

בס"ד

חדוּש פֿע

עלון חידושים ומאמרים

ישיבת שפע



ישיבה תיכונית בנשיאות
הרב עדין אבן ישראל שטיינזלץ

מסכת קידושין \ התשע"ט

לעילוי נשמת היקרים

אלון בן אורה

אלה חביבה בת שרה דינה

יואל שלום בן שרה דינה

תנצב"ה

מוקדש לעילוי נשמת

זלדה ויהודה מרק

ר' מיכאל מרק הי"ד ובנו דוד שלמה (שלומי) מרק

לעילוי נשמת

יוני שלום ז"ל בן שולמית שתחיה

ואבי מורי שמעון בן אסתר ז"ל

להצלחת ילדי מיכל שמעון יואל ישראל ובנימין

תוכן עניינים

7.....	מצות לימוד תורה \ הרב עדין אבן ישראל שטיינזלץ – נשיא הישיבה
12	דברי פתיחה לקונטרס "חידושפע" ולמסכת קידושין \ ר"מ אשכולות - יהושע מרק.
23	שער ראשון: מאמרים מפירות כולל הרמי"ם של הישיבה
23	ללמוד תורה ולישא אשה \ הרב דוד מאלי.
31	משל אב? עיון במסקנת ההלכה "משל אב" \ הרב דוד מאלי.
42	כיבוד אב ואם – עד היכן מגיעה המצווה לכבדם? \ הרב דוד מאלי.
51	כיבוד אב ואם כשדעתם נטרפה - רב אסי ואימו \ הרב נריה טובי.
56	היחס בין כבוד ומורא אב ואם וכבוד שמים \ הרב נריה טובי.
62	שער שני: 'האשה נקנית' חידושים ומאמרים על סוגיות הפתיחה ותחילת המסכת
62	קניתי איש את ה' \ חזקי אברהמי.
64	מה זה קניין? \ בן בכור שלומוב.
66	האשה נקנית – סוגיית פתיחה \ רפי סווידלר.
67	"האישה נקנית" – משמעות הקניין \ אהוד גרשוני.
68	שמים וארץ \ יהונתן מוכתר.
73	מה בין קניין רגיל לקניין קידושין \ יונתן זמרת.
75	כי יקח – ולקחתם \ חזקי אברהמי.
83	כוונה בקידושין, כוונה בתפילה, ומה שביניהם \ יונתן זמרת.
90	לדעת בארץ דרכך – פלוגתא \ יהונתן מוכתר.
99	סוגיית נתינה ואמירה וסוגיית הפתיחה – מה הקשר? \ אהוד גרשוני.
102	נתן הוא ואמרה היא – דין אמירת האשה בקידושין \ אשוריה שלום דורפמן.
109	האשה נקנית בכסף \ אשוריה שלום דורפמן.
112	כל שאינו יודע בטיב גיטין וגירושין \ אשוריה שלום דורפמן.

- 114ההבדלים בין איש לאשה ותפקידם על פי הסוגיות \ הלל סנדו
- 116חשיבות האשה – המשמעות של סוגיית הפתיחה הלשונית \ נתאי ויזן
- 118כיצד בכסף – הקול קול יעקב והידים ידי עשו \ חזקי אברהמי
- 120פרשנותו של ה'בן יהודע' לסוגיית ומשל האבדה \ יצחק שמעוניאן ומאיר מרזיב
- 123דין האומר לאשה הרי את 'עצורתי' \ איתן רבינק
- 125האם חלים קידושין בשפה אחרת? \ רפי סוידלר וצור עמישב
- 126שיטת רש"י ושיטת הריטב"א בפלוגתא \ נתאי ויזן
- 127קניין האשה \ נתאי ויזן
- 128נתן הוא ואמרה היא – ע"פ ה'שם משמאל' \ נעם קליין
- 129**שער שלישי: "מצות הבן על האב" חידושים ומאמרים בעקבות הסוגיות**
- 129ללמדו אמנות \ יהונתן מוכתר
- 135דרש דרש – חצי התורה \ יונתן זמרת
- 141ללמד בתו תורה? – לימוד תורה לנשים \ בן בכור שלמוב
- 146עד היכן חייב אדם ללמד את בנו תורה' \ דוד מגן
- 148זמני לימוד התורה הראויים \ רותם בטיט
- 151אמור לחכמה אחותי את \ אהוד גרשוני
- 153אל תקרי ושננתם אלא ושלשתם - בבל בלולה \ צור עמישב
- 155ושיננתם – ושלשתם \ נתאי ויזן
- 157משמעות החתונה המאוחרת והסתובבות רב הונא \ אהוד גרשוני
- 160מטרת הלימוד- תורה כחפצא, או כגברא? עיון בסוגיות מצות הבן על האב \ חזקי אברהמי
- 166משל הרטייה \ איתן רבינק ודניאל שלמוב
- 168למולו – חיוב האב במצוות מילה, על מי עיקר החיוב? \ אשוריה דורפמן
- 173לא צריכא ליומי – מחלוקת רש"י תוס' וכו' \ אשוריה דורפמן

178	התורה כתבלין וחשיבות היצר הרע \ אהוד גרשוני
181	ושמתם \ אורי משה בר יוסף
183	"לפיכך נקראו ראשונים סופרים" יש שישם ריבוא אותיות לתורה \ מלאכי אשל
185	שער רביעי: "וידעת היום והשבות אל לבבך" שער חסידות ועבודת ה'.
185	ההליכה בתמימות ובפשיטות \ חזקי אברהמי
187	צדיק חסיד וחברותא - בעקבות הנתיבות שלום \ דניאל שלמוב
188	הקשר בין איש לאשה אליבא דפרק ל"ב בתניא \ נעם קליין
189	מעניין הפתיחה של קבלת עול מלכות שמים לפני התפילה \ נועם קליין
190	חטא המרגלים, חטא המעפילים ותשובה \ נעם קליין
101	מהות הסוגיות – תפיסת הקידושין היהודית \ שלמה חוטר
192	מאבקי יעקב אבינו \ אריאל יחזקאל
194	"הלומד תורה בלילה חוט של חסד משוך עליו ביום" \ נעם קליין
195	כתיבת חידושי תורה נעם קליין
196	'קליפת נגה' וה'מוסיף והולך' יובל שרגאי
197	חידושים שונים \ נעם קליין
200	חלקים שונים באדם וההתמודדות איתם \ יעקב חביב
203	מעניין לימוד מוסר ולימוד הלכה \ נעם קליין
205	בין אדם לחבירו בין אדם למקום \ נעם קליין
208	מידות כלי המשכן \ מאיר מרזיב
210	שער חמישי: "מקראי קודש" - לחיות עם הזמן, עבודת ה' ומעגל השנה
210	'טבילת' יום הכיפורים \ בעקבות ה'נתיבות שלום' \ מאיר מרזיב ונהוראי חדד
211	מתי נברא העולם? \ נעם קליין ורפי סווידלר
213	סוכות כהמשך לימים הנוראים \ נעם קליין

- 214 חנוכה - יוסף ויהודה \ רפי סווידלר
- 217 פרסומי ניסא בקידושין ובחנוכה \ אהוד גרשוני
- 219 חנוכה בימים ההם בזמן הזה \ דוב צייטלין
- 221 חנוכה - קושיית הבית יוסף \ יצחק שמעוניאן
- 222 מעשי האמוראים לכבוד שבת \ צור עמישב
- 223 קידושין ושבת בעקבות ה'נתיבות שלום' \ מאיר מרזייב ונהוראי חדד
- 225 הקשר בין סוגיות ופרשות השבוע שבהן נלמדו \ חזקי אברהמי
- 230 פורים קטן שהוא גדול - על פי הרבי מלובביץ \ חזקי אברהמי
- 232 היצר, הנחש והמן \ נעם קליין ורפי סווידלר
- 236 במשוך היובל \ נעם קליין
- 240 ר' משה הדרשן וקרבת הנשיאים \ נעם קליין
- 243 כופין אותו עד שיאמר רוצה - מתן תורה \ חזקי אברהמי
- 247 שער שישי: "אספריה שמך" סיפורים בעקבות הלימוד, ובענייני עבודת ה'.**
- 247 בימים ההם בזמן הזה - סיפור \ נעם קליין
- 253 בין עולמות – סיפור \ נעם קליין
- 255 לעוף? \ סיפור
- 256 שושנה ויונה \ לק"י
- 258 פעם היו השמיים מלאי צבעים \ סיפור שיר
- 260 שער שביעי: "ועתה כתבו לכם את השירה הזאת" שירים בעקבות הלימוד, מעגל השנה ועבודת ה'**
- 298 חבורת אשכולות – ישיבת שפע.**

מצות לימוד תורה

הרב עדין אבן ישראל שטיינזלץ – נשיא הישיבה

יש שני ימים בשנה שבהם אנו מתעסקים בתורה, שבועות ושמחת תורה. בשמחת תורה אנחנו שמחים שקיבלנו את התורה ובשבועות אנחנו מקבלים אותה. בתפילה של שבועות אומרים: "זמן מתן תורתנו"; אני לא רוצה לדבר על זמן תורתנו אלא על תורתנו עצמה, על העניין שצריך ללמוד תורה.

חשוב לספר לאנשים שיש מצווה ללמוד תורה. גם בישיבה, צריך לומר את זה, כי בישיבה שוהים, אבל האם יושבים ועוסקים בתורה? זאת שאלה אחרת. זה נושא שדיברתי עליו כבר פעמים רבות, לא שזה הועיל הרבה אבל לפחות עשיתי השתדלות. עושים השתדלות בשביל פרנסה ולחפש אשה, אני עושה עכשיו השתדלות - אומר את הדברים ומצפה שברחמי ה', אם לא עכשיו, אז לאחר מכן האמירה תביא למעשה.

ראשית כול, אעפ"י שתמיד היו עמי ארצות, אבל מציאותם של עמי-הארץ היא בבחינה של תקלה, היא לא בבחינה של בניית עולם. יש דורות מסוימים שיש יותר תקלות כאלו ובדורות אחרים פחות, בכל אופן, גם אם זה קיים, זה לא אומר שזה מנהג הקדמונים. בנאדם לא יכול להגיד אבא שלי עם-הארץ, סבא שלי היה עם-הארץ ועד לדורו של משה רבנו אנחנו משפחה של עמי ארצות, ולכן אני גם עם-הארץ. זה תמיד נחשב לתקלה.

לימוד תורה הוא עניין מהותי ביהדות, זה לא דבר שניתן להגיד עליו שהוא לוקסוס; כמו שיש שמחמירים על עצמם ונוהגים בשני זוגות תפילין ויש שנוהגים בארבעה זוגות - כך יש מי שלומד תורה ואחר שלא לומד תורה; זה לא הולך ככה. לימוד תורה הוא חלק ויסוד בעצם העניין של יהדות. קורה שיש עמי ארצות, אולם זה שייך באותו אופן שיש אנשים בלי רגל. קורה שיש מחלות לאנשים, אולם זה לא צריך להיות חלק מבניין העולם, להיפך, אנחנו מנסים ככל האפשר שלא יהיו אנשים כאלו.

כל אדם מישראל צריך במידה זו או אחרת להיות לומד תורה. זה לא דבר ששייך לעיסוקו, לפרנסתו או לגילו, אלא שייך למהותו של אדם מישראל. עד כמה שאני יודע, אין כל אומה,

לשון ודת שיש בה יחס כזה ללימוד; בכל מיני מקומות יש מעלה ללומדים וליודעים, ובכל מקום לפי דרכו, מכבדים אותם. אבל לגמרי אפשר גם ללא זה – אדם יכול להשתייך לעם, לאומה או לחברה, ולהיות איש שלם בדתו, באמונתו ובעולמו גם בלי לדעת כלום מכלום. החובה ללמוד, היא דבר מיוחד אצל יהודים, צריך ללמוד, לדעת, לשנן, לחזור ולחיות עם התורה. זה כתוב בתורה, במשנה ובכל מקורות ישראל.

אני טוען שהיהדות עומדת על שלושה עמודים, קצת מעין מה שכתוב בפרקי אבות: אמונה – שיהודי יודע במה הוא מאמין ובמה הוא צריך להאמין; שמירת המצוות; וחובת לימוד תורה. אם חסר אחד מהעמודים הללו זה פגם במהות ישראל. כל חלקי האישיות צריכים להיות שייכים בציר היהודי השלם, והמוח שייך בלימוד תורה.

אני רוצה להדגיש, לימוד תורה וידיעת התורה אינם בהכרח קשורים לחובת המעשים. התורה איננה – כפי שיש אנשים שחושבים – חוברת הדרכה של מכשיר, איך להרכיב ולהשתמש בו. התורה לא עשויה בתור פסקי הלכה איך לעשות דברים, אמנם הלימוד התאורטי יכול לעזור, אבל אפשר לשמור ולעשות גם בלי שום הבנה בשורשי הדברים או במשמעויות שלהם, סתם – ככה עושים. עם ישראל בעבר, ידע איך עושים. היו אנשים שידעו את התורה לא מהראש אלא מהבטן, הם ידעו איך לקיים את המצוות לא על ידי לימוד אלא הם חיו בתוך העולם של יהדות, והיא היתה מפעפעת בתוכם כמו באוסמוזה. היו כל מיני אנשים ונשים שבאופן תאורטי, באמת לא ידעו שום דבר, אבל הם ידעו איך לעשות. למרות שבסידור של סבתא שלי, היו קטעים שאני כמעט בטוח שהיא לא עיינה בהם; אבל איך מולחים בשר – היא עשתה לפי כל מיני שיטות, בהידור גדול, בלי ללמוד איך לעשות את זה.

זה דבר שנכון בתחומים רבים. לפעמים, אנחנו לומדים מה לעשות מהתיאוריה, אולם יש הרבה דברים שאף פעם לא למדנו את התיאוריה ואנחנו עושים אותם בסדר גמור. אני משער שאף אחד מכם לא עשה לימודי תיאוריה בהליכה, ולמרות זאת, כולם פה הולכים לא רע.

כאמור, לימוד התורה לא קשור ביכולת השימוש, וגם לא בשאר דברים שאפשר להוציא מהלימוד, אלא לימוד התורה כלשעצמו הוא אחד האופנים הראשיים שאנו עובדים בו את ה'. אנחנו עובדים את ה' בנענוע לולב, באכילת מצה, באי אכילת מאכלים מסויימים, אותו דבר, לימוד התורה כל כולו הוא עבודת ה', ולא עניין שימושי.

השאלה האם בזמן לימוד התורה אדם מרגיש התרוממות הרוח והתקשרות בקב"ה, היא שאלה לגמרי אחרת, ובאמת לא שייכת לעניין. מפני שהשאלה הזאת יכולה להיות בזמן שאדם עושה כל מצווה שהיא – האם הוא מרגיש שהוא נקשר לקב"ה? יש אדם שעושה מצווה ומתלהט ומתרגש בעשייתה, ויש שעושה מצווה ולא מתלהב ולא מרגיש שום דבר; יש שעושה מצווה ומרגיש שע"י קיום המצווה האור האלוקי נשפע עליו, ויש שעושה את זה סתם כך.

אלו שאלות חשובות, אבל אני אומר שהחוויה איננה משמעותית. אם אקח כוס זכוכית ואטיח אותה ברצפה, השאלה מה הייתה הכוונה שלי – האם עשיתי את זה בלהט, בכוונה תחילה ומתוך הבנה עמוקה מה אני עושה או ששברתי את הכוס בלי כוונה ובלי ידיעה – זה לא משנה, הכוס תשבר, זו עובדה. זה נכון לגבי קיום מצוות.

ודאי שיש הבדל בין אדם שמתעטף בטלית ומרגיש שהוא עוטה אורה של הקב"ה; מניח תפילין ומרגיש שהוא מתעטף בקדושה; שם את הרצועות על היד ומרגיש שהוא מתקשר לקב"ה בעבודות אהבה, ובכל כריכה וכריכה הוא מרגיש איך שהוא מתמלא באהבה; כורך את הרצועה של תפילין על האצבע ומרגיש שהקב"ה שם את טבעת על האצבע שלו, שהאדם הוא הכלה והקב"ה החתן, והוא מקדש אותו בטבעת. לבין אדם שלא מרגיש כלום בעשיית המצווה.

החוויה היא עניין יפה וחשוב, אולם היא נספחת לדברים היא לא הבניין שעליו הם עומדים. אפשר לעשות הרבה דברים עם חוויה או בלי חוויה, אבל השאלה בסוף, האם הם נעשו או לא נעשו. לכן אני אומר שהחלק של החוויה הוא עניין של כיף אבל לא שייך לגוף הדבר.

לימוד תורה, היא פולחן כמו מצוות אחרות, במובן המעשי של העניין. בעצם המעשה אנחנו עובדים את ה'. נכון שעבודת ה' בלימוד, איננה דומה לעבודת ה' בידיים וברגלים, אבל זו עבודה שאדם עושה בחלק המתאים בגוף שלו לעבודת ה'. הידיעה שהאדם יודע שהוא הולך לעבוד את ה' בפעולה הזאת, זהו העניין הגדול שיש בדבר, בין שהוא פותח את הספר ומנשק כל אחת מהאותיות ובין שלא, אלא יושב ולומד.

בזמנו של "בעל התניא", מלבד המחלוקת עם המתנגדים, הייתה מחלוקת פנים חסידית מאוד חריפה. הסבא משפולי, שמבחינת ההתנהגות ונטיית הנפש שלו היה אמור להיות מהמתנגדים

לאדמו"ר הזקן, אבל באופן מוזר, הוא מעולם לא אמר עליו דבר לגנאי. פעם שאלו אותו איך זה? והוא סיפר להם שפעם הוא רצה לדעת מה טיבו של בעל התניא, אז הוא נעמד מאחורי הדלת הסגורה של החדר שלו, להקשיב איך הוא לומד. והוא שמע את בעל-התניא אומר: "כתוב בגמרא, שאם יבוא ראובן ויטען כך וכך, ולעומתו שמעון יטען אחרת, אז עלה ברצונו הפשוט של הקב"ה שהלכה תהיה כמו ראובן". סיים הסבא משפולי: "אחרי ששמעתי איך הוא לומד תורה הבנתי שהוא איש קדוש, ואי אפשר להגיד עליו שום דבר רע, למרות שאני לא מסכים איתו בהרבה מהדברים".

יש אנשים שלומדים גמרא כמו האדמו"ר הזקן - אדם שמרגיש איך שרצון ה' מדבר מתוך התורה, ויש שלומד בלי שום רגש. בין שני סוגי האנשים יש הבדל במדרגות ובשכר לעתיד לבוא, אבל בעצם העניין אין הבדל, לימוד תורה היא עבודת ה'.

השורש של לימוד תורה, הוא כמו שכתוב בדניאל: "אלהך דאת פלחת ליה תדיר" (=אלוקיך שאתה עובד אותו בתמידות); העבודה בתמידות היא שיושבים ולומדים תורה. הקב"ה רוצה, כמו שאנו מכניסים את הראש בטלית כך נכניס את המוח בלימוד, זה העיקר, וזו דרך המצווה. מי שבכל פעם שלומד תורה כל גופו מזדעזע מאהבת ה' - אשרי חלקו, ומי שלא כל גופו מזדעזע מאהבת ה' אז שילמד בלי שגופו יזדעזע.

שבועות הוא זמן מתן תורתנו, הקב"ה נתן לנו אז את התורה. וכפי שמלאכי השרת באו בטענה לקב"ה - חמדה גנוזה שהייתה לך אלפיים שנה לפני שנברא העולם, ואתה נותן אותה לבני האדם? הם צודקים; התורה היא חמדה גנוזה שנמצאת אצל הקב"ה ועוד קודם שנברא העולם, היא שעשועי המלך. והוא נותן אותה לבני אדם.

שלמה המלך, במשלי אומר על התורה: "וְאֶהְיֶה שֶׁשְׂשָׁעִים יוֹם מְשַׁחֵקֶת לְפָנָיו בְּכָל עֵת... וְשֶׁשְׂשָׁעִי אֶת בְּנֵי אָדָם". התורה היא המשחק של הקב"ה שהיה משתעשע בו לפני שנברא העולם, ועכשיו שאנחנו לומדים תורה, אנחנו משחקים ביחד עם הקב"ה. תחשבו לשם משל, שהמלך הגדול כיבד אותי ואמר לי: "בוא, רוצה לשחק איתי טניס? אני זורק לך כדור ואתה תזרוק לי בחזרה". איזה הרגשה תהיה לי במשחק? כל כדור וכדור במשחק, שאקבל או אזרוק בחזרה - ארגיש שהוא כבוד מלכותי חדש. זה בדיוק מה שקורה בתורה.

אדם יושב ולומד תורה הוא יושב ומתעסק עם הקב"ה, כמו שכתוב "כל היום היא שיחתי" - משוחח עם הקב"ה. אדם יכול להגיד שהוא לא מבין ולא מגיע לעומק העניין, אבל לעניין הזה שיש דיבור ומשחק עם הקב"ה, זה לא משנה.

כתוב בישעיה: "הוי כל צמא לכו למים"; חז"ל הסבירו את זה: אין מים אלא תורה. שאל "בעל התניא": מי שצמא שילך לשתות, למה צריך להגיד לו את זה? אז הוא ענה: מי שצמא לקב"ה ומחפש דרך להגיע אליו, התשובה היא לכו למים, לתורה. במקום כל סוגי הדמיונות שיש בעולם - אפשר להגיע לדבקות אמיתית בה' אחד, באמצעות לימוד תורה. אי אפשר לעשות את זה 24 שעות ביום, אבל אפשר ללמוד כשיש זמן פנוי. בזמנים שלנו יש לאנשים איזשהו זמן כזה ביום שהם יכולים לשבת וללמוד בו.

הקב"ה נתן לנו את התורה שהיא מעבר לשאר כל העניינים שיש. ובתורה הוא נתן לנו דרך לעבוד אותו והדרך הזו פתוחה לפנינו. אנחנו יכולים לעשות את זה ברב או במעט; וגם אם אדם לומד מעט בכמות, הוא יכול ללמוד הרבה באיכות – דבר שבעיקר תלוי בשאלה, עד כמה הוא הכניס את עצמו פנימה ללימוד. בכל אופן שיהיה, זו עבודת ה' ושווה לעבוד אותו, ואנחנו צריכים להשתמש במה שאנחנו יכולים כדי לעבוד אותו.

דברי פתיחה לקונטרס "חידושפע" ולמסכת קידושין ר"מ אשכולות - יהושע מרק

עלון החידושים והמאמרים 'חידושפע' מביא לפניכם חידושים, מאמרים וכתובות שונות בענייני הסוגיות שנלמדו בישיבתנו ישיבת שפע בשנת התשע"ט, וכן מאמרים, חידושים וכתובות בענייני מעגל השנה ובענייני עבודת ה' ותורת החסידות. העלון הינו בעיקר מפירות הלימוד של תלמידי חבורת 'אשכולות', והוא מבוסס על עלון חידושים ומאמרים דו-חודשי פנימי שהוצאנו במהלך השנה. לערך פעם בחודשיים עצרנו מעט את מהלך הלימוד לכתובת מאמרי סיכום וחידושים על הסוגיות שנלמדו בתקופה זו, וכן על ענייני עבודת ה' שהעסיקו אותנו כחבורה וכיחידים. חברי אשכולות השתתפו גם בתכנית 'לבו חפץ' של לימוד אישי בספרי מוסר וחסידות, וחלק מהחידושים והמאמרים בענייני עבודת ה' תחילתם בלימוד זה. לשמחתנו, במקרים רבים אף נוצרו חיבורים משמעותיים בין העיסוק והכתיבה בענייני הסוגיות ובין העיסוק בענייני עבודת ה', עד שבמספר מאמרים היה קשה להחליט לאיזה שער לצרפם.

בנוסף, התבררנו השנה גם במאמרים וחידושים מתלמידים נוספים בישיבה מחוץ לחבורת אשכולות, שחלקם השתתפו גם הם בתכנית 'לבו חפץ'. אשר נדב ליבם לכתוב ולחדש לחידושפע ולהצטרף לחבורת הכותבים, כן ירבו.

תודה רבה לה' יתברך שזיכנו ללמוד תורתו ביחד ו"נַתַּן לָנוּ תוֹרַת אֱמֶת, וְחַיֵּי עוֹלָם נָטַע בְּתוֹכֵנוּ". יהי רצון ש"הוא יִפְתַּח לָבֵנוּ בְּתוֹרָתוֹ. וְיִשֹּׁם בְּלִבֵּנוּ אֱהָבָתוֹ וְיִרְאַתוֹ וְלַעֲשׂוֹת רְצוֹנוֹ וְלַעֲבֹדוֹ בְּלִבָּב שְׁלֵם".

יישר כוח גדול ועצום לכל כותבי המאמרים והחידושים ולכל חברי אשכולות, חדשים עם מתחדשים, על שנה נפלאה של לימוד עמל העמקה וחידוש, ועל הרוח הטובה של שמחת ועונג לימוד התורה ששורה בבית המדרש בכלל ובחבורה בפרט. תודה רבה.

ברכת הצלחה וברכה לתלמידי י"ב היקרים שמסיימים את לימודם בישיבתנו הקדושה, וממשיכים בעז"ה כל אחד בדרכו ובישיבתו להשקיע ולשקוע בעולמה של תורה וקדושה.

תודה על שנים של לימוד מתוך שמחה ושותפות בחבורת אשכולות ובישיבה בכלל, ותודה על שפע של חידושי תורה מלבבים כמעין המתגבר נחל נובע ממש.

השנה התברכנו בישיבה בייסודו של כולל רמ"ם משמעותי בישיבה שהלימוד בו הקרין והשפיע רבות על הישיבה בכלל ובמיוחד על ההעמקה בלימוד התורה והגמרא בעיון בישיבה.

גם בעלון חידושי תורה התברכנו השנה במקצת מפירות כולל הרמ"ם, ובמספר מאמרים של חלק מחברי כולל הרמ"ם, שנכתבו במהלך השנה כחלק מהלימוד והעיון המשותף בכולל, והיו מוקד לשיח ולדיון מעמיק ורחב בסוגיות הנלמדות. התודה והברכה לכותבי המאמרים, לכל רבני הישיבה החברים בכולל, ובמיוחד לר' דניאל ויינברגר מייסדו.

תודתנו נתונה לאנשי ישיבת בני רחל אשר מסייעים לנו בהחזקת ובניית המסגרת הארגונית של הכולל. ובמיוחד לרב יעקב קליינשפיץ שליט"א אשר טורח ועמל על הצלחת הכולל. אנו אף מתברכים משיעוריו מדי שבוע כאשר הרמ"ם עולים לישיבת בני רחל, זוכים להתפלל בציון של רחל אימנו ולשמוע את שיעורו הקבוע שנמסר לנו בענייני הסוגיות הנלמדות בכולל.

ועל כולם התודה והברכה לראש הישיבה הרב יהונתן גוטמן שליט"א על התמיכה, האמון, הדחיפה והעמידה מאחורי כל הנעשה בישיבה וכל דבר שבקדושה. ובפרט על האמון והתמיכה בחבורת אשכולות ובכולל הרמ"ם, ועל ההשראה הרבה לעולם של עבודת ה', לימוד, והתקשרות לתורה בעמקות ובחן, והכל בבחינת סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה.

תודה למורנו הרב עדין אבן ישראל שטיינזלץ שליט"א נשיא הישיבה, ה' יאריך ימיו בטוב ושנותיו בנעימים, על שנים של הרבצת ו'הדלקת' תורה בתלמידים ובתלמידי תלמידים, ועל הדחיפה ללימוד תורה ברצינות, ברוחב דעת ובמסירות.

נבקש להביא כאן כמעין הקדמה גם את דברי בעל האבני נזר בהקדמת ה'אגלי טל' שעמדו לנגדנו במהלך הלימוד השנה בכמה מובנים; הן בבקשנו לאזן בין דרכי הלימוד ב'ספרות' ובין 'בירור השיטות' וה'פשט'; הן בבקשתנו שחידושנו יהיו בגדר דברים שמתברכים בלב

המעיינים ו'פרים ורבים'. והן בבקשנו ללמוד את התורה ולחדש בה מתוך שמחה ועונג התורה ביחד עם העמל וההתמדה.

"...ומדי דברי זכור אזכור מה ששמעתי קצת בני אדם טועין מדרך השכל בענין לימוד תורה"ק ואמרו כי הלומד ומחדש חדושים ושמח ומתענג בלימודו אין זה לימוד התורה כ"כ לשמה כמו אם היה לומד בפשיטות שאין לו מהלימוד שום תענוג והוא רק לשם מצוה. אבל הלומד ומתענג בלימודו הרי מתערב בלימודו גם הנאת עצמו. ובאמת זה טעות מפורסם. ואדרבא כי זה היא עיקר מצות לימוד התורה להיות שש ושמח ומתענג בלימודו ואז דברי תורה נבלעין בדמו. ומאחר שנהנה מדברי תורה הוא נעשה דבוק לתורה. (ועיין פירש"י סנהדרין נ"ח. ד"ה ודבק). ובזה"ק דבין יצה"ט ובין יצה"ר אינן מתגדלין אלא מתוך שמחה. יצה"ט מתגדל מתוך שמחה של תורה. יצה"ר כו'. ואם אמרת שע"י השמחה שיש לו מהלימוד נקרא שלא לשמה או עכ"פ לשמה ושלא לשמה. הרי שמחה זו עוד מגרע כח המצוה ומכהה אורה ואיך יגדל מזה יצה"ט. וכיון שיצה"ט מתגדל מזה בודאי זה הוא עיקר המצוה. ומודינא דהלומד לא לשם מצות הלימוד רק מחמת שיש לו תענוג בלימודו הרי זה נקרא לימוד שלא לשמה כהא דאוכל מצה שלא לשם מצוה רק לשם תענוג אכילה ובהא אמרו לעולם יעסוק אדם כו' שלא לשמה שמתוך כו'. אבל הלומד לשם מצוה ומתענג בלימודו הרי זה לימוד לשמה וכולו קודש כי גם התענוג מצוה:¹

"...ובאתי להזכיר פה היות כי שמעתי שבזה"ז עיקר עיון הצעירים בסברות. ולא בפשט ולא בבירור השיטות (כל שיטה ושיטה איך יפרש את הגמרא לפי שיטתו) ושתי אלה גם המה העיקר להלכה... ואם יאבו התלמידים לקבל ממני גם דרך זה הוא העיון בפשט ובירור השיטות יהיה להם לטובה גדולה. ועוד אם יהיה ברצון השי"ת שיתברכו הדברים בלב המעיינים יכולין לחדש מתוך דברי חדושים אחרים להבין דבר מתוך דבר כמאמר הש"ס חגיגה (ג ע"ב) מה נטיעה זו פרה ורבה אף דברי תורה פריין ורביין. בזאת אקיים מעט המצוה ללמד:²

יהי רצון שנזכה ללמוד תורה לשמה ושיתקיים בנו "ואדרבא כי זה היא עיקר מצות לימוד התורה להיות שש ושמח ומתענג בלימודו ואז דברי תורה נבלעין בדמו".

¹ מתוך הקדמת ה'אגלי טל', רבי אברהם בורנשטיין הרבי מסוכטשוב בעל ה'אבני נזר'.
² שם.

בפתח מסכת קידושין \ דרכי עבודת ה' בעקבות הסוגיות

סוגיית הפתיחה של מסכת קידושין עוסקת בין השאר בכינויים השונים של מעשה האירוסין - קידושין. הגמרא דנה בהבדל בין כינויו של מעשה זה כ'קניין' בפרק הראשון של המסכת 'האשה נקנית', ובין כינויו כ'קידושין' בפרק 'האיש מקדש'. במהלך הדברים מחלקת הסוגיה בין ה'לישנא דאורייתא' – הקניין, ובין ה'לישנא דרבנן' – הקידושין. ה'לישנא דרבנן' מוסברת בסוגיה כנגזרת ונלמדת מכך שבמעשה זה 'אסר לה אכ"ע כהקדש' – אסר אותה על כל העולם כהקדש. בנוסף דנה סוגיית הפתיחה במקומה של האשה כנושא המרכזי במשנה הראשונה של המסכת, לעומת הפרק השני בו האיש הוא הנושא. אחד המרכיבים שמחודדים בסוגיה זו הוא המרכזיות של דעתה של האשה במעשה הקידושין והקניין,³ למרות המקום המרכזי של האיש. כמו כן נבחנים בסוגיה ההבדלים בין לשון זכר ללשון נקבה (שלוש ושלושה) וכן מאפייני הזכר והנקבה בכלל.⁴

התוס' (ד"ה דאסר לה, וכן בתוס' רא"ש על אתר) דן במשמעות ההסבר של הגמרא ל'לישנא דרבנן' שלשון קידושין מקורה בכך "דאסר לה אכולי עלמא כהקדש". התוס' מסביר שלמרות ש'פשטא דמילתא' של לשון הקידושין הינו "מקודשת לי מיוחדת לי ומזומנת לי", ובמשמע דווקא צד ההיתר של הקידושין בין האשה למקדש, הגמרא מחדשת ומדגישה דווקא את צד האיסור על כל העולם של האשה המתקדשת. מסביר התוס' כי האיסור על כל העולם בא במעשה הקידושין של האשה בד בבד עם הקידושין, במובן של 'מיוחדת ומזומנת' – המובן החיובי של צד ההיתר.

ברקע הדיון של התוס' עומדות שתי משמעויות שונות של המונחים 'הקדש' ו'קודש' בתורה. האחד משמעו איסורי,⁵ והשני משמעו זימון וייחוד להיתר (וראו בתוס' רא"ש שם⁶ שמביא לכך

³ "תנא האשה נקנית דמדעתה אין שלא מדעתה לא" (קידושין ב:). וראו ברמב"ם שאף כתב: "אין האשה מתקדשת אלא לרצונה והמקדש אשה בעל כרחא אינה מקודשת, אבל האיש שאנסוהו עד שקידש בעל כרחו הרי זו מקודשת" (הלכות אישות פרק ד הלכה א). אולם ראו הגהת הראב"ד שם וכן בשו"ע אבה"ע מב על סיוג דבריו להלכה.

⁴ כפי שמופיע כמה פעמים בסוגיה – "דרכו של איש... ואין דרכה של אשה...".

⁵ ראו לדוגמא חולין קטז ע"א, בעניין "תקדש המלאה" "כי עם קדוש אתה" "ואנשי קדש תהיו לי". וכן בעוד הרבה מקורות בחז"ל ובפוסקים.

⁶ תוספות הרא"ש מסכת קידושין דף ב ע"ב: "ופשטא דמילתא מקודשת לי מיוחדת לי ומזומנת לי כמו וקדשתם היום ומחר דמיתרגמינן ותזמנינן... ומיהו אם היה אומר טלית זו ככר זה מקודש לי לא הוה מפרשינן ליה שיהא אסור כהקדש לכל להיות לי, דדוקא גבי קדושי אשה הוא דאמרינן הכי דהא במה שמתייחדת להיות לו נאסרת על הכל".

דוגמא מהפסוק "וקדשתם היום ומחר"⁷). התוס' מסביר שבקידושי אשה דווקא שתי משמעויות אלה באות בבת אחת⁸ ואין זו בלא זו.⁹

הר"ן במסכת נדרים במהלך דיונו בסוגיות פדיון הקדש (נדרים דף ל ע"א) מגיע בעקבות הגמרא להשוואה לקידושי אשה. במהלך דבריו מסביר הר"ן מהי משמעות דעתה של האשה בקידושין:¹⁰

"אלא כיון שהתורה אמרה כי יקח איש אשה ולא אמרה כי תלקח אשה לאיש לא כל הימנה שתכניס עצמה לרשות הבעל ומש"ה אמרי' בפ"ק דקידושין (דף ה) דאי אמרה היא הריני מאורסת לך אין בדבריה ממש **אלא מכיון שהיא מסכמת לקדושי האיש היא מבטלת דעתה ורצונה ומשוי נפשה אצל הבעל כדבר של הפקר והבעל מכניסה לרשותו הלכך אין אנו דנין בקדושין מצד האשה אלא מצד הבעל**"¹¹

האשה לא יכולה אמנם לקדש בעצמה, אולם ללא דעתה והסכמתה לא יחולו הקידושין. דעתה של האשה מתפרשת בדברי הר"ן כביטול והפקר רצונה, מה שמאפשר לקידושין לחול.

לפי דברי הר"ן ובשפה של ה'לישנא דרבנן' בסוגייתנו ניתן לומר שההקדש לא יכול לחול כל עוד אין כאן ביטול דעת והפקר של האשה, בבחינת "אין אדם מקדיש דבר שאינו שלו..."¹².

⁷ שמות י"ט י'.

⁸ וכן בתוס' הרא"ש שם שם: "דדוקא גבי קדושי אשה הוא דאמרינן הכי דהא במה שמתייחדת להיות לו נאסרת על הכל". וראו בכמה מאמרים בקונטרס זה שדנים בשאלת הקדימות, מה קודם למה – המובן האיסורי או המובן של ה'מיוחדת ומזומנת', ובמשמעויות של שאלה זו בעבודת ה'.

⁹ מדאורייתא ארוסה מותרת לבעלה, אולם מדרבנן תקנו שתהיה אסורה עד הנישואין – "הארוסה אסורה לבעלה מדברי סופרים כל זמן שהיא בבית אביה, והבא על ארוסתו בבית חמיו מכין אותו מכת מרדות, ואפילו אם קידשה בביאה אסור לו לבוא עליה ביאה שנייה בבית אביה עד שיביא אותה לתוך ביתו ויתיחד עמה ויפרישנה לו, וייחוד זה הוא הנקרא כניסה לחופה והוא הנקרא נישואין בכל מקום..." (הלכות אישות פרק י', הלכה א').

¹⁰ וראו לעיל בהערה הראשונה על חשיבות דעת האשה בקידושין.

¹¹ הר"ן מסכת נדרים דף ל ע"א.

¹² בבא בתרא דף פח ע"א. וישר כוח לבה"ח נעם קליין על החידוד (בדרך צחות).

פרשנות מרתקת של דברי הר"ן ומשמעותם בסוגייתנו מובאת בסה"ק 'שם משמואל'.¹³ בדרשה לשמיני עצרת ושמחת תורה הוא מאריך לבאר את סוגיית הפתיחה של המסכת ובמיוחד בעניין הלימוד "קִיחָה קִיחָה" משדה עפרון,¹⁴ ומשמעותו להבנת תהליך הקידושין:

"ומעתה יובן ענין הלימוד של קדושי אשה משדה עפרון, שכמו ששם הי' חיבור אברהם לעפרון ע"י הכסף ושע"י כך משך ממנו את קדושת אות וא"ו, ומ"מ נקרא קנין כמ"ש השדה אשר קנה אברהם, כן נמי קדושי אשה אף שאיננו קונה מאומה, אלא מ"מ הכסף עושה חיבור שהוא מתחבר אלי' ע"י הכסף ונעשית אגידא בי', אחר שנתרצית להיות נאסרת אכ"ע, וכמו בענין שדה עפרון, אלא באשר הי' רע עין ועם חפצו בחיבור אברהם לא סר מרוע מדותיו, נמשכה הקדושה שהיתה בו מאז ונדבקה באברהם, והוא נשאר ריק, אבל בקדושי אשה שהיא נתרצית להיות נאסרת אכ"ע ושויה א"ע אליו כהפקר כמ"ש הר"ן (נדרים דף ל ע"א) נשאר אצלה החיבור והאגידא למקדש:¹⁵

כדי להבין את דברי בעל ה'שם משמואל' לאשורם יש לעיין במאמרו במלואו ולא נוכל לעשות זאת במסגרת זו. נבקש רק להעלות כאן את תפיסת הקידושין ומעשה הקניין שבהם לשיטתו. לדברי ה'שם משמואל' הקידושין הם קניין השונה מכל הקניינים שכן "איננו קונה מאומה", והקניין בקידושין משמעו ומטרתו הם החיבור שנעשה במעשה הקידושין. השם משמואל אף משווה את הקידושין למתנה כאשר עיקר מטרתה הוא החיבור שנעשית 'אגידא ביה' ולא הקניין עצמו.¹⁶ את דברי הר"ן על כך שהאשה 'משוי נפשה אצל הבעל כדבר של הפקר'

¹³ לרבי שמואל בורנשטיין מסוכטשוב, בנו של רבי אברהם בעמ"ח ה'אבני נזר' וה'אגלי טל'. במהלך השנה עסקנו מספר פעמים בדרכם הלמדנית והפרשנית של חסידות סוכטשוב. נבקש להזכיר כאן גם את פרשנותו של בעל ה'הראשית ביכורים' לסוגיות 'לפדותו' בדף כט (לרבי אברהם ווינברג, שהיה תלמידם של ה'אבני נזר' ובנו ה'שם משמואל' בספרו על מסכת ביכורים בדף מט ע"א עמ' שג - שנו) על פיה הרחבנו בדרכם הלמדנית – חסידית הייחודית של בית סוכטשוב. דרך שהאזון עליו דיבר ה'אגלי טל' בין עומק הסברה ל'בירור השיטות' ניכרת בה בבהירות ובייחודיות. וראו כאן לקמן פרשנותו של ה'שם משמואל' לסוגיית הפתיחה. ¹⁴ בסוגיית הפתיחה וכן בהמשך הפרק מובא הלימוד והג"ש בין הפסוק "כי יקח איש אשה" ובין הפסוק "נתתי כסף השדה קח ממני". מלימוד זה הוכח בעיקר שהאשה נקנית בכסף, והוא הובא כאן כחלק מההסבר ללשון הקניין ואכמ"ל. ¹⁵ שם משמואל מועדים שמיני עצרת ושמחת תורה עיי"ש.

¹⁶ "ונראה לפרש דהנה ידוע שכל דבר הבא מזה לזה הוא אמצעי ומחבר את שניהם, בין שבא במתנה או במכירה. אך יש הפרש בין מתנה למכירה בענין ההתחברות, שמכירה אינה עושה התחברות בין המוכר ללוקח אלא ברגע המכירה, ואח"כ זה הולך לו עם החפץ למזרח וזה עם המעות למערב, ואין להם דבר זה לזה, ואפי' ברגע המכירה החיבור הוא חלש, דיכול להיות שאין מכירין זה לזה כלל, וזה אינו נותן את עיניו אלא בחפץ זה רק במעות. ועוד אמרו ז"ל (ב"ב נד ע"ב) נכרי מכי מטו זוזי לידו אסתלק לי ישראל לא קני עד דמטי שטרא לידו. אך מתנה אי לא דעביד לי' ניחא נפשא לא הוה יהיב לי'. וגם אחר קבלת המתנה הוא מחזיק לו טובה, א"כ החיבור שבין הנותן והמקבל חשוב חיבור גמור באמצעות המתנה:

"והנה קידושי אשה בכסף שנתבקש שיעשה החיבור בינו לבינה, שהרי אינו קונה כלום, ואינו זוכה בכל הדברים אלא מן הנשואין ולא מן הארוסין ואין כאן אלא חיבור שאגידא בי' ונאסרת אכ"ע, אין זה ענין כלל לכל הקניינים שקונין בכסף, שנכנס החפץ ליד

מפרש ה'שם משמאל' בכך שהיא מתרצת לאסור עצמה על כל העולם. ההשוואה לעפרון אותה עורך השם משמאל (וראו שם בהרחבה להבנת העניין) הינה שעפרון בחיבורו עם אברהם לא היה מוכן לשלב ה'הפקר' ולעזוב את רוע מידותיו. בעצם עפרון לא היה מוכן לאסור עצמו מכל העולם ולכן החיבור לא נשאר בינו לבין אברהם. בניגוד לכך, החיבור האמיתי בקידושין הוא החיבור שמתאפשר ונעשה בזכות שני הצדדים של המעשה 'עזיבת הרע' – קבלת האיסור על כל העולם, וכן ה'עשה טוב' – דאגידא ביה. אם נאמר זאת בשפת התוס' בסוגייתנו, נאמר שהחיבור נוצר בעקבות החיבור בין ה'דאסר לה אכולי עלמא כהקדש' ובין ה'מיוחדת לי מזומנת לי'.

בדבריו של ה'שם משמאל' קל להבין שמשמעותו של 'מהלך' זה בסוגיה ובפירושה, לא נשאר רק בתוך גדר הדיון על הלכות ומשמעות הקידושין, אלא שזהו רעיון שניתן להבינו ולקחתו כרעיון שמשמעותו חורגת מה'קידושין' כפשוטם והוא מביא אותנו להבנות יסוד ועומק בדרכי עבודת ה' ובמהלך ה'קידושין' הכלליים של ה' עם עמ"י, בבחינת "ביום חתונתו זה מתן תורה וביום שמחת לבו זה בנין בית המקדש שיבנה במהרה בימינו".¹⁷ בהקשר זה ניתן לפרש שעניין שני הצדדים מרמזים למצוות עשה ולא תעשה, לסור מרע ועשה טוב, ליראה ואהבה, וליחס ביניהם – הצורך והקשר המהותי וההכרחי של שניהם בעבודת ה'.

ואולי ע"פ דברים אלה נבקש לבאר את העיסוק של סוגיות סיום המסכת (אותן למדנו גם אנו בסיום השנה) בהלכות ודיני ייחוד שעניינם כמובן הוא הבחינה של ה'סור מרע' וה'אסר לה אכו"ע', שהן התנאי בעבודת ה' בכלל ולחיבור האמיתי עם הקב"ה, ובפרט בעניין הקידושין כפשוטו התנאי ל"מיוחדת ומזומנת לי".¹⁸

הקונה תמורת הכסף, אבל קידושין אין כאן דבר שיזכה בו תמורת הכסף, ואינו אלא חיבור בעלמא, וע"כ הוצרך לימוד מיוחד בכסף מנלן. וקאמר הש"ס דיליף קיחה קיחה משדה עפרון. והיינו דהנה יש לדקדק טובא בפרשה שתחילה אמר עפרון שיתנה לו במתנה, והרי עפרון רע עין הי' שאמר הרבה ואפי' מעט לא עשה שנטל ממנו שקלים גדולים כברש"י שם, ובמדרש (ב"ר פ' נ"ח) נבהל להון איש רע עין זה עפרון שהכניס עין רע בממונו של צדיק ולא ידע כי חסר יבואנו שחסרתו התורה וא"ו עפרן כתיב חסר וא"ו, וא"כ בתחילה מה קסבר, ואין לומר שהי' רק חנופה ושקר, דא"כ לא הי' נכתב זה בתורה תורת אמת: (שם משמאל שם, שם) וראה שם בהמשך את המשך ההשוואה לקניין שדה עפרון דייקא.

¹⁷ תענית דף כו ע"ב. וראו ספר עבודת ישראל, פרשת שמייני: "ואגב אומר לך מה שאמרתי כבר בנוסח אשר קדשנו במצותיו, פירוש שהוא קידש אותנו על ידי המצות שנהיה אנחנו מקודשים כמו האשה המקודשת לבעלה וכמ"ש כמה ספרים הקדושים". ראו שם גם בהמשך בעניין קידושין בהנאה דאדם חשוב.

¹⁸ בעניין שאלת הסדר, עיינו בפנים בכמה מאמרים שדנו בשאלה זו, ובקשר שלה ל"דרכו של איש לחזור אחר אשה". ולשאלת קדימות האהבה והיראה אצל תלמידי הבעש"ט כפירוש על "דרכו של איש..."

ואכן, גם בעל ה'שם משמאל' בעצמו דרש בפרשת ויקהל את כל מהלך סוגית הפתיחה, על השלבים והרבדים השונים של הקידושין כמשל על שלבי ודרכי עבודת ה':

"ונראה לפרש דהנה בריש קידושין (ב' ע"ב) דאסר לה אכ"ע כהקדש, ובתוס' שם (ד"ה דאסר) דפשטא דמילתא מקודשת לי מיוחדת לי ומזומנת לי. והנה אנו מברכין אשר קדשנו במצותיו נמי הפירוש כעין קידושי אשה שאנו מיוחדים ומזומנים לעבודתו ית"ש. ובאמת לולא שהתיר לנו את דברי הרשות הי' אסור לנו מצד שאנו אסורין אכ"ע כהקדש, היינו שאין לנו לעשות רק עבודת הש"י ולא צורך עצמנו. ומ"מ ע"ז נאמר (משלי ג') בכל דרכיך דעהו, שגם התעסקותנו בדברי הרשות היא נמי למען עבודתו ית"ש, כגון להיות הגוף בריא ושלם למען נוכל לעבוד את הש"י. ואף שבראשית חינוך האדם לעבודה קשה מאד על דרך זה, מ"מ האדם צריך להתרגל בזה לאט לאט, היינו בראשונה להבין שהוא קנין הש"י כאמרם ז"ל (אבות פ"ו מי"א) ישראל קנין אחד שהם קנויים לעבודתו, ואח"כ לקבוע בנפשו שהוא מיוחד ומזומן לעבודתו, ואח"כ שאסור אכ"ע כהקדש. ויש רמז לזה בדברי הש"ס ריש קידושין מעיקרא תני לישנא דאורייתא היינו האשה נקנית ולבתר תני לישנא דרבנן דאסר לה אכ"ע כהקדש..."¹⁹

הקניין, ה'מיוחדת ומזומנת' וכן ה'דאסר לה אכ"ע כהקדש' הינם שלבים שונים בדרכי עבודת ה'. שלבים אלה משקפים כמובן את שלבי הקדושה שנעה בין גדרי הפרישה מהעולם בבחינת קדושים תהיו כי קדוש אני,²⁰ ובין העלאתו וקידושו של העולם 'למען עבודתו יתברך שמו'.

¹⁹ ספר שם משמאל פרשת ויקהל, שנת תר"ע. ועיי"ש בהמשך דברים נפלאים בין אירוסין לנישואין – בין העוה"ז לימות המשיח בשינויי דרכי העבודה.

²⁰ רש"י על ויקרא יט, ב: "קדושים תהיו – הוו פרושים מן העריות ומן העבירה (ויקרא רבה) שכל מקום שאתה מוצא גדר ערוה אתה מוצא קדושה".

'כל מה שהוא מקניין האדם'

כאמור הצגנו את טענת ה'שם משמאל' בדבר השוני של קניין הקידושין משאר קנייני הכסף, באמרו שם שאין הקידושין כשאר הקניינים שכן אין כאן דבר שקנה אותו אלא רק חיבור בעלמא.²¹

בספר 'מיטב הארץ'²² מוצגת גישה לכאורה 'הפוכה' למקום של קניין האשה ביחס לשאר הקניינים. גישה זו מובאת מתוך ביאור המושג 'קניין' בתורה ובחז"ל ואף נשענת על פשט מבנה הפרק הראשון 'פרק הקניינים'. שיטה זו מציעה שקניין אישה הוא היסוד והשורש להבנת המהות של כל שאר הקניינים. הקניין במהותו הינו האחדות והקשר הפנימי שהוא המהות של הבעלות. הקב"ה הוא "קונה שמים וארץ"²³ לא משום שהוא קנה את השמים ואת הארץ, אלא משום שהוא הבעלים של השמים והארץ ובשל הקשר שלו עמהם.

רעיון זה מסתמך שם על כמה וכמה מקורות. אחד מהם הוא דבריו של רבי צדוק הכהן מלובלין:

"כל מה שהוא מקנין האדם, אשתו ובניו עבדו ואמתו שורו וחמורו אהלו וכספו וזהבו וכל אשר לו הכל הוא משורש נפשו, כי גם כל הדומם צומח חי משורשים בנפש האדם ושורש חיותם ממנו כנודע. ומה שקנוי לו הוא ששורש חיותם ממנו..."²⁴

השורש של כל הקניינים הוא שהקניינים כולם הם משורש נפשו של האדם, ולכן גם אצלנו בפרק 'האשה נקנית' 'פרק הקניינים' קניין האשה הוא הראש והראשון לקניינים, שכן בקניין האשה בא לידי ביטוי באופן הכי חזק הקניין השורשי של החיבור והחשיפה של השורש האחד של האיש והאשה.²⁵

²¹ "אין זה ענין כלל לכל הקניינים שקונין בכסף, שנכנס החפץ ליד הקונה תמורת הכסף, אבל קידושין אין כאן דבר שיזכה בו תמורת הכסף, ואינו אלא חיבור בעלמא" (שם משמאל מועדים שם).

²² להגר"י ויצמן, בכלל 'הבעלות העצמית על הקניינים' (עמ' 44-46) ובמאמר 'קנין אשה' (עמ' 252-258).

²³ בראשית יד, יט-כב.

²⁴ ספר צדקת הצדיק, אות פו.

²⁵ ועיינו בדברי המהרש"א וה'בן יהודה' על "דרכו של איש לחזור על אשה... משל לאדם שאבדה לו אבידה" – "אבידה – אחת מצלעותיו" (רש"י), קידושין ב ע"ב.

במובן זה גישה זו בהבנת שורש ומהות הקניין והקידושין, מתאימה גם לשורש של הבנת הקידושין בדברי ה'שם משמואל', בדבר החיבור והאחדות שהיא העיקר והמהות של הקידושין.

נבקש לחתום ולקשר עניין זה לדבריו של מוהרנ"ת בליקוטי הלכות כפירוש ודרשה על סוגיות מצוות הבן על האב²⁶ וחיוב האב למול את בנו. ר' נתן מסביר שהסרת והעברת הערלה במציאות במובן הרוחני באה לאפשר את החיבור והמציאות של "אב ובן כחדא". ע"פ דבריו ניתן אולי להבין את המהות של כל מצוות הבן על האב והחיוב בהן על האב דייקא:

"ועל-כן צונו התורה למול את הבן כדי להעביר הערלה שהוא השקר כדי שימשך השגחתו יתברך עלינו כדי שיהיו אחר הבריאה כמו קדם הבריאה בחינת אב ובן כחדא, בחינת כלו אחד, כי זה עקר עבודתנו וזה עקר התכלית לזכות שיהיה נכלל אחר הבריאה בקדם הבריאה, כי הערלה הוא בחינת ענין דמכסין על ענין ועל-ידי-זה אין השגחתו יתברך אליו, כי הערלה הוא פגם הברית שהוא פגם העינים, כמוכא, אבל כשמעבירין הערלה דחפזא על ברית על-ידי-זה מעבירין ענין דמכסין על ענין ועל-ידי-זה השגחתו יתברך עלינו ועל-ידי-זה אב ובן כחדא, כי על-ידי-זה יוצא מבחינת עבד שהוא בחינת שקר לבחינת בן ואזי כלו אחד בחינת אב ובן כחדא כנ"ל. ועל-כן עקר החיוב על האב למול את בנו, כי קדם הבריאה ואחר הבריאה הוא גם כן בחינת אב ובן, כמבאר במאמר הנ"ל, כי הוא יתברך נקרא אב. וכלל הבריאה נקרא בן תכף כשיצאה הבריאה מלפני אל הפעל נשמלשל אחיזה להשקר שהוא הערלה ואנו צריכין להעביר הערלה כדי שיהיו אב ובן כחדא כנ"ל. ועל-ידי שיהא דיקא מל את בנו, על-ידי-זה באתערוחא דלתמא אתער לעלא, כי על-ידי-זה גם הוא יתברך שהוא אבינו הוא מעביר הערלה שהוא השקר מכלל הבריאה כדי שיהיו אב ובן כחדא כנ"ל. נמצא, שעקר מצות מילה כדי לבער השקר שהוא הערלה, שהוא בחינת עבד, שהוא הרע והטמאה כדי שיהיו בבחינת חותם אות אמת כדי שיהיה אחר הבריאה כמו קדם הבריאה בחינת אב ובן כחדא כנ"ל: ²⁷

²⁶ ועיינו בפנ"י ובמקנה בדף כט ע"א על ההסבר שלהם לקשר של מצות האב על הבן וכו' ושאר המשניות של המצוות לפרק הקנינים. גם הם מעבירים את הדיון מקניין האשה לקניין העוה"ב – המצוות. ובכך מעבירים את הדיון מהקשר בין האיש והאשה, לקשר בין עמ"י להקב"ה. נראה שבדרך זו הולך גם מוהרנ"ת כאן.
²⁷ ליקוטי הלכות הלכות עבדים הלכה ב, אות ג.

בשפתה של סוגיית הפתיחה נבקש לומר שהעברת הערלה והיציאה מ'בחינת עבד' היא העניין של 'דאסר לה אכו'ע כהקדש', והחיבור בין האב לבנו הוא העניין של 'המיוחדת לי ומזומנת לי' – אשר קדשנו במצוותיו וצונו. העמידה מול ה' והקשר עמו בבחינת בן – ההרגשה כחלק מהקב"ה וכבנו ממש, והרגשת השגחת ה' עלינו, כל אלו מתעוררים כביכול ע"י מעשה התחתונים של מילת האב את בנו והעברת הערלה בגשמיות. כמו הסכמת האשה לאסור עצמה אכו'ע כהקדש, ועזיבת הרע ורוע המידות (שלא היה אצל עפרון). התעוררות זו מלמטה מאפשרת וגורמת להתעוררות מלמעלה של העברת הערלה של השקר מהמציאות. 'קידוש' זה של המציאות והבריאה שחוזרת ומתחברת עם בוראה, נעשה מלמעלה. אך הדבר שמאפשר אותו הוא המעשים מלמטה. האב שמל את בנו מלמטה בגשמיות מאפשר את החזרה של המציאות הנפרדת להיכללות בשורשה. ממש כמו הקניין שבשורשו חושף את האחדות ואת השורש המשותף. וכך החיבור בין הדורות של האב והבן במצוות האב על הבן והבן על האב²⁸ והחיבור בין האיש לאישה בקידושין מבטאים שניהם חיבור ו'אגידה' שמגלה את השורש והמקור המשותף והאחד. ומה שמאפשר חיבור זה הוא 'קדושים תהיו' – הוו פרושים מן העריות ומן העבירה (ויקרא רבה) בבחינת סוגיות ייחוד ובבחינת 'דאסר לה אכו'ע כהקדש'. הסרת הערלה – המידות הרעות²⁹ והעננים שמכסים על ההשגחה – היא הכלי לחלות הקידושין וה'אגידה' למקדש'.

שנזכה ללמוד וללמד ולהגדיל תורה ולהאדירה; לשמור ולעשות ולקיים את כל דברי התורה הזאת, הן כפשוטם של דברים והן בהליכה בדרכי עבודת ה' המרומזים וטמונים בעומק הדברים.

²⁸ כמובן שגם בסוגיות כיבוד אב ואם ניתן למצוא רמזים לראיות אלה אך אכמ"ל.

²⁹ תיאור מרתק נוסף של תהליך ההתקדשות בקידושין מובא בתוך תורה ס"ט בלקו"מ שעוסקת ומרחיבה בעניין הקשר בין הממון לאשה, ומתוך הביאור של קידושי הכסף נוצרת תמונה מעניינת של תהליך זה, המבארת מזווית נוספת את היחס בין התקדשות האשה מטמאתה (ע"י השלמת אורה) ובין קבלת הקדושה: "וְזֶה בְּחִינַת קִדּוּשִׁין, כִּי כְּשֶׁאֵין שְׁלֵמוֹת בְּדָבָר, יֵשׁ שָׁם אֲחִיזַת הַסֵּטְרָא אֲחֵרָא וְהַקְלָפוֹת וְהַנֶּפֶשׁ בְּחִינַת נִקְבָּא, הִיא בֵּין הַקְלָפוֹת כִּי הִיא מִתְפַּנֶּרֶת וְנִדְחָת בִּינֵיהֶם תָּמִיד, בְּבְחִינַת (מְשִׁלִּי ה'): "רַגְלִיָּה יוֹרְדוֹת מִן הַיָּד עַל כֵּן כְּשֶׁהִיא רוֹאֶה זֶה הַכֶּסֶף אוֹ שְׁנֵה כֶּסֶף, שֶׁהִיא בְּחִינַת שְׁלֵמוֹת אוֹרָה כֵּן", בִּינָה הִיא שֶׁאֵין שָׁבָא לְקַדֵּשׁ אוֹתָהּ, וְלִהְיוֹת לִמָּה, עַל יְדֵי זֶה תֵּאָבֵד אֲלֵיו וְנִכְסְפָת לֹא, שֶׁהִיא וְשִׁלִּים אוֹרָה, וְיִקְבֹּץ נִדְחֵיהָ מִבֵּין הַקְלָפוֹת, לְהוֹצִיא רַגְלִיָּה מִמֶּנָּה וְזֶה בְּחִינַת קִדּוּשִׁין בְּכֶסֶף, כִּי עַל-יְדֵי שְׁשֻׁלָּם אוֹרָה עַל יְדֵי הַכֶּסֶף, וְאֵין בָּהּ חֲסָרוֹן, עַל-יְדֵי-זֶה הִיא מִתְקַדְּשֶׁת מִטְּמֵאָתָהּ, וְיוֹצֵאָה מִבֵּין הַקְלָפוֹת וְעַל כֵּן הִיא מִתְקַדְּשֶׁת וְנִקְנִית אֲלֵיו עַל-יְדֵי הַכֶּסֶף הַזֶּה, כִּי הַכֶּסֶף הוּא שְׁלֵמוֹת אוֹר הָאֵשׁ כֵּן"ל וְזֶה לִשׁוֹן קִדּוּשִׁין, שֶׁמִּתְקַדְּשֶׁת וּמִזְמֶנֶת עֲצָמָה לְצֵאת מִן הַטְּמֵאָה, וְלִקְבֹּל קִדְּשָׁה עַל יְדֵי: וְכָל הַמְּשָׂא-וּמִתֵּן שֶׁהוּא נוֹשֵׂא וְנוֹתֵן וּמְרִוּס, הוּא מְשִׁלִּים אוֹרָה בְּזֶה, וְיִקְבֹּץ נִדְחֵיהָ כִּי הוּא צָרִיד לְהִשְׁלִים אוֹרָה תָּמִיד, כִּי הוּא בְּחִינַת הַנֶּקֶת הָאֵילָן וְהַעֲנָפִים וְהַפְּרוֹת, שֶׁעַל יְדֵי שֶׁהוּא מִיָּנִיקָם וּמְשִׁלִּים..."

שער ראשון: מאמרים בסוגיות מצות האב על הבן וכיבוד אב ואם מפירות כולל הרמי"ם של הישיבה

ללמוד תורה ולישא אשה הרב דוד מאל

בקידושין דף כ"ט ע"ב מובאת ברייתא:

"ת"ר: ללמוד תורה ולישא אשה – ילמוד תורה ואח"כ ישא אשה, ואם א"א לו בלא אשה – ישא אשה ואח"כ ילמוד תורה."

הכרעת הברייטא ללמוד תורה לפני נשיאת האשה מראה שהנישואין מפריעים ללימוד התורה, ומסתבר, כפי שר' יוחנן אומר, שהסיבה היא טרדת הפרנסה. המשך הברייטא "ואם אי אפשר לו בלא אשה ישא אשה ואח"כ ילמד תורה" יכול להתפרש בשני אופנים – א. הוא לא יכול מפני שאינו מסוגל להתרכז. ב. הוא לא יכול מפני שמהרהר בעבירה. על פי הפירוש הראשון ההיתר לשאת אשה מוקדם קשור לאותו ציר שבו עסקה הברייטא – העיקר הוא הריכוז בלימוד. על פי הפירוש השני ההיתר קשור לגורם חדש – הרהורי עבירה.

"אמר רב יהודה אמר שמואל, הלכה: נושא אשה ואח"כ ילמוד תורה. ר' יוחנן אמר: ריחיים בצוארו ויעסוק בתורה? ולא פליגי: הא לן, והא להו."

ההלכה שפוסק שמואל עומדת בניגוד לפסק הברייטא שהובאה לפניו. דבריו של שמואל עומדים כנגד דברי הברייטא (הוא אינו מנסה את דבריו כ'כולם אי אפשר להם', אלא 'הלכה...'). ייתכן שהוא מבין שכולם אי אפשר להם, אלא שבפשטות דבריו מנוגדים לדברי הברייטא). לעומתו ר' יוחנן ממשיך את דברי הברייטא – אדם אינו יכול ללמוד תורה כמו שצריך אחרי נישואיו.³⁰

³⁰ וכך הבין הגר"א – ששמואל פוסק כנגד דברי הברייטא, ואילו ר' יוחנן מקיים אותם: "והוא שלא כו'. קדושין שם ואם א"א בלא כו' ושמואל ור"י פליגי ארישא דברייטא כמ"ש שם הל' נושא כו' ר"ל דלא כברייטא ור"י מקיים הברייטא אלמא הברייטא מיירי במקום שיתבטל מלמודו אם ישא ואפ"ה אם א"א בלא אשה כו' אלמא צריך ליבטל מלמודו ככה"ג: (אבן העזר הלכות פריה ורביה סימן א סעיף ד).

משפט הסיכום של הגמרא 'ולא פליגי, הא לן והא להו', מיישב את דברי שמואל עם דברי הברייטא. לפי יישוב הגמרא, שמואל אינו פוסק אחרת מהברייטא – יש הבדל מציאותי שבגללו שמואל אמר שהנישואין קודמים ללימוד התורה.

מה מקומו של התנאי "ואם אי אפשר לו בלא אשה", אחרי "הא לן והא להו"? הרי משפט זה מתייחס רק לבעיה של טרדת הפרנסה אל מול לימוד התורה, ואינו מתייחס לשאלת ההרהור. דומני שגם נקודה זו מטה לכך ששמואל לא הרחיב את המשפט "אי אפשר לו" ל"כולם אי אפשר להם", אלא שאכן פסק בצורה הפוכה מהברייטא מנימוקיו (המציאותיים, על פי הגמרא).

לימוד תורה, פרנסה, והרהורי עבירה

רש"י ותוס': רש"י מפרש – "הא לן והא להו – בני בבל, שהיו יוצאים ללמוד חוץ למקומם כדי לגרוס את משניות התנאים בארץ ישראל, נושאים אשה, כדי שעול הפרנסה לא יפריע להם, והולכים חוץ למקומם. לכאורה רש"י יכול היה לעצור בפירוש זה, אלא שהוא מוסיף שנושאים אשה כדי שיהיו בלא הרהור. לכאורה נימוק זה אינו נצרך, משום שרש"י כבר נימק את הקדמת הנישואים בשל העובדה שהם לומדים חוץ למקומם, אלא שבכך מתמודד רש"י עם סוף הברייטא – ואם אי אפשר לו וכו'. אלא שקשה על רש"י – איך תיתכן אפשרות של "אם אי אפשר לו בלא אשה נושא אשה", על פי פסק הגמרא? הרי ההיתר לשאת אשה תלוי בשאלת הפרנסה ולא בשאלת ההרהור?! שהרי לפי רש"י, בני ארץ ישראל לומדים תורה ואח"כ נושאים אשה, אפילו שיש להם הרהור עבירה. ואם כן איך תיתכן מציאות של ישא אשה ואח"כ ילמד תורה?!

תוס' – למעשה רבנו תם מפרש את הסוגיה בדיוק כמו רש"י, אלא שהוא חולק עליו בהבנת המשפט "הא לן והא להו". ר"ת הקשה על רש"י – א. שלא פתר את בעיית ההרהור, שהרי הם הולכים חוץ למקומם ואם כן אינם נמצאים עם נשותיהם. ב. איך עוזבים את נשותיהם בלא פרנסה? פירוש של רבנו תם הוא הפוך – בארץ ישראל ניתן לשאת אשה וללמוד תורה משום ששם הם עשירים, ואם כן פתרו את שתי הבעיות – גם את בעיית הפרנסה וגם את בעיית ההרהור, ויכולים לשאת אשה וללמוד תורה בטהרה; ואילו בבבל אינם עשירים, ולכן ילמדו תורה ואח"כ ישאו אשה. למעשה רש"י ור"ת חלוקים במציאות, אולם מבחינת הבנת

הסוגיה הם מגיעים לאותן מסקנה הלכתית – יש לדחות את נשיאת האשה בשל עול הפרנסה שכרוך בה, ולעומת זאת, הרהורי עבירה אינם טעם חזק מספיק כדי להקדים את הנישואין. אך גם על ר"ת קשה המשפט "ואם אי אפשר לו בלא אשה ישא אשה ואח"כ ילמד תורה", משום שגם לפי הבנתו, הרהורי עבירה אינם סיבה מספקת לדחיית הנישואין.³¹

תוס' ר"י הזקן – הפירוש שמיוחס לר"י הזקן, שם לבו לסתירה שבין דברי האמוראים לברייתא. לפי המשפט "הא לן והא להו", האמוראים חולקים על דברי הברייתא, משום שהם תולים את הכל בשאלת הפרנסה, ואם כן שאלת הרהורי העבירה "ואם אי אפשר לו", נדחית ואינה שיקול כפי שהיא בברייתא. לכן הוא מפרש כך:

"ומסתברא דהכי פירושו – הא לן שיצרנו מתגבר עלינו. הא להו, שמתוך שהם חפצים בתורה אין יצרם מתגבר עליהם. והשתא לא פליגי שמואל ור"י עם הברייתא, וכן נראה מפירוש הר"ם פ"א."

על פי פירוש זה, הא לן והא להו מתייחס לשאלת הרהורי העבירה, ולא לשאלת הפרנסה. בארץ ישראל, מתוך שהם חפצים בתורה אין יצרם מתגבר עליהם,³² ולכן יכולים להתנהג כפסק הברייתא המקורי, ואילו בבבל, היצר מתגבר, ולכן צריכים להתנהג כמו סוף הברייתא וכדברי שמואל. ומה עם שאלת הפרנסה? אליה מתייחסת גם הברייתא וגם ר' יוחנן – ודאי שנשיאת אשה מגיעה אחרי לימוד התורה, בשל טרדות הפרנסה.

"וקצבה לדבר לא ידענא"

על מסקנה זו, שלימוד התורה דוחה את נשיאת האשה בשל עול הפרנסה, כותב הרא"ש: "כולהו מודו דאם אי אפשר לו ללמוד אם ישא אשה, ילמוד ואחר כך ישא אשה. וקצבה לאותו לימוד לא ידענא, שלא יתכן שיתבטל מפריה ורביה כל ימיו. שלא מצינו זה אלא בבן עזאי שחשקה נפשו בתורה".

³¹ הריטב"א מביא פירוש דומה ודוחה אותו (והנ"י והמאירי מפרשים כן). הפירוש זה מבחינת הבנת הגמרא, אלא שמפרש את המציאות בצורה שונה: "ויש מפרשים דשמואל איירי בבני בבל שהיו נשיהם עמלות וטורחות אחר מזונותיהם, ורבי יוחנן לבני ארץ ישראל שהיו נשיהם מעוננות והיו בעליהם צריכין לטרוח אחר מזונותיהם".
³² ועיין בבן יהוידע ובמהר"ל שמעמיקים בעניין הטעם להבדל הזה בין ארץ ישראל ובבל.

לאחר הסיוג (על פי דעתם של רש"י ותוס'), שאם נשיאת האשה אינה מעכבת את הלימוד אפשר לשאת אשה, שאלת הרא"ש היא שאלה הכרחית. בברייתא הניסוח הוא "ילמד תורה ואחר כך ישא אשה". מתי מתרחש "אחר כך"? הרי נשיאת האשה מעכבת את לימוד התורה, והפסק הוא להעדיף את לימוד התורה?! הרא"ש מזכיר את בן עזאי³³ שלא נשא אשה משום שחשקה נפשו בתורה, ובכך עבר על דברי עצמו שמי שאינו נושא אשה כאילו שופך דמים וממעט הדמות. על פי הרא"ש בן עזאי הוא דמות יחידאית, ולא יתכן שאדם רגיל יהיה כמותו.³⁴

שאלתו של הרא"ש מבליטה את העובדה שהשאלה שבפשטות נראית שאלה תמימה של משאבים ופנאי, למעשה נוגעת בשאלה עמוקה הרבה יותר – עד כמה המחויבות ללימוד התורה דוחה את יישובו של עולם? (כך למעשה מנוסחת הדילמה בפתרונו של בן עזאי – מה אעשה, שנפשי חשקה בתורה, אפשר לעולם שיתקיים על ידי אחרים).

לימוד תורה או "פרו ורבו"?

בהלכות תלמוד תורה פוסק הרמב"ם כלשון הברייתא, בלי התוספת של שמואל או ר' יוחנן:

"לעולם ילמוד אדם תורה ואחר כך ישא אשה שאם נשא אשה תחלה אין דעתו פנויה ללמוד, ואם היה יצרו מתגבר עליו עד שנמצא שאין לבו פנוי ישא ואחר כך ילמוד תורה." (רמב"ם הלכות ת"ת פרק א הלכה ה)

על פי פסיקת הרמב"ם, יש להקדים את לימוד התורה כדי שדעתו תהיה פנויה ללמוד (שיקול הפרנסה), אולם היצר גורם להקדמת הנישואין. פסיקה זו היא כפשט הברייתא, שלא כרש"י ותוס', ששיקול ההרהור אצלם נדחה מפני לימוד התורה שייפגע מהחתונה. בשל כך כתב בתוס' ר"י הזקן, שכן נראה מפירוש הר"ם. אלא שתוס' ר"י הזקן פירש כך את "הא לן והא

³³ "תניא רבי אליעזר אומר בכל מי שאין עוסק בפריה ורביה כאילו שופך דמים... בן עזאי אומר: כאילו שופך דמים וממעט הדמות, שנאמר: ואתם פרו ורבו. אמרו לו לכן עזאי: יש נאה דורש ונאה מקיים, נאה מקיים ואין נאה דורש, ואתה נאה דורש ואין נאה מקיים! אמר להן בן עזאי: ומה אעשה, שנפשי חשקה בתורה, אפשר לעולם שיתקיים על ידי אחרים." (יבמות דף סג עמוד ב)

³⁴ הרי"ף ביבמות לא פסק את דבריו של בן עזאי. גם הרא"ש לא פסק דבריו, והתייחס רק בקידושין. לגבי הרמב"ם וש"ע ראו להלן. ברכי יוסף מציין את הריטב"א שפסק כרמב"ם (להלן), ולעומתו את תוס' כתבו שאין בדורות הללו מי שיוכל להיות כבן עזאי אף לענין זה.

להו", והרמב"ם העתיק את לשון הברייתא. אם כן, אפשר שאכן כך הבין את הא לן והא להו, ואפשר שפסק כברייתא בלי דברי האמוראים.³⁵

אלא שבהלכות אישות כותב הרמב"ם כך:

"האיש מצווה על פריה ורביה אבל לא האשה, ומאימתי האיש נתחייב במצוה זו מבן שבע עשרה, וכיון שעברו עשרים שנה ולא נשא אשה הרי זה עובר ומבטל מצות עשה, ואם היה עוסק בתורה וטרוד בה והיה מתירא מלישא אשה כדי שלא יטרח במזונות ויבטל מן התורה הרי זה מותר להתאחר, שהעוסק במצוה פטור מן המצוה וכל שכן בתלמוד תורה.

"מי שחשקה נפשו בתורה תמיד ושגה בה כבן עזאי ונדבק בה כל ימיו ולא נשא אשה אין בידו עון והוא שלא יהיה יצרו מתגבר עליו, אבל אם היה יצרו מתגבר עליו חייב לישא אשה ואפילו היו לו בנים שמא יבוא לידי הרהור." (רמב"ם הלכות אישות פרק טו הלכה ב-ג)

כמה הבדלים יש בין דברי הרמב"ם בשני המקומות: א. בהלכות אישות דחיית הנישואין כדי ללמוד תורה היא היתר, ואינה חובה על כל אדם כפי שכתוב בהלכות ת"ת. ב. היתר זה מצריך הנמקה מיוחדת "שהעוסק במצוה פטור מן המצוה". ג. ההרהור בהלכות ת"ת הוא גורם להקדמת הנישואין, משיקול של חוסר ריכוז בלימוד. לעומת זאת בהלכות אישות המיקוד הוא החשש מעבירה, וחשש זה אינו חמור מספיק כדי להקדים את הנישואין. רק מי שרוצה לחיות כל חייו ללא אשה כבן עזאי – אינו יכול אם יש לו הרהורים.

המערכת על פי הרמב"ם בהלכות ת"ת היא כזו: לימוד תורה קודם לנישואין בשל חוסר הריכוז (פרנסה), אולם מי שיצרו מתגבר עליו ואם כן אינו פנוי ישא אשה.

³⁵ שלא כתוסי ר"י הזקן, הב"ח הבין שהרמב"ם פסק כברייתא ולא כדברי האמוראים שאחריה: "וכ"כ הרמב"ם בפרק א' (ה"ה) בהאי לישנא לעולם ילמוד אדם תורה ואחר כך ישא אשה וכו' ולא חילק בין לומדים במקומם ללומדים חוץ למקומם דקיימא לן כסתמא דברייתא דלא מחלק אלא בין אפשר לאי אפשר ודלא כהר"ף (יב א) והרא"ש דהביאו הך דשמואל ורבי יוחנן והא לן והא להו אלא נקטינן בין לן בין להו ילמוד תורה תחלה ואחר כך ישא אשה אלא אם כן דאי אפשר לו בלא אשה דישא אשה תחלה ואחר כך ילמוד תורה וכן פסק בשלחן ערוך." (ב"ח יורה דעה סימן רמו)

לעומת זאת המערכת על פי הרמב"ם בהלכות אישות היא כזו: נישואין קודמים לתלמוד תורה, ואם אדם רוצה לאחר את הנישואין משום שלא יוכל להתרכז בלימוד הוא רשאי. הוא יכול להמשיך כך כל חייו, אלא אם כן יש לו הרהורי עבירה.³⁶

אם כן דברי הרמב"ם (והשו"ע) נראים כסותרים.³⁷

גם המשפט "העוסק במצוה פטור מן המצוה" לגבי האפשרות לדחות את לימוד התורה (בלי קצבה), הוא מרחיק לכת, עד כדי כך שהנצי"ב כותב עליו:

"אבל בעוסק בת"ת אינו פטור מן המצוה אלא ת"ת קודם אם אפשר שתעשה אותה מצוה לאחר³⁸, או ע"י אחר, וא"כ היאך למד רבינו זה הדין מהא דעוסק במצוה פטור מן המצוה וכש"כ בת"ת, הרי דאינו כש"כ כלל, דת"ת האף דהיא מ"ע יקרה מכל המצות מכ"מ אין בה כח בעוסק בה לפטור מן המצוה דע"מ כן נתנה התורה כדי לעשות המצות ע"כ עודני נבוך בהבנת דברי רבינו אשר בכ"מ המה מאירים וה' ירד לי בגבורים להבין ולהשכיל כלשון רבותינו הראשונים המלמדים ומורים, נפש העמוס בעבודה: נפתלי צבי יהודא ברלין." (שו"ת משיב דבר חלק ב סימן נג)

יישוב דברי הרמב"ם:

הלחם משנה מבין שדברי הרמב"ם משלימים אחד את השני. בהלכות אישות פירט את "הא לן והא להו", שמשמעותו שאם אינו טרוד בפרנסה שישא אשה, ובהלכות תלמוד תורה ביאר מה הכוונה "יצרו מתגבר עליו" – שמפריע לו ללימוד.³⁸ אולם הוא לא התייחס לניסוח השונה בדברי הרמב"ם.

אפשרות פשוטה ואמתית לתירוץ³⁹, היא שמדובר בשני גילים שונים. הרמב"ם בהלכות ת"ת עוסק באדם שמצוי בין גיל 13 לגיל 18 או 20, ואילו הרמב"ם בהלכות אישות עוסק באדם

³⁶ השו"ע ממשיך את הרמב"ם – בהלכות ת"ת ביורה דעה סימן רמ"ו הוא מצטט את הרמב"ם מהלכות ת"ת, ובהלכות פריה ורביה באבן העזר סימן א' הוא מצטט את הרמב"ם מהלכות אישות.

³⁷ הבית שמואל באבן העזר מבין את הרמב"ם כך: אכן, אין קצבה לאותו לימוד (כניסוחו של הרא"ש), אלא שההיתר לדחות תלוי בכך שלא יהיה יצרו מתגבר עליו. הסיבה שבן עזאי היה צריך לנימוק של נפשו חשקה בתורה, על פי הב"ש, היא משום שהיה יכול להינשא בלא צער הפרנסה, ולכן היה צריך נימוק נוסף. אולם הב"ש אינו כותב דבר על היחס בין דברי הרמב"ם בהלכות אישות עליהן כתב פירושו ובין דבריו בהלכות תלמוד תורה.

³⁸ לחם משנה בהלכות ת"ת.

³⁹ תודה לרב נריה טובי על התירוץ היפה. אחר כך מצאתיו בלבוש בתחילת אבן העזר.

שהגיע לגיל 20\18. הסיבה לתרץ כך, היא שהסוגייה הבאה אחרי "ללמוד תורה ולישא אשה", עוסקת בגיל הנישואין, ושם האמוראים השונים מתייחסים בחריפות למי שעבר את גיל עשרים ולא התחתן – "רב הונא לטעמיה דאמר כבן עשרים שנה ולא נשא אשה כל ימיו בעבירה בעבירה סלקא דעתך אלא אימא כל ימיו בהרהור עבירה. אמר רבא וכן תנא דבי ר' ישמעאל עד כ' שנה יושב הקב"ה ומצפה לאדם מתי ישא אשה כיון שהגיע כ' ולא נשא אומר תיפח עצמותיו". גם רב חסדא משתבח בנישואין בגיל צעיר. כיצד מסתדרות שתי הסוגיות הסמוכות? בפשטות זו יכולה להיות הקצבה שעליה כתב הרא"ש "וקצבה לדבר לא ידענא" – כל עוד האדם צעיר (והגיל נתון לדיון בדברי האמוראים, על פי רב חסדא 13 [ארביסר הכוונה השנה הארבעה עשר], על פי רב הונא ורבא עד עשרים), הוא צריך להקדים את לימוד התורה לנשיאת האשה, ועל כך כותב הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה. לעומת זאת, מגיל זה והלאה, מה שהיה לפני כן חובה (הקדמת לימוד התורה), הופל להיתר דחיית הנישואים שנוגע רק למעוניינים בכך (בתנאי שאין יצרם מתגבר עליהם) ועל כך כותב הרמב"ם בהלכות אישות.

סיכום

השאלה האם לשאת אשה או ללמוד תורה היא שאלה מעשית שטומנת בחובה סוגיה עקרונית וחשובה – מה היחס בין המסירות ללימוד התורה ובין יישוב העולם ומצוות פרו ורבו?

בפשטות פסיקת הגמרא, על פי כל השיטות (בין אם פוסקים כברייתא, ובין אם פוסקים כ"הא לן והא להו"), היא שתלמוד תורה קודם לנישואין, בשל הטרדה שמלווה בפרנסה שלא תאפשר ללמוד. פסיקה זו נראית במבט ראשון כמוחלטת. ועל כן מעוררת שאלות – האם קדימות זו היא קדימות לעולם? מתי צריך האדם לשאת אשה? ובכלל, מה עם "יישובו של עולם"?

אחרי עיון ברמב"ם ובסוגיה הבאה, ראינו כי ניתן למקם את ההתלבטות של לימוד התורה מול נשיאת האשה בטווח גיל מסוים, ולכל היותר עד גיל 20.⁴⁰ אין לאחר את הנישואין

⁴⁰ על פי דברי הגמרא. בדורנו אנו דנו בשאלת איחור גיל זה, ואכמ"ל.

מַעֲבֵר לַגִּיל ה'תִּיפַח'. לִימּוֹד הַתּוֹרָה אֵינּוּ סוֹתֵר אֶת יִישׁוּבוֹ שֶׁל עוֹלָם, הוּא חֶלֶק מֵיִישׁוּבוֹ שֶׁל עוֹלָם.

הַהֲתַנַּגְשׁוֹת בֵּין לִימּוֹד הַתּוֹרָה וּבֵין יִישׁוּבוֹ שֶׁל עוֹלָם נּוֹצֵרֶת כְּשֶׁמִּגִּיעִים לַגִּיל 20, וְאֵז, הַחֶפֶץ בְּלִימּוֹד רִשְׁאֵי 'לְהִתְאַחֵר' וּלְשֹׂאֵת אִשָּׁה.

רַק אֲצֵל יְחִידִים כֶּבֶן עֲזָאִי, הַהֲתַנַּגְשׁוֹת בֵּין שְׁנֵי הָעֲרָכִים מִגִּיעָה לְכַדִּי סְתִירָה. וּלְכֵן, בְּשֶׁל הַסְתִּירָה, הַהֲלָכָה לֹא נִפְסְקָה כֶּבֶן עֲזָאִי, וְהַהוֹלֵךְ בְּדַרְכּוֹ רִשְׁאֵי לְדַחוֹת אֶת נִישׁוּאִיו רַק אִם הוּא פְּנוּי מִהֲרָהוּרֵי עֲבִירָה וּמִצּוֹי כּוֹלוֹ רַק בְּתוֹךְ לִימּוֹד הַתּוֹרָה – "מָה אַעֲשֶׂה, שֶׁנִּפְשִׁי חֹשֶׁקָה בְּתוֹרָה..."

משל אב? עיון במסקנת ההלכה "משל אב" הרב דוד מאל

א. הקדמה:

במסכת קידושין דף ל"ב ע"א נשאלת שאלת יסוד בנוגע למצוות כיבוד הורים – משל אב או משל בן? כלומר – הכסף שצריך הבן להוציא כדי לכבד את הוריו (מאכיל ומשקה וכו'), צריך לצאת מכיסו או מכיסם של ההורים?

בפשטות פוסקת הגמרא כמ"ד משל אב. "אורו ליה רבנן לר' ירמיה, ואמרי לה לבריה דר' ירמיה כמ"ד משל אב". פסיקה זו מוסכמת על ראשונים ואחרונים (עיין לדוגמה רמב"ם ממרים פ"ו ה"ג, שו"ע ר"מ ס"ה) – הוצאות כיבוד ההורים הן משל אב.

על פניו הלכה זו מוסכמת ואין עליה עוררין. להלן אסקור יוצאי דופן שבהם ההוצאה מגיעה מכיסו של הבן, ואדון גם בקביעה העקרונית.

ב. הקדמה שניה – ירושלמי

הירושלמי שונה מהבבלי בכמה נקודות:

"אי זהו כיבוד מאכיל ומשקה מלביש ומכסה ומנעיל מכניס ומוציא. מן דמאן? חונה בר חייה אמר משל זקן, ואית דבעי מימר משלו. לא כן אמר רבי אבהו בשם רבי יוסי בר' חנינה מניין אפילו אמר לו אביו השלך את הארנקי הזו לים ששומע לו? בההוא דאית ליה חורנין, ובעושה הנחת רוחו של אביו."

לא ברור מהירושלמי מהי הפסיקה למעשה. מובאות שתי הדעות כמו בבבלי, אולם אין פסיקה ברורה אלא ניסיון הוכחה ל'משל בן', ודחייתו.

העובדה שאין בירושלמי פסיקה ברורה חשובה, בשל ההמשך:

"...דתני ר' שמעון בן יוחי גדול הוא כיבוד אב ואם שהעדיפו הקדוש ברוך הוא יותר מכבודו נאמר כאן (שמות כ יב) כבד את אביך ואת אמך ונאמר להלן (משלי ג ט) כבד את ה' מהונך במה את מכבדו מהונך מפריש לקט שכחה ופיאה מפריש תרומה

ומעשר ראשון ומעשר שני ומעשר עני וחלה ועושה סוכה ולולב שופר ותפילין וציצית מאכיל את הרעיבים ומשקה את הצמיאים אם יש לך את חייב בכל אילו ואם אין לך אין את חייב באחת מהן, אבל כשהוא בא אצל כיבוד אב ואם בין שיש לך בין שאין לך כבד את אביך ואת אמך אפילו את מסבב על הפתחים.

"...ר' ינאי ור' יונתן הוון יתבין אתא חד בר נש ונשק ריגלוי דר' יונתן אמר ליה ר' ינאי מה טיבו הוא שלם לך מן יומי? א"ל חד זמן אתא קביל לי על בריה דיזנוניה ואמרית ליה איזיל צור כנישתא עלוי ובזיתיה. ואמר ליה ולמה לא כפתוניה אמר ליה וכופין? אמר ליה ואדיין את לזו? אמר לון חזר ביה ר' יונתן וקבעה שמועה משמיה. אתא ר' יעקב בר אחא ר' שמואל בר נחמן בשם ר' יונתן שכופין את הבן לזון את האב. אמר ר' יוסי הלואי הויין כל שמועתי בריין לי כהדא שכופין את הבן לזון את האב."

האם חלק זה של הסוגיה הוא על פי מ"ד 'משל אב', או 'משל בן'? ניתן לומר שהירושלמי חולק על הבבלי ופוסק כמ"ד משל בן. הראשונים לא הבינו כך, אלא שהירושלמי עוסק במקרים שבהם פשט הגמרא בבבלי לא עוסק (עיין להלן).

נציין שתי נקודות הבדל חשובות בין הירושלמי לבבלי ואליהן נשוב בהמשך:

א. לעומת הבבלי שבו אין כפיה על כיבוד הורים (להיפך – אין לכפות! עיין בחולין דף ק"י ע"ב במעשה דרמי בר תמרי⁴¹), בירושלמי יש פסיקה ברורה שכופין על כיבוד הורים: ר' ינאי ור' יונתן מסכימים שכופין את הבן לזון את אביו. וכן מצטטים את ר' יוסי – הלואי היו כל שמועותי ברורות לי כמו זו שכופין את הבן לזון את האב.

ב. בירושלמי ישנה הנגדה בין כיבוד הורים למצוות של אדם שמופנות לה' (שבכללן מצוות חברתיות כמו מתנות עניים וצדקה); לעומת כבוד ה', שמתבטא ברוב המצוות, ובו חייב האדם רק אם יש לו, בכיבוד הורים אדם חייב גם אם אין לו – אפילו אם הוא מסבב על הפתחים.

⁴¹ "אדחכי אייתוה לההוא גברא דלא הוה מוקר אבוה ואמיה כפתוהו אמר להו שבקוהו דתניא כל מצות עשה שמתן שכרה בצדה אין בית דין שלמטה מוזהרין עליה" (חולין ק"י ע"ב) – כל מצווה שמתן שכרה בצדה, אין בית דין שלמטה מוזהרין עליה, ולכן אין לכפות על כיבוד הורים.

ג. כשאין לאב

נשוב לסוגיית הבעלי. מה עושים כשאין לאב? בגמרא אין תשובה לשאלה זו, ועל פניו כשאין לאב – הבן אינו חייב לכבדו (במובן של לפרנסו).

ובאמת, רוב הראשונים, שמבינים את 'משל אב' כפסיקה כוללת, סוברים שעל הבן לזון את אביו, אולם בתורת צדקה. כך כותב הרי"ף:

"משל מי רב יהודה אמר משל בן רב הושעיא אמר משל אב אורו ליה רבנן לר' ירמיה ואמרי לה לבריה דרבי ירמיה כמאן דאמר משל אב. והיכא דרויח הבן והאב לית ליה כייפינן ליה לבן ושקלינן מיניה בתורת צדקה ויהבינן לאבואה כי הא דרבא כפייה לרב נתן בר אמי ואפיק מיניה ארבע מאה זוזי לצדקה וכן שדרו ממתבתא:"

הרי"ף מציין שהיכן שהבן 'רויח', ולאב אין – כופין אותו לתת לאביו בתורת צדקה. וכך גם פסקו הגאונים (שדרו ממתבתא). הסיוג 'רויח'-אמיד, נובע כנראה מהמקרה שאותו מביא הרי"ף כסיוע – רבא שכפה את ר' נתן בר אמי שהיה אדם עשיר לתת צדקה.

תוס' פוסק כמו הרי"ף (בלי הסיוג של 'רויח'), וכותב שגם בעל השאלות ר"ח ור"י פוסקים כך. "שלא יהא אלא אחר" – כלומר אפילו שאין כאן חיוב של כיבוד הורים, צריך האדם להתייחס לאביו לפחות כאל אחר ולפרנסו כצדקה.

כראה מביא תוס' את הירושלמי – את ר' יוסי, את ר' יונתן ור' יאשיה, וכן מצטט תוספות את הירושלמי של 'כבד את ה' מהונך' שאותו ציטט בדף הקודם – גם אם אין לאדם הון הוא צריך לכבד את הוריו.

תוס' מצטט את הירושלמי כדי להראות שחייב הבן לזון את אביו היכן שאין לאביו, אלא שבניגוד לפסיקה ההלכתית של הרי"ף וראשונים אחרים, הירושלמי אינו מסיק דין זה מדין צדקה, אלא מכיבוד הורים! אמנם לגבי ר' יוסי, ר' יאשיה ור' יונתן, ניתן לדחוק ולהגיד שלא כפו מדין כיבוד הורים אלא מדין צדקה (אף שאין לזה רמז בירושלמי), אלא שאת הברייתא של רשב"י של "כבד את ה' מהונך", אי אפשר להבין בצורה כזו. הברייתא מבדילה בפירוש בין מצוות צדקה, שנמצאת בצד של כבוד המקום, שבו אדם חייב רק אם יש לו, ובין מצוות

כיבוד הורים, שבה אדם חייב גם אם אין לו! ודאי שכיבוד ההורים הזה הוא מדין כיבוד הורים ולא מדין צדקה.

ניתן לתרץ ולהגיד שתוס' הביא מקבץ של מקורות שמראה שהיכן שאין לאב הבן חייב לזונו, אולם הפער בין המקורות גדול.⁴²

לעומת הרי"ף ותוס', המאירי פוסק בפירוש שבמקרה שאין לאב הבן צריך לזונו מדין **כיבוד**:

"משל אב אלא שמתבטל ממלאכתו לדברים אלו ומכל מקום אם אין לאב עושה משלו ואם לא עשה הרי נפקע ממצות כבוד וכופין אותו וכן מצינו במדרש מתן תורה בפרשתא רביעא אתא כל שמועתא פשטין בחדא כופין את הבן לזון את האב ומה שיש לפקפק בו ממה שאמרו כל מצוה שמתן שכרה בצדה אין בית דין מוזהרים עליה אב אצל הבן אינו בכלל זה כדין קטני קטנים בשאר צדקות כופין לדעת הרבה מפרשים כמו שביארנו ברביעי של כתבות:"

הנפקא מינה ההלכתית בין שתי השיטות תהיה כשאין לאב וגם אין לבן. לפי המאירי מחויב מדין כיבוד ההורים, ואילו לרוב הראשונים, ובוודאי לרי"ף שכותב זאת בפירוש, אינו חייב משום שזו צדקה ואינו חייב לתת כשאין לו. ומה עם הירושלמי שפוסק שחייב לחזור על הפתחים? הרי בוודאי מדובר כשאין לו? כיצד זה מסתדר עם שיטת רוב הראשונים?

הר"ש בתחילת מסכת פאה, מתרץ כך את הפער בין העובדה שבבבלי הבן חייב רק בביטול מלאכה, ואילו בירושלמי מחויב לחזור על הפתחים:

"ולפי שיטת הירושלמי משמע דמייתי לה סייעתא למאן דאמר משל בן ולמאן דאמר משל אב יש לדחות כדקא משני בפרק קמא דקדושין (דף לב א) נפקא מינה לביטול מלאכה שאם יבטל ממלאכתו בשביל אביו יהא צריך לסבב את הפתחים בשביל עצמו"

הר"ש מדגיש (בניגוד למאירי):

⁴² המהרש"א על הסוגייה מקשה קושיה זו ומשאיר בצ"ע.

"ואין לומר דמאן דאמר משל אב מודה דאי לית ליה לאב חייב הבן משל עצמו
דא"כ כי פריך בפ"ק (דקדושין שם) כבד את ה' מהונך בחסרון כיס אף כבד את אביך
בחסרון כיס לוקמה בדלית ליה לאב אלא ודאי למאן דאמר משל אב אי לית ליה
לא הוי אלא כשאר עניים דעלמא:"

אלו אם כן היוצאים הראשונים מהכלל 'משל אב':

"כשאין לאב ויש לבן, לכל הדעות חייב לזונו. למאירי מדין כיבוד, ולשאר הפוסקים
מדין צדקה."

כשאין לאב ואין לבן, למאירי חייב לזונו מדין כיבוד, ולשאר הפוסקים (הר"ן מצטט את
הר"ש, וכן פסק השו"ע) חייב לכבדו בגופו בלבד – 'ביטול מלאכה', ולחזור על הפתחים כדי
להשלים את הפרנסה שלו עצמו בשל הזמן האבוד.

ד. ביטול מלאכה

הגמרא מביאה שתי קושיות על מ"ד משל אב. בקושיה הראשונה ובתשובה טמונה נקודה
חשובה:

"מיתיבי נאמר: כבד את אביך ואת אמך, ונאמר: כבד את ה' מהונך, מה להלן בחסרון
כיס, אף כאן בחסרון כיס; ואי אמרת משל אב, מאי נפקא ליה מיניה? לביטול
מלאכה."

לפי הברייתא הוא חייב להיות חסרון כיס בכיבוד הורים. קביעה עקרונית ומעשית זו מנוגדת
לפסיקה 'משל אב'. על כך עונה הגמרא שחסרון הכיס צריך להיות פסיבי – ביטול מלאכה,
ולא אקטיבי – הוצאה כספית מכספו של הבן. ניתן להסתכל על ביטול המלאכה שנדרש מהבן
בשתי צורות – א. הבן אינו מחויב בהוצאה כספית, אולם הוא מחויב בעזרה הפיזית להוריו,
שכתוצאה ממנה הוא מפסיד את כספו. פשט הגמרא נוטה להבנה אחרת: הברייתא כותבת
במפורש שנדרש מהבן חסרון כיס כביטוי של כיבוד ההורים, ותשובת הגמרא היא שביטול
המלאכה הוא הביטוי של חסרון כיס זה.

קושיה ותשובה זו משנים את נקודת המבט על הפסיקה 'משל אב', שהופכת לשאלה נקודתית של מי צריך להוציא את הכסף, שהרי בשאלה העקרונית מלמדת אותנו הברייתא שצריך שיהיה לבן חסרון כיס על כיבוד הוריו.

הר"ן על הסוגיה שואל כיצד מסתדרת הפסיקה 'משל אב' עם המעשה של דמא בן נתינה. בשאלה זו נעסוק בסעיף הבא, אבל כאן נביא רק את תשובתו השנייה לשאלה – "אי נמי כי אמרינן משל אב, הני מילי בדאיכא חסרון כיס, אבל התם עבורי רווחא בעלמא הוה". על פי הר"ן, רק חסרון כיס ממשי לא צריך לצאת מכיסו של הבן. ברגע שמדובר בהפסד כסף בכל צורה פסיבית, כולל הפסד של עסקאות, הבן מחויב להפסיד את הכסף. תירוצו של הר"ן מרחיב את ההגדרה של 'ביטול מלאכה'. בהבנה הראשונית ביטול מלאכה כשמו כן הוא – הפסד של עבודה שבשלו האדם אינו מרוויח כסף. הר"ן מרחיב את הגדרת המושג ומחיל אותה גם על העברת רווח – דמא בן נתינה לא הוציא כסף בצורה אקטיבית, אלא לא ביצע עסקה מסחרית. לפסיקה זו יכולות להיות השלכות נרחבות. במציאות של ימינו המסחר ובפרט המסחר הווירטואלי מפותחים ביותר, ואנשים רבים עובדים בעבודה שאינה יצרנית, אלא עוסקת ב'רווח' ו'העברת רווח', והגדרתו של הר"ן משליכה ישירות על עיקר עיסוקם. פסיקה זו של הר"ן היא היוצא השני מן הכלל של 'משל אב'.

ה. "אבל כדי שלא לצערו יש לו לאבד כל ממון שבעולם"

נשוב לקושייתו של הר"ן – כיצד ייתכן שפוסקים כמעשה של דמא בן נתינה (כפי שפסק הרי"ף), ובמקביל פוסקים 'משל אב'? הרי דמה בן נתינה הפסיד ממון רב בשביל אביו (60 רבוא, או 80 רבוא)!

עונה על כך הר"ן:

"איכא למימר, דכי אמרינן דדוקא משל אב, הני מילי לכבודו, אבל כדי שלא לצערו, יש לו לאבד כל ממון שבעולם."

פסיקה מרחיקת לכת זו מצמצמת עוד יותר את האיבעיא 'משל מי'. איבעיא זו עוסקת בסך הכול בשאלה פרטית ומצומצמת – מהיכן מגיע הכסף שמממש את הכלל 'מאכיל ומשקה...!'.

כדי לא לצער את האב, לעומת זאת, צריך הבן להוציא כל ממון שבעולם.⁴³ כך גם פסק השו"ע ביו"ד סימן ר"מ סעיף ח: "עד היכן כיבוד אב ואם, אפילו נטלו כיס של זהובים שלו והשליכו בפניו לים, לא יכלימם ולא יצער בפניהם ולא יכעוס כנגדם, אלא יקבל גזירת הכתוב וישתוק".

בניגוד לר"ן ולשו"ע, הרמ"א חולק ופוסק (על פי ר"י) שאם האב רוצה לזרוק את הארנק של בנו, הבן יכול למונעו. הרמ"א מסתייע בדבריו בתרומת הדשן סימן מ', שעוסק בלימוד תורה לעומת כיבוד הורים, וכותב שאין חילוק בין לכבד את אביו או לצערו משום ששניהם מצוות עשה הם – כבודו ומוראו. לפי זה פוסק הרמ"א שגם בהשקעה הכספית אין חילוק, וכפי שלא צריך לכבד את ההורים מהכסף של הבן, כך גם לא צריך לירא מהם באמצעות הכסף של הבן.⁴⁴

לעומת זאת, אחרי שהאב זרק כבר את הארנק, מצטט הרמ"א את הרמ"ה שמחלק ואומר שמותר להכלימו רק כדי למונעו, אולם אסור לביישו לאחר מעשה.

על פי הר"ן והשו"ע יש כאן יוצא שלישי מן הכלל של 'משל אב', והוא יוצא מן הכלל בעל משקל רב – צריך לאבד כל ממון שבעולם בשביל כיבוד אב. הרמ"א, שחולק, מסתדר בפשטות עם הגמרא שמתייחסת לארנקי כארנקי של אב. על פיו הרמ"א, מדובר ביחס מכבד בלבד – לא להכלים את האב לאחר מעשה – ולא באיבוד ממון.

הר"ן והשו"ע אינם חולקים על הבנת פשט הגמרא כפי שהיא לשיטת הרמ"א, אלא סוברים שאמנם הקושיה בגמרא עוסקת בשאלת ההוצאה הכספית על הכיבוד, אלא שיש חיוב לא לצער (שהוא גדר אחר במצוות כיבוד, או חלק ממצוות מורא), וזהו חיוב אחר שבו חייב הבן גם אם מאבד את כספו.

⁴³ על הבנה זו של הר"ן קשה מדברי הגמרא עצמה! "ת"ש, שאלו את ר' אליעזר: עד היכן כיבוד אב ואם? אמר להם: כדי שיטול ארנקי ויזרקנו לים בפניו, ואינו מכלימו; ואי אמרת משל אב, מאי נפקא ל' מיניה? בראוי לזרשו". מדוע, שואלת הגמרא, ר' אליעזר צריך בכל להגיד לבן לשתוק ולא להכלים את אביו? הרי הארנק של אביו ואין פה בכלל ניסיון? התשובה היא שלבן יש קשר לארנק משום שהוא ראוי לרשת את אביו, ולכן צריך להבליג ולא להכלים אותו. אם אכן בשביל לא לצער את אביו צריך הבן להפסיד כל ממון שבעולם, מדוע עונה הגמרא שהארנק הוא של אב ובראוי לזרשו? אפשר היה לענות שהארנק הוא של בן!

ניתן ליישב לפי התירוץ של העצמות יוסף לדברי הרמב"ם שלהלן.
⁴⁴ ה"ט"ז בסעיף י"ח ממשיך את המגמה של הרמ"א, ומיישם על פיו את אותו הדין במי שאביו רשע. לפיו, גם שם יחלקו הר"ן והרמ"א – על פי הר"ן והשו"ע (כפי שפוסק שם בסעיף י"ח) חייב בכבודו של אביו וכן במוראו, ואילו על פי הרמ"א אינו חייב בכבודו (כתוב בפירושו), ולא יהיה חילוק בין לכבדו או לצערו (דברי ה"ט"ז). נקה"כ שם חולק על דבריו וסובר שהרמ"א לא יסבור שם שמותר לצער.

כהקדמה לדברי הרי"ף והרמב"ם, לפני סיכום, נציין ששני הסיפורים הם למעשה שתי גרסאות של השאלה 'עד היכן כיבוד אב ואם'. בשניהם התלמידים שואלים את ר' אליעזר עד היכן כיבוד אב ואם, והוא עונה שתי תשובות שונות. הקבלה זו, בשים לב לעובדה שבסיפור על דמה בן נתינה מדובר בבן שמאבד את כסף רב בשל אביו, מחזקת לכאורה את ההבנה שהארנק הוא של בן (שלא כהבנת הסוגיה בבבלי). ואכן, בירושלמי, כפי שהבאנו לעיל, הארנק הוא של בן – "ואית דבעי למימר משלו. לא כן אמר רבי אבהו בשם רבי יוסי בר' חנינה מניין אפילו אמר לו אביו השלך את הארנקי הזו לים ששומע לו? בהוא דאית ליה חורנין ובעושה הנחת רוחו של אביו". הירושלמי מקשה מכך שמדובר באב שאומר לבנו לזרוק את הארנק לים, ואם כן זו הוכחה למ"ד 'משל בן'. את ההוכחה הזו דוחה הירושלמי שמדובר שיש אחרים, ועושה הנחת רוחו של אביו. לאב יש כסף נוסף ולכן אין לזריקה השלכה על הבן, והוא עושה נחת רוח לאביו כשזורק. אם כן לפי התשובה אין לכך השלכה לעניינו, מלבד העובדה שצריך לשמוע לאביו כדי שלא לצער.⁴⁵

בניגוד לרוב הפוסקים, שפסקו כסוגיית הבבלי, ותיארו את הארנק כארנק של האב שהרי פוסקים משל אב, הרמב"ם בהלכות ממרים פ"ו ה"ז כותב כך:

"עד היכן הוא כיבוד אב ואם, אפילו נטלו כיס של זהובים **שלו** והשליכו בפניו לים לא יכלימם ולא יצער בפניהם ולא יכעוס כנגדם אלא יקבל גזירת הכתוב וישתוק."

וכן פסק הרי"ף את הסיפור על אמו של ר' טרפון:

"רבי טרפון הוה ליה אימא סבתא דכל אימת דבעיא מסקא לפוריא גחין וסלקא עליה אתא וקא משתבח בי מדרשא אמרו לו עדיין לא הגעת לחצי כבוד כלום זרקא **ארנקי שלך** לים בפניך ולא הכלימתה. [בגמרא שלנו מופיע 'כלום זרקא ארנקי בפניך...']"

פסיקת הרמב"ם והרי"ף מסתדרת אמנם עם גרסת הירושלמי, אך עומדת בניגוד גמור לפשט הבבלי. בבבלי נדחית הקושיה על מ"ד משל אב באמצעות התשובה שהארנק הוא משל אב, והבן ראוי ליורשו. כיצד פסק הרמב"ם שהארנק הוא משל בן כנגד פשט הגמרא?

⁴⁵ נקודה חשובה בקשר לדיון אחר – באילו נושאים צריך לשמוע בקול אביו, והאם גם בנושאים שאין לאב מהם תועלת? ועיין בנושא במאמר שבקובץ זה.

תירוצים בדברי הרמב"ם:

1. המהרי"ק בשו"ת סימן קס"ו מתרץ כמו תירוצו הראשון של הר"ן דלעיל:

"והא דאמר אפי' זורק ארנקי לים כולי כבר העמידה רבינו יצחק בארנקי דאב לדברי האומר משל אב ואפילו לדברי האומר משל בן ובארנקי דבן היינו דוקא שהאב נהנה בהשלכה זו כגון למרמא אימתא אאינשי ביתיה כמו שפיר' תוספות שאנ"ץ ואף על גב דלכאורה רבינו משה מיימון פליג על דברי רבינו יצחק מדהביאה בסתם ולא פירש דמיירי ביש לו הנאה בהשלכתו וגם פליג על מה שהעמיד' רבינו יצחק בארנקי של אב מכל מקום יש לחלק דאע"ג דאין הבן רשאי להכלים אביו ולצערן בשביל ממון מכל מקום אין חייב הוא להפסיד ממון בשביל כבוד אביו וכן צריך לומר ע"כ שהרי רבינו משה עצמו פסק כמאן דאמר משל אביו אלא ודאי צריך לחלק כדחלקתי."

מהרי"ק מבין את שינוי הרמב"ם בלשון הגמרא כתוספת של הרמב"ם על דברי הגמרא, אף שהכיר היטב את הפסיקה משל אב, כדי להראות שצריך להוציא מממון כדי שלא לצערן, אבל לא כדי לכבדו.

2. העצמות יוסף

העצמות יוסף מקשה גם הוא – הרי הגמרא הביאה את הסיפור על הארנקי כראיה למ"ד משל אב, ואם כן כיצד פסק הרמב"ם כמ"ד משל בן? על דברי המהרי"ק השיג העצמות יוסף – אם כן היה אפשר לענות כן בגמרא! ולכן מתרץ שהרמב"ם מדבר לאחר שכבר זרק את הארנק – שאסור להכלימו, ולפני שהשליכו הדין יהיה אחר. למעשה העצמות יוסף פוסק כר"י על פי הרמ"ה, ומפרש כך את הרמב"ם:

"ונראה שזהו טעמו של הרמב"ם ז"ל שכתב עד היכן כבוד אפילו נטל כיס שלו וכו', ולא הכלימו, והטעם משום דאיירי אחר שהשליכו דמאי דהוה הוה, אבל בהך ברייתא נראה דא"א לאוקמא בהך, דקתני כדי שיטול ארנקי ויזרקנו בפניו, ולשון ויזרקנו משמע שעדיין לא זרקו, ולהכי הוה בעי להוכיח מינה דהוי משל בן, אבל לישנא דהרמב"ם נראה דאיירי בשכבר זרקו, שכך כתב נטלו כיס שלו והשליכו בפניו, משמע שהשליכו כבר כנ"ל."

3. הגר"א

הגר"א סובר שלרמב"ם ולרי"ף הייתה גרסה אחרת בגמרא – את פסיקת השו"ע שלא יכלימם ולא יצער וכו' הוא מעמיד כגירסת רי"ף ורמב"ם, ואת דברי הרמ"א שיכול למונעו הוא מעמיד כגרסא שלנו.⁴⁶

1. סיכום – חלק א

לעומת הקריאה הפשוטה בגמרא, שבה נראה שפוסקים בצורה גורפת כמ"ד 'משל אב', ראינו לעיל שלמעשה במקרים שונים הבן צריך להוציא מכיסו כסף ואפילו כסף רב על כיבוד הוריו:

א. כשאין לאב ויש לבן לדעת כל הפוסקים, אם מדין צדקה ואם מדין כיבוד הורים. ואף כופין על כך.

ב. כשאין לאב ואין לבן לדעת מיעוט הפוסקים, ועל כל פנים מחויב לבטל ממלאכתו ולחזור על הפתחים לדעת רוב הפוסקים.

ג. מחויב לבטל ממלאכתו.

ד. לפי תירוץ הר"ן מחויב להפסיד עסקאות – לעבורי רווחא.

ה. על פי ר"ן ושו"ע מחויב להפסיד כל ממון שבעולם כדי שלא לצער את אביו.

פסיקות אלו משמעותיות וממשיכות את השינוי המחשבתי שמתרחש בקושיה הראשונה של הגמרא – הבן מחויב לחסרון כיס, אך חסרון כיס זה מתבטא ב'ביטול מלאכה', כלומר הפסיקה משל אב אינה פסיקה עקרונית שהבן לא מחויב להוציא כסף על אביו, אלא שאלה נקודתית – מאיזה כיס צריך לצאת הכסף של 'מאכיל ומשקה'. פסיקות אלו ממשיכות מגמה זו – למעשה, בשאלות שונות פוסקים הראשונים (או חלקם) כמ"ד משל בן.

2. הערה למ"ד משל בן וסיכום חלק ב

תוס' "משל בן" מביא משולש של מעשים שדוחים אחד את השני – אבדת חברו דוחה את כיבוד ההורים, אבדת עצמו דוחה את אבדת חברו, וכיבוד הורים דוחה את אבדת עצמו למ"ד משל בן. כתשובה מביא תוס' את דברי ר"י, שסובר שיכול לעסוק באבדתו, משום שהאב אינו נהנה מגוף הממון, ואין לבן חובה להפסיד ממון אחר כדי לכבד את אביו, אלא להוציא

⁴⁶ שו"ע יו"ד ר"מ ס"ק י"ח-י"ט.

כסף כדי לכבד את אביו. את המקרה של ארנקי מבין תוס' שיש לאב הנאה מגוף הממון – כדי להטיל אימה על אנשי ביתו או כשיש לו קורת רוח מהזריקה שמקררת את כעסו (שני תירוצים שונים בעניין מלאכה שאינה צריכה לגופה במסכת שבת דף ק"ה ע"ב).

על פי פסיקה זו – למ"ד משל בן מחויב בהוצאה הכספית, אך אינו מחויב בביטול מלאכה. שכן קשה לחלק בין ביטול מלאכה ובין השבת אבידתו (שלכאורה אפילו יותר מביטול מלאכה, שכן זהו דבר האבד).

על פי תירוצו של ר"י נראה לחלק בין מ"ד משל אב ומ"ד משל בן – למ"ד משל אב חייב בסיוע הפיזי לאביו אך לא בהוצאה הכספית, ולמ"ד משל בן מחויב בהוצאה הכספית אך לא בסיוע עצמו.

שלא כמסקנה שנובעת מתירוצו של ר"י, ראינו לעיל על פי ההלכה למעשה בסוגיות השונות שהחלוקה אינה דיכוטומית. אמנם נפסק להלכה שהכסף צריך להגיע 'משל אב', אולם הדאגה של הבן לאביו נשארת חיוב עקרוני שמתבטא במקרים שונים על אף פסיקה זו. במציאות פשוטה ורגילה כשלאב יש ממון, הסיוע הפיזי של "מאכיל ומשקה מלביש ומכסה מכניס ומוציא" יוצא מכיסו של האב, אולם עדיין, הבן מחויב לאביו בצורה מקיפה שכוללת מקרים רבים – כשאינו לאב, שלא לצער וכו'.

משל אב, אם כן, נשאר כשאלה ממוקדת בעניין ההוצאה הכספית במקרה שיש לאב. כשאלה עקרונית הדיון מורכב יותר, והאחריות, כולל בחלק מהמקרים האחריות הכספית – מצויה אצל הבן.

כיבוד אב ואם – עד היכן מגיעה המצווה לכבדם? הרב דוד מאל

במאמר שלהלן נסכם שלוש שיטות בנוגע לשאלה – האם יש מצווה לשמוע בקול ההורים, כשהם מבקשים דברים שאין להם צורך או הנאה ישירה ממנו?

א. אין כיבוד במה שאין לאב ואם הנאה ממנו:

הרמב"ן והרשב"א עוסקים בגמרא ביבמות ה' ע"ב, שם הדיון עוסק בנושא האם עשה דוחה לא תעשה.

"אלא איצטריך, סד"א תיתי מכבוד אב ואם; דתניא: יכול יהא כבוד אב ואם דוחה שבת? ת"ל: איש אמו ואביו תיראו ואת שבתותי תשמורו, כולכם חייבין בכבודי; מאי לאו דאמר ליה שחוט לי בשל לי, וטעמא דכתב רחמנא את שבתותי תשמורו, הא לאו הכי – דחי! לא, לאו דמחמר. ואפי' הכי לא דחי? אלא דקיימא לן דאתי עשה ודחי לא תעשה, ליגמר מהכא דלא לידחי! וכ"ת, שאני לאוי דשבת דחמירי, והא תנא בעלמא קאי ולא קפריך; דתניא: יכול אמר לו אביו היטמא, או שאמר לו אל תחזיר, יכול ישמע לו? ת"ל: איש אמו ואביו תיראו ואת שבתותי תשמורו, כולכם חייבין בכבודי! אלא, משום דאיכא למיפרך: מה להנך שכן הכשר מצוה!"

בניגוד לרש"י, שמבין ש'הכשר מצווה' עוסק בלאוים של 'שחוט לי' או 'בשל לי', ראשונים רבים הבינו שהגמרא מדברת על לאו דמחמר, ואם כן הגמרא מגדירה את המחמר כ'הכשר מצווה'. בדיון במסכת יבמות, דחיה זו גורמת לכך שאי אפשר ללמוד מכיבוד הורים שאין עשה דוחה לא תעשה, משום ששם מדובר בהכשר מצווה. בהקשר של כיבוד הורים, לסוגיה זו מקום חשוב בהגדרת התחומים שבהם מחוייבים לקיים את דברי ההורים. וכך כותב הרמב"ן על אתר:

"וא"ת והלא מכיון שאמר לו אביו חמר אחר בהמתך זהו כבודו, אין זה עיקר כבוד, אלא מה שאמרו בקידושין "איזהו כיבוד מאכילו ומשקהו ומלבישו ומנעילו

וכו' "וכל דבר שיש לו הנאה בו, אבל אמר לו לעשות דבר שאין לו הנאה של כלום אין זה כיבוד שאמרה תורה, וכן מה שאמרו יכול אמר לו אביו הטמא וכו' להביא פירות קאמר אבל הטמא לחנם אין צריך לומר שלא ישמע לו."

על פי הרמב"ן, אין מצוות כיבוד הורים נוגעת במה שאין להורים הנאה ממנו.

הרשב"א, תלמידו הקרוב של הרמב"ן, ממשיך באותו הכיוון, אך עם שינוי חשוב (רשב"א יבמות דף ו):

"וכגון שאמר לו אביו חמר אחר בהמה זו להביא גוזלות או דבר שצריך ליהנות ממנו ולפיכך כשהוא מחמר אין זה ממשו של כבוד אלא הכשר כבודו, ואף על פי שאמר לו האב לחמר אחר הבהמה - לפי שאין עיקר כבודו אלא במה שיש לו בו הנאה וכדאמרין בקדושין (ל"א ב') איזהו כבוד מאכילו ומשקהו מלבישו ומנעילו אבל אמר לו לעשות דבר שאין לו בו הנאה של כלום אין זה כבוד שנצטוו עליה, וכבוד כזה אין בו עשה של תורה שידחה אפילו לאו גרידא."

על פי הרמב"ן מה שאין לאביו הנאה – אין זה כיבוד שאמרה תורה. לעומתו, הרשב"א מנסח זאת בצורה חריפה פחות – אין עיקר כבודו אלא במה שיש לו בו הנאה, ואין בכבוד כזה עשה של תורה שידחה אפילו לאו גרידא. נראה שהרשב"א ממשיך את שיטתו של הרמב"ן שכן הוא כותב שבכבוד כזה אין עשה של תורה, אולם ניתן לפרש את דבריו כך שיש מצווה בדבר, אלא שהשמיעה להורים לא דוחה אפילו לאו.⁴⁷

התוספות בסוגיית 'משל אב' דף ל"ב ע"א, תוך דיון בנושא אחר, כותב:

"מדקדק ר"י למ"ד משל בן אם נזדמן לו כיבוד אב ואבדת עצמו ואבדת חבריו כיצד יעשה אם יעסוק בכבוד אביו הלא אבדת חבריו קודמת כדאמרין באלו מציאות (ב"מ דף לב.) יכול אמר לו אביו אל תחזיר יכול ישמע לו ת"ל וכו' והיינו אל תחזיר – שאומר לו עסוק בכבודי. דאל תחזיר בתנא לא אצטריך קרא."

⁴⁷ ואכן הגר"א מבין שהרשב"א עוסק רק כשקיום דברי אביו דוחה לאו, ובשמיעה לדבריו סתם לכאורה יש לשמוע בקולו. (ס"ק ל"ו ביו"ד ר"מ). ועיין להלן בדברי המאירי והגר"א.

התוס' הוא חיזוק נוסף לכיוון זה בראשונים – רק אם האב אומר לבן שיעסוק בכבודו יש התנגשות, משום שאם האב אומר לבנו לא להחזיר סתם – לא צריך פסוק כדי להראות שהבן אינו מחויב לדבריו. אין חובה לקיים את דברי אביו כשאין לכך סיבה. המהרי"ק שלהלן כותב שהתוס' כותב זאת למ"ד משל בן, וכ"ש שיכתוב כך למ"ד משל אב. אמנם כאן דברי האב עומדים מול מצוות השבת אבידה, אולם הניסוח של תוספות מטה לכך שאין לאב רשות לצוות על בנו דברים בחינם.

המהרי"ק, בתשובה שעוסקת בהתנגדות ההורים לאשה מסוימת שהבן רוצה לשאת (שו"ת סימן קס"ו) כותב שהאב אינו יכול למחות בבנו בדבר שאינו שייך בו:

"ועוד דעד כאן לא מיפלגי אם משל אב אם משל בן אלא בדבר דשייך האב בגווה פרנסת האב שצורך גוף האב וקיומו אבל במלתא דלא שייך בגווי' כי הכא פשיט' דאין כח לאב למחות בבן לא משום כבוד ולא משום מורא (ד) דלא שייך כבוד אלא כגון מאכילו משקהו מלבישו מנעילו כו' מורא לא יושב במקומו ולא סות' את דבריו כו' וכן כיוצא בזה דשייך לאב אבל במלתא דלא שייך האב בגווה פשיטא דאין כח האב למחות ביד בנו... וכל שכן דאין לו להניח מלקחת אשה ההוגנת לו והישרה בעיניו משום כבוד אביו וכדפירשתי."

דברי המהרי"ק הובאו להלכה בהגהות הרמ"א על השו"ע יו"ד ר"מ סעיף כ"ה:

"הגה: וכן אם האב מוחה בבן לישא איזו אשה שיחפוז בה הבן, א"צ לשמוע אל האב."

וכן פסקו יביע אומר חלק ח' יורה דעה סימן כב, וציץ אליעזר חלק כ' סימן מ'.

לפי דברי הרמב"ן והמהרי"ק אין חובה לשמוע בקול ההורים בעניין שאין להם הנאה בו. גם דברי הרשב"א והתוספות מטים לכיוון זה. אפשר גם להבינם כשיטת ביניים בין שיטה זו לשיטה הבאה.

ב. שיטה ב' – יש מצווה בשמיעה לאב ואם גם במה שאין להם הנאה:

בניגוד לדברי הרמב"ן, כותב המאירי כך (בית הבחירה על יבמות דף ה' ע"ב):

"כבוד אב ואם ומוראם מצות עשה ומכל מקום אין עשה זה דוחה שום עבירה בעולם
אמר לו לעשות אי זה דבר ויש בו חילול שבת לא יעשה. לא סוף דבר בשחיטה
ובישול שהן אב מלאכה ויש בהן כרת, אלא אפילו אמר לו לחמר אף על פי שאין
במחמר כרת אלא לאו גרידא כמו שהתבאר באחרון של שבת קנ"ד א'. וכן אם הוא
כהן ואמר לו אביו ליכנס למקום טומאה להביא לו פירות או שאביו צריך לו ויש
אבידת אחרים לפניו ישתדל בהחזרת האבידה וידחה כבוד אביו. ולא סוף דבר
כשאין גוף הכבוד מתקיים בעשיית העבירה אלא שהוא הכנה למצוה והוא
הקרוי הכשר מצוה כמו שכתבנו אלא אפילו בקיום גוף מצות כבוד אב ואם אין
שום עבירה נדחית מפניו אפילו עשה מדברי סופרים שנאמר איש אמו ואביו
תיראו ואת שבתותי תשמורו אתה ואביך חייבין בכבודי:"

המאירי עוסק בקיום דבריו של אביו. אמנם המאירי פוסק שקיום דברי אביו נדחה אפילו
בשל קיום מצוות עשה, אולם במצב שבו לא יעמדו דברי האב מול לאו או מצוות עשה – יש
לו לקיים דברי אביו. אם כן, קיום דבריו של אביו הוא חלק מהמצווה. ניתן להגיד שהמאירי
מתייחס למקרים שבהם האב אומר דברים ששייכים למצוות הכיבוד הפשוטה, אולם בניגוד
לרמב"ן ולרשב"א, הוא אינו מחלק בין דברים שיש בהם הנאה לאב ובין דברים שאין בהם
הנאה.

בשו"ת הריב"ש סימן קכז עוסקת התשובה במקרה שבו האב אמר לבן לגרש את אשתו.
הריב"ש פוסק שהבן אינו צריך לקיים דברי אביו לגרש את אשתו. אולם הסיבה שבשל
אינו צריך לשמוע לאביו היא ש'קשין גירושין'. במקרה רגיל, אם כן, נראה שצריך לקיים
דברי אביו:

"ועוד שאין העכבה אונס של כלום שבעבורו יגרש זה את אשתו. שהרי אף אם יצוה
לו האב לגרש את אשתו איננו חייב לקיים מצותו בזה. שהרי אם יאמר לו אביו עבור
על דברי תורה או על דברי חכמים אין לו לעשות מצותו. ואין זה בכלל כבוד האב
ויראתו לגרש את אשתו שקשין גירושין, שהרי התירו לדוד ליחד ולא התירו לו
לגרש כדאיתא במסכת סנהדרין (כב), ולזה אין לבעל לתלות אונסו במצות אביו."

התשב"ץ בשו"ת (חלק ב סימן נג) כותב שבוודאי יש קצת מצווה:

"וכיון שאינו אסור אלא מדרבנן מתירין אף על פי שהוא על דעת רבים כדי לקיים

מצו' אביו דודאי קצת מצוה יש בדבר וסימן לדבר מצו' יונדב בן רכב לבניו"

ראיתו של התשב"ץ מדברי בני רכב ששמרו את מצוות אביהם יונדב בן רכב⁴⁸ מעניינת ביותר, ונידונה בתשובות שונות בעיקר בהקשר של קיום צוואת אביו אחרי מותו. בכל אופן ודאי שלדעת התשב"ץ יש קצת מצווה בדבר.

דברי הראשונים אינם חד משמעיים. נראה שיש מצווה לשמוע בקול ההורים, אולם הם אינם כותבים זאת במפורש והדבר למד סתום מן המפורש.

גם אצל האחרונים ישנם פוסקים הסוברים שיש מצווה, אולם גם דבריהם אינם חד משמעיים. המהרש"ם בשו"ת (חלק א' סימן ק"א) מביא בתחילה את הדעה שאומרת שאין בכך מצווה, אולם אחר כך מביא את הדעה שיש בכך מצווה, ועל פי זה כותב שלפי זה יש לקיים את דברי השואל, שכתב שהבן מחויב לקבל את האפטרופסות שאביו הטיל עליו:

"אבל מ"ש ר"מ דכיון שמחויב הבן לקבל האפטרופסת בפקודת אביו, ל"ש טעמא דמימנע ולא עביד, ליתא! שהרי מבואר בתשו' מהר"ם מלובלין סימן קל"ו, בדין ביקש מבנו שיתן שטר חליצה לאחיו בחנם, דאין בזה משום מצות כיבוד, כיון שאינו נוגע לגופו של אביו, אלא שרוצה בתקנת בנו הקטן, אינו בכלל מצווה. והביא ראיה מתשו' מהרי"ק שרש קס"ו ע"ש. וע' בד"מ יו"ד סוף סימן ר"מ שרמז לדברי מהרי"ק הנ"ל, וכדבריו מבואר גם בתשו' שב"י ח"א סימן קס"ח. וע"ש עוד ח"ב סימן צ"ה בסוף התשו' בזה. אך בתשו' א' הבאתי מתשו' הריב"ש סימן קכ"ז, באמצע התשו', ותשב"ץ ח"ב סימן נ"ג, דמוכח להיפוך. וגם בספר חסידים מן סימן תקס"א עד תקס"ד מוכח להיפוך. ולפ"ז יש לקיים סברת ר"מ. ולכן הדין ברור שהאפטרופס חייב לשלם להיתומה חלקה."

המהרש"ם מצטט את ספר חסידים, שם יש את הייצוג החרیف ביותר לשיטה שיש לקיים את דברי ההורים:

⁴⁸ בני רכב קיימו את ציווי יונדב בן רכב אביהם שציווה עליהם לא לשנות יין, לא לבנות בתים ולא לטעת עצים. לעומת בני ישראל שלא שמעו לדברי ה', בני יונדב בן רכב הם דוגמה להתנהגות ההפוכה, ירמיהו מציע להם יין והם אינם שותים. עיין בירמיהו פרק ל"ה.

"האב המצוה לבנו לקחת בת בנו או בת בתו והוא אינו חפץ בה וירא אם יקחנה שישנא אותה או ירא שמא לא יוכל להתאפק מלחטוא בנשים מוטב שלא ישאנה. ואם יכול להתאפק מלחטוא בנשים אף על פי שישנא אותה הרי עושה דבר גדול בשביל אביו ואמו ואביו ואמו חוטאים שדוחקים אותו ליקח אשה שאינו אוהב אותה." (סימן תקסב)

"אם האב והאם מצוים לבן שלא יקח אשה כדי שיעבוד להם זה לא יתכן אלא יקח אשה ויהיה אצלם, ואם אינו מוצא אשה במקום שאביו ואמו שם ואביו ואמו זקנים וצריכים מי שיעבוד להם אז לא יצא מן העיר, ואם אינו יכול להרויח אלא כדי להספיק צרכי אביו ואמו ואם יקח אשה לא יוכל להספיק לאביו ולאמו אז ישמע לאביו ולאמו. (ואם אביו או אמו בעלי קטטה ויש לו אשה ויודע שעל חנם מתקוטטים והדין עם אשתו לא יתכן לכעוס על אשתו כדי לעשות נחת רוח לאביו ולאמו), ואם עשיר הוא ויש לו מי שיעבוד לאביו ולאמו אז יוכל ללכת אל עיר אחרת ליקח אשה. ואם רואה אביו או אמו שבנות הארץ רעות והבן רוצה לקחת משם אשה והאב מצוה לו שלא יקח חוטא הבן אם יקח שהרי יעקב שמע ליצחק ולרבקה אבל אם טובות ואחיה טובים ויש רעות ואחיה רעים ורצו לתת לו לאב ולאם ממון שיקח אשה מהם והטובים אינם רוצים לתת לו לאב ולאם שום דבר והאב והאם מצוים לו לקחת בת מי שנותנים להם ממון והבן אינו רוצה ליקח אשה אלא מטובים אף על פי שכוועסים עליו אביו ואמו לא ישמע אליהם כיון שעושין עמו שלא כהוגן." (סימן תקסד)

על פי ספר חסידים, לא רק שצריך לשמוע לאביו ואמו שרוצים שיישא אשה שהוא שונא (שהוא דין קשה מאוד, וצ"ע איך מתיישב עם בני שנואה), אלא שאם הם רוצים שיפרנסם, ואין אשה בעיר, צריך הבן להישאר בעיר כדי לפרנסם, אף שדוחה את קיום מצוות פריה ורבייה!!

אלא שספר חסידים יחיד בפסיקתו החריפה.

אוסף בחלק זה את דברי הגר"א שנזכרו לעיל בהערה, ומסייג את דברי הרשב"א:

"עתוס' יבמות ו' א' בד"ה שכן. ונראה כו' וז"ל הרמב"ן והרשב"א שם אחר שהרבו להקשות על פירש"י שם כתבו ונראין דברי ר"ח דאלאו דמחמר קאי כו' ואף על פי שא"ל האב לחמר אחר הבהמה לפי שאין עיקר כיבוד אלא במה שי"ל הנאה כמ"ש בקידושין (ל"א ע"ב) איזהו כיבוד כו' אבל א"ל לעשות דבר שאין לו בה הנאה כו' ומ"ש יכול א"ל אביו היטמא לא לחנם אלא להביא פירות מבית הקברות וכיוצא וכן אל תחזיר כדי שלא יבטל מלהאכילו וכן מחמר דבנין בית המקדש כו' וע"ש **ברשב"א שמשמע מדבריו שדוקא לדחות לאו ע"ש (ע"כ):**" (ביאור הגר"א יורה דעה סימן רמ ס"ק לו)

חלוקה קצת אחרת, שגם היא סיוג להבנת דברי הרשב"א, מחלק החזון איש (קידושין סימן קמח לב):

"ואפשר דכונת רשב"א דמ"מ הוא חיוב דאורייתא שהרי רצון התורה בכיבוד אב ומוראו, אלא שעיקר העשה הוא בכיבוד של מאכילו ומשקהו... ומיהו דברי התוספות והרשב"א הוא בדבר שאין לאב רצון כלל במעשה שמצוהו, אבל בדבר שחפץ באמת כמו נידון מהרי"ק לא שמענו שיהא רשאי לצערו, ועיקר טעמו של מהרי"ק שהאב צריך לבטל רצונו מפני רצון בנו, בכה"ג, ואין הבן חייב בכיבוד זה, כמו שאינו חייב ליתן מתנות לאביו מפני שהאב חומד חפציו, ואפילו למ"ד משל בן אינו חייב בזה כמו שאינו חייב בהעדפה ועוד שמצוה באשה שהוא חפץ וכמו שהאריך מהרי"ק."

על פי החזון איש יש חיוב דאורייתא בשמיעה לדברי ההורים, משום שרצון התורה בכיבוד אב ומוראו. אלא שיש לשים לב שעיקר המצווה היא הסיוע הפיזי, ולכן, דבר שהבן חפץ מאוד, האב אינו רשאי לצערו. לנידון דידן – יש מצווה לשמוע בקול ההורים. וצ"ע עד כמה.

כתוספת לשיטה זו אביא את דברי הרע"א מהימנא בפרשת קדושים דף פ"ב ע"א-ע"ב:

"והאי איהו כבוד דאבא ואמא דיצוה לבריה דיעביד הכי ואיהו עביד מיד בלא עכובא כלל. [תרגום – וזהו כבוד אב ואם, שיצווה לבנו לעשות כך, והוא עושה מיד בלא עיכוב כלל.]

"בן יכבד על מנת דלא לקבל אגרא. אבל מצווה הוא בכבוד אבא ואמא. ואי לא בעי למעבד צווייה יכתש ליה אבא ואמא עד דיעבד בעל כרחיה, ואי הוה ברא רברבא בית דין כופין ליה, דאי לא בעי למעבד מה כתיב ביה בננו זה סורר ומורה איננו שומע בקולנו ודנין ליה בסקילה. [תרגום – בן יכבד על מנת שלא לקבל שכר. אבל מצווה הוא בכבוד אב ואם. ואם לא רוצה לעשות ציוויים יכתשו בו אביו ואמו עד שיעשה בעל כורחו. ואם היה בן גדול, בית דין כופין לו, שאם לא רוצה לעשות מה כתוב בו? בננו זה סורר ומורה, איננו שומע בקולנו, ודנים לו בסקילה.]"

ג. צריך לשמוע בקול אביו ואמו משום מורא.

המקנה (קידושין ל"א ע"ב) כותב שצריך הבן לשמוע בקול אביו ואמו אם מצווים לו, משום שאם לא ישמע בקולם יצער אותם:

"נראה דכל דבר שמצוה לו אביו אף בדבר שאין לאביו שום הנאה ממנו שאינו בכלל כיבוד אפ"ה אם אין לבן שום הפסד ממנו זהו בכלל מורא שאם לא ישמע לו הוי כסותר את דבריו."

אין מצוות כיבוד הורים במה שאין בו הנאה, אולם, במקרה שהבן אינו מפסיד מקיום דברי אביו, הוא צריך לקיימם כדי שלא יהיה כסותר את דבריו.

רעק"א מתלבט אם קיום דברי אביו ואמו הוא מדין מורא או מדין כיבוד (שו"ת מהדורא קמא ס"ח):

"ומעתה לענין קיום צוואת אביו י"ל דגוף ענין השמעת קול אביו ואמו הוא כמו נחת רוח שזהו נחת רוח להם שיקויים רצונם, ובהיפוך צער להם, ולזה יש לדון דלא שייך לאחר מותם, אף דהמשמעות דברי הש"ע (סי' ר"ע ס"ט) דמחוייב לעשות צוואתו לאחר מותו, גם מדברי הב"י (סי' שע"ו הנ"ל) משמע כן להדיא, וע"כ דגם זה ענין כיבוד שנזהר בדבריהם ואפשר שהוא בכלל מורא שצריך לירא שלא לעבור על צוואתם וזהו שייך גם אחר מיתתו והיה דהט"ז שם (ס"ק ג') דאינו סותר דבריו הוא רק בפניו."

אולם ודאי על פי רעק"א שיש לשמוע בקול ההורים.

ד. סיכום

סוגיית השמיעה בקול ההורים היא סוגיה מורכבת שמעורבים בה גורמים שונים. גם בתשובות המצוטטות במאמר ניכר שאין המקרים שווים – אינו דומה אב המצווה לבנו לגרש את אשתו, לאב המבקש מבנו משהו פעוט שהוא 'כמו נחת רוח' כדברי רעק"א. משום כך הלכה למעשה אין כאן.

אולם את עיקר השיטות הבאנו במאמר –

לרמב"ן ולמהרי"ק אין מצווה בקיום דברי אביו אם אין לאב צורך או הנאה מקיומם. לתשב"ץ, לריב"ש, למהרש"ם לחזון אי"ש ובוודאי לספר חסידים יש מצוות כיבוד בשמיעה לקול ההורים.

למקנה יש מצוות מורא בשמיעה לקול ההורים. ורעק"א מתלבט בין מצוות כיבוד למצוות מורא.

בניגוד לשיטת הרמב"ן, שמנמק את דבריו ומסביר מהיכן הם מגיעים בסוגיה (החילוק בין הכיבוד שמפורט בקידושין דף ל"א ע"ב ובין שמיעה סתם בקול ההורים), הראשונים והאחרונים שעוסקים בנושא מתייחסים אליו בצורה עקיפה או שמתייחסים רק לדברי הפוסקים שלפניהם ואינם מסבירים את השורש ממנו הגיעה מסקנתם. ואם כן מאמר זה הוא רק בבחינת העלאת הנושא, ונשאר ב'צריך עיון' בנוגע לפסיקת ההלכה.

כיבוד אב ואם כשדעתם נטרפה - רב אסי ואימו הרב נריה טובי

ראשית נביא את דברי הגמרא המגוללת את סיפורו של רב אסי ואימו. הסיפור מגיע אחרי מימרת ר' יוחנן "אשרי מי שלא חמאן", שהרי הוא בעצמו היה יתום מאב ומאם מרגע לידתו ושיבח את עצמו שלא התנסה בניסיון של כיבוד אב ואם. כלשון רש"י: "אשרי מי שלא חמאן – שאי אפשר לקיים כבודם ככל הצורך והוא נענש עליהם".

מעניין על רקע זה לראות את הסיפור על רב אסי ואימו. לצורך ההבנה נפרס אותו לפרוסות וננסה להבין כל שלב.

"רב אסי הוה ליה ההיא אמא זקינה, אמרה לי: בעינא תכשיטין, עבד לה. בעינא גברא, נייעין לך, (וי"ג נעיין לך, כלומר אמצא לך) בעינא גברא דשפיר כותך, שבקה ואזל לארעא דישראל". (קידושין דף לא ע"ב)

הגר"א מעיר בהגהות על הגמרא על פי הרמב"ם ש"מטורפת היתה". כלומר בשלב הזה הבין רב אסי שאימו איבדה את שפיותה כשביקשה שימצא לה איש יפה כמותו. כשמבין זאת רב אסי – הוא עוזב את אימו בבבל ועולה לארץ ישראל.

"שמע דקא אזלה אבתריה, אתא לקמיה דרבי יוחנן, אמר לי: מהו לצאת מארץ לחוצה לארץ? א"ל: אסור. לקראת אמא, מהו? א"ל: איני יודע." (שם)

אימו של רב אסי הולכת אחריו לארץ ישראל. רב אסי שואל את רבו האם יכול לצאת לחו"ל ונענה בשלילה. לאחר שמדייק את שאלתו "לקראת אימא מהו?" אומר לו ר' יוחנן "איני יודע". אך נראה שעדיין לא נחה דעתו של רב אסי.

"[אתרח] פורתא הדר אתא, אמר ליה: אסי, נתרצית לצאת? המקום יחזירך לשלום. אתא לקמיה דרבי אלעזר, א"ל: חס ושלום, דלמא מירתח רתח! א"ל: מאי אמר לך? אמר ליה: המקום יחזירך לשלום, אמר ליה: ואם איתא דרתח לא הוה מברך לך." (שם)

המילה "אתרח" משמעה המתין מעט, (ולא כמי שגרס ארתח – כעס). כלומר רב אסי לא הצליח לשבת בשקט עם הספק האם יכול לצאת לקראת אימו או לא ושוב ניגש לר' יוחנן.

התשובה של ר' יוחנן נתונה במחלוקת פרשנית: רש"י מסביר כי ר' יוחנן חשב שרב אסי רצה לשוב לבבל ולכן אמר לו "המקום יחזירך לשלום". על רקע זה מובן מדוע רב אסי הסתפק האם זו אמירה אמיתית וכנה או שיש כאן "עקיצה" של ר' יוחנן, ולאחר תשובת ר' אלעזר לרב אסי נחה דעתו שר' יוחנן אכן מברכו.

המהרש"א מבאר שדעת רש"י דחוקה בביאור דברי ר' יוחנן. הלא לפני רגע שאל רב אסי האם יכול לצאת לקראת אימו (ונראה מובן שהכוונה רק לקבל את פניה), אם כן מדוע פתאום סובר ר' יוחנן שרב אסי רוצה לשוב לבבל ואכן מברכו על כך?

ולכן מבאר המהרש"א שר' יוחנן מבין שרב אסי שואל אותו על יציאה לקראת אימו בכדי לחזור לא"י, ואעפ"כ עונה רבי יוחנן "איני יודע" משום כבוד ארץ ישראל. אך לאחר שראה שמצוות כבוד אב ואם חביבה עליו בירך אותו ר' יוחנן שילך ויחזור לארץ ישראל לשלום.

עתה נראה את סיום הסיפור:

"אדהכי והכי שמע לארונא דקאתי, אמר: אי ידעי לא נפקי". (שם)

המהרש"א (ונראה שכך הבינו עוד פרשנים רבים – הר"ן והכס"מ על הרמב"ם) הבינו את דברי רב אסי, שלאחר שמתה אימו אמר: אם הייתי יודע שאימי נפטרה לא הייתי יוצא לקראתה מארץ ישראל, שאף על פי שגדול כבוד אם ממעלת א"י – זה רק בחייה, אך לאחר מותה אין הדבר כך. בהמשך נראה שאין זו הפרשנות היחידה לסיום הסיפור.

בכדי לפתוח את היריעה נראה את מחלוקת הרמב"ם והראב"ד על השאלה הזו, האם חייב אדם לכבד את אביו ואימו כשנטרפה דעתם (הלכות ממרים פרק ו הלכה י):

"מי שנטרפה דעתו של אביו או של אמו משתדל לנהוג עמהם כפי דעתם עד שירוחם עליהן, ואם אי אפשר לו לעמוד מפני שנשתטו ביותר יניחם וילך לו ויצוה אחרים להנהיגם כראוי להם. /השגת הראב"ד/ מי שנטרפה דעתו של אביו וכו' יניחם וילך לו ויצוה אחרים להנהיגם כראוי. א"א אין זו הוראה נכונה אם הוא ילך ויניח לו למי יצוה לשמרו, עכ"ל."

כלומר, הרמב"ם פוסק שעל הבן להשתדל "לנהוג עמהם כפי דעתם" אך עד גבול מסוים שבו "אי אפשר לו לעמוד" ואז יכול ללכת ולהפקיד משהו אחר ממונה עליהם.⁴⁹

לכאורה נראה שהרמב"ם פסק כרב אסי שעזב את אימו ועלה לארץ ישראל. כך הבין גם הכס"מ. הכס"מ מוסיף עוד ש "ומ"ש ויצוה אחרים להנהיגם כראוי עצה טובה קמשמע לן ואין ספק שכן עשה רב אסי". כלומר הרמב"ם כאן מוסיף מעצמו שוודאי לא מדובר שרב אסי עזב את אימו והשאיר אותה לבד, אלא וודאי שהשאיר אפוטרופוס – וזו בעצם "עצה" שהרמב"ם אומר מדעתו.⁵⁰

הראב"ד חולק על הרמב"ם וטוען שהבן אינו יכול ללכת ולעזוב את הוריו מכיוון שאם הוא לא נוכח במקום הוא לא יוכל לצוות משהו לשמרו. ניתן להבין שהראב"ד מתכוון שכאשר הבן לא נוכח פיזית באזור הוא לא יוכל לפקח ב"שלט רחוק" אחר אותו ממונה שמצווה אותו לשמרו.

על הראב"ד תמהו גם הכס"מ וגם הר"ן: ניחא לרמב"ם שפסק כרב אסי – אך מניין לראב"ד לחלוק על רב אסי? מה המקור לפסק זה?

הכס"מ מביא את הר"ן שמנסה לתרץ שאולי הראב"ד הבין שרב אסי עשה כשורה רק משום שעלה מחוץ ארץ ישראל (כפי שעולה מהמשך הסיפור שעוסק במעלת ארץ ישראל), אך ממקום למקום בא"י או בחו"ל אין היתר לעזוב את הוריו. הר"ן חותם את תירוץ זה בלשון "ואינו מחוור", כלומר שהוא לא באמת יישב את הקושיה, ועדיין נשארה התמיהה על הראב"ד בעינה.

הט"ז מציע פירוש אחר והוא שהראב"ד כלל לא חלק על הרמב"ם או על עיקר הדין. הוא מסכים לכך שיכול לעזוב את אביו אימו במקרה זה. כל תמיהתו של הראב"ד היא על כך שהוסיף הרמב"ם שיצווה לאחרים להנהיגם. שהרי כל עזיבתו היא משום שהוא לא יכול לשמרם? שהרי אם היה יכול לשמרם היה נשאר עמהם! אלא שעל כרחק אינו יכול לשמרם

⁴⁹ השולחן ערוך פסק בפשטות כרמב"ם (יו"ד סימן רמ' סעיף י').
⁵⁰ הרדב"ז על הלכה זו מסביר את הסברא – מדוע לדעת הרמב"ם אין זו הזנחה להשאיר את הוריו עם השגחה של משהו אחר, ולדידו זוהי דווקא תקנתם: נראה את לשונו (רדב"ז הלכות ממרים פרק ו הלכה ו):
 "אלא ודאי צוה את אחרים לפרנסה וזו תקנתה שיש לה על הבן געגועין ולא מיכספא מיניה משא"כ באחרים ולא מצי לגעור בה ואחרים גוערים בה ואפשר ע"י הכאה תחזור משטותה ומעשים בכל יום בכיוצא בזה והבן אי אפשר לו לעשות דבר מזה:
 כלומר, יש סברא שדווקא אדם אחר יכול להחזיר את האם למוטב, הבן חייב בכבוד אימו ולא יכול לגעור בה ולהחזירה למוטב, לפיכך עיקר התקנה להשאירה על ידי אחר."

ולכן לא יועיל לבקש ממישהו אחר שישמור עליהם, ומדוע הוסיף הרמב"ם פסקה זו? (לענ"ד הט"ז לא עולה בקנה אחד עם דברי הרדב"ז שכתב שהיא הנותנת, שדווקא אחר הוא זה שיוכל לשמור על ההורים מכיוון שיכול לשמור מהם מרחק בריא, מה שאין כן הבן, כפי שמופיע בהערה)

לב"ח יש פירוש מחודש בדברי הראב"ד (ב"ח יורה דעה סימן רמ סעיף יב):

"כתב הרמב"ם מי שנטרפה וכו'. הר"ן ובעל מגדל עוז (שם) כתבו שדברי הרמב"ם הם תלמוד ערוך מהא דרב אסי הוה ליה ההיא אימא זקנה וכו'. גם הב"י הסכים עמהם ושלל כהראב"ד. ואני אומר דעת הראב"ד היא דההיא אימא לא נטרפה דעתה אלא זקנה היתה ולפי שלא היה יכול להשתדל לה בעל כרצונה הלך ממנה כדי שלא יעבור יותר על מה שתצוה אותו עוד ולא יוכל לקיים אבל מי שנטרפה דעתו שצריך שמירה יתירה אין הדעת נותנת שיניחם וילך לו דכיון דאינו מצווה לקיים ציוויים ואינו ירא מעונש בעברו על ציוויים שהרי אין להם דעת וא"כ אינו מחוייב כי אם להאכילם ולהשקותם ולשמרם והיאך ילך לו. וכן יראה מדברי רבינו שהסכים לדעת הראב"ד. והכי נקטינן ודלא כמו שפסק בש"ע (ס"י) להקל כהרמב"ם:"

הב"ח מסביר שהראב"ד הבין שאימו של רב אסי כלל לא נטרפה עליה דעתה (מה שבאמת לא כתוב במפורש בגמרא), אלא שלא יכול היה לעמוד בדרישתה להשיג לה בעל כרצונה, ולכן התרחק ממנה כדי שלא יעבור על עוד ציוויים שלה.⁵¹ אך וודאי מי שנטרפה דעתה של הוריו עליו להישאר עמהם ולטפל בהם; וכי יעלה על הדעת שאם הוא לא יטפל בהם, מי כן?! כאן מגיע הרש"ש ופותח לנו צוהר חדש על עצם פרשנות הסיפור. נראה את דבריו הנפלאים:

"עי' רש"א בח"א. ול"נ דר"ל אי ידעי דתיזל אבתרי ותמות בדרך לא נפקי מבבל. דחשש פן טורח הדרך או עזיבתו אותו גרמו מיתתה. ונ"ל דכן פי' ג"כ הראב"ד בפ"ו מהל' ממרים ה"י דר"א חזר בו ממה שהלך מאצלה ומוצל בזה מגמגום הר"ן והכ"מ עליו מעובדא דא דר"א:"

⁵¹ וצ"ע – לפי פירוש זה, מנ"ל שיכול הבן לעזוב את אימו רק משום חשש כזה?

הרש"ש חוזר לסיפור ומבאר אותו אחרת לגמרי. המשפט "אי ידעי לא נפקי" הוא המפתח למחלוקת הרמב"ם והראב"ד. בעוד שלפי המהרש"א והר"ן ועוד פירושו שהוא לא היה יוצא מא"י לקראת אימו לאחר מיתתה מפאת כבוד א"י, מבאר הרש"ש שהראב"ד הבין שרב אסי חזר בו לגמרי מעצם היציאה מבבל ומבין שמיתת אימו היתה קשורה באופן עקיף לכך שהוא עזב אותה ויצא. המשפט הנ"ל מבטא את החרטה של רב אסי על התנהלותו "אם הייתי יודע שזה יפגע בבריאותה לא הייתי יוצא מבבל כלל", ועל פי זה פוסק הראב"ד כפי ה"שורה התחתונה" של רב אסי.

על פי הסבר הרש"ש ניתן להבין את ההקשר למימרא הקודמת של ר' יוחנן "אשרי מי שלא חמאן", שהרי רב אסי בעצמו היה נתון במצב לא פשוט, וייסר את עצמו על החלטתו שבשעתה נראתה החלטה נכונה ונבונה.

יש לציין שסיפור זה חריג בנוף ההלכתי, שכן זוהי סוגיה שמקורה אך ורק מסיפור, ועל פי הבנת הסיפור פוסקים הלכה כך או אחרת, להבדיל ממקרים רבים שבהם יש "מעשה רב" שבא לאשש טענה של תנאים או אמוראים. כאן מובא סיפור שהוא המקור היחיד לפסיקה במקרה של כיבוד הורים שנטרפה דעתם.

בשולי הדברים נוסיף שהריא"ז (מובא בשלטי גיבורים על הסוגיה) מרחיב את ההיתר של הרמב"ם והשו"ע לכך שלא רק הורים שנטרפה דעתם מותר לעזבם אלא אף הורים "בעלי מידות רעות ומצערים אותו יותר מדי". ניתן לדייק מדבריו שאפילו ללא מחלה נפשית או שיגעון כזה או אחר מותר לעזבם, אלא שעיקר הדגש הוא האם הוא יכול לעמוד בפניהם כך או לא.

צ"ע מה הגדר לפי הריא"ז, שכן הדבר יכול להגיע לכדי "נתת דברך לשיעורין", וכבר אנו נכנסים לשאלת כבוד הורים שאינם שומרי תורה ומצוות, ומה הדין כשעוין את בנם/ביתם על החזרה בתשובה, ועיין שו"ת יבי"א חלק ח' יו"ד סימן כא'. ואכמ"ל.

היחס בין כבוד ומורא אב ואם וכבוד שמים

עיון בפשטי הסוגיות דף ל:–לא.

הרב נריה טובי

לאורך הדפים שעוסקים בכבוד אב ואם רואים כמה וכמה פעמים שהגמרא מקישה ומשווה בין היחס לקב"ה ליחס לאביו ואימו. עוד לפני האמירה המשמעותית של רב יוסף על אימו "איקום מקמי שכינה דאתיא" (דף לא:), כבר הובאו כמה מימרות שעסקו בכך. נעניין בברייתא בדף כט:

"ת"ר נאמר: כבד את אביך ואת אמך, ונאמר: כבד את ה' מהונך, **השוה הכתוב כבוד אב ואם לכבוד המקום**; נאמר: "איש אמו ואביו תיראו", ונאמר: "את ה' א-להיך תירא ואותו תעבוד", **השוה הכתוב מוראת אב ואם למוראת המקום**; נאמר: "מקלל אביו ואמו מות יומת", ונאמר: "איש איש כי יקלל א-להיו ונשא חטאו", **השוה הכתוב ברכת אב ואם לברכת המקום**; אבל בהכאה – ודאי אי אפשר; **וכן בדין, ששלשתן שותפין בו.**"⁵²

כבר ההגדרה של "שלשה שותפים" מציירת לנו שהיחס לאביו ולאימו נראה אולי אפילו כשווה ליחס לקב"ה. ההגדרה של שותפות בגמרא מורה על שוויון בזכויות וחלוקה שווה. ניתן להוסיף ולומר, שבימי הילדות והנערות בעיקר (ואולי אף אחר כך) תפיסת הילד/הנער את הקב"ה עוברת בעיקר דרך מפגש עם הוריו. גם באופן שבו הם עובדים את ה' וגם בעצם זה שההורים שלו עברו הם המקור שלו, שורש חייו, ולכן בבחינות רבות ההשוואה כאן היא מתבקשת. אפשר גם להעיר, שפעמים רבות בעיות של "נשירה" ועזיבה את דרך האבות, עוברת דרך מקומות לא פתורים וחסרים בתוך יחסי הילד והוריו ("פוק חזי...").

הגמרא ממשיכה בהשוואה זו. נעבור בזריזות על הברייתות והמימרות בדף ל:–לא.

1. מי שמכבד את הוריו הקב"ה אומר עליו "**שכאילו דרתי ביניהם וכבדוני**". ומאידך גיסא מי שלא – "יפה עשיתי שלא דרתי ביניהם... וציערוני...".

⁵² קידושין דף ל ע"ב.

2. "גלוי וידוע לפני שאמר והיה העולם..." הקב"ה מצווה על כבוד אביו/מורא אימו בראשונה משום **שיודע כליות ולב ומצוה על דבר שהוא היפך הטבע**.

3. **עובר עבירה בסתר /מהלך בקומה זקופה** – לכאורה מימרות לא קשורות לנושא. אך אם נראה הכול כרצף יש לומר ששני אלו **מתעלמים מכך שיש משהו מעליהם** (קומה זקופה) או בסביבתם (עבירה בסתר), וכאילו הם לבד בעולם, ללא מקור, ללא הקשר, ואין להם כבוד למקור ממנו באו והם "דוחקים רגלי שכינה" (ולכן יש אפשרות לקשר למי שלא מכבד אביו ואימו שכאילו לא מכבד/מנכיח את המקור ממנו בא).

4. סיפור בן האלמנה ור' יהושע. (פחות רציתי להאריך, אבל יש מה לדון, לענ"ד פחות רלוונטי לענייננו).

5. הגמרא מביאה כאן שתי מימרות של עולא ושל רבא, ששתיהן עוסקות ביחס הגויים למצוות כיבוד אב ואם (קידושין דף לא ע"א):

"דרש עולא רבה אפיתחא דבי נשיאה, מאי דכתיב: "יודוך ה' כל מלכי ארץ כי שמעו אמרי פיך"? מאמר פיך לא נאמר אלא אמרי פיך, בשעה שאמר הקדוש ברוך הוא אנכי ולא יהיה לך, אמרו אומות העולם: **לכבוד עצמו הוא דורש**, כיון שאמר כבוד את אביך ואת אמך, חזרו והודו למאמרות הראשונות. רבא אמר, מהכא: "**ראש דברך אמת**", ראש דברך ולא סוף דברך? אלא, מסוף דברך ניכר שראש דברך אמת."

הגמרא כאן באה בביקורת סמויה (או גלויה) כלפי הגויים – המצווה על האמונה בנוכחות האלוהית זרה להם "לכבוד עצמו הוא דורש", ורק כשרואים את התורה בציוויה המוסרים רק אז חוזרים ומקבלים את הציווי האלוהי הראשוני. רש"י מגדיל לפרש שהגויים דורשים זאת בק"ו,⁵³ שאם אביו ואימו חייב בכבודם, כ"ש הקב"ה שאף הוא שותף בבריאתו, כביכול הדבר הפשוט – הוא כיבוד אב ואם, ואילו כבוד ה' הוא דבר ש"נלמד" מתוך הכבוד האנושי בעולם הזה של בן להוריו.

⁵³ רש"י קידושין דף לא ע"א: "חזרו והודו למאמרות הראשונות - כ"ש שחייב אדם בכבודו שאף הוא שותף בבריאתו כאביו ואמו וחיייו ומותו מסורין בידו".

ניתן לראות כאן שתי דרכים שונות ליחס של מצוות כיבוד אב ואם. כבר תמהו רבים מדוע מצוות כיבוד אב ואם ממוקמת בחמש הדיברות הראשונות שכולן עוסקות בין אדם לקונו. כאן נראה שתי אפשרויות שהגמרא מציגה ביחס בין כבוד אב ואם לכבוד הקב"ה:

הגישה ה"יהודית" (הבריתא בתחילת הסוגיה ועוד) – הלימוד הוא השוואה בין כבוד הקב"ה (שזה פשיטא) וממנו למדים לכבוד אב ואם. הנחת היסוד היא אמונה בא-ל אחד, משם הכל נובע ומונע, כולל המצוות ה"חברתיות" וה"אנושיות".

הגישה של אומות העולם – כבוד אב ואם הוא הפשוט, מה שנתפס ומושג בשכל האנושי, וממנו למדים על כבוד הקב"ה. הקב"ה הוא מעבר לעולם הטבע שבו שקועים אומות העולם. מתוך ראייה טבעית מוסרית ביכולתם להתרומם למבט גבוה יותר אך לא להיפך.

לאחר מימרא זו מביאה הגמרא את הסיפורים על דמא בן נתינא – אותו גוי ששמעו יצא כמכבד אב ואם בסדר גודל מדהים. האם יש קשר ורצף בין המימרות? נעיין במהרש"א על אתר:

"אלא מסוף דברך ניכר שראש כו'. יש לדקדק דהיכן הוזכר סוף דברך במקרא ונראה לומר דאסיפא דקרא קסמין דכתיב ולעולם כל משפט צדקך לפי שמצות כבוד אב ואם מצוה שכלית נמוסית כדמייתי בסמוך מה עשה עובד כוכבים אחד כו' ובאתה אמו כו' ולכך הודו או"ה ע"י מצוה זו גם לראשונות וז"ש דע"י סוף דברך שהם לכל עולם משפט וצדק דהיינו כבוד אב ואם הודו לראש דברך שהם אנכי ולא יהיה לך וקרא מצות כבוד אב ואם סוף דברך כלפי מה שאמרו שבלוחות שנים היו בכל א' ה' דברות וה"ל כבוד אב ואם סוף ה' דברות מלוח הראשונה ומייתי בתר הכי תרתי עובדי דכן הוא דהעובדי כוכבים מקיימין כבוד אב ואם:⁵⁴

המהרש"א רואה קשר בין דברי רבא לסיפור על דמא בן נתינא. מצוות כיבוד אב ואם היא מצווה שכלית נימוסית ולכן הגויים מקיימים אותה. מה רצתה הגמרא לומר בכך שהקדימה מימרות אלו לפני הסיפורים על דמא בן נתינא? ניתן להעלות שתי אפשרויות הפוכות:

⁵⁴ מהרש"א חידושי אגדות מסכת קידושין דף לא עמוד א

1. כפי שהערנו לעיל – יש שתי אפשרויות להגיע למצוות כיבוד אב ואם וכיבוד הקב"ה. ניתן להתחיל בביטול לצו ה' ומשם להגיע לכבוד אב ואם. ניתן גם להתחיל בצד המוסרי ומשם להגיע לאהבת ה' וכבודו. ולפי זה גם אנחנו יכולים ללמוד מסיפור דמא בן נתינא על אפשרות להגיע לאהבת ה' וכבודו מתוך ראיית כבוד אב ואם וכבוד הבריות.

2. ייתכן שיש כאן סוג של ביקורת. הסיפור על דמא בן נתינא מרשים ויוצא דופן. כיצד גוי מגיע לכאלו מעלות? מה זה אומר עלינו כיהודים? ודאי שיש ללמוד מהגויים בענייני דרך ארץ, אך יש לזכור שהמעלה הגדולה היא לקיים את המצווה כמקושרת למי שאמר והיה העולם, ולא להתחיל מהצד המוסרי, שהוא יותר אנושי וממילא נתון לשינויים ולהלכי רוח חולפים. (המימרא הבאה אחרי הסיפור של דמא בן נתינא היא יוצאת מהסיפור והיא – גדול המצווה ועושה, וייתכן שלפי זה יש כאן אמירה הדומה לכיוון זה.)

ה"טויסט" של הירושלמי

מרתק לעשות השוואה מלאה בין הבבלי לירושלמי בגרסאות הסיפור לדמא בן נתינא ובכלל. לא נביא את כל רוחב היריעה, אך נעסוק בכמה מימרות שקשורות לשאלה שהצפנו לעיל: האם דמא בן נתינא הוא דמות לחיקוי בעניין כיבוד אב ואם או שיש עליו ביקורת סמויה? בירושלמי, לאחר שמביאים סיפור מעניין על כושר הסיכולת של דמה אל מול ההשפלות שסופג מאימו, מובאים דברי ר' חזקיה:

"א"ר חזקיה הגוי האשקלוני היה וראש כל פטר בולי היה (גדודי צבא) ואבן שישב

עליה אביו לא ישב עליה מימיו וכיון שמת עשה אותה יראה משלו."

דברי ר' חזקיה נראים כביקורת על דמה בן נתינא. הביטוי "הגוי האשקלוני" כבר מריח לנו ניחוח של זלזול... בנוסף התיאור שבסוף ימיו עשה דמה בן נתינא את האבן שישב עליה אביו לע"ז מראה לנו את הבעייתיות בסגידה למוסריות הטבעית – אביו שהביאו לחיי העוה"ז הפך בעיניו כאלוקי (היה מי שהסביר שזה למעליותא, שלדידו הלך עם כבוד אביו "עד הסוף", מה שמראה את גודל כיבוד אב ואם שלו).

בהמשך הירושלמי מביא את הסיפור על דמה בן נתינה בכמה הבדלים. לא נעמוד על כולם, אלא על אחד מרכזי הנוגע לענייננו. בשונה מהבבלי, בירושלמי מסופר שאביו של דמה היה ישן באופן כזה שלא היה יכול להביא את האבן הטובה שלה ציפו חכמי ישראל. כשדמה אמר להם שאינו יכול לתת להם את האבן (ולא הסביר מדוע), חשבו החכמים שהוא מצפה להעלות התשלום בעד האבן. חכמים העלו את המחיר ממאה זוז עוד ועוד עד שהגיעו לאלף זוז. לאחר שהתעורר אביו של דמה, רצו חכמים לשלם לו כמו שפסקו בסוף – אלף זוז, אך דמה סירב בטענה "איני נהנה מכבוד אבותי כלום". רואים כאן שמעבר לכיבוד אב שהיה לדמה בן נתינה היה לו גם עיקרון רוחני לא ליהנות מכבוד אביו, סוג של קודש שאסור ליהנות ממנו. ולכן בסופו של דבר מכר את האבן בשווייה הראשוני. לאחר מכן מביא הירושלמי המשך הסיפור:

"מה פרע לו הקדוש ברוך הוא שכר אמר רבי יוסי בי רבי בון **בו בלילה ילדה פרתו אדומה ושקלו לו ישראל משקלה זהב ושקלוהו א"ר שבתי כתיב (איוב לז כג) ומשפט ורב צדקה לא יענה**" אין הקדוש ברוך הוא משהא מתן שכרה של עושה מצות בגוים."

להבדיל מהבבלי שסיפר שאירוע לידת הפרה האדומה קרה "לשנה אחרת", בירושלמי באותו לילה של מעשה האבן ילדה פרתו של דמה פרה אדומה וקיבל שכרה בו ביום. מדוע יש שינוי? על כך עונה ר' שבתי שהקב"ה לא משהא מתן שכר לגויים. היה ניתן לראות בסיפור זה סיפור מופת, אבל מי שמכיר את מימרות של חז"ל מכיר יודע שלשלם בו ביום זו לאו דווקא מעליותא...

כדוגמא לרעיון נראה את דברי המדרש רבה על דברים:

"ד"א והיה עקב, מה כתי' למעלן, ומשלם לשונאיו (דברים ז י), אמ' הקדוש ברוך הוא **כל המצות הקלות שאומות העולם עושים אני פורע להם שכרן בעה"ז כדי לאבדם לעה"ב**, אבל אם היה צדיק ונכשל בעבירה מיד הוא פורע ממנו. ואם עשה רשע מצוה אחת מיד הוא פורע לו שכרו, הוי ומשלם לשונאיו, למה, כדי לאבדן לעתיד לבוא ופורע לרשעים שכרן וטורפן על פניהם.⁵⁵

⁵⁵ דברים רבה פרשת עקב.

על פי רוח המדרש ניתן לומר שהמשמעות של לידת הפרה האדומה בעדרו של דמה "בו בלילה" היא תשלום מיידי כשכר על המצווה שעשה.

יש עוד מקום להאריך במשמעות הלימוד מדמה בן נתינה (כדאי לעיין במהר"ל, ועוד על אתר), וד"ל ואכמ"ל.

שער שני: 'האשה נקנית' חידושים ומאמרים על סוגיות הפתיחה ותחילת המסכת

קניתי איש את ה' חזקי אברהמי

האשה נקנית. ופירש"י- לבעלה. פשיטא. הרי ברור לנו שהאשה נקנית לבעלה. מה בא רש"י לחדש לנו?

ועוד, היה על רש"י לנקוט, על מנת להשתמש בצורה לשונית תקינה, "האשה נקנית על ידי בעלה", שכן יש כאן פעולת קניין של האשה, בשלוש דרכים. מדוע נקט רש"י לבעלה? זו לא צורה תקינה!

אלא שיש לומר, שאין כאן פעולה מצד האיש בכלל, והוא סביל בדיוק כמו האשה. תפקידו הוא "בעלה" ולכן הוא בעל השייכות, כביכול, והמשפיע אל האשה. אל ולא על, כי מי שעושה את פעולת הקניין הזאת נסתר, בצורת סביל. לצורת סביל זו יכולות להיות 2 תובנות, שהן אחת:

לא נעשית פעולה באשה, אלא מתרחש תהליך. האשה נקנית, נעשית קניין, כמו שניתן להגיד 'האשה ניזונת', או 'האשה נרדמת'. מתרחש פה תהליך הקורה באשה, ולא הפועל עליה.

כל תהליך כלשהו בעולם, וכל נסתר שהוא, הוא הקב"ה בעצמו. הקב"ה מזווג זיווגים, פלונית לפלוני. הוא גורם לקניין ועושה זאת בצורה של פלונית לפלוני, דהיינו אשה לבעלה, כדרך הטבע שבה האיש משפיע והאשה מושפעת.

אם כך, הקב"ה יוצר את הקניין, אך האיש מקדש. כך נפתח הפרק השני, שמתרחש לאחר שהקב"ה יצר את הקניין, ועל האיש נשאר לקיים את השלב השני, לקדש. הקידוש היא פעולה שהאיש עושה, והיא כוללת את איסורה של האשה על העולם, וכתוצאה מכך ייחודה לאיש.

האר"י הקדוש מפרש את בריאת האדם, ולאחר מכן בריאת חווה, בדרך מעניינת. הוא מתאר שאדם וחווה נבראו דבוקים אחד לשני גב אל גב. המצב הזה מכונה "אחור באחור". הקב"ה הרדים את האדם, והפריד בינו לבין חווה. להפרדה הזו קורא האר"י "נסירה". לאחר שההפרדה התרחשה, והאדם התעורר, הוא וחווה דבקו אחד בשני, והיו לבשר אחד, כאשר הם רואים אחד את השני. למצב הזה קורא האר"י "פנים בפנים".

הקב"ה יצר קניין, עת הוא זיווג זיווגים בין פלוני לפלונית, אך לפני מתן תורה לא היה השלב של הקידושין, ונישואים בעלי גבול ברור היו חסרים. היה הקניין, אך הוא לא הסתיים על ידי הקידושין – כלומר היה קשר בין איש לאשתו, אך הוא לא התאפיין באיסור האשה על פני כל העולם. ניתן לומר שהייתה בחינה של אחור באחור, של קשר שמתבטא בלי ראיית פנים, בלי קשר **אמיתי** של אהבה, אלא רק אחור באחור, קשר רדוד ושטחי. הקשר היה בעל קניין, אך לא קדוש. הקידושין הם בחינה של פנים בפנים.

הקשר בין עם ישראל לריבונו של עולם הוא קשר של חתונה, ובימים הנוראים מתרחש כל התהליך. אחרי שהיינו אחור באחור, במצב של ריחוק מהקב"ה, שהוא ואנחנו לא מסתכלים אחד על השני, אנחנו מופרדים סוף סוף. בראש השנה, קול השופר מעיר אותנו, כמו ההתעוררות שהייתה אחרי הנסירה. בכל עשרת ימי תשובה אנחנו מנסים להגיע למצב של תשובה, לשוב אל ה' להגיע לעמוד לפניו. וביום הכיפורים, יש בחינה של פנים בפנים, שאנחנו והקב"ה מתייחדים אחד לשני. הקניין קיים מאז מתן תורה, שבו הקב"ה ואנחנו נהיינו שייכים אחד לשני, אבל הקידושין נעשים כל שנה מחדש, ביום הכיפורים. זה היום שבו אנחנו באמת עומדים מולו, והקשר שלנו, והרצון שלנו מתאחד לאחד.

מה זה קניין? בן בכור שלומוב

המשנה הראשונה במסכת קידושין משתמשת בלשון מאוד קשה בנוגע לקשר בין איש לאישה בטקס הקידושין: "האישה נקנית בשלושה דרכים". שאלתי היא כזו – למה המשנה משתמשת בלשון קניין לעניין זה? לשון זו מורידה את ערך הקשר בין איש לאישה, זה נשמע כמו קשר בין חמור לבעליו, ולא כמו קשר בין איש לאשתו.

הגמרא על המשנה מתרצת לנו שני תירוצים. אני אתייחס לאחרון – התירוץ השני הוא שהמשנה הראשונה (קניין) משתמשת בלשון דאורייתא, והמשנה השנייה (מקדש) משתמשת בלשון דרבנן, ומוסיפה כי הלשון קידוש הוא כי הבעל אוסר אותה על כל העולם. תשובה זו עדיין לא עונה על שאלה – למה התורה\משנה משתמשת בלשון קניין?

תחילה נברר מהו פירוש המילה קנין בתורה: בספר בראשית (יד, יט) הקב"ה מברך את אברהם- "ברוך אברהם לא-ל עליון קונה שמים וארץ". מפרש רש"י במקום: "קונה כמו עושה... ע"י עשיית קנאן להיות שלו". מוסיף עליו הרמב"ן: "...כי הלשון יאמר קניין בעשיה, וההפך 'אשר עשו בחרן' (יב, ה)". אומר רש"י על הפסוק "אשר עשו בחרן": "אברהם מגייר את האנשים ושרה את הנשים... ופשוטו של מקרא עבדים ושפחות שקנו להם". התורה משתמשת בלשון "עשו", אומרת הגמרא: כל מלמד את בן חברו תורה כאילו עשהו". כלומר אברהם אבינו גייר את העבדים והשפחות שלו ומעלה עליו הכתוב כאילו עשהו, ואותו אדם שלימד את בן חברו תורה בלשון אחרת נחשב לבנו, וכל הלשונות האלה הם בבסיס המילה 'קניין' כלומר לאדם שקונה משהו יש קשר ממשי בינו לבין החפץ.

אנסה להסביר את יותר בעזרת ניסוי מוכר: שני אנשים קנו את אותו שולחן בדיוק, רק שאחד קיבל אותו קומפלט והשני היה צריך להרכיב אותו. לאחר שהוא בנה אותו פנו אליהם ואמרו להם שישרפו את השולחן ובתמורה יקבלו שולחן טוב יותר. השאלה שנשאלת היא כזאת – למי לדעתכם היה יותר קשה לשרוף – למי שבנה או למי שקיבל קומפלט? לסיכום ראינו שכשאדם מייצר משהו העשייה יוצרת קשר בין האדם לחפץ ועשייה (יצירה) היא מלשון

קניין, כלומר שקניין לפי התורה הוא קשר בין אדם ליצירה שעשה, כמו הקשר שיש לה' אם כל העולם שברא.

אז הבנו מהו לשון קניין בתורה. עכשיו אני רוצה להבין האם קניין אישה הוא כמו כל קניין כגון חמור ושולחן? נענה על שאלה זאת דרך האבני מילואים (שו"ת אבני מילואים סי' יז):

"ומילתא דפשיטא שאין האישה קנויה לבעל קניין ממון. דהא מעשה ידיה לבעלה אינו אלא מדרבנן תחת מזונותיה (כתובות מז:), ואלו אמרה "איני נזונת ואיני עושה", מעשה ידיה שלה. וארוסה אפילו מדרבנן מעשה ידיה לעצמה (משנה כתובות ה, ב). ואם כן אין לו על הארוסה שום קניין ממון... אם כן מבואר להדיא דאף על גב דכל קניין ממון שבה גוף ופירות לעצמה, מכל מקום כיוון שקניין איסור שבה לבעל במה שמיוחדת לו ואסורה על כל העולם משום אשת איש, משום הכי מאכילה בתרומה דין תורה"

כלומר אומר לנו האבני מילואים דבר עקרוני לכל עניין הקניין בכלל, הבעל קונה את במעשה הקניין את איסורה של האישה על כל העולם ולא שום דבר אחר, לא את ממונה לא את מעשה ידיה, ועדיין הכהן יכול לתת לה מתרומותיו, כמו עבד שהוא רכוש ממנו. כלומר האבני מילואים מסביר לנו שהאדם קונה את איסורה של אשתו ולא אותה ממש בניגוד לעבד, חמור ושולחן שבכל הקניינים האלה החפץ או העבד לא יכולים להגיד לא, אלה הם רכושו של אדם ממש. ובעצם כל הקשר הזה בין איש לאשתו הוא קשר הדדי שמקשר אותם ביחד והקניין הוא רק דבר בנוסף ששומר על השלום בין איש לאשתו כדי שלא יהיה תהו ובוהו בעולם כמו פעם.

האשה נקנית – סוגיית פתיחה רפי סוידלר

רש"י- ד"ה 'גמר קיחה קיחה' מגלה משהו מעניין: הסוגיה שחל גמר קיחה וכו' אינה נמצאת במקום הנכון בגמרא – היא כבר נמצאת בדף ד: אז מה היא עושה פה בפתח המסכת?

דבר מעניין נוסף הוא נוסח הגמרא בסוגיה מורכב משאלות לשוניות – מקרה לא תדיר בגמרא. התוספות בד"ה 'האשה נקנית' שואל מדוע המשנה בחרה לומר האשה ולא סתם אשה. במבט ראשון, התשובה ברורה: מסתבר שהאשה היא מיוחדת ו"מגיע" לה ה"א הידיעה. במחשבה שנייה, התוספות מביא כל מיני דוגמאות כגון "האיש מקדש", "האשה שהלכה" – מה, גם הם חשובים? והרי "בתולה נשאת" איננו חשוב מספיק? לא, פשוט לשון המשנה דבק וכך שונים את זה עד היום. בציטוט ישיר: "אין לחוש כל כך שבכל מקום שונה התנא לשון הרהוט לו בפה". אם כן, מדוע הגמרא מדקדקת בלשון פה? מתברר שהסוגיה אינה אמוראית, אלא מאוחרת יותר מן האמוראים.

מכאן נשאלות השאלות- מדוע הגמרא מדקדקת כל כך, ומדוע סוגיה זו מופיעה לא במקומה בפתחת המסכת?

ובכן, הרמב"ן עונה על זה: בסוף הסוגיה הוא מביא מסורת: הסוגיה הפותחת את מסכת קידושין הינה ממקור מתקופת רב הונא גאון – חכמים בשם הסבוראים. הרמב"ן מוסיף שעל אף שהסוגיה מדקדקת יותר – הוא באר ופרש אותה יותר לעומק, כמה שנאמר "נגענו רק בקצה המזלג...". הכל תמיד יותר עמוק, צריך רק לחפש.

המסקנה כדלהלן: הסוגיה הפותחת את מסכת קידושין היא סוגיה סבוראית, וכזאת שמדייקת ומדקדקת. אבל למה? מהי מטרתם של הסבוראים בפותחם בסוגיה זו?

"האישה נקנית" – משמעות הקניין אהוד גרשוני

מסכת קידושין נפתחת בצירוף: "האישה נקנית".

המילה "נקנית" יכולה להעלות קונטציות שונות לגבי אופן הקידושין. לשון הקניין, בו נוקטת משנתינו, נראה ונשמע לנו כאגרסיבי במעט, שהרי רגילים אנחנו שלשון קניין, דומה הוא לקניין חפצים, אותם אנו משייכים לעצמנו בשעת הקנייה.

הסבר הגמרא מגיע בהמשך סוגייתנו, שבפרק הראשון ננקטה לשון קניין ובפרק השני לשון קידושין ("האיש מקדש") משום שבפרק הראשון רצתה המשנה לשנות בלשון התורה, ובשני בלשון חכמים. אך, יש עניין גדול מזה בשוני הלשוני.

לשון הקידושין, בא להשמיע לנו את השוני בין קניין ובין קידושין.

הקניין הקלאסי, המוכר לנו מהדוגמה הנ"ל, אין הוא בעל אותו האופן לקניין האישה. קניין האישה הוא "קידושין" והיא מילה נרדפת לקניין האחר.

הקידושין, למעשה משייך ומייחד את האישה לשם הנישואין.

התוספות אומר: "והרי את מקודשת לי... מקודשת – מיוחדת לי ומזומנת לי" האישה בזכות הקידושין, הופכת להיות מיוחדת ומקודשת לבעלה הספציפי ורק לו. וקניין זה של הקידושין, קניין נעלה יותר מקניין של חפץ. שהרי ניתן לראות בשם הפרק הראשון: "האישה נקנית", ואפשר אפילו לדמיין בראשנו סיטואציה בה איש פלוני מגיע לשוק, פוגש באישה פלונית וקונה אותה.

שמים וארץ יהונתן מוכתר

הַמִּשְׁנָה הָרִאשׁוֹנָה בַּמִּסְכָּת קִידוּשִׁין פּוֹתַחַת בְּהֵאֵשָׁה נִקְנִית בְּשֵׁלֶשׁ דְּרָכִים וְקוֹנָה אֶת עֲצֻמָּה בְּשֵׁתֵי דְרָכִים.

ב"ה וּב"ש חוֹלְקִים בְּעֶרֶךְ שֶׁל הַקְּנִיין שֶׁל הָאִישָׁה, בְּאִיזָה מִטְבַּע הָאִישָׁה נִקְנִית. ב"ה אוֹמְרִים בְּפְרוּטָה (וּבְשׁוּוֹה פְרוּטָה) שֶׁהִיא שְׁמִינִית מֵהָאִיסֵר הָאִיטְלָקִי. ב"ש אוֹמְרִים בְּדִינָר (וּבְשׁוּוֹה דִינָר).

הַשְּׂאֵלָה הָרִאשׁוֹנָה שֶׁל הַגְּמָרָא הִיא לְמָה הַמִּשְׁנָה נּוֹקֶטֶת בְּלִשׁוֹן "הָאִשָּׁה נִקְנִית" כִּאֲשֶׁר בַּמִּשְׁנָה אַחֲרֵת בְּהַמְשָׁךְ הַמִּסְכָּת נֹאמֵר "הָאִישׁ מְקַדֵּשׁ". הַגְּמָרָא עוֹנָה כִּי הַמִּשְׁנָה רּוֹצֶה לְהַתְמַקֵּד בְּעִנְיֵין הַכֶּסֶף, הַקְּנִיין. עִנְיֵין הַכֶּסֶף נִלְמַד מֵהַקְּנִיָּיָה שֶׁל אֲבֵרָהֶם אֶת שְׂדֵה עֶפְרוֹן (גִּזְרֵיהָ שׁוּוֹה שֶׁל הַמִּילָה "קִיחָה").

עֲכָשִׁיו שׁוֹאֵלֶת הַגְּמָרָא שְׂאֵלָה מֵהוּתִית, מְדוּעַ לֹא הִשְׁתַּמְשָׂה הַגְּמָרָא ב"הָאִישׁ מְקַדֵּשׁ" תַּחֲלִילָה, לְמָה הָאִישׁ לֹא בִּמְרָכּוֹ, בְּהַתְחַלָּה. וְאִפְשֵׁר לְהַבִּין שְׂאֵלָה זוֹ הִרִי הָאִישׁ הוּא כְּבִיכּוֹל הָאֲקֻטִּיבִי, הוּא הַמְּקַדֵּשׁ, הַקּוֹנָה, לְמָה הַמִּסְכָּת מֵתַחֲלִילָה בְּאִשָּׁה, הַפְּאִסִּיבִית לְכֹאֲוֶרָה?!

עוֹנָה הַגְּמָרָא כִּי קְנִיין הוּא דְאוֹרִייתָא לְעוֹמַת הַקִּידוּשִׁין שֶׁהֵם דְּרַבְנָן, הַמִּשְׁנָה הַתַּחֲלִילָה בְּדְאוֹרִייתָא וְרַק לְכֶסֶף הִשְׁתַּמְשָׂה בְּקִידוּשִׁין, דְּרַבְנָן.

וּמִקְשָׁה הַגְּמָרָא, אִם כֵּךְ מְדוּעַ לֹא תִּגִּיד הַמִּשְׁנָה הָאִישׁ קוֹנָה? עוֹנָה הַגְּמָרָא (לְכֶסֶף) 2 תְּשׁוּבוֹת הַמִּשְׁלִימוֹת אַחַת אֶת הַשְּׁנִיָּיָה. הָאֶחָת הִיא כִּי הָאִשָּׁה קוֹנָה אֶת עֲצֻמָּה בְּמִיתַת הַבֶּעַל, מִיתַת הַבֶּעַל תְּלוּיָה בְּהַקְּב"ה בְּלִבָּד, אִי אִפְשֵׁר לְהִשְׁתַּמֵּשׁ בְּלִשׁוֹן הָאִישׁ מְקַנָּה מִשּׁוּם שֶׁהוּא לֹא מְקַנָּה בְּמִיתָתוֹ. הַשְּׁנִיָּיָה הִיא כִּי בְּלִשׁוֹן 'הָאִישׁ קוֹנָה' אִפְשֵׁר לְהַבִּין כִּי אִפִּילוֹ בְּעַל כּוֹרְחָה שֶׁל הָאִשָּׁה הִיא נִקְנִית, בָּאָה הַמִּשְׁנָה לְהַגִּיד שֶׁהָאִשָּׁה נִקְנִית רַק אִם הִיא רּוֹצֶה, "מְדַעְתָּה" וְאִם הִיא לֹא רּוֹצֶה בְּקִידוּשִׁין, בְּנִישׁוּאִין, אֵין הִיא מְקוֹדֶשֶׁת.

בְּאוֹפֶן כִּלְלִי הַמַּהְלֵךְ שֶׁל הַגְּמָרָא בְּסוּגִיָּה הָרִאשׁוֹנָה שֶׁל הַמִּסְכָּת הוּא לְהַגִּיד שֶׁהָאִשָּׁה לֹא פְּאִסִּיבִית, וְיִתְרָה מִכֵּךְ הִיא מְרָכּוֹ הַקִּידוּשִׁין (וְהַנִּישׁוּאִין).

ראיתי לנכון לשאול שאלה בסיסית יותר, מדוע בכלל האשה צריכה שיקנו אותה? הרי האשה נקראת אשה משום ש"מאיש לוקחה זאת" וידוע שהאיש והאשה נבראו תחילה מחוברים ונעשה ניתוק בשלב מסוים הקבה לוקח צלע (צד) מהאיש ובורא את האשה, הוא מפריד אותם. לכאורה האשה היא של האיש לכתחילה, היא נלקחה ממנו, מדוע הוא צריך לקנות אותה חזרה?!

תחילה נראה לי שצריך להסביר את המונח קניין. הגמרא מסבירה שקידוש אשה פירושו שהאיש הקונה אוסר את האשה הנקנית לשאר האנשים כהקדש. האיש קונה בעצם את הרצון של האשה, את הרצון שלה להמשיך את חייה, את הרצון לחיות עם המקדש את שאר חייה. את הרצון להיות מיוחדת לו בלבד.

ונראה לי יותר בעומק שהקניין יוצר דבר עמוק יותר. הקניין באשר הוא יוצר קשר עם הדבר הנקנה, בין אם זה חפץ או מטרה מסוימת ובפרט אם זו אשה. הקניין של האשה הוא מקרה פרטי של קניין כללי. בקניין האשה נוצר מצב מעניין – האשה היא גם המוכרת וגם הקניין. הרצון הוא הדבר הנקנה והאשה מוכרת את הרצון, מהסיבה הפשוטה שהוא הרצון שלה. ר' צדוק אומר שהדברים שהאדם קונה נקשרים לו בנשמה, הם נהיים חלק ממנו. דבר המחזק עוד יותר את קניין האשה, משום שהרי ידוע שבקידושין ויותר בנישואין נוצר קשר נשמתי בין האיש לאשה.

אם כך, אם הקידוש הוא יצירת קשר מדוע הגדרת הגמרא היא שקניין אישה הוא אסירתה על כל העולם?

וזוהי שאלת התוספות, למה לא אומרת הגמרא שקידוש זה לשון "להיות לי מקודשת לעולם ובשבילי... מקודשת לי ומיוחדת לי ומזומנת לי"? עונים התוספות כי פשט לשון קידושין הוא להיות מקודשת לעולם וכו'. ... אלא שבקניין האשה יש מדרגה נוספת שהיא אסורה לשאר העולם במהות, בניגוד לקניין של חפצים וכדו' משום שקניין האשה הוא יותר בפנימיות.

ועוד אנחנו יודעים שמאז קריעת ים סוף הקבה מזווג זיווגים. כלומר הקשר בין איש לאשה הוא קדמון, הקב"ה יוצר אותו⁵⁶.

⁵⁶ אמנם גם ידוע שאדם יכול לאבד את הזיווג שלו. אך במידה והאיש איבד את זיווגו מזווגים לו זיווג חדש, יש לו קשר עם האשה קודם לפעמים (ואולי לרוב אפילו) שהוא פגש אותה.

כלומר מה עניין הקניין אם היא "מיוחסת" לו כבר.

ונראה לי שהתשובה שרויה במחלוקת קדומה של ר' זושא ור' אלימלך. אחד אמר כי העיקר הוא שיהיה האדם קודם שפל רוח עד שמגודל שפלותו יבין אח"כ גדולת הבורא ברוך הוא והשני אמר להפך שקודם יסתכל בגדולת הבורא ברוך הוא ומתוך זה יבוא להכרת שפלותו⁵⁷.

ושורש מחלוקת ר' זושא ור' אלימלך הוא במחלוקת הלל ושמאי. נחלקו הלל ושמאי מה נברא תחילה השמים או ארץ, שמאי אומר כי השמים נבראו תחילה והלל אומר כי הארץ נבראה תחילה.⁵⁸ עניין המחלוקת הוא מה חשוב יותר בעבודתו של יהודי, האם העיקר הוא עבודת "השמים" עבודה שמימית, תפילה-לימוד תורה. או שמא העיקר הוא עבודת "אדמה", מצוות התלויות בארץ יותר קשורות בעולם.

בעצם המחלוקת היא כיצד יש לעבוד כיצד יש להסתכל על העולם, מלמעלה למטה או להפך, מלמטה למעלה.

ונחלקתי בזה עם בר הפלוגתא שלי, מדוע יש צורך בקניין "חוזר" של האישה אף על פי שהיא שלו לכתחילה. הוא טוען כי דבר הוא קדוש רק לאחר שהבדלת אותו, לאחר שנעשה אסור לכל העולם אז נעשה הדבר קדוש. טענת הבר פלוגתא הייתה כי באמת ישנו קשר גבוהה וראשוני בין האיש לאישה אך כל התקדמות בקשר, כל העמקה בקשר היא בגדר קניין חדש בקשר, קונים את הרבדים העמוקים, קונים את התחזקות הקשר.

אני טוען כי דבר הוא קדוש ומתוך כך שהדבר קדוש הוא בהכרח מובדל, בגלל שהוא קדוש הוא מובדל משאר העולם. אני טוען כי כאשר נוצר קשר הוא נוצר על כל העומק האפשרי שבו, כלומר מתחילת הקשר הרבדים הכי עמוקים בקשר נמצאים, הם עדיין בגדר פוטנציאל אך הם נמצאים שם כל הזמן ואין צורך "לקנות" את הרבדים משום שהם שם מהתחלה, אלא יש רק לגלותם.

⁵⁷ ושאלו את הרב המגיד שיכריע ביניהם ואמר שאלו ואלו דברי אלוקים חיים אך שחושב שקודם השפלות היא מדרגה גדולה מחברתה.
⁵⁸ הנהיבות שלום אומר כי ראשי תיבות "נעשה" הם נועץ בהלל שמאי.

אם כך קשה עליי מה עניין הקניין בגמרא?! נראה לי להסביר שהקניין הוא הוצאת הקשר העמוק והרוחני לפועל, הגשמתו במעשה רק לאחר גילוי הרבדים העמוקים⁵⁹. לדעת הבר פלוגתא שלי עניין הקניין בגמרא הוא לא קשה.

וראיתי לנכון לקשר מקצת המחלוקת בסוגיה.

עניין הקניין נלמד מהפסוקים של קניית אברהם את שדה עפרון, קנייה שהכסף שעבר בה היה סימבולי בלבד, ממש כמו שהמשנה אומרת שאשה נקנית בדינר או בשווה דינר או בפרוטה או שווה פרוטה⁶⁰, הרי ברור לכל שאשה שווה הרבה יותר מפרוטה ודינר, אלא הכסף הוא סימבולי בלבד וברור שיש קשר עמוק בהרבה מעניין הכסף גרידא.

וראיתי ששורש המחלוקת בין שמים לארץ מתבטא בסוגיה בשאלה מדוע לא נקטה המשנה לשון האיש קונה. תשובה אחת אומרת כי האשה "משתחררת" במיתת הבעל (אחת משתי דרכים) ומיתת הבעל לא תלויה בבעל אלא בשמים בלבד. כלומר השמים "שולטים" בעניינים. והתשובה השנייה של הגמרא לשאלה היא משום שאם הייתה המשנה אומרת האיש קונה היה אפשר להבין שהאיש יכול לקנות אשה בעל כורחה והדין הוא שרק אם האשה רוצה היא נקנית, אם לא היא לא נקנית. כלומר "השליטה" באה מלמטה, מהאשה.

דיוק נוסף שראיתי בעניין זה שהתשובה הראשונה מתבססת על "שחרור" האשה, מהלך של הורדה, נפילה, אולי הדבר דומה במקצת לעניין שהקב"ה מוריד שפע לעולם, ו"משחרר" מאיתו ית' אלינו. ואילו התשובה השנייה מתבססת על שלב הקניין, שלב החיבור, שלב העלייה, כדרך שאנו, האנשים עולם ומתדבקים בבורא ב"ה.

ובכל זאת זו "אי בעית אימא" כלומר תשובות משלימות.

במחלוקת שמאי והלל על שמים וארץ בא ר' שמעון ואמר כי שניהם נבראו יחד, כלומר שני העניינים הללו בעבודת ה' חשובים באותה מידה.

וגם הרב המגיד הכריע שאלו דברי אלוקים חיים.

⁵⁹ וידוע כי ככל שדבר יותר גבוה כך הוא יכול לרדת יותר "נמוך". כלומר הרובד בקשר של קידושין הוא כ"כ גבוה שאפשר להוריד את הרוחניות שבקשר אל תוך עולם המעשה (בניגוד לקשרים אחרים או קשרם "רדודים" יותר אשר לא בהכרח נכנסים לעולם המעשה אלא נשארים בעולם הרוח גרידא).
⁶⁰ בנוסף מצאתי כי הגימטריא של פרוטה הוא ארץ, כדעת הלל. וגימטריא דינר הוא סדר, כדעת שמאי שצריך לעבוד כסדר, כסדר השתלשלות האור אלינו.

ובאמת ענינו לשתי השיטות מדוע יש לקנות "שוב" את האשה.

שיטה אחת נובעת מגישה אובייקטיבית יותר, כי העולם נברא וכל סדר השתלשלות האור האלוקי היא מלמעלה למטה, ויש לעבוד "כטבע" הדברים, להידמות לבורא ב"ה.

שיטה שנייה נובעת מגישה סובייקטיבית יותר כי אמנם העולם נברא מלמעלה למטה אך אנו נמצאים למטה ואנו צריכים לעלות מעלה, ויש לעבוד ממקומנו אנו, להתדבק בבורא ב"ה.

ובאמת אמר הרב המגיד כי המעלה של לעבוד מלמטה למעלה היא מעלה גבוהה יותר.

ולכן לעניות דעתי יש לעבוד באמת מלמטה מעלה אך אף על פי כן רואה אני את הדברים בקניין אישה ובכלל בקשר של האדם עם הקב"ה או בכלל של האדם עם שאר העולם כדרכי.

שנזכה להתחבר באמת, לעולם, אלינו, להקב"ה.

מה בין קניין רגיל לקניין קידושין יונתן זמרת

"האשה נקנית בשלש דרכים, וקונה את עצמה בשתי דרכים... נקנית בכסף, בשטר, ובביאה... נכסים שיש להם אחריות, נקנין בכסף ובשטר ובחזקה... ושאין להם אחריות, אין נקנין אלא במשיכה."

כבר במשנה, בלשון האשה **נקנית**, ניתן להבין שקידושין הינם קניין בפשט, לפחות הקידושין עצמם הינם מעשה קניין, ניתן לראות מהשוואה בין שתי המשניות, שאשה נדונה בהשוואה לנכסים שיש להם אחריות – קרקעות וכו', ולא מטלטלין, ולעשות השוואה בדרכי הקנין ע"י ההבחנה במשותף בדרכי הקניין – שטר וכסף, וגם לביאה ולחזקה יש מכנה משותף – הוכחת הקניין וה"בעלות".

מהשוואה זו עולה השאלה, במה נעוץ ההבדל המהותי בין קניין פשוט לקניין אישה-קידושין? כבר מהשלב הראשון בגמרא בו דנים על לשון המשנה בפרק שני – "האיש מקדש". ניתן להבין שיש בקניין אשה מעבר למעשה קניין פשוט, כפירוש תוספות – שע"י קניין זה תהיה כהקדש לכולם חוץ ממני.

אך האם בכך נעוץ כל ההבדל? הלא ניתן לומר שיש איסור בהרבה קניינים על אחר לגעת, ואין בכך משום הקדש?? האם הקידוש הוא רק איסור?

תירוץ ראשון ניתן לראות בדברי ה"שם משמאל", שאומר שאין מעשה קניין בקידושין כפשוטו כלל! לדעתו, בניגוד לקניין שבו כל צד אינו מרגיש לאחר הקניין שום הכרת תודה, ואין בקניין כזה כדי לחבר אותם בממד מעבר לקונה ומוכר, בקידושין, כל אחד משלוש דרכי הקניין בא כמתנה, ומתנה זאת יוצרת הכרת תודה בין מקבל המתנה לנותן, ונוצר קשר, קשר של קדושה וחיבור. אין כאן מוכר וקונה בניגוד לסברה הפשוטה בה האיש עושה קניין עם אשתו.

המאירי בפתיחה למסכת נותן תירוץ שונה לגמרי. לדעת המאירי, הקניין הזה אינו נברא בבריאת העולם, הוא לא תכלית ולא ייעוד של העולם, אלא נוסד אך ורק כדי שלא ליצור מצב של סכסוכים, כמו שהובא בפירוש המשניות לרמב"ם, שבתחילה היה רואה איש אישה בשוק ואם שניהם היו רוצים היה לוקחה ובועלה. הקניין נוצר כדי למנוע מריבות, ולכן

בקניין זה אין גמר קידושין; במעשה הקניין עדיין לא נגמרו הקידושין עצמם ואין הם עדיין נשואים, ולא זוכה הבעל במלאכת אשתו וכו', ולכן קניין זה הינו קניין שאינו גמור בניגוד לקניין פשוט שלאחר מעשה המכירה עצמו נגמר הקניין והבעלות עוברת.

תירוץ נוסף אפשר להבין מהגמרא עצמה:

"האשה נקנית – מאי שנא הכא דתני "האשה נקנית" ומ"ש התם דתני "האיש מקדש"? משום דקא בעי למתני כסף, וכסף מנא לן? גמר "קניחה" "קניחה" משדה עפרון. כתיב הכא: "כי יקח איש אשה" (דברים כב יג), וכתיב התם: "נתתי כסף השדה קח ממני" (בראשית כג יג). וקניחה איקרי קניין."

בגמרא לומדים מעשה קניין אשה בכסף מ"קניחה קניחה", מקניין אברהם מעפרון את מערת המכפלה כאחוזת קבר לאשתו שרה.

קשה לומר ככה כפשוטו; וכי אם למדו כאן שקניחה אשה זה קידושין פשוט, אז למה בכלל שיאמרו בתחילת פרק שני "האיש מקדש"? כיצד ניתן ללמוד מקניין קרקעות על קניין אשה? אפשר להבין לימוד זה אם מסתכלים על מטרת הקניחה – אברהם אבינו אינו לוקח שדה זה כמעשה קניין פשוט, הוא קונה אחוזת קבר לאשתו! ע"י שאברהם לוקח שדה זה הוא מקיים את קידושיו לשרה. בניגוד לקניין רגיל בו לאחר גמר הקניין החפץ נתון לטוב ולרע למרות הבעלים החדשים, כאן יש למקדש אחריות.

אחד מהתירוצים בעקבות הגמרא להבדל בין לשון קניין ללשון קידושין ולמה נאמר זה בפרק ראשון וזה בפרק שני, הינו שכאן זהו לישנא דרבנן וכאן לישנא דאורייתא. שואל 'מי השילוח' על כך – וכי מה הבדל יש במשמעות, בתוכן בין שני הלשונות? הלא שניהם מתכוונים למעשה הקידושין?!

ומתרץ מי השילוח – האיש מקדש משמעו – מתקדש! ע"י זה שעושה האיש קידושין הוא מקדש עצמו. כמו במעשה אברהם ומערת המכפלה, האיש אינו נמצא כצד פסיבי בעסקה, יש לו מחויבות והכרת תודה כלפי אשתו ומכאן גם אחריות. אין זה כמו קרקע בה אין לאיש שום אחריות כלפי הקרקע, אלא האיש חייב לאשה רבות הן מעצם הקידושין עצמם והן מעצם הכרת התודה עליהם. לכן שנה כאן לשון קונה; כשזה נוגע לאשה יש פה מעשה קניין, אבל לאיש יש פה קידוש עצמו ממש, ולכן נאמר האיש מקדש ולא האיש קונה.

כי יקח – ולקחתם חזקי אברהמי

חלק א' – בירור הדינים הנלמדים מהפסוק:

"כי יקח איש אשה" – מהפסוק הזה לומדת הגמרא המון בסוגיות שלנו. כעת נעבור על כל הלימודים מהפסוק הזה בלימוד סוגיות העיון שלנו:

כבר בהתחלה, בדף ב., כשלומדת הגמרא על מקור קניין האשה בכסף, היא מביאה את הפסוק "כי יקח" ואת הפסוק "נתתי כסף השדה קח ממני" האמור בעפרון, ולומדת משניהם גזירה שווה – קיחה קיחה. בשלב הביניים הזה מוכח שיש קיחה בהקשר של שדה, אך מאין לנו שהיא קניין? לשם כך מביאה הגמרא שני פסוקים נוספים המראים זאת.

נראה, אפוא, שהדבר הראשון שאנו לומדים מהפסוק הזה הוא האפשרות לקנות אשה בכסף. בהמשך, רוצה הגמרא לדייק שדרך היא לשון קניין אשה, ומביאה את רבי שמעון שמפרש את הפסוק הזה על משל שהוא מביא. ע"פ המשל, כמו שבעל האבדה מחפש את אבדתו, כך הבעל מחפש את אשתו. משמעות "כי יקח", ולא "כי תלקח" (ובגירסאות אחרות "כי תקח") היא שהפעולה של הבעל היא פעולה אקטיבית, ולא פעולה פסיבית. האיש מבצע את הפעולה, את החיפוש.

הדבר השני הנלמד מהפסוק, הוא האקטיביות של האיש.

בדף ה. מופיעה ברייתא עם 2 דיני קידושין שונים. רש"י מפרש את מקור הדינים על פי הפסוק הזה:

1. נתן הוא ואמרה היא – לא קידושין, כי צריך שהקיחה (משמע מרש"י שזו האמירה), תהיה של האיש.

2. אמר "הריני אישך" – לא קידושין, כי צריך לקחת אותה, ולא לקחת את עצמו לה.

בשני המקרים – הובא הפסוק לפרשנות.

בדין הראשון, אין קידושין כאשר נתן הוא ואמרה היא, משום שכתוב "כי יקח" ולא "כי תקח", ובמקרה הזה האשה היא הלוקחת. מהדין הזה לומדים, אם כן, על חובת הגבר לקחת, כאשר הלקיחה מתבטאת באמירה ובנתינה גם יחד.

בדין השני, אין קידושין משום שכתוב כי "יקח איש אשה", ולא "כי יקח איש" בלבד. מכאן שצריך לקחת את אשתו, ולא לגרום ללקיחה של עצמו. לכן, אם נקט בלשון הקידושין מילים המבטאות את לקיחת עצמו, אלו לא קידושין, עד שיקח אשה.

נראה כי בהתחלה, לומדים מהפסוק פרט מאוד טכני – האשה נקנית בכסף. דין זה נראה לאנשים שאינם עוסקים בסוגיה כתמוה, ואולי אפילו מזלזל. האם האשה לא נקנית באמצעים מהותיים וייחודיים יותר? האם כל עצם ומהות קניינה מתחיל ונגמר בכסף? זהו הדין הנלמד מפסוק המדבר על קידושין בתורה?

לשם כך מובאת הברייתא של רבי שמעון, הלומדת מהפסוק, ומסבירה לנו שיש כאן עניין עמוק ומהותי בהרבה. האשה היא האבידה. אחריה מחזירים, והיא המשפיעה בסופו של דבר על כל עניין הקידושין. אם האיש קידש בכפייה – קידושיו קידושין, אך אם האשה לא הסכימה – אין זה קידושין⁶¹. האשה היא האבידה, הדבר אותו מחפשים, וכל הקניין המדובר בכסף הוא רק כדי "לקנות" את רצונה, שתסכים להיות לחזור אל בעליה. אך עדיין, האם הרצון של האשה אינו יכול להתבטא בדרכים אחרות, שהן לא שתיקה?! הרי הגבר הוא זה הפועל, המדבר, ואילו הסכמתה של האשה היא בשתיקה בלבד!

לכן מובא הדין של "נתן הוא ואמרה היא", שאף הוא נלמד מהפסוק. הדין בא להשמיע לנו שהשתיקה היא היא הדרך להביע את הסכמתה של האשה. הלקיחה של הגבר כוללת גם את הנתינה וגם את האמירה. הוא הפועל את כל הפעולות, המחפש את האבידה, ואילו האבידה מסכימה לחזור אל בעליה בשתיקה, בלי שום פעולה של טירחה מצידה. הדיבור והמעשה שמבצע האיש הם בקשת ההסכמה, שכן רק על ידי מחשבה, דיבור ומעשה, ניתן לקנות את רצונה של האשה, משום שרצון לא ניתן לקנייה סתם כך. האיש מבצע את הפעולות ההכרחיות, וממילא כבר לא נותר לאשה למלא שום פעולה על מנת להתקדש, מלבד נתינת

⁶¹ ראו ברמב"ם הלכות אישות פרק ד' ה"א.

רצונה. אם כך, האיש הוא המרכזי כאן, ולא האשה!! אמנם נכון שרצונה נקנה, אבל היא לא המרכזי כאן, שכן האיש הוא מבצע כל הפעולות!!!

וזהו הרעיון הסופי, הדבר האחרון שנלמד מהפסוק – "כי יקח איש אשה" – האשה היא המרכז, ולא ניתן לקדש אותה כאשר המרכז הוא האיש. אין כל משמעות לביצוע פעולות האיש אם האשה איננה המרכז, וכן אין כל משמעות למרכזיות האשה מבלי שהגבר יעניק לה את המרכזיות הזו. כך מתקשר הפסוק "כי יקח" לסוגיית הפתיחה, שבה האשה היא הנקנית, ובכל זאת היא הנושא, העניין שעליו מדברים ובו עוסקים, ורצונה הוא הקובע.

חלק ב' 1 – על איזה פסוק מדובר? ומהו הקשרו?

לאחר שראינו את מהלך הלימודים מהפסוק, ננסה ללמוד את המשך הפסוק ואת ההקשר. אלא, שישנם שני פסוקים המתחילים במילים "כי יקח איש אשה": מאיזה פסוק לומדים את הלימודים הללו?

1. דברים כ"ב פס' י"ג: "כי יקח איש אשה ובא אליה ושנאה"
2. דברים כ"ד פס' א': "כי יקח איש אשה ובעלה והיה אם לא תמצא חן בעיניו כי מצא בה ערות דבר וכתב לה ספר כריתת ונתן בידה ושלחה מביתו"
3. יש עוד פסוק המתחיל כך, אלא שהוא מדבר על מקרה ספציפי – "כי יקח איש אשה (חדשה)"

קצת בהפתעה, שני הפסוקים שמנוסחם אנו לומדים על קידושין, מדברים על חוסר התאמה ורצון לגרש את האשה. הפסוק הראשון מדבר על אדם הממציא עלילה על אשתו, וזאת כדי להיפטר ממנה. הפסוק השני מדבר על אדם המגרש על פי התורה את אשתו.

מאיזה פסוק אנו לומדים את כל הלימודים שלעיל? ומה המשמעות של הפסוק?

כדי לברר זאת, נדייק את הדינים השונים הנלמדים משני הפסוקים:

1. הדין כאן הוא באדם שהתחתן, ושנא את אשתו. כדי להיפטר ממנה, הוא ממציא עלילה, הקשורה באמינותה ובטהרתה של אשתו, והדין מובא לבית הדין. כאשר מתגלה כי מדובר בשקר, האיש מתחייב קנס של מאה כסף לאבי הנערה, והוא לא יכול לשלוח כל ימיו.

2. כאן, הדין הוא באדם שאשתו אינה מוצאת חן בעיניו, וכדי לשלח אותה הוא כותב לה ספר כריתות – גט. האשה יוצאת מביתו ומותרת להתחתן עם אחר.

ההבדל המהותי ביניהם הוא הדין. כוונת שניהם הייתה לשלח את האשה, אך מי שהלך בדרך השקר – קיבל בדיוק את הדבר ההפוך, והוא לא יוכל לשלחה כל ימיו. לעומת זאת, מי שנתן לה את הגט לפי דיני התורה, מקבל את בקשתו. ניתן לעמוד על כמה הבדלים נוספים: שנאת האשה בהשוואה לאי-נשיאת חן, וביאה לעומת בעלות.

"ויצאה והייתה – מקיש הוויה ליציאה". מה להלן גירושין כשרים, אף כאן קידושין כשרים, ומה להלן גירושין פסולים, אף כאן קידושין פסולים.

"כי יקח איש אשה ובא אליה ושנאה": כאשר אדם לוקח את אשתו, אף על פי שהוא לקח אותה כבעל אבידה המחזור אחר אבידתו, לפי כל הדיוקים הנלמדים מהפסוק (כמובא לעיל בחלק א') הוא צריך להמשיך את הנישואין בכדי שגם לאחר הביאה אל אשתו, גם בהמשך הנישואים, לאחר כל ההתרגשות והאהבה של החתונה, גם כשהולכים לקנות אוכל, ולהביא את הילדים מהגן – גם אז "ותהי לו לאשה ויאהבה" (בראשית, כ"ה ס"ז). ניתן לדייק את לשון "ובא אליה" על פי הפסוק "ואל יבוא בכל עת אל הקודש". לשון ביאה היא לשון של "לא בכל עת". יש זמנים שבהם ישנה אהבה ברורה, ויש זמנים שהיא חסרה. כי יש פעמים שבהם אהרון בא אל הקודש, והכול קדוש וטהור ושלם ומזוקק, (ויש התוועדות, וניגונים, ושירים, ושמחה), ויום לאחר מכן חוזרים אל השגרה, אל חוסר הקודש. וזה קושי גדול מאוד לעזוב את הקודש, לשחרר את הנשמה היתירה של שבת, ולעבור לימי החול הפשוטים והיומיומיים. כאן קשה כבר לאהוב. (כאן קשה להניח תפילין בבוקר, אחרי לילה של התוועדות). זהו הקושי הגדול באמת, שגם כאשר חוזרים מהקודש, לא מפסיקים לעשות את הדברים שאפשר גם בימות החול.

לעומת זאת, כאשר "כי יקח איש אשה ובעלה, והיה אם לא תמצא חן בעיניו" גם הוא מקיים את כל הלימודים והדיוקים שדייקנו לעיל. אלא שלשון בעלות היא לעולם, גם כאשר ישנם קשיים וגם כאשר הכול פשוט. וזה מדויק מהפסוק "כי בעליך עשיך ה' צבאות שמו" (ישעיהו נד, ה) ופירש הרד"ק (שם, ד"ה כי כאשה): "כי בעליך חי וקיים לעולם". לכן, בעצם הבעלות של האדם, הוא ממשיך את הקשר תמיד, במאמץ, בהשתדלות, אבל תמיד. וקורה לפעמים

שיש חוסר התאמה, אבל גם אז יש "אי נשיאת חן" ולא חלילה שנאה – כי כאשר הוא רואה את האשה, היא לא תמצא חן בעיניו, אבל הוא לפחות לא ישנאה. (ולכן אסור לקדש את האשה עד שיראנה). לכן, בבעלות שהיא התקשרות עולמית, יש פתרון אידיאלי לבעיית חוסר ההתאמה. ההבדל בין "ובא אליה" לבין "ובעלה" הוא שבביאה יש רק ביאה, וכאשר מנסים לחזור – נכשלים ושונאים, ובבעלות, גם כאשר יש נסיגה, עדיין נשאר קשר.

וזו הייתה מעלתו של אהרון, שבכל יום מחדש היה מדליק את המנורה כאילו זאת הפעם הראשונה, באהבה. כך צריך האדם לאהוב את אשתו. אך, אם האדם מסרב להתנהג באהבה ב"שוב" שלו, כאשר הוא נמצא בירידה, אז "ושם לה עלילת דברים" – הוא לא מצליח להתמודד עם העולם, ונופל לשקרים.

חלק ב' 2 – בחינת לקיחה של ישראל ע"י הקב"ה:

הקב"ה נקרא "איש", שנאמר "ה' איש מלחמה".

עמ"י נקראו "אשה", שנאמר "כי כאשר עזובה ועצובת רוח קראך ה'".

הקשר בין עם ישראל, לבין הקב"ה התחיל באופן של לקיחה – "ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלקים". אלא, שאנחנו עדיין בבחינה של "ובא אליה". אנחנו עדיין מרגישים ריחוק וקירוב מהקב"ה. העולם שלנו בנוי במבנה של עליות וירידות, ובאופן טבעי אנו מתרחקים מהקב"ה ומתקרבים אליו. זוהי תכלית העולם.

לפי המדרש, נדב ואביהו לא נשאו נשים. ידוע הפירוש, שנדב ואביהו מתו מעודף חסד ואהבה לקב"ה. הם כל כך רצו להתקרב לקב"ה, ובגלל זה הם לא רצו להיות ולשהות בעולם הזה. הם הקריבו אש זרה לפני ה', כי הם לא רצו את כל ההגבלות, את כל הדברים הגשמיים בעולם הזה, ובדיוק בגלל זה הם נשרפו מבפנים, מעצם נשמתם, כי הגוף הגשמי שלהם לא יכול היה להכיל את כל העוצמה של ההתקרבות שלהם. הם לא התרחקו, כי הם ניסו להגיע למצב שבו הקשר שלנו עם הקב"ה הוא בלי חזרה. באותה מידה, הם לא נשאו נשים. הם לא רצו להגיע למצב שבו הם מתקרבים, ומתרחקים. מאותה הסיבה הם לא רצו להתקרב לשום דבר בעולם הזה, כי הם חייבים לסוג בו אחור.

את הקשר הפסול הזה מתאר רבי נתן בליקוטי הלכות, הלכות פריה ורביה, אות ב': "כי הם מגודל קדושתם העצומה לא רצו להוריד עצמן לקשר גם עולמות התחתונים, וזה בחינת פגם דלא אינסבו. ורצו לכנס למשכן לפני אל הקדושה, דהיינו לקשר עצם לה' יתברך כראוי להם, אבל לא הורידו עצמן לקשר גם התחתונים לה' יתברך... כי כשיש לו אשה, על ידי זה מקשר גם עולם התחתון לה' יתברך".

רבי נתן מסביר את מעלת האשה בעבודת ה', שדווקא כאשר אדם מחובר לעולם הזה, ומתחתן, הוא מקשר את עצמו אל ה' יתברך. זו הייתה הבעיה אצל נדב ואביהו.

בקשר כזה, שבו יש עליות וירידות, מה שמקדמת ומפתחת את הקשר היא ההתעקשות לעבוד את הקב"ה גם במשבר, בצרה, כאשר אנחנו רחוקים ממנו. דווקא ההתעקשות והעשייה הלא כל כך מורגשת, שנראית לנו פשוטה, וגרועה, ויומיומית, היא הדבר שמעלה ומרומם את הקשר. התועדות טובה נמדדת בתפילת שחרית שלאחריה, כמו שמתאר ניגון חב"ד: כאיל תערוג על אפיקי מים – והיו לטוטפות בין עיניך. הכוונה היא שכמו שהכסיפה והגעגוע עכשיו הוא גדול – כך צריכה להיות ההשתדלות כשאנחנו עייפים ואין לנו כוח. בלי הירידה ועבודת ה' בירידה, לא תהיה גם עלייה. זוהי גם המשמעות של "אסורה על כל העולם כהקדש" – היא אסורה על כולם, ורק לאחר איסורה היא מותרת לבעליה. קודם כל סור מרע, קודם כל מתחילים בירידה, בשפלות, לעבוד את הקב"ה גם כשקשה, גם כשלא מרגישים כלום, ולאחר מכן היא מותרת. לאחר מכן היא מקודשת לבעלה, ומותרת לו.

בגמרא, במסכת הוריות דף י' ע"ב: "אמר רב יהודה אמר רב- לעולם יעסוק אדם בתורה ומצוות שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה".

ועל זה אומר הגר"א: (על הפסוק "אם רעב שונאך האכילהו לחם, ואם צמא השקהו מים"⁶²) "על מלחמת האדם ביצר הרע, שמפתה את האדם להתבטל מתורה ולכן על האדם "לרמות" את היצר ולומר לו שרוצה ללמוד תורה רק כדי להתגאות ("האכילהו לחם"), וכך יתרצה היצר הרע, למרות שגם את זה אינו רוצה ("כי גחלים אתה חותה על ראשו") ובסופו של דבר כך יזכה האדם להגיע ללימוד לשמה ("ו-ה' ישלם לך")."

⁶² ביאור הגר"א על משלי כה, כא-כב.

הגר"א מסביר שדווקא על ידי שעוסק בתורה ומצוות שלא לשמה, דווקא על ידי שיוורד ולומד שלא לשמה, הוא יכול לנצח את היצר הרע שמשכנע אותו לא ללמוד. דווקא על ידי הירידה – והגילוי בה – עולים למעלה.

הבעש"ט, בצוואת הריב"ש אות פ"ו, מדבר על חשיבות התפילה גם כאשר לא נמצאים במדרגה גבוהה: "לא יאמר אדם כשאוכל להתפלל בהתלהבות אתפלל, ואם לאו, לא אאנוס את עצמי להתפלל. כי אם אדרבה, כמשל המלך כשבא למלחמה משנה את בגדיו, אותם שהם קרובים למלכות מכירים את המלך בתנועותיו, ואותם שאין קרובים למלך רואים כשהם משמרים יותר באותו מקום, מסתמא שם המלך. כך הוא כשאנו יכול להתפלל משמרים את המלך שלא לגלות אותו לפניו, ואם כן יחזק את עצמו יותר, כי הלא המלך בכאן ומסתירים אותו לפניו."

הבעל שם טוב מסביר שלא רק שעלינו להתחזק ולעבוד את ה' גם כשאנחנו לא רואים אותו, אנו חייבים לעשות זאת כי הוא שם. דווקא בהסתרה ובחוסר הנראות הוא נמצא. דווקא כאשר אדם מתקשה להתפלל, ללמוד, להתחזק בעבודת ה' – שם הוא נמדד, בתוך המציאות של הטבע, בתוך השגרה.

חלק ב' 3 – על הניסים שבטבע, ועל הניסים שמעל הטבע:

זה עניינו של חנוכה. כי בחנוכה ישנם שני ניסים:

1. ניצחון רבים על מעטים במלחמה (שעליו אומרים על הניסים).

2. מציאת פך השמן שדלק שמונה ימים.

ויש מי ששואל, איפה היה הנס הגלוי במלחמה?! זהו סיפור על גבורה יהודית, על כוח, על חוסר ייאוש גם כשהכל בוער מסביב. גם (חלילה וחס ה' יצילנו) כשה' לא עוזר במלחמה – אנו מנצחים. (וכן הגירסאות של חלק משירי חנוכה: "נס לא קרה לנו, פך שמן לא מצאנו" "על הניסים ועל הנפלאות אשר חוללו המכבים" ח"ו).

ואין שקר בעולם, ואין טעות. יותר מזו. כי הניסים הללו הם הניסים העיקריים שעליהם אנו מודים בחנוכה, על הניצחון שהיה נראה כדרך הטבע, בתחבולות ובקרבות קשים, אך ברור לנו שהכל מה' יתברך, שעליו סמכו המכבים בעת מלחמתם. עצם עניין חנוכה הוא ההודאה

על הניסים שבתוך הטבע, על פקחת העיניים כל בוקר, על עבודת ה' שבאמצע "זמן חורף" שנראית רגילה ושגרתית ולא שווה, אבל באמת היא העבודה השלמה שמרימה את האדם למעלה. זוהי מידתו של אהרון, שהיה מדליק את המנורה, שוב ושוב. זוהי הארת חנוכה, להדליק בכל יום, ימי חול, את החנוכייה. להוסיף נר, לגלות אור, בתוך כל החושך של השגרה.

חנוכה הוא חג של שמונה ימים. 8 הוא מספר שמבטא את הקודש שמעל הטבע. הקודש שמעל הטבע מסתתר בעולמנו בתוך הטבע. קריעת ים סוף הייתה נס גלוי וברור, ולכן היא קודש שבטבע. אבל את הקודש שמעל הטבע אי אפשר בכלל להכניס אל תוך הטבע, אלא הוא מסתתר בתוך הניסים של הטבע, של המציאות, של היומיום. ולראות את הניסים הללו בכל יום זהו גילוי הקודש שמעל הטבע, זוהי המציאות של בעלות. ככה הקב"ה הוא אלוהינו. כאשר אנחנו מגלים אותו בנרות בתוך כל החשיכה.

אולם, כל זה, כל מצב הירידות והעליות, הוא רק כרגע. "והיה ביום ההוא נאם ה' תקראי אישי ולא תקראי לי עוד בעלי" – לעתיד לבוא, לא תהיינה עוד ירידות, אלא רק נעלה כל הזמן. נפסיק להיות עם הקב"ה בצורה של בעלות, כאשר יש עליות וירידות, אלא נהיה בצורה של אישות – כאשר לא תהיינה יותר ירידות, אלא רק עליות.

זו המהות של הנס השני, הנס שהיה בגילוי, הנס שהוסיף והלך, ולא פחת. בניגוד למלחמות שבהן היו גם הפסדים, הנס הזה רק התגבר ועלה. מילוי פך השמן זו הגאולה, זוהי הביאה אל הקודש תמיד, בלי להפסיק. זוהי הליכה בלי לחזור אחורה.

כוונה בקידושין, כוונה בתפילה, ומה שביניהם יונתן זמרת

בחומש בראשית⁶³ על הפסוק "ויפח באפיו נשמת חיים ויהי האדם לנפש חיה" מתרגם אונקלוס: "והות באדם לרוח ממללא" – והאדם היה לרוח מדברת.

כבר באחד מתיאוריו הראשונים של האדם, האדם אינו מתואר כאיזה מלאך אלוקי, אלא כמאמר אונקלוס⁶⁴ – "כ"רוח ממללת. הדיבור הינו יחודו של האדם וכך כותב גם ריה"ל בספרו הכוזרי-⁶⁵ "אמר הקב"ר: ובדין הענין השכלי התניח המדבר מכל הסיים. והתחייב ממנו תקון המדות והמעון והמדינה והיו הנקודות הנמוסים מנהגים."

האדם שלו אמר הקב"ה – "תן דעתך שלא תקלקל ותחריב את עולמי" הינו בעל מטרה של תיקון עולמו והעולם בכלליותו אך ורק מתוקף היותו מדבר, יכולת הדיבור הינה מייחדת את האדם משאר עולמו.

הגמרא במסכת קידושין⁶⁶ דנה במקרה שאמרה היא ונתן הוא:

"תנו רבנן: כיצד בכסף? נתן לה כסף או שוה כסף ואמר לה "הרי את מקודשת לי", "הרי את מאורסת לי", "הרי את לי לאינתו" – הרי זו מקודשת. אבל היא שנתנה ואמרה היא "הריני מקודשת לך", "הריני מאורסת לך" "הריני לך לאינתו" – אינה מקודשת. מתקיף לה רב פפא, טעמא דנתן הוא ואמר הוא, הא נתן הוא ואמרה היא – אינה מקודשת. אימא סיפא אבל היא שנתנה לו ואמרה היא – לא הוה קידושין, טעמא דנתנה היא ואמרה היא, הא נתן הוא ואמרה היא – הוה קידושין?! רישא דוקא, סיפא כדי נסבה. ותני סיפא מילתא דסתרא לה לרישא?! אלא הכי קאמר נתן הוא ואמר הוא – פשיטא דהוה קידושין; נתן הוא ואמרה היא – נעשה כמי שנתנה היא ואמרה היא ולא הוה קידושין. ואי בעית אימא: נתן הוא ואמר הוא – מקודשת. נתנה

⁶³ ב, ז.

⁶⁴ שם.

⁶⁵ מאמר ראשון, לה.

⁶⁶ ה.

היא ואמרה היא – אינה מקודשת. נתן הוא ואמרה היא – ספיקא היא, וחיישינן מדרבנן:"

למסקנת הגמרא מובאות שתי דעות בנוגע לפסיקת הלכה לנתן הוא ואמרה היא.

לדעה הראשונה- לא מקודשת שהיא כנתנה היא ולפי האיבעית אימא ספיקא וחיישינן מדרבנן. מכיוון שבמקרה זה ישנו שווה פרוטה לאשה ומדובר במקרה בו יש עדים, ההווה אמינא הבסיסית לכך שהקידושין אינם קידושין במקרה זה הינו מתוך שתי הנחות בסיסיות אפשריות:

(א) אמרה היא- שמא לא התכוון לקדשה בדבר שנתן ולכן לא מקודשת בכך.

(ב) שמא ע"י כך נראה שהיא המקדשת ומתקיים כאן כעין כי תיקח אשה איש (שיטת תוס' ר"י הזקן ורש"י).

בכל מצב, מקרה הביניים בין ספק הקידושין של נתן והוא אמרה היא ובין נתן הוא ואמר הוא שהן הקידושין הינו במקרה של "היה מדבר עמה על עסקי קידושה".

ישנה מחלוקת בין רש"י והמאירי⁶⁷, רש"י סובר שדיבור בעסקי קידושה הינו דיבור בעלמא על עניינים הקשורים לקידושה- כמה נדוניה יש לך, מה שווי השדות של הבעל וכו', אבל לפי המאירי זהו דיבור ממש על קידושה לו- שאילו היה כאן ממש קידושין היה נחשב כדיבור ממש.

ניתן להעמיד את המחלוקת ביניהם בשאלה האם הכוונה תופסת, אם כשדיבר על עסקי קידושה כדעת רש"י, בו נראה שלא ברור לכולי עלמא שיש כאן הצעת קידושין – במקרה זה הכוונה שאפשר להבין מדבריו על עסקי קידושין היא שתופסת לקידושין – ולכן כוונה תופסת, ואילו לדעת המאירי אין די בכוונה וצריך דיבור גלוי שיהיה לדעת כולי עלמא פשוט שהיה כאן דיבור וגם אם לא אמר זה בפירוש גמור בכל זאת היה כאן מעין דיבור.

⁶⁷ על הגמרא.

עוד מקרה שאפשר לראות בגמרא בעניין זה הינו בדין שנותן לה בשתיקה⁶⁸ "ואי דיהיב לה ושתיק הא נמי (שהלכה כר' יוסי)" ולכן במקרה זה ניתן לראות כשנתן לה בשתיקה – מקודשת, שבניגוד למדבר בעסקי קידושה כאן ברור שיש כוונה.

בבירור שתי הסוגיות ניתן לראות שיש מחלוקת עקרונית בגישה לקידושין, האם הכוונה הינה מספיקה ע"מ לקדש אשה או שמא בלא דיבור אין קידושין.

הרא"ש⁶⁹ פסק שרק במדבר עמה על עסקי קידושה – מקודשת, אך הרא"ש מוסיף "ומיירי שלא דיבר עמה מתחילה על עסקי קידושה אבל עם דיבר עמה אפילו נתן בשתיקה מקודשת" לדעת הרא"ש שתיקה פחותה מאמירה שלא בעסקי קידושה מכיוון שהוא מעמיד שתיקה כמקרה בו יש לומר דאפילו שם מקודשת, מכאן שבמקרה אחר (נתן הוא ואמרה היא למשל) אפשר להבין דיש עניין של ספיקא בלא מדבר על עסקי קידושה.

הר"ן⁷⁰ שם לעומת זאת מפרש את פסיקת ההלכה על הסוגיה בצורה אחרת. לדעת הר"ן ישנו מצב בו האשה אומרת שקבלה לשם קידושין (בעניין לשונות רבים לקידושה). במקרה זה יש ספק דרבנן, מכאן שיש לומר שמכיוון שיש כוונה יש ספק, ולכן אפשר להבין שלפי דעה זו הכוונה הינה עיקר מכיוון שהספק בא ממקום שמא לא התכוונה לחלוטין, כי אם הדיבור היה עיקר אז לא היה ספק מכיוון שבדיבור זה אם הבינה מה אמר – בפשטות שמקודשת!

לדעת הרשב"א⁷¹ אם נתן ולא פירש – אין קידושין! לדעת הרשב"א, גם אם קידש בלא לפרש ואח"כ אמר הרי את מקודשת אינה מקודשת אלא צריך ליטול הכסף ולקדש שוב גם כשהיא רוצה! לדעת הרשב"א הכוונה אינה העניין אלא מעשה הקידושין.

יש כאן שלוש גישות, הרא"ש – רק כשדיבר על עסקי קידושה מקודשת, אחרת – ספיקא.

הר"ן – הכוונה הינה הגורם המשמעותי ביותר, ויש לעשות תוך כדי מעשה קניין.

הרשב"א – בלא הבנה ברורה כעין דיבור אין קידושין.

⁶⁸ קידושין ו.

⁶⁹ שם.

⁷⁰ שם.

⁷¹ שם.

הרמב"ם⁷² פוסק שרק בשעה שעסקו בענייני קידושין אם נתן ולא פירש מקודשת, מכאן שהרמב"ם סובר שעיקר הקידושין הוא בהבנתה, אין משנה כוונתו בהכרח של הבעל, וכך גם פסק השו"ע⁷³.

מנגד, הרמ"א מגיה ופוסק כר"ן. לדעת הרמ"א, אם אומרים שכיוונו לשם קידושין כשנתן בשתיקה – מקדושת!

ניתן לראות כאן מחלוקת פוסקים שחולקת בנושא העקרוני של היחס בין כוונה לדיבור ומחשבה למעשה. הרמ"א סובר שהכוונה היא עיקר המעשה ואילו השו"ע סובר שהעיקר הוא עצם עשיית המעשה.

ניתן לראות שרוב הפוסקים קבעו על מקרה שלא עסק בדיני קידושה וקידש דיש ספיקא מדרבנן.

סוגיה נוספת שחולקת בעניין דיבור מעשה היא במסכת ברכות:⁷⁴

"אני ראיתי את רבי ינאי דצלי והדר צלי, א"ל רבי ירמיה לרבי זירא ודילמא מעיקרא לא כיוון דעתיה ולבסוף כיוון דעתיה"

רבי ינאי חזר על תפילתו פעמיים, ותהו חכמים מדוע, אמר רבי ירמיה כי מכיוון שלא כיוון חזר בתפילתו.

מסוגיה זו עולה השאלה- תפילה בלא כוונה – הווי תפילה?

סוגיה זו רחבה מאוד וכוללת בתוכה פירוט גדול, אך במקרה זה אתייחס לתפילה עמידה בלבד.

הרא"ש על סוגיה זו פסק שבימינו אנו חייב כוונה בתפילה אך אפשר לפחות לכוון באבות, אחרת צריך לחזור על תפילתו. לפי הרא"ש במקרה זה אין משמעות למעשה ללא כוונה לפחות סמלית.

⁷² ספר נשים הלכות אישות פ"ג ה"ז

⁷³ אבן העזר כז ג

⁷⁴ ל

הֲרַמְבַּם⁷⁵ לֹקַח אֶת גִּישַׁת הָרָא"שׁ וּמִמְשִׁיכָהּ לַהֲלָכָה לַמַּעֲשֶׂה כִּלְשׁוֹן הֲרַמְבַּם"ם:

"תְּפִילָּה שְׁאִינָה בַּכוּוּנָה אֵינָה תְּפִילָּה, וְאִם הִתְפַּלֵּל בְּלֹא כוּוּנָה חוֹזֵר וּמִתְפַּלֵּל בַּכוּוּנָה... לְפִיכָךְ הָבָא מִן הַדֶּרֶךְ וְהוּא עֵיף אוֹ מִיצֵר אֲסוּר לוֹ לַהֲתַפַּלֵּל עַד שֶׁתִּישָׁב דַּעְתּוֹ".

בְּמִקְרָה זֶה לֹא רַק שֶׁהַכוּוּנָה עֵיקָר, אֲלֵא שֶׁהַדִּיבּוּר טָפֵל אֶל הַכוּוּנָה וְאִין מִשְׁמַעוֹת לֹא־מִירָה בַּעֲלָמָא לֹלָא כוּוּנָה. אֲךָ ה"לֶחֶם מִשְׁנָה"⁷⁶ טוֹעֵן שְׁאִין כִּךְ הִלְכָה כִּי לֹא מִצִּינוּ כוּוּנָה מַעֲכַבֶּת.

בְּטוֹר⁷⁷ נִפְסַק לַהֲלָכָה כַּדַּעַת הַמַּהֲר"ם מְרוֹטֶנְבוּרְג, שְׁאוּמֵר שֶׁמִּכּוּוֹן שְׁבַדּוֹרְנוֹ אֵינוֹ, שְׁאִין אֵינוֹ מִסּוּגָלִים לַכוּוֹן כְּרֹאוֹי, מִסְפִּיק שֶׁנֶּאֱמַר תְּפִילָּה בִּלְשׁוֹן תַּחֲנוּנִים כְּדִי לְצַאת יְדֵי חוֹבַת תְּפִילָּה. לְדַעַה זֶה אֲפֻשֵׁר לֹמַר שֶׁעֵיקָר הַמַּעֲשֶׂה הוּא הַדִּיבּוּר, וְאִין כוּוּנָה מַעֲכַבֶּת. הַבֵּית יוֹסֵף בְּסִימָן זֶה אֵף מִבֵּיא דַּעַה בִּהּ מִסְפִּיק שִׁיגִיד אֶת הַמִּילִים לֹלָא לְשׁוֹן תַּחֲנוּנִים וַיֵּצֵא יְדֵי חוֹבָה אֲךָ אֵינוֹ פּוֹסֵק כִּךְ לַהֲלָכָה. הַטּוֹר מוֹסִיף⁷⁸ שֶׁעֵיקָר הַכוּוּנָה הִיא בְּאֲבוֹת בִּהּ צְרִיךְ לַכוּוֹן פִּירוּשֵׁי הַמִּילִים.

הַשּׁו"ע⁷⁹ פֶּסֶק כְּטוֹר "שֶׁעֲכָשׁוּ אֵין אֵינוֹ נִזְהָרִין בְּכָל בְּזָה (כוּוּנָה בַּתְּפִילָּה) מִפְּנֵי שְׁאִין אֵינוֹ מִכוּוֹנִים כָּל כִּךְ בַּתְּפִילָּה", מִכָּאֵן שֶׁגַּם כָּאֵן עֵיקָר הָעֲנִיִּין הוּא הַכוּוּנָה, וְכֵן פֶּסֶק⁸⁰ שֶׁצְרִיךְ לַכוּוֹן בְּאֲבוֹת אַחֲרֵת חוֹזֵר, אֲךָ הֲרַמ"א⁸¹ חוֹלֵק עָלָיו וְאוּמֵר שֶׁמִּכּוּוֹן שֶׁמִּמִּילָא לֹא יִתְכוּוֹן אֵין סִיבָה שִׁיחֲזוֹר וַיִּתְפַּלֵּל וּפְטוֹר.

בַּשּׁו"ע הֲרַב⁸² "לֹא יִתְפַּלֵּל... וְלֹא בִשְׁעָה שֶׁמִּבְטֵלֶת כוּוּנָתוֹ... מֵאִיזָה צֶעַר אוֹ כַּעַס אוֹ טוֹרַח הַדֶּרֶךְ. וְעֲכָשׁוּ אֵין אֵינוֹ נִזְהָרִין בְּכָל זֶה מִפְּנֵי שְׁאִין אֵינוֹ מִכוּוֹנִים כ"כ בַּתְּפִילָּה". לְדַעַת אֲדַמו"ר הַזִּקֵּן, הַהִיתֵר שֶׁל יִמִּינוּ לֹא לַכוּוֹן אֵינוֹ תִּקְףָּ בְּצוּרָה כִּלְלִית אֲלֵא שֶׁבְּמִקְרָיִם פְּרִטִּיִּים אֵין כוּוּנָה מַעֲכַבֶּת כִּמוֹ צֶעַר וְכו', אֲבֵל בְּיוֹמִיּוֹם נִיתֵן לַהֲבִיחַ מִדְּבָרָיו שְׁאִין תּוֹקֵף לַהֲהִיתֵר לַהֲתַפַּלֵּל לֹא כוּוּנָה בְּמִידָה וְאֵינֶךְ כּוֹעֵס אוֹ מִצְטַעֵר וְכו'. וּפְשׁוּט שֶׁהַכוּוּנָה הִיא עֵיקָר אֲבֵל לְפַעֲמִים אֵין יָכוֹל לַהֲסַתְדֵּר כִּךְ וְדִי בְּמִילִים.

⁷⁵ הַלְכוֹת תְּפִילָּה פ"ד ס' ט"ו

⁷⁶ עַל אוֹתוֹ רַמְבַּם

⁷⁷ טוֹר, אֹרַח חַיִּים צח

⁷⁸ שֶׁם, אֹרַח חַיִּים ק"א

⁷⁹ שו"ע, אֹרַח חַיִּים צח

⁸⁰ שֶׁם, אֹרַח חַיִּים קא

⁸¹ הִגָּה שֶׁם

⁸² שוֹלְחַן עֵרוֹךְ הֲרַב אֹרַח חַיִּים צח

סוגיות אלו, אף שיש ביניהן שוני מהותי, במשמעות הכוונה עצמה וכלפי מי הכוונה ומה עניינה, בכל זאת שתי סוגיות אלו משיקות גם מכיוון שבשתייהן יש הווה אמינא לומר מכיוון ששניהם מורכבות משלב של דיבור או מעשה, אך בשניהם יש שלב של כוונה שיכול להיות משמעותי, בקידושין לקולא ובתפילה לחומרא, ויכולות לצאת מפסיקתם להלכה נפקא מינות מרחיקות לכת, אך כמובן שאין הם פוסקות בהכרח הלכה אחת לשניה.

את מחלוקת השוע והרמ"א ניתן להעמיד כניגודיות לשיטתיהו:

כוונה לקידושין בשתיקה- שו"ע – אינה מקודשת כי אין דיבור בפשטות רמ"א – די בכוונה ומקודשת (יהיב לה ושתיק).

תפילה: שו"ע- מכיוון שאין כוונה אין תפילה; רמ"א- פטור מכוונה – עדיף שיתפלל משהו אם לא יכול לכוון.

מתוך סוגיית תפילה ניתן ללמוד שיש כאן מחלוקת עקרונית בעצם הרעיון של הכוונה וביצוע מעשים, ישנם שתי גישות עיקריות המובאות בדברי הרמ"א והשו"ע:

גישה ראשונה – גישת השו"ע – אפשר להעמיד כאומרת שעצם קיום המעשה אינו נבחן ע"פ ניסיונו של האדם אלא ע"י יכולתו, במידה וקידש ולא עסק בענייני קידושיה – אין הכוונה תופסת כי לא קרתה המטרה – הבנה של קניין ברור וחזק בין איש לאשתו. בעניין תפילה – הכוונה היא עיקר התפילה ולכן מחייבת, אפשר להגיד שגישת השו"ע היא שבדיני כוונה – הכוונה אינה משמעות, המצווה היא לקיים את הדבר בשלמותו והכוונה היא על מנת לעשות את המצווה בשלמות ואין בה עניין משלה, לא שח"ו אין לה משמעות בקיום המצווה או שאינה חלק מהותי, אלא שאין מטרה במצווה לכוונה והיא חלק מהותי ובלתי נפרד מהמצווה.

מנגד, בגישת הרמ"א מופיע שהכוונה היא חלק מהותי מהציווי עד כדי לומר שכוונה היא מספקת מכיוון שמעבר לדיבור עצמו בקידושין, המצווה היא שהדיבור יראה על כוונה משותפת ולכן די שיכוון במידה ומקדש בלא דיבור.

משיטות אלו עולה מסקנה ברורה- כוונה היא עיקר המעשה, אך איננה המעשה כולו; כש'נתן הוא ואמרה היא' פשוט שאף שיש כוונה אין קידושין מכיוון שיש משמעות אמיתית למעשה, אך איננה כל המעשה, המעשה והכוונה שוכנים זה לצד זה כגורמים שווים בעלי משמעות

זהה. לפעמים כשמדובר בעולמנו אנו – קשרי נישואין כפשוטו – המעשה הינו העיקר מכיוון שיש לו השלכות לעולם המעשה, ואילו בתפילה המקשרת בין העולמות ושורשה רוחני, הכוונה יכולה להיות מעכבת.

לסיום נביא את דברי בעל התניא⁸³ המסביר גישה זו בעניין התפילה.

"והינו מושגים שבהנשמה אינה צריכה תקון לעצמה במצוות, רק להמשיך אור, לתקן נפש החיונית והגוף, על ידי אותיות הדבור שבהנפשו מדברת בתמשת מוצאות הפה. וכן במצוות מעשיות שבהנפשו עושה בשרא אברי הגוף.

"אף אף על פי כן אמרו: תפלה או שרא ברכה בלא פונה, הן כגוף בלא נשמה. פרוש, כי כמו שכל הברואים שבעולם הזה, נשג להם גוף ונשמה, שהם נפש כל חי ורוח כל בשר איש, ונשמת כל אשר רוח חיים באפיו מכל בעלי חיים, וה' מחיה את כלם, ומחיה אותם מאין ליש תמיד באור וחיות שמשפיע בהם. שגם הגוף החמרי, ונפלו אברים ופפר הדומם ממש, יש בו אור וחיות ממנו יתברך, שלא יחזר להיות אין ואפס כשהיה. ואף על פי כן אין צורך ודמיון כלל בין בחינת אור וחיות המאיר בגוף, לגבי בחינת אור וחיות המאיר בנשמה, שהיא נפש כל חי."

אדמו"ר הזקן שואל – הרי "תפילה ללא כוונה הינה כגוף בלי נשמה" – מה זה אומר על היחס לכוונה בתפילה? אלא שהתפילה – שורשיה בעולם המעשה – עולם הגוף, ועולם הרוח – עולם הנשמה.

תפילה ללא כוונה הינה בעלת משמעות הלכתית של קיום המצוות בעולם המעשה, אך חסר בה משהו כדי להעלות עוד את הנשמה לעולם הרוח, ולכן היא כגוף חלול וחסר נשמה, אך בכל זאת יש גוף, וכאן נכנסת שאלת ההלכה האם כוונה מעכבת או לא. שנזכה.

⁸³ לקוטי אמרים, פרק לח

לדעת בארץ דרכך – פלוגתא יהונתן מוכתר

מ"ט תני "שלוש" – משום דרכים. ניתני "דברים" וניתני "שלושה!"

הגמרא שואלת מדוע שנו במשנה בשלש דרכים ולא בשלושה דברים?

"משום דקבעי למיתני "ביאה" וביאה איקרי דרך, דכתיב "ודרך גבר בעלמה כן דרך אשה מנאפת" (משלי ל, יח). הא תינח ביאה, כסף ושטר מאי איכא למימר? משום ביאה ותני תרתי אטו חדא, הנך נמי צורך ביאה נינהו."

תשובה אחת שנותנת הגמרא היא שביאה אקרי דרך – ביאה נקראת דרך, והכסף והשטר "וויתרו" לביאה (הם לא נקראים דרך) משום שתכלית הכסף והשטר, בסופו של דבר היא הביאה.

"ואי בעית אימא: הא מני ר' שמעון היא, דתניא: ר"ש אומר מפני מה אמרה תורה "כי יקח איש אשה" (דברים כב, כד). ולא כתב "כי תלקח אשה לאיש"? מפני שדרכו של איש לחזור על אשה ואין דרכה של אשה לחזור על איש, משל לאדם שאבדה לו אבידה – מי חוזר על מי? בעל האבידה מחזר על אבידתו."

תשובה שנייה שנותנת הגמרא היא שדרכו של איש לחזור אחר אשה (ואין דרכה של אשה לחזור אחר איש).

כאן הולכת הגמרא לשאול סדרה של שאלות על התשובה השנייה, אם שונים דרך במשנתנו על סמך התירוץ שדרך הוא מלשון דרך העולם,

"והא דתנן "בז' דרכים בודקין את הזב" ליתני דברים! התם הא קמ"ל דדרכא דמיכלא יתירא לאותיי לידי זיבה, ודרכה דמישתיא יתירא לאתויי לידי זיבה."

למה בזב שונים דרך ולא דבר? משום שאכילה ושתיה מרובה מביאים לידי זיבה.

"והא דתנן "אתרוג שווה לאילן בג' דרכים" ליתני דברים! משום דבעינן מתני סיפא "ולירק בדרך אחד". סיפא נמי ניתני דבר!

"התם הא קמשמע לן דדרכיה דאתרוג כירק: מה ירק דרכו ליגדל על כל מים ובשעת לקיטתו עישורו, אף אתרוג דרכו ליגדל על כל מים ובשעת לקיטתו עישורו."

למה באתרוג שנו גם כן דרך שישנו דבר! אלא אתרוג דרכו של אתרוג לגדול כירק ועישורו גם כן כירק.

"והא דתנן כוי יש בו דרכים שוה לחיה, ויש בו דרכים שוה לבהמה, ויש בו דרכים שוה לחיה ולבהמה, ויש בו דרכים שאינו שוה לא לחיה ולא לבהמה, ניתני "דברים"! ותו, הא דתנן זו אחת מן הדרכים ששוו גיטי נשים לשחרורי עבדים, ניתני "דברים!"

ושואלת הגמרא מה עם כוי? אולי גם פה צריך לשנות דבר?

וגם בגיטי נשים אולי צריך לשנות דבר?

"אלא כל היכא דאיכא פלוגתא תני "דרכים", וכל היכא דליכא פלוגתא תני "דברים". דיקא נמי דקתני סיפא ר"א אומר אתרוג שוה לאילן לכל דבר. שמע מינה:"

אלא מסבירה הגמרא, בכל מקום שיש "פלוגתא" שונים לשון "דרך", ובכל מקום שאין "פלוגתא", שונים "דברים".

לעניות דעתי התשובה הראשונה שנותנת הגמרא מתמקדת בעיקר במטרה הסופית של הקידושין (בביאה), "כסף ושטר מאי איכא למימר? משום ביאה ותני תרתי אטו חדא, הנך נמי צורך ביאה נינהו." כלומר הכסף והשטר, הם גם לצורך ביאה, בסוף המטרה היא הביאה ולכן נשנית המשנה בלשון דרך בגלל התכלית, בגלל המטרה.

התשובה השנייה של הגמרא יותר מתעסקת בדרך, דרך העולם, דרך איש לחזור אחר אשה. לא דרך איש לקדש אשה אלא לחזור, עדיין בתהליך, איך בודקים את הזב, לא מה עושים איתו וכדו'.

הפלוגתא חוזר שלב אחד קודם, מה הוא מהות הדבר, מהו הכוי, מהו האתרוג, מהם גיטי נשים, מהו הזב. למה הם דומים, למה הם לא דומים.

הפלוגתא נוגע ברובד עמוק יותר מאשר ה'דרך העולם' ו'ביאה אקרי דרך'. לפני התהליך ולפני התכלית של התהליך, מהו הדבר עצמו.

ישנם שתי שיטות בנוגע לפלוגתא:

רש"י מסביר כי פלוגתא בא למעט משהו, הזב נבדק בשבע דרכים ולא בשמונה, האשה נקנית בשלש דרכים ולא בארבע וכדו'.

הריטב"א מסביר כי הפלוגתא בא להגיד שמהו שווה למהו בזה ובמהו אחר לזה. כלומר, הכוי – דומה לבהמה במשהו ולחיה במשהו אחר. האתרוג – דומה לירק במשהו ולאילן במשהו אחר. הריטב"א סובר כי ה'פלוגתא' באה לחלק את הדבר לשני דברים, בניגוד לרש"י האומר כי פלוגתא באה למעט לי משהו ושהדבר המדובר (לדוגמא כוי) הוא אך ורק הדברים שנאמרו לנו.

רש"י טוען כי שיטת הפלוגתא סותרת את שיטת 'דרך העולם' ובכך מכליל את הפלוגתא על כל הדוגמאות שמביאה הגמרא- האשה נקנית, הזב, האתרוג, הכוי וגיטי הנשים.

הריטב"א טוען כי ה'פלוגתא' אינו סותר את דרך העולם והוא מסביר רק את האתרוג הכוי ואת גיטי הנשים. ושיטת דרך העולם מסבירה את האשה נקנית והזב.

וידוע בפנימיות, כי האיש הוא הקב"ה והאשה היא כנסת ישראל, וקידושי האיש עם האשה רומזים ליחוד וזיווג הקב"ה עם ישראל.

אומר המגיד,⁸⁴ "לדעת בארץ דרכיך. לדעת כמו וידע האדם, לשון זיווג. פירש, אנו מתפללים להש"י שיזווג עם הארץ. וזהו לדעת בארץ, פירש השכינה, לשון זיווג, דביאה אקרי דרך." כלומר שפירוש העניין לדעת בארץ הוא זיווג הקב"ה עם הארץ (עם השכינה), כלומר שהקב"ה מעלה את הארץ אליו⁸⁵.

ונראה לי, לעניות דעתי להסביר את הפסוק על דרך הפשט, לדעת בארץ דרכך, כלומר לדעת שדרכיך, ה', הם בארץ. כלומר להוריד ה' אל תוך העולם הזה ע"י זה שיודעים (ומתבוננים) בדרכי ה' בעולם.

⁸⁴ "מגיד דבריו ליעקב" סימן כד.

⁸⁵ מדוע דווקא עולה הארץ אליו ית' ולא להפך, משום שע"י הביאה מקדש הקב"ה את הארץ (בשלש דרכים האשה נקנית בכסף שאר וביאה), וקידושין פירושו שאסורה על כל העולם כהקדש. הקדש מלשון קידוש, הבדלה כלפי מעלה, וגם את ההקדש עצמו מעלים, מעלים אותו מדרגת חול לדרגת קודש.

לכאורה שני ההסברים סותרים אחד את השני – האחד אומר שהקב"ה מעלה את הארץ אליו; והשני אומר שאנחנו "מורידים" את ה' לעולם.

ע"פ הריטב"א אפשר ליישב כך:

לדעת בארץ – זהו לשון זיווג, וזוהי תשובת הגמרא הראשונה כי ביאה אקרי דרך. ובארץ דרכך – זוהי תשובת הגמרא השנייה, דרך העולם (דרך הארץ) כלומר שהדרכים הם בארץ.

ותשובת ה'פלוגתא', כפי שהסברנו, אמורה לחזור אל מהות הדבר, אם כך מהו מהות הפסוק "לדעת בארץ דרכך?"

לעניות דעתי נראה לי להסביר הסבר אחד מיני רבים, כי תכלית הפסוק הוא "בכל גויים ישועתך" כלומר הישועה היא התכלית של "לדעת בארץ דרכך".

אם כך לשיטת הריטב"א, אפשר להגיע ל"ישועתך" ע"י עבודה השווה לזה ושווה לזה. כלומר ע"י התבוננות וידיעה שבארץ דרכך, הש"י נמצא בעולם, ובארץ דווקא דרכך. עם חיבור של לדעת בארץ, זיווג של ה' עם הארץ, כפי שהמגיד אומר: "אנו מתפללים להש"י שיזווג עם הארץ." שהרי עניין זה נתון לבחירתו של הקב"ה בלבד ואנו יכולים להתפלל בלבד, אך זו גם כן עבודה מצדו של האדם, להתפלל.

ע"פ רשי ניתן ליישב כך:

לדעת בארץ – זהו לשון זיווג, וזוהי תשובת הגמרא הראשונה כי ביאה אקרי דרך. (לרש"י אין את תשובתה השנייה של הגמרא, הוא סובר שה'פלוגתא' דחה אותה.) הפלוגתא בא למעט את "בארץ דרכך" – את ההסבר השני של הגמרא.

ואפשר להבין על פי הסבר זה, שכל מה שיש לעשות כדי להגיע ל"ישועתך", כל מה שיש לעשות בעולם הוא להתפלל שה' ישרה שכינתו בעולם. וידוע שזוהי טעות, שיש תרי"ג מצוות, ודרכים רבות לעבוד את ה' בעולם, ותפילה היא רק דרך אחת ומצווה אחת.

ועוד, אם כך הדבר למה אמרה בכלל הגמרא את תשובתה השנייה⁸⁶?

אלא בפסוק "לדעת בארץ דרכך" תחילה יש זיווג ה' עם הארץ ואז בהכרח יהיה "בארץ דרכיך", יהיה ה' בארץ. כדרך סיבה ותוצאה, סיבה ומסובב. וחלילה לא "נאבד" לנו העניין של "בארץ דרכיך" ועדיין יש להתבונן ולדעת דרכי ה' בעולם (וכן גם להתפלל על זיווג ה' עם הארץ) כדי להגיע ל"ישועתך". ובאמת אנו רואים שזהו סדר הפסוק, תחילה "לדעת בארץ" ואז "בארץ דרכיך" ואז "בכל גויים ישועתך".

וע"פ זה נראה לי להסביר שעניין "לדעת בארץ" הוא אהבה, ו"בארץ דרכיך" יראה.

מסביר המגיד⁸⁷: "...וכן האדם, כשיביא עצמו לשורשו, דהיינו לבחינת אי"ן, שמקטין את עצמו, כמו החכמה שמקטנת את עצמה, ואז יהיה בו השתנות המדות, האהבה והיראה וכיוצא בו, הכל להש"י לבד. כי כשהמדות דבוקים לדברים גשמיים הם ענפים מפורדים, כי מה שאוהב אינו מתיירא ממנו, ומה שמתיירא אין אוהבו. וכאשר הם דבוקים להש"י הם הכל באחדות, כנודע שבחינת אי"ן הוא המיוחדת הכל. ואי אפשר לבא למדרגות חכמה עד שהוא בבחינת יראה, כי אם אין יראה אין חכמה..."⁸⁸

המגיד אומר כי כשהמידות בעולם, בארץ, הן מופרדות מצד עצמן (ומשתמע מדבריו שהם גם לא דבוקים בהש"י), "כי כשהמדות דבוקים לדברים גשמיים הם ענפים מפורדים".

אך כשמחברם להקב"ה, ל"דרכיך" כשמתדבק בו ומתבטל אליו, כשעולה לבחינת האין מתחבר הכל ומיוחד להש"י, וזוהי היראה. "וכאשר הם דבוקים להש"י הם הכל באחדות, כנודע שבחינת אי"ן הוא המיוחדת הכל". ואי אפשר לבא למדרגות חכמה עד שהוא בבחינת יראה, כי אם אין יראה אין חכמה. בנוסף ניתן להבין מדבריו כאן שהחכמה, ההתבוננות בדברים מביאה לידי יראה, החכמה והיראה קורות זו בזו "כי אם אין יראה אין חכמה".

כלומר "לדעת בארץ", יש להתבונן בארץ, בעולם ולקשר אותו, את עצמך אל "דרכיך", אל הש"י, וע"י זה מגיע ליראה אמיתית.

⁸⁶ נראה קצת כאילו תכלית הסוגיה הזו בגמרא היא להסביר את הפסוק הזה. לא זוהי כוונתי, שאלתי פה היא יותר כללית מזה. ועוד קושיות רבות יש, מה עם הסברו של ר"ש? האם גם הוא נפסל? וגם קושיותיו של הריטב"א עומדות וכו'.

⁸⁷ "מגיד דבריו ליעקב" סימן קי.

⁸⁸ המשך דבריו "כי כאשר יהיה לו יראת הבורא בשלימות, ממילא תנוח עליו אהבה. כי דרכו של איש, הוא אהבה לחזור אחר אשה, היא אשה יראת ה'." ויש עוד המשך, אך אתרץ העניין שאומר המגיד כי קודם יראה ואז אהבה בהמשך.

"לדעת בארץ" זוהי אהבה. זיווגו של הש"י הוא דבר אשר מעבר לחיות העולמות סתם, שאם לא כך היה, היה צריך להיות זיווג ה' והארץ תמיד.

ולכן אם זוכים אנו, והקב"ה נענה לתפילתנו מזדווג ה' עם הארץ, וזה בוודאי מאהבה, שהזיווג בא מאהבה.

מסדר הפסוק יוצא, כפי שהסברנו כבר, כי קודם "לדעת בארץ" – אהבה, ואז "בארץ דרכיך" – יראה (ולבסוף התכלית, "בכל גויים ישועתך).

המגיד מסביר הפוך: "כי כאשר יהיה לו יראת הבורא בשלימות, ממילא תנוח עליו אהבה. כי דרכו של איש, הוא אהבה לחזור אחר אשה, היא אשה יראת ה'". ועוד⁸⁹: "...הנה תכלית [נו"א: תחילת] הכל היא היראה, כי אם אין יראה אין חכמה ספונה וחשובה כלל, ותכלית חכמה הוא יראה. הגם שצריך לעבוד את הש"י באהבה ויראה, אין צריך לתפוס רק יראה וממילא תשרה עליו אהבת הבורא ית', כי דרכו של איש וכו'. ובזה הבחינה יבחין האדם את עצמו אם יש לו יראה בשלימות..."⁹⁰

ואפשר ליישב הקושיה בעזרת דבריו של ה"קדושת לוי" תלמידו של הרב המגיד.

"ובזה יבואר בעזרת השם מה דאיתא בגמרא (חולין פג.) בכל מקום היום הולך אחר הלילה ובקדשים הלילה הולך אחר היום. דמדת הלילה מכונה ליראה ומדת היום מכונה לאהבה, זהו בחולין, היינו באדם שעדיין לא נתקדש כל כך, היום הולך אחר הלילה, היינו שמתחילה צריך להשתדל לירא מהשם יתברך, שהוא מכונה 'לילה', וממילא בא למידת למידת אהבה, כי 'היום' הוא מידת האהבה 'הולך אחר הלילה' הוא היראה. ובקדשים, באדם שכבר נתקדש לעבודתו יתברך, וזכה כבר למידת יראה ואהבה, אצלו נמשך אחר האהבה יראה יותר פנימיות, ואצלו 'הלילה הולך אחר היום' דהיינו היראה פנימיות שהוא בחינת 'אחר היום', דהיינו אחר 'יום' שהוא בחינת אהבה, שמאהבה בא ליראה יותר פנימיות."

כלומר מסביר בעל הקדושת לוי כי אצל קודשים, אצל "באדם שכבר נתקדש לעבודתו יתברך" באה קודם האהבה ולאחר מכן יראה פנימית יותר. לפיו, וגם לפי הרב המגיד תכלית

⁸⁹ "מגיד דבריו ליעקב" סימן צב.

⁹⁰ ואפשר ליישב גם לשיטת המגיד, כי ע"י ידי דווקא "בארץ דרכיך" מגיעים ל"לדעת בארץ", דווקא ע"י התבוננות בדרכיו של ה' בעולם, ע"י הכנסתו של ה' בעולם יורד גם ה' בעצמו ומזדווג עם הארץ. וע"פ זה לכאורה אפשר להסביר את כל המאמר הפוך, ובאמת שהדרך לחשוב ככה אך היא הדרך הקצרה ארוכה, כפי שיבואר בהמשך.

הכל היא היראה. "הנה תכלית [נו"א: תחילת] הכל היא היראה". אך הרב המגיד לא מפרט את השלב שבו האדם "מתקדש", וצריך לעבוד על אהבה כדי להגיע ליראה פנימית יותר. אצל המגיד זה מגיע, ושורה פשוט אחרי היראה "אין צריך לתפוס רק יראה וממילא תשרה עליו אהבת הבורא ית".

וכאשר אני מעגן את מה שהבנו עד כאן בסוגיותינו...

"...שדרכו של איש לחזור אחר אשה" כלומר שהאהבה מחזרת, עובדת כדי להשיג, את היראה.⁹¹

ובאמת משום שאנו עוסקים בקידושין, בקודשים, "ומאי לישנא דרבנן דאסר לה אכולי עלמא כהקדש", לכן כל העיסוק כאן, כפי שמסביר הקדושת לוי, הוא תחילה באהבה ואז ביראה. ועוד הגמרא כל כך טרחה להסביר וליישב מדוע האשה היא המרכז, ואין האשה נקנית אלא מדעתה⁹² כדי להסביר שהתכלית – יראה.

וכך באמת מסביר התוס': "והרי את מקודשת לי כלומר להיות לי מקודשת לעולם בשבילי כמו הרי הן מקודשים לשמים להיות לשמים ופשטא דמילתא מקודשת לי מיוחדת לי ומזומנת לי..."

ברור מלשון התוס' כי תחילה מקודשת לי (אהבה) ואז לעולם (יראה), "להיות לי מקודשת לעולם". וגם אומר התוס' כי פשט המילה מקודשת "מקודשת לי מיוחדת לי ומזומנת לי". הרובד החיצוני של מקודשת הוא אהבה, אך פנימיות המילה, החידוש של הגמרא במילה מקודשת הוא שאסורה על כל העולם, יראה. וב"כהקדש" אומרת הגמרא כי אנו עוסקים ברובד של "הקדש" גבוהה יותר, עמוק יותר, בו תחילה אהבה ואז יראה.

אם כך ישאל השואל מדוע התחילה הגמרא והמשנה בלשון "האשה"?

⁹¹ באמת אפשר להסביר ביותר פנימיות כך: כי בתחילה, כפי שמסביר המגיד, צריך יראה ואז יחזור עליו אהבה בהכרח. ואז נתקדש האיש, ועולה ממדרגת איש למדרגת אדם (כידוע שאדם למעלה מאיש), ולכן תחילה משתמש ר"ש בלשון איש ולאחר מכן במשל בלשון אדם, ואחר שהתקדש בעל האבידה מחזר אחר האבידה, היראה היותר פנימית. בתחילה האיש מחזר אחר האשה, שהיא לכאורה חיצונית לו, ואז אחרי שמקדש אותה ומתייחד איתה, נהיה שלם יותר, ומתעלה ממדרגת איש למדרגת אדם. ובמשל כאשר ר"ש מדבר על האבידה הוא מכוון לצלע, לאשה. כלומר במשל, כאשר האיש מתעלה למדרגת אדם האשה נעשית פנימית יותר, לצלע שנלקחת מתוך האדם, הכוונה ליראה פנימית יותר.

⁹² לעניות דעתי נראה להסביר כי זהו רמז לעניין כי החכמה והיראה קשורות.

ותחילה יש לתרץ את תירוצה של הגמרא, כי רצתה הגמרא להדגיש שהאשה היא במרכז כל ענייני הקידושין.

ואפשר לתרץ גם כי ע"פ מה שמסביר בעל הקדושת לוי, כי ברובד של חולין, לשון המשנה הוא קניין ולא קידושין, עדיין לא ברובד של קודשים, ובאמת תחילה יראה (בחולין), והיראה מביאה לאהבה פנימית יותר, לכן "האשה" גימטרייה "איש", כלומר יראה, ויראה מביאה בפנימיות יותר לאהבה, ואז "דרכו של איש...". ואז ברובד של קודשים, האהבה מחזרת אחר יראה פנימית יותר. וזה מה שהסברתי לעניות דעתי את הסיבה למשל שנתן ר"ש (ראה הערה 31).

אם כך הדבר ובאמת רק ברובד של קודשים אהבה לפני יראה, למה קודם "לדעת בארץ" – אהבה ואז "בארץ דרכך"? לכאורה אין כאן עניין של קודשים.

אך באמת הקב"ה קידש אותנו במצותיו, "אשר קידשנו במצותיו".

וגם ע"י הביאה, הזיווג של הקב"ה עם הארץ הוא מקדש אווה, אותנו, ובהחלט יש כאן עניין של קדשים⁹³.

וכפי שמסביר הרב מורגנשטרן, בהסברו על עמוד השער של התניא, כי בימינו אנו יש לעבוד את הש"י בדרך הארוכה קצרה, לעומת פעם שהיו עובדים את הש"י בדרך הקצרה ארוכה: "כאן בעבודת ה' יש בקבלה ב' דרכים. א, בחינת החכמה כנגד אות י' של שם הוי"ה שהיא רק נקודה אחת והיא בחינת המנוחה והעונג בעבודת ה'. ב, בחינת בינה שהיא כנגד אות ה' של שם הוי"ה, ואות ה' היא התפשטות הנקודה לאורך ורוחב והיא בחינת היגיעה בעבודת ה'. והנה עד לזמן הבעש"ט גילה אורו עיקר הדרך בעבודת ה' היתה – קצרה היינו בחינת בינה – יגיעה, ואח"כ ארוכה בבחינת חכמה. כידוע ליודעי ח"ן שבחינת אבא – חכמה נקראת ארוכה, ובינה – אמא נקראת קצרה, דהיינו שאמרו שיהודי הרוצה להיכנס בשערי הקדושה, צריך קודם כל להתייגע יום ולילה בסור מרע ואח"כ בעשה טוב... וזה נקרא קצרה וארוכה,

⁹³ וגם אפשר לשאול אמנם הסברנו את "לדעת בארץ דרכיך בכל גוים ישועתך", אך אולי אפשר לשאול כמו על הגמרא, יש עניין ששלב לפני יש יראה ואז אהבה? וכדי לענות על עניין זה יש להתבונן בכל המזמור. ("למנצח בנגינות מזמור שיר" – זהו הפתיח, לא אתייחס אליו כל כך, בין היתר כי אני לא יודע איך כל כך) "אלוקים יחוננו ויברכנו יאר פניו איתנו סלע" – אלוקים בחינה של דין, יראה. הדין, היראה יחונן ויברך ויאיר פניו איתנו, זה צריך להיות סלע, קבוע ועומד (כדי שיהיה אפשר להתקדם). כלומר תחילה, באמת יראה, כדי שיהיה עם מה לעבוד, כדי שיהיה עולם צריך תחילה יראה. "לדעת בארץ דרכך בכל גוים ישועתך" – כפי שהסברנו, אהבה ואז יראה, פנימיים יותר שניהם, ואז התכלית, הישועה בכל הגוים.

ובאמת ע"י התבוננות במזמור אפשר לראות, לעניות דעתי, מחזוריות של אהבה, יראה, אהבה יראה וכו'.

מפני שקודם כל צריך יגיעה רבה בסור מרע ובעשה טוב – בחינת ה"בינה" יגיעה (קצרה), וע"י כן יכולים להגיע לדבקות אמיתית – לבחינת ה"חכמה" (ארוכה) ... ומהותה היא הביטול לה"י.

"ובדרונו השפל כל כך ברוחניות ובגשמיות... חידש הבעש"ט את הדרך הזאת שנקראת **ארוכה וקצרה**,... היינו שבתחילה צריכים לעסוק ב"ועשה טוב" וזה ע"י שיהיה מקושר למקור הטוב... כדי להורות לכל יהודי שאפילו אם הוא ח"ו מלא בעבירות ומידות רעות, צריך להתחיל לעבוד את ה"י בלבת אש, דהיינו לרצות ולהשתוקק לה"י..."⁹⁴

וע"פ הסברו של הרב מורגנשטרן נראה להסביר שבאמת יש דרך והבנה להבין שתחילה יראה ואז אהבה⁹⁵, אך דרך והבנה זו הייתה רלוונטית לדורות קודמים, ובדרונו אנו צריכים לעבוד לכתחילה מאהבה ואז מיראה (גם ביראה ואהבה חיצונית יותר) וע"י זה מגיע לביטול, וככה יש לעבוד את ה"י באמת.

ונראה לי להסביר לעניות דעתי, שזה כך בדורנו משום שכבר נתעלינו למדרגת "קודשים" שלכן באמת "ובדרונו השפל כל כך ברוחניות ובגשמיות", כי ידוע שהקליפות מתחזקות בהתחזקות הקדושה, ויש לעבוד תחילה מאהבה, לא רק משום שדורנו שפל אלא גם להפך משום שהוא באמת גבוהה יותר מדורות קודמים⁹⁶.

ולכן התחילה המשנה תחילה ב"האשה", קודם יראה, אך זה בדורות קודמים, ובהמשך, הן בגמרא והן בפרק שני עוברים להאיש משום שבדורות המאוחרים יותר, (דורותינו אנו, שהם עיקבתא דמשיחא) יש לעבוד לכתחילה מאהבה.

שנזכה ליראה ולאהבה באמת, לידיעת ה' בארץ בשני הבחינות, ושנמשיך להתקדם באהבתנו וביראתנו להש"י. ושע"י זה נזכה "בכל גוים ישועתך".

⁹⁴ ובאמת יש לעיין שם היטב כי הכל שם עוסק בעניינו אך קצרה היריעה מלספר.

⁹⁵ גם בפנימיות יראה ואהבה.

⁹⁶ גם אם רק בשורשו, ורק בכח, אבל באמת יש את הכח להוציא לפועל דברים גבוהים יותר מדורות קודמים.

סוגיית נתינה ואמירה וסוגיית הפתיחה – מה הקשר? \ אהוד גרשוני

מסכתינו נפתחת בסוגיה, אשר חוקרת את הקידושין מוריאציות שונות, ובין השאר מנסה להבין במהלכה מי מהצדדים הוא האקטיבי בקידושין, ומי הוא הפסיבי – האיש או האשה? במהלך לימודי הסוגיה ניתן להסיק, כי האשה היא לכאורה הפסיבית ("נקנית") אך בכל זאת יש בה צד אקטיבי ("אין קונים אשה אלא מדעתה").

הגמרא גם שואלת, מדוע כתבה התורה ש"ייקח איש אשה" ולא "תילקח אשה לאיש"? ועונה שמשום דרכו של איש לחזור אחר האשה – על כן הוא לוקחה.

אז רגע, עדיין נשארנו עם השאלה: אמנם האשה היא האקטיבית מבחינת "דעתה", אך בכל זאת ניתן לראות ולהבין כי לכאורה אקטיביותו של גבר היא הגורם המכריע (והטבעי) בקידושין.

לשאלה זו, נמצא תשובה בסוגיית "נתינה ואמירה" בהמשך פרקינו:

לאחר לימוד המשנה ניתן לראות כי מחד, במקרה בו הגבר נותן לאשה כסף, ואומר לה: "הרי את מקודשת לי" – הרי זו מקודשת.

ומאידך, במקרה בו האשה נותנת לאיש כסף ואומרת לו: "הרי אני מקודשת לך" – אינה מקודשת. וגם כאשר ישנה מעורבות במקרה של "נתן הוא ואמרה היא" יש ספק וחיישינן מדרבנן...

ושוב, נראה מהמשנה (ומסופה שלגמרא) ששוב, הכל סובב ומוכרע ע"פ הגבר!

אך למעשה, הדעת שלאשה היא הרבה יותר מעוד חלק בקידושין.

הרמב"ם אומר שבמקרה בו כופין האיש לקדש אשה – חלים הקידושין. אך במקרה שכופין את האשה להתקדש – אין הקידושין חלים.

ניתן להבין, שבמקרה בו האשה אמרה והאיש נתן יש ספק מסיבה פשוטה – מהו עיקר הקידושין? האם האמירה או שמא הנתינה?

לעניות דעתי, ישנו צורך בשניהם ומכיוון זה הצורך גם לשניהם יש להתבצע ע"י הגבר, אך האמירה היא העיקר. לכאורה, גם אם נסבור שהנתינה היא קיחת הגבר או שמא אמירתו הם עיקר הקידושין, רק בעקבות כך יתממש הפסוק "כי ייקח איש אשה".

אמנם אנו רואים כי האקטיביות של הגבר "מככבת" בעסקי הקידושין, אך אמירתו של הגבר היא למעשה גילוי דעתה של האשה, וע"י כך מתבצעים הקידושין, ואולי גם במקרה בו האשה היא שתאמר, יהיה ספק, מכיוון שדעתה של האשה צריכה להתגלות – ע"י אמירתו של הגבר (שיש צורך באקטיביותו)...

על כל פנים, האשה אמנם פסיבית, אך למעשה משתי הסוגיות יש להסיק שהפסיביות שלה היא למעשה האקטיביות האמיתית והנסתרת...

מהות הסוגיות – תפיסת הקידושין היהודית שלמה חוטר

למה הגמרא עושה סיבובים או שמיניות באוויר בוויכוחים שנראים לנו כביכול חסרי שחר או משמימים במשך כל הסוגיה על הלשונות זכר או נקבה דרכים או דברים? משום שבעזרת הוויכוחים הללו שנראים לצופה מן הצד כחסרי שחר מתגלה לנו מהות הגמרא שמלמדת אותנו את אחד הבסיסים של עולם הנישואין היהודי שבעזרת גדרים ואיסורים וחובות היהדות מצליחה לגרום לתנועת דחיפה ומשיכה וגעגוע ולגרום לבלבול חיי הנישואין ולחידוש העניין בהם, בניגוד לחברה המערבית שבימים אלו מתגלה הכישלון החרוץ של גישתה בנושא הנישואין, אם לא השמידה את המוסד הזה כליל אצלה בכמה מקומות. ובניגוד אליה היהדות דווקא בגלל שצריך להדגיש שהנישואין הן לא סתם עוד איזה קניין משלמים לא יותר מהקניין הסמלי המינימאלי שהוא פרוטה ולכן צריך לראות עניין זה כעיקר חשוב מאוד!!! ולכן הגמרא הולכת סביב זה סחור סחור עד שהיא מגיעה לשורש העניין, והשורש גורם לנו שאפילו אם נאמר שמקדשים בדינר אנשים אולי לא יחשבו שזה כ"כ שינוי גדול ואולי אפילו יחשבו שזה כבוד לאשה שמקדשים בדינר. אבל האמת היא שאנו נבזה את האשה שבסוגריים הקטנים כתוב שאת שווה רק דינר ולכן כשמקדשים בפרוטה ברור לכולם שזה סמלי בלבד. ולכן בקידושין הבעל לא "קונה" את האשה כמו חפץ שהוא קונה אלא האדם זוכה בחובות ובזכות להיות לאיש לאשה זאת ובכך שהוא עושה את המעשה המינימאלי הזה נפתח לו עולם שלם של עולם הנישואין על כל גווניו והקב"ה אומר לנו במפורש ש"פיתחו לי פתח כחודה של מחט ואני אפתח לכם פתחו של עולם". וכמו שאנו אומרים – "שייזכה לתורה לחופה למצוות ולמעשים טובים"; כך כל אחד ואחד מאלה הוא עולם במלואו. וכמו שאנו מושיטים יד לעזרה מקדשים בפרוטה ולומדים או רק קוראים פרשייה; או לפי תורה רפ"ב של רבינו חושבים עלינו או על משהו אחר בעין ונקודה טובה הקב"ה בכבודו ובעצמו פותח לנו עולם ומלואו (כך גם המכבים למשל בנס פך השמן).

ויהי רצון שהקב"ה יפתח לנו את כל העולמות בעתם ובזמנם ושנזכה לקבל מהאור הגנוז שמתגלה בחנוכה חג אור ורוממות שמח

נתן הוא ואמרה היא – דין אמירת האשה בקידושין אשוריה שלום דורפמן

אומרת הגמרא: "אלא ה"ק נתן הוא ואמר הוא – פשיטא דהוּו קידושין. נתן הוא ואמרה היא – נעשה כמי שנתנה היא ואמרה היא ולא הוּו קידושין."

ננסה לבאר ולהבין את המשפט: אומר רש"י: "נתן הוא- דמי לכי יקח איש: ואמרה היא- דמי לתקח אשה לאיש". עכ"ל.

בעצם – בקניין, קיחה, הלוקח נותן משהו משלו למוכר והדבר הופך להיות חלק ממנו (נראה לי שמובא בהרב חרל"פ). ובקניין האיש את האשה – כשהוא נותן פ' או שו"פ זה האיש לוקח את האשה וממילא מובן רש"י שנתן הוא – דמי לכי יקח איש אשה.

ולכן אומרת הגמ' דנתן הוא ואמר הוא פשיטא דהוּו קידושין. משום דזהו דרך הפס'.

אבל היא שאומרת הריני מקודשת לך, היא בעצם אחרי שהוא נתן – באמירתה, היא בעצם אומרת כך: הריני (תקח אשה) מקודשת לך (לאיש). היא בעצם מקיחה את עצמה אליו.

שזהו לא דרך הקניין בפס'. כי היא לא צריכה להיות הפועלת. היא צריכה להיות הסבילה. כמ"ש "והוא ימשל בך". לא הפוך. (למרות שקצת קשה כי זהו המצב שאחרי החטא אבל המצב שלפני החטא איני יודע אם צריך להיות כך. למרות שיש מקום לומר כי הקללה באה אחרי החטא ואולי במשמע שלפני החטא צריך להיות הפוך מהקללה. ולכאורה צ"ע).

ולכאורה ממילא מובן רש"י שאומר שאמרה היא דמי לתקח אשה לאיש. וזה לא המצב שצריך להיות.

ואם נתן הוא ואמרה היא – היא אומרת והיא הופכת עצמה לפעילה במקום לסבילה והיא מקיחה את עצמה אליו, ומכיוון שהוא צריך לפעול והיא עושה את תפקידו ובמקום שהיא תתבטל לבעלה היא קופצת ואומרת והגבולות לא ברורים כ"כ מיהו האיש, המושל, ומיהו האשה, הנמשלת.

וכשהגבולות מטשטשים אז יכולות להיווצר מריבות ומלחמות.

ואם מזיזים את הגבולות קצת – רק אמירה, משפט קטן – הגבול יכול בקלות לזוז הרבה עד כדי כך שלא ברור מיהו המקדש ומיהי המתקדשת ולכן אמרה היא – כל הגבולות פרוצים וממילא זה נעשה כמי שנתנה היא, שסמכותו של הבעל לא חשובה כ"כ בעיניה ומבחינתה נתן הוא זה כמו נתנה היא ואין הבחנה מה זה מה ומי זה מי ואין הגדרות ולכן זה נעשה כנתנה היא. שהעמיד להיפרץ ולא יהיה ברור **שהוא** נתן **והיא** אמרה – כפרוץ דמי. ואולי יש מקום לומר שזה שהיא לא ביטלה דעתה כלפי בעלה ה"ז מעיד אולי על גאווה גדולה וחוסר ידיעת הערך העצמי של האשה והערך של התורה ושפלות עצמה שתבטל לבעלה.

ואולי זה גם הסיבה שהאיסור להסיג גבול ולו במעט – חמור כ"כ.

נתן הוא ואמרה היא: לפי התירוץ של "ה"ק" – לא הוּוּ קידושין. לפי האי בעית אימא – ספיקא היא וחיישינן מדרבנן.

השאלה היא מה כאן בעייתי. האם עצם זה שהוא לא אמר והוא לא עשה את תפקידו משנה את הדין או זה שהיא עשתה את התפקיד שלו משנה או הצירוף של 2 הסיבות?

ובשביל לענות על זה לכאורה צריך לעיין בראשונים ו/או באחרונים.

"ורש"י ז"ל פירש דנתן הוא – דמי לכי יקח איש. ואמרה היא – דמי לתקח אשה לאיש." עכ"ל.

ואולי השאלה של הגמ' – היא בעצם האם העיקר הוא כי יקח או תלקח אשה לאיש.

והתשובה ברורה שצריך כי יקח שזהו דרך הפס'.

עכשיו השאלה המתבקשת היא (שזה אולי מה שהיה קשה לרש"י – נראה שבצורה הפוכה) מה זה במציאות כי יקח (זה בעיקר) ומה זה במציאות תלקח אשה לאיש. איך זה עובד.

ואולי זו השאלה הסמויה שעומדת מאחורי הגמ' עד עכשיו.

לאחר שהמשנה/ברייטא שמובאת בסוגיה עונה על זה, ממילא השאלה המתבקשת היא:

א. מה קורה במצב שהוא חלק כזה וחלק כזה וזה מה שהגמ' דנה בו (נתן הוא ואמרה היא).

ב. אם כי יקח הקפידה התורה דווקא אקחת כסף או על האמירה?

דברי הרא"ש: "נתן הוא ואמרה היא: חיישינן מדרבנן. האמור לעיל (המודגש) מדובר שלא עסקו קודם בקידושין. דאי דיבר עמה תחילה אפילו נתן לה בשתיקה מקודשת. ובשביל אמירתה לא גרע. והא דפשיטא ליה לרבנן ז"ל לפרש דבנתנה היא ואמר הוא אינה מקודשת משום דעיקר הקיחה היינו נתינת הכסף ובעינן כי יקח איש. ע"כ."

משמע: עיקר הקיחה היינו נתינת הכסף. בעצם – לכאורה משמע שהדבר הבעייתי הוא – מי נותן את הכסף. אבל כאן – שהוא נתן את הכסף – לכאורה אין בעיה! א"כ למה זה כמי שנתנה היא ואמרה היא ולא הווי קידושין/ספק וחיישינן מדרבנן?

ואפשר לומר מסברא: שאמנם עיקר הקיחה היינו נתינת הכסף, אך הקיחה צריכה להיות שלמה. כמו בקיחת חפץ – אם הקיחה (הקנייה), לא שלמה – זה יכול להיות גזל או אבק גזל. ואין אנו רוצים שהקידושין לא יהיו שלמים. ואולי אם זה לא שלם זה יכול להיות קידושין טעות(?).

אומר ה"קרבן נתנאל":

"הרשב"א והר"ן חתרו למצוא פתח הלא ספיקא דאורייתא היא כדקאמר נתן הוא ואמרה היא ספיקא הוי אם כי יקח הקפידה התורה דוקא אקיחת כסף או על האמירה ג"כ ועמדו על דבריהם באריכות. ואני אומר שלא על הרי"ף לבד תלונתם כי אם על התלמוד דקאמר ספיקא היא וחיישינן מדרבנן. ע"כ דעתי נראה שבני הישיבה היו מסופקים אם לפרש הברייתא כאוקימתא ראשונה נתן הוא ואמרה היא ודאי אינה מקודשת אם כשינויי בתרא דספק מקודשת. וע"ז הסכימו מחברי התלמוד דחיישינן מדרבנן לחומרא דמתרויהו צריכה גט:"

בעצם, לשאלה דלעיל מה הדין במצב שהוא חלק כי יקח דמי וחלק תלקח אשה לאיש דמי (נתן הוא ואמרה היא) – הספק כאן הוא כספק בני הישיבה אם לפרש הברייתא כאוקימתא ראשונה: נתן הוא ואמרה היא ודאי אינה מקודשת – שבמקרה כזה לכאורה אפשר לשאול השאלה ששאלנו קודם – איפה הבעיה (מבחינה רעיונית) נמצאת? או כשינויי בתרא דספק מקודשת (שגם כאן אפשר לשאול את אותה שאלה).

ופוסק ה"קרבן נתנאל" כשינויי בתרא דחיישינן מדרבנן לחומרא דמתרויהו צריכה גט.

עכשיו השאלה שנשארה היא איפה נמצאת הבעיה:

- א. בכך שהוא לא אמר – הוא לא עשה את תפקידו.
 - ב. בכך שהיא אמרה – היא עשתה את תפקידו.
 - ג. הצירוף של זה שהוא לא עשה את תפקידו וזה שהיא עשתה את תפקידו.
- במקרה ב' וג' זה ממש פריצה של כל הגבולות.

ויש עוד לשאול: א. מה נפסק במקרה דלעיל כשלא היו קידושי שני? ואם חיישינן מדרבנן - ספק דרבנן לקולא ולא לחומרא!

הרשב"א:

"הא נתן הוא ואמרה היא לא הוּו קדושינן: פרש"י דדמי לכי תלקח אשה לאיש. וכבר כתבתי למעלה בריש מכלתין דתלקח אשה לאיש לא משמע אלא שתתמצה בקדושין וקדושין ביניה. אלא הפ' ד"כי יקח" משמע שכל הלקוחין (דהיינו נתינה ואמירה) תלוין בו וכשאמרה היא הוה ליה כי תקח את עצמה. וכן פירשו בתוספות. אבל נתן הוא ואמרה היא ספיקא הוי וחיישינן מדרבנן.

וא"ת ולידוק מינה נמי נתנה היא ואמר הוא? ותירץ הראב"ד דההיא לא פסיקא ליה דאיכא אדם חשוב דהויא מקודשת גמור כדאיתא לקמן. וכן בתוס' רבותינו הצרפתים.

אבל רבינו אלפסי והרמב"ם כתבו דנתנה היא ואמר הוא אין כאן בית מיחוש – ונראין דבריהם. דהא דאמרינן לקמן דבאדם חשוב מקודשת, היינו דוקא בשחזר הוא ואמר לה "התקדשי לי בהנאה זו שאני מקבל ממך מתנה זו". וכן פירש שם רבינו חננאל ז"ל. ואם כן הוה ליה כנתן הוא ואמר הוא. אבל נתנה היא ממש ואמר הוא – אינה מקודשת. והדין נותן. שאם נתנה היא במה קנאה? אדרבה דמי ל"כי תקח אשה איש". והלכך נתנה היא, אף על פי שאמר הוא – אמירה ידידה בלא נתינה לית בה מששא ואינה מקודשת.

ואם תאמר, נתן הוא ואמרה היא אמאי אינה מקודשת גמורה דהא אמרינן לקמן בסמוך היה מדבר עמה על עסקי גטה וקדושיה ולא פירש – ר' יוסי הגלילי אומר דיו ותימצו בתוספות

דהכא בשלא דברו מעיקרא בעסקי קדושין כלל אלא השתא הוא דאמרה ליה "תן לי דינר ואתקדש אני לך" ונתן לה ולא פירש; דהא לא אמר איהו מידי, לא השתא ולא מעיקרא.

והא דאמרינן לקמן תן מנה לפלוני ואתקדש אני לך – מקודשת מדין ערב – דוקא בשחזר הוא ואמר לה בשעת נתינה "הרי את מקודשת לי במנה זה שאני נותן לזה". הא נתן ולא פירש – אינה מקודשת. ואף על פי שהדברים מראין לדעת מה שאמרה לו נתן הוא כמו שפירש דמי – מכל מקום הודאת עדים בעינן, דהמקדש בלא עדים אין חוששין לקידושין, אם כן כיון שלא פירש כאן ואפשר שלשם מתנה נתן ולא לשם קידושין – אף על פי שהוא מודה דלשם קדושין נתן כמו שאמרה – אפילו הכי אין כאן עדות שמיעה ולא ראיה לשם עדות אלא שהם דנים כונת הלב ואין כאן עדות.

אבל כשהיו עסוקין באותו ענין כיון שהוא בעצמו נתרצה בהם מעיקרא הרי זה כאילו פירש עכשיו בשעת נתינה – דאדבורא דנפשיה קא סמיך ויהיב. עכ"ל.

"דתלקת אשה לאיש לא משמע אלא שתתרצה לקידושין וקידושין נינהו."

לכאורה מכאן ניתן לומר שמה שצריך כאן הוא נתינה ואמירה שלו ורק התרצות וגילוי דעת מצידה.

"אלא ה"פ דכי יקח משמע שכל הלקוחין דהיינו נתינה ואמירה תלויין בו".

משמע שאם היא אמרה זה בעייתי. ונתינה ואמירה – זהו תפקידו. והקידושין תלויין בכך.

וממשיך הרשב"א: **"וכשאמרה היא הו"ל כי תקיח את עצמה וכן פירשו בתוס".**

וכהמשך לאמור לעיל – אם היא אומרת – בעצם היא עושה חלק מתפקידו – אז זה נהיה שהבעל לא עושה את תפקידו בשלימות והאשה עושה את התפקיד שלו ולא שהוא לוקחה אלא הו"ל כי תקיח את עצמה כי במקום שהוא יכווין מטרת נתינת הכסף היא עושה זאת ולכן הו"ל כי תקיח את עצמה.

אז אם בזה מדובר – זה נהיה כנתנה היא ואמרה היא כנ"ל בעניין פריצת הגבולות ולא הוו קידושין.

אך כיוון שזה לא רק כך שהבעל לא עושה את תפקידו כראוי והאשה עושה חלק מתפקידו ופורצת הגבולות כנ"ל אלא זה שהבעל לא עושה את תפקידו (בעצם הוא מוותר על מעמדו ועל חלק מעצמו שלא בא לידי ביטוי שצריך והיו לבשר אחד וכל אחד צריך לתת לכאורה את מה שיש לו ולהביאו לידי ביטוי), וגם האשה לא עושה את תפקידה שהוא להכניע עצמה (?) כלפי הבעל (היא לא מוותרת על עצמיותה בכך אלא להיפך, היא מגלה את חשיבותה ואת ערכה הפנימי שלא תוציא הכל כלפי חוץ אלא תכניע רצונותיה להתבלט ולעשות דברים שלא שייכים לה ותעבוד כלפי פנים כמ"ש כל כבודה בת מלך פנימה – שאע"פ שהיא לבפנים – זהו כבודה ובת מלך היא) ולשתוק ולקבל הקידושין שבשתיקתה היא מגלה שדעתה להתקדש (דווקא בשתיקתה של האשה מתגלים רצונותיה?) לא שכאן היא לא עושה את עבודתה הפנימית אלא עושה חלק מעבודתו, מתפקידו, אבל כשהיא עושה זאת, מצד אחד היא מגלה דעתה להתקדש אך מצד שני היא גם עושה זאת לא כראוי וגם היא לא עושה את תפקידה כמו שצריך וגם היא עושה חלק מתפקידו.

ולכן (חכמים החמירו בדבר ועשאוהו כ)ספק הוא וחיישינן מדרבנן.

וזו יכולה להיות תשובה לשאלה ששאל אוריה הרטמן: לפי הדין הנ"ל ("ה"ק") ההלכה היא שנתן הוא ואמרה היא – אין ספק ולא הוּו קידושין.

לפי ה'אי בעית אימא' הדין הוא שספק וחוששים מדרבנן.

ולכאורה הסדר של התירוצים צריך להיות הפוך. שקודם אומרים שספק ואז אומרים דין ודאי, ואיך ייתכן ההיפך?

ונראה לי שבשביל לתרץ היינו צריכים להבין מהו הספק וזה מה שעשינו כעת. קודם כל הבנו באיזשהו אופן לכאורה למה הגמ' התכוונה כשאמרה "ספק". צריך קודם כל להבין את פשט המילים של הגמ'.

וזה אולי בבחינת מה שאומר רש"י שהוא בא לפרש פשוטו של מקרא.

ואפשר אולי ללמוד ולהבין שאר הרשב"א לעיל ושאר הסוגיה על דרך העומק הבסיסי והפשוט הזה בעניין פריצת הגבולות, ובעניין מי עשה אילו תפקידים של מי והשלכותיהן של עשיית או אי-עשיית תפקידים מסוימים ובעניין גילוי הדעת שלו ושלה וכיוון מטרות הקידושין

(זה שמעתי מאבי שליט"א שהדיבור שלו מכווין מטרת הכסף שנתן לה – וכן בגירושין) ועוד ועוד ויש עוד מה לעיין וזו אפילו לא טיפה ביים הגדול. לסיכום – והמסקנה: צ"ע. ברוך ה' לעולם אמן ואמן:

האשה נקנית בכסף אשוריה שלום דורפמן

שנינו במשנה האשה נקנית... בכסף. לכאורה, באופן ראשוני, יהיה תמוה:

א. האשה באמת נקנית? מה, היא חפץ?

ב. ועוד, היא נקנית בכסף – הקניין הכי פשוט לכאורה?

ותוס' ד"ה "וכסף מנלן" – משיב למה ששאל עיי"ש – ומשיב שם שצריך גם להוכיח כמו שעושה הגמ'. שלא מספיק לומר דכסף איקרי קניין, אלא שצריך להביא ראיה דאיתו כסף דגמרינן אשה מיניה איקרי קניין (ע"כ התוס'). והשוו אשה לשדות לעניין קיחה בכסף. ואולי רוצים לומר לנו – שכן! אשה נקנית קודם כל – בכסף. שהוא לכאורה הקניין הכי פשוט.

קודם אנחנו מתחילים מהקניין הפשוט בגדר ההלכתי, (לכאורה) – שדה.

ואח"כ עולים לרמות אחרות.

אבל קודם כל – פשוטות. קודם כל אנחנו הולכים לרמה שלכאורה הכי פשוטה.

- ההלכה.

זה הכי חשוב. זה היסוד.

ובלי יסודות אי אפשר לבנות בניין חזק. קודם כל מצווה מעשית – ואז כוונת הלב. (זו שאלה האם כמ"ד מצוות צריכות כוונה או כמ"ד מצוות א"צ כוונה אבל נראה לי ששניהם מסכימים שקודם כל המצווה ואח"כ הכוונה בלי להיכנס לכך אם הכוונה מעכבת או לא ואפשר אולי לומר שלדברי המ"ד מצוות צריכות כוונה הכוונה עצמה היא המצווה או לפחות חלק ממנה). לכאורה נאמר – מה עוזרים היסודות – הם לא מועילים לפנים הבית – הם ממילא בתוך האדמה!

ושמעתי כך מהרב נתנאל מילעס בעניין אחר:

בימינו – מה זה כסף? הרי לשטר עצמו אין כמעט ערך. כנ"ל לגבי המטבע.

א"כ – למה אנשים רודפים אחריו, מהי חשיבותו שלא קונים בלעדיו במכולת?

והתשובה – אמון. הכסף הוא מייצג ערך כלשהו. זה שאנשים אוהזים ממנו – ועושים איתו קניינים – זה כי הם סומכים ונותנים אמון אחד בשני. ואם אני לא סומך על משהו – אז אני לא אעשה איתו מקח וממכר או אלווה לו כי אין לי אמון בו שיחזיר את הכסף/שלא יגנוב אותי וכד'. עד כאן בערך דבריו.

גם אנחנו רואים שכסף של ימינו אינו נחות כ"כ כמו שחשבנו. וראוי שבזה תיקנה אשה. באמון. שיבוא גם לידי ביטוי בקניין הכסף. שהרי א"א לבנות בית בישראל בלי האמון הבסיסי בין איש לאשה.

ואולי אפשר לומר אותו דבר להבדיל גם בהלכה.

אם אין את האמון בקב"ה בצורה טובה – זה מתבטא אצל האנשים נראה לי בצורה מאוד חזקה בקיום המצוות. אם האמונה שלהם טובה וחזקה – הם לא יבואו לזלזל כ"כ מהר בקיום המצוות.

ויכול גם שיהיו אנשים מאמינים באיזושהי מידה, אבל סביר להניח שהם יזלזלו בכל מיני מצוות. ויגידו למשל שלא חשוב כ"כ לשמור להתפלל כל התפילות בזמן, ועוד כהנה וכהנה.

ואם גם האמון בקב"ה חזק – זה יכול להביא את האנשים לרצון ללמוד תורה, למצוא את דבר ה' שיראה להם מה לעשות ואיך לנהל את חייהם וללמוד גם הלכה. כי אם באמת הרצון הוא חזק דיו (לרוב מכוח האמונה) – זה צריך להתבטא גם במשהו.

זה מראה לנו מה החשיבות של מידת האמונה. וגם נראה לי שאין אפשרות לטווח ארוך לתת אמון חצי חצי. זה משחק ורימוי עצמי וגם סביר להניח שאדם שזה האמון שלו יסבול גם ממה שהוא חצי מאמין בו וחצי לא או ממה שהוא חצי מאמין בו וחצי במשהו אחר. וגם אם לאדם כרגע לא ברורה אמונתו, שימשיך ויקיים המצוות ולו מכח ההרגל.

ובעז"ה יזכה להגיע מן האור אל החושך ואם האמון יתחזק – נראה שלא רק שלא יסבול מקיום המצוות אלא אדרבה יהנה מהם. וזו גם הרגשה של עולם יותר מתוקן כשיש אמון. שאם אין אמון – בין לבין אנשים ולהבדיל בינינו לקב"ה – אין לכך סוף. וכדי לחיות בעולם בצורה תקינה וטובה אנו חייבים לתת אמון וגם אם במישור הפרטי לכאורה נפסיד מכך – זה שווה את זה. וכידוע מעט מו האור דוחה הרבה מן החושך. שנזכה.

כל שאינו יודע בטיב גיטין וגירושין אשוריה שלום דורפמן

דף ו.

אתחיל בעז"ה עם ברור שתי שיטות לפרש את המונח: "כל שאינו יודע בטיב גיטין וקידושין לא יהא לו עסק עמהן".

שיטת התוס' מביא את שיטת הר"ר עזריאל: "שלא ידבר עם הנשים על עסקי קידושין לקדשם שפעמים שתהא מקודשת באמירתם או בנתינתם ולא יבין".

מקשה התוס': מילא – בקידושין – מובן. אבל בגירושין – מה בכך אם יסבור שאינה מגורשת?

ושמא יש לחוש לכהן – על כל פנים לישנא דעמהן לא משמע הכי דאין אדם יכול ליתן גט אלא לאשתו.

ועוד, שלקמן בפרקין משמע שיש חשש איסור אשת איש שאמר וקשין לעולם מדור המבול. תירוץ: עכ"פ יש לומר שיש לחוש אם פשטה ידה וקיבלה קידושין מאחר. ע"כ.

בעצם, לכאורה התוס' שואל – לפירוש הר"ר עזריאל – הוא יפרש באותו מונח כשמדובר על גירושין (בעצם המקרה השני של המימרא המובאת בגמ') שלא ידבר עמם בענייני גירושין.

הרי מה יקרה – נניח שתהא מגורשת והוא לא ידע על זה – אז מה בכך?

ואולי תגיד שיש לחשוש אם הוא כהן או אם ישאנה כהן (למרות שזה פחות נראה שהרי אם ישאנה משהו אחר – הוא יתן לה גט ממילא. אולי זה פתח לדין עגונה). על כל פנים מהלשון "עימהן" לא משמע הכי, שאין אדם יכול ליתן גט אלא לאשתו.

"ועוד שלקמן בפרקין... (להבנת המשפט הזה נראה לי שכדאי להסתכל בספר "מי מנוחות")"

מ"מ תירוצו של התוס' הוא שיש לחשוש אם מגורשת או לא, שאם פשטה ידה וקבלה קידושין מאחר.

שיטת רש"י: שלא להיות דיין בדבר שמא יתיר איסור ערווה וזהו עיוות שאינו יכול לתקן. ע"כ. והו"א – הרי יכול אולי לתקן לפחות בחלק מהשלבים. תשובה – בחלק מהשלבים ולא בכולם.

וקשה, הרי תיקון חלקי אינו נקרא תיקון? תשובה:

- א. אולי זה באמת מה שרש"י בא להשמיענו שתיקון חלקי לא מיקרי תיקון למרות שלעניות דעתי לא נראה כ"כ התירוץ הזה כנכון.
- ב. אולי רש"י מדבר גם על העיוות שנגרם לאיש ולאשה מהעבירה כלפי שמיא ומה שנגרם מקשר פגום לכאורה שכזה.
- ג. אולי הוא מדבר על העיוות של מי שהורה הלכה לא נכונה – העבירה גם ביחס לזוג וגם כלפי שמיא.
- ד. ואפשר גם ללמוד מכאן, שמי שלא יודע בהלכות מסוימות, שלא יורה בהלכות שאינו מכירם, שמא יתיר איסור ערווה. ואם התיר איסור ערווה – זהו עיוות שאינו יכול לתקן. ואם אתה לא יודע באיזה עניין – אל תגיד ואל תדון בדבר! אינך יודע מה יכול לצאת ממה שתאמר.
- על כן, טובה השתיקה.
- ה. ואולי זה בא להשמיענו עוד מסר – שמי שלא מבין גם בעניינים אחרים – בין בדין, בין במקרה – שלא יהיה דיין בדבר.

שהרי זה יכול להיות עיוות שאינו יכול לתקן. כמו שנא' (נראה לי בעניין אחר) "חכמים הזהירו בדבריכם (אבות)...". למשל אם הוא תלמיד בכיתה, שדעתו חשובה לכיתה ועושים מה שהוא אומר – אם שאלוהו למשל על איזה תלמיד שעשה כך וכך – אל לו לדון במקרה אם לא יודע את הדין או לא ברר את המעשה לגמרי! שאם הילד לא עשה דבר רע והוא שדעתו חשובה בכיתה קיבל הוצאת שם רע על התלמיד ואמר לכל הכיתה שמגיע לאותו ילד שיחרימוהו ויעליבוהו – הרי זה שופך דמים! ובהריסת חייו של אותו תלמיד, מי יודע אם זהו עיוות שיכול לתקן?

ע"כ כל אחד ישיב הלקח מדברים אלו אל לבו – ואם מנע פגיעה על ידי זה במישהו אחר – והיה זה שכרי.

ההבדלים בין איש לאשה ותפקידם על פי הסוגיות הלל סנדו

המשנה בתחילת מסכת קידושין אומרת האשה נקנית בשלוש דרכים, והגמרה מקשה מדוע דווקא שלוש דרכים ולא שלושה? אז עונים שדרך לשון נקבה. הגמרה מביאה פסוקים להוכיח טענה זו, אך יש פסוק שסותר זאת "בדרך אחד יצאו אלך ובשבעה דרכים ינוסו לפניך", ושואלים – צריך להיות כתוב בדרך אחת! אז עונים שכאן עוסקים במלחמה ודרכו של איש להילחם ואין דרכה של אשה לעשות מלחמה. לכן כתבה תורה בלשון זכר. סוגיה זו מעידה על הבדלי תפקידים בין איש לאשה – האיש במלחמה יותר אקטיבי מהאשה. לדעתי האשה יותר עדינה והמלחמה עלולה להרוס את הרחמנות שלה.

בהמשך העמוד רבי שמעון מוכיח מדוע המשנה לא כתבה שלושה דברים אלא שלוש דרכים "דתניא ר"ש אומר מפני מה אמרה תורה (דברים כב, יג) כי יקח איש אשה ולא כתב כי תלקח אשה לאיש מפני שדרכו של איש לחזר על אשה ואין דרכה של אשה לחזר על איש משל לאדם שאבדה לו אבידה מי חוזר על מי בעל אבידה מחזר על אבידתו". רש"י אומר "**אבדה** – אחת מצלעותיו". "ויפל ה' א-להים תרדמה על האדם ויישן ויקח אחת **מצלעותיו** ויסגר בשר תחתנה: ויבן ה' א-להים את ה**צלע** אשר לקח מן האדם לאשה ויבאה אל האדם: ויאמר האדם זאת הפעם עצם מעצמי ובשר מבשרי לזאת יקרא אשה כי מאיש לקחה זאת:" (בראשית ב, כא-כב). רש"י במקום אומר "**מצלעותיו** – מסטריו, כמו ולצלע המשכן (שמות כו, כ), זהו שאמרו שני פרצופין נבראו (עירובין יח.)." רש"י מסביר כפשוטו – בריאת האדם היתה בתחילה גוף אחד בעל שני פרצופין אחד מלפניו ואחד מאחוריו ובלקיחת אחד מצדדיו הוא הפריד בין הפרצופין וחלקם לשני גופים מובדלים זכר ונקבה "על כן יעזב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו והיו לבשר אחד" (בראשית ב, כד). הרמב"ן אומר שם: "כי הבהמה והחיה אין להם דבקות בנקבותיהן, אבל יבוא הזכר על איזה נקבה שימצא וילכו להם ומפני זה אמר הכתוב בעבור שנקבת האדם היתה עצם מעצמיו ובשר מבשרו ודבק בה והיתה בחיקו כבשרו ויחפץ בה להיותה תמיד עמו וכאשר היה זה באדם הושם טבעו בתולדותיו להיות הזכרים מהם דבקים בנשותיהם עוזבים את אביהם ואת אמם ורואים את נשותיהן כאלו היתה עצם מעצמיו".

עד כאן ראינו מדוע האיש מחזר אחר האשה, אך מדוע האיש יותר אקטיבי למה האיש מחזר ולא האשה? המה"רל בספר חידושי אגדות כותב: "כי הנקבה מקבלת השלמה מן האיש, הרבה דברים הם חסרים ואינם מקבלים השלמה ולפיכך אין הנקבה מחזרת אחר האיש אבל הזכר מחזיר אחר הנקבה כי הזכר חסר מין הנקבה ונחשב הנקיבה אבדה אל הזכר כאשר נאבד הימנו מה שצריך לו ולפיכך מחזיר הזכר על הנקיבה אבל הנקיבה אם אין לה הזכר לא נחשב רק שאין לה השלמה וכמה דברים שאין להם השלמה כי השלמה הוא מעלה נוספת על מה שהיה קודם לכך לא ניקרא זה אבדה רק אל הזכר ניקרא אבדה שחסר משלו כמו מי שנאבד ממון שלו שהוא תחת רשותו אבל האיש אינו תחת רכוש האשה לכך לא נחשב אבדה".

נראה שהמהר"ל עושה הבדל בין חיסרון להשלמה. איש בלי אשה מרגיש ממש חיסרון. לעומתו האשה מקבלת מין האיש רק תוספת שלמות ולכן לא מרגישה צורך לחזר אחר האיש. זה מעיד על הבדלי תפקידים שהאשה תחת רשות הבעל והבעל אינו תחת רשות האשה.

ובזה מובנת הסוגיה בדף ה: שמדברת על כך שהבעל הוא זה שנותן ולא האשה ואם האשה נותנת זה פוסל את הקידושין. 'ונתן הוא ואמרה היא' – הקידושין נפסלים מספק.

חשיבות האשה – המשמעות של סוגיית הפתיחה הלשונית \ נתאי ויזן

כפי שניתן לראות, בתחילת מסכת קידושין ישנם כמה סוגיות לשוניות הנוגעות בכמה נושאים נרחבים, והשאלה שנשאלת: מדוע? השאלה מתחלקת לשני חלקים:

1. מדוע בכלל ישנם סוגיות לשוניות בגמרא?
 2. מדוע הם מופיעות דווקא בהתחלה? הרי אנחנו יודעים שישנם גם כמה סוגיות לשוניות אשר מופיעות באמצע הגמרא במסכתות שונות.
- נתחיל בשאלה הראשונה – ניתן לראות שהסוגיות הלשוניות אינן אופייניות לדרכה הרגילה של הגמרא, משום שבד"כ מזכירים גם בגמרא הרבה אמוראים ותנאים (אביי, רבא וכו'). ובכלל, אין שיטת לימוד זו אופיינית ללימוד אותו אנו לומדים בד"כ. כלומר ניתן להסיק שהסוגיה הזאת כנראה נכתבה ע"י גאונים/סבוראים, אשר שיטת לימוד זאת גם אופיינית להם ולדרכם.

אז הגענו למסקנה: הסוגיות הללו נכתבו ע"י גאונים/סבוראים. עכשיו, אנו יודעים גם שלא יכניסו סוגיות מיותרות לגמרא, ולכן ישנה סיבה שהכניסו את הסוגיות הללו. עכשיו נשאל את השאלה השנייה שאולי תוביל אותנו לתשובה:

מדוע הן מופיעות דווקא בהתחלה? הרי אנחנו יודעים שישנם גם כמה סוגיות לשוניות אשר מופיעות באמצע הגמרא במסכתות שונות.

בד"כ, משהו שמופיע בהתחלה בא לתת לנו כמה הנחות יסוד להתחלה, בשביל נוכל להבין את סוגיות הגמרא הבאות יותר לעומק. ניתן להוציא הנחות יסוד בסיסיות כגון: הדרך, לשון זכר ונקבה, נקבעת בהתאם למדובר. ואם אין צורך להתאים, כותב התוספות שכל התורה כולה נאמרה בלשון זכר. ונשאלת השאלה: מדוע דווקא בלשון זכר? הרי אנו יודעים שהתורה אם היא לא יודעת מה לכתוב, כי אין צורך להתאמה בין המדובר ללשון הזכר ו/או הנקבה, היא לא תכתוב סתם בלשון זכר. היא באה ללמד אותנו משהו. ועוד, הרי לתוספות גם אין את הבעיה לכתוב את הסיבה מדוע כל התורה בלשון זכר, אז מדוע הוא לא כותב לנו את הסיבה. כנראה שאת הסיבה נוכל למצוא בגמרא בעצמנו. ישנו עוד פסוק המתייחס לתורה

שהגמרא מביאה כהוכחה, אך לא מכוון לתורה אלא לגוף התורה עצמה, ובמקרה הזה דווקא היא נקבה. הפסוק: "תורת ה' תמימה, משיבת נפש..." אמנם נתבונן בכל פרק בתהילים בו מובא הפסוק (מזמור יט) נחשוב לכאורה שהפסוק לא קשור, הרי דוד משבח את מעשה ידיו של הקב"ה בכל מרחבי הבריאה, ופתאום במעבר חד מדבר על: "תורת ה' תמימה משיבת נפש..."

הבה נתבונן בפסוק השלם: "תורת ה' תמימה משיבת נפש, עדות ה' נאמנה מחכימת פתי". ניתן לראות שהחלק השני של הפסוק מדבר על זכר – "...מחכימת פתי". כלומר, הפסוק אומר 'תורת ה' תמימה' הוא מתכוון לאשה באיזה שהוא מובן, ובחלק השני לזכר. למה הוא מתכוון? מה הוא בא להגיד? אם נתבונן בפסוק נראה שבחלק הראשון, חלק הנקבה, הוא מדבר על תמימות ושלמות של התורה, לעומת החלק השני, חלק הזכר, שמדבר על זה שהתורה משלימה חיסרון. אם כן ניתן אולי להסיק, שכוונת הפסוק הוא שהאשה היא לכאורה שלמה והאיש הוא חיסרון נשלם ע"י התורה. מה שיכול אולי להסביר לנו את לכאורה האפליה השוררת בין נשים לגברים בנוגע ללימוד התורה. הגברים הולכים ללמוד תורה כשהנשים עובדות ומפרנסות את הבית. לכן גם כפי שהזכרנו לעיל, שלימוד התורה עצמו, כמו שתוספות אומר שכל התורה בלשון זכר נאמרה, משום שהגבר לומד את התורה הזאת ונתקן על-ידה, לעומת האשה שהגמרא מדברת על התורה גופא, שכביכול האשה כבר שלמה כתורה ולמדה אותה. כלומר, מה שתוספות אומר שכל התורה כולה נאמרה בלשון זכר, בא להדגיש לנו דווקא את חשיבות האשה, ולא הגבר. אולי מסביר את השאלה שגם שאלנו, מדוע תוספות לא מסביר את מה שאמר, שכל התורה כולה בלשון זכר נאמרה. אולי משום, שהסבר רגיל ופשוט היה מחזק לנו את צד הגבר, וללא הסבר, ניתן להסיק שהוא שם דגש דווקא על האשה.

כיצד בכסף – הקול קול יעקב והידיים ידי עשו חזקי אברהמי

"ת"ר: כיצד בכסף? נתן לה כסף או שוה כסף, ואמר לה הרי את מקודשת לי, הרי את מאורסת לי, הרי את לי לאינתו- מקודשת. אבל היא שנתנה ואמרה היא הריני מקודשת לך, הריני מאורסת לך, הריני לך לאינתו- אינה מקודשת."

מדוע שואלת הגמרא את השאלה- כיצד בכסף?

הרי העניין המדובר כאן הוא לשון הקידושין, והחידוש המרכזי של הברייתא הוא הדין שאשה לא יכולה לקדש את בעלה! לא דיני הכסף הם הנושא המרכזי. היה לגמרא לכתוב "כיצד בדיבור?" או "מי מקדש?", ומדוע השאלה היא על עניין הכסף?

וי"ל, שמאחר ונקטה כאן הגמרא לשון כסף- בלשון הכסף עצמו יש משמעות של אמירה.

הרי האופן של קידוש בכסף כאן הוא לא רק העברת מטבעות, אלא גם האמירה המשמעותית, ומשאלת הפתיחה אנחנו לומדים שגם האמירה נכללת במילה כסף. כסף קשור קשר הדוק לאמירה, והיא משמעותית בו.

וזה מה שאומר רבי נתן, (בליקוטי הלכות, הלכות ראשית הגז ה' אות ט'): "כי יעקב, שהוא הצדיק בעצמו שעוסק בתורה בתכלית הקדושה לשמה בשלמות גמור אף על פי שנוטה מעט לשמאל בשביל פרנסה ועשירות, אף על פי כן אין לו פנאי לצייר את העשירות לגמרי, ובהכרח שתהיה מלאכתו נעשית על ידי אחרים... וזה שאמר יצחק "הקול קול יעקב" בקדושה ובצחות ובזכות נפלא. ואף על פי כן "והידיים" שהם כלי המעשה הממשיכים העשירות הם בבחינת "ידי עשו" באיזה בחינה של שמאל על ידי זה דייקא "ויברכהו" בעשירות, כי דייקא על ידי זה בחינת זאת ממשיכין עושר וכבוד".

רבי נתן אומר שזהו העניין של כסף. שמאחורי כל כסף צריכה להיות אמירה, צריך להיות קול יעקב, צריך להיות אדם קדוש שדיבוריו קדושים, והוא מקדש את הכסף. זה מה שנותן לכסף את המשמעות. אם כך- "כיצד בכסף? נתן לה... ואמר לה" דווקא על ידי הנתינה

והאמירה של האדם, הוא ממשיך את התורה שלו והדיבורים הקדושים שלו אל תוך המעשה, וכך בכסף.

פרשנותו של ה'בן יהודע' לסוגיית ומשל האבדה יצחק שמעוניאן ומאיר מרזייב

משל האבדה: 'משל לאדם שאבדה לו אבדה, מי חוזר על מי, בעל אבדה מחזר על אבדתו'.

ומפרש רבנו יוסף חיים: אפשר לומר - שהנמשל לא דומה למשל, שאבדה של אדם אין בה דעה שתחזור אחרי בעליה, מה שאין כן באשה שיש בה דעת לחזור לבעלה, ואי אפשר לדון אפשר מן אי אפשר.

ועוד, האשה היא נולדה מאביה ואימה, ושלהם היא, ואיך נעשית אבדה של איש? אבל סתם אבדה, היא הייתה אצל הבעל בהתחלה ואבדה ממנו, ולכך הוא מחזר עליה להשיבה אליו, כאשר הייתה אתו בהתחלה.

ונ"ל בס"ד, מצאנו בגמרא שאומרים: נותנים לבתולה י"ב חודש קודם הנישואים, כדי להכין צורך קישוטיה, וצריך להבין למה צריך לתת לה כל כך הרבה זמן שהוא י"ב חודש?

והפירוש הוא על פי מה שכתב הרב אוהל יעקב ז"ל בפרשת יתרו, שהביאו שם על מתן תורה. "ואני העבד ימשיל אותו על ענין זה, והוא, כי היה באיזה עיר גדולה אחת רב ומורה גדול כמה שנים, ולעת זקנותו רצה לבקש לו עיר יותר קטנה שיוכל ללמד שם, לבלתי יוטרד בעסקי ההמון הגדול הזה, הוא קרא לראשי עירו ושאל אותם לחוות דעתם, אם הם מסכימים עמו על הדבר הזה, והם אמרו לו שיעשה הטוב בעיניו, והוא כתב אל ראשי העיר האחרת אם הם יכולים לקבל אותו למורה, והם תכף קיבלוהו, והם בחרו כמה אנשים, לקחת כמה עגלות להביא את הרב ואת ביתו, וכאשר הגיעו העגלות לפתח העיר, התקבצו כל ראשי העיר והם רבו עם האנשים שבאו לקחת את הרב שהם לא נותנים לרב שלהם לצאת מן העיר, ויגרשום לחזור, אנשי העיר האחרת באים אצל הרב והם מספרים לו את מה שקרה, הרב קורה לראשי העיר, ואומר להם: הלא תחילה שאלתי את פיהם ונתרציתם, ועתה למה חזרתם, והם אמרו לו: חלילה לנו מלשנות דבורינו, קום לך ועשה כרצונך, ויאמר לאותם אנשים שיגישו העגלות להכניסם העיר, וכאשר הם נכנסו בפתח העיר, וחזרו גדולי העיר ורבו עמהם ולא הניחו להם לקחת את רבם. הם חזרו לפני הרב ואמרו לו: הם רבים אתנו ואינם רוצים שתלך עמנו, וחזר הרב וקרא לראשי העיר ואמר להם: מה זאת תעשו למה חזרתם בכם, והם

אמרו לו: לא חזרנו בנו עשה כרצונך להביא העגלות, ואמר לאותם האנשים מהעיר האחרת שעכשיו הם הסכימו ותביאו את העגלות לביתי וכן עשו, וכאשר הם קרבו לבית הרב, נקבצו ראשי העיר והיכו אותם ורבו איתם ואמרו להם: את רבינו הגדול אתם באים לקחת, לא ניתן אותו לצאת מאתנו, אותם אנשים חזרו לבית הרב ואמרו לו: כי עתה הוסיפו להכות אותנו גם כן, וכך וכך עשו, והרב קרא לראשי העיר ואמר להם: מה הדבר הזה אשר אתם עושים, שאתם משחקים בי, ואמרו חלילה לנו לשחק בך, ורק אנחנו עושים כן לטובתך לכבודך ולתפארתך, יען כי אתה כתבת אל אנשי אותה העיר לקבל אותך, ומי יודע מה הם חושבים בליבם, אולי הם חושבים בעיניהם שאנו רצינו לגרשך מעירנו, לכן עשינו את כל המעשים בנינו כדי שהם יבינו שאנחנו אוהבים אותך, ורק בגלל שכבוד תורתו רצה הסכמנו לכבודו ללכת."

נמשל: הנה תבוא לומר נא בחיך הטובים, האם אדם שיש לו שפחה האם יתן אותה לאחרים? או ק"ו ישלם על זה? אז איך אבי הבת מוסר את ביתו בחינם ועוד, משלם כסף לבעל.

ובזה יש פיתחון פה לומר שהאב לא אוהב את ביתו בכך שהוא מביא הרבה כסף להוציא אותה מביתו, ככה תשפוט השערת השכל.

אמנם באמת הדבר לא כך, כי כולם יודעים שרצון האשה ותפקידה הוא להינשא ולהביא ילדים, ומחמת שהיא חשובה בעיניו הוא מוציא עליה כסף רב לצורך נישואיה ולצורך חופתה כדי למלאות רצונה וחפצה.

אמנם, אף על פי שכולם יודעים שהאב עושה את כל המעשים האלו לצורך ביתו, עם כל זה חכמים תיקנו לתת לאשה י"ב חודש כדי להכין את צורכי חופתה וגם כדי להראות שהבת יקרה אצל אביה, והוא לא סתם משחרר אותה, ובוודאי אחרי כמה חודשים הבעל ירצה לקדש אותה, ואז הוא יבוא לאבא וישכנע אותו שיתן לו כבר את הבת שלו והאבא לא ירצה וכך יראה אהבת האב לביתו.

ולפי זה, מובן הדבר למה כתוב "כי יקח איש אשה", ולא שהאב יקח את ביתו לבעל, כי כך נראה אהבת האב לביתו.

ואם תאמר, הרי ראינו בכמה מקומות שאבי הכלה משתדל לקדש את ביתו, ואם כך יוצא זלזול באשה ולא כמו שראינו.

הנה באמת לא יוצא גירעון מזה, כמו שכתבו רבינו הארי ז"ל ואחרים, שיש שני זיווגים זיווג ראשון וזיווג שני, דהיינו הזיווג הראשון הוא טרם בואם לעולם הנשמות, והזיווג שני הוא בעולם הזה.

ולפי זה נראה, שאם האב מחזר למצוא איש לביתו, זה מאחר שהיא נקראת אבדתו של הבעל מאחר והיא היתה נשואה לו בעולם הנשמות, ולכן האב מחפש לתת את ביתו וזה לא גירעון לה, כי הוא רוצה לקיים השבת אבידה, ונמצא המשל של האבידה מובן.

דין האומר לאשה הרי את 'עצורתי' איתן רבינק

מובאות בגמרא הרבה אפשרויות של לשונות שמחליפות את הלשון 'הרי את מקודשת', ויש ספקות לגביהן האם הן נחשבות לקידושין. אם נגיד אמר 'הרי את צלעתי', לכל האפשרויות יש מקור בתורה לצלעתי יש מקור מכך שלאדם לקחו צלע אחת וממנה בראו את האשה. ל'עצורתי' יש מקור בספר שמואל, אך הדעות לגבי מקור זה חלוקות בין רש"י לתוספות.

בספר שמואל מסופר על דוד שבא לאחימלך הכהן וביקש ממנו לאכול לחם הפנים. אחימלך עונה לו שאם הם רוצים לאכול הם צריכים להיות טהורים וצריכים שלא יהיו עם אשה בימים הקודמים, והם עונים שהרי האשה הייתה עצורה לנו. רש"י והרד"ק נחלקים לגבי משפט זה. רש"י אומר שהאשה לא הייתה איתם, מלשון לעצור, וזה מסתדר לפי ספר שמואל; אבל עם הגמרא זה לא מסתדר כי זה אומר שמתי שאיש אומר זאת לאשה הוא מתכוון שלא תהיה איתו. הרד"ק חושב אחרת – הוא אומר שעצורה הכוונה שהייתה איתם ולמרות זאת הם טהורים והם יכולים לאכול מהלחם. שיטה זו מתיישבת לנו עם הגמרא וגם עם ספר שמואל.

עכשיו ניגש לרש"י בגמרא, ששם עושה רושם שעצורה זה מלשון עצרת, שנאספת לביתו. רש"י מערער שם בדברי רבותיו שאומרים שלומדים מהפסוק בספר שמואל, כשכבר אמרנו שרש"י פירש את עצורה מלשון עצור, וזה לא מסתדר לנו פה. לכן רש"י אומר שלא לומדים מהמקורות אלא מהדקדוק של המילה שעצורה זה מלשון עצרת. התוספות חולק על רש"י וחושב כמו הרד"ק בספר שמואל שעצורה הכוונה שהאשה הייתה עמהם והם נטהרו, שזה מסתדר לנו עם שני המקורות. התוספות גם חושב שטענתו יותר חזקה כי לו יש מקור כמו שלרוב הספקות יש. לעומת זאת לרש"י אין מקור והוא לומד מדקדוק במילה. הרמב"ם עם המפרשים כולל את 'הרי את עצורתי' בלשונות המסופקים שאם עסקו בענייני קידושין מקודשת מספק, אך הרמב"ם השני שפתחתי איתו, שהוא כתב במקום עצורתי 'אסופתי', ש'אסורתי' בכלל לא כתיב בלשונות המסופקים בגמרא. אפשר להסיק מכך שהגרסאות השונות זה בגלל הדעות השונות. לגבי עצורתי השולחן ערוך לא מתייחס לספיקה של 'הרי את עצורתי', ואפשר להסיק מכאן שזה אפילו לא בספק קידושין.

לסיכום: כמו שנחלקו רש"י ותוספות, כך גם הראשונים נחלקים בעקיפין גם האחרונים לגבי ההלכה.

האם חלים קידושין בשפה אחרת? רפי סווידלר וצור עמישב

הגמרא מביאה כל מיני מקרים שבהם האיש אמר לאשה "הרי את ____" (אשתי, ארוסתי, קנויה לי, שלי, ברשותי, זקוקה לי) ומסיקה שכאן יש קידושין ללא ספק. אבל מה אם הלשונות הבאות: מיוחדת לי, מיועדת לי, עזרתי, נגדתי, עצורתי, צלעתי, סגורתי, תחתי, תפוסתי, לקוחתי? האם קיימים הקידושין באמירות האלו? לאחר דיון מסקנת הגמרא היא שאם לא עסקו בענייני קידושין לפני כן, לא חלו קידושין. אבל אם כן עסקו בענייני קידושין לפני כן, תיקו.

השולחן ערוך פוסק כדלהלן: בלשונות המסופקים הנ"ל – מקודשת בספק* (הרמ"א מוסיף שכך הוא הדין גם אם אמר חרופתי). כל זאת רק אם עסקו לפני כן בענייני קידושין, אבל אם לא עסקו – אין חשש ולא קידושין הני. לדעת הרמ"א – אם אמר בלשון חבה או אהבה – חוששין לקידושין, ומכל מקום – אם האשה מקבלת לשם קידושין, או שנתן בשתיקה ושניהם אומרים אחר כך שכיוונו לשם קידושין – הוי קידושין.

הרמב"ם מסכים עם השו"ע כמעט מילה במילה, ומוסיף שיש לקדש את האשה בכל לשון שהיא מבינה כל עוד מובן בפירוש שזוהי לשון קידושין בשפה זו.

ובאמת בגמרא מובאת ברייתא שמסבירה על לשון חרופתי שיש קידושין מכיוון שביהודה זוהי לשון אירוסין (ושואלים: מה, יהודה זה רוב העולם? כך נוהגים גם מחוץ ליהודה? אלא מדובר רק בתוך יהודה וזו בדיוק הלשון שאשה בתוך יהודה מבינה).

מבינים מכאן שאכן אפשר לקדש את האשה בכל שפה שמובנת לה אם מדובר במקרה שאין ספק שהכוונה הייתה קידושין. למשל אם אמר לה – "You are now my wife" (הרי את אשתי) או "you are now dependent on me" (הרי את זקוקה לי) – חלו קידושין.

*הכוונה שהחמירו חכמים בעניין ומקודשת, ולכן צריכה גט.

שיטת רש"י ושיטת הריטב"א בפלוגתא נתאי ויזן

הגמרא בדף ג. מגיעה למסקנה שבכל מקום שיש 'פלוגתא' שונים "דרך".

נחלקו רש"י והריטב"א בנוגע לפירושה המדויק של המילה פלוגתא. רש"י מפרש: כל מקום שישנו מיעוט, כלומר: כך וזהו. ואינו כך במקומות אחרים. הריטב"א בעקבות אימרתו מקשה עליו שתי קושיות: קושיא א: הרי המניין בא למעט, ולא המילה דרך.

קושיא ב: לשון המילה פלוגתא אינו נשמע כך.

על כן מפרש הריטב"א פלוגתא כאשר משווים את זה לעניין זה ולעניין זה. ומתי שאיננו משווים, כלומר בגיטין, מקבלים אנו את תירוצו של רבי שמעון. וזב, מפני שדרכו של זב ליבדק...

עכשיו נשאלת השאלה: הרי רש"י לא חשב על קושייתו של הריטב"א? מה בכל זאת הייתה סברתו? אני הייתי מתרץ את קושייתו הראשונה של הריטב"א: הרי ע"פ סוגייתנו, כל פעם שמגיעה המילה דרך מיד קופצת לנו נורה: "יש כאן פלוגתא". עכשיו, אנחנו צריכים שזה יהיה איזשהו חידוש שיביא לנו נפק"מ, אחרת למה לנו לרשום דרך בכלל? ע"פ שיטתו של הריטב"א וע"פ מה שאמרנו הרי קשה! משום שאנו רואים לבד את ההשוואה שיש במשנה! לעומת רש"י. רש"י מחדש לנו שבשיטות הללו בלבד נבדק הזב/נקנית האשה וכו'... ובלי המילה דרך היינו חושבים שהאשה נקנית בשלוש דרכים אלטרנטיביות וישנם עוד.

זה אני חושב סברתו של רש"י למרות קושייתו של הריטב"א. ולגבי הקושייה הראשונה, נראה לי זה פשוט עניין של טעם.

קניין האשה נתאי ויזן

כאשר הגמרא מוכיחה שקיחה נקראת קניין היא מביאה שני פסוקים: "השדה אשר קנה אברהם..." ו-"שדות בכסף יקנו..." הפסוק הראשון מגיע מהתורה והפסוק השני מגיע מירמיהו.

שואל התוספות: הרי למה פסוק מהתורה צריך סיוע מירמיהו שהיה נביא? ומתרץ: אם היינו מביאים רק את הפסוק מהתורה היינו חושבים "השדה אשר קנה אברהם..." בשטר חזקה או שטר מלבד הכסף, שהרי לא כתוב: "השדה אשר קנה אברהם 'בכסף'..." , לכן הביאו לנו את הפסוק מירמיהו כדי להוכיח שהקניין אכן מתבצע בכסף (עד כאן התוספות). ונשאלת השאלה: אם כן מדוע הביא מלכתחילה את הפסוק הראשון? תביא רק את הפסוק השני!

על זה יש לי תשובה: הרי נזכיר בהמשך, ממש כמה שורות קדימה שתורה זה נקבה, מה שאומר שכביכול הפסוק מהתורה על השדה הוא לכאורה נקבה.

עכשיו נתבונן בפסוק השני: "שדות בכסף יקנו..." , שדות זה זכר (שדה אחד). אולי תוספות בא להציב לנו רעיון עמוק יותר. למרות שהגמרא הייתה יכולה להביא לנו רק את הפסוק בירמיה, היא בעצם באה להביא את הרעיון שהאשה היא לא סתם בובה אלא העיקר. מכיוון שהיא התורה לכאורה, אך היא גם לא יכולה להסתדר בפני עצמה והיא חייבת גבר, כמו: 'טב למיתב טן דו מלמיתב ארמלו' שיוזכר בפרק שני. כמו"כ המשל של רבי שמעון של בעל אבידה מחזר על אבידתו. האבידה זוהי האשה. אמנם היא חשובה, אך אינה יכולה לעמוד בפני עצמה, משום שאם נחזור לאבידה היא לא שווה בלי בעלים. כך גם באדם וחווה. חווה יצאה מצלעתו של אדם, כלומר היא תלויה בו, ואינה יכולה להתקיים בפני עצמה. עד כאן.

נתן הוא ואמרה היא – ע"פ ה'שם משמאל' נעם קליין

על ה"שם משמאל" וסוגיית "נתן הוא ואמרה היא": ה"שם משמאל"⁹⁷ משווה בין קידושי אשה לשדה עפרון, ומתחיל מכך ששניהם אינם סתם לקיחה וקניין רגילים, בהם יש רק חיבור רגעי בין הנותן למקבל שנפסק מיד, אלא יש בהם מימד עמוק יותר, של חיבור יותר עמוק ויותר ממושך בין שני הצדדים, והכסף במקרה הזה בא רק כדי לתת את התנופה הראשונית לחיבור, ולא לצורך קניין. ועל מנת ליצור קשר כזה, צריך שהצד המקבל – עפרון בשדה עפרון והאשה בקידושין – יסכים להתנתק קצת מהעולם, עפרון – ממעשיו הרעים, והאשה – להיות אסורה על כל העולם, ובכך יוכלו להתחבר. אלא שעפרון סירב להתנתק ממעשיו הרעים, ולכן לא קיבל מהחיבור, ולא זו בלבד שלא קיבל אף הפסיד את קדושת האות ו' שהייתה בו לכתחילה. וכך גם באשה, אם אמרה היא אפילו שנתן הוא – הרי היא כשדה עפרון, שאינה מוכנה להתקדש לאיש ולהיאסר על כל העולם, ולא זו בלבד שאינה מקודשת (אליבא דה"כ קתני"), אלא שירדה מקדושתה.

⁹⁷ **ראו שם משמאל חלק המועדים - שנת תרע"ח שמיני עצרת**: קיצור הדברים שמשונה הי' ענין קנין מערת המכפלה מכל קנינים דעלמא, דכל קנינים דעלמא כה"ג הם מבלעדי חיבור בין המוכר ללוקח, אלא ברגע המכירה ואף גם זאת לא בנכרי ושדה עפרון הי' קנין עם חיבור:

ומעתה יובן ענין הלימוד של קדושי אשה משדה עפרון, שכמו ששם הי' חיבור אברהם לעפרון ע"י הכסף ושע"י כך משך ממנו את קדושת אות וא"י, ומ"מ נקרא קנין כמ"ש השדה אשר קנה אברהם, כן נמי קדושי אשה אף שאיננו קונה מאומה, אלא מ"מ הכסף עושה חיבור שהוא מתחבר אלי' ע"י הכסף ונעשית אגידא בי', אחר שנתרצית להיות נאסרת אכ"ע, וכמו בענין שדה עפרון, אלא באשר הי' רע עין ועם חפצו בחיבור אברהם לא סר מרוע מדותיו, נמשכה הקדושה שהיתה בו מאז ונדבקה באברהם, והוא נשאר ריק, אבל בקדושי אשה שהיא נתרצית להיות נאסרת אכ"ע ושויא א"ע אליו כהפקר כמ"ש הר"ן (נדרים ל'). נשאר אצלה החיבור והאגידא למקדש:

ומעתה מיושב מה שלא כתיב בתורה כי יקנה איש אשה, שא"כ הי' במשמע שהוא קונה דבר מה וזוכה בה, ואין הדבר כן אלא חיבור לבד שמתחבר אלי', וזהו כי יקח ולא כי תקח, שהרי הנותן מתחבר למקבל ולא המקבל לנותן. ומיושבת נמי קושיית התוס' דקיחה דשדה עפרון אכסף קיימא וקיוזה דאשה אאשה קיימא, דאינו מדייק משם אלא דחיבור אברהם לעפרון הי' באמצעות הכסף, וכ"כ כסף שהמקדש נותן לאשה. ויש להעמיס זה בתירוץ של התוס' דאינו חושש אלא שמוצא שם לשון לקיחה אע"ג דלא דמי:

וממוצא הדברים נשמע במקבל ומשפיע, שבאמצעות ההשפעה מתקרב ומתחבר המשפיע למקבל, ואם המקבל אין ראוי לו החיבור עוד מגרע גרע, כי נמשך ממנו מעט הקדושה שהיתה בו מכבר ונשאר ריק ומנוער מכל, כדמיון עפרון שע"י שלא הי' ראוי לו החיבור באברהם, מחמת שלא נתרצה להניח את מהותו ומדותיו הרעות, נמשכה ממנו קדושת אות הוא"י שהיתה בו מכבר:

שער שלישי: "מצות הבן על האב" חידושים ומאמרים בעקבות הסוגיות

ללמדו אמנות יהונתן מוכתר

שואלת הגמרא (קידושין דף ל ע"ב) מניין שחייב אדם ללמד בנו אומנות? הגמרא עונה שני תירוצים המסתמכים על אותו הפסוק "ראה חיים עם אשה אשר אהבת", אם אשה ממש, אז כשם שחייב להשיאו אשה כך חייב ללמדו אומנות. מאידך, אם האשה בפסוק משולה לתורה אז כשם שחייב ללמדו תורה כך חייב ללמדו אומנות.

מהגמרא פה על פניו נראה שלימוד האמנות הוא דבר הנלווה לעיקר (האשה או לימוד התורה), "...כשם ש..." לימוד האומנות הוא כמו הציווי לישא אשה או לימוד תורה.⁹⁸ בנוסף ראוי לציין כי הציווי ללמד (וללמוד) ולקחת אישה הם ציוויים שיש להם סימוך במקרא, אך לימוד האומנות הוא ציווי הנדרש ממקרא אחר.

בסוף המסכת בדף פב. ישנה דעה במשנה העוסקת בלימוד תורה כנגד לימוד האומנות.

"ר' נהוראי אומר מניח אני כל אומנות שבעולם ואיני מלמד את בני אלא תורה שאדם אוכל משכרה בעולם הזה והקרן קיימת לו לעולם הבא ושאר כל אומנות אינן כן כשאדם בא לידי חולי או לידי זקנה או לידי ייסורין ואינו יכול לעסוק במלאכתו הרי הוא מת ברעב אבל התורה אינה כן אלא משמרתו מכל רע בנערותו ונותנת לו אחרית ותקוה בזקנותו..."

הגמרא חוזרת על כל המשנה ואף מקצרת בלשונה יותר מהמשנה.

נראה כאן שדעת ר' נהוראי ע"פ הפשט היא שאין עניין בלימוד אומנות לבן, אלא יש רק ללמד תורה.

⁹⁸ וידוע שקטן נתלה בגדול...

ברישא של המשנה הזו נאמר כך: "רבי מאיר אומר לעולם ילמד אדם את בנו אומנות נקיה וקלה ויתפלל למי שהעושר והנכסים שלו שאין אומנות שאין בה עניות ועשירות שלא עניות מן האומנות ולא עשירות מן האומנות אלא הכל לפי זכותו."

נראה מכאן שרבי מאיר חולק על ר' נהוראי, שהרי הוא אומר שיש ללמד את בנו אומנות, אמנם קלה ונקיה אך בכל זאת אומנות, לעומת ר' נהוראי שטוען שיש ללמד את בנו תורה בלבד. זאת גם לעומת הגמרא הראשונה שהבאנו האומרת שיש בפשטות ללמד את בנו אומנות ללא חילוקים של קלה ונקיה או לא, ובהחלט, בפשט אומרת שצריך ללמד אומנות ולא ללמדו תורה בלבד.

ותמוהים דברי ר' נהוראי מאוד, איך חלק על הגמרא כך? ועוד אנחנו יודעים ממסכת אבות⁹⁹ "וכל תורה שאין עמה מלאכה, סופה בטילה וגורעת עוון"; ועוד אנחנו יודעים מהגמרא¹⁰⁰ "רבי יהודה אומר כל שאינו מלמדו אומנות מלמדו ליסטות, מלמדו ליסטות סלקא דעתך? אלא כאילו מלמדו ליסטות.", כלומר מי שאינו מלמד את בנו אומנות גורם לו להגיע לעוון ומביא אותו לידי ליסטות. איך ר' נהוראי לא קיים את החיוב של לימוד אומנות, ואדרבה איך לא "הגן" על בנו מעוון ומליסטות?

ותירצו כמה מהראשונים.¹⁰¹

המהרש"א מתרץ שעיקר כוונת ר' נהוראי היא שלימוד התורה צריך להיות העיקר, קבע, והאומנות ארעי. כלומר שר' נהוראי אומר מניח אני את הקביעות שבכל האומניות, ואני מלמדו תורה בקבע ומלאכה קלה שיוכל לעשותה בארעי.¹⁰²

הפני יהושע מתרץ כי מעטים האנשים שמלאכתם נעשית ע"י אחרים, וגם הם צריכים ללמוד אומנות (שלא יגיעו לידי ביזוי תורה או לעוון). נפסקה הלכה שצריך ללמד את בנו אומנות, אך ר' נהוראי אמר על עצמו שראה שבנו זריז וממולח בתורה ולכן הוא מניח כל אומניות

⁹⁹ פרק ב' משנה ב'

¹⁰⁰ כט. וגם ל:

¹⁰¹ אביא את עיקרי דברם אך ראוי לעיין, וגם הבאתי רק את השיטות העיקריות, ישנן עוד שיטות ושוב, ראוי לעיין.

¹⁰² ומוסיף שדווקא מלאכה קלה כדי שיוכל לעסוק בה גם בזקנות, אם תהיה מלאכה כבדה לא יוכל, ובגלל שעוסק בתורה קבע מלאכתו, הלה, תתברך גם בזקנותו.

בעולם, ובאמת בגלל שהוא זריז וממולח יכול להגיע להיות ת"ח וצדיק גמור ומלאכתו תיעשה ע"י אחרים, ולכן לא יצטרך לאומנות. אך ההלכה לכולי עלמא היא ללמד את בנו אומנות.

המקנה מתרץ באופן דומה, אלא שמוסיף את עניין האמונה, שמי שסמוך ובטוח לגמרי בה', הש"י יזמין לו פרנסה ויוכל ללמוד רק תורה; אך מי שאין לו ביטחון גמור בהש"י צריך ללמד (וללמוד) אומנות.

העיון יעקב מתרץ שאף התורה נקראת אומנות, והאדם יכול ללמד אחרים בצורה שיכול לקבל בה כסף. הוא מביא תוס' בבכורות שאומר שמי שאין לו עסק אחר מותר לו לקבל שכר על תורתו, וכיוון שאינו מלמדו אומנות אחרת יכול ללמדו תורה שאז יוכל לקבל עליה שכר.

הבן יהוידע מתרץ כי ודאי ראוי לאדם ללמוד אומנות אחת, וכוונת ר' נהוראי היא שאינו מלמד את בנו אומנויות הרבה.

אך ישנם פערים בין השיטות, האם ישנו מצב שאין צורך ללמד כלל אומנות או שהעיקר הוא התורה אך בכל זאת מלמדים אומנות. האם האדם הלומד רק תורה צריך להיות אדם שמידת הביטחון אצלו חזקה או אדם זריז וממולח (שאלו מידות שונות באדם).

ואת החילוקים האלו ניתן לתרץ ואף למצוא להם מקור במשנה עצמה.

במסכת עירובין נאמר¹⁰³ "תנא, לא רבי מאיר שמו אלא רבי נהוראי שמו, ולמה נקרא שמו רבי מאיר? שהוא מאיר עיני חכמים בהלכה." כלומר ר' נהוראי ורבי מאיר הם אותו אדם. אם כך, נשאלת השאלה מדוע רבי מאיר סותר את עצמו? אלא כפי שאמר בפירוש¹⁰⁴ הפני יהושע כי ההלכה שאנשים שאינם ת"ח חכמים וצדיקים צריכים ללמוד אומנות היא כיוון שמלאכתם אינה נעשית ע"י אחרים, או שאין מידת הביטחון אצלם חזק כ"כ שסומכים על הש"י לגמרי. ולכן יש ללמד אומנות כהלכה לציבור. אך ר' נהוראי (רבי מאיר) מעיד על עצמו "מניח אני.. מלמד את בני" ולמה כאן נקרא רבי מאיר וכאן ר' נהוראי, בגמרא בעירובין אומרת לנו שנקרא ר' נהוראי רבי מאיר משום שהוא מאיר עיני חכמים בהלכה, כלומר כאשר עוסקים בהלכה הכללית נקרא רבי מאיר אך כשמדבר על עצמו נקרא ר' נהוראי.

¹⁰³ יג :

¹⁰⁴ ובאמת אמרו כך כולם שיש ללמוד אומנות באיזשהו מקרה. ובפסיקה של הרמב"ם נראה שבאמת פסקו שיש ללמוד אומנות (כשיטת רבי ישמעל [במחלוקתו עם רשב"י]) אך אפשר לאדם יחיד לנהוג כרבי נהוראי, כשיטת רשב"י.

"ויתפלל למי שהעושר והנכסים שלו... אלא הכל לפי זכותו."

תמוה מדוע בתחילה נקטה המשנה לשון תפילה ואח"כ לשון זכות. הרי ידוע ש(כמעט) הפוכים הם.

כידוע מהסיפור עם רב אחא,¹⁰⁵ שלאחר שהרג את התנין בכוח תפילתו, התרעם שאם לא היה מתרחש נס הייתם מסכנים אותי. ומסביר שם המהרש"א כי כאשר האדם מתפלל ונענה אין זה בגדר נס, ולא מנכים לו מזכויותיו (כידוע שאם נעשה לאדם נס מנכים לו מזכויותיו, כפי שקרה עם אברהם אבינו ע"ה ועד רבים), והסכנה הייתה ניכוי הזכויות.

עניין התפילה הוא בבחינת מידת הביטחון, שאדם בטוח בהש"י כ"כ שהש"י מזמן לו פרנסתו שלא בדרך הטבע,¹⁰⁶ ואין כאן עניין של זכויות כלל, וזה רמוז תיבת "ויתפלל".

ראינו ע"פ הסבר הפני יהושע כי ר' נהוראי העיד על עצמו שראה שבנו זריז וממולח ולכן למדו רק תורה, שע"י זה יוכל להגיע למדרגה שמלאכתו נעשית ע"י אחרים, ע"י זה שנעשה ת"ח וצדיק. כידוע, זכויותיו של אדם הן מה שהאדם עובד בעולם הזה במצוות הש"י, ובפרט בלימוד תורה, שהרי "גדול תלמוד שמביא לידי מעשה";¹⁰⁷ כלומר, הלימוד הוא הזכויות (כמובן שחשובות מאוד מאוד המצוות המעשיות), ואם כן כאשר ראה ר' נהוראי כי בנו "זריז וממולח ותלמודו מתקיים בידו"¹⁰⁸ היה ר' נהוראי סמוך ובטוח שבזכות תלמוד תורתו של בנו יבוא לו שכרו מהש"י. וגם המילה זכותו היא מלשון זכיות, נקיות, שהצדיק והת"ח הם נקיים וטהורים, ולכן מלאכתם נעשית ע"י אחרים שאין הם "מתלכלכים" בגשמיות, וזו מדרגה שאדם מגיע אליה ע"י עבודה, ולכן ע"י זכותו דייקא ולא זכות בעלמא, אלא זכותו מה שעמל כליו. וכל זה רמוז בתיבת "הכל לפי זכותו".¹⁰⁹

ומצאנו שכל השיטות רמוזות במשנה.¹¹⁰

¹⁰⁵ קידושין כט :

¹⁰⁶ כידוע מהסיפור של ר' זושא

¹⁰⁷ קידושין מ :

¹⁰⁸ שם כט :

¹⁰⁹ ויש לומר שהתוס' יו"ט מתרץ אחרת, ויש לעיין.

¹¹⁰ שיטת הבן יהוידע והעיון יעקב יוסברו בהמשך איך רמוזים במשנה.

רבינו מביא עוד עניין, וזה לשונו:¹¹¹ "כי באמת כל המשא ומתן הוא תורה, כי, למשל, הדין "המחליף פרה בחמור" הוא תורה, ומכל שכן כשעושין הדבר בעצמו הוא בוודאי תורה... וכל כן כשעושין משא ומתן, צריך שיקשר מחשבתו רק בהתורה והדינים המלוכשים שם... עבודת התורה היא פנימיות יותר, והיא למעלה מעבודת המשא ומתן, אף על פי שגם המשא ומתן היא עבודה גדולה..."¹¹²

רבינו אומר כי המשא ומתן צריך, והוא בעצמו התורה (ואם לא היה כהתורה מחזירים אותו אליה ע"י דין תורה), וכל הזמן כשעוסק במשא ומתן צריך להיות מקושר בהתורה, גם כשעובד ועוסק באומנתו צריך להיות בתורה עצמה. בנוסף הוא אומר גם כי עבודת התורה היא פנימית יותר וגבוהה יותר מעבודת המשא ומתן.

דבריו נראים גם בעניין שר' נהוראי אומר מניח אני כל אומנויות שבעולם, שהרי ראינו בשיטת הבן יהודע שלימד אותו אומנות אחת ולשיטת העיון יעקב שתורתו אומנתו אך בכל זאת ע"י לימוד התורה לימדו אומנות, אם כך איך אמר ר' נהוראי שמניח כל אומנות?

אפשר לתרץ מדקדוק בלשונו שלר' נהוראי, שאמר מניח אני כל אומנות שבעולם, וידוע ש"עולם" הוא מלשון העלם, שהקב"ה מעלים עצמו בעולם, וגם לשון 'שב' עולם מרמז על בתוך העולם ולא רק האומנויות שישנן קיימות בעולם. כלומר ר' נהוראי הניח את האומנות כאשר היא בעולם ולא קשורה וברור שהקב"ה בתוכה, שהתורה נמצאת בה בכירור.

גם דברי הפני יהושע והמקנה נראים, שרק כאשר הוא במדרגה גבוהה (של ביטחון או חריפות) הוא יכול להיות בעבודה הפנימית יותר והגבוהה יותר שהיא עסק התורה (ולא עסק המשא ומתן).

וכן נראים דברי רבינו במעשה מחכם ותם, כי התם עסק במלאכה קלה ונקייה (היה סנדלר), ובאמת הש"י דאג לו והגיע לגדולות והיה עשיר אף בזקנותו, ובצעירותו היה עשיר כי שמח בחלקו מאוד. ולמרות שידע כל החכמות בכל זאת נשאר תם, וזה התאפשר כי מדרגת תם היא כמו שפירש רש"י "ויעקב איש תם", תם: כליבו כן בפיו, כלומר לא רמאי ולכן יכול ללמוד כל החכמות בעולם ולהישאר תם. ומזה שלמד כל החכמות ונשאר תם ניתן להבין

¹¹¹ ליקוטי מוהר"ן (קמא) תורה רפ

¹¹² וראוי מאוד לעיין, קצרה היריעה מלהאריך...

שנעשה צדיק אמיתי, כידוע בכמה מקומות בתורות רבינו כי הצדיק נכנס בכל החכמות (בהשבע חכמות) "וקם", נשאר צדיק, נשאר תם. וכל זה היה לו לתם בזכות שסמך על הש"י שידאג לו, ועסק באומנות קלה ונקיה. ומזה אפשר אולי להבין למה המשנה נקטה בהתחלה לשון תפילה ואז לשון זכות (ולא קודם זכות ואז תפילה), משום שש"י התפילה והאמונה הפשוטה בהש"י הקב"ה מסייע לו שיהיה עשיר בזכויות ויתעלה ממדרגתו להיות ת"ח וצדיק, ממש כמו התם. ואילו החכם שעסק במלאכה מורכבת וכבדה באמת היה עשיר בצעירותו אך לעת זקנה החל נופל ממדרגתו, ונעשה משוגע לאט לאט משום שנכנס לחכמות בלי שהיה עם בסיס אמוני חזק, והיה בבחינת "ורשעים יכשלו ברעה", יפלו ולא יקומו בפעם הראשונה, שלא כמו הצדיקים. וכל זה ממש כדברי המשנה והגמרא.

ונראה לעניות דעתי כי זהו כלל גדול בעבודת ה' בכלל, כי צריך האדם לעשות את התורה עיקר ואת עבודתו ארעי. ויש בזה כמה עניינים, כידוע "ר' יוחנן דידיה אמר (שמות כ, ב) אנכי נוטריקון אנא נפשי כתיבת יהבית"¹¹³ כלומר הקב"ה שם את נפשו בתורה, וכידוע ממקומות רבים, כי כמו שכל התורה כלולה במילה 'בראשית',¹¹⁴ כך עשרת הדיברות, שהן תמצית התורה שבכתב (ובע"פ), כולן כלולות במילה "אנוכי". במקומות אחרים נאמר שבתורה יש את רצונו של הקב"ה, וזה אפשר להבין כי יש שם את הדברים שהקב"ה רוצה שנעשה בעולמו. כלומר שכל התורה כולה היא "נפשו" ורצונו של הקב"ה. וצריך שהעיקר אצל האדם יהיה הקב"ה, רצונו של הקב"ה, "נפשו" של הקב"ה ולא עצמו, ושהעבודה שהוא עושה שתהיה סביב זה.

שנזכה לעבוד את השם ית' בעבודה שתהיה קלה ונקיה, ושנזכה ללמוד ולעבוד הכל לרצונו ולשמו של הקב"ה, אמן ואמן.

¹¹³ שבת קה.

¹¹⁴ תיקוני זהר

דרש דרש – חצי התורה

יונתן זמרת

בגמרא בקידושין¹¹⁵ מובא ש"דרש דרש" חציין של תיבות בתורה.

לאחר ספירת המילים נראית קושיא פשוטה ובסיסית – זה לא חצי התורה! זה אינו חצי התורה במילים!

התירוץ הראשון והפשוט, שמופיע כבר בגמרא על אי דיוקים בספירת החצאים, נעוץ בכך שברבות השנים אין אנו בקיאים בחסרות ויתרות במקרא כמו סופרים.¹¹⁶

בדגל מחנה אפרים¹¹⁷ מובא שעניין דרש דרש – חצי התורה, אינו חצי תורה בספירה אלא חצי תורה מבחינת משמעות, כמו שיובא לקמן ישנה משמעות רבה לדרש דרש כחצי התורה.

בספר אמת ליעקב (ויקרא פרשת שמיני) מובא: "...מצוין שכאן חצי התורה בתיבות, והוא מקידושין... ראיתי שתמה רב דאין החשבון מכוון ובחצי הא'... כל התיבות שהן מחוברין ע"י מקף נחשבין לתיבה אחת, א"כ ניחא שפיר דאפשר אם נספור בכה"ג יעלה המספר ואפ"ל אם לא יהיה מכוון נמי לא קשה, דודאי לא בקיאין במקפים".

לפי האמת ליעקב הבלבול נובע מכך שאין אנו מחשיבים כיום מילים המחוברות במקף כמילה אחת ולכן הספירה שלנו לא נכונה מיסודה.

אפילו שישנם תירוצים רבים לאופן שבו יוצא כי צמד מילים אלו הן חצי התורה, עולות שאלות רבות על משמעות אמצע התורה דווקא במילים אלו, ועל משמעותן בפני עצמם כצמד מילים זהות.

¹¹⁵ קידושין ל.

¹¹⁶ תורה תמימה הערות ויקרא יא

¹¹⁷ דגל מחנה אפרים פרשת שמיני

ראשית – פשט הפסוק: "ואת שעיר החטאת דרש דרש משה והנה שרף ויקצוף על אלעזר ועל איתמר בני אהרון הנותרים"¹¹⁸

ופירש רש"י¹¹⁹ "שתי דרישות מפני מה נשרף זה ומפני מה נאכלו אלו". כפל הלשון במקרה זה הינו פרקטי-לימודי. כפל זה בא ללמדנו (לכאורה) שהכפל בלשון זה בא להגיד דין (ע"פ זבחים קא).

בויקרא רבה,¹²⁰ "ואת שעיר החטאת דרוש דרש משה – מהו דרוש דרש ב דרישות א"ל אם שחטתן למה לא אכלתן ואם לא הייתן לאכול למה שחטתן... וכיוון שכעס נעלמה ממנו הלכה".

מהמדרש עולה כי אין כאן לימוד. משמע כמו שכמו שרש"י אמר, או כפל המילים או ממש מה שקרה, נשכחה ממנו הלכה ולכן דרש שתי דרישות אלו.

גם באור החיים¹²¹ מבואר על דרך הבנת צמד המילים דרש דרש כדרך הבנת משמעותם בפס', שדרש דרש בא להראות כפל במחשבתו של משה רבנו, שמשה לא היה מסופק לגבי דין החטאת – להישרף או להיאכל, ולכן כשפסק – דרש דרש פסק שני פסיקות, פסיקה ראשונה פסק כאן ועכשיו – את שעיר החטאת לא היה צריך לשרוף אלא לאכול, ואת הפסיקה השניה קבע לעצמו האם לשרוף או לא כדין כללי לעמ"י (ולא פסק שם ישר בפשטות...). כך גם כדעת הויקרא רבה, שם נפסק שדרש דרש אין לו משמעות מצד עצמו כגורם למדני אלא הוא בא על דרך הפסוק, ובא ללמד על הפסוק עצמו ומבנהו לא כדין.

עד כאן ישנן שתי גישות המתייחסות לכפל מילים אלו, גישה ראשונה הבאה ללמדנו הלכה וגישה שניה הבאה לתרץ קושי בפסוק עצמו.

¹¹⁸ ויקרא י טז

¹¹⁹ שם

¹²⁰ שמיני פרשה יג א

¹²¹ ויקרא י טז

ר חיים פלטיאל¹²² מסתכל דווקא במובן הלשוני ל"דרש דרש" – "האחד שם דבר והשני שם שמוש" – אין כאן התחכמות ואין לימוד אלא כפשט.

כל גישות אלו מתייחסות לתוכן המילים, אך נקודה המרכזית לגבי צמד מילים אלו מופיעה במסכת סופרים:¹²³ "דרש דרש חצי תיבות של תורה דרש בסוף שיטה ודרש בראש שיטה".

במסכת סופרים דרש דרש נמצא כמחלק, דרש אחד מציין סוף חזיים של מילים בתורה, סוף חלק, והדרש השני מתחיל את החצי השני.

גם בגמרא שלנו מופיע דרוש זה של דרש דרש כאמצע התורה במילים,¹²⁴ ומכאן עולה השאלה – האם יש משמעות לכך שהתורה מתחלקת דווקא במילה כפולה, בעלת משמעות רחבה מאוד?¹²⁵

המהרש"א¹²⁶ אומר "כי התיבה בחיבור אותיות יש לה משמעות לצד הטומאה ולצד הטהרה ולזה רמז בתיבת דרש דרש ר"ל שהדרוש והמכוון של התורה שניים הם אחד לצד הטומאה ואחד לצד הטהרה שהם ב חלקי התורה ולפי פשוטו הוא כן כמ"ש דרש דרש ב דרישות היו מפני מה נאכל זה ונשרף זה שהי דרישה א לצד הטומאה ואחד לצד הטהרה"

המהרש"א משלב בין הגמרא מזבחים, (דעת רש"י)¹²⁷ שאומרת ש"דרש דרש" הכוונה לשני קורבנות חטאת – האחד נשרף והשני נאכל, לבין מה שנאמר אצלנו במסכת סופרים.

לדעת המהרש"א, מכיוון שישנם שני צדדים ללימוד תורה, צד דטהרה וצד דטומאה,¹²⁸ ושני צדדים אלה הושוו דווקא לקרבן על שני צדדיו – זה נשרף וזה נאכל, זה מוכנס אלינו ומחזק

¹²² שמות טו א ד"ה גאה גאה. דן בנושא מילים כפולות.

¹²³ פ"ט הלכה ב

¹²⁴ לאו דוקא כבעלי משמעות בהיותם בחצי התורה. ניתן כמובן להבין בפשט, שזה מצוין בתור עובדה..

¹²⁵ או או צרה מאוד, תלוי בהקשר, פה המשמעות גם בפרשנות הקלאסית לא ברורה.

¹²⁶ קידושין ל.

¹²⁷ הופיע קודם, ויקרא י טז

¹²⁸ ללימוד התורה

אותנו מתוך גופנו ממש, ודווקא מתוך שנשרף ומתוך הריחוק נוצר צד דקדושה. "דרש דרש" מייצג שני ממדים וצורות של התורה ולכן נמצא במרכזה, שממנו יוצא לימודה ודרישתה.

מנחת יעקב¹²⁹ דווקא לא מתייחס לתוכן הפסוק אלא למיקומו של הציור "דרש דרש" כמתחיל חצי ומסיים חצי, כמו שנאמר במסכת סופרים. המנחת יעקב דורש שמקום המילים "דרש דרש" במרכז התורה בא להגיד, שגם אם נראה לך שדרשת הכל וגמרת הכל, דרוש מהתחלה; מתחילת שיטה משמעו דרישת הכל מהתחלה. נקודת האמצע של התורה באה להעיד על כך שאין אמצע – כי אין התחלה ואין סוף.

בספר נחל קדומים:¹³⁰

"כי דרש דרש בספר תורה דרש בסוף שיטה דרש בתחילת שיטה כי התורה ארוכה מארץ מדה ואם יחשוב אשר דרש בסוף ישלו לדעת כי עדיין לא דרש ההתחלה שהוא בראש שיטה"

כפל הלשון בא להגיד לא שאין סוף לחזרה ולימוד על התורה,¹³¹ אלא שאין סוף לתורה גופא; אין סוף להבנה, תמיד יש איפה להמשיך, תחומים שלא למדת. "דרש דרש" לא בא ללמד על דרך הנהגה בעבודת ה' לאדם, שינהג תמיד לחזור, אלא לציין עובדה ברת קיימא שעל ידה תמשך עבודת ה' של האדם גופא.

בספר דף על הדף¹³² מבואר בצורה אחרת, שמשלבת לא רק את משמעויות המילים דרש דרש אלא גם את משמעותם ביחס לאומרם, משה.

בספר עבודת ישראל פרשת שמיני כותב, שתורה שבכתב ותורה שבעל פה אחת הם ומשלימות זו את זו, ואי אפשר לזו בלי זו, תורה שבעל פה מגלה צפונותיה של תורה שבכתב, ואילו תורה שבכתב לבד היא כמו חצי ספר, שלפעמים תורה שבעל פה משנה מה שכתוב

¹²⁹ על מסכת סופרים פ"ט ב

¹³⁰ ויקרא פרשת שמיני

¹³¹ גם לדעתו אין סוף, רק לא לפי זה.

¹³² קידושין ל.

בפירוש בתורה שבכתב... היינו עד שדרשו חז"ל את התורה, היא רק חציה ולא שלימה, ורק אחרי שדרשו חז"ל נקראת – תורה שלימה.

משמעותם של אמירת המילים דרש דרש שנאמרו דוקא ע"י משה רבנו אלא שבא כאן עיקרון חשוב לומר לנו, שגם כאן במקרה זה המתואר בפסוק ישנו מצד אחד ציווי תורה וציווי שני שסותר אותו לגבי החטאת. ובא כאן משה רבינו לומר זאת, שאין משמעות לתורה שבכתב שנכתבה מן שמיא ללא תורה שבע"פ שנאמרת לנו ע"י רבנו, ולא נחשבת כתורה שלמה.

בעל הדגל מחנה אפרים¹³³ דורש את כל הסיפור אחרת. יש משמעות כפולה לצירוף דרש דרש; מצד אחד צירוף זה בא להגיד כמו שנאמר ע"י רבים – ש"דרש" השני בא להגיד שאין שלמות התורה בלא תורה שבע"פ. אך מצד שני (וכאן החידוש הגדול שלו) הסיבה שדווקא בעניין קרבן חטאת הובא כאן דרש דרש היא שיש עניין ישיר לחטאת, עניין לתשובה – כשאדם חוזר בתשובה, הוא צריך בשלב הראשון לדרוש אחר חטאו, להבין את הרע במעשיו וכו'; אך השלב השני החשוב והמחודש כאן הוא שכדי להגיע לתשובה מלאה יש לדרוש את ה'! להתקרב ולצאת מהחטא להבא!

הרב קוק¹³⁴ מתייחס לאופן הנהגת אדם מישראל בחייו בדומה לדרך "דרש דרש":

"ימיו של אדם עומדים להחלק לחצאין. המחצה הראשונה צריך הוא להשתלם לעצמו, בגידולו הגופני והחומרי, ואח"כ התורני העיוני והמוסרי. המחצה השני' אמנם ראוי כבר שיחל להשפיע על מה שחוץ לו, להעניק מטובו את הצעירים ממנו למען יוכלו גם הם ללכת באורח ישרה. והנה ישנם אנשים שהשחיתו דרכם אפי' בערך עצמם, והם אינם ראויים אפי' לחיים של המחצית הראשונה, ע"ז נאמר "אנשי דמים ומרמה לא יחצו ימיהם". אמנם אותו ת"ח שלפי הראוי לעצמו השלים חוקו, והחסרון הנמצא בו שבגללו היה הוא ראוי למות, הוא לא לפי הערך שפעל הדבר על עצמו כ"א לפי הערך שפעולה של הנהגה כזאת, מאדם רשום כזה, תוכל לפעול על העתיד, ע"כ הי' ראוי לחצי ימיו. אמנם המחצה השנייה שעבור הדור הבא, בשביל ההשפעה שראוי לו להשפיע על הסובבים אותו ועל בני הדור הצעירים, שם היה יכול לצאת הריסות גדולות לפי הירידה של המקבלים, יתרחב פרץ קטן המתגלה

¹³³ ויקרא שמיני

¹³⁴ עין איה שבת א נו

במשפיע. ע"כ מת בחצי ימיו, למען תת מקום לימוד לזולתו לסור ממוקשי מות וללכת באורח חיים."

את דברי הרב קוק אפשר להבין בדרך בה רבים פסקו את הפסוק "דרוש דרש".

את חייך תחלק לשניים, חלק ראשון של לימוד, בנייה אישית, גדילה – דרוש! ואת החלק השני הקדש דווקא לדרך של "דרש", למד, תשפיע, הבא מה שדרשת בעבר והשפיע!

שנזכה.

ללמד בתו תורה? – לימוד תורה לנשים בן בכור שלמוב

חלק א' – משנה גמרא והלכה

הגמרא בקידושין דף כט. עוסקת בעניין לימוד אב את בנו תורה. הגמרא במקום שואלת כך: "איהי מנלן דלא מיחייבא?" (והיא מניין שלא חייבת ללמד את בנה או בתה תורה?), עונה הגמרא: "דכתיב: 'ולימדתם' 'ולמדתם' – כל שמצווה ללמוד מצווה ללמד וכו'..." עוד שואלת הגמרא: "ואיהי מניין דלא מיחייבא למילף נפשא?" (והיא מניין שלא חייבת ללמד עצמה?), עונה הגמרא: "דכתיב: 'ולימדתם' 'ולמדתם' – כל שאחרים מצווים ללמדו מצווה ללמד את עצמו וכו'..." הגמרא מבררת: "מניין שאין אחרים מצווין ללמדה?" ועונה: "דאמר קרא 'ולמדתם אותם את בניכם' ולא בנותיכם".

לפי הגמרא כאן אנו מבינים כי אין חיוב לאב ללמד את בתו, ולנשים אין חיוב ללמד ואין חיוב ללמוד. כלומר הנשים כעיקרון לא אמורות ללמוד תורה וללמד.

המשנה בגמרא בסוטה דף כ. מזכירה את הנושא הזה גם. המשנה עוסקת בנושא הסוטה ומתמקדת בשעת שתיית המים. המשנה אומרת אם יש לאישה זכות (מסבירה הגמרא בהמשך שהזכות היא ששלחה את בניה ובעלה ללמוד תורה) אז הפורענות תדחה, תלוי בכמות הזכויות ורמתם. "...אם יש לה זכות היתה תולה לה יש זכות תולה שנה אחת יש זכות תולה ב' שנים יש זכות תולה ג' שנים". מוסיף על המשנה בן עזאי: "מכאן אומר בן עזאי חייב אדם ללמד את בתו תורה שאם תשתה תדע שהזכות תולה לה ר"א אומר כל המלמד בתו תורה (כאילו) לומדה תיפלות". מפרש רש"י במקום: תיפלות לשון זנות.

אומרת על זה הגמרא בהמשך (כא:): "אומר בן עזאי חייב אדם ללמד את וכו' ר' אליעזר אומר כל המלמד את בתו... א"ר אבהו מאי טעמא דר"א? דכתיב: 'אני חכמה שכנתי ערמה' כיון שנכנסה חכמה באדם נכנסה עמו ערמומית". מפרש רש"י: האישה מתוכה מבינה ערמומיות ועושה דברים (של זנות) בהצנע. הגמרא מסבירה את טעמו של רבי אליעזר, שלומד מהפסוק "אני חכמה שכנתי ערמה", כלומר נכנסה חכמה יצאה ערמומיות. ר"א מפחד

שהנשים ישתמשו בערמומיות זו לרעה. נראה בלשונו של ר' אליעזר שיש איסור ללמד את בתו תורה, וזה מביאה אותה (לפי רש"י) לידי תיפלות וערמומיות ובסופו של דבר גם לידי זנות.

פוסקים לנו השו"ע (יו"ד סי' רמו סעיף ו) והרמב"ם (הלכות ת"ת א', ג'): "אשה שלמדה תורה יש לה שכר אבל לא כשכר האיש מפני שאינה מצווה ועושה ואע"פ שיש לה שכר צווי חז"ל שלא ילמד אדם את בתו תורה מפני שרוב הנשים אין דעתן מכוונת להתלמד ומוציאות דברי תורה לדברי הבאי לפי עניות דעתן. אמרו חכמים כל המלמד את בתו תורה כאילו מלמדה תיפלות (פי' דבר עבירה) בד"א תורה שבע"פ אבל תורה שבכתב לא ילמד אותה לכתחלה, ואם מלמדה אינו כמלמד תיפלות". מוסיף עליהם הרמ"א: "הגה ומ"מ חייבת האשה ללמוד דינים השייכים לאשה (אגור בשם סמ"ג) ואשה אינה חייבת ללמד את בנה תורה ומ"מ אם עוזרת לבנה או לבעלה שיעסקו בתורה חולקת שכר בהדיהו"ו ועוד מופיע בשו"ת משנה הלכות "זהו עומק תלמוד וטעמי המצות וסודי התורה אותן אין מלמדין לאשה ולקטן, אבל הלכות מצות ילמד לה שאם לא תדע הלכות שבת איך תשמור שבת וכן כל מצות כדי לעשות, שהרי בימי חזקיהו מלך יהודה אנשים ונשים גדולים וקטנים ידעו אפילו טהרות וקדשים וזהו הקהל את העם האנשים והנשים והטף".

השו"ע והרמב"ם פוסקים לפי ר' אליעזר שאסור לאב ללמד את בתו תורה, אך מסכים כי אין לאישה איסור ללמוד לבד עם עצמה. הרמ"א מוסיף כי אישה חייבת ללמוד את הדינים השייכים אליה כגון: נידה שבת וכו'. משמע כי לאישה מותר ללמוד תורה, ואילו רק לאביה אסור ללמדה. שאלתי היא כזו: מדוע לאישה מותר ללמוד תורה בבגרותה ואילו מאביה אסור לה ללמוד? ועוד: מה ההבדל בין לימוד אביה לבין היא לימוד עצמה?

ונראה לדייק מלשון הרמב"ם כי לאבא אסור ללמד את בתו תורה מכיוון שדעתן קלה והן יכולות להגיע לדברים רעים (בדיוק כמו טעמו של ר"א). נראה מדבריו כי כאשר היא תגדל ותדע לאן דעתה תהיה מכוונת אז תינתן לה האפשרות ללמוד תורה או לא. ועוד נראה כי בגיל קטנות לאישה אין עדיין דרך או דעה מסוימת בחייה או בהשקפותיה, ובגלל זה אנו חייבים לשמור אותה וללמד אותה רק את הדינים הנוגעים אליה, בדיוק כמו שהביא לנו

השו"ת משנה הלכות. אחרת היא לא תדע מה לעשות ואיך לעשות. אך נראה מלשונו של המשנה הלכות כי את סודות התורה האשה יכולה ללמוד בעצמה אך אסור שילמדו אותה.

חלק ב' – לימוד תורה לנשים בימינו:

אומר החפץ חיים ז"ל בספרו לקוטי הלכות סוטה על דברי ר"א: "דכל זה דוקא בזמנים שלפנינו שכל אחד היה דר במקום אבותיו וקבלת האבות היה חזק מאד אצל כל אחד ואחד להתנהג בדרך שדרכו אבותיו וכמאמר הכתוב שאל אביך ויגדך בזה היינו יכולים לומר שלא תלמוד תורה ותסמוך בהנהגה על אבותיה הישרים, אבל כעת בעו"ה שקבלת האבות נתרופף מאד מאד וגם מצוי שאינו דר במקום אבותיו כלל ובפרט אותן שמרגילין עצמן ללמוד כתב ולשון העמים בודאי מצוה רבה ללמדם חומש וגם נביאים וכתובים ומוסרי חז"ל כגון מסכת אבות וספר מנורת המאור וכדומה כדי שיתאמת אצלם ענין אמונתנו הקדושה דאל"ה עלול שיסורו לגמרי מדרך ד' ויעברו על כל יסודי הדת ח"ו" עכ"ל. ואומר בעל האשל אברהם (להגרא"י ניימרק ז"ל) "דמאז החל הקטב מרירי של כפירה וחרנית לשרור ע"פ חוץ והוא צודד נפשות אי אפשר עוד להניח את בנות יעקב מבלי לגדלם על מעיינות התורה והיראה".

נראה לפי לשונם כי הנשים בזמננו חייבות ללמוד תורה והאב חייב ללמד את בתו תורה, כי בניגוד לזמנים ההם שהבת הייתה בתוך הבית והייתה רואה את מעשה אימה ואביה, היום האישה יותר פתוחה לעולם ולמעשי הכפירה שבו, פחות קשורה למקורותיה ולמסורותיה, וכך היא יכולה ליפול או חס ושלום לכפור. אם אנו מדברים על תקופת החפץ חיים לפני כמאה שנה אז כל שכן היום, כשהאישה נמצאת רוב היום באולפנה או בבית הספר ולא עטופה באביה, אימה וביתה, היא חייבת ללמוד תורה ואביה חייב לדאוג ולחפש לה מורה או רבנית שתלמד אותה מגיל צעיר בדיוק כמו בנו. אך לפי לשונם ניתן ללמוד כי אישה חייבת ללמוד מוסר, מדרשים ועוד, אך לפסוק הלכה ולהתפלפל בגמרא נראה כי הם לא יסכימו. נראה שיש היום סמינרים, אולפנות, בתי ספר "בית יעקב" וכו' כי העולם הבין שנשים צריכות ללמוד תורה ולהתחזק ממנה, ואף אחד לא מונע מהם זאת.

מדבר על כך הרבי מלובביץ' בספרו "על כולנה", והוא מסכים עם דעתו של החפץ חיים כי נשים צריכות ללמוד בדורות האלה יותר תורה מפעם, מכיוון שאין להן את המסגרת הביתית וההורית שהייתה להן פעם. הוא מוסיף כי אין איסור על אישה ללמוד תורה, אפילו תורה שבעל פה. יותר מזה הוא מסביר כי אישה צריכה להתפלפל ולדון בענייני לימודה, וע"י זה היא תגיע לידי התפתחות חושים ברוח התורה. נראה לי לפי דבריו כי הוא והחפץ חיים נותנים לאישה אפשרות לחזק ולהגן על עצמה מפני הדעות הכופרות והמסיתות, בדיוק כמו שגברים עושים היום לפני שמתגייסים לצבא ויוצאים לעולם – הם נכנסים לישיבה/מכינה כדי לחזק את עצמם בלימוד תורה. במקום אחר ('את עלית' – שיחת הרבי עם האדמו"ר מבעלז) מסביר הרבי את הבעיה עם לימוד תורה שבעל פה (שעל זה אומר השו"ע כאילו מלמדה תיפלות). הוא מסביר כי היום יש בעולם יותר תיפלות והעולם יותר מסוכן מפעם. היום למחקרים יש תיאוריות שקריות כגון בריאת העולם לעומת המפץ הגדול, ולכן הבנות צריכות היום ללמוד תורה ולהתחזק ביראת שמים יותר מפעם.

חלק ג' - מעלת הנשים

ויבואו אחיותינו הפמיניסטיות ויגידו וכי מה ההבדל בין גברים לנשים? גברים לא יכולים להגיע לידי מעשים רעים?

ונראה לפרש כי מעלת האישה היא יותר מן הגבר, והאישה לעומת הגבר נוצרה מחומר מעודן יותר (האדם נוצר מן העפר ואילו האישה נוצרה מן הצלע). וכן אנו מוצאים שבכל האירועים הגדולים של עם ישראל מעלתן היתה של הנשים מתגלה.

"דרש רבי עקיבא: בזכות נשים צדקניות יצאו ישראל ממצרים"; המדרש מדבר כמובן על שפחה ופועה (יוכבד ומרים). בנוסף, במתן תורה נראה כי הפניה הראשונה הייתה דווקא לנשים: "ויקרא אליו ה' מן ההר לאמר **כה תאמר לבית יעקב** ותגיד לבני ישראל". מפרש רש"י במקום: "לבית יעקב – אלו נשים וכו'...". וגם בחטאים של העם אנו רואים כי הנשים לא חטאו, כמו שאומר לנו הפרקי דרבי אליעזר "ונשים לא חטאו החטא העגל", ונראה כי הן אפילו החזיקו את בעליהן בבתיים כגון אשתו של און בן פלת שהשקת את בעלה ביין כדי שישן ולא יחטא בחטא קרח ועדתו. ולפי כל זה נראה כי האישה היא יותר נעלה מן הגבר.

לפי דעתי נראה כי חז"ל ציוו לא ללמד אישה תורה מכיוון שרצו לשמר את שלמותה ואת מעלתה הגדולה שחס וחלילה בגלל לימוד התורה לא תיפגע.

לסיכום נראה כי בימינו אב חייב לדאוג שבתו תלמד תורה ותתחזק, ואסור לו להזניח אותה בתוך העולם הזה לבדה. אחרת היא תיפול לו בלי שהוא ישים לב. בזמננו הנשים יכולות לחזור מדתן ולהתרחק ממנהג אבותיהן, ולא בגלל שהן גרועות וחלשות; להיפך, הנשים הן הכוח של עם ישראל ואנו רוצים לשמור אותן צנועות וצדיקות, כמו שאמרו לנו הרבי מלובביץ' והחפץ חיים. בנוסף נראה כי כל אדם וכך גם האישה צריך לדעת את גבולותיו ואת יכולותיו האישיות בלימודו ולא להתפזר וללמוד דברים שהוא יודע ומרגיש שהוא לא יוכל להכיל. כמו שכותב הרב קוק:

"ישנם שיצאו לתרבות רעה, מפני שבדרך למודם והשלמתם הרוחנית בגדו בתכונתם האישית המיוחדת. הרי שאחד מוכשר לדברי אגדה, ועניני ההלכה אינם לפי תכונתו להיות עסוק בהם בקביעות, ומתוך שאינו מכיר להעריך את כשרונו המיוחד הוא משתקע בעניני הלכה, כפי מנהג המורגל, והוא מרגיש בנפשו נגוד לאלה הענינים שהוא עוסק בהם, מתוך שההשתקעות בהם אינה לפי טבע כשרונו העצמי. אבל אם הי' מוצא את תפקידו וממלאו, לעסוק בקביעות באותו המקצוע שבתורה, המתאים לתכונת נפשו, אז הי' מכיר מיד שהרגשת הנגוד שבאה לו בעסקו בעניני ההלכה לא באה מצד איזה חסרון בעצמם של הלמודים הקדושים והנחוצים הללו, אלא מפני שנפשו מבקשת מקצוע אחר לקביעותה בתורה, ואז הי' נשאר נאמן באופן נעלה לקדושת התורה, ועושה חיל בתורה במקצוע השייך לו, וגם עוזר על יד אותם שידם גוברת בהלכה, להטעימם מנעם האגדה" (אורות התורה פרק ט פסקה ו')

כלומר הרב מסביר לנו כי לכל אדם מתאים סוג שונה של לימוד תורה. וכך גם האישה, שהרי אחרת היא יכולה להגיע לידי אפיקורסיות וכפירה. לזה נראה לי התכוונו הפוסקים שאמרו כל המלמד את בתו תורה כאילו מלמדה טפלות, כי הילדה יכולה לקחת את דברי התורה האלה למקומות לא טובים. וכמו שהזכרתי למעלה, לדעתי כל המטרה שחז"ל הגבילו את הנשים מלימוד תורה היא כדי לשמר אותם שלמות. צריך לזכור כי אישה שלומדת תורה לא עוברת עבירה אלא להיפך מקבלת על זה שכר, פשוט היא אינה מצווה בזה.

שנזכה לדעת כל אחד את גבולות יכולת הלימוד, ולביאת המשיח אמן.

עד היכן חייב אדם ללמד את בנו תורה? דוד מגן

עד היכן – משמעות השאלה ופרטיה

בסוגיית "ללמדו תורה", אחת השאלות היא – עד היכן חייב אדם ללמד את בנו תורה? בתחילת הדיון, אנו מבינים את השאלה ככמות – כמה אדם צריך ללמד את בנו תורה. כתשובה לשאלה זו מביאים את זבולון בן דן, שסביו לימדו מקרא, משנה, תלמוד, הלכות ואגדות. מקשה הגמרא: והרי שנויה ברייתא – אם לימדו מקרא, אין מלמדו משנה. מכאן שלא צריך לנהוג כך, אלא כך צריך לומר – כזבולון בן דן, ולא כזבולון בן דן לכל דבר, כלומר, מזבולון בן דן לומדים שצריך אדם ללמד את בנו, ולא לומדים שצריך אדם ללמד את בנו כל אלו.

מכאן רואים שפירוש השאלה 'עד היכן...?' הוא לא כמה אדם צריך ללמד, אלא לכמה דורות. הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה¹³⁵ כותב-

"כשם שאדם חייב ללמד את בנו כך חייב על בן בנו. ועל כל חכם מישראל יש חיוב ללמד את כל התלמידים, שתלמידים קרויים בנים. ואם כן, למה נצטוו לבנו ולבן בנו? בכדי ללמדנו שבנו קודם לבן בנו (ובן בנו קודם לבן חבירו).

השו"ע (יורה דעה, סימן רמה) מביא נפקא מינא לגבי החיוב של האב ללמד את בנו – אם לאב אין אפשרות לשכור לבן מלמד (וללמדו בעצמו), החיוב יהיה על סבו של הבן, וגם כל ההוצאות של הלימוד יהיו עליו ממש כמו האב. כמו שמצוות עשה מן התורה על האב ללמד את בנו, כך ממש מצוות עשה מן התורה היא ללמד את בן בנו.

אם כך, לפי הרמב"ם והשו"ע, ההלכה למעשה היא שהמצווה ללמד את בנו קודמת למצווה ללמד את בן בנו. לעומתם, המהר"ל (חידושי אגדות, קידושין דף ל ע"א) מסביר אחרת בצורה רעיונית-

¹³⁵ פרק א הלכה ב

"כל המלמד את בן בנו תורה, כאילו קיבלה מהר סיני. משום שבנ"י קיבלו את התורה ממדרגה עליונה שמשפיע אותה אליהם, לכן כשמלמד בן בנו תורה עד שמשפיע אותה אליו, נראה כאילו קיבלה מהר סיני. ועוד דהקב"ה נותן למשה את התורה כדי למסור לבנ"י, שהוא משפיע את התורה אליהם, וכאן יש שלושה שלבים, וכך גם האב שמלמד את בנו ובן בנו הרי זה שלושה שלבים, ולכן דומה כאילו קיבלה מהר סיני. ועוד מוסיף שכמו השפעה שממשיכה עד סוף כל הדורות, כך כל השפעה יוצאת מתחילת ההשפעה, כלומר מהמקור, ומביא משל שדבר זה כמו הנחלים שהולכים אל הים וממקום שהם באים שם שבים ללכת ובכך קשורים הם למקור, כך גם כשהסב מלמד את בן בנו תורה (שהיא השפעה), השפעה הזו ממשיך עד סוף כל הדורות והרי מגיע הוא ממקור השפעה וקשור הוא אליו, וידוע שמקור השפעה הוא הר סיני, ולכן דומה כאילו קיבלה משם."

כל המלמד את בן בנו תורה, כאילו לימדה עד סוף כל הדורות אחריו. בן בנו יעביר אחריו את תלמודו לבנו ולבן בנו וכן הלאה עד סוף כל הדורות.

מבחינה רעיונית אפשר לומר בן בנו אפילו עדיף מבנו, כיוון שבלימוד עם בנו אין כל כך השפעה שהבן קשור אליו. ובבן בנו, ההשפעה תהיה גדולה – שכן ההשפעה יוצאת ממנו החוצה, כי אין קרוב אליו כל כך (כמו הבן), והלימוד יהיה יותר גדול.

לסיכום-

הגענו למסקנה שמשמעות השאלה 'עד היכן?' היא לא כמות הלימוד, אלא לכמה דורות, ועל משמעות זו יש מפרשים המפרטים על כך יותר כדלהלן-

לפי הרמב"ם, הקדימות בין הלימוד של בן בנו או של בנו, היא על בנו, לפי שכתוב ל'בניך' קודם ל'בני בניך'. המהר"ל אומר שבצורה רעיונית דווקא בן בנו עדיף, שיש לו יותר השפעה עליו ונחשב כאילו קיבל את התורה מהר סיני, ועוד נחשב לו כאילו לימדה לאורך כל הדורות אחריו (ומוסיף על זה את המשל לנחלים שהולכים אל הים). השו"ע מוסיף שאם אין אפשרות לאב ללמד את בנו, סבו של הבן צריך ללמדו ולקחת עליו את כל הוצאות הלימוד.

זמני לימוד התורה הראויים רותם בטיט

קריאה

יש מחלוקת לגבי מתי מתחילים ללמד ילדים לקרוא. לפי דעה אחת צריך ללמד את הילד החל מגיל 5 שנאמר "בן חמש למקרא".

הדעה השנייה דורשת את הפסוק "כי תבואו אל הארץ ונטעתם כו' וערלתם ערלתו, קודש הילולים יהיה לה" צריך ללמד קרוא וכתוב בשנה הרביעית שנמשלת לסוף תקופת העורלה, ובשנה החמישית להכניס אותו לבית הספר שילמד תורה שנאמר קודש הילולים יהי לה'.

מקרא משנה ותלמוד

ה'תפארת ישראל' אומר שמהמקרא אפשר ללמוד את אמונה בה' שמהמשנה לומדים מה צריך לעשות. מהתלמוד לומדים איך לתקן את המידות לדוגמא דרך ארץ.

לפי המהר"ל, המקרא הוא נבואה שרחוקה ממדרגת האדם ולימוד המקרא הוא מורכב ועל כן צריך רק לדעת מה הפשט. המהר"ל כותב כי המשנה היא "חתימת הדבר שנשארה", לימוד משנה הוא לדעת תמונה מורכבת יותר. תלמוד הוא רמת ההבנה השלישית, של לדעת למה משהוא הוא ככה ואיך צריך להתנהג אתו.

הרמב"ם אומר שמקרא הוא תורה שבכתב, שמשנה זה תורה שבעל פה, ושתלמוד הוא להבין לעומק את התורה עד שידע מה לעשות בפועל.

נישואים

בגמרא מופיעים כמה זמנים ראויים לנישואים. ישנם זמנים שונים לפי מעמד האדם. הזמנים מוגדרים מלכתחילה ובדיעבד, לתלמיד חכם ולאדם פשוט אפשרי מגיל שלוש עשרה להינשא.

לדעת רב חסדא, גיל ארבע עשרה הוא הזמן הכי טוב להינשא.

לדעת רבא, גיל שש עשרה הוא הגיל בו האב צריך לדאוג לנישואי בנו.

לדעת רב נתן בר עמי, האב צריך לדאוג לנישואי בנו מגיל שמונה עשרה.

במשנה במסכת אבות, הגיל שממנו צריך להינשא הוא גיל עשרים.

לדעת המאירי, אדם בגיל עשרים חייב לחפש אשה באופן פעיל, אחרת ייתפס בהרהורי עברה.

לדעת נתן, עד גיל עשרים ושתיים יש לאב שליטה על ההחלטה עם מי הבן יתחתן.

לשיטת הרב יהודה גיל עשרים וארבע, הוא הגיל שעד אליו האבא מחליט עם מי הבן שלו מתחתן. גיל עשרים וארבע הינו הגיל הגבוהה ביותר שבו מותר להינשא גם אם אתה לומד תורה.

דרך ארץ

ר' ישמעאל בר נחמן דיבר על כך ש"דרך ארץ קדמה לתורה". כוונתו כיוונה למקום הרעיוני בו שמים דגש על התנהגויות אנושיות בסיסיות בטרם מגיעים אל הדקדוקים של פרטי

הפרטים . חז"ל הורו כי התורה נבראה בטרם בריאת העולם, כך שעקרונית קדמה לדרך ארץ מבחינה כרונולוגית. חז"ל הטמיעו את הלכות דרך ארץ בהלכה, כך שדרך ארץ ותורה שולבו בכפיפה אחת ואין צורך להביט בהם כנפרדים אלא כמשולבים.

אמור לחכמה אחותי את אהוד גרשוני

הגמרא בסוגייתנו (ל ע"ב) אומרת: "שיהיו דברי תורה מחודדים בפיוך שאם ישאל לך אדם אל תגמגם ותאמר לו, אלא אמור מיד! שנאמר: 'אמור לחכמה אחותי את'".

השוואת הכתוב של החכמה לאחות לכאורה אינה נראית ברורה. ננסה לברר זאת על ידי עיון בכמה מהמפרשים.

רש"י: "שתהא בקי בה כאחותך שאסורה לך נמי מסיפא דקרא ומודע לבינה תקרא שתהא ידוע". רש"י מציע שני פירושים: הראשון, כמו שברור לך שאחותך אסורה לך – כך היה בקיא אתה בתורה. השני, כמו שאתה מכיר אחותך וקרובה היא אליך – כך קרב והכר התורה.

הגמרא בסנהדרין (ה ע"א) מספרת סיפור על מקרה בו ירד רבה בר בר חנא לבבל ור' חייא שקרא לרבא בר בר חנא: "בן אחי" שאל את רב, המסמיך לדיינות בבבל, האם יכול הוא (בן אחי) לדון בכל ענייני הדין. ענה לו רב שכן. אך כששאל את רב ר' חייא לגבי: "בן אחותי" התיר לו רב לדון רק בשניים מתוך שלושת הפרמטרים. הגמרא בהמשך מסבירה כי ר' חייא קרא לו "בן אחותי" משום **חכמתו**, שנאמר: "אמור לחכמה אחותי את". למעשה הגמרא אינה משליכה את סמיכת המילה אחותי לחכמה מלבד, כך שאם יש חכמה = ראוי לאזכר אחות.

הדעת מקרא על שיר השירים (ד, ט) מפרש כי לשון 'אחותי' היא לשון חיבה ופיוס. למעשה מכאן נובע אולי גם עניין אהבת התורה – כאהבת האחות.

אך הפירוש המעניין ביותר נמצא במקנה על מסכת קידושין:

"...שיש באדם שכל הנקרא חכמה ושכל הנקרא בינה המקבל מן החכמה ומבין אותם והם נקראים אביו ואמו של אדם... וכשמגיע לבחינת הדעת נקראת אחותי ושניהם פירוש אחד כי לשון דעת הוא חיבור אחווה וזה אמור לחכמה אחותי את... רצה לומר כשתגיע החכמה מבינה לדעת שהוא לשון מודע – אז תאמר לחכמה אחותי את."

נעשה סדר:

שכל ראשון שלאדם (אבא/אמא) – חכמה

שכל שני שלאדם (אבא/אמא) – בינה המקבל מן החכמה

שכל שלישי (אחות) – דעת, בבחינת שניהם

למעשה המקנה מסביר ומפרש כי החכמה השקולה לאחות היא למעשה שילוב בין הבינה לחכמה, שהם לכאורה הבסיס – אביו ואימו. אך כשאדם מגיע למעלה הגבוהה יותר המורכבת משתייהן שהיא הדעת – הוא גם מגיע לבחינת אחות, שהיא למעשה הדבר המגיע כתוסף. וזהו למעשה הדקדוק בתורה – הגעתנו למעלות הגבוהות שבה ולרבדיה העמוקים, ולא להסתפק רק בחכמה ובבינה.

שנזכה.

אל תקרי ושננתם אלא ושלשתם \ בבל כלולה צור עמישב

"אמר רב ספרא משום ר' יהושע בן חנניא מאי דכתיב "ושננתם לבניך" את תקרי ושננתם אלא ושלשתם. לעולם ישלש אדם שנותיו: שלישי במקרא, שלישי במשנה, שלישי בתלמוד. מי יודע כמה חיי? לא צריכא, ליומי."

רש"י והר"ן מפרשים את "לא צריכא, ליומי", כלומר ימות השבוע. ועדיין קשה עליהם, כי הם לא עונים על השאלה "מי יודע כמה חיי?", כי הרי אדם לא יודע באיזה יום בשבוע הוא יפטר מן העולם.

תוספות מקשה את הקושיה הזאת אך לא מתרץ אותה. במקום זאת הוא מפרש "לא צריכא, ליומי", כלומר, כל יום אדם צריך לשלש את לימודו: שלישי במקרא, שלישי במשנה, שלישי בתלמוד.

שלטי הגיבורים (ר"נ על מסכת קידושין דף יב:) מביא דוגמא: "כיצד? היה בעל אומנות, יעסוק במלאכתו שלש שעות ביום, ובט' שעות בתורה: יקרא ג' מהם תורה שבכתב, ובג' תורה שבע"פ, ובג' יבין דבר מתוך דבר (תלמוד) עכ"ל".

התוספות ממשיך ומביא את פירושו: "שכל יום אדם ישלש את לימודו כמ"ש". תוספות אומר שבגלל זה סידר רב עמרם גאון את הקורבנות שבהם אנו משלשים את לימודנו (מקרא: פרשת קורבנות, משנה: איזהו מקומן של זבחים, תלמוד: ברייתא דר' ישמעאל). המרדכי (ספר מרדכי ממסכת קידושין תצז) מפרש למה בכלל אומרים קורבנות: "ומ"ש הני משום דאירי בקרבנות דמקיים בהו עלמא ומתכפרים בהם דכתיב נשלמה פרים שפתינו, עכ"ל".

התוספות ממשיך (דברי ר"ת): זה כמו מה ששנינו במסכת סנהדרין (כד.) – "בבל כלולה במקרא במשנה ובתלמוד".

סנהדרין כד ע"מ א': "מאי בבל? א"ר יוחנן: כלולה במקרא, כלולה במשנה, כלולה בתלמוד. "במחשכים הושבני כמתי עולם" אמר ר' ירמיה: זה תלמודה של בבל."

ר"ת מפרש כאן יותר את מה שאמר במסכת קידושין, שבבל בלולה במקרא, במשנה ובתלמוד. ר"ת אומר שבעצם זה שאנו לומדים את התלמוד שלנו¹³⁶ אנו פותרים את עצמנו ממה שאמרו חכמים, שאדם צריך לשלש את ימיו שליש במקרא שליש במשנה ושלש בש"ס. (ותקשה, כי הרי הוא אמר קודם בתלמוד, ועכשיו הוא אומר ש"ס. והתשובה לכך היא כמו שאמרתי מקודם שהגמרא היא בעצם התלמוד, והוא רומז על כך שבהתחלה אמר תלמוד ועכשיו אמר ש"ס).

ר"ת ממשיך: שאע"פ כן אנו אומרים בכל יום קורבנות, כ"ש במסכת קידושין.

נחזור לגמרא: ר' ירמיה אומר שהפסוק "במחשכים הושיבני כמתי עולם" מדבר על תלמודה של בבל. מובא הרבה פירושים בדבר, ואני אביא רק כמה.

רש"י והרש"ש מפרשים את האימרא בדרך שר' ירמיה שנא את התלמוד של בבל: שאין נוחים זה עם זה ותלמודם ספק בידם, עכ"ל. כלומר, רש"י מפרש שר' ירמיה שנא את התלמוד בבלי. ולפי הרש"ש "בלולה במקרא, במשנה ובתלמוד" הוא גם לגנאי.

רבינו חננאל מפרש את דברי ר' ירמיה בצורה שונה לגמרי. לפי רבינו חננאל, ר' ירמיה מאד אהב את התלמוד בבלי. לפיו הפסוק "במחשכים הושיבני כמתי עולם" מסמל את התלמוד בבלי, כמשהו מאד עמוק – טעמים שלו צפונים ועלומים כמים עמוקים. כלומר, התלמוד הבבלי הוא משהו מאד עמוק שאפשר ללומדו הרבה.

¹³⁶ ומעניין שהוא בחר דווקא לכתוב תלמוד ולא גמרא, כי הרי הכוונה בתלמוד כאן הוא להבין דבר מתוך דבר וכו'. אלא שהגמרא עצמה היא הבנת דברים מהתורה ומהמשנה, ובגלל זה מובן הדבר של תלמודה של בבל שבלולה במקרא, במשנה, ובתלמוד.

ושיננתם - ושלשתם נתאי ויזן

בגמרא כתוב: "'ושיננתם לבניך'... אל תקרי ושיננתם אלא ושלשתם... לא צריכא – ליומי". רש"י מפרש שהכוונה היא שיש לחלק את ימי השבוע. ונשאלת השאלה מדוע? האם לא עלתה בדעתו קושיית התוספות הקופצת מיד באופן אוטומטי (מי יודע אדם כמה חי?)? אז קודם כל יש לציין כי התרגום המדויק של "יומי" הוא ימים ולא יום. זהו פירוש פשטני, אבל גם עליו אמנם עדיין נשאלת שאלה, גם אם פחות חזקה: אז מדוע רש"י מפרש זאת? הרי זה לא חידוש! כמובן שניתן לענות על כך שמה זאת אומרת לחלק את הימים? השבוע? החודש? וזהו מה שרש"י מחדש. אך ניתן להתבונן יותר לעומק ובינתיים להניח בצד את הנקודה הבאה:

מדוע רש"י לא חשב על קושיית התוספות, וגם אם הוא חשב ופשוט פירש את הפירוש המילולי של יומי=ימים, מה הוא חידש? ואם חידש שזה לא לדוגמא חודש, או שנה, מדוע דווקא שבוע?

כמעט כל הראשונים, המפרשים והפוסקים, הולכים לפי שיטת התוספות. במילים אחרות: הם חוששים למיתה כבר בשבוע. זאת נקודה מאוד מעניינת שיום המיתה נכנס כגדר הלכתי. א"כ נחשוש בכל מצב ליום המיתה. שמא אמות מחר לכן עליי להספיק לעשות מצוות במקום ללמוד תורה? או לא לאכול כדי שאנצל את הזמן? ההכנסה של יום המיתה לגדר הלכתי מעידה על ענוותנותם של הראשונים והמפרשים בידעם שכל רגע יכולים למות. ההבדל בינם לבין רש"י הוא שרש"י אמנם ג"כ לוקח את זה לגדר הלכתי, אך פחות פנאטי. זאת אומרת, כל השאלות שהעלינו עכשיו על יום המיתה כנראה הציקו גם לרש"י והוא הבין שלא ניתן להתנהל כך ובכל מקרה צריך לחשוב יותר קדימה ולא לחיות בחשש תמידי. איך יתמצו את זה הראשונים? פשוט מאוד. גם הרמב"ם, וגם הטור ועוד הדגישו ששילוש הוא בתחילת ימיו של האדם שם בהחלט הרבה פחות חוששים למיתה. וכאשר הוא גדל ניתן ללמוד רק גמרא שבלולה בשאר סוגי הלימוד, ואז אין שום צורך לחלק וממילא לא לחשוש ליום המיתה.

זאת אומרת שבעצם תפיסתו של רש"י היא זאת שחוששת בכל עת ליום המיתה בלי חילוק להיותו קטן או גדול. במילים אחרות: שורש המחלוקת בין רש"י לתוספות, היא האם יש להכניס את יום המיתה לגדר הלכתי, כשרש"י סובר שכן, ותוס' ושאר המפרשים לא.

מה הסברא של כל אחד? על זה ניתן לענות בעזרת אחת הסוגיות הקודמות שנוגעת לנשיאת אישה, והקשר ביניהם. באחת הסוגיות הקודמות נאמר שמי שלא נשא אישה עד גיל עשרים "תיפח עצמותיו" ע"פ הפירושים השונים זה לא איחול נעים במיוחד וע"כ יש לחשוש מיום x למיתה. על זה בדיוק רש"י מסתמך! הנה, הרי מי שלא נשא אישה עד גיל מסוים יש לו לחשוש למיתה! איך ישיבו על זה התוספות והראשונים? בפשטות: הרי מרגע נשיאת אישה "רחיים בצוארו ויעסוק בתורה?!" ולכן, העמדנו את מחלוקת רש"י תוספות על נשיאת אישה ו/או לימוד תורה כשרוב הראשונים ובכללם התוספות סוברים שיש ללמוד תורה קודם. וכמובן שניתן להעמיד על בנ"ב וא"י. עד כאן.

משמעות החתונה המאוחרת והסתובבות רב הונא אהוד גרשוני

הגמרא במסכת קידושין מספרת (כט ע"ב):

"משתבח ליה רב חסדא לרב הונא בדרב המנונא דאדם גדול הוא. אמר ליה: כשיבוא לידך הביאהו אליי. כי אתא, חזייה דלא פריס סודרא אמר ליה: "מאי טעמא לא פריסת סודרא?" א"ל: דלא נסיבנא. אהדרינהו לאפיה מיניה. אמר לי: חזי דלא חזית להו לאפי עד דנסבת. ורב הונא לטעמיה דאמר: בן עשרים שנה ולא נשא אישה כל ימיו בעבירה. בעבירה סלקא דעתך? אלא כל ימיו בהרהור עבירה."

פירוש: משתבח היה רב חסדא לרב הונא, שרב המנונא אדם גדול הוא. אמר לו: כשיבוא לידך [רב המנונא] הביאהו אליי. כשבא, ראה רב הונא שלא פרס [רב המנונא] סודר. שאלו: מה הטעם שלא פרסת סודר? ענה לו: מכיוון שלא התחתנתי. סובב מפניו ממנו. אמר לו: ראה, שלא תראה פניך לפני עד שתחתן.

רש"י מפרש על סודר: "כדרך הנשואין שהיו רגילים לכסות ראשן".

על פניו, המעשה של רב הונא לא ברור, ויכול להתפרש כלא פרופורציונאלי. מדוע לסובב פניך מאדם שלא התחתן? ועוד להזהירו שלא יסתכל עליך עד שיתחתן?

נעניין בכמה מהראשונים:

המקנה מסכת קידושין (שם):

"...ונראה דהיינו דאמרו חז"ל כל המקבל פני רבו כאילו מקבל פני שכינה. ורמז לו למה שאמרו חז"ל ביבמות... דכל שאינו עוסק בפריה ורבייה – גורם לשכינה שתסתלק מישראל לכך סילק פניו ממנו."

המקנה למעשה לא מתרגש יותר מדי מהעניין ומ"חומרת" מעשו של רב הונא, ואף במובן מסוים דן אותו לכף זכות. ומסביר כי מה שעשה אינו יותר מפשוט – סיבה ותוצאה. אתה, בכך שבוששת להתחתן גורם לשכינה להסתלק – אם כך, מן הראוי שאסלק פני ממך.

המהרש"א לעומתו, חריף הרבה יותר ו"נכנס" ברב המנונא בחומרה:

"דאמרינן אסור להסתכל פני רשע. והיה מחשיבו בלא אישה כרשע. כדאמר כל ימיו בהרהור עבירה וקל להבין."

אז בשונה מהמקנה שפירשנו לעיל, המהרש"א מציין כי רב הונא החשיב את רב המנונא כלא פחות מרשע. מכיוון שרב הונא אמר שמי שנמצא רווק לאחר גיל עשרים – כל ימיו בעבירה. ואיזשהו רשע – אדם העובר עבירות.

אך לדעתי נראה לפרש כי קיימים שני אופנים בהסתכלות על אותה ה"עבירה" של האדם הלא נשוי. כל ימיו בעבירה – בעודו לא נשוי, מכיוון שכל יום שעובר – מבטל הוא עשה של פרייה ורבייה. כל ימיו בהרהור עבירה – לאחר שמתחתן, "טראומת" עיכוב הנישואין עדיין יושבת בראשו, על כן אינו עובר עבירה, אך הוא עדיין בבחינת ההרהור.

אך לדעתי, הפירוש החזק ביותר הוא של הבן יהודע:

"דידוע כמו שהאיש משפיע לאישה, כן הרב משפיע לתלמיד. וכמו שהשפעת האיש לאישה צריכה להיות פנים כנגד פנים כן השפעת הרב לתלמיד המעולית ביותר היא פנים כנגד פנים... כי כאשר יהיו פני התלמיד רואין פני הרב, מקבל התלמיד שפע יותר... ועל כן תלמידי חכמים נקראו בשם נשים... והנה רב המנונא בהיותו רך בשנים נחשב לגבי רב הונא כתלמיד לפני רבו אשר מקבל שפע בראיית פניו ולכן כאשר ידע רב הונא שעדיין לא נשא אישה רצה להענישו בדבר שהוא מידה כנגד מידה... כלומר שאת האיש מנעת השפעה מבת זוגתך... כן אנוכי אמנע השפעה ממך שאתה דוגמת אישה שלא אתן לך רשות לראות פני כדי שלא תקבל השפע ממני דרך פנים אל פנים כדרך האישה המקבלת השפע מן האיש פנים אל פנים..."

הבן יהודע (בדומה למקנה שגם הוא מציין את ה"מידה כנגד מידה") מסביר כי קיימת השפעה מסוימת בין האיש לאישה פנים אל פנים, ושקולה להשפעה זו – השפעת הרב לתלמידו. על כן התלמידים קרויים נשים.

למעשה, אותו עונש לכאורה שהעניק רב הונא לרב המנונא, הוא ברובד העמוק יותר. אתה, כאדם לא נשוי, מונע את אותה השפעה מאשתך העתידית, על כן אתה לא יכול לקבל שפע ממני ואני גם כן אמנע ממך את אותה השפעה. ניתן לראות מכאן שהשפע בין האיש לאישה

וּכְךָ בֵּין הָרֵב לְתַלְמִיד מִתְקִיִּים בְּשִׁלְמוֹתוֹ בְּמִצַּב שֶׁל פָּנִים אֶל פָּנִים. לֹא פָחוֹת. יֵשׁ עֲנִיִּין בְּהַסְתַּכְלוֹת אֶחָד עַל הַשְּׁנִי/ה וּבִקְבֻלַּת הַשִּׁפְעַע מִשֵּׁם. עַל כֵּן, מִי שֶׁמוֹנֵעַ קְבֻלַּת אוֹתוֹ הַשִּׁפְעַע הַמִּתְקַבֵּל רַק בְּמִצַּב שֶׁל "face to face", רֹאוֹי שֶׁלֹּא יִקְבֹּל אוֹתוֹ הַשִּׁפְעַע מֵרֵב.

שְׁנִזְכָּה לִקְבֹּל זֶה הַשִּׁפְעַע פָּנִים אֶל פָּנִים בְּבַחֲיַנַת הָעַם רוֹאִים אֶת הַקּוֹלוֹת.

מטרת הלימוד – תורה כחפצא, או כגברא? עיון בסוגיות מצות הבן על האב חזקי אברהמי

ישיבות הפלפול ותלמידיהן הרבו לחלק את מחלוקות ההלכה לחלוקות שונות. אחת מן החלוקות הללו היא חפצא וגברא, ובה נבקש לחלק בעז"ה את מחלוקות ר' יהודה ור"ק במאמר זה.

"הוא לפדות ובנו לפדות – הוא קודם לבנו. רבי יהודה אומר – בנו קודמו, שזה מצוותו על אביו וזה מצוות בנו עליו". אם אנחנו מתעקשים, ניתן לראות כאן חלוקה של חפצא וגברא:¹³⁷

ת"ק מחייב את הגברא, את האדם, לפדות את בנו לפניו, משום שמחובתו לפדות את בנו. רק לאחר מכן הוא חייב לפדות את עצמו, כי זו מצוות אביו (אביו חייב ולכן חובתו קודמת לחובת אביו).

ר' יהודה סובר שהמצווה היא על החפצא, על הבן. הוא מחויב שיפדו אותו, ולכן הוא חייב לקיים את פדיונו עוד לפני שהוא פודה את בנו, כי עיקר מצוותו הוא על החפצא, על הבן.¹³⁸

"אמר רבי ירמיה: הכל מודין כל היכא דליכא אלא חמש סלעים הוא קודם לבנו. מאי טעמא? מצווה דגופיה עדיף"

מחדש לנו ר' ירמיה, שבמקרה שישנם רק חמישה סלעים, ברור לנו שהוא קודם, ואין לנו חילוק של חפצא וגברא, משום שבשני המקרים חיוב הפדייה הוא על האב. לא משנה אם החיוב על הפדייה או על הפודה – האב, בסופו של דבר, הוא המקיים את הפדיון הן שלו והן של בנו. לכן, הוא קודם לבנו, משום שמצוותו קודמת למצוות בנו.

אם כך, מהי המחלוקת? ומהו החילוק בין שני התנאים?

¹³⁷ בהנחה שחפצא הוא חיוב המצווה על החפץ (לדו', בנדבה, כאשר החיוב הוא להקריב דווקא את הבהמה הזו, ואם היא מתה פטור מלהקריב אחרת), וגברא הוא חיוב המצווה על האדם (לדוגמה בנדר, כאשר החיוב הוא להקריב קרבן באופן כללי, ולכן אם מתה הבהמה האדם הוא המחויב להביא אחרת במקומה), והאדם הוא אינו חפץ (כמו שאולי היינו ראויים לחשוב אם היינו במדרגה).
¹³⁸ הבן נחשב חפצא לעניין זה, משום שמבוצעת עליו הפעולה.

"כי פליגי, היכא דאיכא חמש משועבדים וחמש בני חורין. ר' יהודה סבר: מלווה דכתיב בתורה ככתובה בשטר דמיא. בהני חמש פריק לבריה ואזיל כהן וטריף ליה לחמש משועבדין לדידיה. ורבנן סברי מלווה דכתיב באורייתא לאו ככתובה בשטר דמיא הלכך מצווה דגופיה עדיף."

הגמרא עונה (ע"פ דברי רש"י, מומלץ לעיין בראשונים נוספים) שעיקר המחלוקת שלהם היא בשאלה: האם חיוב התורה לשלם כסף הוא כהלוואה בשטר?

ישנו דין שכאשר אדם חייב קרקע לחבירו, ובמקום לשלם לו הוא מוכר אותה לחבירו. אם המלווה של הקרקע היה בשטר הקרקע נגבית מהקונה הטרי. קרקע זו נקראת בגמרא "חמישה משועבדים". הדין המועמד בגמרא הוא כך: האדם חייב לכהן 10 סלעים עבור פדיונו ועבור פדיון בנו. יש לו ביד 5 סלעים ששייכים לו, ו-5 סלעים "משועבדים" אצל אדם אחר.

לפי ר' יהודה, החוב לכהן הוא כמו חוב של הלוואה בשטר, ואדם יכול לפדות את בנו בחמשת הסלעים החופשיים שנתונים בידו, ואת עצמו בחמשת הסלעים ה"משועבדים", וכך לשלם את חובו במלואו.

לפי חכמים, החוב הזה אינו כמו חוב של הלוואה בשטר, ואי אפשר לגבות במצב כזה את הקרקע מהקונה הטרי. לכן, האדם מחויב לפדות את עצמו בלבד, וחוב בנו יחכה לאח"כ.

אם כך, עיקר המחלוקת היא האם חוב מן התורה הוא חוב הדומה לכתוב בשטר?

ניתן לחלק גם את המחלוקת הזו למעין חפצא וגברא. מהי התורה?

לפי ר' יהודה, התורה היא כשטר. היא חפץ שבא לכוון את האדם. היא נתונה מן השמים, אך עומדת לגמרי בפני עצמה. היא כתובה באותיות דיו על קלף, ו"לא בשמים היא" – היא נתונה לחלוטין לשיקול דעת חכמים.

לפי חכמים, התורה אינה כשטר. לפיכך, המלווה כאן הוא מלווה שבע"פ. התורה היא גברא, כביכול הקב"ה בעצמו, מלובש באותיות.¹³⁹ "אנא נפשי כתבית יהבית"¹⁴⁰ אנכי. הקב"ה הוא

¹³⁹ ע"פ התניא
¹⁴⁰ שבת ק"ה.

המדבר והנותן את התורה. בכל שנייה מחדש היא תלויה בקב"ה, והוא המעיד על החוב – ללא שטר.

לכן, קיימת מחלוקת נוספת, הנובעת מהמחלוקת הזו, לגבי קדימות הפדיון:

"ת"ר לפדות את בנו, ולעלות לרגל: פודה את בנו ואח"כ עולה לרגל. ר' יהודה אומר: עולה לרגל ואח"כ פודה את בנו, שזו מצווה עוברת וזו מצווה שאינה עוברת."

כל טעמו של רבי יהודה הוא מסברה. הוא סובר כי מאחר שזו מצווה שיכולה לעבור, וזמנה קצוב, היא חשובה יותר ממצווה שזמנה אינו קצוב. ר' יהודה סובר כי המצוות הללו שתיהן חפצים. הוא לא נוקט "שכאן יכול להפסיד המצווה, וכאן אין יכול להפסיד המצווה". המצוות הן חפצא.

טעמים של חכמים הוא מן התורה. מאחר שהקדים הקב"ה את פדיון הבן לעלייה לרגל, המצווה הזו קודמת. הם מייחסים חשיבות לסדר הכרונולוגי שבו נאמרו הדברים, ולא מסתפקים בפירוט המצוות לבדן, כמו שהיו מתייחסים אילו היו דורשים את התורה כשטר, שכל מה שמכיל אינו אלא אוסף חוקים, אשר סידורם אינו משמעותי. (לכן לא מבררת הגמרא מה ר' יהודה לומד מהסידור הכרונולוגי.)

ומכאן למחלוקת שאולי הכי משמעותית ביחס לשתי הדעות הללו:

"ת"ר: הוא ללמוד ובנו ללמוד- הוא קודם לבנו. ר' יהודה אומר: אם בנו זריז וממולח ותלמודו מתקיים בידו – בנו קודמו"

אז מהו בעצם התפקיד שלנו כשאנו לומדים תורה?

ת"ק, שסובר שהתורה היא גברא, היא הקב"ה ממש המופיע בעולם, ואינה מקבלת משמעות כשטר, פוסק כאן שבכל מקרה הוא קודם לבנו בלימוד התורה. האדם מחויב לדעת תורה, לקבל ולשמוע את דבר ה' המתגלה פה באופן ישיר, ולכן יש כאן חיוב שלו קודם לבנו, שכן החובה כאן היא על ה"גברא" (גם במובן של חיוב על האדם, וגם במובן שבו התורה היא כעין גברא). מטרתנו, אם כן, היא לקנות לעצמנו את התורה, ולאחר מכן גם להקנות אותה אל ילדינו.

לעומתו, סובר ר' יהודה, כי התורה היא כשטר. היא חפצא. לכן, כל מטרתנו היא לגרום להגדלת התורה בעולם. אין זה מספיק שאדם ישב וילמד לעצמו בשקט את פסוקי המקרא. הוא צריך ללמוד כמה שיותר תורה כדי להוריד אותה ולהגדיל את שמה כמה שיותר בעולם. לכן, פוסק ר' יהודה שכאשר הבן ילמד תורה יותר טוב מאביו, הוא קודם לאביו, כי התורה תתקיים יותר טוב אם הוא ילמד, והחיוב הוא על המשכת התורה, ולא על לימודו האישי של האדם.

בהקשר הזה עולה שאלה – אם כן מה עדיף יותר? שילמד את בנו או את בן בנו?

"ומה אני מקיים "והודעתם לבניך ולבני בניך" – לומר לך שכל המלמד את בנו תורה מעלה עליו הכתוב כאילו למדו לו ולבנו ולבן בנו עד סוף כל הדורות."

"אמר ריב"ל: כל המלמד את בן בנו תורה מעלה עליו הכתוב כאילו קבלה מהר סיני. שנאמר: "והודעתם לבניך ולבני בניך" וסמיך ליה "יום אשר עמדת לפני ה' אלהיך בחורב".

לכאורה, מה כבר ההבדל בין שתי הדרשות הללו? אמנם כאן מדובר על הבן וכאן מדובר על הנכד, ובכל זאת – מדוע בדרשה אחת אנו ממשיכים את התורה עד סוף כל הדורות, ובדרשה השנייה אנו מקבלים את התורה מהר סיני?

אולי גם ההבדלים ביניהם קשורים למחלוקת העקרונית הזו.

ניתן לראות שתי שיטות בלימוד התורה את צאצאי האדם: לימוד הבן ולימוד הנכד.

למאן דאמר שהתורה היא שטר, וחובה להמשיך את קיומה בעולם, הדרשה הראשונה של לימוד הבן היא הדרשה האידאלית. הלימוד הוא עד סוף כל הדורות, וזוהי הייתה בדיוק המטרה של התורה.

ולמאן דאמר שהתורה היא לא שטר, אלא "אנא נפשי כתבית יהבית", הדרשה השנייה היא האידאלית, שכן היא המורידה את התורה מהר סיני, את הקב"ה שאמר בעצמו אנכי. את

הקרבה הגדולה הזאת אליו. אם זוהי מטרתה של תורה, הרי שהיא נעשית כאן באופן הטוב ביותר של הורדת התורה למטה.¹⁴¹

"ואמר ר"ש בן לוי יצרו של אדם מתגבר עליו בכל יום ומבקש המיתו שנאמר "צופה רשע לצדיק ומבקש להמיתו". ואלמלא הקב"ה עוזרו- אין יכול לו, שנאמר "אלוהים לא יעזבנו בידו". תנא דבי ר' ישמעאל: בני, אם פגע בך מנוול זה משכהו לבית המדרש. אם אבן הוא נימוח ואם ברזל הוא מתפוצץ."

ושוב, מה ההבדל בין שתי צורות ההתמודדות עם היצר הרע? מדוע כאן ה' עוזר וכאן התורה עוזרת?

אלא שזהו עוד עיקר חשוב מאוד במחלוקת של ר' יהודה ות"ק – איך מורידים את התורה למעשה. זהו הדבר החשוב מבין שניהם, אך שניתן להעמיד מחלוקת לגבי האופן בו זה מתבצע. גם ת"ק סובר שהתורה היא המצילה את האדם מיצר הרע, אך היא מתגלית בעזרתו, ורק בעזרתו, של הקב"ה. זוהי ההתגלות של התורה כגברא, שעוזרת לאדם להתגבר על יצרו הרע. אך ר' יהודה סובר כי עצם התגלות התורה המצילה את האדם מיצרו הרע היא דווקא בבית המדרש, מקום התפשטות והתגלות התורה בעולם.

זהו גם עיקר המחלוקת בין ר' יהודה לת"ק בסעיף האחרון במשנה:

"רבי יהודה אומר כל שאינו מלמדו אומנות מלמדו ליסטות. ליסטות ס"ד אלא כאילו מלמדו ליסטות. מאי בינייהו? איכא בינייהו דאגמריה עיסקא."

שואלת הגמרא על ההבדל בין ר' יהודה לת"ק לגבי לימוד אומנות, ומסבירה: ת"ק מסתפק בלימוד סחורה לכדי לימוד מלאכה טובה בחיים, ור' יהודה מחייב אומנות כדי להוציא את בנו מגדר הליסטים.

מה מציל את האדם מן העבירה? מן הגניבה?

¹⁴¹ ואלה ההבדלים בין סבא לאבא: שהאבא מעביר את דברי הסבא בדרך של השתלשלות- ישר אל שכלו של הילד, ובאופן זה הוא גורם לתורה שתשלוש ע"י בנו, והיא תתפשט בעולם. אך הסבא מעביר את המידע ישירות ממנו, ולכן כאן מדובר על הורדת הקב"ה, במדריגה גבוהה מההשתלשלות שהוריד האבא.

לפי ת"ק עצם הלימוד של האדם. מספיק שאדם מלמד את בנו כל מלאכה שהיא, והוא כבר מציל אותו מיצרו הרע. התורה היא הארת הקב"ה בגילוי, כמו שהאב מלמד את בנו. עצם פעולת הלימוד היא היא הגילוי, והיא המצילה.

אך לפי ר' יהודה, לא מספיקה פעולת הלימוד, אלא גם מה שנלמד. חייבת להיות כאן תורה כשטר, כמשהו להתקיים עליו. לא יעזור לאדם להיות סוחר אם הוא לא יתקיים מזה. על התורה להתקיים בעולם, ורק כך האדם יוכל להינצל מעבירות ומיצרו הרע.

"דרש עולא רבה אפיתחא דבי נשיאה: מאי דכתיב "יודוך ה' כל מלכי ארץ כי שמעו אמרי פיך"? מאמר פיך לא נאמר, אלא אמרי פיך. בשעה שאמר הקב"ה "אנכי" ו"לא יהיה לך", אמרו אומות העולם – לכבוד עצמו הוא דורש. כיון שאמר "כבד את אביך ואת אמך" חזרו והודו למאמרות הראשונות."

הברייתא הזו היא המסכמת את שתי השיטות.

בדרשה הזו מסופר כי אומות העולם זלזלו בדברותיו הראשונות של הקב"ה, וטענו שהן מגיעות מאגואיזם, ח"ו. רק לאחר ששמעו שאכפת לו מכבוד ההורים, חזרו ואימתו בלבבם גם את הדיברות הראשונות.

התורה ירדה והתפשטה ונתגלתה בעולם, כמו שיטת ר' יהודה, כחפץ. רק לאחר הגילוי שלה בעולם, ראו העמים כי "אנא נפשי כתבית יהבית", וכי "קודשא בריך הוא ואורייתא וישראל כולא חד", והבינו שהקב"ה מתגלה בעצמו בתורה הקדושה. נמצא, שהמדריגה של התפשטות וגילוי התורה, היא זו שתורמת בסופה לגילוי ה' בפועל ממש. ויהי רצון שנזכה לכך, אמן.

משל הרטייה

איתן רבינק ודניאל שלמוב

במסכת קידושין (ל:) נאמר: "תנו רבנן: ושמתם – סם תם". הגמרא ממשילה את התורה לסם חיים ומביאה משל לכך:

"משל לאדם שהיכה את בנו מכה גדולה והניח לו רטייה על מכתו, אמר לו: בני, כל זמן שרטייה זו על מכתך אכול מה שהנאתך ושתה מה שהנאתך ורחץ בין בחמין ובין בצונן ואין אתה מתיירא, ואם אתה מעבירה הרי היא מעלה נומי."

משל זה מדבר על אב שהיכה את בנו מכה והניח לו תחבושת על מכתו, ואמר לו תעשה מה שאתה רוצה כל עוד התחבושת על מכתך ואם אתה מורידה המכה תעלה נמק.

משל זה מדמה אותנו ואת הקב"ה – הקב"ה אמר להם לישראל: בני, בראתי יצר הרע (שהוא המכה) ובראתי תורה לתקנו (שזוהי התחבושת), ואם אתם עוסקים בתורה – אין אתם נמסרים בידו של יצר הרע שנאמר: "הלא אם תיטיב שאת" (בראשית ד', ז'), שאם אדם מיטב דרכו ועוסק בתורה הוא אינו נמסר בידי יצר הרע; אך אם אינכם עוסקים בתורה – נמסרים אתם בידו של יצר הרע שנאמר: "לפתח חטאת רובץ" (שם).

הגמרא לא התייחסה לחלק של המשל המדבר על האב שאומר לבנו לעשות כל מה שהוא רוצה כל עוד יש לו את הרטייה. המהרש"א מתייחס לזה ואומר שכל זמן שאתה עוסק בתורה, שהיא הרטייה ע"ג מכתך (שהיא יצר הרע), אכול מה שהנאתך, כלומר תוכל ליהנות מתענוגי העולם הזה ואתה לא תגיע לידי עבירה, כיוון שהתורה בדומה לרטייה מגינה עליו מהיצר הרע.

באותו נושא מתייחס המהרש"א לקין והבל – בתחילת הסיפור של קין והבל ה' אומר לקין "אם תיטיב". וכמו שאנו יודעים קין לא היטיב והביא קרבן בזוי. וכיוון שנתן ליצר הרע למשול בו, הגיע להריגת אחיו.

עוד לגבי יצר הרע וכניסתו לאדם נזכר במשל דוד המלך, ששם כתוב שהאיש העשיר שהגיע בתחילה נקרא הלך, שהוא עובר דרך ואינו ישן אצלך. ואחר כך נקרא אורח, שהוא ישן אצלך אך לא ממש אצלך. ולבסוף נקרא איש שהוא בעל הבית, האיש הזה הוא היצר הרע! אם אתה נותן ליצר הרע להיכנס אליך בסוף הוא ימשול בך, בדומה לדוד וקין שנתנו ליצר להיכנס ולבסוף משלו בהם.

הדבר הזה מתקשר לסוגיות הקודמות – ללמדו תורה או להשיאו אישה (קידושין ל.) – שגם שם מדברים על כך שצריך לישא אישה מוקדם כדי שלא יהיו לו בזמן לימודו הרהורי עבירה. ואומר משהו שאם היה מתחתן בגיל 14 היה אומר לשטן חץ בעיניך כלומר אינך יכול לשלוט בי. המקנה על מסכת קידושין בקשר לאמרה זו מקשר את הפסוק של דוד כחיצים ביד גיבור, שהחיצים השנונים מנצחים את האויב. הוא מוסיף ואומר שלעולם ירגיז אדם את היצר הרע בכך שילמד תורה דבר דומה למה שאמרנו עם הרטייה. דבר נוסף שאומר המקנה זה לגבי כניסתו של יצר הרע שבהתחלה הוא אורח ואחר כך הוא בעל הבית, ולכן לפי הסוגיה הזו צריך להשיאו אישה בגיל 14, כי אז מתחיל היצר לנסות ולהיכנס, וכבר אז צריך לנסות לחסום אותו כדי שהוא לא ייכנס. אך מה לעשות שלא כולם זוכים להתחתן בגיל 14 ולכן הקב"ה הביא לנו את התורה שיכולה לחסום את היצר הרע עם חציה השנונים.

לסיכום, שנזכה כולנו ללמוד תורה ובכך לחסום את היצר שלא ימשול בנו או שפשוט נתחתן בגיל 14.

למולו – חיוב האב במצוות מילה

על מי עיקר החיוב?

אשוריה דורפמן

גמ' קידושין כ"ט ע"א:

"מאי כל מצוות הבן על האב... אמר רב יהודה ה"ק כל מצוות הבן המוטלות על האב לעשות לבנו... למולו מנלן... והיכא דלא מהליה אבוא מיחייבי בי דינא למימהליה... והיכא דלא מהלי בי דינא מיחייב איהו למימהל נפשיה."

על מי עיקר המצווה? כלומר מי חייב בה ולמה – ומתוך כך – האם זו מצווה אחת או שתי מצוות?

ההו"א היא לומר שמלכתחילה החיוב על האב, והבי"ד והבן משלימים חיובו, או שיש חיוב מלכתחילה על האב וכשצריך המצווה עוברת לבי"ד או לבן עצמו היא שהגמ' הנ"ל מביאה בהתחלה אפשרות שחובת מילת הבן היא על האב, ובמצב שאין אפשרות כזו יש חובה על בי"ד למול את הבן. כשאין כזו אפשרות החובה עוברת לבן שימול עצמו.

אנסה לברר אפשרות אחרת במקצת כדי להבין את דברי הגמרא על חיוב האב, בי"ד והבן.

לכאורה אפשר לומר שמה שאמרה הגמ' לגבי חיוב האב, בי"ד והבן היא לא אמרה זאת כדי לומר שיש חיוב/עיקר חיוב על מישהו, אלא הגמרא אמרה מקודם שיש באופן כללי חובת מילה/עיקר חיוב על הבן, היינו **מצוות הבן המוטלות על האב לעשות לבנו**, ואומרת הגמרא שלמעשה – הבן צריך להיות מהול, שזוהי מצוותו, רק שאביו עוזר לו ומביאו לקיים המצווה. ע"י מי הבן יהיה מהול? זה עניין אחר. ועליו מדברת כאן הגמרא.

מצוות הבן – למה ומי עוזר לו לקיים את המצווה?

נראה לענ"ד להגיד שמלכתחילה חיוב המצווה מעיקרא הוא על הבן, שהרי אם הוא לא נימול – הוא מתחייב בכרת ולא אביו. וא"ת: והרי הגמרא אמרה שאביו קודם כהו"א שלעיל, ואם לא מל האב אז המצווה עוברת לבי"ד ואם הם לא מלו המצווה עוברת לבן עצמו – ולפיכך איך אפשר לומר שמלכתחילה המצווה על הבן?

א) מקדימה הגמרא ואומרת שמילה זו לא סתם מצווה של הבן [שכתוב על ערל שהוא חייב כרת] אלא זו **מצוות הבן על האב**, ומפרשת הגמ' שזו מצוות הבן שמוטלת על האב לעשות לבנו. ומילה היא **מצוות הבן**.

ב) מלבד החיוב למי שלא נימול בכרת – בסופו של דבר גם להבנת הגמ' באופן שבהו"א דלעיל – עיקר החיוב בסופו של דבר הוא על הבן. שאם זה על אביו, מדוע שהוא יתחייב למול עצמו? הרי אם הוא לא מהול וזו מצוות אביו, למה לא אומרים שזה בעיה של אביו/של ב"ד?

ג) נראה לי שמה שאמרה הגמרא [קידושין כ"ט ע"א]: "למולו מנלך? דכתיב 'וימל אברהם את יצחק בנו'. והיכא דלא מהלי אבוא? מיחייבי בי דינא למימהליה דכתיב 'המול לכם כל זכר'. והיכא דלא מהלי בי דינא? מיחייב איהו למימהל נפשיה דכתיב 'וערל זכר אשר לא ימול את בשר ערלתו ונכרתה'" אינו מדבר על מי חיוב המצווה, אלא לאחר שאמרנו לעיל שזו מצוות הבן על האב (כמו שכתבתי לעיל בתשובה א'), אומרת הגמ' מי צריך למולו במצבים שונים: לכתחילה, מכיוון שזו "מצוות הבן על האב", כמו שאומרת הגמ' לעיל שזו מצווה שמוטלת על האב – האב צריך למוהלו. במקרה שמשום מה האב לא מל אותו – זה שהמצווה מוטלת על האב לעשותה – הבן הופך להיות יתום/כיתום שבי"ד ממנה לו אפוטרופוס. וכמו שביתום לכאורה המצווה המוטלת על האב לדאוג לבן עוברת לאפוטרופוס מטעם הבי"ד (שבעצם הוא כאביו ולכאורה הוא גם מקבל את החובות של אביו), כך המצווה כאן שמוטלת על האב – עצם האבהות עוברת לבי"ד/לכל ישראל – וממילא הם כמו אביו, ולכן המצווה מוטלת על הבן. וכמו שביתום אם אין בי"ד שימנה אפוטרופוס היתום נהיה כאביו – שצריך לדאוג לעצמו, כך כאן – אם אין בי"ד שימול אותו הוא נהיה כאביו (או כבי"ד שגם הם כאביו), והטלת עשיית המצווה על אביו – הוא כאביו, ולכן היא מוטלת עליו לעשותה.

ד) אולי גם אפשר לומר מזה שגם להטלת המצווה על אביו לעשותה, גם למצב שבי"ד ממלא את מה שמוטל על האב, וגם למצב שהבן עצמו עושה זאת, הגמ' מוכיחה זאת מפסוקים. ניתן להבין שאין פה את עיקר חיוב המצווה על מישהו מלכתחילה, אלא כולם שווים, וכשהגמרא מדברת על זה שאביו מחויב במצוות מילה מלכתחילה, המצווה היא שלו וזה פשוט.

ועוד יש לשאול: א. אם מילה זו מצוות הבן – מדוע מוטל דווקא על אביו לעשותה? ב. איך ייתכן שתהיה מצווה שאדם אחד מחויב בה ומישהו אחר יהיה מחויב לעשותה?

אפשר **אולי** לומר שהסיבה לכך שמוטל על אביו לעשותה זה משום שהבן הוא כרגלי אביו,¹⁴² וגם הבן הוא ברשות האב ואוכל על שולחנו והוא כאביו; ולכן ניתן לומר כעין "מצווה בו יותר מבשלוcho", כלומר שהמצווה של הבן בעצם היא כמצוות האב ועדיף האב על ב"ד, כי "בו" זה האב כשהבן הוא כאב. ומכח זה שהבן ברשותו ואוכל על שולחנו והוא כרגלי אביו – קודם כל חיוב עשיית המצווה עובר מהבן (שנהיה כאביו להתחייב בעשייה) (שמחויב בסופו של דבר לעשותה בעצמו) אל האב (שנהיה כבנו – שמחויב הבן בעשייה מכוח זה שנהיה כאביו שהתחייב בעשייה וכו'). גם דעתו של הבן – בוודאי עוברת/נמצאת אצל האב, כיוון שכרגע הוא בן שמונה ימים ואין בו יכולת להחזיק דעתו/אין בו דעת. אביו רק עוזר לו לקיים המצווה – שיהיה מהול, ולאביו יש מצווה להביאו לכך. וא"ת – מה קורה כאשר אין לו אב? למה החובה עוברת לב"ד ולא לאמא? הייתי אומר – הרי הוא יתום מאב ולא מאם – בעצם הוא יהיה סוג של ברשות אמו שמגדלתו, ואין בו דעת/דעתו אצל האמא, (כגון יתומה קטנה שתיקנו חכמים ש"אחיה ואמה" משיאין אותה) א"כ למה לא נאמר שחיוב עשיית המצווה עובר מהבן (שנהיה כאביו להתחייב בעשייה – שמחויב בסופו של דבר לעשותה בעצמו) אל האמא? לכך הביאו את הפסוק "כאשר צווה אותו" – "אותו" ולא אותה.

לכן, אולי יש לחלק בין חיוב במצווה לבין חיוב בעשיית המצווה.

לכאורה ניתן להביא דוגמא מקרבנות:

בקרבת ניתן לכאורה להגיד שיש את החילוק הזה.

כמו שאומר הרמב"ם (ספר עבודה הלכות מעשה הקרבנות פ' י"ד הלכה ד' ו-ה'): "אבל האומר הרי בהמה זו... עולה... הרי זו נדבה: מה בין נדרים לנדבות? שהנדר אם הפריש קרבנו ואבד או נגנב חייב באחריותו עד שיקריב כמו שנדר, והמתנדב ואומר זו אם מת או נגנב אינו חייב באחריותו". יש פה נפקא מינה אם נדב בהמה והביאה ליד כהן ולא הקריבו כמו שנדר – אז אם החיוב הוא על הבהמה ליקרב ע"ג המזבח – אין חייב באחריותו. אך אם

¹⁴² "ברא כרעא דאבוה" – ראו בחידושי אגדות למהר"ל קידושין דף ל ע"א ובמקורות רבים בראשונים, ע"פ הגמרא בעירובין דף ע"ב.

החיוב הוא עליו – חייב באחריותו. כמו שאומר המשנה למלך [שם]: "מה בין נזירים לנזבות וכו' דקדק רבינו לומר עד שיקריב כמו שנדר לומר שאפילו הביאו ליד כהן כל שלא הקריבו כמו שנדר לא יצא ידי חובת נדרו ודין זה הוא פשוט ולא מיבעיא היכא דנפסל הקרבן דפשיטא דלא יצא ידי נדרו אלא אפילו שהקרבן כשר אפילו הכי לא יצא ידי נדרו" – בעצם, בעל הקרבן שנדב ואמר "הרי זו עולה" – החיוב מתייחס לבהמה [ה"חפצא"], 'רובץ' על הבהמה, שתגיע למצב שהיא קרבה ע"ג המזבח. ועל בעל הקרבן (ה"גברא") חל חיוב להביאה למצב "קרב ע"ג המזבח", שהרי אינו חייב באחריותו (ואם חייב באחריותו זה אומר שיש עליו חיוב מעכב להקריבה (כאשר הכהן שליח), אך אם אינו חייב באחריותו זה אומר שאין עליו חיוב מעכב להקריבה, אלא כיוון שהביאה לכהן עשה את שלו, סיים את המוטל עליו, ומכאן ואילך אין הוא אחראי עליה אלא קיים מצוותו להביאה לכהן). במקרה שנדב בהמה ואמר "הרי זו עולה", יש על הבהמה חיוב להגיע למצב של "קרב ע"ג המזבח", ועל בעל הקרבן יש חיוב להביאה למצב זה. אם כך, בעצם רואים פה חילוק בין חיוב במצווה לבין חיוב עשיית המצווה. אמנם ברור שבהמה לא יכולה להתחייב במצוות, אבל בתור "חפצא" יש עליה סוג של חיוב ליקרב ע"ג המזבח ובעל הקרבן מקיים בה מצוותה. כך גם כאן. ה"חפצא" – זה הבן. שהמצווה עליו. וה"גברא" זה האב (או ב"ד), שמוטל עליו לעשותה.

מ"מ, לאחר שהגדיל – כמו ביתום שיותר אין צריך לאביו (או לאפוטרופוס) והוא ברשות עצמו – כך כאן הוא ברשות עצמו, וא"צ לאביו או לאפוטרופוס, וממילא לכאורה מתבטלת מצוות מילתו מגדר "מצוות הבן על האב", ואביו לא חייב לעשותה אלא הוא עצמו. או שהוא נהיה כאביו שחייב לדאוג לעצמו ברוב הדברים, שממלא מקום אביו וממילא מוטלת עליו עשיית המצווה.

מצוות הבן שמוטלת על האב לעשות לבנו – באופן רעיוני

דבר זה שהמצווה היא של משהו ומישהו אחר חייב לעזור לו לעשותה – ראינו את זה בכמה מצוות. אך זה מראה על הקשר בין אנשים בכלל.

זה שאני חייב להגיע למצב מסוים, לעשות משהו, וחובתי מתמלאת ברגע שמישהו אחר עוזר לי למלא את אותה. בלי זה – אין לי יכולת לעשות את המוטל עלי – להגיע לאותו מצב מסוים.

זו בעצם מעין ערבות, שאני לא יכול להשלים משהו – בלי עזרה ממישהו.

זו גם תפיסה של ענווה גדולה. לכאורה הייתי חושב שאני גדול. יכול לעשות הכל. להגיע לכל מצב.

אך לא – איני מושלם, ואני חייב לקבל סיוע ממישהו אחר שישלים אותי. בלי זה – אם אני רוצה לעשות הכל לבד, לעצמי, בעצמי – אני חייב לזכור שאני מוגבל ואני בסך הכל בן שמונה ימים.

ובלי אבא, בלי מישהו שמביא אותי לעולם, לתוך חיי העולם הזה, בלי משהו שמסייע לקיים את המצווה – אין אפשרות של קיום.

בסופו של דבר, אם האדם הוא במצב שאין לו אבא שימול אותו, אם הוא לא דואג לעצמו ומל את עצמו – הוא חייב בכרת. שהרי מ"מ אי אפשר להפיל את האחריות על האחרים; כי בסופו של דבר זה המצווה של הבן. לא של האבא. כמו שאמרו חז"ל – "אם אין אני לי מי לי". ומצד שני – "וכשאני לעצמי – מה אני, ואם לא עכשיו – אימתי?"

תודה לקב"ה שזיכני ללמוד מתורתו הקדושה. יה"ר שיבנה בית המקדש במהרה בימינו, אמן.

לא צריכא ליומי – מחלוקת רש"י תוס' וכו' אשוריה דורפמן

"אמר רב ספרא משום ר' יהושע בן חנניא מאי דכתיב "ושננתם לבניך" אל תקרי וּשְׁנַנְתֶּם אלא וּשְׁלַשְׁתֶּם לעולם ישלש אדם שנותיו שליש במקרא שליש במשנה שליש בתלמוד מי יודע כמה חיי? **לא צריכא ליומי**". (קידושין דף ל' ע"א)

כלומר על האמירה "לעולם ישלש אדם שנותיו שליש במקרא שליש במשנה שליש בתלמוד" – שואלת הגמרא – איך ניתן לומר כך? והרי מי יודע כמה יחיה? משיבה הגמרא: "לא צריכא ליומי". ונחלקו הראשונים מהו התירוץ שמביאה הגמרא.

מפרש רש"י שם: "ליומי – ימי השבוע".

כלומר שלכאורה יחלק את ימי השבוע לשליש במקרא, שליש במשנה ושליש בתלמוד, ולא את השנים.

ואומר על כך התוס': "**לא צריכא ליומי**". פירש בקונטרס ימי השבת כלומר שני ימים מקרא ושני ימים משנה ושני ימים גמרא ולא נהירא דא"כ אכתי הוה מצי למיפרך מי ידע כמה חיי ונ"ל לפרש בכל יום ויום עצמו ישלש על כן תיקן בסדר רב עמרם גאון כמו שאנו נוהגים בכל יום קודם פסוקי דזמרה לומר מקרא ומשנה וגמרא ור"ת פי' שאנו סומכין אהא דאמרין בסנהדרין בבל כלולה במקרא במשנה ובגמרא דגמרת בבל כלול מכולם".

ואפשר גם להקשות על התוס' – מי יודע כמה חיים? איך הוא יכול להגיד שיחלק את היום ל-3 חלקים? הרי מי יודע כמה יחיה? וכן עד לעולם. את השאלה הזאת אפשר לשאול לכל יחידת זמן.

צריך להבין שיש שני סוגים של שאלת "מי יודע כמה חיי". יש סוג ראשון, והוא ששואלים – מי יודע כמה זמן יחיה, ויש את הסוג השני של מי יודע **האם** יחיה לעוד כך וכך זמן, דוגמת מי יודע האם יחיה עד סוף השבוע הזה/עד סוף היום. נראה שחוץ משאלת הגמרא "מי יודע כמה חיי?" שמדברת כנראה על הסוג הראשון, שאר השאלות "מי יודע כמה חיי?" עוסקות בסוג השני.

אולי מה שאומר רש"י זה שאדם הוא בחזקת שיחיה עד סוף השבוע. כלומר שבוע – זוהי יחידת המידה שניתן למדוד אותה ובחזקת שיחיה בה, כמו שבדיני גיטין/כתובות יש שהלך אדם למדינת הים, ועבר זמן ולא חזר, הריהו בחזקת שהוא חי כל עוד אין ראייה שהוא מת. בעצם, אם שאלנו על שילוש השנים מי יודע כמה שנים יחיה, אז כששואלים זאת על שבוע, שואלים מי יודע האם יחיה כל השבוע שיכול לחלק את השבוע לשלוש. שהרי אם ימות באמצע – נמצא לא השלים את המקרא/משנה/תלמוד, ובעצם אולי ניתן לומר שברגע שמת, יחידת המידה, ה"שבוע" שלו הוא יותר קצר והוא לא חילק נכון את השבוע.

מה שאומר תוס' הוא שיחידת המידה שניתן למדוד אותה ובחזקת שיחיה בה היא במהלך היום.

הרי איך אפשר להגיד שיש חזקת חיים לעתיד? ניתן לומר שאדם הוא בחזקת שעד עכשיו הוא חי. אך איך ניתן לומר שאדם הוא בחזקת שיחיה עד סוף השבוע? או עד סוף הלימוד במהלך היום? כידוע, על הסוג הראשון של "מי יודע כמה חיי?" נראה שבאמת אף אחד לא יודע כמה הוא חי. אלא שכל הדיון הוא לגבי הסוג השני של השאלה. ונראה שלסוג השני של השאלה – יש לה תשובה כמו שיתבאר לקמן.

לרש"י, מסתכלים על רגע סוף השבוע, השבת, שהיא העיקר. כל השבוע הוא בשביל השבת ובציפייה לשבת, וכמובן ששבת היא רגע השיא של כל השבוע. לכן מסתכלים על רגע השיא, ולגבי אותו רגע יש לו חזקת חיים, כי זו יחידת הזמן הבודדת השלימה שניתן להתייחס אליה. ממילא הוא חי למפרע מיום ראשון עד שבת, שכל ימות השבוע הן חלק מאותה יחידה שלמה. לכן יכול לשלש לימודו בהנחה שהוא חי כל השבוע, שיחידת המידה היא שבוע, וסוף השבוע הוא סוף יחידת המידה – השבת.

תוס' מסתכלים על תחילת השבוע. על הרגע הנוכחי. שבאותו רגע לא יודע אם יחיה כל השבוע. ואם יחידת המידה של התוס' היא יום/הלימוד במהלך היום – סוף יחידת המידה, שבעצם זה מה שנמדד (אם מודדים משהו בסנטימטרים, לא מסתכלים על החפץ הנמדד באמצע ארכו, אלא כדי למדוד כמה סנטימטרים הוא מסתכלים על הקצה), סוף יחידת המידה שקובעת לכמה זמן יש לו לחלק/מתי נגמרת יחידת המידה שבה הוא חי – היא מה שקובעת ועל זה מסתכלים. בעצם כאן סוף הזמן (סוף היחידה, כמו סוף הסנטימטר) הוא סוף היום.

לכן מסתכלים על סוף היום, ואם בקפיצה קדימה בזמן בסוף היום הוא בחזקת שהוא חי – אז אנו יודעים שבחזקת שהוא חי למפרע מתחילת היום ועד סופו.

ישנה אפשרות לומר כמו בשו"ע הרב, שלא צריך לחלק דווקא לשלושה חלקים שווים, אלא שיחלק לשלושה חלקים לפי הצורך והמעלה. זהו המושג "ישלש" – יחלק לשלושה, אבל לאו דווקא שווים ביניהם, אלא שווים בצרכם. יש בזה ליישב הרבה מן הסתירות והקושיות שלעיל, למשל השאלה מי יודע כמה הוא חי, עליה תוס' אומר שיחלק את היום/זמן לימודו ביום. אפשר על זה לשאול – הרי מי יודע שיחיה כל היום, שאם ימות נמצא מפסיד חלק מלימוד מקרא/משנה/תלמוד ונמצאת יחידת המידה שעל פיה חילק את היום לשלושה חלקים שווים – לא נכונה שהרי יומו קצר יותר ונמצא שלא חילק את יומו ל-3 חלקים שווים. אז ניתן להשיב שלא צריך לחלק את יומו ל-3 חלקים שווים, אלא אפשר לשלושה חלקים שאינם שווים, ואז גם אם מת ויחידת המידה שלו התקצרה, בכל זאת חילק את היום לשלושה חלקים כראוי. ולא משנה יחידת המידה כמה ארוך או קצר היום שלו, אין זה משנה שלא חילק ל-3 חלקים שווים אלא שחילק לכמה שצריך.

(שו"ע הרב – יו"ד הלכות ת"ת פרק ב', ב') "וי"א שגם בתחילת לימודו של אדם **לא ישלש** זמן לימודו לשלושה חלקים שווים ממש שהרי המשנה חמורה מן המקרא וצריכה זמן מרובה יותר ואצ"ל התלמוד שצריך זמן מרובה יותר מהמשנה אלא מה שהצריכו לשלש זמן לימודו הוא ליתן לכל אחד שיעור וזמן כפי הראוי לו בכל יום ויום כדי שיגמור כולו בשוה ואח"כ כל ימיו לסבור ולעיין. וטוב לחוש לדבריהם:"

וא"ת והרי זה לא משנה שמחלק לשלושה חלקים לא שווים, שהרי כל היום התחלק, ואם מת נמצא ממעט לימוד המקרא/משנה/תלמוד, לפי החלק שהחסיר! יש לומר שגם בדורנו, שרוב העולם אינו לומד כל היום, אומר הרמב"ם (הלכות ת"ת פרק א הלכה י"א): "וחייב לשלש את זמן למידתו, שליש בתורה שבכתב, ושליש בתורה שבע"פ, ושליש יבין וישכיל אחרית דבר מראשיתו ויוציא דבר מדבר..." אם כן, זה לא בהכרח כל היום, וכמו שאומר התוס': "על כן תיקן בסדר רב עמרם גאון כמו שאנו נוהגים בכל יום קודם פסוקי דזמרה לומר מקרא ומשנה וגמרא". ולכן אין אפשרות לדקדק בהחסרת חלק מהשלושה, כשיתכן שממילא אינו לומד בזמן זה. כלומר, לאו דווקא לומד כל היום, ולא דווקא שצריך לשלש את כל היום, אלא הזמן שלומד – אותו צריך לשלש. וזה גם יכול להיות כל היום. וממילא מתבטלת

הקושיא על התוס' שמי יודע כמה הוא חי, שיש אפשרות שלא צריך לשלש כל היום, וממילא אין עניין לחלק את כל היום.

אמנם קשה ליישב דברי שו"ע הרב עם דעת הרמב"ם, שנתן דוגמא מפורשת לדרך החלוקה לפי שעות. (הדוגמא של הרמב"ם היא למי שעובד 3 שעות ביום ולומד 9 שעות, שיחלק את לימודו לשלושה חלקים של שלוש שעות כל אחד. ואולי אף משום כך נתן הרמב"ם דוגמא, שהרי כל אחד יודע לעשות חשבון של 9 לחלק ב-3, אלא כדי לאפוקי מדעת שו"ע הרב.) כנראה משום כך כתב דבריו בלשון "ויש אומרים", שאין זו דעת הרמב"ם.

אפשר גם להבין זאת באופן רעיוני, ולהשליך מזה להרבה עניינים בחיים.

תמיד יש התלבטות לאיזה כיוון ללכת. מה לעשות. מה קודם למה. יש הרבה תחומים לעסוק בהם, הרבה דברים לעשות. ושואלים – איך לחלק את הזמן?

בהתחלה הביאה הגמרא אפשרות שיחלק את כל שנותיו לשלושה חלקים.

כמו שלמשל אומרים האנשים: "קודם כל אעבוד כך וכך שנים, אח"כ אקים משפחה, וכשאצא לפנסיה אשב ואלמד תורה". אך דבר זה אינו נכון. כי מי יודע כמה חיי? אלא יחלק לימים.

ובזה נחלקו רש"י ותוס'.

רש"י אומר: תיקח שבוע, חלק אותו לשלוש חלקים, ובכל חלק תעסוק במשהו אחר. יחידת המידה הקטנה הניתנת למדידה ולשיעור היא שבוע. אל תלך רחוק. ייתכנו שינויים לכן תיקח שבוע. אם תיקח יותר זמן ואותו תחלק – אולי באמצע תמות ונמצא שלא הספקת מה שרצית. לכן תחלק שבוע לשלושה חלקים ותעשה קצת מכל דבר. אתה עוד חי בשבוע הבא? תחלק את השבוע לשלושה חלקים ותעשה קצת מכל דבר, מה שנקרא "טעימות". שיפעל בהנחה שהוא חי כל השבוע – שלא יודע מתי ימות ובכל זאת, בשבוע הזה, הוא מחלקו לשלוש, על דעת זה שיחיה.

התוספות אומרים: אל תלך רחוק. קמת בבוקר? קח את הזמן שאתה פעיל בו, קח את היום, ותחלק אותו לשלושה חלקים, ובכל חלק תעשה משהו אחר. אל תחשוב ותתכנן תוכניות לעתיד, כי יש סיכוי שתמות באמצע ונמצא שהרבה ממה שרצית לעשות לא הספקת. כעניין שנאמר: "אל תדברו גבוהה גבוהה", אלא דבר באופן מעשי, מה השלב הבא.

כשרוצים למשל לעלות הר, לפני תחילת העלייה צריך להגדיר את היעד ולומר: לשם אני רוצה להגיע. ברגע שהתחלת לעלות, כל פעם אתה צריך להסתכל ליעד הקרוב, בעוד כמה מטרים ולהגיד: זו המטרה שלי. אם התחלנו לעלות, ואנו מסתכלים על הפסגה, סיכוי טוב שנתייאש. לכן מסתכלים על העץ הקרוב, ולשם פנינו מועדות. לאחר מכן פנינו מועדות לעץ הבא עד שנגיע לפסגת ההר.

השו"ע הרב (שם) מחלק בין לפני שהגדיל ובין לאחר שהגדיל. שלפני שהגדיל, צריך לשלש זמן לימודו, ולאחר שהגדיל בחכמה – "אזי יקרא בעיתים מזומנים תורה שבכתב ודברי תורה שבע"פ כדי שלא ישכח דבר מדיני התורה ויפנה כל ימיו לעיון התלמוד לסבור סברות בהלכות ולפלפל בהן בקושיות ופירוקים לירד לעומק הסברות וטעמי ההלכות להבין דבר מתוך דבר..."

נראה לי שאין זה נוגע רק לעניין לימוד התורה אלא גם להבדיל לשאר ענייני העוה"ז, שבזמן שלפני שהגדיל, כשעוד מניחים את היסודות, יחלק את הזמן לשלושה חלקים וכל חלק יעשה בו משהו אחר, עד שיבנה אצלו הבסיס שמורכב ממקרא משנה ותלמוד, ולאחר מכן יתמקד במה שצריך וחשוב לאותו זמן, במקרה הזה הלימוד בעיון והפלפול.

שורש המחלוקת היא אולי שהתוספות רוצים יותר לנצל את הרגע, את יחידת המידה הנמדדת כרגע, להספיק בה כמה שיותר טעמים. שיהיה ריבוי תורה בעולם; כמה שיותר סוגים של לימוד התורה; כמה שיותר כיוונים. שאם ימות ביום הבא, נמצא שלפחות ביום הקודם למד גם מקרא, גם משנה וגם תלמוד.

מאידך, רש"י לכאורה נמצא בתפיסה שצריך לקחת דבר אחד ולהתמקד בו ולעייין בו כמה ימים, ואח"כ לעבור לדבר אחר. כך תהיה בנוי ממקרא שקראת כמו שצריך ונכנסת לעובי הקורה, ומשנה שאף בה נכנסת לעובי הקורה, ותלמוד שנכנסת כנ"ל. שיהיה בסיס מוצק. שהקצת והספקת, ואם מתת באמצע השבוע הלימוד יהיה איכותי למרות שלא הספקת את הדברים האחרים.

התורה כתבלין וחשיבות היצר הרע אהוד גרשוני

בכל הסוגיות האחרונות בהן עסקנו, חוזר ונשנה עניין היצר הרע המסיט האדם מייעדו – עבודת ה' יתברך.

הדבר מתחיל מהיצר הרע שיהיה לאדם במידה וילמד תורה בעודו לא נשוי (כט ע"ב): "ללמוד תורה ולישא אישה יילמד תורה וא"כ יישא אישה ואם אי אפשר לו בלי אישה יישא אישה ואח"כ ילמד תורה". אותה חוסר-התאפשרות היא התגברות היצר הרע על האדם בעוד נישואיו בוששים. היסח הדעת של האדם כשיצרו גובר עליו ועד לסוגייתנו. הגמרא שם אומרת (קידושין ל ע"ב):

"ושמתם: סם תם. משל לאדם שהכה את בנו מכה גדולה והניח לו רטייה על מכתו ואמר לו: בני, כל זמן שהרטייה זו על מכתך אכול מה שהנאתך... ואם אתה מעבירה הרי היא מעלה נומי. כך אמר הקב"ה לישראל: 'בני! בראתי יצר הרע ובראתי לו תורה תבלין. ואם את עוסקים בתורה אין אתם נמסרים בידו וכו'..."

אזכור התורה כ"תבלין" מעורר תהיות. התורה היא תבלין? באמת? מדוע הקב"ה קורא לתורתו הקדושה דווקא כתבלין שהוא לכאורה הדבר השולי בדבר המרכזי – הבשר ושאר המאכלים המתבלים. אך האמת, התורה היא באמת תבלין ומגיעה כתוסף; אך גם עיקרית, תלוי כיצד מפרשים.

רש"י שם: "שלם שאינו חסר שום הצלה". זהו איפוא אותו סם החיים שנתן לנו הקב"ה הנלמד מהמילה "ושמתם". כך גם התבלין שנמשל לתורה, ההופך את המאכל לשלם וראוי לאכילה.

המהר"ל בחידושי אגדות: "רצה לומר כי התורה היא הגוברת על היצר... כי מאחר שנמשך האדם אחר שכל התורה אין היצר הרע שהוא ההעדד הדבוק בחומר גובר עליו ולכך התורה הוא תבלין אל היצר". המהר"ל מסביר כי למעשה הריקנות של האדם ויצרו הרע, אינם שורש העניין אלא דברים הנוצרים מחוסר עיסוק בתורה, ועל כן כשהאדם עוסק בתורה הוא מבטל את הדברים הללו (בחינה זו של תבלין היא בניגוד לפירוש המגיד שנראה בהמשך).

המהר"ל מציין כי התורה היא בעצם תרופת-נגד ליצר. אני עוסק בתורה – היצר לא יתקרב אלי. כמוהו מפרש גם בעל המסילת הישרים: "וזה כי הבורא יתברך שמו שברא יצר הרע באדם, הוא שברא התורה תבלין לו... והנה פשוט הוא, שאם הבורא לא ברא רפואה למכה זאת (זוכרים את הרטייה במשל?) אי אפשר בשום פנים שירפא האדם מזאת הרפואה... ומבלי ידיעתו של האדם הולך הוא ומתגבר בו ושולט עליו". למעשה – כי אין אפשרות אחרת. התורה היא התרופה היחידה שברא ה' ליצר.

המגיד ב'תורת המגיד' (ש"ס קידושין) כותב, בניגוד למהר"ל והמסילת ישרים: "ואמר שהאמת הוא כן שהיצר הרע הוא העיקר, וצריך לעבוד את השם יתברך בהתלהבות הנמשך מן היצר הרע... והתורה היא המורה דרך ובאמת כמו תבלין".

המגיד מתרץ ואומר שנכון, היצר הרע הוא העיקר (הבשר במשל). אך כדי למשוך אותו לעבודת ה' חייבים אנו את התורה כתבלין וכמורת דרך שתנווט האדם לחפצו.

באמת נראה לי לפרש כי התורה חייבת להיות כתבלין וכדבר שולי לכאורה. ברגע שלאדם יש יצר הרע המציק לו, העיסוק בתורה הוא התבלין הממתק את הסיטואציה ונותן לה טעם. טעם עליון ונעלה. חשבו על זה, אילו לא היה יצר הרע בקרבינו, מהיכן היה מגיע חשקנו ללמוד התורה? הקונפליקט והמאבק הנוצרים בינינו לבין היצר הרע בנושא הלימוד המה הממתקים ומתבלים אותו. התבלין הוא שממתיק של המאכל היבש ונותן לו העינוג הראוי לו.

ניתן להבין מכאן עוד רובד בגמרתנו בדף ל ע"א, שם מסופר על ר' חייא בר אבא שלא "טעים אומצא" (אכל בשר) עד שלקח ולימד בנו בבית המדרש. נראה לי לפרש כי אותו הבשר אשר לא טעם ר' חייא הוא משום שלמעשה ללא התבלין (התורה) המתבל את הבשר (היצר הרע/החיים) אין טעם באכילת הבשר ללא תיבלו! על כן טעם אומצא רק לאחר שלמד עם בנו והבשר כבר מתובל היה....

ועוד נראה לי להוסיף ולקשר לכך את עניין: "לפיכך נקראו ראשונים סופרים שהיו סופרים כל האותיות שבתורה" (ל ע"א). העניין מעורר תמיהה – כיצד קשור הוא לעניינו? (רש"י במקום: "מילתא באפי נפשה" לקטע זה אין קשר לדברים שמעליו). אך למעשה יש כאן קשר נסתר. האינטואיציה הראשונית שלנו היא לזלזל באותיות ולהתייחס אליהן כדבר שולי

ולתמוה: "מה היה כה חשוב לראשונים לסופרן?". אך אין זה דבר שולי! האותיות הן למעשה עיקר התורה, אשר כל אות ואות בה מחברות למילים קדושות ונעלות.

כדברי המהרש"א שם: "כפי אותיות התורה שהן כולן שמותיו של הקב"ה". לאותיות יש משמעויות נעלות וגדולות משנראה.

כך גם התורה המשולה לתבלין, שלפעמים ייראה לנו כדבר שולי שנוכל להסתדר גם בלעדיו, אך למעשה הוא הכרחי לקיומו, והוא הממתיק והמענג אותו.

יהי רצון שתורת ה' וקדושתו תערב עלינו כתבלין ושנתענג בה עד בלי די.

ושמתם

אורי משה בר יוסף

בסוגייה של "ושמתם" (קידושין דף ל ע"ב) מובא משל: "משל לאדם שהכה את בנו מכה גדולה והניח לו רטייה על מכתו ואמר לו: בני כל זמן שרטייה זו על מכתך אכול מה שהנאתך ושתה מה שהנאתך ורחוץ בין בחמין ובין בצונן ואין אתה מתיירא, ואם אתה מעבירה הרי היא מעלה נומי (נמק)". הנמשל שמביאה הגמרא הוא שהמכה היא היצר הרע, אנחנו הבן, הקב"ה הוא האבא והתורה היא הרטייה; הקב"ה נתן לנו יצר רע שפגע בנו קשה, עד כדי כך שאנחנו חייבים תחבושת; והתחבושת שלנו היא התורה. משמע שהתורה לא מבטלת את היצר הרע ולא מעלה אותנו מעליו אלא היא מונעת ממנו לעשות עוד נזק. היא לא נלחמת נגדו בהכרח, אלא שכשאנחנו לומדים תורה אנחנו "מוגנים" ויכולים לעשות הכל, הכל חוץ מלהוריד את הרטייה – כלומר להפסיק ללמוד תורה, ואלא אם אנחנו מקבלים עוד מכה – כלומר לחטוא שוב. ועוד מובא שאם יוריד את הרטייה – כלומר יפסיק ללמוד – אז המצב יחמיר ואפילו כבר כמעט לא יהיה בר תיקון.

בדף כ"ט ע"ב מובא דבר דומה: "ללמוד תורה ולישא אשה – ילמוד תורה ואחר כך ישא אשה. ואם אי אפשר לו בלא אשה ישא אשה ואחר כך ילמוד תורה"; ובהמשך: "בן 20 שנה ולא נשא אשה – כל ימיו בעבירה – בעבירה סלקא דעתך?! [בעבירה עולה על דעתך, עד כדי כך?] אלא אימא: [אלא אמור] כל ימיו בהרהור עבירה". מתחילת הסוגיה ומהמשל הראשון ניתן ללמוד שכדי להישמר מהרהור עבירה צריך ללמוד תורה. אבל מהמקרה של בן 20 שנה ולא נשא אשה לומדים שזה לא מספיק וצריך לשלב ביניהם. ומובא עוד מקרה שאמר רב חסדא שהוא עדיף מחבריו כי התחתן בגיל 16, ואם היה מתחתן בגיל 14 אז היה יכול להגיד לשטן 'חץ בעיניך', כלומר שהוא היה לא מתיירא מהיצר הרע בכלל. ומכאן, בשביל להישמר מיצר הרע צריך להתחתן כמה שיותר מהר. גם רב שמואל אומר שהלכה להתחתן ואז ללמוד תורה.

מהסוגיות האלו ניתן ללמוד שהמטרה שלנו היא לא להתרחק מענייני העוה"ז אלא עדיין לאכול כמה שרוצים, לשתות כמה שרוצים, להתחתן ועוד... אבל אנחנו יכולים לעשות זאת רק כשיש לנו רטייה, כלומר כל עד אנחנו לומדים תורה.

ועוד בעניין הזה גם בהמשך של סוגית 'ושננתם' מובא משל נוסף (שמובא כנמשל של משל הרטיה), ובו נמשלת התורה לתבלין של תבשיל והיצר הרע הוא התבשיל עצמו. ניתן ללמוד מכאן שהתורה נועדה בשביל לשמור על "הטעם הטוב" של החיים הגשמיים שלנו, וכל עוד אנחנו לומדים אותה אנחנו יכולים ליהנות מדברי העוה"ז, כי התורה שומרת עלינו.

“לפיכך נקראו ראשונים סופרים”

יש שישים ריבוא אותיות לתורה

מלאכי אשל

במסכתנו, מסכת קידושין דף ל' ע"א נאמר: "לפיכך נקראו ראשונים סופרים, שהיו סופרים כל האותיות שבתורה". מתוך כך אנו עלולים להבין שהראשונים, צדיקי יסודות העולם, עסקו בעיסוק פשוט לכאורה, היינו מה זה לספור אותיות... אך לא! הרי הם היו צדיקים עצומים!

מתוך כך אנו יכולים להבין מעט ממעלת אותיות התורה, שעליהם נאמר שהם גם שמות הקדוש ברוך הוא, ושהם שורש כל התורה, ושורשי נשמות ישראל. על מנת להבין יותר מעניין האותיות, נפתח בהמשך את דברי ה"פני יהושע" על נושא זה.

על מנת להבין את קשר הסוגיא לדברי ה"פני יהושע" נביא את דברי הסוגיה.

נאמר בסוגייתנו שהמילים דרש דרש מהפסוק "ואת שער החטאת דרש דרש משה..." (ויקרא י', ט"ז) הן התיבות האמצעיות, והפסוק "והתגלח ואת הנתק לא יגלח..." (ויקרא י"ג, ג) הינו הפסוק האמצעי, ושהאות ו' של המילה גחון, בפסוק "כל הולך על גחון וכל הולך על ארבע עד כל מרבה רגלים..." (ויקרא י"א, מ"ב) היא האות האמצעית של התורה.

מהי מידתה של ו"ו זו? המהרש"א אומר (קידושין כט ע"ב) שבערוב שנותיו של אדם, הסטרא אחרא, לענייננו הנחש, משתלט על עמוד שדרתו – גחונו של האדם. על זה נאמר, שעל ידי הכריעות של שמונה עשרה, המכופפות גחונו של אדם (שצורתו צורת ו"ו), מתבטל כוחו של הנחש, (שגם צורתו צורת ו"ו), כמובא בסוגיות הקודמות. מוסיף המהרש"א בסוגייתנו (קידושין דף ל' ע"א) ואומר שלנחש יש אחיזה בפרשות, בפסוקים ובמילים בתורה, אך באותיות, שהן שורשן של התורה, אין לו אחיזה כלל, ושם ומתבטל כוחו.

לפי דברי הגמרא מצויים בתורה 5888 פסוקים, ובהילים יש 8 פסוקים יותר, ובדברי הימים 8 פחות. על כך חולק התוספות ואומר שגם אם היינו הופכים כל פסוק בתהילים לשלשה פסוקים, גם כך היה בחומש יותר.

ב'פני יהושע' נאמר שלכל נשמה מישראל יש מצווה אחת ואחיזה אחת באות אחת מהתורה. כמו כן נאמר שלפי ספרי הקדמונים והאחרונים, מספר כל האותיות בתורה הינם שישים ריבוא, דהיינו 600,000 אותיות, ואילו ה"חסד לאברהם" מצא שישים רק כשלושים ואחד ריבוא, דהיינו כ-310,000 אותיות.

לפי הנאמר, נראה שיש בלכולים וחילוקים רבים לגבי מספר האותיות! איננו יודעים מדוע נוצר הבלבול. ה'פני יהושע' מציע מספר תשובות:

אחת, הוא מציע שכנראה הדבר תלוי בחסירות ויתירות, כגון הוספת האותיות י' או ה' או ו' למילים מסוימות, אך גם כך אין מגיעים לשישים.

שנית, הוא מציע שבפנימיות התורה, כלומר בשורשה, כיצד שמסרה ה' למשה, ישנם שישים ריבוא אותיות, ובחיצוניות, בתורה שמסר משה, ישנם פחות אותיות.

שלישית, הוא אומר שכמו שכתוב "אחת דיבר אלקים שתיים זו שמענו", פירוש שלכל אות שנכתבה יש את מקבילתה שנשמעה, כאשר הקב"ה אמר את התורה. אם כן, יוצא שמספר האותיות אמור להיות כפול משלושים ואחד אלפי האותיות הנכתבות. אולם כיוון שישים אותיות שנכתבות ואינן נשמעות, מסתכם המספר בשש מאות אלף, ולא בשש מאות ושתים.

רביעית, הסברו למספר הקטן הוא שיחד עם שלושים ריבוא אותיות המקרא, נמסרו בסיני גם שלושים ריבוא אותיות התרגום, כיוון שנאמר שהתרגום נמסר גם הוא בסיני, ועל ידי חיבור שניהם יחדיו מגיעים לשישים ריבוא אותיות.

חמישית, נאמר שכל האותיות שבתורה נאצלו משם ה', וכמובן לא ניתן לכתוב את שמותיו של ה' בנגלה, ולכן נכתבו האותיות בשינוי.

מתוך הנאמר אנו מבינים את חשיבות הפרט, והרי מה שמרכיב את היצירות הטובות והגדולות ביותר, הינם הפרטים הקטנים, ואל לנו חלילה לזלזל באותיות, שהרי הם שורש התורה.

יהי רצון שנזכה לראות את העולם לא רק ב"מאקרו" (בקיאות) אלא גם ב"מיקרו" (עיון), ושנתחבר לשורש נשמתנו ולאות הקשורה בה.

שער רביעי: "וידעת היום והשבות אל לבבך" שער חסידות ועבודת ה'

ההליכה בתמימות ובפשיטות חזקי אברהמי

מובא בליקו"מ בתחילת תורה י"ב תנינא:

"כשאדם הולך אחר שכלו וחכמתו, יוכל לפל בטעותים ומכשולות רבים, ולבוא לידי רעות גדולות חס ושלום. ויש שקלקלו הרבה, כגון הרשעים הגדולים מאוד המפורסמים, שהטעו את העולם, והכול היה על ידי חכמתם ושכלם. ועיקר היהדות הוא רק לילך בתמימות ובפשיטות, בלי שום חכמות, ולהסתכל בכל דבר שעושה, שיהיה שם ה' יתברך, ולבלי להשגיח כלל על כבוד עצמו. רק אם יש בזה כבוד ה' יתברך יעשה, ואם לאו- לאו. ואזי בוודאי לא ייכשל לעולם."

**והאם באמת עיקר כל היהדות הוא לילך בתמימות ופשיטות?! האם אין מקום לחכמה?!
והרי כל תורת רבינו מבוססת על דרכי השגת אלוקות בתורות גבוהות ועמוקות מאוד!!
איך ניתן לומר זאת?!**

נביא לשם כך את תורה י"ט תנינא:

"עיקר התכלית והשלמות הוא רק לעבוד ה' בתמימות גמור, בלי שום חכמות כלל. כי יש מחקרים שאומרים, שעיקר התכלית והעולם הבא הוא רק לדעת כל דבר כמות שהוא, ..., ולדעתם הרעה, עיקר השגת התכלית הוא על ידי חקירות וחכמות חיצוניות שלהם."

רבינו כותב כי העיקר הוא ההליכה בתמימות, בלי חכמות, ומביא את דעת המחקרים. לטענתם, התכלית היא ההבנה של כל הדברים על בוריים, וזוהי התכלית המלאה מבחינתם.

"אבל באמת אצלנו עיקר השגת התכלית הוא רק על ידי אמונה ומצוות מעשיות, לעבוד ה' על פי התורה בתמימות ובפשיטות, ועל ידי זה בעצמו זוכין למה שזוכין, עין לא ראתה וכו',

כמו שכתוב: ראשית חכמה יראת ה' – שעיקר ראשית וקדימת החכמה הוא רק יראת ה', שצריך להקדים היראה לחכמה."

הוא מפרש שהדרך להשיג את התכלית (שאותה הוא לא מסביר) נקנית ע"י אמונה ומצוות מעשיות, ובעבודה בתמימות ובפשיטות. ראשית חכמה יראת ה', היראה קודמת לחכמה, ובעזרת החכמה ניתן לקנות את התכלית (שלא ברור מהי).

לאחר מכן הוא מפרש שבעזרת התמימות והפשיטות כל יהודי יכול להגיע לתכלית, בניגוד לדעת הפילוסופים הטוענים כי רק מתי-מעט יזכו להגיע אליה.

נראה כי רבינו סובר שיש מקום לחכמה אצל רבינו, והיא אף שלב חשוב מאוד בדרך אל התכלית, אבל היא איננה העיקר. (בניגוד לאלה הטוענים, הסוברים כי אין מקום לחכמה ביהדות ע"פ דבריו¹⁴³).

אז מדוע העיקר הוא דווקא התמימות והפשיטות? משום שבסופו של דבר כל העיקר הוא קיום התורה והמצוות, ועל זה בנויה כל עבודת ה' של היהודי. וההליכה ללא החכמות, היא המקור והדרך להגעה לתכלית, אע"פ שמעורבת שם חכמה שהיא העיקר.

אנו מקיימים את המצוות בסופו של דבר כי הקב"ה אמר, ולכן עלינו להימנע מלהתחיל לחקור אחרי טעמי המצוות לפני שאנו מקיימים אותן בפשיטות.¹⁴⁴ היהודי עובר את התהליך הבא: הוא מתהלך בתמימות ובפשיטות, מגיע לחכמה, מגיע אל התכלית, עובר מדרגה, ומתהלך שוב בתמימות ובפשיטות. וחוזר חלילה. ומהי התכלית? התכלית היא להפוך את החכמה שלמדנו לתמימות ולפשיטות, ההורדה של החכמה לחיי היומיום של היהודי. וכך ניכר כי התמימות והפשיטות הן הסובב העיקרי בחייו של היהודי.¹⁴⁵

¹⁴³ כמו שפירשו בספר "אמונה וגאולה" (בהוצאת משרד החינוך הנלמד לבגרות במחשבת ישראל רח"ל), תוך כדי סילוף דבריו וביזיונם, וחתיכת כל המשפטים שמהם היה ניתן להסיק אחרת מטעמים הנלווה. ניכר בבירור כי אם היו עוסקים ולו במעט בתורתו, היו מבינים כי כל הבנתם שקר.

¹⁴⁴ כמו פירושו שם, בהמשך, לגבי עמלק שהיה חותך מילות וזורקן כלפי מעלה – שהיה מעלה את טעמי מצוות מילה לשכל, ומבטל אותה (כמו הנוצרים).

¹⁴⁵ ע"פ שיעור בחי"מ, בתוך "דעה חכמה לנפשך" פר' משפטים התשע"ט, יעויין שם. וראו גם בליקוה"ל חו"מ הלכות פקדון הלכה ד' אות ד' כל העניין.

צדיק חסיד וחברותא - בעקבות הנתיבות שלום דניאל שלמוב

בספר נתיבות השלום מובא: "החסידות היא מן הדרגות העליונות בעבודת השם, וכמו שמובא בספה"ק אשר דרגת חסיד גבוהה יותר מדרגת צדיק, כיוון שהצדיק שמדקדק לקיים כל דיני תורה כהלכתם, והחסיד מתנהג לפנים משורת הדין".

ועוד כי שם חסיד הוא משורש חסד שהפעולה נקראת חסד והפועל נקרא חסיד.

ויש לומר עוד כי מידת החסד היא המידה הכוללת את עצם מהות הטוב בלא תערובת רע, ומשמעותה שורש האהבה והטוב, החסד והרחמים, ועל דרך זה הוא ההפרש בין צדיק לחסיד, כי הצדיק הוא עובד ה' ועוקר מתוכו כוחות הרע, אך העצם עוד לא השתנה למציאות הטוב בשרשו, והחסיד פירשו שנהיה עצם ושורש החסד והטוב.

במסילת ישרים מובא מברייא שהדבר המביא לחסידות הוא פרישות, וכתב שם שיסודה של פרישות הוא מצוות קדושים תהיו, שתהיו פרושים מתאוות.

ולהלן מפרש עניין החסידות באהבת ה' והדביקות בו יתברך, שיהיה חושק ומתאוה תמיד אל קירבתו יתברך.

חברותא – מדברי הרמב"ם "מצוות עשה להידבק בחכמים ובתלמידיהם", משמע שכמו שהמצווה להידבק בחכמים כמו כן המצווה להידבק גם בחבריא של תלמידי חכמים.

והחברותא היא תרופת הפלא לכל העניינים הקשים שאין אדם מסוגל להשיג בכוחות עצמו ועל ידי ההתקשרות לחברותא נפתחים בפניו כל השערים.

וכמו שחברותא מועילה בעניינים רוחניים הן כעצה נמרצה נגד היצר הרע והן בעשה טוב לזכות להולדת אורות חדשים, כן יש בזה גם תרופת פלא בעניינים גשמיים, כי כל שהוא דבוק לחברותא יש עליו שמירה מיוחדת מן השמים להיות שמור מכל צער ונזק.

הקשר בין איש לאשה אליבא דפרק ל"ב בתניא נעם קליין

כידוע, שני דברים נפרדים לא יכולים להתחבר לחלוטין באמת, ותמיד ניתן יהיה להבדיל ביניהם, והיית יכול לומר שככה גם בני אדם, חברים טובים עד כמה שיהיו, תמיד אפשר יהיה להפריד ביניהם והם לא יכולים להיות מחוברים באמת בעומק. אלא שהעיקר הוא הנשמה, ובשורש הנשמה, כידוע מפרק ל"ב בתניא, כל נשמות ישראל מחוברות, אלא שהצמצום יוצר אשליה של פירוד בכך ש"הגופים מחולקים". לכן יכול להיות בין בני אדם חיבור שלא ניתן להפרידו כי הם אחד, וזו רק אשליה של הצמצום שהם נפרדים. וכך גם בעל ואשה, שבשורש הם כאדם וחוה לפני ההפרדה, והם דבר אחד, רק שהצמצום יוצר אשליה שהם שתי ישויות נפרדות, זכר ונקבה, ובעצם בשורש הם דבר אחד, ובדבר הזה, החיבור הטבעי בין בעל לאשה, יש זרימה של נתינה מהצד של הבעל לצד של האשה בתוך הדבר, ואם כיוון הזרימה לא יהיה כראוי – מצב של "נתנה היא", וכרשב"א – הרי שהחיבור לא יעבוד.

מעניין הפתיחה של קבלת עול מלכות שמים לפני התפילה נועם קליין

נהגו כל קהילות ישראל בכל פזורותיהן לומר לפני תחילת שחרית, בתחילת הקרבנות, את נוסח קבלת עול מלכות שמים, ולפניו נהגו לומר קטע קצר: "לעולם יהא אדם ירא שמים בסתר..." וכו'. וראיתי בסידורים שיש שלושה נוסחים שונים לקטע הזה: למנהג היקים וכן חב"ד התימנים, ראיתי בסידור "שפת אמת" מהוצאת רעדלהיים שכתוב (וכך גם אמר לי הרב יהונתן למנהג חב"ד, וכך גם ראיתי בסידור תימני) "ירא שמים בסתר ומודה" וכו'; למנהג ליטא ופולין ראיתי כתוב ברינת ישראל וקורן "ירא שמים בסתר ובגלוי ומודה" וכו'; ולמנהג עדות המזרח ראיתי בסידור קול אליהו "ירא שמים בסתר כבגלוי ומודה" וכו'. ויש לבאר את ההבדל בין שלוש הלשונות הנ"ל ואת הצורך בכל אחת מהן.

ונראה לי לומר, שלשון "בסתר" באה לומר שאם עליך לבחור בין בסתר לבגלוי – בחר להיות ירא שמים בסתר, שזה עדיף מבגלוי, ולא כלשון "בסתר ובגלוי", שפירושה דווקא שניהם כאחד, ולא כלשון "בסתר כבגלוי", שפירושה שניהם בדיוק באותה מידה. ולשון "בסתר ובגלוי" באה לומר שבאפשר – עדיף שניהם, שלא כלשון "בסתר", ושחייב להיות ירא שמים בשניהם אפילו אם לא באותה מידה, שלא כלשון "בסתר כבגלוי" שמשמעה שניהם באותה מידה. ולשון "בסתר כבגלוי" באה לומר לנו שאמנם צריך שיהיו פיו וליבו שווים ושיהיה יר"ש בסתר כבגלוי באותה מידה, ולא רק באחד מהם או באיזה הפרש.

חטא המרגלים, חטא המעפילים ותשובה נעם קליין

בעניין חטא המרגלים וחטא המעפילים, והקשר שלהם לתשובה: כתבתי במאמר במקום אחר, בהערה, שניתן להסביר את חטאם של המרגלים בכך שהייתה להם בעיה בהבדלה בין סמיכה על הבטחה אלוקית לסמיכה על נס, שהרי ה' הבטיח לעם ישראל שהוא ייתן להם את הארץ, ואילו המרגלים, שכידוע היו תלמידי חכמים, סברו שצריך בשביל כך נס, והרי אסור לסמוך על הנס.

ונראה לי, שניתן להוסיף לכאן את שאלת חלות התשובה: בפסיקתא דרב כהנא (פסקה כ"ה) מסופר ששאלו שלשה דברים – את החכמה, את הנבואה ואת התורה – חוטא מה עונשו? וענו בהתאמה: חכמה – "חטאים תרדוף רעה"¹⁴⁶, נבואה – "איש בחטאו יומת", ותורה – "יביא אשם ויתכפר לו", וכששאלו את הקב"ה הוא ענה: "ישוב בתשובה ויתכפר לו". מכאן נראה, שאליבא דהחכמה והנבואה – אין אפשרות כלל לבטל את חטאך, ותשובה לא תופסת, אליבא דהתורה – רק תשובה עם קרבן, או איזושהי הקרבה מעצמך, איזושהי מעשה, תופסת. לעומת זאת, אליבא דהקב"ה – תשובה בלבד מכפרת. (אגב, להלכה פוסקים כתורה, שצריך להביא קרבן ולהתוודות, ולא רק לשוב. ואולי תשובת יוה"כ היא בחינת התשובה אליבא דהקב"ה, ויש לבדוק.)

עכשיו, המרגלים נשלחו לארץ, במקרה או שלא במקרה, בא' תמוז, ויוצא שביום שבירת הלוחות – י"ז תמוז – הם היו באמצע הריגול בארץ, שהרי הם שהו בארץ 40 יום¹⁴⁷. עכשיו, נוסף לזה את העניין שהמרגלים היו תלמידי חכמים, ובוודאי ידעו שיש הבדל בין הבטחה אלוקית לנס, אלא שיש לומר, שהם היו מבחינת החכמה (או אפילו נבואה), האומרת "חטאים תרדוף רעה" (או "איש בחטאו יומת"), כלומר התשובה לא תופסת, ולכן כשהגיע י"ז בתמוז, יום שבירת הלוחות, הם חשבו שלא ייתכן שה' באמת מחה לחלוטין את חטא העגל ושהתקבלה התשובה על זה, והיות שכך, הרי הקב"ה אמר למשה: "ועתה הניחה לי ויחר אפי

¹⁴⁶ משלי פ"ג פס' כ"א

¹⁴⁷ הערה קטנה: עכשיו, במהלך אופייני לי, אני מצפה מאנשים לפני 3330 שנה לחשוב על פירושים שנכתבו לפני זמן קצר בהרבה.

בהם ואעשה אותך לגוי גדול", וודאי שאין מה לסמוך על ההבטחה המקורית שה' יכניס את עמ"י לארץ, ויש כאן עניין של לסמוך על הנס, שהרי זה נגד הטבע שתתקבל התשובה אליבא דהחכמה (או הנבואה), וממילא אסור לסמוך על הנס, אלא שהם טעו: הרי הקב"ה הבטיח הבטחה נוספת שהוא יכניס את ישראל לארץ אחרי החטא, ורואים שהתשובה אמנם מתקבלת, וזה אינו נס, וזה היה חטאם. (ואולי יש להקביל – ארבעים יום על הר סיני וכנגדם ארבעים יום ריגול הארץ, ולי יראה שהארבעים יום על הר סיני הללו הם האחרונים.)

מכאן, נעבור למעפילים. המעפילים הבינו את טעותם של המרגלים, וניסו לתקן אותה בכך שהם יסמכו על ההבטחה האלוקית, אולי אליבא דהתורה, שתשובה עם מעשה מכפרת, ולכן הם עלו בהר. אלא שגם הם טעו: לאחר חטא המרגלים, ה' דחה את קיום ההבטחה האלוקית, והיא כבר לא חלה לגבי אותו רגע, וזה נחשב לנס אם הם יצליחו, והיות שהם סמכו על נס – לא נעשה להם נס גמור והם נכשלו. מצד שני, בעקבות הבטחה אלוקית אחרת – שעם ישראל לעולם לא יושמד כולו – אירע להם נס וכל אדם שהיכה אחד מהם – היה מת מיד.

מאבקי יעקב אבינו אריאל יחזקאל

בספר בראשית אנחנו קוראים על יעקב שמעביר את נשותיו וילדיו אל מעבר לנהר וחוזר לקחת כמה דברים קטנים שנותרו מאחור. כשיעקב נמצא לבדו מעבר לנהר נאבק איתו מלאך ומנסה לפגוע בו ולהרוג אותו אבל לא מצליח. ואז המלאך מבקש ממנו רשות ללכת ויעקב אומר לו "לא אשלחך כי אם תברכני" וזה מאוד מוזר. תתאר לעצמך יהושע שמישהו תופס אותך באיזה רחוב חשוך ומנסה לפגוע בך ולאחר שלא הצליח והוא סוף סוף רוצה ללכת אתה אומר לו 'היי אתה לא הולך לשום מקום לפני שאתה מברך אותי'. הרי היית מחכה לרגע שהוא ילך ואתה תהיה חופשי. אז אם כן, למה יעקב מתעקש שהמלאך יברך אותו?

אלא שיעקב מלמד אותנו כלל חשוב – בכל מקרה שאנחנו עוברים בחיים עלינו להפיק רווח, אחרת יצאנו מופסדים. יעקב בזבז לילה של פחד במריבה עם מלאך. אם אחרי הלילה הזה יעקב רק יצא כמו שנכנס הרי שהפסיד לילה של פחדים ומריבה. לכן יעקב אומר לו אם אתה רוצה ללכת אני מוכן לשחרר אותך רק אחרי שתתן לי ברכה ואדע שיצאתי עם רווחים והלילה הזה היה שווה.

אז אם חלילה פגשתם מישהו שרוב אתכם בסמטה חשוכה ברור שתשתדלו למצוא את ההזדמנות הראשונה לברוח ממנו ואל תבקשו ממנו ברכות... אבל כשאנו נתקלים במקרים של נפילות גשמיות או רוחניות בחיים לא נמהר לברוח לפני שנפיק תועלת נשתדל ללמוד מהטעויות ולהפיק ברכה מתוך הנפילה.

לקראת פגישתו של יעקב עם עשו אחיו התפלל יעקב אל ה' "קטונתי מכל החסדים ומכל האמת אשר עשית את עבדך כי במקלי עברתי את הירדן הזה". מה זה "במקלי"? מביא המדרש שני פירושים: פירוש אחד – שבעוברו את הירדן לא היה עמו שום רכוש זולת המקל.

פירוש שני – "נתן מקלו בירדן ונבקע הירדן".

שני הפירושים הללו מנוגדים זה לזה במהותם. הפירוש הראשון מבטא עוני, ואילו הפירוש השני מבטא גדולה עצומה עד כדי נס כה כביר של בקיעת הירדן. מאחר ששני הפירושים הללו הם של אותה מילה בתורה, ודאי שיש קשר פנימי ביניהם. תחילה עלינו להבין את עצם פחדו של יעקב מפני עשו. הרי ה' כבר הבטיח ליעקב שהוא ישמור עליו "והנה אנוכי עמך", וכשהוא מצויד בהבטחה זו לא היה צריך לפחד מאיש. משיבים על כך שיעקב חשש שמא "התלכלך" בחטא. אך הסבר זה אינו מספק, שכן יעקב ידע את הכלל "כיוון שיצאו רוב שנותיו של אדם ולא חטא שוב אינו חוטא והוא כבר היה אחרי רוב שנותיו והייתה לו אפוא חזקה שלא יחטא".

התשובה לכך טמונה בדברי יעקב- "קטונתי מכל החסדים". אילו היה חושב על עצמו והיה עוסק בהערכת דרגתו האישית ודאי היה יודע שהוא זכאי לקבל את חסדי ה'. אבל הוא לא חשב כלל על עצמו; הוא חש התבטלות מוחלטת לה' והרגשת קטנות גמורה – "קטונתי" – ועל כן חשש שמא נתלכלך בחטא (ולא חטא במובן של חוסר שלמות).

בכך התבטא ייחודו של יעקב אבינו, כפי שנאמר "משפט וצדקה ביעקב אתה עשית". רוב האנשים מבקשים את בקשותיהם מה' כ"צדקה", שכן על פי שורת הדין אין הם ראויים לקבלן. לעומתם הצדיקים יכולים לדרוש את צורכיהם ב"משפט" כי הם זכאים לכך בזכות מעשיהם, ואילו אצל יעקב היה "משפט וצדקה" כאחד. הוא היה רשאי לתבוע את הצלתו במשפט אך הוא ביקש זאת כצדקה. שלמות זו באה לידי ביטוי בשני הפירושים למילה "במקלי": מצד אחד ראה יעקב את עצמו קטן וחסר כול, כפירוש הראשון שמבטא את עוניו של יעקב; אך בה בשעה עמד בדרגה עליונה ביותר עד שהיה ראוי לנס של בקיעת הירדן כפירוש השני.

"הלומד תורה בלילה חוט של חסד משוך עליו ביום" **נעם קליין**

בעניין "כל הלומד תורה בלילה – חוט של חסד משוך עליו ביום": הרבה פעמים נראה לי שבליילה הרבה יותר קל לי להתכוון בתפילה, במיוחד במניין מסוים שאני אוהב להתפלל בו בתשע ורבע, ונראה לי שהסבר לכך הוא כזה: בבוקר, אדם רק קם, והמחשבות שלו עדיין מבולגנות מאוד, ולפני שהוא מספיק לסדר אותן – הוא צריך להתפלל. במנחה, האדם מגיע אליה אחרי יום עמוס, מלא בעבודה ובמחשבות, ולא היה לו זמן לסדר את מחשבותיו, ולכן קשה יותר לכוון בה. לעומתן, תפילת ערבית היא אחרי שכבר סיימת את עבודת היום, ואם אתה הולך להתפלל במניין מאוחר יותר, (אצלי – בתשע ורבע), ורחוק מהבית, (אצלי זה גם בית כנסת רחוק), יש לך הרבה יותר זמן לסדר את המחשבות שלך, והרבה יותר קל לך לכוון. ונראה לי שאפשר להוסיף, לגבי המימרא שהובאה בהתחלה, ולגבי העניין ביהדות שהיום מתחיל מהשקיעה: בעל "חובת התלמידים" כותב בספרו שכל דבר תלוי בתחילתו, כלומר שההתחלה של דבר – יום או שנה, למשל – משפיעה על כל שאר היום או השנה, והוא כותב לתלמיד הקורא בספרו שיזהר לכוון בדברים הראשונים שהוא עושה בבוקר, כדי ששאר היום שלו יהיה יותר מכוון לשם שמים. ובכן, בהקשר זה, יכול להיות שהיום מתחיל בלילה, ושגם מה שעושים בלילה משפיע על כל היום שלאחריו, במיוחד היות שהמחשבות בלילה הרבה יותר ברורות, היות שהיה לך זמן לסדר אותן. זה גם משפיע על המחשבות שלך ביום מיד כשאתה מתעורר, כי מה שאתה חושב עליו לפני השינה משפיע על החלומות שלך, והם בתורם משפיעים על המחשבות שלך למחרת בבוקר. לכן "כל הלומד תורה בלילה – חוט של חסד משוך עליו ביום" – כלומר (לדעתי) היום שלו הרבה יותר מחובר לקב"ה.

(אולי ניתן להוסיף לגבי תחילת השנה בניסן או בתשרי והיום מתחיל מהשקיעה או מהזריחה, ויש כאן 4 אפשרויות: א. היום מתחיל מהשקיעה והיא כנגד תשרי, שהוא תחילת השנה, ב. היום מתחיל מהזריחה והיא כנגד ניסן, שהוא תחילת השנה, ג. היום מתחיל מהשקיעה והיא כנגד ניסן, שהוא תחילת שנה, ד. היום מתחיל מהזריחה והיא כנגד תשרי, שהוא תחילת שנה. ויש מקום לקשר בין היום בחיי היהודי לשנה העברית, כמו שכתוב: "יום לשנה יום לשנה")

כתיבת חידושי תורה נעם קליין

על חידושים, קטנים וגדולים: לפעמים האדם חושב שצריך לכתוב דווקא את החידושים הגדולים העולים במחשבתו, ואילו אם יש לו סתם הברקה קטנה – אין מה לכתוב אותה. אבל כבר אמרו חז"ל שכל מה שעתיד תלמיד לחדש – נאמר לו למשה בסיני. לא רק החידושים הגדולים, אלא גם אלה הקטנים, ואולי אפילו אם יש בהם פניות.

על ההבדל בין מה שכתבתי כאן לשיטת הקוצק ב"חידושי תורה": לדעתי, ההבדל בין הדעה שהצגתי לעיל, שיש לכתוב חידושים אפילו עם פניות, לבין השיטה הידועה של הרבי מקוצק וממשיכיו, לשרוף כל דבר שיש בו ולו חשש קל שבקלים לפנייה, מתקשר למה שלמדנו בשנה שעברה על המחלוקת בין רבא לרב דימי מנהרדעא לגבי מה עדיף: מלמד שחוזר הרבה אבל לא מדייק, ואם תהיה טעות – היא תצא מאליה לאחר כמה חזרות, או מלמד שמדייק אבל לא חוזר, כדי שלא תהיה טעות כלל, ומספיקה פעם אחת, שלדעת הרבי מקוצק, נראה שעדיף להגיד דבר אמיתי ומדויק פעם אחת, ואין צורך בחזרות מרובות, אבל אם תיפול לך פנייה – או טעות – לא משנה כמה תנסה לתקן זה לא יעבוד, לכן עדיף לדייק ולא לחזור. לעומת זאת, לדעה הגורסת שצריך לכתוב ולומר כל דבר, גם אם תיפול שגיאה או פנייה – אחרי הרבה לימוד והרבה מאמץ, הטעות והפנייה תרד, עדיף מלמד שחוזר הרבה אבל לא מדייק, כי טעות מאליה תיפול, והחזרה תעזור לזיכרון.

'קליפת נגה' וה'מוסיף והולך' יובל שרגאי

בתניא מוזכר הביטוי "קליפת נוגה", קליפת נוגה היא קליפה שיש בה גם טוב וגם רע. תפקידו של כל יהודי הוא להוציא את הטוב שבקליפה זו ועל ידו להעצים את הקדושה שבו וממילא יוסיף עוד קדושה לעולם. אני רואה קשר "למוסיף והולך" בכך שיש הטוענים שהלימוד למוסיף והולך הוא לא "לשמה". אומנם יש אמת בדבר זה, אך הרעיון הוא לקחת את הטוב שבלימוד, ואת הזיכרון והידע שרחשת ממנו, ולא את עצם הרעיון שלא למדת "לשמה". וכך ממש כמו בקליפת נוגה – אתה לוקח את הרעיון הטוב שבדבר, ועל ידי כך מוסיף עוד קדושה לך ולעולם.

חידושים שונים

נעם קליין

על פרשת שמות ועניינו של משה רבינו: מצאנו בפרשת שמות, במעמד הסנה, שמושה שואל את ה' כל מיני שאלות בניסיון להימנע מיציאה לשליחות. כרגע, ברצוני להתמקד בשאלה מסוימת, שע"פ רש"י שם היא בעצם שתיים: "[משה:] מי אנכי כי אל פרעה וכי אוציא את בני ישראל ממצרים... [ה':] כי אהיה עמך וזה לך האות כי אנכי שלחתיך בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את הא-להים על ההר הזה:" (שמות פ"ג פס' י"א-י"ב), ומפרש רש"י במקום: "[י"א] **מי אנכי** – מה אני חשוב לדבר עם המלכים: **וכי אוציא את בני ישראל** – ואף אם חשוב אני, מה זכו ישראל שיעשה להם נס ואוציאם ממצרים: [י"ב] **ויאמר כי אהיה עמך** – ...שאמרת מי אנכי... לא שלך היא, כי אם משלי, כי אהיה עמך, וזה המראה אשר ראית בסנה, לך האות כי אנכי שלחתיך... ושאלת מה זכות... שהרי עתידים לקבל תורה על ההר הזה, לסוף שלושה חודשים שיצאו ממצרים..." עכ"ל.

ונ"ל לבאר ע"פ המהר"ל (לא יודע איפה, למדנו במחשבת) שמבדיל בין עליונים ותחתונים ובין האדם, שבעוד אצל עליונים ותחתונים הכל נמצא בפועל, בין אם זה הרבה בעליונים או מעט בתחתונים, לאדם יש בכח כעליונים ובפועל כתחתונים. והעניין הוא, שמושה אמר: ממאי נפשך? אם אני כאחד מן התחתונים, אז מה אני ראוי לגשת לפני פרעה? ואם אני כעליונים, אז מי הם בני ישראל, השרויים במ"ט שערי טומאה, שארד להצילם? וענה לו ה': אמנם בפועל, אתה וכל ישראל הנכם ברמה של תחתונים, ואינך ראוי לעמוד מול פרעה, אלא שאהיה עמך ואסייע לך להוציא יותר לפועל, והא ראייה שתוכל מכך שאתה עומד בנוכחותי בסנה; ובני ישראל, שאמנם הם בפועל כבהמות, ראויים ליציאה ממצרים, כיוון שבכחם הם כולם ראויים לעבוד את הא-להים על ההר הזה, וזה עוד יצא לפועל. ונ"ל שמושה הוציא הרבה מהכח אל הפועל ע"מ לדבר עם פרעה, ונהיה איש ביניים בין ישראל לה': "אנכי עומד בין ה' וביניכם".

פלאי המרשתת: אחת ההמצאות החדשניות ביותר במאה האחרונה היא המרשתת, באמצעותה אנשים בשני עברי כדור הארץ יכולים לתקשר זה עם זה הרבה יותר מהר מאשר בעבר, כאשר על מנת לשלוח מסר למישהו היה עליך להשתמש בטלגרף, או, לפני כן, בשליחים

אנושיים. אחת הבעיות העקרוניות שהמרשתת לכאורה פתרה היא העובדה שחפצים בעולמנו, וכך גם מידע, על מנת להגיע ממקום למקום חייבים לעבור את המרחק בין שני המקומות בדרך זו או אחרת. נראה שאמנם במרשתת דברים לא חייבים לעבור את המרחק, נכון? אלא שההנחה הזו שגויה. גם במרשתת, על מנת שתוכל להתחבר צריך תשתיות באזור, דרכן כל המידע במרשתת עובר. המרשתת לא עוזרת להעביר דברים בצורה מיידית ממקום למקום. המרשתת אינה איזשהו דבר מנותק מהמציאות הפיזית. לצורך קיומה, חייבת להיות לה איזושהי אחיזה בעולם הגשמי. ונ"ל שניתן ללמוד מכאן גם לעבודת ה', שאדם לא יכול סתם ככה לדלג על שלבים בדרך, לעבור (ע"פ הברייתא של ר' פנחס בן יאיר) מזהירות לנקיות לקדושה. הוא חייב לעבור הכל על פי הסדר. ואני זוכר גם ששמעתי בעבר שיש חלל בין מדרגה למדרגה, דרכו נופלים לפני העלייה, וגם על הנפילה הנ"ל לא ניתן לדלג.

"למען אנסנו הילך בתורתי אם לא" (שמות ט"ז, ד'): ראיתי בספר סיפורי חסידים של הרב ש"י זווין על הפסוק הנ"ל, שבשנת בצורת אחת באו קבוצה של יהודים כפריים לר' ישראל מרוז'ין זצ"ל, על מנת שיברכם שירדו גשמים. אמר להם הרבי: הרי כתוב בתורה "אם בחקתי תלכו... ונתתי גשמיכם בעתם" (ויקרא כ"ו, ג').

ענה לו אחד הכפריים: מה הרבי מדבר איתנו על תורה? כן תורה, לא תורה, אנחנו צריכים גשם!

כיוון ששמע הרבי דיבורים כאלה, פרש לחדרו בלי לענות להם. הזדרז אחד הכפריים, השתחל לחדרו של הרבי ואמר: רבי! הרי כתוב בתורה: "למען אנסנו הילך בתורתי אם לא", כלומר בין אם ילך בתורתי ובין אם לא, הקב"ה מבטיח שינשאנו ויגדלנו (אנסנו מלשון "נס להתנוסס" (תהלים ס', ו')).

שמע זאת הצדיק, יצא מחדרו וברכם בגשמים, והכפריים חזרו בשמחה לביתם.

ברצוני להתמקד כרגע ב"וורט" של הכפרי, שממבט ראשון אולי נראה קצת מגוחך.

ראיתי בספר "שלמי שמואל" לר' שמואל רוט, ככל הנראה אברך חרדי בן ימינו, שבאר את הפסוק הנ"ל כך: המן, עליו מדובר בפסוק הנ"ל, מחזק באדם את הביטחון בה', בכך שהוא מגיע בכל יום רק למנת יומו, והאדם הניזון מהמן חייב לבטוח בה' שייתן לו גם מחר את מנת

המן, ודבר זה מנשא ומגדל (אנסנו מלשון "נס להתנוסס") את עם ישראל לרמה שכאשר תוצב בפניהם הבחירה בין ללכת בתורת ה' או לא, הם יבחרו ללכת בתורת ה'.

ונ"ל לחבר בין שני הפירושים הנ"ל כך: הקב"ה דואג לסייע לאדם בביטחון בו בין אם הוא הולך בתורה או לא, וכך הוא גורם שמכאן ולהבא האדם ילך בתורה. ואם כך, יש לשאול: והרי אם האדם כבר הולך בתורה, למה הוא צריך שהקב"ה ינשאו? ויש לענות, שמדובר באדם שהוא "אשר לא עבדו", שהוא אמנם בינוני ולא רשע, והולך בדרכי ה', אבל אם יהיה לו ניסיון אולי הוא ייכשל וייפול בו, ולכן גם הוא זקוק לחיזוק בביטחון.

חלקים שונים באדם וההתמודדות איתם

יעקב חביב

בסוגייתנו אנחנו דנים ועוסקים רבות בקשר ליצר הרע וההתמודדות הנכונה אתו. אך צריכים להגדיר מה הוא אותו מושג – "יצר הרע" – כיוון שאין הכוונה תמיד לאותו הדבר, ויכולים לקרות עבור הקורא אי-הבנות שונות. לדוגמא, בקשר לעניין שכתוב שמהיצר הרע אפשר וצריך להפיק מכוחותיו כוח והתלהבות בענייני עבודת הבורא שנלמד מתורת המגיד: "וביעתא לשון ביעותא לשון תפילה..." , שמסביר את מה שנכתב במסכת יומא – כשמסרו להם את היצר, אפילו בשבת ובחגים לא היה אף אחד שהיה הולך להתפלל בגלל שכל ההתלהבות שלהם נעלמה עם היצר. לפי זה הוא מפרש שבעצם כל התכלית היא לשלוט ביצר ולקחת מכוחו לעבוד את ה', והתורה היא רק תבלין לזה. כלומר, שלא רק שצריך לשאוב כחלק מיצר הרע, אלא שזו המטרה!

הדברים האלה תמוהים בגלל שכתוב בתניא: "משלש קליפות הטמאות לגמרי הם אסורים וקשורים בידי החיצונים לעולם ואין עולים משם..." . דהיינו שהשורש והמקור של הרע לא ניתן לחזרה ואי אפשר להעלותו לקדושה כלל. אם כן, איך זה שמהיצר הרע, שאפילו יוצרו קראו רע, יצא ממנו דבר שהכרח לעבודת הבורא?!

ועוד שאם נאמר על דוד המלך "וליכי חלל בקירבי", שהרג ועקר לגמרי את היצר הרע, ואם עבודת האדם היא לעקור את היצר הרע, אז איך הוא יכול להפיק התלהבות לעבודת הבורא ללא יצר הרע?

התשובה לזה היא שכשמדובר במקומות אלה על יצר הרע, אין הכוונה ממש על יצר הרע לגמרי אלא לנפש הבהמית שבאדם, שיכולה להיקרא רע מכיוון שללא עבודת האדם היא הופכת להיות מרכבה, כלומר מבוטלת בתכלית לרע שבאדם. והיא גם הנפש המחיה את גוף האדם וממשיכה לאדם חיות בגופו. הרצון שלה הוא להתקיים ושיהיה הכי טוב והכי משתלם בשביל הגוף, וההכרעה שלה בדיון של מה משתלם ומה לא נמצאת בידי האדם; כמו מה שכתב הארי ז"ל בספרו "שער הגלגולים" שהאדם הוא זה שמקשיב ליצר הטוב ויצר הרע, אבל בסופו של דבר ההכרעה נמצאת רק בידו והוא מחליט למי להקשיב ובהחלטתו לכאן או

לכאן הנפש הבהמית הופכת להיות מרכבה לצד שבחר בו. זוגם הכוונה של רבינו הזקן בתניא כשהוא כתב שצדיקים יצ"ט שופטם רשעים יצה"ר שופטם; אין הכוונה לדין ממש, כי כתוב בפרקי אבות "הוא הדיין הוא העד הוא בעל הדין"; אלא הכוונה האמיתית היא שהאדם בוחר באיזה דיון מהיצרים לבחור, ואז לפי מעשה בחירתו התואר של צדיק או של רשע.

זו הסיבה למה נפש הבהמית יכולה להיקרא רע, בגלל שלפעמים נה"ב נהיית מרכבה לרע ואז ממנה באים כל המידות הרעות מארבעת יסודות הנפש. כי יצר הטוב ויצר הרע הם רוחניים, והיסודות באים מן הנפש הבהמית ובהטעיה לכאן או לכאן היסודות יכולים להיות שורש המידות הרעות או הטובות. אבל היא בעצמה לא רעה אלא שייכת לקטגוריית הדברים שנמצאים בין טוב ובין רע ויכולים להיות כל אחד מהם. קוראים לדברים האלה בשם "קליפת נגה", שנמצאת בין הקליפה (הרע) לנגה (אור), והתפקיד שלנו הוא להעלות את הדברים שנפלו לרע מקדושה, מה שניתן לביצוע ע"י לימוד תורה (כמו העצה שניתנה לנו בסוגייה "אם פגע מנוול זה משכהו לבית המדרש"). שֶׁ"י עִיסוּק בַּתּוֹרָה יִקְרוּ שְׁנֵי הַדְּבָרִים, גַּם הָעֲלָאת הַנֶּפֶשׁ הַבְּהֵמִית לַקְדוּשָׁה, וְגַם הַכְרַעַת הַיֵּצֶר הָרָע.

רואים את זה ממה שכתוב בסוגייתנו: "אם אבן הוא נימוח ואם ברזל הוא מתפוצץ". קודם כל מהמשל שהברזל מסמל על המוות, שהאיסור היה בבניית המזבח בברזל כי המזבח היה סימן חיים. המהרש"א כתב על זה שיצר הרע הוא מלאך המוות, ולכן היה צריך רק באבנים שמסמלים את נפש הבהמית ואת עבודת הקרבנות; הקרבן הוא מעשה של לקיחת בהמה והעלאתה לקדושה, ובגלל זה היה צורך דווקא באבנים שמסמלות את עבודת הנפש הבהמית.

ניתן ללמוד מהתופעה עצמה, שהרי נימוח הוא פשוט ריכוך תוך שמשאירים את הברזל שלם; ואילו לשנות את החומר ולפוצץ הוא להשמיד אותו לגמרי הוא מה שצריך לקרות ליצר הרע כדי שכן אדם ילמד תורה. ההקשר של הפסוק גם מוסיף ממד (ישעיהו נ"ה, א'): "הוי כל צמא לכו למים". הצמאון לקדושה בא מהנפש, "צמאה לך נפשי", שזה קאי על הנפש שבסופו של דבר עדיין רוצה להתקרב לקדושה, ומים רומזים על קרירות ורוגע שהעבודה כדי להתגבר על הנפש הבהמית צריכה להיות בצורה של קרירות כדי לעצור את הנפש הבהמית ולהרגיע אותה מרצונותיה, ואז למשוך אותה לקדושה.

ברגע שנפש הבהמית כבר נתעלית לקדושה ע"י התורה, אפילו הרצונות והתאוות של הנפש הבהמית שבמקרה רגיל צריכים להיזהר בהם ויכול בזה לבוא לידי עבירות (כמו שאמרו חסידים כדי להרחיק את עצמם מעבירות "מה שמותר מיותר", שבמקרה רגיל צריך להתרחק מאותם רצונות של הנפש שלא קשורים לקדושה ככל האפשר), אזי הם מותרים וכבר אינם מהווים מקור לרוע בגלל מה שנכתב בסוגיה, ש"כל זמן שהרטייה זו על מכתך אכול מה שהנאתך..." , ופרש"י שאפילו דברים שמזיקים לפצעים; דהיינו, כל עוד בנאדם עוסק בתורה אינו צריך לדאוג בקשר ליצר הרע, כיוון שהיצר יכול להשפיע על הנפש רק כאשר אין השכל של האדם עסוק בתורה. היות והיצר הוא רע גמור הוא יכול להתקיים רק במקום של היעדר קדושה, ורק אז יש לו אחיזה באותו "הבור ריק אין בו מים", אזי "נחשים ועקרבים יש בו". הנחש עצמו הוא סמל היצר הרע שיכול להיות קיים רק כשאין תורה, אבל כל עוד יש תורה אין קיום ליצר הרע.

הפסוק השני שמדבר על היצר הרע – "הלא כל דברי כאש נאום ה'", שאחרי שהבנאדם משתמש בנפש הבהמית למטרות קדושה אז צריך לשאוב ממנה כח כנגד היצר הרע. האש כאן מסמלת את החום וההתלהבות, וזו העבודה שצריכה להיות נגד היצר הרע. משתמשים בהתלהבות של נפש הבהמית ועל ידי זה אפשר לנצח את היצר שפועל דרך קרירות כדי להרחיק את האדם מהקדושה. שהדרך להתמודד בחיים עם אתגרים זה להתייחס בדיוק הפוך ממה שהיה טבעי להגיב ורק על ידי זה אפשר להתעלות על קשיים...

מעניין לימוד מוסר ולימוד הלכה

נעם קליין

כתוב בהקדמה למסילת ישרים:

"החבור הזה לא חברתיו ללמד לבני האדם את אשר לא ידעו, אלא להזכירם את הידוע להם כבר... כי לא תמצא ברב דברי אלא דברים שרב בני האדם יודעים אותם... אלא שכפי רב פרסומם... כך ההעלם מהם מצוי והשכחה רבה... ותראה אם תתבונן בהווה ברב העולם, כי רב אנשי השכל המהיר והפקחים החריפים, ישימו רב התבוננם... בדקות החכמות ועומק העיונים... ואחרים יכנסו יותר אל הקודש, דהינו, לימוד התורה הקדושה. מהם בפלפולי ההלכות... אך מעטים יהיו מן המין הזה אשר יקבעו עיון ולימוד על ענייני שלמות העבודה... ולא מפני שאין דברים אלה עיקרים אצלם... אך מה שלא ירבו לעיין עליו, הוא מפני רב פרסום הדברים ופשיטותם אצלם... ולא ישאר לימוד הדברים האלה... כי אם אצל אותם שאין שכלם כל כך דק, וקרוב להיות גס... ואולם תולדות המנהג הזה רע מאד לחכמים ולבלתי חכמים, כי גורם שמאלו ומאלו יחסר החסידות האמיתי ויהיה יקר מאד למצוא אותו בעולם..." עכ"ד, ועיי"ש. פירוש הדברים, שעניין הספר אינו לחדש אלא להזכיר ישנות שנשתכחו, כי רוב האנשים החכמים לא טורחים ללמוד על ענייני עבודת ה', כי זה נראה להם פשוט ומובן מאליו, ויוצא שאנשים פחות חכמים לומדים אותם, ויוצא שמידת החסידות כבר לא ממש קיימת אצל האנשים: בחכמים – כי זה פשוט להם והם לא לומדים, ובפחות חכמים – כי הם לא באמת מבינים, והרי כבר אמרו רז"ל: "ולא עם הארץ חסיד."

לעומת זאת, או לפחות כך נראה, החזון אי"ש בספרו אמונה וביטחון פרק ג' סע' י"א כותב כך: "ובני אדם השלמים בטוב המדות בהיותם מתלמדים עליהם בנערוּתם בספרי תיקון המדות, ואת הלכות המשפט לא למדו, ולבם לא קנה את אהבת המשפט, צפויים המה לחלי של עוות הדין יותר מאלה ההדיוטים שלא למדו את מוסר היראה ותורת המדות, כי ממדת היצר הרע להכניס גבהות הלב ותקיפות הדעת בלב המשתלם... וכשחוק יהיה בעיניו אם יחשבוהו כי הוא עושה חמס נגד הדין, הלא מעשי הם תמיד לפנים משורת הדין ומיושרים תכלית הטובה..." עכ"ד, ועיי"ש. בפשטות, משמע מדברי החזו"א שהוא תומך בכמה שיותר לימוד הלכה, ושהוא מאמין שההלכה קובעת מה מוסרי ומה לא (ר' שם סע' ב'), וחובת האדם

המוסרי היא ללמוד הלכה. בנוסף, בקטע שלפנינו החזו"א מזהיר שמי שלמד רק מוסר ולא הלכה מועד יותר לעיוות הדין, כיוון שיצר הרע מחדיר בליבו גאווה. לכאורה, ע"פ כל האמור, יש כאן מחלוקת בין המס"י לחזו"א מה עדיף ללמוד: מוסר או הלכה? אלא שאין כאן מחלוקת כלל, והא ראייה, שבמידת הנקיות המס"י משבח את ידיעת ההלכה, ושם אותה לפני לימוד המוסר, ובעצם כל הספר אמונה וביטחון של החזו"א הוא ספר מוסר, ובפ"ג הוא משבח רבות את לימוד המוסר. אם ככה, למה כל אחד מהם דיבר על צד אחד דווקא? ויש לבאר, שכל אחד מהם דיבר לתקופתו: בתקופת המס"י היה מחסור בלימוד מוסר, ובתקופת החזו"א אנשים למדו יותר מדי מוסר, והיה מחסור בלימוד הלכה.

בין אדם לחבירו בין אדם למקום נעם קליין

על איזה חטא חרב בית המקדש? זו אחת השאלות הידועות ביותר, שכל אחד יכול לענות לך תשובה עליה: על שנאת חנם. רק שכולם מפספסים כאן משהו.

בית המקדש עליו מדובר כאן הוא דווקא בית שני, עם הסיפור הידוע של קמצא ובר קמצא. הסיבה שבית ראשון נחרב הייתה סיבה אחרת לחלוטין: שעברו על שלושת העבירות של יהרג ואל יעבור – עבודה זרה, גילוי עריות ושפיכות דמים – או, לפי גמרות מסוימות, בגלל שלא ברכו בתורה תחילה, ויש המפרשים שהכוונה היא שלמדו תורה כחכמה חיצונית, מנותקת מנותן התורה.

מכאן נראה שיש הבדל מאוד מעניין בין שני בתי המקדש: בית ראשון חרב בגלל עבירות שבין אדם למקום, ואילו בבית שני כולם היו תלמידי חכמים וצדיקים, והבית חרב בגלל עבירות שבין אדם לחברו. בימינו, כיוון שהחורבן השני קרוב אלינו יותר, מאוד חשוב לנו להתחזק באהבת חנם, אבל כל נשכח את הסיבות בגללן בית ראשון נחרב.

אחת הנקודות החשובות להבין בנושא הזה היא, שלפעמים רשעות בבין אדם למקום חיה יד ביד עם צדיקות בבין אדם לחברו וכן להיפך. הרי כבר ראינו באחאב, שהוא הדוגמה לרשעות בבין אדם למקום בממלכת ישראל, שהרי הוא הרשיע אפילו יותר מירבעם, ואחריו לא היה עוד מלך עד כדי כך רשע, ובכל זאת הוא ניצח במלחמות, וחז"ל פרשו שזה היה כי הוא התנגד נחרצות ללשון הרע. אותו אחאב שפקד להרוג את כל נביאי ה', שנשא אשה נוכרייה, שגרם למותו של נבות היזרעאלי – הוא אותו אחאב שלא היה מוכן לשמוע מילה של לשון הרע. בשום פנים ואופן. אם היה דבר שאחאב הצטיין בו – הרי שהיה זה בין אדם לחברו... בדרך כלל. המקרה של נבות היה יוצא דופן, ובוצע על ידי איזבל בכלל. (יש כאן סתירה פנימית קטנה, אנא התעלמו ממנה)

באותה מידה, מהצד השני, עשרים וארבע אלף תלמידי ר' עקיבא מתו בין פסח לעצרת משום שלא נהגו כבוד זה בזה. שלא יעלה על דעתך שהם היו רשעים! תלמידיו של ר' עקיבא היו

בוודאי צדיקים גדולים – בבין אדם למקום. אבל הם פשוט לא נהגו כבוד זה בזה וחשדו זה בזה בבין אדם למקום, ובכך חטאו בבין אדם לחברו.

האמת היא שאפשר לדמות את זה למשל הידוע על ארבעת המינים: אתרוג – אלו האנשים בהם יש גם תורה וגם מעשים טובים, כי יש בו גם טעם של תורה וגם ריח של מעשים טובים. לולב יש בו טעם של תורה, אבל אין בו ריח של מעשים טובים, הדס יש בו ריח של מעשים טובים, אבל אין בו טעם של תורה, וערבה אין בה לא זה ולא זה, ואף על פי כן, אין ארבעת המינים כשרים אם חסר אחד מהם, וכך גם ישראל צריכים כולם לבוא ולהתפלל כדי להיענות. ונ"ל להסביר, שפירוש תורה הוא בין אדם למקום, ומעשים טובים הם בין אדם לחברו. ונראה לי שבחברה של ימינו יש אנשים מכל מיני סוגים: יש אנשים שיראת השמים שלהם קודמת לכל, אפילו לדרך ארץ, ומתנהגים כחסידי גדולים בבין אדם למקום, אבל מתנכרים לכל מי שלא נראה להם עובד ה' גמור כמוהם. הם כאותם לולבים העומדים זקופים וגאים וסוברים שהם עיקר הכל, ושוכחים שגם הם חלק מאותה אגודה. לעומתם, ישנם אנשים שמקפידים על קלה כבחמורה בבין אדם לחברו, אבל הם קצת מתעלמים מהמצוות שבין אדם למקום. אלו הם ההדסים שבדור, שריחם נודף למרחוק, אבל אין בהם כל טעם תורה. מה שלדעתי באמת חסר בציבור שלנו הוא אתרוגים וערבות, אם כי גם מאלה ומאלה ניתן למצוא לעיתים רחוקות. (לא בטוח שאנחנו כל כך רוצים ערבות... אבל כאמור, אגודה בלי ערבה גם היא פסולה)

עד כאן דיברנו על המצוות מצד החלוקה של בין אדם למקום – בין אדם לחברו, אבל יש עוד חלוקה שמחלקת את המצוות לשני חלקים, שהיא כמעט זהה לבא"ח-בא"מ: מצוות שכליות – משפטים – ומצוות חסרות טעם שכלי – חוקות. החיבור בין שני החילוקים אינו מוכרח, שהרי יש טעמים גם למצוות שבין אדם למקום, אבל עקרונית, מתוך שכל ומוסר אנושי – ניתן להגיע לכל היותר למצוות שבין אדם לחברו, ומצוות שבין אדם למקום אינן מובנות מאליהן. במובן מסוים, ניתן לראות זאת בסוגייתנו בדרשה עה"פ "יודוך ה' כל מלכי ארץ כי שמעו אמרי פיך" – "מאמר פיך" לא נאמר אלא "אמרי", וזאת כי מלכי אומות העולם, כששמעו "אנכי" ו"לא יהיה לך" אמרו: לכבודו הוא אומר! כיוון שאמר "כבד את אביך ואת אמך" – מיד הודו לו אף על הראשונות (בפשטות, מצוות כיבוד הורים היא מצווה שכלית,

שִׁבִּין אָדָם לַחֲבֵרוֹ, וְהָא רֵאִיָּה, שֶׁהָרִי דָמָה בֶּן נִתְיָנָה שֶׁהִיָּה גוֹי כִּיבֵד אֶת אֲבִיו). מִכָּאֵן נִיתֵן לִרְאוּת שְׁמִצּוּת לַכְבוֹד הַמָּקוֹם בְּדֶרֶךְ כָּלֵל פַּחוֹת מִתְקַבְּלוֹת עַל יְדֵי הַשְּׁכָל כְּמוֹסְרִיּוֹת.

עַל הַחֲלֻקָּה הַזֹּאת אוֹמֵר הַמַּהֲר"ל שֶׁבְּמוֹבָנִים מִסוּיָּמִים גּוֹיִים מִצְטִיִּינִים יוֹתֵר מִיְּהוּדִים בְּמִשְׁפָּטִים, הַמִּצּוּת הַשְּׁכָלִיּוֹת, וְנִיתֵן לַהֲבִין זֹאת בְּקִלּוֹת, כִּיּוֹן שֶׁהֵם מִסּוּגָלִים לַהֲבִין אֶת הַמִּצּוּת הַלָּלוּ מִעֲצָמָם, וְהֵם מִקְיָיִמִים אוֹתָן מִתּוֹךְ מִסְקָנָה שְׁכָלִית שֶׁזֶה הַדָּבָר הַנִּכּוֹן, וְלִכֵּן הֵם מִקְיָיִמִים אוֹתָן יוֹתֵר טוֹב. נִיתֵן לוֹמֵר בְּעֵצָם, שֶׁבְּגִלְל קִיּוּמָן שֶׁל הַחֻקּוֹת אֲנַחְנוּ מִקְיָיִמִים אֶת הַמִּצּוּת מִהַצֵּד שֶׁה' צִוּוּהָ, וּבִעֲקֻבוֹת כֹּךְ אֲנַחְנוּ מִצְטִיִּינִים פַּחוֹת בְּמַעֲשֵׂה עֲצָמוֹ שֶׁל הַמִּשְׁפָּטִים, אֲפִּי עַל פִּי שֶׁהַכּוֹנֵה נִכּוֹנָה, כִּי לֹא הִגַּעְנוּ לְזֶה מִעֲצָמָנוּ. לַעֲזוּמַת זֹאת, יֵשׁ גַּם דָּבָר רַע בְּעִשְׂיָהּ מִתּוֹךְ מוֹסֵר אִישִׁי, וְהִיא שֶׁכְּמוֹ שְׁנִיתֵן לַהּוֹכִיחַ עַל דָּבָר שֶׁהוּא מוֹסֵרִי בְּשָׁכָל, כֹּךְ גַּם נִיתֵן לַהֲפָרִיךְ זֹאת, וּבִכֵּךְ לַגְרוֹם לְאֲנָשִׁים שֶׁלֹּא מִקְיָיִמִים אֶת הַמִּצּוּת כִּי ה' צִוּוּהָ אֲלֵא בְּגִלְל שָׁכָל לַהֲפָסִיק לְקִיָּים מִצּוּת. זֶהוּ עֲנִיִּין כְּשֶׁלְּעֲצָמוֹ שִׁישׁ לְדוֹן עֲלֵיו בְּהַקְשֵׁר שֶׁל אֲמוּנָה מִירוּשָׁה אוֹ אֲמוּנָה נִרְכַּשְׁתָּ.

עַל כָּל פָּנִים, יֵשׁ לְקִיָּים אֶת כָּל הַמִּצּוּת בְּשִׁלְמוֹת בֵּין אִם הֵן בֵּין אָדָם לַחֲבֵרוֹ אוֹ בֵּין אָדָם לְמָקוֹם, בֵּין אִם הֵן חֻקּוֹת וּבֵין אִם הֵן מִשְׁפָּטִים.

מידות כלי המשכן מאיר מרזיב

"ועשית לו זר זהב סביב"

בפרשיותינו מוזכרים שלושה כלים שבהם יש ציווי לעשות להם זר זהב סביב:

1. ארון הברית.

2. מזבח הזהב.

3. השולחן.

אם נשים לב נראה שבכלים האלו יש מידות שלמות ויש מידות חצויות.

בארון הקודש כל המידות חצויות, מה שבא לרמוז לנו שאדם הרוצה להתקרב אל הקודש צריך לדעת שהוא לא לבד, הוא לא שלם והוא צריך סייעתא דשמיא בשביל להתקרב. ועוד, אם אדם למד תורה הוא צריך לדעת שיש לו עוד הרבה לאן להתקדם, והתורה לעולם לא נגמרת.

במזבח הזהב כל המידות שלמות, וזה בא לרמוז לנו שעל ידי הכפרה האדם מגיע לידי שלמות. בשולחן חלק מהמידות שלמות וחלק חצויות. המידות החצויות באות לרמוז לנו שכל אדם שאוכל צריך לחלוק חלק לעניים. המידות השלמות באות לרמוז לנו שכל פרנסה שיהודי מקבל מה' הוא צריך לדעת שמה שהוא מקבל זה פרנסה שלמה וזה מה שהוא צריך לקבל.

אם נשים לב בכל אחד מהכלים האלו היה מונח משהו:

בארון היו מונחות לוחות הברית שאותן לא פינו לעולם, וזהו רמז לאדם שבמשך החיים שלו אסור לו לשנות ביראת שמים ואסור לו לשנות קו בתורה.

בשולחן היו מונחים לחם הפנים שהיו מפנים אותם מידי שבוע, שזה רמז שלא חייב להישאר עם אותה פרנסה, ואפשר לשנות מידי פעם אך לא רצוי.

במזבח הזהב היה את הקטורת, ואותה מפנים מידי יום. זה בא לרמוז לנו שאת ההנאות הגשמיות צריך להחליף בכל יום ולא להישאר איתן בקביעות, וזה רמוז בקטורת שהיא הנאת הריח.

"ועשו ארון... וציפת אותו זהב טהור מבית ומחוץ"

נשאלת השאלה: אם העניין של הציפוי הוא בשביל יופי, אז למה צריך לצפות מבפנים? הרי הוא לא נראה?!

כזכור, בתוך הארון יש את לוחות הברית, וזה רמז לתלמיד חכם שאם הוא רוצה שהתורה תתקיים בו הוא צריך לקיים את מה שהוא אומר גם בעצמו ולא רק להראות כלפי חוץ שהוא תלמיד חכם (תוכו כברו).

"ועשית שניים כרובים זהב"

בתורה מוזכרים פעמיים הכרובים, פעם ראשונה בבראשית "וישכן מקדם לגן עדן את הכרובים" ופעם שנייה אצלנו בארון הברית.

בבראשית רש"י מפרש שהכוונה לכרובים היא מלאכי חבלה, ואצלנו רש"י מסביר שהכוונה היא דמות פרצוף תינוק.

וקשה – למה כאן רש"י מסביר שזה דמות תינוק ובבראשית הוא מסביר שהכוונה למלאכי חבלה?

ההסבר הוא שאם תלמיד חכם מקיים ומפנים בעצמו את מה שהוא אומר אז הוא דומה לפני תינוק חמודות. אבל אם הוא רק מדבר כלפי חוץ ומתגאה אז הוא דומה למלאך חבלה שעומד רק מבחוץ.

שער חמישי: "מקראי קודש" - לחיות עם הזמן עבודת ה' ומעגל השנה

'טבילת' יום הכיפורים \ בעקבות ה'נתיבות שלום' מאיר מרזייב ונהוראי חדד

אמר רבי עקיבא "אשריכם ישראל לפני אתם מטהרים ומי מטהר אתכם אביכם שבשמים" (יומא פה:).

ממימרא זו אנו לומדים שיום הכיפורים בא לכפר על עבירות שבין אדם למקום ולא על עבירות שבין אדם לחברו, ואז מגיע לנו פסוק זה: 'כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו' ר' עקיבא מפרש: 'לפני ה' לא מדבר על 'מכל חטאתיכם' אלא מדבר על 'תטהרו' היינו כי אביכם שבשמים הוא המטהר אתכם, ואשריכם ישראל שלפניו יתברך אתם מטהרים. ונשאלת השאלה מה החידוש המיוחד שמביא לנו רבי עקיבא?! הרי פשיטא שאשריכם ישראל ולא רק בזה שלפני ה' תטהרו אלא בכל המצוות אשריכם ומה מיוחד בעניין הטהרה דווקא? רבי עקיבא בא ומחדש לנו בדבריו את סוד הכפרה של יום הכיפורים – עניינו כמו שמבאר מהר"ל את דברי ר"ע: מה שישראל מיטהרים כי אין מעלה יותר מזה, והוסיף לומר ומי מטהר אתכם אביכם שבשמים, שבשביל ישראל הם דבקים לגמרי בו יתעלה דבר זה עצמו הוא הסרת והסתלקות החטא מישראל, כי מאחר שהוא יתעלה לא שייך אצלו חטא מסלק החטא מן הדבקים בו וכו'. שמה שמהר"ל מגלה לנו בשמו של ר' עקיבא הוא שעל ידי הדבקות בה' יתברך גם אתם עצמכם תטהרו כי זה לא אפשרי שטמא יהא דבוק בטהור אלא רק טהור דבוק בטהור.

יהי רצון שכשם שאדם טובל במקווה ונטהר לגמרי כך גם אנחנו נטהר ב'טבילה' של תפילות ותחנוני יום הכיפורים ונביא את גואל משיח בטהרה ברוב בימינו אמן ואמן.

מתי נברא העולם? נעם קליין ורפי סוויזלר

ראש השנה י:–יא. "ר' אליעזר אומר: בתשרי נברא העולם... ר' יהושע אומר: בניסן נברא העולם..." רגע אז מי מהם צודק? אחרי הכל, היסטורית, אחד מהם צריך להיות נכון, והשני לא! הרי בדרך כלל, במחלוקת בין ר' אליעזר ור' יהושע – הלכה כר' אליעזר. אבל מה קורה כאן? מה זה הלכה כ...? הרי אין פה הלכה למעשה! זו סתם מחלוקת פילוסופית/היסטורית!

ובכן, לפרשת בראשית יש שני סדרי בריאה. סדר הבריאה הראשון מאד ישר, מרובע, ומובן. הסדר השני הוא יותר כמו סיפור. בראשון יש מצב של פעולה-תגובה. "ויאמר אלוקים יהי ___ ויהי ___". בסדר השני הכל זורם – ספור בריאת האדם, ההכנות אליו, קריאת השמות לחיות וסיפורים אחרים. הכל עניין רוחני, לעומת סדר ראשון – שהוא גשמי.

בסדר ראשון התורה משתמשת בשם אלוקים בלבד, לעומת הסדר השני שבו כתוב ה' אלוקים. אז מה קורה פה?

רש"י והכלי יקר מביאים את מדרש רבה: שם 'אלוקים' = מדת הדין, ושם אדנות = מדת הרחמים.

מדרש אחר של רש"י בתחילת פרשת משפטים: "כל מקום שנאמר 'אלה' – פסל את הראשנים. 'ואלה' – מוסיף על הראשנים."

מדרש רבה אומר את הדבר הבא: "עלה במחשבה לבראתו במדת הדין, ראה שאין העולם מתקים, הקדים מדת רחמים ושתפה למדת הדין. והיינו דכתיב ביום עשות ה' אלוקים..." כלומר הקב"ה חשב לברא את העולם במדת הדין, וראה שהעולם לא מתקיים¹⁴⁸, ולכן צירף

¹⁴⁸ מה זה אינו מתקיים? ובכן, מדת הדין פועלת בצורת פעולה-תגובה. כלומר כל דבר שקורה – יש לו תגובה שווה והפוכה כמו החוק השלישי של ניוטון. אז אם הקב"ה ניסה לברוא במדת הדין – אוטומטית – הייתה תגובה שווה והפוכה, כלומר – מה שנברא לא התקיים.

את מדת הרחמים והקדים אותה לדין – ה' אלוקים. ולכן "אלה תולדות השמים והארץ..." פסל את הראשונים, ולכן ברא את העולם פעם שנייה בצרופ מדת הרחמים.

כידוע לכולנו, חודש תשרי הוא חודש הדין. אף על פי שכולנו רוצים רחמים- הרי "היום יעמיד במשפט כל יצרי עולם..." משפט = דין. לעומת זאת "בניסן נגאלו..." עמ"י היו במ"ט שערי טומאה, כך שעל פי הדין לא היו אמורים לצאת ממצרים ולמרות זאת- יצאו. (חוץ מזה שבמקום 400 שנה- השעבוד ארך 210 שנים בלבד.)

למסקנה: ה' רצה לברוא את העולם בדין, בתשרי, וכשראה שזה לא יעבוד – ברא אותו עם מידת הרחמים, בניסן. אז השאלה היא לא מתי נברא העולם, אלא מה זה לברוא? האם, כמו ר' אליעזר, בריאה = מחשבה, או, כר' יהושע, בריאה = מה שיצא לפועל?

ועוד נקודה למחשבה: התורה היא לא ספר היסטוריה, אז אין פה צודק ולא צודק. זה לא משנה מתי העולם נברא, אלא מה אנחנו לומדים מהמחלוקת.

אז תשאלו: למה בסופו של דבר חוגגים את ביראת העולם בתשרי כר' אליעזר?

התשובה לכך נמצאת במסכת ראש השנה פרק א', משנה א': "...באחד בתשרי ראש השנה לשנים ולשמיטין וליובלת..."

גמר חתימה טובה

סוכות כהמשך לימים הנוראים נעם קליין

סוכות: אחרי הימים הנוראים, ואחרי המשפט בראש השנה ויום כיפור, חוזרים לעולם בהדרגתיות: קודם נכנסים לסוכה, שהיא עניין רוחני יותר, קרוב יותר לה' יתברך. שמחים בסוכות כי בדיוק זכינו בדין, והקב"ה נותן לנו את הלולב והאתרוג, כאותו שופט שנותן לזוכה בדין כראיה את שרביטו. אי אפשר לחזור לעולם סתם ככה, אחרי המשפט ואחרי קרבה כזו לה'. לכן יש את מצוות הסוכה, בה ה' הרבה יותר גלוי, כדי שלא תנחת בפתאומיות בעולם המעשה ותשכח מכל מה שהיה ביום כיפור. בכל מקרה, צריך להיות גם מקושרים יותר לעולם המעשה, ולכן מתחילים להתפלל על הגשמים ועל כל אומות העולם בסוכות, ומוסיפים יום פרידה מהקב"ה, רק של עם ישראל, כי במובן מסוים זו עוד ירידה: במקום לדבר על העולם, מדברים רק על עם ישראל.

חֲנוּכָה - יוֹסֵף וְיִהוּדָה רִפִּי סוּוִידֵלֶר

הַפֶּטֶרֶת וַיִּשְׁלַח – עוֹבְדִיָּה (א, יח): "וְהָיָה בֵּית יַעֲקֹב אֵשׁ וּבֵית יוֹסֵף לֵהֲבֵה וּבֵית עֲשׂוֹ לִקֵּשׁ וּדְלִקּוֹ בָּהֶם..."

יוֹוֵן מִיּוֹחָסִים לַעֲשׂוֹ/אָדוּם, וּבֵית יַעֲקֹב, זֶה עַמִּי, כְּמוֹכֵן, אֲבָל מֶה הַקֶּשֶׁר בֵּין הָאֵשׁ שֶׁל חֲנוּכָה וְהַנִּיצָחוֹן בִּיוֹוֵן לַפֶּסוּק?

וּבִכֵּן, יֵשׁ כְּמֵה קִישׁוּרִים בֵּין יוֹסֵף וְאֶחָיו לַחֲנוּכָה. הַמוֹכֵר בִּיּוֹתֵר הוּא הָעוֹבְדָה שֶׁלִּיוֹסֵף יֵשׁ חֵן, מֶה שִׁישׁ גַּם בַּחֲנוּכָה. קֶשֶׁר עֲמוּק יוֹתֵר הוּא הַמִּידָה שֶׁל יוֹסֵף – יִסּוּד – אֶחָד מִשְׁמוֹתָיו שֶׁל בֵּית הַמִּקְדָּשׁ שְׁאוֹתוֹ טִיהָרוּ הַחֲשֻׁמוֹנָאִים לְאַחֵר נִיצָחוֹנָם בִּיוֹוִנִים.

אֲךְ מִכִּיוּוֵן שׁוֹנָה לַחֲלוּטִין – יֵשׁ לָנוּ רִמְזִים לְסִיפּוּרִים שֶׁל יוֹסֵף בִּ"עַל הַנִּסִּים". "מִסֶּרֶת גִּיבּוּרִים בִּיד חֲלָשִׁים" – מִזְכִּיר לָנוּ קִצַּת אֶת חֲלוּמוֹתָיו שֶׁל פֶּרְעָה שִׁיוֹסֵף פֶּתֵר – פְּרוֹת וְשִׁיבּוּלִים דְּקוֹת וְרַעוּת שְׁבוּלָעוֹת אֶת חֲבֵרוֹתֶיהֶן הַגְּדוּלוֹת וְהִיפּוֹת. "וּרְבִים בִּיד מַעֲטִים" – מִרְמֵז לְקוֹנְפְּלִיקַט בֵּין יוֹסֵף לְאֶחָיו, מֶה עוֹד שֶׁהֵם בָּאוּ וְהִשְׁתַּחֲוּוּ לִפְנֵיו בְּמִצְרַיִם. אֲזָכוּר מִפּוֹרְסֵם לְסִיפּוֹר הַזֶּה נִמְצָא בַּפֶּרֶשׁת׃ וַיֵּשֶׁב כְּשִׁיוֹסֵף חוֹלֵם עַל הָאֱלֹמוֹת וְהַכּוֹכָבִים. הָאֱלֹמוֹת בְּאֵמֶת מִנְבָּאוֹת עַל הַפֶּעַם הָרִאשׁוֹנָה שֶׁהָאֲחִים יוֹרְדִים לְשִׁבּוּר אוֹכֵל. אֲבָל הַחֲלוֹם הַשְּׁנִי – אִיפֹה מוֹצֵאִים אֶת הַנִּמְשָׁל שְׁלוֹ? אִפִּילוֹ יַעֲקֹב תִּמּוּהַ עַל זֶה – "הִבָּא נִבָּא אֲנִי וְאִמְךָ וְאֶחָיֶךָ לְהִשְׁתַּחֲוֹת לִפְנֵיךָ...?" וּבִכֵּן הַמַּהֲלָךְ הֵבֵא דוֹרֵשׁ קִצַּת חֲשִׁיבָה. הַחֲזִיקוּ רֹאשׁ.

הַחֲלוֹם הַשְּׁנִי מִנְבָּא שְׁנֵי דְבָרִים שׁוֹנִים. הָרִאשׁוֹן הוּא הַכּוֹכָבִים – הָאֲחִים בָּאִים לְמִצְרַיִם בַּפֶּעַם הַשְּׁנִיָּה עַל מִנַּת לְהִרְאוֹת לְיוֹסֵף אֶת בְּנֵימִין – אֶחָד – עֶשֶׂר כּוֹכָבִים. הַשֶּׁמֶשׁ וְהַיָּרֵחַ, מֶה עֲנִינָם פֶּה? אֲצִטֵּט מֵאֲבִי דְבַר מַעֲנִיין: לֹא מוֹפִיעַ שׁוֹם דְּבַר עַל יוֹסֵף, אֲבָל אֲנִי מוֹצֵאִים שֶׁהַשֶּׁמֶשׁ וְהַיָּרֵחַ כֵּן מַצִּיִּיתִם לְמִישָׁהוּ, וְלֹא סֵתֵם מִישָׁהוּ – צֶאֱצֹאוּ שֶׁל יוֹסֵף – יְהוֹשֻׁעַ בֶּן-נּוּן: "שֶׁמֶשׁ בִּגְבֻעוֹן דּוּם וִירֵחַ בְּעֵמֶק אֵיילוֹן..." (כֵּן, הֵרֵב מִרְקָה – הִבָּאתִי אֶת זֶה בְּמִיּוֹחָד בְּשִׁבְלֶיךָ. אֲנִי מִצְפֶּה שֶׁתִּתְחַשֵּׁב בְּזֶה וְתִיתֵן לִי עוֹד נִיקּוּד...). אֲבָל (וְזֶה הַחֲלָק הַמַּעֲנִיין בִּיּוֹתֵר) חֲלוּמוֹ שֶׁל יוֹסֵף הוּא מִקּוֹם אֶחָד מִתּוֹךְ חֲמִישֶׁה בְּתַנִּיךְ שֶׁבָּהֶם מוֹזְכָּרִים הַשֶּׁמֶשׁ, הַיָּרֵחַ וְהַכּוֹכָבִים בְּאוֹתוֹ פֶּסוּק.

הראשון הוא, כמובן, בריאת העולם. "את המאור הגדול... ואת המאור הקטן... ואת הכוכבים". (הערה צדדית: הרב קוק אומר בענייני חנוכה שמעט מן האור דוחה הרבה מן החושך). אבל עמוקים יותר הם דברי מוהר"ן בסיפור מעשה מרב ובן יחיד (כן, זה הקשר לחסידות...) שהרב הוא בחינת מאור גדול והבן הוא בחינת מאור קטן, ואם היו נפגשים – היו מביאים את המשיח – משיח בן יוסף או משיח בן דוד?

משיח בן יוסף- האזכור השני: חלומו של יוסף. משיח בן דוד- מוצאים גם שדוד הוא צאצא של יהודה ונגלה עוד מעט שגם לו יש קשר עמוק לחנוכה.

המקום השלישי מופיע בדברים (ד, יט). מדובר שם באזהרה שלא לעבוד עבודה זרה – מהותם של יוון.

האזכור הרביעי נמצא בתהילים (קמח, ג): "הללוהו שמש וירח, הללוהו כוכבי אור..." מזכיר לנו מהיכן באה העבודה זרה הראשונה. אנשים התרשמו כל-כך ממשרתיו של הקב"ה שהם התחילו לעבוד גם אותם. אבל כאן בתהילים זה מבהיר לנו שהמשרתים הם באמת רק משרתים.

ואחרון חביב אנו מוצאים בקהלת (יב, ב). מדובר על 'כיבוי' של צבא השמים והרבה חושך. נזכיר שבמקום הראשון בתנ"ך שבו כתוב חושך (בראשית א, ב) מדרש רבה אומר שם שהחושך הוא יוון...

וכפי שהבטחתי- נעבור לנושא של יהודה. יהודה מלשון הודאה. ישנם שני סוגים של הודאה. הודאה מלשון "מודים אנחנו לך" (ולא סתם הבאתי את המילים הללו); והודאה מלשון להודות באשמה. ביהודה יש את שני הסוגים. יש בו את חוש הצדק והמשפט. כאשר תמר חושפת את האמת – הוא אומר "צדקה ממני", וברגע הזה הוא מקבל את מדת המלכות שבאה לידי ביטוי אצל דוד, כי מטרתו של מלך היא להנהיג ולשפוט את העם, כמו יהודה המקבי. דבר מפליא נוסף הוא ביחס לסימנים של תמר (עוד משהו בשם אבא). מה הם היו? חותם, פתיל ומטה. החותם מרמז לחותמת כהן גדול שעל פך השמן. פתיל, כמובן, מרמז לנרות. מטה- המקרה המפורסם ביותר שבו מוזכר מטה מדבר על המאבק בעם אחר – המאבק מעבדות לחירות, מעבודה זרה לטהרה – כמו בחנוכה.

אבל ליהודה יש מידה נוספת: הוד (יהודה). הוד שורש ההודאה. מידה זו אמנם מיוחסת לאהרון הכהן, אבל גם לזה יש סיבה. גם מתתיהו היה כהן גדול... חוץ מזה שלנכדו של אהרון, פנחס, קרה משהו מעניין במעשה בעל פעור. הקב"ה מתייחס לכך ש"השיב את חמתי מעל בני ישראל בקנאו את קנאתי בתוכם..." – הוא הלך והרג שני אנשים בפומבי. קצת כמו מתתיהו שהרג את המתיוון שעבד את הפסל והשליח היווני... בעצם, בדיוק כמו. בספר מקבים מוזכר בפירוש שמתתיהו הרג אותם באותה קנאה לה' שהייתה לפנחס (ושל אליהו – "קנא קנאתי..." – לא סתם אמרו חז"ל 'הוא פנחס – הוא אליהו'), וקנאה היא מאפיין של הוד. דרך אגב- שני המקרים האלו נעשו ע"י בן למשפחת הכהונה הגדולה...

ובחזרה לנושא של יהודה. כשהוא הודה על המעשה עם תמר נוכחנו לדעת שהודאה מתקיימת בשני אופנים- כלפי חוץ, לעיני כל; וכלפי פנים, לרצות את המצפון. ממש כמו נרות החנוכה שמדליקים במקום שבו יראו אותם כלפי חוץ וכלפי פנים.

והקשר האחרון הוא ההודיה עצמה. הרי "על הניסים" נמצא בברכת מודים, אחרי הכל, אבל יש בו צירוף מילים שלא נמצא בשום מקום אחר.

פרט למודים דרבנן. "חצרות קדשיך" שמסמל קשר עמוק בין הודאה לחנוכה. מה עוד שבחנוכה אומרים הלל שלם...

הערת שוליים- על ידי פתירת חלום, יוסף השתחרר מבית האסורים, מהחושך לאור, מעבדות לחירות. וכן מוצאים שהרבי יצא מהכלא בי"ט כסלו...

יהי רצון שנמצא את האור שבלב החושך.

י"ט כסלו וחג אורים שמח

פרסומי ניסא בקידושין ובחנוכה אהוד גרשוני

באחת מהסוגיות אשר בהן עסקנו במהלך הלימוד בחודשים האחרונים, הייתה סוגיית "נתינה ואמירה". סוגיה זו מקיפה וסוקרת את אופני הקידושין עצמם, ומה תפקידו של כל צד בהן.

הגמרא שם:

"ת"ר: כיצד בכסף? נתן לה כסף, או שוה כסף, ואמר לה: "הרי את מקודשת לי, הרי את מאורסת לי, הרי את לי לאינתו" – הרי זו מקודשת. אבל היא שנתנה ואמרה היא: "הריני מקודשת לך, הריני מאורסת לך, הריני לך לאינתו" – אינה מקודשת."

ניתן להבין מהסוגיה כי יש שני גורמים מכריעים בקידושין:

הנתינה- כסף או שווה כסף.

והאמירה- הלשון של: "הרי את.....לי".

למעשה, לאחר עיון בכמה מהראשונים, נמצאנו לדעת כי האמירה היא למעשה הגורם הקריטי יותר ובעל נפקא מינות גדולות יותר מהנתינה. אותה אמירה, מבצעת את פעולת "גילוי הדעת". גילוי הדעת יכול לשמש לשני דברים: 1. להסכמה- שהמעשה שנעשה לפני רגעים מועטים אכן היה ומאושר. 2. לפרסום המעשה ולהאדרת שמו.

האמירה מגלה את דעתם של האשה, של העדים, ואפילו את של האיש עצמו (שהוא האומר). והרי למדנו שאין אשה נקנית-"אלא מדעתה". יתרה מזאת, ללא עדים (שדעתם גם צריכה להתגלות) וללא דעת האשה- לא יחולו הקידושין.

ראיה לכך שישנה משמעות רבה ומכרעת להבנת העדים והאשה נמצא ברמב"ם:

רמב"ם יד החזקה- הלכות אישות, פרק ג:

"...ונתנן לה בפני עדים והאיש הוא שאומר דברים שמשמען שקונה אותה לו לאשה והוא שיתן לה הכסף:"

והנה, כי לא רק בקידושין עניין הפרסום והידיעה הוא העיקר, אפילו בחג החנוכה נוהגין כן. יודעים אנו כי מצווה על האדם להדליק נרותיו סמוך לרשות הרבים – משום פרסומי ניסא. מצוות הדלקת הנרות כוללת בתוכה לא רק את מעשה ההדלקה עצמו, אלא גם את היותו פומבי וציבורי.

שכולם ידעו! כי נעשה אותו הנס לעם ישראל ועל כן מדליקין הם את נרות החנוכה.

נראה לי לקשר ולהשוות את חשיבות הפרסום והגילוי גם בקידושין וגם בהדלקת הנרות. כאשר אותה רשות הרבים, שכוונתו בהדלקה היא להודעתה על הנס היא בעצם שקולה לעדים בקידושין, שחייבים לדעת, להסכים ולפרסם-

כי נס גדול היה פה...

חנוכה בימים ההם בזמן הזה דוב צייטלין

ישנם כמה שאלות הנוגעות לחנוכה שלפי דעתי צריך לברר. לכן הבאתי מספר מקורות שמהם אני מקווה להגיע לרעיון הכללי של מה זה בעצם חנוכה ומדוע יש בו את המנהגים שיש בו.

השאלה הראשונה היא: מדוע חנוכה נקראת חנוכה? כולנו מכירים את ההסבר של חנו כ"ה, אבל ההסבר הזה משאיר כמה נקודות שצריכות ברור. לצורך העניין – מדוע נאמר פורים ולא חנו י"ד? על כן מצינו במקורות עוד כמה הסברים לשם חנוכה. בספר קדושת לוי כתוב על השאלה הזאת מעט הסברים אחרים. ההסבר הראשון הוא שעל ידי חג החנוכה נגלה לעין כמה העולם שלנו מתחדש וכמה מתחדשים העולמות העליונים וכבר מצינו בתהלים שחנוכה היא לשון התחדשות "מזמור שיר חנוכת הבית". הסבר נוסף הוא שחנוכה היא לשון התחלה. ובעצם חנוכה הוא החג הראשון בשנה אחרי חגי הדין (ראש השנה, יום כיפור ושמני עצרת), ולכן בעצם הוא ההארה הראשונה של השנה. ההסבר הראשון הוא תמוה, כי לא ברור מדוע דווקא בחנוכה מתגלה התחדשות העולם, אך אילו ההסבר השני הוא מניח את הדעת. אם נסכם את שני ההסברים נוכל להבין שעל פי ההסברים האלה יש בחנוכה עניין של התגלות ועיבוד הדברים שנעשו לפני כן. מכך גם אפשר להבין מדוע בחנוכה יש את ברכת על הניסים.

אך אם כבר נגענו בברכת על הניסים לא נשאיר את העניין פתוח ונתחיל לעבד גם אותו. בנוסח כתוב "מסרת גיבורים ביד חלשים ורבים ביד מעטים וטמאים ביד טהורים ורשעים בידי צדיקים וזדים בידי עוסקי תורתך". נשאלת השאלה: הרי ברור שגיבורים ביד חלשים ורבים ביד מעטים זה נס, אבל מה הנס בטמאים ביד טהורים? הרי לכאורה זה מובן מאליו ובמה זה מהלל את ה'? אלא יש לומר שיש שתי צורות של גבורה- גבורה שבחסד – כלומר שבגלל חסדו על ישראל עושה גבורה עם האויבים; ויש גבורה שבגבורה שהקב"ה עושה גבורה עם הרשעים כדי להראות את גבורתו. וזה גבורה שבגבורה, ויש לומר שהטמאים ביד טהורים וכו' בא להוכיח את כך שנס חנוכה נעשה בגבורה שבחסד.

אך העניין שהכי חשוב להבהיר בעל הניסים הוא מה הכוונה של "בימים ההם בזמן הזה"? על כך עונה הט"ז: שבימים ההם הכוונה היא בימי מתתיהו בן יוחנן, ובזמן הזה הכוונה בכ"ה בכסלו.

אך יש לכך סיבה יותר היסטורית: בחנוכה ופורים, שני המועדים שבהם אומרים על הנסים, הייתה מלחמה מסוג שונה משאר המלחמות – היא הייתה מלחמה על הלאום שלנו. לא רק על דת, לא על טריטוריה אלא על הזהות הלאומית של עם ישראל בתור עם הסגולה, משום שהמלחמה נוהלה בעיקר נגד המתיוונים ונגד הפלגים השונים בעם ישראל (שאם המתיוונים היו מנצחים בוודאי עם ישראל היה מתבולל ונהפך ליווני ולא היה נשאר "עם ישראל"). ולכן במיוחד ברגעי משבר כמו המשבר שיש לנו היום בעזה אנחנו צריכים להיזכר במה שקרה בימים ההם ולעבד את זה להבין איך אנחנו יכולים להצית את המנורה מחדש ולגרום לעם לחזור לעצמו.

בנוסף לכך לפי הבנתי חנוכה הוא גם חג של עיבוד רוחני, חג שבא אחרי החגים של תשרי, חג שבו יש לך אפשרות לקחת את כל חומרי הגלם מסוכות ומראש השנה ולעבד את זה ליצירת משהו ממשי. ליצירת ערך אמיתי בעבודת השם הפרטית שלך.

חנוכה - קושיית הבית יוסף יצחק שמעוניאן

כולנו מכירים את קושייתו של מרן הבית יוסף על חנוכה: למה אנחנו חוגגים שמונה ימים של חנוכה? הרי הנס היה לכאורה שבעה ימים, לא שמונה!

אחד התירוצים הנחמדים הם: ידוע שהמלחמה של החשמונאים זאת לא הייתה סתם מלחמה שרצו להרוג אותנו ואז נלחמנו, אלא זאת הייתה מלחמה על קיום הנשמה, על קיום התורה הקדושה, על האמונה בקדוש ברוך הוא, על זה שה' מנהיג את העולם וכו'...

על כך נראה לפי עניות-דעתי: שהעוד יום שהוסיפו זה לא סתם אלא שבעה ימים באמת, בגלל הנס עצמו שהשמן עצמו הספיק לעוד שבעה ימים, אבל היה צריך עכשיו, ביום הראשון עצמו לחזק את האמונה ואת זה שהכל מאיתו יתברך ושיש ניסים שהם לא גלויים, ועל זה שהקב"ה באמת מנהיג את העולם. על זה הוסיפו עוד יום.

מעשי האמוראים לכבוד שבת צור עמישב

שנינו במשנה "האיש מקדש בו ובשלוחו..."

הגמרא שואלת אם הוא שנה בשלוחו, אז למה הוא צריך לשנות בו?

הגמרא עונה- מצווה בו יותר מבשלוחו. כמו שמצינו אצל רב ספרא שהיה מהבהב את ראש הבהמה באש כדי שירדו שערותיה לפני הבישול – בעצמו ולא על ידי שליח. וגם אצל רבא מצינו אותו דבר, שהוא היה מולח בעצמו את הדג לכבוד שבת.

למדנו מהאמוראים שמצווה בו יותר מבשלוחו, בזה שהם הכינו דברים לכבוד שבת בעצמם ולא על ידי שליח. אבל איך אפשר ללמוד את זה ממעשי האמוראים? כי הרי אם יבוא אליך מלך אתה תראה לו את הכבוד שמגיע על ידי זה שאתה תכין את הדברים בעצמך ולא על ידי שליח. ועוד הרמב"ם ז"ל כתב שחייבים להכין דברים לכבוד שבת בעצמך.

התשובה לכך יכולה להיות שכמו ששבת זה היום המיוחד שבו אתה מכבד את המלך – כך יש יום מיוחד שבו אתה מקדש את האשה. האשה היא בת המלך "כל כבודה בת מלך פנימה". אדם צריך לכבד את אשתו יותר מגופו. ובגלל זה חשוב מאוד לכבד, להעריך ולעשות הכל דווקא בעצמו. החיבור בין השבת והעם הוא כמו החיבור בין איש ואשתו. נכון שאפשר גם לתת את המצווה של קידושי אשה והכנה לשבת למישהו אחר, אבל זה לא מכובד, פחות רציני. כמו שהקב"ה לא צריך את סעודת השבת שלך – רחמנא ליבא בעי – הקב"ה רוצה לראות את הלב שלך, כמה אתה בעניינים לא את הסעודה שלך. כך גם בקידושי אשה – אתה הוא שצריך להשקיע. מצד ההלכה אין הבדל בין אם האיש מקדש או שהוא שולח שליח לקדש, אבל מצד הקשר בין בני הזוג יש הבדל גדול מאוד. אשה רוצה שהאיש יבוא אליה ויקדש אותה בעצמו – שיראה כבוד, לא על ידי שליח.

בהמשך הסוגיה, אנו רואים שלמעשה גם הגמרא פוסקת שאסור לאדם שיקדש את אשה עד שהוא יראה אותה. אך לעומת זאת, האשה יכולה להתקדש בלא ראיית הבעל: דאמר ר"ל: טב למיתב טן דו מלמיתב ארמלו – האשה רוצה להיות ביחד עם מישהו מאשר להיות לבד.

קידושין ושבת בעקבות ה'נתיבות שלום' מאיר מרזייב ונהוראי חדד

השלבים של עבודת ה' הם כמו השלבים בקידושין שהם: קידושין, חופה ויחוד.

ההתחלה בעבודת ה' היא כמו הקידושין שהאשה מיוחדת ומזומנת לבעל, דהיינו שיהודי מזמין את עצמו לעבודת ה'.

אחר כך השלב השני הוא שהוא מתקרב אליו יותר יתברך הוא, בבחינת חופה, שהוא מביא אותו לביתו.

והשלב השלישי שהוא נכנס יותר לפנימיות העבודה, הוא זוכה לבחינת יחוד שהוא מידבק בו יתברך בכל נפש רוח ונשמה שלו.

וכמו שלש הדרגות האלו בעבודת ה' יש גם שלושה זמנים בשבת קודש:

ליל שבת קודש הוא בחינת קידושין שהיא מייחדת ומזמנת עצמה אליו יתברך.

בוקר של שבת שהוא בחינה של חופה והבאה לביתו, שאור מקיף מאורו יתברך חופף עליו אז.

זמן המנחה ושלש סעודות הוא זמן הייחוד והדביקות בו יתברך.

וכמו כן בשלש בחינות אלו נכללות ג' קדושות שהם ר"ח, יו"ט ושבת.

ר"ח הוא הקידושין כמו שכתוב בזוהר הקדוש שר"ח הוא זמן התפרשות מהסטרא אחרא להיות מיוחדת ומזומנת אליו יתברך.

יום טוב הוא בחינת חופה שהוא מביא אותה לביתו כמו שכתוב: "שלש פעמים בשנה יראה כל זכורך".

ובשבת אפשר להגיע לבחינת ייחוד ודביקות בו יתברך כמו שכתוב: "בני ובין בני ישראל אות היא לעולם".

ויש לשאול: מדוע ראו חכמים לתקן בשבת שלש תפילות שונות זו מזו – אתה קדשת, ישמח משה ואתה אחד, וביום טוב לא תיקנו אלא תפילה אחת אתה בחרתנו?

ויש לומר מפני שהשבת נקראת כלה והקב"ה כביכול נקרא חתן, ותיקנו שבערב שבת שיאמרו אתה קידשת על שם הקידושין שנותן החתן לכלה. ובבוקר ישמח משה על שם השמחה של החתן עם הכלה, ואחר כך תפילת מוסף שזו ההוספה שהחתן מוסיף לכלה בכתובה, ובמנחה אומרים אתה אחד שזה השלב שמתייחד החתן עם הכלה.

בשבת קודש הקב"ה מעלה את היהודי לתוך היכלו, שזו בחינת נישואין דהיינו הבאה לביתו, "הביאני המלך חדריו נגילה ונשמחה בכך", וכלשון הפסוק "ואשא אתכם על כנפי נשרים ואביא אתכם אלי", כאמור שהשבת היא האות המקשרת בין הדבקים, והוא יום האהבה והדביקות.

הקשר בין סוגיות ופרשות השבוע שבהן נלמדו חזקי אברהמי

ניסיתי לעקוב ולמצוא קשר בין הסוגיות שלמדנו (סוגיות ללמדו תורה, וסוגיות כיבוד הורים בקידושין ל ע"א – לא ע"א) ובין רצף ארוך של פרשות השבוע (יתרו, משפטים, תרומה, תצווה). במאמר זה אנסה להביא את הקשר שמצאתי.

פרשת יתרו:

"אמר ריב"ל: כל המלמד את בן בנו תורה מעלה עליו הכתוב כאילו קבלה מהר סיני. שנאמר: "והודעתם לבניך ולבני בניך" וסמך ליה "יום אשר עמדת לפני ה' אלוך בחרב".

את המימרא הזו, המובאת באמצעה של סוגיית לימוד התורה לבן ולנכד, למדנו בשבת פרשת יתרו. הקשר הוא כל כך פשוט, וכל כך יפה. בפרשת יתרו מתואר סיפור קבלת התורה. ההשוואה הפשוטה בין מתן התורה, ובין העברת התורה הלאה. התורה אינה רק "פרס" שניתן לעם ישראל, מתנה חד פעמית. כל מהותה של נתינת התורה היא העברתה הלאה, אל המשך הדורות.

אם כך, למה לבני הבנים? מה מיוחד כ"כ בסבא ונכד, שאין באבא ובן?

כדי לענות על השאלה הזו, ננסה להבין את עניין עצת יתרו למשה.

עוד לפני האורות הגדולים, קול השופר, ועשן ההר, יתרו טוען כי הדרך של משה לשפוט את העם היא לא מוצלחת, הן מבחינת משה, והן מבחינת העם. הוא טוען כי את התורה אי אפשר להעביר ישירות מהמאור הגדול אל האדם הפשוט. התורה חייבת להשתלשל במדרגות שונות לפני כן, אחרת גם המשפיע וגם המקבל לא יבצעו את תפקידם, ויגיעו לרמה של "נבול תיבול".

לכן, התורה ניתנת לישראל ע"י משה, ולא ע"י הקב"ה בעצמו, משום שבנ"י לא מסוגלים לקבל תורה ממקום כל כך גבוה. ממשה התורה משתלשלת דרך ארבעה סוגי השרים,¹⁴⁹ ורק לאחר מכן היא מגיעה לישראל.

אבל, לפעמים חשוב לדלג על כמה שלבים. לפעמים, חשוב לזכור מי נתן לנו את התורה. ולכן, את שתי הדיברות הראשונות שמעו ישראל מפי הגבורה, ולא ע"י משה. לפעמים אדם צריך לקבל את התורה ישירות מהמשפיע, בדרך של מעבר. לכן, היו שאלות שבהן לשרי האלפים לא היה פתרון, וישראל הוצרכו ללכת למשה, משום שהוא היה גילוי התורה החזק ביותר.

לכן, דווקא לימוד הסבא והנכד הוא הדומה לקבלת התורה מהר סיני. כי לימוד אב ובן, שהוא ההמשכה הפשוטה של התורה בדרך השתלשלות, מדור לדור, הוא כמו לימוד התורה ע"י ארבעה השרים. הוא חשוב מאוד, ונצרך, ורק ככה ישראל העבירו את התורה לכל הדורות הבאים. אבל, כאשר הנכד לומד עם הסבא שלו, שהוא שתי דרגות מעליו – אז הוא מקבל את התורה מהמשפיע הכי גדול שהוא יכול לקבל ממנו, ולכן מעלה עליו הכתוב כאילו הוא קיבלה מהר סיני, מהקב"ה בעצמו, ולא ע"י מתווכים.

פרשת משפטים:

"לפיכך נקראו ראשונים סופרים: שהיו סופרים כל האותיות שבתורה. שהיו אומרים: וא"ו ד"גחון", חציין של אותיות של ס"ת. "דָּרַשׁ דָּרַשׁ" חציין של תיבות. "והתגלה" של פסוקים..."

"תנו רבנן: "ושננתם" שיהו דברי תורה מחודדים בפיו. שאם ישאל לך אדם דבר אל תגמגם ותאמר לו, אלא אמור לו מיד."

את הברייתות האלה, העוסקות בעיסוקם של הראשונים בתורה, ובחובה לשנן את התורה, למדנו בפרשת משפטים. גם כאן, הקשר הוא אדוק.

¹⁴⁹ שאפשר אולי לטעון שהם מקבילים לפרד"ס התורה, המגלה את השתלשלותה לבני האדם בדרגות שונות.

תהינו, מהו ה"לפיכך" המובא כאן. לפי מה? הרי לכאורה זו פתיחה של נושא חדש!

אז כבר נאמר, ש"ואלה המשפטים" – הוא"ו הזו היא הוא"ו הכי חשובה בתורה, משום שהיא מחברת בין האורות הגדולים בפרשת יתרו, של מעמד הר סיני, למצוות הפשוטות, המעשיות לחלוטין המתוארות בפרשת משפטים. בפרשת יתרו, ובסוגיות, ראינו את חשיבות האור הגדול הבא מהלימוד עם הסבא, הבא מממן תורה. אך, איך ניתן להוריד את זה למעשה?

פרשת משפטים מחוברת בוא"ו¹⁵⁰ עם פרשת יתרו. "ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם – ערכם לפניהם כשולחן ערוך" כך דורשים חכמים את הפסוק. על משה לערוך את המשפטים לעמ"י כשולחן ערוך, להסביר שוב ושוב ושוב. לא מספיק להגיד כמה הלכות, ללמד את הרמה הגבוהה ביותר – משה מחויב ללמד כל אחד ואחד מבני ישראל. זהו עניינו של השינון, לערוך את התורה לפנינו כשולחן ערוך. לסדר את כל מה שלמדנו, כדי שאם ישאלנו אדם נדע לענות לו, אפילו אם מעירים אותנו ב-2 בלילה. זו ההורדה למעשה שנחבאת בסוגיות.

וזהו בעצם עניינה של המילה "לפיכך". אוקיי, אז קיבלנו אור גדול מהר סיני, ולפיכך? מה הלאה? עכשיו צריך להתעמק בקטנות, לספור את האותיות של התורה.

פרשת תרומה:

"תנא דבי ר' ישמעאל: בני אם פגע בך מנוול זה משכהו לבית המדרש. אם אבן הוא נימוח, ואם ברזל הוא מתפוצץ שנאמר "הלא כה דברי כאש נאם ה' וכפטיש יפוצץ סלע" אם אבן הוא נימוח שנאמר "הוי כל צמא לכו למים" ואומר "אבנים שחקו מים".

את הברייתא הזו, וכן את כל הברייתות העוסקות בהתמודדות עם היצר הרע, למדנו בפרשת תרומה.

לאחר שקיבלנו אורות גדולים במעמד הר סיני, והורדנו אותם לידיים (ואל הגחון), אנו צריכים להוריד אותם אל הלב. מה אדם צריך לעשות כשיש לו תאוה? איך להתמודד עם היצר הרע?

¹⁵⁰ אפשר אולי להוסיף על הקשר של שתי האותיות וא"ו. וא"ו דגחון היא הוא"ו של הבטן. אחרי שהיו אורות גדולים, איך מורידים את זה למעשה, אל הגוף, אל הבטן?

עניינה של פרשת תרומה הוא לעשות מקום לקב"ה. מקום בלב של כל אחד מאיתנו. כך מתמודדים עם היצר הרע. את המצוות המעשיות החשובות כל כך אנו צריכים להוריד אל הלב שלנו, אל מקום שיוכל לקלוט את הקדושה שהורדנו אל העולם. זהו המשכן, מקום לשכינת ה'.

לכן, את היצר הרע יש למשוך אל בית המדרש. עלינו להוביל את התאוות שלנו, את ההתמודדויות שלנו, אל המקום שבנינו בעזרת האורות והכלים. עלינו להשתמש בהם כדי להינצל מהתאוות ומהיצר הרע, ולעשות מקום לקב"ה. ע"י כך, הקב"ה ישרה את שכינתו עלינו, ויתחיל מחדש את כל התהליך הזה, של אורות גדולים, כלים, ועשיית מקום כדי לקבל עוד אורות מהקב"ה.

וכאשר הרע מגיע למקומו של הקב"ה, שהוא בליבנו – הוא או נימוח או מתפוצץ. הרע לא מסוגל להיות שם, במקום שבנינו לקב"ה. ההתמודדות עם הרע היא בעצמה הורדת הדברים אל המקום שלנו, אל העולם שלנו. זוהי התרומה. הנתינה שלנו, מסירות הנפש שלנו, למען השכנת ה' בעולם.

פרשת תצווה:

"אמר רב יהודה אמר שמואל: שאלו את ר' אליעזר עד היכן כיבוד אב ואב? אמר להן צאו וראו מה עשה גוי אחד לאביו באשקלון, ודמא בן נתינא שמו. ביקשו ממנו חכמים אבנים לאיפוד בשישים ריבוא שכר (ורב כהנא מתני בשמונים ריבוא) והיה מפתח מונח תחת מראשותיו של אביו ולא ציערו. לשנה אחרת נתן קב"ה שכרו שנולדה לו פרה אדומה בעדרו. נכנסו חכמי ישראל אצלו. אמר להם "יודע אני בכם שאם אני מבקש מכם כל ממון שבעולם אתם נותנים לי, אלא אין אני מבקש מכם אלא אותו ממון שהפסדתי בשביל כבוד אבא."

את סיפור דמא בן נתינא למדנו בפרשת תצווה. הוא מדבר על מעלת כיבוד הורים, אך על מה הוא נאלץ לוותר? מהו הדבר אותו לא קיבלו החכמים?

יש לכך 2 גירסאות – פרקמטיא, ואבן באפוד. לכאורה, הפרקמטיא (=סחורה) יכולה להיות אבן באפוד. יכול מאוד להיות ששמואל רק מחדש לנו שאותה הפרקמטיא היא אבן באפוד. ומדוע זה כל כך חשוב?

כדי לענות על השאלה הזו יש לעיין בפרשת תצווה, ברעיון שמאחורי בגדי הכהונה. "לכבוד ולתפארת". זו הסיבה שבגדי הכהונה וכן הקטורת, ו-7 ימי המילואים, מוזכרים בפרשת תצווה. כל עניינה הוא כבוד. כבוד ה', כבוד המשכן. אך, מה דוחה את כבוד ה'? אביו של הגוי, שישן.

וזה מה שלמדנו על כבוד אב ואם: "בזמן שאדם מכבד את אביו ואת אמו – אמר הקב"ה, מעלה אני עליהם כאילו דרתי ביניהם, וכיבדוני". כל עניין כבוד ה' הולך עם כיבוד הורים. אין לקב"ה מקום בעולם כאשר אדם אינו מכבד את הוריו. את האבנים שנקנו כאשר חולל כבוד נתינא – הקב"ה לא רוצה. הוא רוצה שכבודו, וכבוד ההורים ילכו יחד, ועל ידי זה יתגלה כבודו בעולם במלואו.

עסקנו גם בכבודו של הקב"ה ביחס לאדם שמחלל את שמו בסתר, וכן כאשר הולכים בקומה זקופה.

כל עניינו של כהן גדול הוא בסתר, שכן הוא נכנס לפני ולפנים. בנוסף, הכהן הגדול חבש מצנפת. אלה באים להראות את תיקון הגאווה, ואת השראת כבוד ה' בעולם.

פורים קטן שהוא גדול - על פי הרבי מילובביץ חזקי אברהמי

הרבי, בשיחה על פורים קטן, מסביר את ההבדלים בין פורים לסוכות בנוגע לחיוב השמחה, וכן את מעלת פורים קטן.

ההבדל בין שמחת חג הסוכות לשמחת פורים, היא ההבדל בין השמחה שתוך כדי עשיית המצווה לשמחה שבסוף המצווה. הרמב"ם מפרש ששמחה של מצווה היא "השמחה שישמח האדם בעשיית המצווה", ושזוהי העבודה שעובדים וממשיכים לכל השנה בחג הסוכות. אך, הרמ"א מסיים את חלק אורח חיים, בנושא פורים קטן, במילים "וטוב לב משתה תמיד". זה מרמז על השמחה שבסופה של המצווה, הבאה מההתעלות שבעשייתה. לכן, שני התמידים הם המקיפים את אורח חיים – "שויתי ה' לנגדי תמיד" ו"טוב לב משתה תמיד", הם המתחילים ומסיימים את עבודת האדם שמתחילה ביראה ונגמרת בשמחה. לכן, השמחה בעניין פורים, וכ"ש פורים קטן.

אם כך, 2 השמחות הן שמחה במהלך המצווה (הנקנית בחג הסוכות), ושמחה בסיומה (הנקנית בפורים). אך מהו עניינו של פורים קטן, ומדוע דווקא בו נאמר המשפט "וטוב לב משתה תמיד"? הרי הוא לא קיים בכל שנה! איך יתקיים בו תמיד, שקאי בד"כ על כל השנה? אלא, שיש לומר שפורים קטן הוא החג שאין בו כלל חובה, ואפילו לא ננקט בו לשון חובה, אלא "וטוב". השמחה העילאית והשלמה היא לא שמחה שתוך כדי מצווה, שמוטל עליה חיוב, אלא שמחה חופשית מכל חיוב, חופשית מכל יראה, אלא מלאה באהבה. ואפילו בפורים עצמו לא ניתן להשיג את המדרגה הזו משום ש"חייב איש לבסומי". יש חובה לשתות ולשמוח, ופורים קטן הוא ההמשכה וההשפעה של שמחה ללא כל גבול, שמחה שכל עבודתה היא לשמה. שמחה בפני עצמה.

ואפשר אולי לומר את הקשר בין דברי הרבי, לגלות פורים. הרי, פורים הוא חג הגלות, שאפילו בשעת ההצלה – עדיין עבדי אחשוורוש אנו. זהו החג שהכי קשה להגיע אליו בשמחה, לכאורה, כי אנו עדיין בגלות. אך, ידוע שאדר הוא א' דר. שאלופו של עולם דר במציאות. השמחה בפורים היא שמחה שבה ה' איתנו גם בגלות, גם בקשיים, גם במשבר.

ובניגוד לשמחה שתוך כדי המצווה (שעניינה בחג הסוכות), זוהי שמחה שמעל ומעבר לכל גדרי המצוות. זו לא שמחה שחייבים לקיים מצוות בשבילה, היא מעל ומעבר לזה. גם כשיהודי נמצא מתחת לכל המצוות, זוהי שמחה שתמשיך את הקב"ה לכל המדרגות, לכל החושך, ותשבור את כל המחיצות. גם כשיהודי לגמרי שבור, שמחתו תבקע רקיעים.

היצר, הנחש והמן נעם קליין ורפי סווידלר

למדנו בדף כט: שעל מנת לחמוק מהרהור עבירה, צריך אדם לישא אשה ורק אז ללמוד תורה. מובאת לנו גם אמירתו של רב חסדא שעדיף מחבריו בכך שהתחתן בגיל די צעיר (16!!!) אבל אם היה מתחתן בגיל 14, היה אומר לשטן "גירא בעניך". בהמשך הגמרא, (דף ל:), הגמרא נותנת תרופה בדוקה ליצר: התורה. כאשר יצרו של אדם פוגע בו – על האדם למשכו לבית המדרש, אם הוא ברזל – יתפוצץ, ואם הוא אבן – יימת. ויש לשאול: אם ככה, למה חוששים להרהור עבירה בלימוד תורה? והרי תלמוד תורה מרפא את האדם מן היצר!

הבה נחזור לכט: ונביט בעניין מכיוון אחר. מסופר על רב אחא בר יעקב שבנו לא למד תורה כמו שצריך, ולכן הלך הוא ללמוד. כשישן בבית המדרש- נתקל במזיק הנדמה לתנין בעל שבעה ראשים, ועל כל כריעה שכרע ראב"י – נשר לתנין ראש אחד. רש"י בספר שמות (ז', ט', ד"ה לתנין) מפרש שתנין הוא נחש. רש"י הוא לא היחיד שמתייחס לתנין כך. המהרש"א בסוגייתנו (חידושי אגדות ד"ה כתנינא דז' רישוותא) מבאר (על פי הגמרא בב"ק, ט"ז.) שלאחר שבע שנים שדרתו של אדם הופכת לנחש אם לא כרע כראוי, ומביא את התוספות (שם, ד"ה והוא) שמפרש שזה מכיוון שצריך לזקוף כנחש (ברכות יב:). משמע מכאן שאותו חסיד השתחווה כדת וכדין, ולכן, בכל פעם נפל הכח המסוים של אותו הנחש, ושבעת ראשיו הם שבעת כוחות הטומאה שהביא הנחש הקדמוני לעולם.

המהר"ל מביא היבט נוסף וקצת שונה. הוא מבאר שהעניין של שבע הוא עניין של ריבוי והפרדה, כגון: "...ובשבעה דרכים ינוסו מפניך". לפיו, בריבוי יש לשדים יותר כח והם מסוגלים להזיק רק לזוגות כי הם הפך האחדות, וכשכורע – נדבק בעניין האחדות – שבע השתחוויות שבעמידה. ראב"י יישם את פירוד השבע בכריעותיו ועשה כנגדו יחוד של ה'. על אף היותם שבע – עשה את כולם לה' ובכך איחדם כמו שאנו מאחדים את ימות השבוע בשבת.

רגע, שבע השתחוויות? זה מוכר לנו! הרי בספר בראשית (ל"ג, ג') כתוב על יעקב: "וישתחו ארצה שבע פעמים עד גשתו עד אחיו!" ומו"ר הרב יהונתן שליט"א הזכיר לנו מדרש חסידי

הַאֲמֹר שִׁכַּל הַשְׁתַּחֲוִיָּה שֶׁל יַעֲקֹב לַעֲשׂוֹ תִיקְנָה קְלִיפָה אַחַת שֶׁל טוֹמָאָה. עַל שִׁבְעַ קְלִיפּוֹת אִלוֹ שֶׁהֵן כִּנְגַד הַמִּדּוֹת הַטְהוּרוֹת (שֶׁהֵן גַּם שִׁבְעַ הַסְפִּירוֹת הַתַּחְתּוֹנוֹת...) רָאָה לַעֲיִל בְּמַהֲרָשׁ"א. מֵהָ עוֹד שֶׁהַסִּפּוּר הָרֵאשׁוֹן קָרָה לֵאלֹא אַחֵר מֵרַב אַחָא בִר יַעֲקֹב, כְּלוֹמֵר מֵהָ שֶׁהִתְרַחַשׁ לַיַּעֲקֹב וְאֲחִיו עָשׂוּ...¹⁵¹

גַּם בְּמַגִּילָה חוֹזֵר הַמוֹטִיב שֶׁל הַמִּסְפָּר שִׁבְעַ שׁוֹב וְשׁוֹב:

- מִשְׁתָּה שִׁבְעַת יָמִים "לְכָל הָעַם הַנִּמְצָאִים בְּשׁוֹשָׁן..." (א', ה').

- שִׁבְעַת הַסְרִיסִים הַמִּשְׁרָתִים אֶת פְּנֵי הַמֶּלֶךְ אַחְשׁוּרוֹשׁ (א', י"א). (תְּכַל'ס הִיוּ שְׁנַיִם עֶשֶׂר בְּכָל הַמַּגִּילָה, אֲבָל מִי בְּכָלֵל סוֹפֵר?...)

- אֶסְתֵּר נִלְקַחַת לְבֵית אַחְשׁוּרוֹשׁ בַּשָּׁנָה הַשְּׁבִיעִית לְמַלְכוּתוֹ.

- שִׁבְעַ הַנְּעֻרוֹת שֶׁאֶסְתֵּר קִיבְּלָה מֵהַגִּי שְׁאוּמְרִים לְנוּ חֲכָמִים (מַגִּילָה יג). שֶׁהִיָּתָה מוֹנֶה בָּהֶם אֶת יָמוֹת הַשָּׁבוּעַ.

-שִׁבְעַת שְׂרֵי פֶרֶס וּמַדִּי (א', י"ד) לְכָל אֶחָד הֵיָּתָה אַחַת מִשִּׁבְעַת הַחֲכָמוֹת שִׁבְעוֹלָם, כְּמוֹבֵן שֶׁמִּמּוֹכֵן (=הֵמֶן) הוּא הַשֵּׁר הַשְּׁבִיעִי הַמוֹזְכָּר...

וּבִכֵּן, בְּהַקְדַּמְתּוֹ שֶׁל הַמַּהֲרָ"ל לְסַפְרוֹ אוֹר חֲדָשׁ הוּא כּוֹתֵב שֶׁהֵמֶן וְעַמְלֵק הֵם הֵם הַנַּחֲשׁ בְּעַצְמוֹ, שֶׁנֶּאֱמַר: (חֻלִּין קִלְטִי) "הֵמֶן מִן הַתּוֹרָה מִנִּין? 'הֵמֶן הָעֵץ'..." בְּהַקְשֵׁר שֶׁל הַנַּחֲשׁ הַקְדָּמוֹן הַמִּיִּצֵּג אֶת הַחֲטָא וְהָרַע בְּעוֹלָם. הֵמֶן מִבְּטָא אֶת הָרַע בְּעוֹלָם, צֶאֱצֵא שֶׁל עַמְלֵק, שֶׁהוּא בְּתוֹרָה צֶאֱצֵא שֶׁל עֶשׂוֹ. שֶׁהָרִי כָּל מִטְרָתּוֹ שֶׁל הַנַּחֲשׁ הוּא לְהַטִּיל סִפֵּק בְּמַחֲשָׁבוֹתָיו שֶׁל הָאָדָם וּידוּעַ גַּם עַל עַמְלֵק שֶׁהוּא גִימְטְרִיא סִפֵּק... וּמִסּוֹפֵר שֶׁכֹּאשֶׁר מִרְדְּכִי לֹא כָּרַע וְלֹא הַשְׁתַּחֲוָה לְהֵמֶן וְנוֹדַע לְהֵמֶן שֶׁהוּא יְהוּדִי בֹא וְטַעַן כִּנְגָדוֹ שֶׁצָּרִיךְ הוּא לְהַשְׁתַּחֲוֹת לוֹ כִּפִּי שִׁיעָקֵב הַשְׁתַּחֲוָה לַעֲשׂוֹ. עֲנָה לוֹ מִרְדְּכִי – אֲנִי הוּא צֶאֱצֵאוֹ שֶׁל בְּנִימִין, וְהָרִי בְּנִימִין לֹא הִיָּה חַי עַדִּיין כֹּאשֶׁר כָּל אַחֲיוֹ הַשְׁתַּחֲוּוּ לַעֲשׂוֹ, וְלִכֵּן אֵינֶנִּי פֹגִיעַ מִבְּחִינָה זוֹ. בְּגַלֵּל זֶה הֵמֶן לֹא הִיָּה יָכוֹל לְשַׁלּוֹחַ יָד בְּמִרְדְּכִי לְבַדּוֹ (וְלֹא רַק בְּגַלֵּל יֵצֵר הַגְּאוּוֹה שֶׁלוֹ), וְלִכֵּן הַחֲלִיט לְהַשְׁמִיד אֶת כָּל עַם מִרְדְּכִי. אֲבָל מִכִּיוּן שֶׁכַּעֲסוֹ שֶׁל אָדָם מֵעֲבִיר אוֹתוֹ מִדַּעְתּוֹ, אִף עַל פִּי כֵן נִיסָה בְּכָל זֹאת לְתַלּוֹת אֶת מִרְדְּכִי עַל עֵץ.

¹⁵¹ וְרָאוּ בִּמְקַנְהָ עַל הַסּוּגִיָּא שֶׁמִּקְשֵׁר אֶת הַכְּרִיעוֹת וְהַתְּנִין לְהַשְׁתַּחֲוִיּוֹת שֶׁל יַעֲקֹב לַעֲשׂוֹ, וְכֵן בִּמְגִלָּה עֲמוּקוֹת' פֶּרֶשׁת וִישַׁלַח.

ומצינו שכעסו של אדם – זה ייצרו. הכעס הוא אחד מהחטאים החמורים ביותר ושקול כנגד שלושת העבירות של יהרג ובל יעבר – שהרי הכעס מוביל לשפיכות דמים שנאמר "וימלא המן חמה... ויאמר המן למלך ישנו עם אחד..."¹⁵², ואמרו חז"ל "כל הכועס – כאילו עובד עבודה זרה". דבר נוסף שמצאנו – גילוי עריות מוביל לכעס שנאמר "ויקצף המלך מאד..." (לאחר שושתי סרבה לבא להראות לפני כל השרים, שהוא יצר העריות).

כמובן, אמרו בתלמוד: "ותלמוד תורה כנגד כולם", שזה הפיתרון לשאלה הנ"ל – כיצד יכול תלמוד תורה לרפא את האדם מהיצר אם כדי לגבור על היצר ישא אשה קודם שילמד תורה? נמצא שיש הבדל – לשא אשה ולגבור על היצר – שזה עראי, פיתרון זמני, שהרי האדם עדיין חשוף ליצר. אבל לאחר מכן ילך וילמד תורה וירפא מהיצר לגמרי. ובקשר זה יש גם את המדרש שכאשר המן הלך להרכיב את מרדכי על הסוס הוא מצא אותו בבית מדרש לומד תורה – הפתרון להפתר מיצר שהוא המן...

והנה מובא בפרקי דר' אליעזר (מ"ג) שבתורה כתוב "זכור את יום השבת..." וכתוב גם "זכור את אשר עשה לך עמלק..."¹⁵³. מובן מכאן שהם הפכים, השבת ועמלק, כפי שהזכרנו לעיל, שבעה לטומאה ושבעה לטהרה. מטרתה של השבת היא לאחד את שאר ימות השבוע, ומטרתו של עמלק להפריד בינינו – "מפוזר ומפורד..."¹⁵⁴, כמו שאנו יודעים מהמדרש על עמלק – כאשר הוא בא להילחם עם ישראל הוא בא לכל שבט ושבט בנפרד. ועמלק הוא גם לשון עקלקלות – קלקול, לעומת יעקב שנקרא ישרון – לשון ישר. ומובא גם משל ליינ שהוא ישראל וחומץ שהוא עמלק. שהרי החומץ גם הוא התחיל כיון, אלא שהתקלקל. כלומר עמלק שהוא עשו – יצא גם הוא מיצחק, רק שהתקלקל.

מסתבר שליעקב יש חסידות גדולה ליצר, כמו שמצינו שבנו יוסף ראה את דמות דיוקנו של אביו ובכך נמנע מהיצר כאשר אשת פוטיפר פיתתה אותו. אנו מוצאים גם שלביתו של ר' עקיבא יש נס עם נחש, הוא ואשתו רחל. לאמיתו של דבר, כל זרעם של ר' עקיבא ורחל מוגנים מפני הנחש: שאלו פעם את ר' יהושע בן קרחה¹⁵⁵ "במה הארכת ימים?" כלומר בזכות מה זקנת? ותשובתו הייתה: "מעולם לא נסתכלתי בדמותו של אדם רשע", כלומר

¹⁵² ומנלן דר' יהושע בן קרחה- בריה דר' עקיבא הוה? מסופר לנו שר' עקיבא היה קרח (ממש כמו יעקב אבינו שהיה חלק [בראשית כ"ז, י"א]...). ומפני שהיה מבוקש הרבה אצל הרומאים, שמו בבית המדרש היה 'הקרח ההוא'- קרחה...

הוא קיים את מצוות "סור מרע", הרחיק עצמו מהיצר, ובכך התגונן מפניו (מגילה כח.). אבל אנו רואים שכל הסיפור עם ר' עקיבא הוא הד של הסיפור של יעקב אבינו. כל זרעם של עקיבא ורחל אינו פגיע לנחש – בדיוק כמו יעקב ורחל שכל זרעם חסין מעשיו וצאצאיו. רגע, כל זרעם? הרי יוסף כן השתחוה לעשו! אלא שאפרים ומנשה לא היו שם ורואים שיעקב אומר "אפרים ומנשה כראובן ושמעון יהיו לי..." (בראשית מ"ח, ה'). יתרה מזאת – יהושע בן נון, צאצאו של יוסף, היה הלוחם העיקרי כאשר עמלק תקף את בני ישראל: "ויחלש יהושע את עמלק ואת עמו לפי חרב" (שמות י"ז, ג). ובמקביל ר' יהושע בן קרחה הוא צאצאו של יוסף, שהרי אביו היה עקיבא בן יוסף...

בדף ל. למדנו ש"ואו דגחון – חציין של אותיות של ספרי תורה". הוא"ו הזאת מסמלת את הנחש (שהרי המקום היחיד בתנ"ך מלבד כאן, הוא "על גחוןך תלך..."), ורואים שהיא גם נראית כנחש: ו. וא"ו זו בעצם מפסיקה באמצע של התורה כדי שלנחש לא תהיה שליטה מלאה על התורה, ונהפוך הוא – אשר ישלטו היהודים המה בשונאיהם. ועוד באותו עניין, הנחש גם מוזכר בהקשר לעבודה זרה, במעשה נחש הנחושת. שמה, מי שננשך – הביט אל נחש הנחושת ונרפא מיד. ויש לשאול – הרי לכאורה זו עבודה זרה, לא? המקרה הזה מופיע גם במקום אחר בתורה – "והיה כאשר ירים משה את ידו וגבר ישראל וכאשר יוריד את ידו וגבר עמלק" (שמות י"ז, א). מה, המלחמה תלויה בידי משה? התשובה היא כמובן – לא, הרמת ידיו של משה מסמלת את האמונה והבטחון בה'. מכאן חוזרים אל נחש הנחושת – גם כאן ההסתכלות בנחש מסמל את הביטחון בה' ולא עבודה זרה.

יהי רצון שנזכה כולנו להירפא מהיצר, למחות את עמלק, ולקיים את מה שנאמר "משנכנס אדר מרבין בשמחה".

במשוך היובל נעם קליין

שנת "במשוך היבל המה יעלו בהר" חסר אחד לפ"ק

על ספירת העומר וספירת השנים ליובל, ועניין שופר ביובל: ראיתי בחת"ם סופר על התורה, פרשת בהר בד"ה: "והיו לך ימי שבע שבתות השנים תשע וארבעים שנה", שהוא מסביר שבספירת העומר יש לשטן, הוא יצר הרע, שליטה, ולכן בסוף הספירה, ביום הבכורים - הוא שבועות - מכניסים את השאור שבעיסה, שהוא משל ליצה"ר, לבית המקדש בשתי הלחם. לעומת זאת, בספירת השנים ליובל, בכל שנה מהשנים הנספרות יש יום כיפורים אחד, בו אין ליצה"ר שליטה באדם, ויוצא שביובל נספרו ארבעים ותשעה ימים שאין ליצה"ר שליטה בהם, והחמישים הוא קדש קדשים. ועוד הוא אומר שם, שההבדל בין כפורים לבכורים הוא הב' והפ', כאשר הפ' של כפורים מורכבת מכ' ומו' - וכ"ו בגימטריה זה שם הוי"ה ב"ה, ובתוך פ' של כתב סת"ם יש ב', וידוע שהעוה"ז נברא בב' (בראשית...), ויוצא שהפ' היא כשם הוי"ה המקיף את העולם (בחינת "סובב כל עלמין"). מכאן מובן שיום הבכורים הוא אמנם קדוש, אבל הוא עדיין בתוך גבולות העולם, בניגוד ליום הכפורים. (ועוד הוא מבאר שם על זכר לדבר מפרך ועיי"ש).

ועוד ראיתי את דברי השם משמואל¹⁵³ על תקיעת השופר. הוא מקשה¹⁵⁴: וכי השופר גורם לדין?! והלא ההפך הוא הנכון, ישראל תוקעים בשופר בשביל שיהיו עליהם רחמים בדין! והוא מבאר ע"פ מדרש ויקרא רבה (פרשה כ"ד סימן ח'), שם כתוב שלחתתונים, לפי שיצר הרע שולט בהם, יש שתי קדושות, בניגוד לעליונים, שלהם קדושה אחת, והוא מביא בשם אביו, בעל האבני נזר, ששתי הקדושות הן: אחת בחיצוניות, להיבדל מהחומר, שהוא למטה ממדרגתו, והשנייה קדושה פנימית, שלא להכנס לפנים ממחיצתו ולראות דברים בקדושה

¹⁵³יום ראשון של ראש השנה, שנת "והיית עטרת תפארת ביד ה'" (ישעיה ס"ב, ג') (הפסוק הוא תוספת שלי...)

¹⁵⁴על המילים "ובשופר גדול יתקע... ומלאכים יחפזון וחיל ורעדה יאחזון ויאמרו הנה יום הדין לפקוד על צבא מרום בדין" בפיוט הסילוק ונתנה תוקף.

מעבר למה שראוי לו, וקדושת המלאכים היא רק לא להכנס לפנים ממחיצתם. בנוסף אומר השם משמואל שמהות השופר היא גילוי הפנימיות, שהרי הוא "הבל היוצא מן הלב", כלומר שאתה נושף לתוכו מתוךך ממש, ובלי השופר לא יוצא מזה שום צליל, ולכן הוא מגלה גם ברוחניות את הנקודה הפנימית. כיוון שכך, וכיוון שבישראל הנקודה הפנימית היא תמיד טובה, כי העבירות במעשה, דיבור ואפילו מחשבה הם רק לבושים חיצוניים, ולא מצוי בישראל חטא של כניסה לפנים ממחיצתם, הרי שזה טוב להם. לעומת זאת, המלאכים, שקדושתם היא רק כניסה לפנים ממחיצתם, השופר מגלה בהם דווקא את המקומות בהם יש בהם קצת פסול, ולכן הם חוששים. ועוד דבר זה מדויק מלשון הפיוט, שנאמר "לפקוד על צבא מרום בדין".

ואולי ניתן לבאר על פי הנ"ל את עניין תקיעת השופר ביום"כ שביובל, אבל אני סבור שצריך קודם להבהיר מהו התהליך שנעשה בספירת ארבעים ותשעה ימים שהם שבעה שבועות. ומבואר בליקוטי תורה במדבר עמ' י' ד"ה "וספרתם לכם"¹⁵⁵ שספירת העומר היא כנגד 50 שערי בינה, שהארבעים ותשעה הראשונים הם בנויים כשבע מידות שכל אחת מהן כלולה משבע מידות בתוכה ועיין עוד שם (לא למדתי ממש את זה...), ומובא בשערי אורה¹⁵⁶ גם כן דבר דומה (גם לא ראיתי במקור) לגבי היובל, ועל שניהם, על היובל ועל שבועות, נאמר שמתגלה בהם השער הנ' שבבינה, וכך גם נראה מהרמב"ן בהקדמתו לפירוש על התורה שהוא אומר שמ"ט שערי בינה נבראו בעולם ואחד לא נברא, וכולם גנוזים בתורה, ושיש לזה עניין עם ספירת העומר וספירת היובלות. מתוך העיון המועט למדי במקורות הללו, הגעתי לרעיון הבא: יש את החלוקה הידועה של ספירת מהעומר לשבע ספירות שכל אחת מהן כלולה משבע ספירות, וכיוון שהבינה נקראת "אמא" הן כולן כלולות בה, בנוסף למידה נעלה המיוחדת לבינה - עניין חירות עולם, ע"פ החת"ם סופר.

וראיתי בכל מיני מקומות בשם משמואל, שהוא אומר שביום"כ מתגלה הנקודה הפנימית, ובמקומות נוספים שהוא מדבר עליה הוא אומר שהיא בחינת "בתולה ואיש לא ידעה", כלומר היא נקיה מחטאים, כמו שהובהר בשם משמואל שהובא בהתחלה, שהחטאים הם רק לבושים

¹⁵⁵ לא למדתי את הכל.

¹⁵⁶ לא ראיתי במקום.

לאדם. (כל זה אולי מסביר למה אין לשטן שליטה ביוה"כ: אז מתגלית הנקודה הפנימית, עליה אין לו השפעה.) מצד שני, היה נראה שכניסה לפנים מחיצתה ועבודה פנימית משנה אותה. לכן נראה לי לחלק כך בין ספירת העומר לספירת היובלות: בספירת היובלות, לדעתי, ישנה עבודה בפנימיות הלב על המידות, בזמן שאין ליצה"ר אחיזה באדם, ולכן תוקעים בשופר ביום הכיפורים החמישים, כדי לגלות סופית את עבודת התיקון שנעשתה בנקודה הפנימית, ולבסוף מקבלים כחסד מהשמיים את שער החמישים. לעומת זאת, בספירת העומר עובדים עם היצר, בעניין המעשי יותר של המידות, ובכל זאת תקע ה' בשופר ביום החמישים ופתח את שער הנו"ן שבבינה בפני ישראל ביום הזה, כי "אחרי הפעולות נמשכים הלבבות" (ספר החינוך, מצווה ט"ז), ואע"פ שלכאורה המלבושים לא משפיעים על הנפש, בסופו של דבר הם כן משנים.

ויש לבאר עוד, שההבדל מתבטא גם בכך שכאשר אתה עובד ביום כיפור, אתה נותן ליצה"ר שער לעזאזל ומשאיר אותו מחוץ לעיר, מחוץ לעבודת ה', וככה הוא לא נכנס והאדם מגיע לקדושת המלאכים. הסיבה שאין חשש מפני כניסה לפנים ממחיצתו היא שעל אף הכל, האדם שונה מן המלאך בדבר נוסף: כתוב בנבואת זכריה הנקראת כהפטרת שבת חנוכה "... ונתתי לך מהלכים בין העומדים האלה" (זכריה ג', ז'), ומבואר בהרבה מקומות שה"מהלכים" אלה בני אדם וה"עומדים" אלו המלאכים. ונראה לי לומר (וזה חידוש שלי), שעניין האנשים כמהלכים הוא שמחיצתם - המקום ממנו והלאה אסור להם להיכנס אל הקודש - איננה עומדת במקום אלא נעה כל הזמן (ואף על פי כן ניתן לעשות קפיצות גבוהות מדי), וכך, אף על פי שניתן לחשוב שהנקודה הפנימית מכילה את מלא הפוטנציאל שיש באדם, עדיין יש למה להתקדם בה. עד כאן לגבי עניין עבודת היובל.

לעומת זאת, בספירת העומר ובשבועות היצר עודנו בתוכנו, ויש לו אחיזה באדם, עד שמכניסים אותו למקום קדוש - השאור שבעיסת שתי הלחם, וזהו מעניין הקדושה המיוחדת לאדם, שהיא תלויה בעבודה מעשית, ממנה לא ניתן להוציא את היצר לגמרי.

ניתן לראות את הרעיון הזה גם בחלוקה של החת"ס ליום הבכורים שבתוך העולם, בחינת ממלא כל עלמין, ויום הכפורים, בחינת סובב כל עלמין.

בנוסף, ברצוני לחדש שהמהלך של ספירת היובלות מתבסס על העבודה של ספירת השבועות. ההיגיון בזה פשוט - המהלך האחרון נעשה כל שנה, בעוד שזה הראשון נעריך רק ביובל. ונראה לי לומר שעניין ה"מהלכים" אצל האדם תלוי בקיומו של יצר הרע, כי כל ההתקדמות של האדם אפשרית רק בגלל שהוא לא מושלם, ויש לו חסר. ולכן רק כאשר יש יצר הרע, ויש לאן להתקדם, ניתן לעלות למעבר לשלמות פשוטה.

ועוד יש לומר שזה גם קשור לכמה האדם צריך לקבל ולעבוד על עצמו לפני שהוא משפיע החוצה, כאשר בצורה משונה, הבניין הפנימי מבוסס על ההשפעה כלפי חוץ.

ר' משה הדרשן וקרבנות הנשיאים

נעם קליין

ר' משה הדרשן - קרבנות הנשיאים: רש"י על פרשת נשא, בקרבנות הנשיאים, על פירוט הקרבן של נתנאל בן צוער נשיא יששכר מביא את דרשת ר' משה הדרשן על הקרבנות, וכך הוא כותב (במדבר ז', י"ט-כ"ג): "יט. קערת כסף - מנין אותיותיו בגימ' תתק"ל כנגד שנותיו של אדם הראשון. שלשים ומאה משקלה - על שם שכשהעמיד תולדות לקיום העולם בן מאה ול' שנה היה שנא' (בראשית ה) ויחי אדם שלשים ומאת שנה ויולד בדמותו וגו'. מזרק אחד כסף - בגימ' תק"כ על שם נח שהעמיד תולדות בן ת"ק שנה ועל שם עשרים שנה שנגזרה גזירת המבול קודם תולדותיו כמו שפירשתי אצל (שם ה) והיו ימיו מאה ועשרים שנה לפיכך נאמר מזרק א' כסף ולא נאמר מזרק כסף אחד כמו שנא' בקערה לומר שאף אותיות של אחד מצטרפות למנין. שבעים שקל - כנגד שבעים אומות שיצאו מבניו. כ. כף אחת - כנגד התורה שנתנה מידו של הקב"ה. עשרה זהב - כנגד עשרת הדברות. מלאה קטרת - גימ' של קטרת תרי"ג מצות ובלבד שתחליף קו"ף בדל"ת על ידי א"ת ב"ש ג"ר ד"ק. כ"א. פר אחד - כנגד אברהם שנאמר בו (בראשית יח) ויקח בן בקר. איל אחד - כנגד יצחק (שם כב) ויקח את האיל וגו'. כבש אחד - כנגד יעקב (שם ל) והכשבים הפריד יעקב. כב. שעיר עזים - לכפר על מכירת יוסף שנאמר בו (שם לז) וישחטו שעיר עזים. כג. ולזבח השלמים בקר שנים - כנגד משה ואהרן שנתנו שלום בין ישראל לאביהם שבשמים. אלים עתודים כבשים - ג' מינים כנגד כהנים ולוים וישראלים וכנגד תורה נביאים וכתובים שלש חמשיות כנגד חמשה חומשין וחמש הדברות הכתובין על לוח אחד וחמש הכתובין על השני ע"כ מיסודו של ר' משה הדרשן. "ונראה לי לקשר לקרוב"¹⁵⁷ לשבועות, בפירוט בקרובה הנפתחת ב"ובכן ה' קנני ראשית דרכו"¹⁵⁸, אשר מבארת דבר ראשון שהתורה קדמה לעולם על יסוד קטע במשלי, לקראת סוף פרק ח' ("ה' קנני ראשית דרכו... בחוקו מוסדי ארץ"), ולאחר מכן מספרת שה'

¹⁵⁷ ראשי תיבות קול רינה וישועה באהלי צדיקים. לדעות מסוימות, זה רק שיבוש של המילה קרובות, השם המקורי לפיוטים הללו.

¹⁵⁸ כוונתי לקרובה מסוימת הנפתחת גם במילים ה' קנני ראשית דרכו, שהיא ליום הראשון אבל יש גם דיבורים על הנושא בקרובה ליום השני, שייתכן ויש הנוהגים בארץ ישראל לומר אותה.

העביר לפני התורה את כל הדורות, מאדם עד נח, ממנו עד אברהם, יצחק ויעקב, ועד משה רבינו, דרכו היא בסופו של דבר ניתנה. ויש לבאר שעל פי סדר זה נאמרו דברי ר' משה הדרשן: דבר ראשון נשיא לבני יששכר, ומיששכר יודעי בינה לעיתים, ועוד שביאר ר' משה הדרשן שהוא יעץ לנשיאים להביא את הקרבנות, וזה עניין התורה קדמה. לאחר מכן "קצרת כסף אחת" - זה אדם הראשון, שימי חייו 930, כגימטרייה של "קצרת כסף", ושילד את שת למאה שלושים שנה - "שלושים ומאה משקלה". לאחריו נח - "מזרק אחד כסף" בגימטרייה 520, שזהו גילו של נח כשהוליד תולדות ועוד הזמן לפני שהוליד שנגזר המבול על דורו, "שבעים שקל בשקל הקודש" - כנגד שבעים אומות שהיו מצאצאיו. שניהם נפסלו מהתורה, ונראה לי לבאר שזה מפני שהיו מצאצאיהם שהורעו מעשיהם, לאדם - דור אנוש, "אז הוחל לקרוא בשם ה'" ולעבוד עבודה זרה, ולנח - נכדו כנען, שע"פ המדרש עשה מעשים מגונים בסבו, ומבואר גם שעשה דבר רע, שקללו סבו "ארור כנען עבד עבדים יהיה לאחיו". וחשבתי לומר שרמז לדבר - "שניהם מלאים סולת בלולה בשמן", שיש בו רע וטוב, אלא שזה לא נראה, ואולי יש לבאר אחרת. ויש להוסיף, שסביר שזה בגלל משהו שרשי, בגלל משהו שאומר בהמשך, אולי חטא עץ הדעת לאדם ושכרותו של נח. ה' הציע לתורה שתינתן להם - "כף אחת" - התורה שניתנה בכפו של ה', "עשרה זהב" - אלו עשרת הדיברות, "מלאה קטרת" - תרי"ג מצוות, כאשר הק' מוחלפת בד' בא"ת ב"ש, אבל היא סירבה. וכן העבירה על שבעים אומות והתורה סירבה. לאחר מכן, באו אברהם - "פר אחד בן בקר", שנאמר "ואל הבקר רץ אברהם", יצחק - "איל אחד", שנאמר "ויקח את האיל ויעלהו לעולה תחת בנו", ויעקב - "כבש אחד בן שנתו", שנאמר "והכבשים הפריד יעקב". את השניים הראשונים התורה לא לחלוטין קבלה כי הייתה בהם פסולת - ישמעאל לאברהם ועשיו ליצחק, כשזה האחרון מופיע במפורש בפיוט המדובר: "רחק איש שדה, וקורב איש תם." ההצעה על יצחק באותו פיוט, אגב, מגיעה בזמן העקידה, מה שאולי מקשר בין הדרשות.¹⁵⁹ לאחר יעקב באו השבטים, שהוזכרו בדרשת ר' משה הדרשן, בהקשר של כפרה. הם הוזכרו כהמשך של יעקב בפיוט - "חותמות שנים עשר, נחתמו מזה חותם.", אבל גם להם לא ניתנה התורה כולה, אולי בגלל מכירת יוסף, עליה נאמר ש"שעיר עיזים אחד לחטאת" בא לכפר, כנגד "וישחטו שעיר עיזים". לבסוף, הגיעו "ולזבח השלמים בקר שניים" - אלו משה ואהרן,

¹⁵⁹ לפי הקרובה ליום השני של שבועות, אברהם חטא בכך ששאל "במה אדע כי אירשנה", ויצחק בכך שחיבב את עשיו. על פי אותה קרובה, אגב, הבעיה ביעקב הייתה טרדותיו.

שהביאו שלום בין ישראל לאביהם שבשמיים, ודרכם ניתנה התורה לאילים, עתודים וכבשים - כלומר כהנים, לויים וישראלים, באילים עתודים וכבשים - הלא הם תורה, נביאים וכתובים, לשיטה השנייה - ובשלוש חמישיות: חמישה חומשי תורה, חמישה דברות על לוח אחד וחמישה דברות על הלוח השני.

וברצוני לבאר עוד, על ההבדל בין "כף אחת עשרה זהב מלאה קטרת" לבין "אילים חמישה עתודים חמישה כבשים בני שנה חמישה", ששניהם מדברים על התורה ע"פ ר' משה הדרשן, אלא שאחד בא אחרי נח ובניו, ואחד בא אחרי משה ואהרן. ויש לבאר, שעיקר ההבדל הוא חלוקת הדיברות והחומשים אחרי משה ואהרן, כאשר אחרי נח יש את התורה שניתנה מידו של ה', ובעשרה דברות שבאים כגוש אחד. ונראה לי, שקודם מתן תורה לא הייתה חברה שלמה שמטרתה עבודת ה', ולכן החלוקה של בין אדם למקום - בין אדם לחבירו פחות קיימת, כי כיוון שאין קבוצה גדולה המקבלת את המצוות, היה מקום שיטענו שכלפי אנשים שאינם שומרים את המצוות אין לקיים אותן, ונמצאו מצוות שבין אדם לחבירו בטלות, ולכן המצוות הגיעו ככולן באותה צורה, כגזירה של מלך בלא הבדל בין אנשים. לעומת זאת, לאחר מתן תורה, יש חברה המקיימת את התורה, ולא יבטלו המצוות בגלל זה. וצ"ע על חמישה חומשי תורה.

כופין אותו עד שיאמר רוצה \ מתן תורה

חזקי אברהמי

"אלא כך אומרים לפניו (אומות העולם): רבש"ע כלום כפית עלינו הר כגיגית ולא קבלנוה כמו שעשית לישראל דכתיב "ויתיצבו בתחתית ההר" ואמר רב דימי בר חמא מלמד שכפה הקב"ה הר כגיגית על ישראל ואמר להם אם אתם מקבלין את התורה מוטב ואם לאו שם תהא קבורתכם" (ע"ז ב:)

בתחילת מסכת עבודה זרה מתואר סיפור ארוך, של טענות הגויים לקב"ה על כך שרק ישראל קיימו את התורה, ואילו הגויים לא. בטענה הזו, שהיא אחת מני רבות בסיפור הזה, הגויים מתלוננים על משהו קצת תמוה- הקב"ה, מדוע לא הכרחת אותנו לקבל את התורה כמו שהכרחת את ישראל?

כדי לעמוד על טיבה של השאלה הזו, יש לעיין קודם בעצם הכפייה של הקב"ה על עמ"י. מדוע כפה הקב"ה על ישראל את ההר כגיגית? וכי לא עדיף לקבל את התורה מרצון (ואכן, בהתחלה הם הקדימו נעשה לנשמע)?!

התוס'¹⁶⁰ מתרץ שבהתחלה הם באמת רצו וקיבלו את התורה, אך שמא כשיראו את האש הגדולה יפחדו ויחזרו בהם- ה' כפה עליהם אותה.

המהר"ל¹⁶¹ התקשה בפירוש זה של התוס', והוא מתרץ תירוץ אחר. הוא מסביר כי מאחר וכל העולם תלוי בתורה, לא ראוי שהיא תהיה תלויה רק ברצון ישראל, ולכן הקב"ה הכריח אותנו לקבל אותה- כדי שהיא תקבל משמעות גדולה בהרבה, ולא יחזור העולם לתוהו ובוהו (משום שברצונם של ישראל בלבד אין הכרח שהם יקיימו אותה תמיד, אלא לפי רצונם).

גם התירוץ הזה מוזר. האם לא די ברצונם של ישראל כדי לייסד את התורה במציאות בחוזקה?! הרי זו לא הייתה סתם קבלה טובה של עמ"י- מדובר בנדר שקיבלו על עצמם! לכאורה, היינו חושבים שיש מעלה שהתורה תינתן דווקא ברצונם של ישראל- משום שהיא

¹⁶⁰ בשבת, פח.

¹⁶¹ תפארת ישראל, פרק ל"ב

אינה מיועדת למלאכים אלא לבשר ודם, ובחפיצת ישראל בתורה ובקבלה שלה **ללא כל כפייה** הם מקיימים את תפקידם הגדול, ומובילים את העולם לתיקון ולשלמות. מה שווה עבודתם של ישראל ותיקון העולם אם אין זה לפי רצונם של ישראל, אם לא הוא קובע את ייסודה בעולם?!

ואפשר אולי לומר שהביאור הוא במילים "הדור קיבלוה באהבה" שבהמשך הברייתא. מובן שיש עניין ברצונם של ישראל לקבל את התורה, והוא גדול ונשגב לפני ה', וכהוכחה לזה קשרו כתרים לראשם של ישראל אחרי שאמרו נעשה ונשמע-

אלא שהשאלה היא מתוך מה רוצים את התורה:

לכאורה, עמ"י נמצא כרגע בנקודת השיא שלו. אחרי עבודת המידות שנעשתה בכל ספירת העומר, אחרי שהגיע לשער הנ', הוא רוצה להתקרב אל הקב"ה. הוא משתוקק לקבלת התורה מאהבה, מתוך רצון וקרבה לקבל את דבר ה' ולקיים אותו, "נעשה ונשמע אמרו כאחד"- ודווקא אז ה' אומר להם: לא!

ה' כופה עליהם **הר כגיגית**. מצד אחד, ההר, מסמל את היגיעה העצומה בעבודת ה' של האדם, את המאמץ המתמיד שלו לעלות ולטפס ולעמול עוד ועוד בעבודת ה', את היצר הרע שהוא גובר עליו ומצליח להכניע אותו¹⁶². הגיגית מסמלת, לעומת זאת, את הנפילות של האדם, את העומקים שאליהם הוא יכול לרדת. הקב"ה כופה עליהם את המציאות של הר- כנגד המציאות של גיגית. המציאות של ההר- ההתקדמות במאמץ, ביגיעה, (הרצוא) לעומת הירידות והנפילות של האדם (השוב). הקב"ה מסביר לעמ"י, שקבלת התורה מרצונם צריכה לבוא רק אחרי ההשתפשות שלהם בעולם הזה. רק מתוך שלא לשמה יגיעו בנ"י לשמה. רצונם של ישראל, כדי שיהיה ראוי מספיק כדי לתת לתורה תפיסה במציאות, צריך לבוא מתוך גלות, מתוך אחיזה איתנה באמונה. דווקא מתוך גלות אחשורוש יוכלו ישראל לקבל את התורה מאהבה ומרצון, אך לא כרגע. כרגע היא תינתן מתוך יראה, ותשלח את ישראל למסע נדודים ארוך בתוך הגלות, שתחילתו יהיה בחטא העגל- ראש כל חטאי ישראל. הרצון הראוי להורדת התורה הוא רצון שיבוא מתוך עבודה, מתוך גלות, מתוך עמל, מתוך שלא

¹⁶² "כדריש רבי יהודה בר אילעי, לעתיד לבוא מביא הקב"ה ליצר הרע, ושוחטו בפני הצדיקים ובפני הרשעים. צדיקים נראה להם כהר גבוה, רשעים נדמה להם כחוט השערה. הללו בוכין, והללו בוכין. צדיקים בוכים: האיך יכולנו לכבוש את ההר הזה..." (סוכה נב).

לשמה. רצון שמגיע ללא עבודה, אינו יכול להיות כלי לקבלת אורה הגדול של התורה, ולכן יש צורך בכפיית ההר כגיגית.

על עניין קבלת התורה מתוך יראת ה', מדבר הרב חרל"פ:

"קבלת התורה מתרגמת בשני אופנים, קבלה על להבא, לקבל בלב שלם להמשיך עולה של תורה, בין מצדדי הלמודים ובין מצדדי הקיומים, אולם יותר מזה היא הקבלה להיות עושים עצמם לכלי מחזקת ומקבלת לתורה לכל גווניה וצדדיה. המכשירה את האדם להיות כלי מחזיק ברכת קודש הוא היראה. כדברי המדרש: "אמר הקב"ה לישראל חייכם כל התורה וכל החכה דבר אחד קל הוא, כל מי שמתירא אותי ועושה ד"ת כל התורה וכל החכמה בלבו". ועל כן, הזמן של העמל על השגת היראה הוא בימים שלפני חג מתן תורתנו, שע"ז זוכים לקבל אל תוכו כל החכמה וכל התורה¹⁶³".

רק מי שיתירא ויקבל את התורה מתוך יראה יהיה כלי לקבלתה. התנאי הוא יראת ה' דור המדבר, שראו בעיניהם את ניסי מצרים, רגילים לכך שהכול בא להם כבר בקלות. הים נקרע, המן יורד, שפחה מגיעה למדריגות נבואה עליונות ונשגבות- נשמותיהן כבר פרחו, ללא כל יגיעה ועמל, אלא פשוט מתוך קרבה. בא הקב"ה והחזיר את נשמותיהן, עם יסוד חשוב- תורה נקנית ביגיעה. "כך היא דרכה של תורה, פת במלח תאכל ומים במשורה תשתה ועל הארץ תישן וחיי צער תחיה"- דווקא לדור שיצא ממצרים, שלא נקף אצבע בגאולתו, שנאמר לו "ה' ילחם לכם ואתם תחרישון", דווקא לו הקב"ה מנחיל את החיוב לעמול, ומתוך כך להגיע לרצון אמיתי, לשם שמיים¹⁶⁴.

¹⁶³ מי מרום טו מאמר נד

¹⁶⁴ "צריך לעמל בתורה ביגיעה גדולה, כמו שאמרו רבותינו ז"ל, אדם כי ימות באהל. אין התורה מתקיימת אלא במי שמיית עצמו עליה. וכמו שכתוב, אם בחקתי תלכו. על מנת שתהיו עמלים בתורה. ועקר העמל והיגיעה שצריך לעמל ולהתנגד הרבה בתורה הוא רק בשביל לברר עסק התורה שיהיה הלמוד לשמה לעשות נחת רוח ליוצרו ויתברך ולא יהיה למודו, חס ושלום, בשביל תועלת עצמו להתגבר ולקנטר חס ושלום, ולא יעשה עטרה להתגדל בהם ולא קרדם לחפר בה וכו' (אבות פ"ק ד) לעסק בתורה בשביל כבוד וגשות בשביל שיתקרי רבי, ועל-כן צריך יגיעה גדולה, דהיינו לשוב בתשובה שלמה על כל מעשיו הרעים ולהתאמץ בכל עז להקניע ולהשפיל כל אלו המחשבות רעות ולבקש מה' יתברך שיזכה שיהיה למודו להשכינה, דהיינו שיעסק בהתורה בשביל ה' יתברך לבד שצונו לעסק בתורה ולעשות נחת רוח לפניו כי בשעוסק לשמה בשביל ה' יתברך אֵזִי ה' עֲמוּ וְאֵזִי הַלָּכָה כְּמוֹתוֹ" (ליקוטי הלכות, הלכות תלמוד תורה ג' אות ב')

ולכן, כשבאו הגויים לקב"ה בטענה שהוא לא כפה עליהם הר כגיגית כמו שעשה לישראל, שלא שלח אותם מתוך שלא לשמה כדי שיגיעו לשמה, לא השיב להם הקב"ה "משום שישראל אמרו נעשה ונשמע" אלא:

"מיד אומר להם הקב"ה הראשונות ישמיענו שנא' "וראשונות ישמיענו". שבע מצות שקיבלתם היכן קיימתם?"

התנאי לנתינת התורה ביראה, הוא קיום 7 מצוות בני נח. "כי עיקר מצוות בני נח הם מצוות שבין אדם לחבירו. ועל כן, נתנה להם התורה 7 מצוות, בשביל קיום העולם, כדי שלא יחריבו את העולם". (ליקוטי הלכות, הלכות אבר מן החי א' אות א')

לכן, מאחר והגויים לא דאגו לקיום העולם הזה, הגשמי שלהם, ע"י חיבור ואיחוד ביניהם בשמירת 7 מצוות בני נח- הם לא זכו להגיע לידי נתינת קיום התורה מתוך יראה ולאחר מכן מתוך אהבה.

אך ישראל, שנאמר עליהם "ויחן שם ישראל נגד ההר- כאיש אחד בלב אחד" ידעו לעשות גם את עבודת ה"שוב", החנייה, בלב אחד- וע"י זה זכו לקבלת התורה גם מתוך אהבה, וגם מתוך יראה.

והאור שיורד כל שנה, תוספת של תורה חדשה לעולם, בשבועות- הוא בדיוק החידוש שהגיע לאחר הגלות. כעת, כשאנו מקיימים את התורה הן מתוך יראה והן מתוך אהבה, אנחנו יכולים לומר נעשה ונשמע ולהוריד עם הרצון שלנו- רצון שזוכך ע"י עבודה קשה, ע"י עמל תורה- תורה חדשה שתקיים את העולם.

שער שישי: "אספּרה שמך" סיפורים בעקבות הלימוד, ובענייני עבודת ה'

בימים ההם – בזמן הזה \ סיפור נעם קליין

סיפורנו מתחיל ביישוב קטן בשם מעלה רענן, אי שם בארץ ישראל. זהו יישוב קטן למדי, ורחוק למדי מרוב מקומות היישוב האחרים. רק כביש אחד עבר דרך מעלה רענן, והוא לא היה כביש ראשי במיוחד. קליטה סלולרית לא ממש הייתה שם, וכך גם חיבור לאינטרנט. מאוד קשה למצוא מקום פחות מועד למהומות ובעיות מהמקום הזה. למעשה, הוא היה כל כך מנותק, שבמשך שנים כמעט אף אחד מחוץ ליישוב לא הגיע אליו.

זו הייתה הסיבה שכאשר שיירה של מכוניות הגיעה ליישוב, זו הייתה הפתעה גדולה בשביל רוב התושבים, ומהר מאוד כולם נקהלו בכיכר במרכז היישוב, שם חנו הרכבים. כל האנשים התלחשו ביניהם, מעלים השערות מה יכולה להיות מטרת הגעתם של כל הרכבים האלה למעלה רענן.

כמעט מיד שהרכבים חנו, התחילו אנשים לצאת מתוכם ולפרוק ציוד. הרבה מהציוד היה כבלים, אנטנות ודומיהם. לאחר שמספיק מהציוד הוצא, חלק מהאנשים מהרכבים התחילו להרכיב בכיכר משהו.

"סלח לי", פנה אחד מתושבי מעלה רענן לאחד מהמרכיבים. "מה אתם מרכיבים פה? מאיפה באתם?"

"אין לי זמן כרגע." השיב לו האיש בקצרה. "תכף תראה."

מהר מאוד הוקם בכיכר העיר מסך פלזמה ענק, בתוספת מספר צלחות לוויין קטנות כדי שהוא יוכל לקלוט משהו. שאר הציוד נפרק, והתגלה ככל מיני פריטי ציוד לאותו דבר בדיוק. כשהפועלים סיימו להרכיב, יצא מתוך אחד הרכבים אדם אחד אחרון. הפועלים הרכיבו לו

בזריזות בימה קטנה שהובאה גם היא עם שאר הציוד ברכבים, והוא עלה עליה, לקח מיקרופון שחובר זה מכבר למגבר, והתחיל לדבר.

"בוקר טוב." הוא אמר. "שמי הוא ג'ושוע גולדשמידט, ואני נציג שנשלח אליכם מטעם הממשלה. המכשיר המשוכלל שזה עתה הוצב בכיכר הראשית שלכם, למקרה שלא ידעתם, הוא מסך טלוויזיה איכותי וחדש. הוא הותקן אצלכם בתוקף החקיקה האחרונה, שכיוון שזה לא ייתכן להשאיר אנשים, וודאי שלא יישובים שלמים, מנותקים מהעולם החיצון, הרי שעלינו להתקין במקומות ציבוריים מסכי טלוויזיה, ולדאוג לכך שבכל הארץ יהיו קליטה סלולרית וחיבור לאינטרנט. אמנם לא נוכל כרגע להקים מיידית תשתיות לאינטרנט וקליטה, משום שזה ייקח מעט זמן, אבל הממשלה העדיפה לא לדחות את השלבים הפשוטים יותר של התוכנית, אלא דבר ראשון להתחיל בהרכבת טלוויזיות, ולאחר מכן נוכל להוסיף תשתיות אינטרנט בהדרגה. הדברים הללו עשויים לגרום לכם בהמשך השנה אי נוחות זמנית, אבל זה ייגמר במהרה, ובמהרה גם אתם תוכלו להתחבר לשאר העולם."

הקהל נמלא התלחשויות מופתעות. הם לא שמעו מראש כלל על היוזמה הזאת. מאיפה זה נפל? איש אחד, משה שמו, צעד קדימה ושאל: "ממתי זה כל כך מעניין את הממשלה, אם אנחנו מחוברים לשאר המדינה? אנחנו מסתדרים יפה מאוד כאן, בלי קליטה סלולרית, חיבור אינטרנטי או טלוויזיה. לשם מה אנחנו זקוקים לדברים כאלה?"

ג'ושוע נענע בראשו בצער. הוא התקשה להאמין עד כמה האנשים הללו מנותקים מהעולם. "אתם לא יודעים מה אתם מפסידים, כיוון שאין לכם את זה." הוא אמר. "אני בטוח שלאחר כמה שבועות עם הטלוויזיה הזו דולקת כאן, אתם תצליחו להבין את ההבדל. שכחתי לציין, אגב, שהטלוויזיה צריכה להיות דלוקה בכל שעות היממה, אם כי ניתן להחליש את הווליום בלילה. האמינו לי, זה לטובתכם."

"חשבתי לתומי שזכויות האזרח שלכם אמורות לאפשר לנו לפעול כרצוננו." אמר משה.

"למען האמת, זה נכון." הודה ג'ושוע. "עקרונית אתם לא באמת חייבים להשאיר אותה דלוקה ממש, אבל המדינה גם רוצה לספק לכם יכולת תקשורת עם העולם החיצון. בנוסף, לכל הדברים הללו גם יסופק לכם בית ספר יסודי. לכל אדם יש זכות לדעת קרוא וכתוב,

ללמוד קצת מדעים, אנגלית והיסטוריה. הממשלה החליטה לאחרונה שעליה לספק את הזכות הזו לכל אדם במדינה."

"ומה תלמדו את ילדינו שם?" שאל משה, שנראה לפתע שהוא מתחיל להתרגז. "דברי כפירה? שניתן להסביר את העולם גם ללא בורא? יש לנו מערכת חינוך פנימית משלנו, תודה רבה. אנחנו מסתדרים טוב מאוד ללא הרבה קשר עם שאר המדינה. איננו זקוקים ליותר ממה שכבר יש לנו. אתם מוזמנים לקחת את הטלוויזיה שלכם ולהסתלק."

"באמת, תהיה הגיוני." אמר ג'ושוע. "אתם לא יכולים ללמד לגמרי לבדכם את הילדים שלכם. אני לא מבין מה הבעיה שלך עם מערכת החינוך שאנחנו מציעים, או עם הטלוויזיה ותשתיות האינטרנט. זה נכון שבמוסדות חינוך שתחת הממשלה אנחנו מחנכים לספקנות, אבל אנחנו לא מתנגדים עקרונית לעמדות דתיות! אתה מוזמן לבדוק בעצמך. הנה, אני רואה מכך שאתה בא לייצג את היישוב שאתה אדם חשוב כאן. בא, תפעיל את הטלוויזיה, תזפזף קצת בין הערוצים ותראה בעצמך!" הוא הושיט שלט של טלוויזיה לכיוונו של משה.

משה עמד שם, מוכן בעוד רגע לפתוח בנאום חוצב להבות, כאשר לפתע אחד מצעירי היישוב התקרב לבימה, לקח את השלט מג'ושוע, הדליק את הטלוויזיה ובחר ערוץ.

זעם עלה בעיניו של משה. הוא הרים מהרצפה קרש קצר, הסתער לעבר הצעיר וחבט בו. הצעיר קרס, מעולף. משה לא חיכה לראות מה מצבו של הצעיר והסתער לכיוונו של ג'ושוע. מהר מאוד רבים מתושבי מעלה רענן הצטרפו אליו בהסתערות על החדשים שמקروب באו. ג'ושוע החוויר כשהוא ראה מה קורא, ורץ במהירות אל המכוניות, וכל אנשיו בעקבותיו. אפילו אחרי שהם נכנסו למכוניות והתחילו לנסוע, רדפו אחריהם אנשי מעלה רענן עד שהמכונית האחרונה יצאה מן היישוב. משה נעצר שם וקרא: "כל מי שעדיין בוער בו הרצון ללמוד תורה ולשמור על מצוות ה' - אליי!" הוא רץ בחמת זעם לעבר הטלוויזיה בכיכר היישוב והכה בה בקרש. המסך התנפץ. עוד ועוד אנשים הצטרפו אליו, ומהר מאוד כמעט ולא היה ניכר שהיה שם פעם משהו. משה עלה על הבימה הקטנה עליה ג'ושוע עמד קודם ואמר: "השלטונות לא יעברו בשתיקה על התנגדותנו לפעולותיהם. אני מכריז ברגע זה על מרד נגד הממשלה הארורה, התומכת בתרבות המערב הקלוקלת. כל מי שעדיין בוער בו

הרצון לשמור על חוקי ה' – שיבוא בעקבותיי. הבה ונפרוש מכאן, נלך למערות בהרים ושם נתכנן מה יהיה בהמשך. כל מי שבא איתי – אנו אורזים כעת מספר דברים ויוצאים לדרך."

משה ירד מהבמה והלך לכיוון ביתו לארוזו. רבים מתושבי מעלה רענן עשו כדוגמתו, כשהמעטים שלא עשו זאת לקחו את גופו חסר ההכרה של הצעיר שהפעיל את הטלויזיה למכונית אחת, העלו אותו עליה ואחד מהם עלה למושב הנהג ויצא מהיישוב. כחצי שעה אחר כך יצאה קבוצתו של משה מהיישוב, לעבר ההרים הסמוכים.

כך התחיל מרד החשמונאים.

אין ברצוני להלאות אתכם בפרטים, לכן אציין בקצרה נקודות חשובות, כגון הקרב במערה ביום השבת, בו סירבו יושבי המערה להילחם מתוך שמירה על עקרונות, התקנות מרחיקות הלכת יותר של הממשלה, כגון ברית מילה רק מגיל שמונה עשרה ובהסכמתו המלאה של הנימול, ביטול יום החופשה בשבת בטענה שזה לא יעיל כלכלית, חיוב בדיקת פוריות מדוקדקת לאשה על ידי רופא מוסמך טרם החתונה ודברים כגון אלו. עבודת הקורבנות בבית המקדש בוטלה עוד לפני האירוע המתואר למעלה והוחלפה בטלויזיה ובמוסדות אקדמיים גבוהים שהוקמו על הר הבית. לאחר מספר חודשי מרד, משה נפטר והותיר לבניו להמשיך להנהיג את המרד. הם תקפו את צבאות האויב בכל מקום בו הם יכלו, ולבסוף הצליחו להקים בועה עצמאית בארץ ישראל, ובמרכזה...

"ירושלים." אמר יהודה כ"ץ, בנו השלישי של משה, ביראת כבוד. "עיר הקודש והמקדש, עיר מלוכה, שהגויים שיקצו בתועבותיהם ובמכשיריהם. בואו ונטבול ונעלה אל ההר, אל בית חיינו!"

יהודה ואנשיו ירדו כולם וחיפשו מקווה טהרה בעיר. לאחר שהם מצאו אחד הם טבלו והלכו לעבר הר הבית ביראת קודש. וכאשר הם הגיעו למקדש הם לא האמינו למראה עיניהם.

המבנה עצמו נותר שלם, ברובו; לא הייתה לאויביהם של החשמונאים, שנודעו בשם המחדשים, שום סיבה להזיק למבנה. מצד שני, המזבח היה מטונף, ומסך טלויזיה ענק הוצב עליו. החומה החיצונית של בית המקדש, הסורג, הייתה חרבה כמעט לחלוטין. כל העזרה הייתה מטונפת משאריות פיצוחים ופופקורן. "עבודה רבה לפנינו." אמר יהודה בכבדות, וכך

הוא וכל האנשים שבאו איתו פנו לעבוד. חלק טיטאו את הרצפה, ואחרים ניתצו לרסיסים את הטלויזיה ופנו לטפל במזבח. בדיקה קצרה בהיכל הוכיחה את חיבתם של המחדשים לזהב: המנורה, השולחן ומזבח הזהב נעדרו ממקומם, ולאחר בדיקה קצרה בחדר האחסון של כלי המקדש התברר שגם רבים מאלו חסרים. מזבח העולה פורק לחלוטין, היות שהוא נטמא בתועבות הגויים, אבניו הולכו לגניזה ונלקחו אבנים לא מסותתות חדשות לבנייתו. לאחר עבודת הניקיון הבסיסית, הכריז יהודה שבהעריב אותו יום יבוצע טקס הדלקת המנורה ברוב עם.

"אבל יהודה," אמר אחיו שמעון. "אין לנו מנורה, וגם שמן אין ממש. בבדיקה האחרונה שערכנו בלשכת השמנים לא מצאנו אפילו פך שמן אחד שלם. איך אתה מתכוון בדיוק לעשות את זה? ולמה זה בכלל חשוב לך כל כך? למה שלא נתחיל מהקרבת קרבן התמיד?"

"אתה לא מבין, שמעון אחי." אמר יהודה. "לאור של המנורה ישנה סמליות מדהימה. הרי ברור לנו, שה' יתברך לא זקוק לנו שנדליק לו אור. המנורה איננה אור שאנו נותנים לה', היא אור ה' שמאיר אלינו, ומעיד לכל העולם ששכינה בתוכנו. המחדשים ניסו להגיד לנו כל הזמן שאין כל הבדל בין עם ישראל לאומות, לכן אני רוצה להתחיל מאירוע כולל המעיד על ההבדל בין עם ישראל לשאר האומות, להן יש אמנם רשות להקריב קרבנות, אבל הם בשום פנים ואופן לא יכולים לגעת במנורה. לגבי המחסור במנורה עצמה – ניתן לאלתר משהו משיפודי ברזל. ולגבי המחסור בשמן – ה' יושיענו ויאיר את עינינו ונמצא שמן טהור." וכך יצאו אנשיו של יהודה להפיץ את השמועה, בעוד יהודה ואחיו מרכיבים מנורה מאולתרת משיפודי ברזל. לאחר סיום הרכבת המנורה, יצאו האחים מיד לחפש בכל רחבי המקדש אחר שמן, עד שהכריז יוחנן: "מצאתי! פך שמן אחד קטן עם החותמת של יוחנן כהן גדול, אבי אבא!"

כל האחים נקהלו סביבו בהתרגשות. "ברוך ה' שהושיענו ונתן לנו את פך השמן הזה!" קרא יהודה בהתרגשות ולקח את השמן, על מנת למלא ממנו את הנרות.

על אף שהמקדש כבר נחפר וחופש לארכו ולרוחבו ומלבד הכד הזה לא נמצא אף כד שמן, אף אחד מהאחים לא העלה כלל את השאלה מה הם יעשו בימים הבאים, עד שיגיע שמן חדש, מכיוון שהם האמינו באמונה שלמה שאם ה' כבר המציא להם כד אחד – ה' יושיעם

שיצליחו להסתדר לימים הבאים. באותו ערב עלו כל ישראל שבירושלים והסביבה לבית המקדש, בעשרים וחמישה לחודש התשיעי הוא חודש כסלו, ויהודה בן משה כ"ץ, למשפחת יוחנן כהן גדול ממשמרת יהויריב, העלה והדליק את נרות המנורה בחרדת קודש. השמן בצורה ניסית הספיק לשמונה ימים, ובשנה לאחר מכן קבעום להלל והודאה על הנס. לאחר מכן חזרה מלכות לישראל יתר על מאתיים שנה.

בין עולמות \ סיפור נעם קליין

היו היה פעם ילד, שחי לו עם אביו, אימו, אחיו ואחיותיו בבית. הם חיו באושר רב שנים רבות. הייתי רוצה לומר שהם חיו באושר ועושר עד עצם היום הזה, אבל זה סיפור, אז חייבת להיות בו בעיה.

לילד היה סוד: הוא נהג, מדי פעם, כשהיה משועמם, לצאת לעולמות אחרים, קסומים ומרוחקים מהעולם שלו. לפעמים הוא סיפר למשפחתו על הרפתקאותיו, ולפעמים הוא אפילו כתב אותן.

באותם עולמות נסתרים, הוא יכל להיות כל מה שהוא אי פעם רצה להיות: קוסם, לוחם, הרפתקן, נווד, גיבור, תחבולן, ליצן, נבל, או זקן בעל ניסיון. הוא עבר שם כמות של הרפתקאות וחוויות, מהן הוא נהנה מאוד. לעתים הוא ייחל לכך שהוא יוכל להישאר לחיות באחד העולמות יותר זמן, אבל תמיד איזשהו כוח נעלם משך אותו חזרה לעולמו, חזרה לביתו ולחיים הרגילים.

לאחר שנים רבות שהילד – שעכשיו כבר היה נער – שוטט לו כך בין העולמות, באחת מהרפתקאותיו הוא נתקל בקוסם, שנראה היה שבניגוד לרוב האנשים בעולמות האחרים – שמעולם לא תמחו על הופעתו הפתאומית של הנער בעולמם – הוא זיהה את טבעו של הנער.

"ברצוני להציע לך הצעה." אמר הקוסם. "אני יכול לנתק את קשריך לעולמך, כך שתוכל שלא לחזור אליו יותר. אם רק תסכים, אעשה זאת."

"ככה סתם, בלי שום תנאים?" שאל הנער בחשדנות. "אין כזה דבר. למה שבכלל תהיה מוכן לעשות דבר כזה?"

הקוסם נאנח. "ממתי כולם נעשו חשדניים כל כך? אנשים כבר לא יכולים להאמין שיש לאנשים אחרים כוונות טובות. אפילו המשפט שבדיוק אמרתי ישמש אותם לטעון שאני באמת רוצה משהו מהם, שיש לי מניע נסתר. למעשה, אני רק רוצה בטובתך. אתה מבין, אני

בטוח שאתה נהנה מאוד מהשיטוט שלך בין העולמות, אבל אמור לי רגע, באיזו כיתה אחותך הקטנה?"

"מה זה קשור לעניין?" שאל הנער. "היא בכיתה... ו', נראה לי."

הקוסם חייך חיוך עצוב ונענע בראשו. "אחותך הקטנה, סבורני, הגיעה כבר לכיתה ט'."

הנער נדהם. "אבל רק לפני כמה חודשים היא בקושי הייתה ביסודי! איך..."

"שנים כבר עברו, ואתה היית שקוע בהרפתקאותיך כל הזמן. אתה יודע מה מצב אחיך הקטן? מה אתם לומדים כרגע בכיתה בהיסטוריה? מה קורה באופן כללי בסביבתך? האם שמת לב לכך?"

הנער היה המום למדי. "אבל איך האפשרות לא לחזור לעולם שלי תעזור לי בנושא הזה? נראה לי שאני אהיה אפילו פחות מחובר!"

"הרשה לי להבהיר את עצמי יותר." אמר הקוסם. "כוונתי הייתה שתישאר בעולם אחד לנצח. לא תוכל לחזור לעולמך, או לעבור לכל עולם אחר. על מנת לחיות חיים מלאים, אתה חייב לחיות בעולם אחד. זה יכול להיות גם העולם שלך, אם תרצה, אבל אתה לא יכול להישאר עם רגל אחת בחוץ. אתה לא יכול לרקוד על שתי החתונות."

הנער עמד שם, תוהה. הקוסם חיכה לתגובתו. היה עליו להחליט אם לנטוש את משפחתו וחבריו מעולמו לטובת הרפתקאות וקסם, או לוותר על כל הקסם וההתרגשות לטובת חיים טובים בעולם שלו, עם משפחתו וחבריו.

אמרו לי, מה אתם הייתם בוחרים?

לעוף?

סיפור

"אני לא מרשה לך לשתות" אבא אמר. ויואב לא הבין למה.

הוא כבר בן 6 וחצי, ומשה מהגן מספר שאבא שלו נותן לו לשתות וויסקי. "זה ממש טעים" סיפר לו פעם משה כממתיק סוד. "זה מתוק, ומרגישים מין תחושה כזאת שאפשר לעוף".

ואבא שתה וויסקי בכל יום חמישי בלילה. הוא הציץ עליו, אחרי שכבר צחצח שיניים, ראה את אבא יושב ליד הסטנדר, שתי טיפות של וויסקי עוד נמצאות על זקנו, והוא מהנהן אל הספר, אל עצמו, אל מה שבויסקי.

אז יואב היה חייב, את מבינה אמא? הוא רצה לבדוק מה קורה כששותים וויסקי. ובאיזה טעם, ואיך בכלל אפשר לעוף. זו לא הייתה אשמתו.

הוא רק התגנב אחרי שאבא הלך לישון, ובטעות השאיר את הוויסקי על השולחן. הוא מזג לעצמו רק קצת, כמו שהוא ראה שמוזגים. הוא קירב את הכוס לשפתיו, עצם את עיניו כמו אבא, ובבת אחת שתה את כל הקצת שהיה בכוס. רק קצת.

וזה היה מתוק. משה צדק.

היה לזה מין טעם שעוקר לך את הגרון, ושורף לך את כל הגוף, אבל בטוח שזה היה מתוק. הוא רק לא הבין למה הוא לא עף.

אז הוא מזג עוד טיפונת, ועוד טיפונת,

ואז הוא הבין פתאום שהוא רק צריך לנסות. אז לכן יואב עלה על השולחן וקפץ, אמא. והבקבוק נפל ונשבר, ויואב מצא את עצמו בשברי אישיות, בנוזלים מתוקים מתוקים, בוכה וצועק שאולי הוא לא עף, אבל מי רוצה לעוף כשאפשר לעצום עיניים ולא לראות את עצמך מדמם?

שושנה ויונה

לק"י

השמש עלתה לה בשמי המזרח והאירה את פניו של שושן אדמדמם כלב האדם. וכמה כמהו נפשי וליבי אל אותו שושן פלאים אשר גרם לליבי ונפשי לפצוח בשיר וברינה. כמהו הם להביא את אותה השושנה המופלאה, את אותו הפרח הנשגב, אל היונה המופלאה והנאוה שעפה באותה שעה בשמי מערב. היונה נמשכה אל השושן מכוח השמחה, הרינה וממראהו הנשגב. אך המשיכה היא לבסוף לדרכה מערבה, אל ארץ הלבנה. עבר הזמן, אך עת חשבתי על אותה היונה הצחורה, על נפשה המופלאה, הנאוה, והיפיפיה. כמהו אליה ליבי ונפשי עוד יותר מאשר אל השושן המופלא, אם זה כלל אפשרי, אשר אליו כמהו בתחילה. אך יום אחד בעוד נפשי וליבי מגדילים הם את כמיהתם אל היונה הנשגבה, ארע אסון. לא חשתי עוד את ליבי פועם כנגד צלעותי וחזי, ונדמה היה כי נפתח חלל בקרבי. חלל זה הרגיש בתחילה ריק מתוכן וממעש, אך כעבוד דקות אחדות התחיל בקרבו לצמוח שדה קוצים. קוצים ותרשים עכורים אשר במקומו של ליבי הם גדלים. ואומר אל עצמי, בתוך קירבי, אבוי ליבי! חלל בקרבי, ולי למה זה חיים? אך נפשי, מתוך דמעתה שהייתה לה ללחמה, דבר סוד וחידה לי לחשה: "התבונן הייטב מה הם אותם צמחים שאתה מכנה "קוצים"? הבט הייטב בניצנים, בגבעולים ובעלים". ואראה ואתבונן ואומר אליה: "הרי אילו הם קוצים ותרשים, וזה כלל אותי לא מרשים". וכה אמרה אלי נשמתי: "שים לבך אליהם, אל אותם שאתה מכנה "קוצים", והשקה אותם. והישבע לי היום הזה, כיום אשר יצאת מארץ מצרים מבית עבדים, כי תעשה זאת". נתמלא ליבי עוד קוצים, ושפכה עליהם נפשי את דמעתה, כדי לעזור שיצמחו במהרה. יצאתי אני לחפש ולבקש את יונת רוחי, אשר בחגווי הסלע, אשר בסתר המדרגה, אשר לקחה עימה את ליבי, שמחתי, רוחי, וכוחי, ליד עיינות המים בין המצוקים הנישאים ובין סלעים. חפשתיה בשיממון המדבר, מלא ההוד וההדר. ביקשתיה, קראתי אליה, אך לא מצאתיה. אל ההר הנשגב והגאה עליתי, ואת מבשרת ציון שם ראיתי. ואקרא אליה ברוח דברי הנביא אשר קרא אליה בתחילה. ואומר אליה: "קומי עלי וקראי לאנשי, והרי, וערי יהודה להר מרום ישראל, וקראי ליונתי אשר חוסה תחת ענפי ארזו, ותבוא אלי מקצה הארץ. ואם לא תואבה ליבי בידייה הוא כסתם חפץ, כאבן אשר אין לה הופכין". ותאמר אלי

המבשרת מנגד: "אקרה גם אקרה לה בחפץ, אך לא זה הזמן" ... אך אותה המבשרת המופלאה, שעתידה לומר להרי יהודה: "הינה אלוהיכם", נתנה לי עצה ואמרה: "לך לך אל אותו מקום השושן, כי שם מקומך יהיה בבוא הזמן". ואלך מעל פניה. ולפתע, כאשר הייתי בצומת הדרכים הראשונה, עבר מעלי ענן והחשיכה האדמה. כעבור דקה חלף לו העב, ואראה ואתבונן, שאני במקום זריחת החמה, וצמיחת השושן. ואומר לה לנפשי: "ליבי עודו מלא קוצים, על אף המים הרבים בהם אני משקה. הקוצים העלובים, הדלוחים והדוקרים!" אך נפשי חזרה אלי עם אותה עצה, והיא אמרה אותה בין דמעותיה, שהיו כידוע ללחמה כל חייה, ותאמר ותתחנן: השקה את אותם המכנה אתה "קוצים". כי דע לך, כי אפילו קוצים הצומחים מתוך הכאבים והייסורים, עתידים להצמיח דברים מופלאים. ואעשה כדברי נשמת. וכעבור ימים מספר אראה, לפתע אראה כי היונה המופלאה חזרה לה מארצות הלבנה. ותבוא היונה ותשב ממולי, ואראה ואתבונן בפניה בפליאה ואחוז תדהמה. ואראה מפניה את זיו השכינה. והינה באה לליבי ונשמתי גאולה ורפואה, בזכות אותו אור השכינה אשר אחזה תחת כנפה. ואראה כי אותם הקוצים הניצו ניצני פרחים מרהיבים. ולמען הדיוק אלה לא היו סתם פרחים, אלא היו הם שושנים מרהיבים, כאותו שושן מופלא, אשר ראיתיו בתחילה.

פעם היו השמיים מלאי צבעים סיפור שיר

פעם היו השמיים מלאי צבעים.

בין עננים היו

אדום שלדין, ולבן שלרחמים, וצהוב שלאהבה, וירוק שלצחוק, וסגול שלעומק, וורוד שלתקווה, וכחול שלעצב, ותכלת שלטוהר.

ובארץ שמתחת השמיים היה רק אפור שלמציאות. וילדים קטנים היו שוכבים על הדשא האפור, ומסתכלים בגוונים שלשמיים. מציאות.

ויום אחד, נטפו השמיים צבעים, ארבעים יום וארבעים לילה.

וכל הארץ נמלאה דין, ורחמים, ואהבה, וצחוק, ועומק, ותקווה, ועצב.

רק טוהר לא מלאה הארץ. הטוהר עודנו בשמיים.

ולפעמים, אני צועק ובוכה ומתפלל,

ואפור שלמציאות עולה מן הארץ,

מכסה את השמיים באפור,

והטוהר יורד אל הארץ, בטיפות.

תכלת שלטוהר

שלבראשית.

**

הטהרה נבראה קצת אחרי שהשמיים נפלו.

פעם, כשהעננים עוד היו תלויים בשמיים, הייתה רוח טומאה על הארץ. היו כעס וגאווה, ותאוה וציניות, ואדישות וקצת קור.

ואז, כשלעננים נמאס מהאפור הזה, שלא כאן ולא שם, לא רע ולא טוב, והלבן שלפעמים והשחור שלפעמים – כשנמאס להם מכל זה, הם הפסיקו להתקיים.

אדים הפסיקו לעלות אל על. כל העשן, האדים, הערפל, האובך – הכול נשאר מתחת השמיים.

והכול התבלבל. וכל חוסר הוודאות רק הפחית את האנושיות. רק הגביר את הטומאה.

והשמיים נטולי העננים, נטולי משהו שחור, משהו לבן, משהו מרחף – השמיים נפלו.

וכל האנושות כבר לא הייתה אנושות, ולא היו יותר שמיים וארץ. רק עננים, לא שחורים לא לבנים, נטולי צביעות, הסתובבו באושר וצחקו, והורידו גשם טהור ואמיתי. עננים עשויים מכלל האדים, הערפל, (הדמעות) שהיו כאן פעם – עשויים בשר ודם.

שער שביעי: "ועתה כתבו לכם את השירה הזאת" שירים בעקבות הלימוד, בענייני מעגל השנה ועבודת ה'

"אלא ה"ק: נתן הוא ואמר הוא פשיטא דהווי קידושין. נתן הוא ואמרה היא נעשה כמי שנתנה היא ואמרה היא ולא הווי קידושין" (בבא בתרא ה:)

"אלא אמר קודשא בריך הוא: אנת חשבת דמיומא דאתחריב בי מקדשא דעאלנא בביתא דילי ועאלנא בישובא, לאו הכי דלא עאלנא כל זמנא דאנת בגלותא, הרי לך סימנא שראשי נמלא ט"ל- ה"א שכינתא בגלותא... ואות ה"א איהי שכינתא דלא מחשבון ט"ל" (תרגום: אלא אמר הקב"ה: אתם חשבתם שמיום שנחרב בית המקדש שעליתי בביתי שלי ועליתי למקום מיושב, לא כך, שלא עליתי כל זמן שאתם בגלות, הרי לכם סימן "שראשי נמלא טל"- האות ה' היא השכינה שבגלות... והאות ה' היא השכינה שלא נכנסת לחשבון ט"ל) (פתיחת אליהו)

ושכינה

נתנה היא (לזה לקרות) ושתקה

היא.	עד שראשי נמלא ט"ל.
היא ולא בת קול,	ואז אמרה. ואז זה כמו
היא ולא לילית,	נתן הוא. (הוא ולא מלאך, הוא ולא
היא ולא,	שכינה)
אחת ולא,	ואמרה היא קום
יחידה.	רעיא מהימנא.
נתנה ונתנה,	קום כי
ואיהי בגלותיה.	כעת הוא נתן, והוא לקח,
ושריפות	(וקיחה איקרי קניין)
על קידוש.	וקונה הכל מבורך.
ונתנה. ושתקה.	

"האשה נקנית מאי שנא הכא דתני האשה נקנית ומ"ש התם דתני האיש מקדש" (בבא בתרא ב.).

לקדש (שם) שמים

מקדשים בעפרונות שלי,

בעטים שלי,

בנייר שלי. (הכל שלי.)

רק אני שלך

ושלך שלך.

נרקומנים קונים סחורה בזול

ומוכרים ביוקר.

כהנים קונים סחורה בזול

וקונים ביוקר, קונים בפיס.

קדוש קדוש קדוש.

והא-ל הקדוש נקנה (לי) בעמל,

ובגיעה, ובשטר,

וברתת, ובזיע, ובביאה אל הקודש,

ובמיעוט שינה, ובצדקה.

ברוך אתה ה' המלך הקדוש.

"האומר לאשה: התקדשי לי בתמרה זו התקדשי לי בזו: אם יש באחת מהן שוה פרוטה- מקודשת, ואם לאו- אינה מקודשת. בזו ובזו ובזו: אם יש שוה פרוטה בכולן- מקודשת, ואם לאו- אינה מקודשת. היתה אוכלת ראשונה ראשונה אינה מקודשת, עד שיהא באחת מהן שוה פרוטה." (משנה, בבא בתרא מו.)

"ויבדל א-להים בין האור ובין החושך, שצריך להבדיל ולהסיר חיצונית הקליפה והחשך שהיא מחשבה זרה, ולהוציא מתוכה אור הקדושה שהי' גנוז בה כנ"ל. ואחר שעשה הבדלה, אז התענג והיתרון הנמשך לאור מן החשך נעשה זה כסא לזה..." (שמעתי ממורי, חלק א', אות ה'. וע"ש)

אני קונה רע

בזו ובזו ובזו,	וזו, הראשונה, לא שווה (המתקה)
וטוב	אני אוכל בביישנות.
כמו נורה מקנה של אקדח	הכדור כבר כמעט ואינו נפלט,
רע.	גרעין של תמרה, אני לא

נחנק מזו, השנייה, גם היא לא שווה.	בירייה איומה שעוד רגע הורגת,
אני בולס ודורס, ולועס וגורס, וכמעט	מאבדת,
ובולע.	סיכוי שהיה לי, חשבתי. וכל זה
מעמקי השאול – הגרעין נפלט מהר	עודנו שווה לי?

ובזו השלישית, הרע מתקדש לי.	והרע מתקשט כמו כלה
ושווה היריה, ממותנת באמת של	מקודשת
צדק,	בזו, ובזו, ובזו.
אני אוכל בקדושה כבתרומה,	

אור היום בוהק

אור היום בוהק

זועק

מתי יבוא החושך, מתי

תדליק את כל הנרות

בחנוכייה, עדיין בארון

ארוזה, גנוזה, חבויה

כמו השמש שאחרי הענן

ובחוץ הילדים צוהלים

צחוקים מתגלגלים, מכאן ועד

בכלל

הימים מתקצרים

תראה, האור בחוץ מועט,

ואנחנו רק רוצים עוד

רק רוצים להלל, להוסיף ולילך

שלא ייעלם זיכרון הגבורה

העצורה לנו מתמול שלשום

שיתגבר האור, שהפך יספיק

שהאור ימתיק

את כל הסתם שבעולם

"דכי יקח כתיב, ולא שיקיח עצמו לה" (רש"י, ד"ה אין כאן בית מיחוש)

א

"אלא, כל היכא דאיכא פלוגתא – תני

דרכים"

וגודא

ו

פלוגתא

מסתכלים עליי מאמצע.

לא רוצה לראות,

לא רוצה שלום בין

אדם לעצמו. מחלוקת.

ודרכים בכל מקום, לרצוח

ודרכים בכל מקום, בלי תום

סך הכול עוד דרך למות,

ובשבעה דרכים תנוס מפניהם,

ואין שלום לרשעים,

ודרך אשה מנאפת,

ודרכך אלוקינו להאריך-

בכל מקום שיש מחלוקת.

כבר עדיף גודא.

להתרסק וליפול, ומפולת,

כי המחלוקת הזאת,

רשפיה רשפי אש.

והלל ושמאי תקנו שלהבת-יה.

ובשבעה דרכים ינוס מפניך.

ב

"מי חוזר על מי? בעל אבידה מחזר על

אבידתו"

האיש מחזר אחר

איבודו. (לדעתו).

בעל אבידה שלעולם

לא מצא את עצמו.

לך לך,

מבית אביך אל הארץ, השדה,

כי קניין שדה כקניין אשה כקניין שמיים.

וקניין עצמי?

ולכן, במקום לחפש ולהשתוקק

אחר אבידה,

מחפש ומשתוקק אחר חבל

(אשם)

תלייה.

נדב ואביהו

לעולם

לא מצאו עצמם.

מקודשים (מדי) לעולם.

אשם כאשר

אבדתי אבדתי.

בשמך זית בלבד?

שמונה טיפות על אדן החלון
מאירות, זוהרות את אורו של פנס הרחוב.
נשקף אור, מואר ב("ד שח"ט ד"ם).
"זהו לא פרסום הנס!" אני משתאה.
ייתכן? האם גם במים והאם גם באש
תופעות טבעיות ניתן לקדש?

בין מים

למים

בין דם ל

דם.

עד היכן

עד היכן כיבוד אב ואם?

תפנה שמאלה בכיכר,

תמשיך ישר עד אשקלון.

ושם, מתחת לרגליים,

תיבה.

פתח אותה ומבין שני

הכרובים וידבר אליו.

נתינה ואמירה

למדנו בסוגיה האחרונה

על מה הגורם העיקרי בקידושין – האמירה או הנתינה?

ואם מטרת האמירה היא רק גילוי דעת –

הרי שגם האשה תוכל לומר, והאיש ייתן טבעת

גילינו גם מיהו האדם החשוב לדעת האשה

שגם אם ייתן הוא ותאמר היא – יוכל לביתו להכניסה.

אהבתי במיוחד את פסיקת הרא"ש –

שאם עסקו קודם בענייני קידושין

גם אם האשה תאמר

יימצאו הם חלין.

ואם אמרה היא והאיש נתן?

ספיקא היא, וחיישינן מדרבנן...

האשה וקניינה

הגמרא בדף ב' עמ' א מציינת
כי בשלוש דרכים האשה נקנית
מדוע שלוש ולא שלושה?
והאם דר – זכר או נקבה?

הבאנו הוכחות מכמות מקראות
המוכיחות כי לדרך משמעויות רבות
יכולות אלו להיות תכונות משותפות
וכמו כן התנהגויות טבעיות

ממשלו שלרבי שמעון ניתן להסיק
כי האשה אובדת, והבעל המחזר ממנה אור מפיך
וגם ממשלו שלמהרש"א למדים אנו
כי בעצם האשה הינה צלע – אשר מעולם הייתה שייכת לנו

וגם על המחלוקת בנושא הפלוגתא דשנו
האם פלוגתא היא חילוק – או שסתם מיעטנו
ואיך אפשר לשכוח את לימוד החופה שלרב הונא
כיצד מקל וחומר את האשה תיקננה

והכל הודות לרבינו יהושע שעל דיו וחזר הדין הירבה להבהיר
ובזכותו יישוב דעת מוחנו בסוגיה חזר להאיר

סיפוק ושאיפה

זה יום בהיר בחודש שבט,
הציפורים שרות מעט
הולך לו נער וחושב
על העבודה שבלב

וכך הוא לעצמו אומר:
מצבי, פחות או יותר,
איננו רע, ואף די טוב,
אז מה כבר יש לי כאן לחשוב?

הרי תורה, הרי תפילה,
ואין לי בעיה גדולה.
הרי אני בעבודה,
אין בי שמץ רע, כנודע.

אמנם תפילה בכוונה
די לא הייתה לי השנה...
וכן תורה בלא צער...
אין! לא דובים ולא יער.
אך קצת כיוונתי בתפילה,
מעט, פה ושם, לא בכולה.
ביטול תורה, ברוך ה',
כמעט שבו איני אשם.

אז האם אני כבר מושלם?
חסר כל מום, כל סייג ופגם?
התפקידי כבר סיימתי?
הכל שעליי פעלתי?

שוטה! עונה הוא לעצמו.
הרי ה' שם במרומו,
מה לו אומר ואדבר,

כשיאמר: יכולת יותר?
ומה עם אהבה? יראה?
לראות הנס שבבריאה?
עבודת ה' בשמחה?
וגם זכירת ההשגחה?

ולישועה – הציפית?
לתורה עיתים קבעת?
הסחרת באמונה?
הרשעה – גדעת קרנה?

לא. אענה בקול חלש.
הרי זמני זה כבר נגדש.
פנאי לא היה לי לכל זה,
פי ריק, אשיב לאדון זה.

אז מה כעת? קדימה, עבוד!
ולו' קרב עוד ועוד!
אך זו היא עבודה רבה,
אסיימה לעולם הבא?...

כל כך הרבה יש לעשות...
כיצד אוכל בלי ללאות?
איך לה' כעת אקרב,
לו', נורא ונשגב?

שוקע הוא בעצב מר,
כיצד אוכל לקום מחר?
אדע כמה אני חסר,
ואני עפר ואפר.

עומד לו נער ותוהה:
מה ירצה? למה ינהה?
להגייה בכל חיסרון,

או להיות תמיד שבע רצון?
ירד הליל בחודש שבט,
הציפורים שותקות מעט.
הולך לו נער וחושב
על העבודה שבלב.

"מי יודע כמה חיי"? (לא צריךא ליומי)

מי יודע,

אולי לא צריך בכלל לימים הללו.

לפיכך,

בלילות המפחידים של חוסר ידיעה,

ישבו וספרו כל אותיות.

וכך היו מונים-

אחת, אחת ואחת, אחת ושתיים,

ומי יודע,

אולי וא"ו דגחון היא רגל הנחש בעצמה,

צועדת למרות שלשקר אין רגליים,

הוא איבד אותן לפני שנים.

בלילות המפחידים של חוסר ידיעה,

עמדתי על רגל אחת,

וניסיתי לספור כל אותיות שבספר תורה.

לא צריך לימים,

כי מי בכלל יודע?

*

אם אבן הוא,
שהרי זורקים אבנים בשבת,
ובונים לו נפש על קברו.
נפש עשויה אבנים.
כי הדם הוא הנפש,
ככה הם אומרים.
אם ברזל הוא,
שהרי במסרקות של ברזל
צרחו את בשרו של רבי עקיבא.
ודמעות של פחד פחדים,
זו תורה וזה שכרה?
משכהו לבית המדרש.
ומה יעשו כותלי בית המדרש,
ולא יחטאו?
נשארו חצי עומדין, חצי מטין ליפול,
עד שיבוא אליהו ויטהרנו.

*

אדם נכנס ברוב תומו,
לתוך דבר שלא לו.
הבעה 'קטנה' של הוכחת 'אחוה',
מעסיקה הרבה פוסקים בגמרא:
האם הטבעת בכלל מספיקה ?
או שמא צריך גם שטר וביאה.
אבל רגע ! אולי נעמיק עוד יותר !?
צריך רק לתת או שגם לדבר ?
הטבעת, שוויה כדינר או פרוטה ?
וחופה לבדה האם היא קונה ?
היא צריכה להסכים ? להצהיר ? לענות ?
או שרק להושיט את ידה ולתת לזה לקרות ?
כיצד בדיוק נישואין זה קנין ?
ומה ההלכה למעשה בעניין ?
למדנו "קיחה - קיחה" משדה עפרון,
אבל האם זהו כל העיקרון ?
ולכן האדם ברוב חוכמתו לעולם לא יחזור על טעות שכזו

**

אמנות

חייב אדם ללמד את בנו אומנות.

ואדם, רק אומנות אחת יודע.

אדם קורא בשמות,

הרבה שמות יפים.

לאומני, פלילי, רגשי, נפשי.

אדם מלמד את בנו אומנות,

ויהי בהיותם בשדה ויקם קין.

ליסטות סלקא דעתך?

אלא, כאילו מלמדו

לא תגנוב,

בגונב נפשות הכתוב מדבר.

כיבוד בשלושה

אותם השלושה אשר האדם משלימים.
אך מצוות ההורים נראית העמוקה והחביבה
בכל זאת, לכבוד המקום אותה הכתוב השווה.

ובין המושב של סבתא למושב של סבא,

מושב קטן נעלם של כבודו.

כבודו מלא עולם, מלא בית,

מלא את החדר שלי כשאני

מטאטא

מכבד

מוטיב הגויים חוזר ונשנה

גדול מצווה ועושה- שלשמו המצווה ניתנה

שלא ייסלק פני שכינה

וייזכה למגורים עימה בקדושה ובנעימה.

וכל הגויים לשמן הן עושין.

ואני לשם אבא ואמא, תראו קיבלתי מאה,

אבא תראה אני מכבד אותך,

כשנכנסת קמתי ונכנסת שוב.

"מסוף דברך ניכר שאמת ראש דברך"

צא וראה מה עשה גוי על מנת ללמדך

בכל זאת למען יאריכון ימיך

תירא מאמך וכבד אביך

ואת ה' - מהונך...

בית השריפה

כותב דברים

כדי שישארו סגורים במחברת

עד השריפה הגדולה.

אמת באה, אמת הולכת.

אני לבוש בקיטל שחור,

ולמרות שאסור לשרוף היום,

אני מלבין את הקיטל באש.

והאמת חזרה.

מחבק חזק את המחברת,

וגאווה מתגנבת ללב.

וצופים בי מבין הצללים, בלב עזאזל,

נחש, ועקרב,

ושרף.

כיסוי לארון

ויכס.

אין שאלה לתשובה.

רק חטא.

אחטא ואחטא,

אשוב ואשוב

ואחטא.

הפרוכת המלאה בדמעות

של רצון.

שטיחון הדלת המלא בטביעות

של בריחה מבית הכנסת.

בריחה לשחק בחוץ,

בחטאים.

והעולם הזה צבעוני,

בכל מיני צבעים יפים.

צבעים של מלכים בשדות,

ושל ארמונות ריקים,

ושל פרוכות מיוחדות לדמעות

ביום הכיפורים.

"השיבנו אליך ונשובה" \ פלוני בן פלוני

כל שנה אנחנו עומדים
וביום כיפור מתחננים
להיות קרובים אליך רוצים
רחם האל מכפר על חטאים

אוי לנו חטאנו לפניך
אבל אנחנו בניך
בבקשה תקבלנו
כי לדברייך לא נושענו

עכשיו אנחנו עומדים
בטליתות אנו עטופים
אליך אנחנו בוכים
רק תקבלנו כי אנחנו פושעים

אנחנו הבנים שלך
השיבנו אליך ונשובה
אנחנו אוהבים אותך
פתח הדלת ונכנס בה

עבריון

לבוש לבן, עם כתם דם
אל מול הלב שלי.
וכהן, ולוי, ומלאך ה' צבאות,
וסתם יהודי עם דמעות,
ואני,
מקבלים רשות להתפלל.
אלוקים, אני נודר לך,
הפעם זה אחרת.
אני באמת לא ארצח השנה,
עם כתם דם מעל הלב.
"כל נדרי"

שיר כיפור

ראיתי אותו

יושב על הגדר

רגל פה רגל שם

זורק קללה

חותך אוויר כתער

החתולה מזמן מסכנה

והשרשרת מתנופפת

ואני מסתכל

ואומר:

ריקא!

כלום!

ואני מסתובב

קשישה עוברת

ערב חג, וקניות לה הרבה

וקשה

וכבד

וההוא, מהגדר

עוזר

סוחב

מקשיב

ובבית כנסת

בערב עשור

אנו המתירין להתפלל עם עבריינים?

קין

יושב בספה בסלון
הערב יורד בחלון
פתאום הוא מופיע, אימה
עומד מתבונן, בדממה.

כואב לי לראות את עצמי
שוקע בפחד גולמי
אצבעותי מתחילות קצת לרעוד
גופי מנסה לא למעוד.

נזכר בעוד ילד קטן
יושב לו בראש השולחן
אומר דבר תורה על גבורה
על צלם שמאבד צורה

קשה לי לשלוט במוחי
מפגין על אחי את כוחי,
נשמותיו כבר מתעופפות
ואני מתרסק לחתיכות

טובעים לי כבר אות במצחי
תובעים אותי לדין על כוחי
כוחי שהלך לאיבוד
פוסקים עלי גזר דין בידוד

אינני יודע כיצד
אני מסתכל מהצד

על מוות ועל החיים
על זה ששורף ת'חוטאים

הילד ממשיך לדבר
אני כבר יצור מתבגר
אינני יכול להתגבר
אינני יכול כבר
יותר

יושב לי בתוך המדורה
מתקן את חיי בגבורה
הדבר הראשון שאני
עושה בגלגול השני

**

זהו יום כ"ה בכסלו

היום בו נפשי זוכה להשתובב
צועד אני באותן הסמטאות
הריקות מאדם, אך עדיין מלאות.

אט אט יורדת לה החשיכה
הנפש מוצאת לה מנוחתה
וליבי, מתחיל לחושה השמחה
זהו סודה של אותה שלהבת, וזה כוחה.

מסיט מבטי אל חלונות הבתים
על חנוכיות ישראל ונרותיהם האיתנים
מעלה במוחו את אותם הרגעים
יהודים מול יוונים, מעטים מול רבים.

זהו איפוא גדלותה של אותה אומה
מאוחדת ומקושרת כשעורים באלומה
מאמינה בכוחו שלה' יתברך
את שמו מאדירה והופכת משובח
על ידי אותה ההדקלה- בשמן זית זך...

*

והיה מקדש

והיה מקדש והייתה שמחה
ועם ישראל היה למשפחה
וקורבנות והדר והוד ויקר (ויקר עם צירה)
תרבות של אמת מול תרבות של שקר

ופתאום יוונים נקבצו עליי
ומתחת גג תיאטרון איו שם ה' מעליי
וחזיר בכפייה על מזבח מוקרב
וזקן שצועק מי לה' אליו

וכבר ברחו למערות והכוכים בעשן התמלאו
וכל קליפות הטומאה בהיתר עבודה-זרה נתגלו
ויהודה גיבור לה' ולא גיבור לעצמו
ורק בזכות חרב אלוקיו הושיע את עמו
ועל הניסים ועל הפורקן
אך שמן למנורת שיפודים לא הוכן
מכד שמן שנמצא מתוך העדר
בנס ניתן היה ממנו להדליק כל נר ונר

והיום מתיוונים מתדפקים על דלתות
ועלינו מוטל בתוכם אור לגלות
חרב של חיבוק ורומח של אהבה
ובית יוסף לניצוץ אש
ובית יעקב להארת להבה
בית עשיו לקש
ותהי לנו תורה אור ונר מצווה

וירושלים של מטה

וירושלים של מטה
(לא) של זהב, של נחושת, של אור,
רק של דמעות קטנות של ציפייה.
ירושלים של כאב,
(של זעם, של דם, של חמה שפוכה),
ירושלים של דמעה קטנה בזווית הלחי
מבקשת לפתוח שערים,
מבקשת לקדש את שמך בעולם
(כמעט) כשם שמקדישים אותו בשמי מרום,
בירושלים של מעלה.

אלוהייך ציון לדור ועוד דור
לקיר ועוד קיר
לדמעה ועוד דמעה,
לאבן ועוד אבן.

*

ליבטיל ולהוה כעפרא דארעא.

ואני כמו עפר, עף ברוח,

מתנגש בחומר,

רק כלום, רק שום דבר,

רק בטל.

וכל השיבולים היפות, הצהובות,

הנעות ברוח,

העומדות כמוני בגאון,

נכתשות, מתרסקות,

בטלות.

ודליי אור שלנו נשפכים עליי,

כמו מים על קמח,

ושפתיי עוד מוצאות 'אנוכי' למלמל.

רק שלא נחמיץ, רק שלא

"עד בלי די"

בהיתר, בטומאה, ניאכל.

*

ואש מקיפה
בתים (של תפילין שבשגרה),
והפסקנו לחשוב, רק שרופים,
צרובים, בוערים,
ואולי כבר לא נזהרים בגחלים
(וכי אכפת לנו שנכווה?!),
ו(כ)מלאכי ה' צבאו-ת עומדים ממעל
לו,
ומורידים אותו אל ניגונים
אל מחיאות כף,
אל מתיקות הדינים ומיתוק התורה,
אל גוילים שמלחכת אש
כשכתרי תורה שרופים,
פורחים באוויר,
(וזו תורה. וזו שכרה.)
אל שירת "בר יוחאי, נמשכת אשריך,
שמן ששון"
וניצוצות של קודשא בריך הוא וישראל
לוחשים "מחברריך".

*

וקרבנות.
ואשמנו, וחטאנו,
והשלמנו,
ועלינו,
ולמה לא באת?
למה לא נגלית בענן כבודך?
למה ניגרע, נפחד,
למה מבוא בדמים?
ונפשות כי הקריבו,
ולמה בשחיטה, בזריקה,
בהקטרה?
למה הסמיכה שלפני, מרוקנת מהדם?
ומדוע שרפתם?
ואנחנו רק רצינו לעובדו
באהבה וביראה,
ולמה האש שלי זרה אצלך?
רק רצינו אותך
ופסחנו.

**

*

איפה העמלק הזה, עכשיו,

איפה?

איפה הוא, שיגיד לי מה לעשות,

שיתן לי יד ויגיד לי לא לפחד,

שהוא תמיד איתי, עד ביאת המשיח.

איפה מה שצריך לברר,

להוציא טוב מרע,

(לחשוב שעוד יש רע).

איפה חוסר וודאות מתוק,

איפה בהמה שבי, מסתתרת,

איפה ספיקות וטעויות ואולי,

אולי אנחנו טועים ומה כולטעות ו

אין כלום אחרי שמתים.

איפה ערלת הלב, כשצריכים אותה.

איפה מחה תמחה של דמעות,

של נחישות,

של שיסוף מהיר,

(כמעט) בלי שזה כאב?

**

שְׁמֵי הַשְּׁמַיִם.

כִּי אֶפִּילוּ הַשְּׁמַיִם צְרִיכִים גְּבוּלוֹת.

וְאֵין גְּבוּל כְּמוֹ שְׁמַיִם,

שֶׁהֵרִי הַתְּכֵלֶת שֶׁלָּהֶם כּוֹבֵל אֶת הַטּוֹהָר,

וּמִי שֶׁמִּחְפֵּשׁ שְׁמַיִם מֵאֲבֹד אֶת עֲצָמוֹ.

הַשְּׁמַיִם הֵם הַגְּבוּל,

וְהַלְּבָבוֹת מִשְׁתּוֹלְלִים,

וְאוּלֵי יוֹם אֶחָד הַשְּׁמַיִם יִפְלוּ,

וְהַגְּבוּלוֹת יִלְחָצוּ, וְיִצִּיקוּ,

וְנִצְטָרֵךְ אוּלֵי לִקְרוֹעַ אֶת הַשְּׁמַיִם,

לְהַסְתַּפֵּק בְּשְׁמֵי הַשְּׁמַיִם.

**

שתיקות של תקתוקי מחוג, בלילות.
של הזמן הסופר לי את המוות,
הנושם בכוח את נשימותי האחרונות.

שעונים שבורים, מקולקלים,
מראים את השעות הנכונות
לחיות, ולמות,
(ורק חסר התאריך)

שעונים על פרק היד כדי שננצל,
שלא יברח,
שלא ניבהל לרגע
שלא הספקנו לסיי

**

נשמות מתעופפות,

כואבות,

רוצות מקום לנוח.

ואני מפחד מנשמה מתעופפת,

אני מחפש אותה באדמה,

רוצה שלא תעוף גבוה,

שלא תידבק אל השמיים.

ואפילו השמיים מפחדים ממנה,

מפחדים שתקרע את השמיים.

ושתצא כבר השבת,

שלא נשרף מבפנים.

ומבחוץ אדומה ומבפנים

תמימה,

ושרף את הפרה לעיניו,

מבפנים ומבחוץ.

ורק נשמה, מתעופפת, מרחפת,

**

**

כי שורש כל העולם
נעקר ממקומו בתלישות,
בחבלות,
בהיעלמים ובהסתרות,
בסטירות ובסתירות.

ובתוך כל העקירה,
מיהו התנא ששנה עקירות?
שחזר ושנה ושנה עקירות,
רק כדי לחזור ולבקש
ולחזר על הפתחים,
ולתהות אחר השורש הנעלם,
ולזעוק
איה מקום כבודו?
רק רצינו להעריצו

"כִּי בַתְּחִלָּה הָיוּ כָּל הַהִתְחַלּוֹת מִפֶּסַח, וְעַל - כֵּן כָּל הַמִּצְוֹת הֵם זָכָר לִיציאת מצרים. וְעַכְשָׁיו, וְלֹא סִיּוּם..." (ליקו"מ תניינא עד)

כל ההתחלות

בתחילה, כל ההתחלות היו בשמיים.

בין עננים הוא, הצעד הקטן לאדם,

שמתחיל מסע של קילומטרים.

בתחילה, היה היום צוחק מהלילה,

ואני הייתי רועד מקול הצחוק,

מקול רעמך בגלגל,

מקול ה' (הפסקה) ה' שעל המים, בתחילה.

יהודים צועקים שבתחילה

קשה לעלות לשמיים,

ועכשיו

"בְּשִׁמְחַדְשֵׁין חֲדוּשֵׁי-תוֹרָה, וְאַזִּי יֵשׁ אֱלֹהֵי הַיְדוּעִים, הַמְסַתְּכָלִים וּמַצְפִּים עַל זֶה,
וְצָרִיךְ לְהַעֲמִיד אֲנָשֵׁי-חֵיל, לְהַעֲמִידם לַפְּנִיָּה וּלְאַחֲרֵיהֶם, בְּדִי שְׁלֹא יִתְקַרֵּב זָר
וְזֶה נַעֲשֶׂה עַל-יְדֵי לַמּוֹד הַפּוֹסְקִים, שְׁצָרִיךְ לְלַמֵּד פּוֹסְקִים קֶדֶם הַחֲדוּשׁ שְׁמַחֲדָשׁ
וְאַחֲרֵי-כֵן, וְעַל-יְדֵי-זֶה נַעֲשִׂין בְּחִיבַת אֲנָשֵׁי-חֵיל מְלַפְּנֵיהֶם וּמְאַחֲרֵיהֶם וְהַתּוֹרָה
יִוָּרְדַת וְהוֹלֶכֶת בִּינֵיהֶם לְבֶטֶח, כִּי הָאֲנָשֵׁי-חֵיל עוֹמְדִים עִם הַכָּלִי-זֵין, וְאִינֶם יְכוּלִים
אֱלֹהֵי הַנִּ"ל לְהַתְקַרֵּב:"

לְקו"מ תִּנְיִינָא בֵּא

חבורת אשכולות – ישיבת שפע

תוכנית "אשכולות" שואפת לגדל ולגדול כאנשי אשכולות – "איש שהכל בו"¹⁶⁵. התוכנית מאפשרת לחבריה להשקיע ולהעמיק בלימוד התורה בעיון לרוחב ולעומק. הפירוש של רש"י על "איש שהכל בו" – "תורה באמתה ואין דופי ושכחה ומחלוקת"¹⁶⁶ – עומד גם הוא בהשראת התוכנית שמבקשת לפתח לימוד בחבורה שיש בה "כולם מקבלים זה מזה" – אחוות לומדים וחברים, וכן חבורה שלימוד התורה בה מכוון להיות "באמתה" – כחלק מרכזי מעבודת ה', כל אחד לפי כדרכו. החבורה מורכבת מתלמידי כלל הכיתות הגבוהות בישיבה (ט – יב), ומטרתה לגדול ולגדל תלמידי חכמים המשולים לאשכולות¹⁶⁷, שתורתם פרה ורבה¹⁶⁸ ונעשית להם כסם חיים¹⁶⁹ וכשעשוע¹⁷⁰. כל זאת מתוך הקשבה עמוקה לדברי חכמים, מתוך אמון בדבריהם ומתוך חופש, מעוף, ויצירתיות.



¹⁶⁵ מסכת תמורה דף טו ע"ב, מסכת סוטה דף מז ע"ב.

"ואשכולות, כינוי על אדם הכולל המדות ומעלות והחכמות, לפי מיניהם והוא מה שאמרו אשכולות, איש שהכל בו" (רמב"ם פירוש המשניות - מסכת סוטה פרק ט משנה ט).

¹⁶⁶ רש"י סוטה דף מז ע"ב

¹⁶⁷ מסכת חולין דף צב ע"א

¹⁶⁸ מסכת חגיגה דף ג ע"ב

¹⁶⁹ מסכת יומא דף עב ע"ב

¹⁷⁰ תהלים פרק קיט

חִידוּשׁ שֶׁפֶּעַ \ יִשִּׁיבַת שֶׁפֶּעַ הַתִּשְׁע"ט

ה"חִידוּשׁ שֶׁפֶּעַ" עֲלוֹן חִידוּשִׁים מֵאֲמָרִים וְשִׁירִים שֶׁל יִשִּׁיבַת שֶׁפֶּעַ מִבֵּית חֲבוּרַת 'אֲשׁוּלוֹת', מִזְמִין אֶת בְּנֵי מִשְׁפַּחַת הַיִּשִּׁיבָה וְאֶת הַקּוֹרְאִים לְהִיכַנֵּס וּלְהִשְׁתַּתֵּף בְּשִׁיחַ שְׁעוּלָה מִבֵּין דְּפִיו שֶׁל עֲלוֹן זֶה. בַּעֲנִינֵי הַסּוּגִיּוֹת הַנִּלְמְדוֹת בַּמִּסַּכַּת קִידוּשִׁין, בַּעֲנִינֵי עִבּוּד ה', בַּעֲנִינֵי מַעְגַּל הַשָּׁנָה, וּבִכְלָל. הָעֲלוֹן מִזְמִין אֶת הַקּוֹרְאִים וּבְנֵי הַיִּשִּׁיבָה לְשִׁלּוֹחַ מֵאֲמָרִים \ תְּגוּבוֹת \ שִׁירִים \ וְחִידוּשִׁים. אִם סֵתֵם לְעֹלֶל לְשִׁאוּף וּלְהִתְחַזֵּק מִהֲרוּחַ הַיִּשִּׁיבָתִית-חֲסִידִית וְרוּחַ ה'בְּרַעֲנָנִי¹⁷¹ שֶׁל לִימּוֹד הַתּוֹרָה בִּישִׁיבָה.



יִשִּׁיבָה תִּיכוֹנִית בְּנִשְׂאוֹת
הָרֵב עֲדִין אֲבֵן יִשְׂרָאֵל שְׁטִיגְזֹלֶץ