

קובץ

הערות התמימים ואנ"ש

— מעלבורן —

.

גליון קכ"א

י' שבט ה'תשע"ב

— שנת "תהי שנת עיון בלימודים" —

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



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



יוצא לאור ע"י
חברי המערכת
התלמידים השלוחים

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

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

פתח דבר

לכבוד יום הבהיר י' שבט – יום הסתלקות כ"ק אדמו"ר ר' יוסף יצחק מליובביץ בשנת ה'שי"ת וקבלת הנשיאות דכ"ק אדמו"ר נשיא דורינו בשנת תשי"א ובהתאם להוראת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, הננו מוציאים לאור קובץ הערות התמימים ואנ"ש - חוברת קכ"א, המכיל ביאורים והערות בסוגיות שונות בש"ס ופוסקים, פרי עטם של ראשי ותלמידי הישיבה שיחיו דישיבה גדולה, וכמה מאנ"ש שבמעלבורן*.

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

ויה"ר שע"י העסק בלימוד התורה, ובפרט ע"י עבודתינו המיוחדת לדור השביעי כפי שהכריז כ"ק אדמו"ר במאמר הראשון, שהיא להוריד השכינה למטה בארץ ולעשות לו ית' דירה בתחתונים, נזכה ונחיל ונראה תיכף ומיד ה"באתי לגני", ולהתגלות של משיח צדקנו למטה מעשרה טפחים והוא יגאלנו.

המערכת

י' שבט

היתשע"ב - השנת "תה" שנת עיון בלימודים
שישים ושתים שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
מעלבורן, אוסטרליא

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

מכתח



דבר מלכות

עניני גאולה ומשיח

- 11 "אור וחיות" ל"חיות ואור"
הת' משה אהרן שי' באקמאן

תורת רבינו

- 14 בענין עצם בלתי משתנה
הרב יעקב ווינער שליט"א

חסידות

- 16 הערה בד"ה באתי לגני תשי"ב
הת' משה אהרן שי' באקמאן
- 17 הן בני' לא שמעו אלי (עפ"י הדרוש)
ר' ליאור ארי' שי' בראה
- 18 בענין מוח שליט על הלב
הת' צבי הירש שי' גורארי'
- 19 עיון בהדרגה דעיקר שכינה
הת' מנחם מענדל שי' ליבערמאן

נגלה

- 26 מנ"ל דשטר קידושין איקרי קנין
הת' משה אהרן שי' באקמאן
- 28 ביאור בתוד"ה ואידך אי מהתם
הת' מנחם מענדל שי' בעגון
- 31 מקור לקנין עבדים בכסף
הת' אברהם צבי הכהן שי' ענגעל
- 31 עיון ברש"י ד"ה משום דעבד ליה שש
הנ"ל
- 33 שיטות הראשונים בענין קדושין בעל כרחו
יעקב יהודה שי' קארלעבאך

הלכה זמנהג

- 41 בענין קדושת תפילין
הרב צבי הירש טלזנר שליט"א
- 45 הסיבוב בעת אמירת "בואי בשלום"
הת' שניאור זלמן שי' אוסוביצקי
- 46 התפילות להכנסה - במילה ובפדיון הבן
ר' דוד שי' סג"ל

פשוטו של מקרא

- 59 שי' רש"י בלימוד שמלאכת המשכן אינה דוחה שבת
ר' ליאור ארי' שי' בראה
- 60 טעם ביקור משה אצל יתרו לפני הליכתו למצרים
הרה"ח מנחם מענדל שי' ליפסקער

דבר מלכות

דברי צדיקים קיימים לעד.¹

ובהקדמה:

איתא במדרש בפ' האזינו² (והובא בפרש"י על הפסוק) - "שלא כמדת הקב"ה מדת בשר ודם", "בשר ודם שהוא הולך למות ממהר כו' כי שמא ימות כו' אבל הקב"ה חי לעולם כו'". כלומר, בשר ודם שימיו ספורים, כשרוצה לפעול דבר מסויים עליו למהר לעשותו, דאל"כ, מי יודע אם יספיק לעשות הדבר³, אבל הקב"ה שחי לעולם, אינו צריך למהר, כיון שבכל עת שירצה יוכל לעשות הדבר.

ולהעיר, שגם בפעולתו של בשר ודם מצינו ענין של נצחיות - בעניני תורה ומצוות - כמ"ש רבינו הזקן בתניא⁴ ש"יחוד זה (שנעשה ע"י תומ"צ) למעלה הוא נצחי לעולם ועד", ובמילא מובן שיכול להיות שלאחרי זמן תומשך ותבוא מזה הפעולה למטה; אבל, גם הנצחיות שבעניני תומ"צ אינה אלא בנוגע לענינים שכבר נעשו בפועל ממש, משא"כ בנוגע לעניני תומ"צ שעדיין לא נעשו בפועל ממש (והיו רק במחשבה, או אפילו

¹ ראה אגרות-קודש אדמו"ר מוהרי"צ ח"ג ע' תקעו. ח"ד ע' שלט. ח"י ע' קמו. ח"א ע' שכט.

² ספרי האזינו לב, מ.

³ ראה גם סד"ה באתי לגני השי"ת (סה"מ תש"י ע' 118): "מי הוא היודע עתו וזמנו, וכדאיתא במד"ר (דבר פ"ט, ג) אין אדם שליט לומר המתינו לי עד שאעשה חשבונתי כו'".

⁴ פכ"ה (לב, א.).

בדיבור), הרי הם בכלל האמור במדת בשר ודם, שכיון שימיו ספורים עליו למהר לעשותם, כי, מי יודע אם לאח"ז תהי' לו היכולת לעשותם.

ובזה יש חידוש ש"דברי צדיקים קיימים לעד" - שלא רק מעשיהם (שכבר נעשו בפועל) קיימים לעד, אלא גם ענינים השייכים למעשה שהיו רק בדיבור (ואפילו במחשבה בלבד - אם רק יודעים אודותם) ועדיין לא באו לכלל מעשה, ה"ה קיימים לעד, ובודאי שסוכ"ס יבואו במעשה בפועל.

ג. וההסברה בזה - ע"פ דברי רבינו הזקן באגה"ק בנוגע להסתלקות של צדיקים:

"חיי הצדיק" - כותב רבינו הזקן באגה"ק⁵ - "אינם חיים בשריים, כי אם חיים רוחניים שהם אמונה ויראה ואהבה".

ומהחילוקים שביניהם - שחיים בשריים, כיון שהבשר הוא הוה ונפסד, הרי החיים הבשריים הם מוגבלים ואינם נצחיים, משא"כ חיים רוחניים, כיון שרוחניות הו"ע נצחי שאין בו מות וכליון ח"ו, הרי החיים הרוחניים הם חיים נצחיים.

ומזה מובן שהכלל האמור במדת בשר ודם שכיון שימיו ספורים יתכן שלא יוכל להביא את מחשבתו הטובה לידי פועל, אינו אלא אצל מי שחיוו הם חיים בשריים, שלהיותו הוה ונפסד, הרי, כל מה שנשאר במחשבתו ולא בא לידי פועל, לא יוכל עוד - מצדו - לבוא לידי פועל;

אבל צדיק שחיוו אינם חיים בשריים אלא חיים רוחניים, אמונה ויראה ואהבה הקשורים עם הקב"ה, שעל ידם נעשה הקישור בין האדם האוהב עם האהוב (ועד"ז בנוגע ליראה ואמונה) שהוא עצמות ומהות א"ס ב"ה - הרי מובן בפשיטות הגמורה שזהו ענין שלא שייך בו מות וכליון ח"ו, וגם לא ההגבלה דמספר הימים, אלא הוא באופן ד"נצח סלה ועד"⁶.

ובמילא, כאשר עולה ברצונו ומחשבתו של הצדיק לעשות דבר מסויים, ומעורר על זה בדיבורו - הרי גם אם עברו כו"כ ימים, שבועות, חדשים או שנים, ועדיין לא בא הדבר לידי פועל, ויתירה מזה, שלא בא לידי פועל במשך כל תקופת חייו בחיים חיותו בעלמא דין - כשאנחנו ראינו אותו בעיני בשר - אין זה הכרח כלל שמצדו לא יוכל הדבר לבוא לידי פועל, כיון

5 ביאור לסי' ז"ך (קמו, ב.)

6 לשון חז"ל - עירובין נד, א. וראה אגה"ק שם (קמו, א.)

שחיי הצדיק אינם מוגבלים במספר הימים, כך שגם מצדו יכול הדבר להעשות לאחר זמן.

ואדרבה: כיון שבחיי הצדיק לא קיימת ההגבלה דימיו ספורים, עכצ"ל, שכל זמן שמצדו לא בא הדבר לידי פועל, ה"ז ראי' שדעתו של הצדיק שעדיין לא הגיע הזמן שיבוא הדבר לידי פועל, או שאין הדבר מוכן לגמרי לבוא לידי פועל, ובבוא הזמן, ישתדל ויפעל הואלהביא את הדבר בפועל ("ער וועט זעהן אז דער ענין זאל ארויס לידי פועל", "ער וועט אפטאן די זאך.")

ד. במה דברים אמורים - בנוגע לדברי כ"ק מו"ח אדמו"ר בשנת תש"א, בתחלת בואו לאמריקא [אני עדיין לא הייתי כאן, אבל כך סיפרו לי, וכן הוא ברשימת השיחה⁷]: "איך בין מציע צו די בני הישיבות צו פאראייניגן זיך אין א איגוד חברים אונטערן נאמען (הנני מציע לבני הישיבות להתאחד באיגוד חברים בשם) "איגוד תלמידי הישיבות", את"ה בחרתנו."

הרבי לא מיהר ("דער רבי האט זיך גענומען צייט") להביא את הדבר לידי פועל בשעתו, ורק "פתח" את הדבר - שאמר ברבים את ההצעה, וגם עשה התחלה בפועל,

[כ"ק אדמו"ר שליט"א אמר שמצינו בכמה נבואות שהנביא נצטווה לקשר הנבואה עם פעולה גשמית, כיון שע"ז מבטיחים את קיומה של הנבואה בפועל ממש. ודוגמתו בכללות התומ"צ - שכדי ש"מעשה אבות" יהי "סימן (ונתינת כח) לבנים", הי' צורך לקשר זה עם מצוה גשמית, מצות מילה⁸. וסיים, שבהתאם לכך עשה גם הרבי התחלה ע"י פעולה גשמית], אלא שלאח"ז, מפני כמה סיבות, לא בא הדבר לידי פועל.

ובהמשך לזה - הנני מציע עתה להביא את הדבר לידי פועל, וכדלקמן בפרטיות.

ה. האיגוד:

⁷ שיחת שמח"ת תש"א סל"ו (סה"ש תש"א ע' 38. סה"מ תש"י ע' 91).

⁸ ענין זה הוגה ע"י כ"ק אדמו"ר שליט"א, ונדפס בלקו"ש ח"ג ע' 758.

יש להתחיל (כנהוג בכגון-דא) מד' אמות שלנו ("פון די אייגענע ד' אמות") - לעשות איגוד של כל אלה הלומדים במוסדות-חינוך הקשורים ושייכים אל הרבי ואל ליובאוויטש,

הרבי דיבר אמנם אודות "איגוד תלמידי הישיבות", אבל, כיון שהאות ה' דהר"ת "את"ה "היא ה' השימוש שיכולה לשמש עבור כו"כ ענינים, אם הם רק מתאימים אל נקודת הענין ("אבי די נקודה זאל זיין די זעלבע"), הרי, נוסף על "איגוד תלמידי הישיבות", "הן ישיבות "תומכי תמימים", הן ישיבות "תורת אמת", והן ישיבות "אהלי יוסף יצחק ליובאוויטש" - יש לאגד גם את "תלמידי החדרים", "התלמודי-תורה", וכן תלמידות "הבתי-רבקה" ו"הבתי-שרה", מוסדות-חינוך שנתייסדו ע"י הרבי, מתנהלים ברוחו של הרבי, והרבי משפיע להם את ברוכותיו להצלחה בעבודתם.

ותקוותי, שבמשך הזמן יכנסו בהאיגוד גם תלמידי כל שאר הישיבות - כרצונו של הרבי שיהי' זה "איגוד תלמידי הישיבות", כל הישיבות, לא רק ישיבות ליובאוויטש,

הרבי סיפר⁹ שרבינו הזקן אמר שתורת החסידות אינה בשביל כתי או מפלגה, אלא היא עבור כל בני"י, וסוכ"ס תחדור ("עס וועט דורכנעמען") בכל בני"י. ועד"ז בנוגע ל"את"ה" - שרצונו של הרבי שאיגוד זה יאחד את תלמידי כל הישיבות, וכל שאר מוסדות-חינוך שמתנהלים ברוח התורה,

אבל ההתחלה בזה צריכה להיות מאתנו ("פון זיך"), וכאשר יעשו זאת במוסדות ליובאוויטש, יש לקוות אשר במשך זמן לא ארוך, כלומר, בזמן מועט ("אין גאר א קורצע צייט"), יצליחו למשוך ("צוציען") להאיגוד את התלמידים והמחונכים של כל מוסדות-החינוך על יסודי התומ"צ.

(קטע משיחת י' שבט ה'תשי"ב)



⁹ראה סה"ש תש"ד ע' 93. אגרות-קודש שלו ח"י ע' דש. לקו"ש ח"ט ע' 344. ועוד.

עניני גאולה ומשיח

החילוק בין "אור וחיות" ל"חיות ואור"

הת' משה אהרן שי' באקמאן
שליח בישיבה

נוסח המברק שהואיל כ"ק אדמו"ר לשלוח לאנ"ש לקראת יום ההילולא י' שבט תשל"ב הוא "התועדויות בחיות ואור וכו'". אך באג"ק אדמו"ר (הרש"ב) נ"ע מט"ז כסלו תרס"ב בנוגע ל"ט כסלו (מודפס בתחילת הלוח "היום יום") ה' הוא "אור וחיות (נפשינו נתן לנו)". ויש לדייק מה החילוק בין ב' הלשונות, והשייכות לתוכן הענין בהם הם מופיעים. [בנוגע לחילוק בין שני הענינים אור וחיות, מבאר כ"ק אדמו"ר בלקוטי שיחות חלק ב' (ע' 463 ואילך) ותוכן הענין הוא: אור הוא פשוט, וחיות הוא החיות פנימי המתלבש בהגוף. ובסגנון אחר י"ל שהאור תמיד בשוה [ע"ד אור סובב], וחיות משתנה לפי ערך העולמות [ע"ד אור ממלא].]

ולהבין זה יש להקדים ביאור כ"ק אדמו"ר בנוגע החילוק בין אדמו"ר הזקן והאדמו"ר הרי"ף בלקוטי שיחות חלק ג' (עמ' 874 – 875) וז"ל "די הנהגה פון אלטן רבי'ן . . איז געווען צו אנטאן עניני חסידות אין שכל, אז אויך שכל אנושי זאל קענען באפרייען תורת החסידות . . ובפרט איז געווען אזוי נאך דער גאולה פון י"ט כסלו . . פונדעסטוועגן, איז תורת החסידות פארט ניט געווען אויף אזויפיל צוגענגעלעך פאר אלעמען ווייל נאר בעלי שכל האבן געקענט פארשטיין תורת החסידות . . די הנהגה פון רבי'ן בעל ההילולא איז געווען, צו ריידן חסידות פאר אלעמען, אן קיינע הגבלות." (ההנהגה של אדמו"ר הזקן . . היתה להלביש עניני חסידות בשכל, שגם שכל אנושי יוכל לתפוס תורת החסידות. ובפרט הי' כך אחרי גאולת י"ט כסלו . . מ"מ תורת החסידות עוד לא היתה ניתנת להשגה לכולם כי רק בעלי שכל

יכלו להבין תורת החסידות. ההנהגה של הרבי בעל ההילולה (אדמו"ר הרי"ץ) היתה לדבר חסידות לכולם, ללא הגבלות).

והנה, כיון ששניהם, אדמה"ז ואדמו"ר הרי"ץ, ענינם הוא תורת החסידות, י"ל דשני הענינים המובאים לעיל, אור וחיות קיימים בכ"א מהם. אבל בפרטיות יותר, העבודה פרטית ועיקרית של אדמו"ר הזקן (י"ט כסלו) היתה לפרסם אור חסידות חב"ד בכלל¹, שיוכלו להבין ע"פ שכל, אך לאו דוקא לכולם, ע"ד ענין האור [בערך אדמו"ר הרי"ץ], לא (ממש) לפי ערך המקבל. והעבודה העיקרית של האדמו"ר הרי"ץ (י' שבט) היתה לפרסם תורת חסידות חב"ד לכל העולם כולו², וחסידות חב"ד דייקא, שיוכלו להמשיכה בפנימיות, ע"ד ענין החיות.

ועפ"ז יובן מדוע בנוגע ליי"ט כסלו (במכתב האדמו"ר (הרש"ב) נ"ע) הסדר הוא אור (לפני) וחיות, כי עיקר ההדגשה בעבודת אדה"ז הוא אור, כי הי' באופן דאור לגבי אדמו"ר הרי"ץ, משא"כ לגבי י' שבט, שהוא יום ההילוא דהאדמו"ר הרי"ץ הסדר הוא חיות ואור, כי אצלו עיקר העבודה הי' באופן דאור.

ושני מעלות אלו (אור וחיות) יהיו לעתיד לבא³. כמבואר בלקוטי שיחות חלק א' (עמ' 232 – 233) נקודת הענין ע"ד שני המעלות שיהיו לעתיד לבוא, א. יתגלה אור שלמעלה מהעולמות, ב. אור זה יאיר בפנימיות. וז"ל "ווען איש מזריע, די המשכה קומט מלמעלה, קאן און ווערט נמשך אן אור בלי גבול, שלמעלה מהעולמות. . . אז עס קומט אראפ אין א פנימיות" (כשאיש מזריע, המשכה מגיע מלמעלה, שייך להמשך וימשך אור בג"ל, שלמעלה מהעולמות.. שיוורד בפנימיות).

¹ כידוע שאדמו"ר הזקן ואדמו"ר האמצעי כחכמה ובינה ונוסף לזה אדמו"ר הזקן הוא בעל התניא, והתניא הוא תשב"כ דחסידות.

² ולא רק בסיפורים וכו' כמו שעשה הבעש"ט, אלא החסידות עצמה כמו שהיא.

³ ושניהם הכנה לגאולה.

עפ"י הנ"ל מובן שעבודה של אדמו"ר הריי"ץ שייכת במיוחד למשיח⁴. כידוע התירוץ של משיח לבעש"ט ש"אתי מר" יהיה "לכשיפוצו מעיינותיך חוצה"⁵. ונוסף לזה ראינו מהמאמר האחרון מהאדמו"ר הריי"ץ⁶ ד"ה "באתי לגני" דשנת ה'תשי"ת שכל ענינו הוא להמשיך עיקר שכינה ע"י עבודה, להיות לו ית' דירה בתחתונים דוקא. וכפי שמבאר כ"ק אדמו"ר במארו ד"ה הנ"ל דשנת תשל"ב אות ג' שמלה תחתונים מורה על ג' ענינים, שהמשכת עיקר שכינה יהיה בתחתונים, ועל ידי התחתונים, וע"י עבודה שמצד ענין התחתון. ונקודתו הוא שהתחתונים צריכים להיות כלים לגילוי דלעתיד. וזה ענין ה"חיות", שהאור יהיה מתאים להתחתון, שהאור יהיה חיות לתחתונים⁷.

ויש להוסיף שענין ה"חיות" הוא העיקר גם מפני שבעבר הי' כבר גילוי [עכ"פ בדרך כללות] עיקר שכינה בעולם, לדוגמא במתן תורה, שגילוי דמתן תורה היה מעין דלעתיד. וחילוק העיקרי בין הגילוי דמתן תורה וגילוי דלעתיד הוא שהעולם יהי' כלי להאור שיאיר בו, עד ש"כשיבוא המשיח – יראו בגלוי כיצד חיותם של אברי הגוף היא מאלקות" (שיחת ש"פ שמיני תשי"ג)⁸.



⁴ ובפרט ששכר כנגד ומעין העבודה.

⁵ מודפס בכתר שם טוב בתחילתו.

⁶ ראה לקו"ש ח"ו ע' 81: "ס'איז ידוע אז בעת ההסתלקות קומען זיך צוזאמען 'כל מעשיו ותורתו ועבודתו אשר עבד כל ימי חייו'. דערפון איז פארשטאנדיק אז אין דער מאמר ד"ה באתי לגני וואס דער רבי בעל ההילולא האט ארויסגעגעבן צו זיין יום ההסתלקות .. קומט צום אויסדרוק א נקודה עיקרית פון כל עמלו, וואס ער האט געהארעוועט בחיים חיותו בעלמא דין" (ידוע שבעת ההסתלקות מתאספים 'כל מעשיו ותורתו ועבודתו אשר עבד כל ימי חייו'. מזה מובן שבמאמר ד"ה באתי לגני שהרבי בעל ההילולא מסר ליום ההסתלקותו..בא לידי ביטוי נקודה עיקרית של כל עמלו שהוא עמל בחיים חיותו בעלמא דין).

⁷ ע"ד דרושים עה"פ שובה ישראל עד הוי' אלקיך – עד שהוי' יהיה "חיותך".

⁸ ע"פ רשימת השומעים בלבד [והובא בספר מגולה לגאולה עמ' 219].

תורת רבינו

בענין עצם בלתי משתנה

הרב יעקב ווינער שליט"א
משפיעה ראשי בישיבה

בהיום יום ב' שבט כתוב בזה"ל: "אאמו"ר סיפר: הדרוש וארה וכו'... 'דער פרומער וארא' והיה רגיל רבינו הזקן לאומרו אחת לשבע שנים, ובכל פעם ופעם כמעט שהי' אומר אותו כלשונו. ואמר הצ"צ: 'עדער מאל איז געווען א אור חדש. האט דער טאטע געזאגט: א אור איז אלע מאל גלייך, אבער מאור איז אלע מאל ווי א דבר חדש. (ה'אור' שווה הוא תמיד, אך מאור הוא בכל פעם כדבר חדש) "

הנה, בזה שהוא אומר ש(האור הוא תמיד שווה) והמאור הוא בכל פעם כדבר חדש, לכאורה צריך ביאור, דהרי ידוע הכלל המובא תמיד בחסידות, שהעצם בלתי משתנה, ואיך הוא אומר שהמאור הוא תמיד כדבר חדש?

לכאורה הי' אפשר לבאר זה מיוסד על המבואר במאמר ד"ה "אתה אחד" תשכ"ט (סה"מ מלוקט ח"ד ע' ע"ב) אות ה', וז"ל: כי בהעצם שממנו נמשך האור, שני ענינים. המאור שבו והעצם ממש שלמעלה ממאור. דזה שנקרא בשם מאור הוא מפני שהוא מאיר, היינו שנמשך ממנו אור, אבל העצם ממש הוא נבדל מענין האור (גם מזה שהוא מאור, שממנו נמשך האור). ויש לומר, דהחילוק בין שרש האור לשרש העצם הוא, דשרש האור הוא בהמאור ושרש השם הוא בהעצם. וזהו שאור הוא גילוי ושם הוא העלם, כי ענין המאור הוא שהוא מאיר (מתפשט ומתגלה), והעצם (השרש דשם) הוא מובדל מענין האור (התפשטות וגילוי).

יוצא מהנ"ל שהגם שבד"כ בחסידות מייחסים המאור לעצם, אבל באמת הם שני ענינים מובדלים, והא דהעצם בלתי מתפשט, הוא דוקא בעצם, אך בענין המאור שייך שיהיה כל פעם (עכ"פ כ) דבר חדש. אך לא נהירא לי

לפרש כן, כי עפ"ז יוצא שהתורה לא מגיע מהעצם ממש, אלא מדרגה נפרדה, לפי"ע.

לכן נראה לבאר הנ"ל עפ"י המבואר בכ"מ¹, שבכללות יש גדרי המשפיע וגדרי המקבל. ובלקו"ש חכ"ט ע' 174 ואילך מבאר ששני הפרשיות נצבים וילך וחיבורם יחד מורים על שני ענינים הנ"ל באלוקות. פי' ניצבים הוא "קיימים ועומדים", עמידה בתוקף, ווילך מורה על הליכה, היפך הענין דנצבים.

ביאור הדברים: 'נצבים' קשור להקב"ה, שעומד בתוקף בלי שינויים, ו'וילך' הוא תכונה עצמית מצד הנבראים, ישראל, כי הגדר של נברא הוא שינוים, שצ"ל במצב של הליכה תמידית, ולא לעמוד באותה מדריגה.

ומבאר שם, ששני, ענינים אלו קיימים בתורה ובמצוות, ומוכן, שלפני זה, הם קיימים בהקב"ה², נותן התורה ומצוה המצוות, כביכול, והם רצון ועונג³. ענין העונג הוא מנוחה באמיתתה ובשלימותה, העדר השינוי, ורצון, ריצה והטיי', הוא ענין של תנועה ושינוי⁴.

ועפ"ז י"ל שהכוונה בהיום יום, ש'המאור הוא בכל פעם כדבר חדש', מדובר על גדר המקבל שישנו בהמשפיע, דהגם דמאור בכללות אינו משתנה, אבל מצד גדר המקבל שבמאור שייך שינוי. ועצ"ע.



¹ ראה עד"ז בארוכה בהגדה של פסח עם ליקוטי טעמים ומנהגים ע' תסד ואילך. וראה בלקו"ש הנסמן בפנים הע' 51, ושם נסמן.

² להעיר מהמבואר בהתוועדות דיום ב' דחג השבועות תשכ"א (תו"מ חל"א ע' 28) על תורת הבעש"ט עה"פ "תורת ה' תמימה", שפי' "תמימה" הוא "שלא התחיל בה אדם והיא שלימה", שלאחרי כל מה שלמדו בתורה, עדיין לא התחיל בה אדם והיא שלימה, שהתורה נשארה במילוא שלימותה, כי אף אחד לא התחיל עדיין לתפוס ("נעמען") את ענין התורה.

³ להעיר מהמבואר בהמשך תרס"ו ד"ה ויאמר..לך לך וד"ה כי ידעתיו, ששקו"ט במה נעלה יותר, רצון או תענוג, ומסיק שם (ע' ס"ו וע"ג) ששניהם בעצם מדריגה א', שנקודתם ומהותם הוא העצם, אלא שכשבאים לידי גילוי הם באים בציוור של רצון ותענוג.

⁴ ע"ד הענין דמעיין המתגבר, שאינו רק שלימות בבל"ג אלא מעלה כשלעצמה.

חסידות

הערה בד"ה באתי לגני תשי"ב

הת' משה אהרן שי' באקמאן
שליח בישיבה

יש להעיר על מה שכתב כ"ק אדמו"ר בבאתי לגני תשי"ב ס"ג. בסעיף זה הביא הרבי ד' ענינים שיש בהם ב' גדרים איך שהם במקורם ואיך שיצאו ממקורם להיות דברים בפני עצמם. בג' ענינים הראשונים מפרש שהם כוחו כמו שהוא חוץ ממקורו צריך להיות קשור במקורו תמיד "השלהבת שהיא קשורה בהשלהבת שבתוך הגחלת וזהו כל קיומה, ווארום אויב זי ווערט (אם היא תהי") נפרד ממקורה תהי' אין ואפס". אבל ענין האחרון, מדות שבאים מהמוחין, אמר "שבטיקך נרגש מציאות המדה, שהיא בהתגלות, אלא שקשורה בהתבוננות שהולדיה אותה. . וזה נותן חיות ותוקף בהמדה".

לכאורה ע"פ פשטות החילוק הוא בין יש מאין לעילה ועלול. הג' ענינים ראשונים יש מאין הם במילא האין הוא כל מציאות היש. אבל מדות משכל הוא עילה ועלול (כמו שכתוב בספה"מ תרס"ה ד"ה ואל מי [עמ' רמון]). וידוע די' יש מאין צריך לחדש בכל רגע ורגע, אבל עילה ועלול הוא יש מיש ואין צריך לחדש (כמ"ש שם ובד"ה וכל העם עמ' רמ ואילך). במילא המדות שקשורות בהתבוננות נותן חיות ותוקף בלבד, משא"כ הג' אחרות נותן כל מציאותם.



הן בניי לא שמעו אלי (עפ"י הדרוש)

ר' ליאור אריי שי' בראה
א' מאנ"ש במעלבורן

בפ' וארא (ו' כ"ט-ל') אחר שייחס משה ואהרן אחר אבותיהם חזר על טענת משה רבינו ע"ה "הן אני ערל שפתיים ואיך ישמע אלי פרעה" ופרש"י (פסוק ל' ד"ה ויאמר משה לפני ה') "היא האמירה שאמר למעלה (ו', י"ב) הן בניי לא שמעו אלי ושנה הכתוב כאן, כיון שהפסיק הענין, וכך היא השיטה, כאדם האומר נחזור על הראשונות". עכ"ל.

ולכאורה יש לדקדק למה התחיל לספר בציווי ה' למשה לדבר אל פרעה וטענת משה הן בניי לא שמעו וכו', ומיד הפסיק הענין לייחסם, ואח"כ חזר על הראשונות, הלא יכול ה' לייחסם קודם שהתחיל כל הסיפור, או אחר גמר הסיפור, ואז לא ה' צריך לחזור ולכפול ציווי ה' וטענת מ"ר?

ומזה נראה שבדוקא רצה הכתוב להתחיל הענין ולהפסיק. וטעמא בעי. וי"ל הביאור בזה (עכ"פ עפ"י הדרוש ויינה של תורה) שבזה רצה ה' למסור מסר למשה ולבניי לדורי דורות.

משה טען שאם בניי לא שומעים אליו, עאכו"כ שפרעה לא יטה אזנו וא"כ למה ילך בשליחותו לפרעה? ואז הפסיק הענין מיד לייחסם אל אבותיהם לרמוז למשה ולאחרון שהם לא הולכים לבדם אלא עם זכות אבותיהם, הם הולכים על כתפות הרחבות של אבותיהם ואין לפחד כלל.

וההוראה לדורות היא שהרי אנו המעט מכל העמים, ובתוך בניי גופא מספר שומרי התורה והמצוה הוא מיעוט קטן, ולפעמים יכולים לשאול, הן בניי לא שומעים אלי, לא מעריכים יסודי התורה והמצוה שלנו, ולפעמים להיפך "בוז יבוזו לו", ועאכו"כ ביחס לעולם שאינם יהודים שבודאי לא יכבדו הערכים היקרים של תורתנו הקדושה, "הן בניי לא שמעו אלי ואיך ישמעני פרעה". ע"ז באה תשובת הכתוב "אלה ראשי בית אבותם וכו" הפסיק הענין, הפסיק הספיקות והפחד, כלומר שנדע היחס שממנו באנו, מההרים והגבהות, מהאבות והאמהות, מהשלשלת הזהב שעדיין נמשכת למעלה מג' אלפים שנה, ואנחנו עומדים על כתפיהם, ובזכותם נצליח בשליחות ה', עד שיקויים מש"כ במצרים (שמות י"א, ג') "ויתן ה' את חן העם בעיני מצרים גם האיש משה גדול מאד בארץ מצרים בעיני עבדי פרעה ובעיני העם".



בענין מוח שליט על הלב

הת' צבי הירש שי' גורארי'
שליח בישיבה

בד"ה בשעה שהקדימו תער"ב (עמוד ה') מבאר החילוק בין הרצון לכחות פנימיים דהרצון פועל בדרך הכרח משא"כ לגבי הכוחות פנימיים "אינו כן כ"א מה שפועלים להיות הכח התחתון כפי חיוב כח העליון שזהו בדרך פנימי ע"י התלבשות והתגלות כו'". ומביא דוגמא לזה "וכמו מה שהמוח שליט על הלב הרי אין זה שליטה בדרך הכרח כ"א שפועל חלישות בהטבע שבלב ומזככו כו', וכמ"ש בסש"ב הטעם מפני שהלב מקבל חיות מהמוח ע"כ המוח שליט כו', והיינו ע"י שהלב הוא כלי אל המוח ע"כ המוח שליט על הלב בבחי' או"פ כו'".

ואפשר יש לומר דהא שמביא מסש"ב היינו מפרק נ"א בלקו"א עיי"ש. ובאמת י"ל דענין זה ב"מוח שליט על הלב" הוא בעצם דרגא נוספת ונעלית יותר מהענין השני שבמאמר זו ד"מוח שליט על הלב". דהנה בלקו"א פי"ב כ' בזה"ל "כי המוח שליט על הלב [כמ"ש בר"מ פ' פינחס] בתולדתו וטבע יצירתו שכך נוצר האדם בתולדתו שכל אדם יכול ברצונו שבמוחו להתאפק ולמשול ברוח תאותו שבלבו שלא למלאות משאלות לבו במעשה דיבור ומחשבה...". מזה משמע דבאמת ישנו דרגא של שליטה וממשלה מהמוח אל הלב וכל' "שכל אדם יכול ברצונו שבמוחו להתאפק ולמשול וכו'" היפך מהמבואר בד"ה הנ"ל דפעולת המוח על הלב הוא בדרך פנימי כנ"ל.

אך הענין הוא דבאופן פעולת המוח על הלב ישנם ב' אופנים, והם ב' דרגות זו למעלה מזו. אופן הא' הוא בדרך הכרח, שמושל ושולט על הלב. וזהו המבואר בפי"ב, (ע"ד פעולת הרצון על הלב, שהוא תמיד בדרך הכרח, וכל' "ברצונו שבמוחו") כנ"ל. ואופן הב' הוא באופן פנימי, היות והלב מקבל חיותו מהמוח, בכוחו להחליש רוח תאוותו. ולענין זה נתכוון בפנ"א.

ובהמשך תרע"ב, שנקודת הענין שם היא לבאר החילוק בין רצון ושכל (כחות פנימיים), שביכולת השכל לפעול על איברי הגוף באופן פנימי, משא"כ הרצון, כוונתו באומרו שהמוח שליט על הלב היא על האופן הב' הנ"ל, שבזה מתבטא הענין המבואר שם. וק"ל.



עיון בהדרגה דעיקר שכינה

הת' מנחם מענדל שי' ליבערמאן
שליח בישיבה

א

בד"ה באתי לגני תשי"א מביא הרבי ביאור המד"ר עה"פ, שגן לא כתיב כאן אלא גני, לגנוני, למקום שהיה עקרי בתחילה, דעיקר שכינה בתחתונים היתה. ומתעכב בהמאמר, באות א', להבין דיוק הלשון עיקר שכינה. ובכדי לבאר זה, מקדים ומבאר מה בדיוק הפי' של שכינה בכלל ומה גידרה.

ותוכן דבריו: בפי' לשון שכינה ביאר אדה"ז (תניא פמ"א ופנ"ב) שנקראת שכינה ע"ש ששוכנת ומתלבשת, היינו מדריגה באלקות ששוכנת ומתלבשת במדריגה למטה ממנה. והוא ראשית התגלות אוא"ס.

וממשיך ומונה דרגות שונות שמצינו בחסידות הנקראות בשם שכינה. מביא מהאדמו"ר האמצעי שהקו וחוט נקרא בשם שכינה, [אחד הטעמים שהקו נקרא שכינה, מבאר כ"ק אדמו"ר מהר"ש הוא כי כוונת המשכתו היא להתלבש בעולמות ונשמות ישראל]. והנה מצינו בדרז"ל שמלכות דאצילות נקראת שכינה. ומבאר הצ"צ, שזהו דוקא איך שמלכות נעשית עתיק לבריאה ולא כשהיא לעצמה, שאז אין לה שייכות למדריגות שלמטה ממנה.

ולמעלה יותר, מבאר אדמו"ר (הרש"ב) נ"ע שגילוי האור שלפני הצמצום נקרא בשם שכינה. בכללות באור שלפני הצמצום ישנם ג' מדרגות. עצם האור והתפשטות האור, ובהתפשטות האור גופא, ב' מדרגות. גילוי האור לעצמו וגילוי האור לעצמו השייך להזולת. והדרגה השלישית הנ"ל נקראת שכינה כי היא שרש לאור הממלא כל עלמין, שהוא האור שיתלבש בתוך העולמות.

ולפי כל הנ"ל מובן דיוק הלשון עיקר שכינה, שהוא עיקר ופנימיות השכינה, היינו, יותר נעלה, והפנימיות של הדרגה הכי נעלית המנויה לעיל. ע"כ מבואר בהמאמר.

ב

הנה, בהמאמר עצמו אינו ברור כ"כ איזה דרגה בדיוק הוא עיקר שכינה, רק בסוף אות א' הוא מכריח שזה אור שלמעלה מהעולמות, כי אם הוא

מדריגה בסדר השתלשלות, א"א לומר שעיקר שכינה בתחתונים היתה, כי סדר השתלשלות העולמות הוא בסדר והדרגה, וכל שלמטה יותר מאיר פחות גילוי אור, ואם עיקר שכינה למטה, מוכרח להיות אור שלמעלה מהשתלשלות, שיכול להתלבש (גם) בעוה"ז התחתון, (יותר מבעולמות עליונים).

לפום ריהטא הו"א שעיקר שכינה הוא הדרגה הכי נעלית בשכינה, וא"כ היינו מה שמובא מהרבי הרש"ב, גילוי האור לעצמו השייך להזולת, שהיא הדרגה האחרונה לפני הצמצום. אך בהתועדות ש"פ משפטים תשי"א¹ ביאר כ"ק אדמו"ר שעיקר שכינה אין הפי' גילוי אור לעצמו השייך להעולמות, אלא הוא העיקר ופנימיות של דרגה זו². ויש לדייק שזהו הכוונה בהמאמר ג"כ "וזהו דיוק הלשון עיקר שכינה בתחתונים היתה, היינו שגילוי השכינה בתחתונים, הוא לא שהשכינה כמו שהוא לגבי אצילות, היינו מלכות, גם לא כמו שהוא לגבי אוא"ס, היינו הקו, כ"א עיקר ופנימיות השכינה הייתה בתחתונים דוקא". היינו שהוא מדגיש שלא מדובר על שכינה סתם אלא על עיקר ופנימיות השכינה. אך צ"ע מדוע אינו מפרש בהמאמר, אם כי מפרש בש"פ משפטים.

ג

ולהבין מדוע א"א לומר שעיקר שכינה קאי על גילוי אור לעצמו השייך להזולת, (שרש אור הממלא), הגם שהוא לפני הצמצום ולמעלה מגדר העולמות, י"ל, כיוון שמדובר כאן על מציאות של אור, שזהו הפי' ב"הוא ושמו בלבד", ש"הוא" קאי על עצמות, ושמו קאי על האור³, והאור כבר מצוייר ומוגדר, שלכן עליית הרצון לעולמות היתה דוקא באור דלפני הצמצום, כמ"ש בע"ח "דע כי טרם שנאצלו כו" היה אור עליון פשוט ממלא כל המציאות, כו" וכשעלה ברצונו הפשוט כו", מובן מדבריו שעלית הרצון היתה דוקא באור שהיה ממלא מקום החלל לפני הצמצום (וע"י הצמצום נתעלם האור מפני כח הגבול).

¹תו"מ חלק ב' ע' 214.

²בתו"מ כתוב שהוא גילוי עצמות אבל בשיחות קודש כתוב "דאס הייסט (הפי' עיקר שכינה)..."

³מכאן עד סוף קטע הבא בסה"מ תרס"ו ד"ה ויולך ס"ע קסט ואילך.

אבל לא שייך לומר שהיתה עליית הרצון בהעצמות, כי זהו שינוי וכתוב אני הוי' לא שניתי. וא"כ יש להקשות איך בכלל היה שייך מציאות של אור, (שהפי' ב(הוא ושמנו (אור))בלבד הוא לפני הצמצום), איך ניהיה אור אם לא היה עליית הרצון לאור. אלא שבעצמות ישנו כמו רצון תמידי לאור, ולא שנתחדש עליית רצון, שזה א"א לומר על עצמות, כי התחדשות הרצון הוא שינוי, וזה אינו שייך בעצמות כי בעצם אין שינויים (אף שא"א לומר גם שבהחלט אין שינויים, כי אז מגבילים אותו).

ולפי"ז י"ל, שהגם שמדובר בהאור שלפני הצמצום, וכדמוכח מזה שהיה צ"ל סילוק האור בכדי להוות עולמות, מ"מ ה"ה מציאות של אור, מוגדר בזה שהוא שרש אור הממלא, ובהשרש נמצא כבר הכוונה, ע"ד המוסבר לעיל לגבי הקו, בשם אדמו"ר מהר"ש. א"כ הגם שהוא עוד לפה"צ והוא אור פשוט וכו', ובפועל אין לו הגדרים של ממכ"ע, עכ"ז, הוא שרש לאור הממלא, ולא נפיק מהאי גדר. ומשום זה א"א לומר עליו שעיקר שכינה בתחתונים היתה, כי הגדר של ממלא הוא כל שלמטה יותר מאיר פחות גילוי אור. וסו"ס כשנמשך בעולמות יהי' לו הגדרים דממכ"ע.

ולכן, מסתבר לומר שעיקר שכינה הכוונה על גילוי אור לעצמו, מקור לאור הסובב, היות וסוכ"ע מאיר בכל העולמות בשוה, כי אינו נתפס בהם, אבל מצד שני ה"ה גילוי והתגלות נקרא בשם שכינה, כנ"ל בתניא, "רשית התגלות אוא"ס", ודרגה זו מתגלה דוקא בתחתונים, כי בעולמות עליונים מאיר אור הממלא, וזה מסתיר על אור הסובב, ודוקא בעוה"ז, שאור הממלא אינו בגילוי, שייך להיות גילוי אור הסובב.

אבל א"א לומר כן לפי הדיוק שעיקר שכינה הפי' עיקר ופנימיות השכינה, ואם שרש אור הממלא שהוא התפשטות האור נקרא שכינה, א"א לומר ששרש אור הסובב שהוא גם התפשטות (גילוי אור לעצמו) הוא עיקר ופנימיות שרש אור הממלא, כי שניהם התפשטות ממקור אחד. ע"כ י"ל שעיקר ופנימיות השכינה קאי על עצם האור.

ד

והענין הוא, דהנה, כל הדרגות שלפני הצמצום המובאים מהאדמו"ר הרש"ב (עצם האור, גילוי האור לעצמו וגילוי האור לעצמו השייך לעולמות) מדוברים על דרגת האור איך שהוא כבר מציאות אור. ובדא"פ י"ל, שהפי' בעצם האור הוא שזהו מציאות אור כפי שעצמות מתבטא בו, פי' הפשיטות דאור, שאינו מוגדר באיזה ציור מסויים, הוא למעלה משרש אור הממלא או אור הסובב ויכול להיות איזה ציור אור שרוצים ממנו כי זהו ענין הפשיטות,

שאינו מוגדר, אבל עכ"ז, האור הוא פשוט, פי' הוא מציאות של אור אלא שהוא עצם האור, היינו (פשיטות) העצם איך שמתבטא באור.

ואולי י"ל שזהו עיקר שכינה. הוא הפנימיות והעיקר דהשכינה. כי הוא העצם של הדרגה הכי נעלית של שכינה, גילוי האור לעצמו השייך לעולמות, שרש דאור הממלא. וההכרח לזה הוא מה שמבואר בסוף האות, שעיקר שכינה הוא (דוקא) אור, שלמעלה מגדר ושייכות לעולמות, כי אם יש לו שייכות לעולמות, יהיה כפי סדה"ש, שעיקר הגילוי יהיה למעלה, ובכדי שיהי' עיקר שכינה בתחתונים (כפי' הפשוט בהמדרש, שעיקר שכינה הכוונה על עיקר מקום השכינה) צ"ל עצם האור שלמעלה לגמרי משייכות לעולמות, ומאיר בכל העולמות בשוה, היינו שאינו בגילוי בעליון יותר מבתחתון, ומתגלה דוקא בתחתונים, איפה שאינו מאיר אור הממלא (המעלים על מדריגה זו כנ"ל).

וכן מפורש בסד"ה ויולך תרס"ו⁴: "ובשרש הראשון הוא שיהי' גילוי בחי' העלם העצמי דא"ס והיינו גילוי בחי' עצם האור כמו שהוא בהעלם העצמות כו' כי קרי"ס הי' הכנה למ"ת דע"י התורה נמשך גילוי בחי' עצמות א"ס כו' והגילוי הזה הי' בקרי"ס כו', וזהו ויולך ה' את הים ברוח קדים בחי' קדמונו ש"ע והיינו בחי' העלם העצמי דא"ס שזהו אמיתית הגילוי דקרי"ס כו'. ולפי"ז מובן דענין הרוח קדים לא הי' זה כמו הכנה טבעית אלא דזהו אמיתית הגילוי דקרי"ס שנתגלה בחי' הא"ס קדמונו של עולם והיינו בחי' עצם האור כמו שהוא בהעלם העצמות ממש וזהו"ע הרוח קדים כו'. וזהו הכנה למ"ת שע"י התורה נמשך גילוי בחי' ומדריגה זו כו'".

מוכח מזה דע"י מ"ת נמשך עצם האור. דע"פ המבואר באות ב' בהמאמר שהראי' לזה דעיקר שכינה בתחתונים קאי על עוה"ז הוא מזה שע"י החטא עה"ד נסתלקה עיקר שכינה, וע"י מ"ת על הר סיני נמשך מחדש, יוצא דהגילוי שהי' במ"ת הי' באתי לגני, דהעיקר שכינה נמשך מחדש, ומפורש בהמשך תרס"ו הנ"ל שבמ"ת נמשך עצם האור. וע"י עשיית המשכן (ועבודתינו בהמשך לזה) נמשך דרגה יותר נעלית (כדלקמן).

⁴סה"מ תרס"ו ע' קעא-ב.

ה

ובזה יובן איך פי' הפשוט במדרש שעיקר קאי על המקום בו היתה השכינה, שהיא הדרגה של השכינה. עיקר ופנימיות השכינה, כי בכדי שהשכינה תתלבש בתחתונים, ושם יהיה עיקר מקומה, הוא דוקא עם מדובר על הדרגה של עיקר ופנימיות השכינה, דרגה שלמעלה מהעולמות.

ועפ"ז יובן מדוע בסוף המאמר מבאר שתי הכרחות שעיקר שכינה קאי על אור שלמעלה מהעולמות, א) מדיוק הלשון עיקר שכינה, שהפי' בזה הוא עיקר ופנימיות השכינה, ב) אור שבגדר העולמות יורד לפי סדר השתלשלות, היינו כל שלמטה יותר יש פחות גילוי אור. כי מדיוק הלשון עיקר שכינה מוכרח שהוא עיקר ופנימיות השכינה, ומההכרח השני מובן הטעם מדוע צריך להיות דרגה זו דוקא, כי היות ועיקר שכינה, היינו מקום השכינה הוא בתחתונים, א"כ לא שייך להיות דרגה אחרת.]

ו

ולכאורה י"ל שבתחילת בריאת העולמות האיר למטה עצם האור, שהוא דרגה באור, ולא העצם, ולכן ביטול העולמות היה רק מצד האור (ולא מצד העצם), וענין האור הוא לגלות המאור, וא"כ ביטול העולמות לגבי האור היה רק מצד העליון, כי האיר בהם גילוי אור, אבל לא מצד גדרי התחתון, ומצד זה היה מקום לחטא עץ הדעת, כי הביטול לא חדר בתחתון בפנימיות, אלא נשאר מציאות לעצמו. עד"מ המובא בחסידות שאור השמש מאיר בשוה על ארמון המלך ועל מקום טינוף. כי אינו קשור עם גדרי התחתון, ולכן אינו מתחשב בו.

אבל, אחרי שהיה סילוק האור עקב החטאים, בידי הנבראים להמשיכה מחדש, והיות וזה נעשה ע"י עבודת התחתון ובא מצדו, והוא נהיה כלי להאור, ביכלתו להמשיך לא רק עצם האור כמו שהיה מתחילה אלא עצו"מ, כי עצמות קשור במיוחד עם עבודת התחתון, כמבואר באות ד' בהמאמר "דבעוה"ז נרגש שמציאותו מעצמותו (וכמבואר בהמשך דר"ה דהאי שתא, ההפרש בין נברא ואור, דאור הוא ראייה על המאור, דכשאנו רואים אור, האור עצמו מראה ומגלה שיש מאור, משא"כ יש הנברא הנה לא זו בלבד שאינו מגלה הבורא, אלא עוד זאת שהוא מעלים ומסתיר עליו, ואדרבה נרגש שמציאותו מעצמותו (אלא שמצד השכל מוכרח שאינו כן)). שאף שזהו רק בהרגשתו, מ"מ הנה זה גופא שיהי' נדמה עכ"פ שמציאותו מעצמותו זהו מפני ששרשו מהעצמות שמציאותו מעצמותו. נמצא מובן

שהכוונה בהבריאה וההשתלשלות אינה בשביל עולמות העליונים שענינם גילויים, כ"א הכוונה הוא עוה"ז התחתון, שנדמה לו שאינו גילוי כ"א עצמי, היינו מציאותו מעצמותו, וע"י העבודה בו, ע"י אתכפיא ואתהפכא, נתגלה העצמות, בשבילו הי' בריאת והשתלשלות העולמות".

וזהו גם דיוק הלשון באות ג' "שהחכיבות דהשביעי הוא שהוא המשיך שכינה, ולא עוד אלא שממשיך עיקר שכינה, ועוד יותר שממשיך בתחתונים". שמונה כאן ג' ענינים, א) המשכת שכינה (סתם), פי', גילוי אלוקות בכלל, ב) המשכת עיקר שכינה, פי', עצם האור כנ"ל, שכבר היה בגילוי מהתחלת הבריאה, אלא שצריכים לתקן הפגם שנגרם ע"י חטא עץ הדעת, ג) וכ"ז צ"ל בתחתונים, פי', גילוי העצמות שנמשך ע"י שפועלים שהתחתון יהיה כלי לאלוקות, שזה נעלה יותר מהגילוי שהיה בהתחלה, כמבואר באות ז' שסותרים בנין ע"מ לבנות, היינו שסילוק השכינה היה בכוונה שאח"ז יהיה גילוי נעלה יותר.

ז

יש לקשר זה עם המבואר בד"ה באתי לגני תשל"ב⁵ בהמעלה דהמשכת השכינה ע"י משה במשכן לגבי ההמשכה שהי' במ"ת, דההמשכה שהי' במ"ת היתה מלמעל"ט, היינו רק מצד המעלה, ולכן הי' רק לפי שעה, ולא חדר בתחתונים, משא"כ המשכן הי' בנוי מדברים גשמיים, והם נעשו כלים לאלוקות. וזה נתן הכח שבהמשך לזה יבנו בית קבוע (ביהמ"ק), ולאח"ז, שכל א' מישראל יבנה מקדש פרטי במקומו (ושכנתי בתוכם)⁶.

ובענין זה (המשכת השכינה למטה) יש מעלה בעבודה דאתכפיא לגבי אתהפכה, כמבואר שם באות ד' וה' שיש עיקר שכינה שנמשך ע"י עשיית המשכן ומקדש שזהו בגדר אתהפכה, שהגשמיות נהפך לגלות אלוקות, ונוסף לזה יש "עיקר ההמשכה ע"י עשיית הקרבנות דהגם שההמשכה שנמשכה ע"י עשיית המקדש היא המשכה נעלית ביותר, ... מ"מ, ההמשכה שנמשכה בו ע"י עשיית הקרבנות היא נעלית עוד יותר ... עיקר הענין דושכנתי בתוכם", יוצא מזה אותה נקודה, שבהמשכת עיקר שכינה גופא, כל זמן שזה קשור יותר עם התחתון וביטול מציאותו, נמשכת עיקר שכינה

⁵סה"מ מלוקט ח"ו אות ב' ע' צ.

⁶ראה הארה 6 שם.

לעמוק יותר, ובדרך ממילא ההמשכה דעיקר שכינה גופא היא משרש נעלה יותר כהכלל הידוע, כל הגבוה ביותר יורד למטה יותר.

וכמו"כ יש להעיר משיחת ש"פ וארא תשנ"ב, שמבאר שם עה"פ "ושמי הוי' לא נודעתי להם", שיש ג' דרגות, העצם שהיה בגילוי גם אצל האבות, וזהו האמונה והמס"נ שמצד עצם הנשמה, ולמעלה יותר הוא מה שנמשך במ"ת, שבנ"י המשיכו העצם בכוחות הגילויים, לקיים תומ"צ בגדרי העולם, שבזה שממשיכים את העצם במקום מוגדר, מראה שהוא אינו מוגדר בבל"ג, ויכול להתלבש אפי' בגבול, וההכי נעלה הוא העצם כפי שהוא בהתגלות, כי גם אינו מוגדר בזה שצ"ל בהעלם דוקא, אלא הוא יכול לבא בגילוי ג"כ, שזה יתגלה לע"ל ע"י מעשינו ועבודתינו בזמן משך הגלות. שוב רואים אותה נקודה, שדוקא כשנמשך למטה יותר, ובגידרי המטה, ובא בהתגלות, אז הוא תכלית ההמשכה, המשכת העצמות ממש.



נגלה

מנ"ל דשטר קידושין איקרי קנין

הת' משה אהרן שי' באקמאן
שליח בישיבה

מתני' בריש קידושין: "האשה נקנית בשלש דרכים וקונה את עצמה בשתי דרכים". ומפרש בגמ' "האשה נקנית מאי שנא הכא דתני האשה נקנית ומ"ש התם דתני האיך מקדש משום דקא בעי למיתני כסף וכסף מנ"ל גמר קיחה קיחה משדה עפרון כתיב הכא כי יקח איש אשה וכתוב התם נתתי כסף השדה קח ממני וקיחה איקרי קנין דכתיב השדה אשר קנה אברהם".

ובתוד"ה "משום" מבאר ב' אופנים בהא דלא שייך למיפרך ותנא תרתא אטו חדא. ואופן הב' הוא ד"בשטר נמי אשכחן לשון קנין דכתיב ואקח את ספר המקנה" (היינו דל' קנין שייך לא רק על כסף אלא ג"כ על שטר). לפי זה יוצא שכוונת הגמ' ב"מאי שנא", היא דקשיא לי' ל' ניקנית, ולא רק מתמי' על שינוי הל' להא דבפ"ב.

אך התוס' בד"ה "וכסף" מפרש שההכרח להביא כאן הג"ש קיחה קיחה הוא לקשר כסף דשדה לכסף דאישות, להשמיענו שכסף דאישות איקרי נמי קנין, דלולי זאת לא הוי ידעינן. ולפי זה צ"ל, כי הפסוק "ואקח" קאי על שטר דשדה, ודלמא דוקא האי שטר איקרי קנין, ומנ"ל דשטר דקידישין איקרי נמי קנין. ויתירה מזו, החילוק בין שדות וקידושין גדולה יותר, בשטרות מכסף כיון שבשדות המוכר נותן השטר ללוקח ובקידושין להיפך, וא"כ כ"ש דבעינן מקור להא דשטר דשדה איקרי קנין.

והנה, מצאתי בשיעורי ר' אליה ברוך פינקל די ש חילוק בין כסף לשטר. דבכסף יש ס"ד שאינו קנין כי בכסף דשדה הכסף הוא שיווי ותמורת דבר

הנקנה וזה לא שייך בקידושין. משא"כ בשטר אינו חשוב תמורה. וא"כ כל שטר הוא אותה נקודה, ובכל מקום איקרי קנין.

אבל תירוץ זה הוא רק לשיטה אחת. דהנה, בח"מ סי' קצ יש מחלוקת בין הסמ"ע והט"ז בגדר קנין כסף. איתא בסמ"ע סק"א דכל שלא נתן בתורת שיווי מקח אינו קונה. ושיטת הט"ז הוא דקונה בדרך נתינה לחוד ולא בתורת שיווי מאי שהיא שוה. ובסגנון אחר קצת, לשי' הסמ"ע כסף הוא בתורת פירעון, ולכן צ"ל סכום המתאים לשווי דבר הנקנה (הגם שבעת הקנין לאו דוקא נותן כל הסכום, אבל הקנין צ"ל ע"מ שבהמשך הזמן ישלים כל הכסף), והט"ז ס"ל שהוא קנין בעלמא, הנעשה ע"י מעות, אבל לא קשור לשווי הדבר הנקנה.

נראה מזה דהתירוץ דלעיל שהוא מיוסד על זה דקנין כסף דשדה הוא ענין תמורת דבר הנקנה, מועיל רק לפי שיטת הסמ"ע, אבל לפי הט"ז דסובר כסף קונה בדרך נתינה בלבד אינו מובן, דיוצא מדבריו דכסף דקידושין לא שנא מכסף דשדה. ועכ"ז בעינן ג"ש לגלות שכסף קידושין איקרי קנין. וא"כ מאי שנא משטר, והדרא קושיא לדוכתא.

וי"ל שקישור בין שני ענינים בשטר ג"כ ילפינן מג"ש קיחה קיחה. דמצינו לקמן בגמ' דף ג' ע"א ס"ד אמינא הואיל וגמר קיחה קיחה משדה עפרון מה שדה מקניא בחליפין אף אשה נמי מקניא בחליפין, עד"ז אפשר לקשר שטר דשדה לשטר דאשה. וזה שכתב תוס' שם ד"ה ואשה: בשטר וחזקה לא הקשה דהא פשיטא דלא גמרינן קיחה לעשות אשה בכל עניני השדה, יש לדייק לעשות אשה ככל עניני השדה ולא לעשות עניני אשה ככל עניני שדה. ללמוד הלכה חדשה שיכול לקדש בשטר אינו יכול ללמוד מג"ש כיון שכתוב כסף לכן צריכים ללמוד שטר מהיקש "ויצאה והיתה" וכשיש ללמוד אחר בשביל הדין יכולים לקשרם עם הג"ש.



ביאור בתוד"ה ואידך אי מהתם

הת' מנחם מענדל שיי בעגון
שליח בישיבה

איתא בסוגיין¹, בנוגע לדיני ע"ע שמכר את עצמו, דפליגי בה ת"ק ור"א האם הם אותם דינים דעבד עברי שמכרוהו ב"ד. וא' הדינים דפליגי בו, הוא האם רבו מוסר לו שפחה כנענית, דלר"א רבו מוסר לו, משא"כ לת"ק אינו מוסר.

ובהמשך הגמ' מבאר (לשי' רב טיביומי משמי' דאביי) דאף דס"ל לת"ק דבעלמא גמרינן הג"ש "שכיר שכיר" (שכיר שמכרוהו ב"ד לשכיר שמכר עצמו), ולפ"ז היינו למדין מוכר עצמו ממכרוהו ב"ד שרבו מוסר לו שפחה כנענית, מ"מ שאני הכא, דמיעט הכתוב גבי מכרוהו ב"ד, דכתיב בי' "אם אדוניו יתן לו אשה" (שמות כ"א, ד), לו ולא למוכר עצמו, מכאן שאין רבו מוסר לו שפחה כנענית.

ופרכינן, ואידך (לר"א שרבו מוסר לו שפחה כנענית, מדוע כתיב "לו")? ומתוך, לו, אפי' בע"כ. ומקשינן, ולת"ק, מנ"ל דאפי' בע"כ? ומשני מ"כי משנה שכר שכיר" (דברים ט"ו, י"ח) נפקא דתניא כי משנה שכר שכיר עבדך, שכיר אינו עובד אלא ביום, ע"ע עובד בין ביום ובין בלילה. וכי תעלה על דעתך שע"ע עובד בין ביום בין בלילה? והלא כבר אמר "כי טוב לו עמך" (דברים ט"ו, ט"ז), עמך במאכל עמך במשתה? וא"ר מכאן שרבו מוסר לו שפחה כנענית. וע"ז שואל הגמ' ואידך', (מדוע אין ר"א לומד מ"כי משנה) ומשני, אי מהתם הו"א ה"מ מדעתו, אבל בע"כ אימא לא, קמ"ל. ע"כ.

והנה דורש ביאור מהי סברת הת"ק שרבו מוסר לו שפחה כנענית אפי' בע"כ, ומהו הטעם שלר"א, לולא הפסוק הו"א שדוקא מדעתו?

והנה בנוגע להו"א לשי' ר"א שדוקא מדעתו, מסביר תוס' (ד"ה ואידך אי מהתם) "אע"ג דמדעתו מ'ואם אדוניו יתן לו אשה' נפקא, מ"מ הוה אמיןא דלהרצאת אדון קאתי".

¹קידושין י"ד, ב.

ולכאורה שאילת התוס' היא, כיון שכבר יודעים "מדעתו" מ"ואם אדוניו", א"כ בהכרח לומר שהפסוק השני "כי משנה שכר שכיר" בא לומר שאפי' בע"כ. וע"ז מתרץ, מ"מ אין זו קושיא, די"ל דלהרצאת האדון קאתי.

ועפ"ז יש לבאר סברת המחלוקת בין ת"ק ור"א דת"ק ס"ל, כיון שכבר כתוב "אם אדוניו יתן לו אשה" שמזה לומדים שאפשר לרבו ליתן לו שפחה כנענית, א"כ מזה שכתוב עוד פעם "כי משנה שכר שכיר" ה"ז מלמד שאפי' בע"כ. ור"א ס"ל שאין מזה ראי' די"ל דזה שכפל הכתוב, להרצאת האדון קאתי.²

וצ"ל דהנה הא דכתיב "כי משנה שכר שכיר" הוא טעם להאדון שלא יקשה בעיניו להעניק לעבד³ בשלחו אותו חפשי, כמ"ש "לא יקשה בעיניך בשלחך אותו חפשי מעמך כי משנה שכר שכיר עבדך שש שנים", דכיון שעבדך פי שנים, (משנה שכר שכיר), כי עבד גם בלילה, ע"י שנתן לו שפחה כנענית כנ"ל, לכן לא יקשה בעיניו.

ולפי"ז אינו מובן איך שייך לומר שמדובר כאן שהאדון נותן השפחה רק מדעתו של העבד, דא"כ איך אפשר להרצות האדון, מזה שנתן לעבדו שפחה כנענית, דהגם שמשלחו חנם, וצריך להעניק לו מתנות, מ"מ לא יקשה בעיניו, שהרי נתן לו שפחה כנענית, והוליד ממנה ולדות. הרי שייך שהעבד סירב לקבל השפחה, ולא הי' ביד האדון להכריחו, וא"כ עבודת לילה אין כאן, ולא הי' להאדון שום ולדות, ואיך לא יקשה בעיניו?

ואולי י"ל הביאור בזה בד"א⁴, דלר"א הדין דהענקה הוא רק אם מסר לו שפחה כנענית. דהיינו, רק אם קיים העבד "משנה שכר שכיר", שהסכים לקבל שפחה כנענית ועבד גם בלילה, דוקא אז רבו מוסר לו הענקה, וע"ז

² במאירי מפרש שי' ת"ק באו"א קצת. ותוכן דבריו: מאחר שהפסוק קראה (למסירת השפחה) **עבודה**, "משנה...עבדך" - עובד ביום ובלילה, אלמא אף בע"כ כשאר עבודות. ולכאורה צע"ק מש"כ בגמ' 'ואידך ממשנה שכר שכיר נפקא, דתניא...', דכיון דנפקא לי' מהא דקראה הכתוב עבודה, ה"ל למינקט **"עבדך"** מהמשך הפסוק, דמינה גמר.

³ כמ"ש רש"י בד"ה להרצאת אדון.

⁴ עי' במשנה למלך הלכות עבדים פ"ג הי"ב, שמביא שיטה עד"ז להלכה.

אומר הכתוב שלא יקשה בעיניו לשלחו חפשי, ולהעניק לו, שהרי עבדו בלילה.⁵

ועפ"ז יש לבאר מחלוקת ת"ק ור"א, דלת"ק כיון שאמר הכתוב "לא יקשה בעיניך... כי משנה שכר שכיר עבדך", שהפסוק נותן טעם למה לא יקשה בעיניו, היות ומסר לו שפחה כנענית, מזה מוכרח לומר שנותן אפי' בע"כ של עבד, דבלאו הכי איך מצי למימר "לא יקשה בעיניך".

וע"ז אומר ר"א, אי מהתם הו"א ה"מ מדעתו, דמכאן אין ראי' שאפי' בע"כ, דאפ"ל שהני מילי שרבו מוסר לו שיפחה כנענית, וכן כל ענין הענקה הוא דוקא מדעתו דהעבד, אבל אם לא רצה העבד לקבל שפחה כנענית ולא לעבוד בלילה, אינו מוכרח בזה, רק שלא יקבל הענקה, משום זה צריך הפסוק לומר "לו", ללמד שאפי' בע"כ.

ולפ"ז יש לבאר מ"ש התוס' הנ"ל. דאינו בא לבאר קושיית הגמ' "ואידך", דכיון שיש עוד פסוק ("משנה שכר שכיר"), לכאורה מוכרח לומר שפסוק זה הוא בע"כ, כת"ק, דא"ל מאי קמ"ל, שהרי כבר יודעים מדעתו, וע"ז מבאר תי' הגמ' דאי מהתם הו"א מדעתו, שהפי' בזה הוא דלהרצאת הארון קאתי.

אלא, כוונתו לבאר ענין צדדי, דלכאורה לר"א קשה, דכיון שכבר יודעים "מדעתו" מהפסוק "אם אדוניו יתן לו אשה", א"כ (אף דאפשר לבאר דכל ענין הענקה הוא בתנאי שיסכים לקבל שפחה, כנ"ל, מ"מ קשה, ד)למה צריכים הפסוק " כי משנה וכו'" בכלל, ואיך אפשר לומר שבא ללמד 'מדעתו'?

וע"ז מתרץ דלפי ר"א י"ל שהפסוק "כי משנה" אינו מיותר אלא להרצאת הארון קאתי.



⁵ ולמסקנה אפ"ל, היות וגילה הכתוב שנותן לו שפחה אפי' בע"כ מדכתיב "לו", יוצא שתמיד ביכולת הארון למסור לו, וכיון שכן, גם אם בפועל לא מסר לו יהא חייב ליתן לו הענקה.

מקור לקנין עבדים בכסף

הת' אברהם צבי הכהן ש"י ענגעל
שליח בישיבה

איתא במשנה (קידושין י"ד ב) עבד עברי נקנה בכסף ובשטר וקונה עצמו בשנים וביובל ובגרעון כסף יתירה עליו אמה העבריה שקונה את עצמה בסימנין הנרצע נקנה ברציעה וקונה את עצמו ביובל ובמיתת האדון.

ומקשינו בגמרא כסף מנלן? ומשני, כתיב "מכסף מקנתו" מלמד שעבד עיברי נקנה בכסף. ומקשי' אולי, היינו דוקא עבד עברי הנמכר לעכו"ם, "הואיל וכל קנינו בכסף" אבל ע"ע הנמכר לשראל שאני? ומתרץ מאמה עבריה, וכו', עיי' שם.

ומפרש רש"י ד"ה "הואיל וכל קנינו בכסף" וז"ל: של עובד כוכבים בכסף שלא נאמרה בו משיכה במטלטלין אלא בישראל כתיב) ויקרא כה) מיד עמיתך עד שימשוך מיד ליד לפיכך עבד נקנה לו בכסף. עכ"ל. היינו כמו שלגבי מטלטלין הקנין היחידי שיש לעכו"ם הוא כסף, גם בעבד יהיה קנינו בכסף, אבל ישראל, שקונה מטלטלין במשיכה, מנלן דקונה עבד בכסף?

וצ"ע מדוע מעתיק רש"י מהפסוק התיבות "מיד עמיתך" להוכיח שעכו"ם אינו קונה משיכה, הרי הגמ' (בכורות י"ג א') לומדת מזה שישראל הקונה מעכו"ם הוא דוקא בכסף, אבל הדין שעכו"ם הקונה מישראל הוא דוקא בכסף לומדת הגמ' מהתחלת הפסוק, "וכי תמכרו ממכר לעמיתך", שישראל המוכר לישראל חבירו הוא במשיכה, אבל המוכר לעגוי הוא בכסף, וא"כ ה"ל לרש"י להעתיק התיבות "וכי תמכרו ממכר לעמיתך"?



עיון ברש"י ד"ה משום דעבד ליה שש

הנ"ל

איתא בסוגיין (פסחים דף ט"ו ע"א) אלא מאן תנא דלא יליף שכיר שכיר? האי תנא הוא דתניא וכו'. ואיצטריך למיכתב מכרוהו בית דין ואיצטריך למיכתב נרצע, דאי אשמעינן מכרוהו ב"ד משום דלא מטאי זמניה

אבל נרצע דמטאי זמניה אימא ניקנסיה, ואי אשמעינן נרצע משום דעבד ליה שש אבל מכרוהו ב"ד דלא עבד ליה שש אימא לא צריכא.

ובפרש"י על אתר (ד"ה משום דעבד ליה שש) כ' בזה"ל קודם לכן ואין רבו מפסיד בשילוחו אבל מכרוהו ב"ד שפגע בו יוכל בתוך שש אימא דלא נפסדיה לאדון קמ"ל, עכ"ל.

ומשמע מזה דצריכים מקור מיוחדת בשביל העבד עברי הנמכר על ידי בית דין שיוצא ביובל ובשביל הנרצע שיוצא ביובל. והוא מפני דכל א' מהעבדים הנזכרים יש להם טעם וסברא מיוחדת דבשביל אותו סברא הו"א לומר שאינו יוצא ביובל. לגבי הע"ע הנמכר על ידי בית דין הו"א לומר דהיות שלא עבד כבר שש שנים, לא יצא ביובל בכדי שהאדון לא יופסד על ידו.

ולכאורה אינו מובן דברי רש"י כלל, דאיך קס"ד לומר דאין הע"ע הנמכר ע"י ב"ד יוצא ביובל (דין) מפני "דלא נפסדיה לאדון" (סיבה), הלא כל הסיבה אינו שייך אי לאו דקיי"ל מכבר דאינו יוצא ביובל? ולכ' אי הוה פוסק מתחלה דיוצא ביובל לא הוה שום בעי' מצד הפסד האדון דהי' משלם לפי ערך השנים עד היובל? וא"כ איך משתמשים בסברא זו "דלא נפסדי" לאדון? טעם לזה שלא יצא ביובל?

ואא"פ לתרץ ע"פ המבואר על הגמ' דלעיל (דף י"ד ע"ב) אמר קרא והפדה מלמד שמגרעת פדיונה ויוצאה ובפרש"י על אתר (ד"ה שמגרעת פדיונה) כ' בזה"ל מדלא כתיב ונפדה משמע והפדה שאף הבעל מסייע בפדיונה וכו'. והקשו עליו מפרשי התורה (שמות כא ח - עיין בפ"י דעת זקנים, חזקוני ועוד) דלכ' במה מסייע הבעל בפדיונה, מ"מ משתלמת כמה שהיא שוה לשנים אלו הנותרות? ותירצו דבאמת ישנו ענין של סיוע במה שהיא משתלמת "לפי חשבון דמי מקנתו", דלכ' היתה צריכה לשלם יותר מפני שהיא מתרגלת בעבודתה ככל שהשנים עוברות ומתחזקת יותר בעבודתה כשהיא מתגדלת.

ולפי"ז הו"א לומר כמו כן בעניננו דאע"ג שהיו יכולים לסדר שכשקונה העבד ישלם רק עבור השנים הנותרות עד היובל, מכל מקום יש הפסד להבעל בזה "דלא עבד לי" שש" מפני שבשנים האחרונות יתחזק עבודתו וכו'.

אבל באמת אא"פ לפרש כן דהא במפרשי התורה הנ"ל מוכח בהדיא דבאמת אין הטעם להענין דסיוע הנ"ל מפני שמתרגלת בעבודתה אלא מפני שהאמה העברי' עובדת דוקא כשהיא קטנה ולכן ככל שהשנים עוברות מתחזקת יותר בעבודתה. ולפי זה אי אפשר להתאימו לעבד עברי דאינו שייך אלא כשהוא גדול, ואין חילוק בין שנה הראשונה לשנה השנית.



שיטות הראשונים בענין קדושין בעל כרחו

יעקב יהודה שי' קארלעבאך

א

תנן בקידושין (ב.) האשה ניקנית בג' דרכים. ובגמ', האשה ניקנית מאי שנא הכא דתני האשה ניקנית...תני האשה ניקנית...וניתני הכא האיש קונה? משום דקבעי למיתני סיפא וקונה א"ע...ואב"א אי תנא קונה הו"א אפילו בע"כ תנא האשה נקנית מדעתה אין שלא מדעתה לא. ע"כ.

ותוס' (שם, ד"ה אי תנא), ואע"ג דתני האיש מקדש דמשמע בע"כ? היינו משום דכבר אשמעינן הכא דבע"כ לא. והא דקתני היבמה נקנית ולא קתני היבם קונה בע"כ? איידי דקתני האשה נקנית תני נמי סיפא היבמה נקנית, דנקנית משמע מדעתה ומשמע בע"כ. ע"כ. ובתוס' הרא"ש (שם) הוא מוסיף לפרש דבריהן, שלאו טעותא היא, דנקנית נמי משמע בע"כ, אבל איש קונה משמע טפי בע"כ. עכ"ל. ועד"ז איתא בריטב"א (שם), וקשיא להו לרבנן ז"ל, והא קתני סיפא והיבמה נקנית, ואיתי' אפילו בע"כ? ומפרקי לה דקונה משמע לה בעל כרחא דוקא, אבל נקנית משמע מדעת ומשמע בע"כ, ובאשה דהוי תחלת קנין משמע מדעת, סיפא דיבמה דזוקקה ועומדת משמע בע"כ. עכ"ל.

והנה כד מעיין בדברי התוס' וריטב"א נראה דחלוקין המה בתירוצן. דהרי תוס' קמתרץ שזה שקתני נקנית ביבמה הוא רק אגב רישא, ומה שממשיך שנקנית משמע מדעתה ומשמע בע"כ הוא רק שהצריך לפרש למה הוא לאו לשון טעותה ולכן יכול למתני, אבל אין במשמעותא של נקנית דעת לגבי' קידושין ובע"כ לגבי' יבמה. וזה שנאמר בגמ' שנקנית מדעתה משמע, נראה מתוס' הרא"ש שהוא רק משמע מדעתה מזה ששינה מאיש קונה

דמשמע טפי בע"כ, אבל אין המשמעות של נקנית דעת. משא"כ הריטב"א קמתרץ, שאכן נקנית משמע שניהן ומשמעותה מיתלי' תלוי בהקנין, בקידושין משמע מדעתה ויבמה משמע בע"כ. דהיינו שזה שאמרינן שנקנית מדעתה משמע, פירושו הוא, שבקידושין משמע מדעתה, אבל ביבמה יהי משמעותא בע"כ, ולכן תנא נקנית. וצ"ע ביסוד חילוקם, שהריטב"א מצריך שיהי הדינין במשמעות הלשון, משא"כ התוס'.

ב

והנה י"ל בזה בהקדים, דהרי שאלו הראשונים (רמב"ן, וריטב"א ועוד) שמאי דייק הגמ' תחלה אלישנא דניקנית ואח"כ על לשון אשה, הו"ל לדייק מעיקרא על לישנא דאשה כסידרא דמתני'. ותירצו דאי אקשו לי' הכי, הוי א"ל משום סיפא, ובהא ה' מיתרצא לי' אמאי קתני נקנית שהוא משום סיפא דקתני וקונה א"ע דלא מצי למיתני לישנא דקידושין. ומשו"ה דייק מעיקרא מנקנית כדי דלשמעינן דעדיפא מיני', דנקטי' בדווקא דעיקר קיחה אקרי קנין ולא משום סיפא. ע"כ תו"ד. דהיינו שאכן זה שתני לישנא דקנין אגב סיפא הוא טעם בזה שהוא תני לשון קנין, אבל מ"מ עדיין לא סילק הקושיא מעיקרא. דהיינו, שהקושיא היתה דליתני לישנא אחרנא דעדיפא מני' (או מצד מ"ש), שע"ז הוא מתרץ שבאמת הוא יכול אלא שהוא נקט לישנא זו אגב סיפא. משא"כ כשמתרצין שזהו עיקר לשון קנין דקרא, ונמצא דנקט לישנא זו בדווקא, ה"ה מסלק הקושיא לגמרי שיש עדיפות להשתמש בלישנא דקרא. וזהו עדיפא לי'. הרי מהנ"ל אנו רואין יסוד שעדיפא לי' להמתרצן לתרץ שזה שנט הלשון הוא מצד הדבר גופי' ולא אגב ד"א, שבזה מסלק הקושיא לגמרי.

והנה עד"ז י"ל בדידן, בשאלת הגמ' אמאי תנא ניקנית ולא קונה, וע"ז מתרץ בהתירוץ הראשונה שזהו משום דאגב סיפא דתני בדידה תני נמי רישא בדידה. ובתירוץ השני, דאי תני קונה הו"א בע"כ לכך תני נקנית דמדעתה. שהנה יש לפרש תירוץ השני בשני אופנים,

(א) שגמ' אומרת שאכן לישנא דקונה מעליא טפי, אבל מ"מ הוא לא תני לי' שמכיון שקונה בע"כ משמע ע"כ הוא נקט לישנא דנקנית שמשמע מדעתה. דהיינו שמצד הלשון הו"ל למנקט קונה אלא מכיון שמשמעותא מביא לטעות בדינא ע"כ הוא נקט נקנית. וההוספה על תירץ הראשון הוא, שאכן בשניהם אינם אומרים שנקנית הוא אינו לישנא דמעליא טפי, אלא

שהתירוץ הראשון קאמר דהטעם בלמה הוא נקט נקנית הוא רק אגב סיפא, וע"ז הוא מוסיף בתירוץ השני שהוא נקט לישנא דנקנית בדווקא דהיינו שנקטי' דלישנא זו משמע מדעתה. אכן מצד הלשון דמעליא טפי הו"ל למינקט קונה, אבל מ"מ נקט הלשון נקנית לא רק כדי לאשוות עם ד"א אלא ללמד דינא, שקונה הי' משמע בע"כ לכן קתני נקנית. וההוספה בזה הוא הן אם מפרשינן דנקנית משמע מדעתה מדילי', או שמשמעותא הוא רק מזה ששינה ולא קתני קונה, שמ"מ הוא מלמד דבר¹.

ב) או שיכולין לפרשו באו"א שהגמ' מתרץ שנקט נקנית משום דקונה הו"א בע"כ, שמשום זה הוא לאו לישנא טובה, דהיינו שהלישנא דקונה מצד משמעותא, הוא מפרש את הדרך דקנין קידושין באופן שהוא בע"כ של האשה, שזה אינו. דהיינו שלא רק שנקט לישנא זו כדי שלא יבא לטעות בדינא, אלא יתירה מזו שנקנית משמע מדעתה הוא לישנא הנכון, ולכן נקטי' התנא.

ויומתק יותר ע"פ ביאר בזה שאשמעינן מתניתין דקידושין הוי מדעתה, דהרשב"א מביא יש מי שהקשה שהיכי הוי ס"ד דנקנית בע"כ, דהיכי מצינו מקנה בע"כ? ומתרץ שאישתמיטתי' לי' תלוה וזבין זביניה זביני, ותלוה וקדיש קדושי' קדושין, דאגב אונסא דזוזי גמרה ומקנה נפשה, והכא לאו בע"כ לגמרי קאמר אלא כה"ג. וקמ"ל מדעתה אין דקי"ל כר"א שאמר שבאשה אינו מקודשת דהוא עשה שלא כהוגן, ע"כ עשתה לו שלא כהוגן ואפקעינהו רבנן קידושין מיני'. עכ"ל.

והנה דברי הרשב"א דורשין ביאור, דמאי פשיטותא דהא דקאמר בגמ' דמקנא בע"כ היינו בתלוי' וקדשה הא בפשוטו לא הוי תו בע"כ דהא גמרה ומקנה? ע"כ ביארו כמה מהאחרונים² שמדבריו נראה, שפירושו גמר ומקנה אינו דהוי ברצון, אמנם נראה דהוי בע"כ ומ"מ מהני ומשום דהא הוא הקנה בפועל. דהיינו שאנו אומרין שאגב אונסא הוא גמר בדעת למקנה, אבל מ"מ זה שמקנה אינו ברצון אלא שעשה כן בפועל. (או בס"א, שאכן ישנו דעת והסכמה לפעולת ההקנאה, אבל אין כאן רצון והסכמה לעצם חלות

¹ ויש להוסיף קצת בזה, שזה שמלמד דינא הוא מצד ד"א, שפירושו הוא, שהתנא בא ללמד הדרכים שבהם האשה נקנית ולכן נקט לישנא דלא יבא לטעות בהם בדין, ואכמ"ל.

² עיינן בזה בתורת ראשי הישיבות.

המכירה). וזהו מה שקמ"ל דקידושין צריך להיות מרצונה, מצד תקנת חכמים. דהיינו שהגדר של תקנת חכמים הוא שצריכין דעתה, דהיינו רצונה. אכן סיבת התקנה היתה שהוא עשה שלא כהוגן, אמנם גדר התקנה הוא שחכמים איצטרכו רצונה ולא מספיק עם הסכמתה.

לפי"ז יוצא פירוש של דברי הגמ' כך הוא, שאי תני קונה הו"א שעשיית הקידושין הוא ע"י הקונה, דהיינו שעשיית הקידושין הוא תלוי בו, וממילא מספיק עם הסכמתה לבד ולא צרכינן לרצונה, אלא העיקר תלוי בו מכיון שהוא עושה את הקידושין, ורק צריכין הסכמתה ע"ז, מכיון שצרכינן לדעת מקנה. אבל באמת זה אינו, אלא שאנו (מצד תקנת חכמים) דורשין גם רצונה, לכן קתני האשה נקנית דמשמע דגם תלוי בה, דהיינו שצריכין שהיא יהי ג"כ רוצה בהקידושין. דהיינו שהגמ' אומרת שלא תני לשון קונה דהמשמעותא של קונה הוא שהקידושין הוא ע"י הקונה, שזהו טעותא לכן נקט לשון דנקנית דמשמע שהקנין דקידושין דורש שהיא גם כן רוצה בה.

הנ"ל הוא לדרכו של הרשב"א בהשעמתא שאירי בתלוי' וזבין. אבל מפשטות לשון הגמ' ומסתימת לשון רש"י נראה שיש לפרשו כמו שמשמע מפשטות סוגין שההו"א היתה שיהי קידושין בע"כ. וביאר ההו"א, דהנה ברש"י (יבמות י"ט, ב) כתב דהא דבעי דעת האשה בקידושין הוא מקרא דויצאה והיתה מדעתה משמע, ולקמן (מדא) כתב רש"י דהוא מדין דעת מקנה, והדברים לכאן סותרים זה לזה, דלמה לי קרא דוהלכה והיתה, והא סברא הוא דבעינן לדעת מקנה? והיישב בפשטות הוא³, דמקרא דויצאה והיתה מדעתה ילפינן דבעינן דעת מקנה דהאשה, והיינו דילפינן מקרא דאשה מחשבא מקנה בקידושין ול"ה כדבר של הפקר, ולאחר דילפי' מקרא דאיהי מקנה בעינן דעתה ככל הקנינים⁴.

ע"פ הנ"ל יש לפרש הגמ' (ע"ד הנ"ל אלא באו"א קצת), שאי תני קונה הו"א בע"כ, דהיינו שמשמעות של לישנא של קונה הוא שהקידושין הוי רק

³ הובא בשיעורי ר' אלי' ברוך פינקל, בשם הגר"ש רוזנבסקי.

⁴ ואמנם קושיות היש מי שאומר בהרשב"א על ההו"א דבע"כ הוא דהיכי מצינו מקנה בע"כ. דהיינו שקושיתו היתה מצד דנקט בפשיטות דגם בקידושין האשה חשיבי מקנה, משא"כ רש"י מפרש שהא גופא משמיע לן קרא.

ע"י ואין כאן בכלל דעת מקנה, אלא שהקנין נעשית ע"י, שזה אינו. ע"כ תני נקנית דמשמע שהאשה חשיבי מקנה, וצריכין לדעתה.

הרי יוצא משני הביאורים בזה שהשמיע לן מתניתין דצריכין דעתה, דתירוץ של הגמ' חדא הוא, שלא תני קונה משום שמשמעותא בגדר ודרך עשיית המעשה קנין הוא בטעותא, ע"כ נקט נקנית דהיא לשון שמפרש הקנין כמו שהוא, או שתלוי גם בה מכיון שצריכין לרצונה, או שמצד שצרכינן דעת מקנה⁵.

ג

והנראה לומר בזה שבב' אופנים הנ"ל פליגי תוס' והריטב"א. שתוס' נקט כאופן הא' דהתנא נקט נקנית במקום קונה, שאי תני קונה הוי אתי לידן טעותא בדין, ולגבי' זה שתני היבמה נקנית לזה מפרש שהוא איידי דרישא, ולא טעותא היא דמשמע שניהן. שזהו ע"פ דרכו של תוס' דהגמ' רק מתרץ שמשום דינא הוא נקט הלשון, ולא מוכרח שיהי במשמעות הלשון, ולכן לא הצריך לפרש שלגבי' קידושין משמעותא הוי מדעתה וכמו"כ לגבי' יבמה, אלא פירש טעמא אחרינא משום סיפא. (ואף שלגבי' יבם נמצא דרך תנא משום סיפא ולא בדרוקא, מ"מ היכא דאפשר לפרושי קמפרש, היינו בהרישא. והטעם שלא נקט כהריטב"א שבזה יהי בדרוקא עיין להלן אות ד').

משא"כ הריטב"א דהוא מפרש שהגמ' מתרץ דהוא נקט לישנא דנקנית שהוא לישנא טובא מצד שהוא מפרש את המעשה קנין כמו שהוא. עד"ז הוא רצה לומר בסיפא לגבי' יבמה שלשונו הוא לישנא טובא שמשמעותא הוא הדין ע"כ איצטריך לי' לפרש איך יש במשעותא אצל קידושין ויבמה הענין של מדעתה ובע"כ.

⁵ אמנם פירוש של הגמ' הוא אינו שהפשט של קונה הוא בע"כ, שהרי בזה שתני לקמן האיש מקדש קמפרש הרמב"ן דלא אתי למטעי... שהרי שינה התנא במשמעו שלא יהא במשמעו בע"כ. הרי קאמר הרמב"ן דשינה בהמשמעות של הלשון וממילא קונה אינו משמע בע"כ, אלא שהגמ' קאמר שקונה משמעותא הוא שהוא עושה את הקידושין ואי לאו דהשמיע לן התנא הו"א שהוי בע"כ (וכפי הב' דרכים בזה), קמ"ל שאף שהוא הקונה מ"מ צריכין דעתה, וממילא שייך למיתני. אבל קודם דהשמיע לן התנא הרי המשמעותא הוא בטעות, ולכן ישנו חסרון בהלשון.

ד

וי"ל שחילוק זה בין התוס' והריטב"א בהפירוש של תירוץ הגמ' נובע מחילוקם גם בקושיות הגמ'. שעל שאלת הגמ' שליתני האיש קונה, מפרש התוס' הרא"ש, דאע"ג שהי' צריך להאריך יותר ולומר האיש קונה את האשה מ"מ כיון דמהדר אלישנא דקרא הו"ל למימר כדכתיב בקרא כי יקח איש אשה. ע"כ. דהיינו ששאלת הגמ' על הלשון הוא מצד דמהדר על לישנא דקרא. וי"ל דזה נראה לומר ג"כ בדעת התוס', מהגמ' להלן, שהגמ' ממשיך, ומאי איריא דתני שלש ליתני שלשה. ומפרש התוס' פירוש משום דכל התורה כולה בלשון זכר נאמרה. משא"כ הריטב"א (שם) מפרש, בעלמא הכי אורחי' למיתני שלשה וארבעה... ואמאי שני הכי לישני'. הרי דהתוס' תלוה קושית הגמ' בזה שכך דרכה של תורה משא"כ הריטב"א רק מדייק מזה שכך הוא בעלמא. דנראה לומר שבזה פליגי, דהתוס' מפרש כוונת הגמ', דמכיון דהתנא מהדר בתר לישני' דקרא, ולישנא דקרא הוא בלשון זכר, הו"ל למיתני בלשון זכר. משא"כ הריטב"א מפרש ששאלת הגמ' אינו תלוי בזה שכך הוא דרכן של הכתובים אלא שזהו הלשון דנקט בעלמא. ועד"ז י"ל שחולקין המה בשאלה זו דלתני האיש קונה, דהתוס' יפרש כנ"ל דשואל מצד דמהדר אלישנא דקרא, והריטב"א מפרש שזהו לישנא דמעליא טפי. דהיינו שליתני לשון של פעולת ומעשה הקנין, מלתני נקנית שהוא דבר הנפעל.

ויש להוכיח עוד⁶ בדעת הריטב"א שאינו כדעת התוס' הרא"ש, שכבר הבאנו שאלת הראשונים על זה שהגמ' שאל תחלה על ניקנית במקום מתקדשת ולא שאל מעיקרא על האשה במקום האיש כסידרא דמתניתין. והנה אם נקטינן כדעת התוס' הרא"ש שהשאלה ע"ז שתני האשה נקניתת הוא מכיון שמהדר אלישנא דקרא, לכאור' קושיא זו ליתא, ששאלת הגמ' רק נתעורר אחר שהוכיח מזה שנקט נקנית במקום מתקדשת שמהדר אלישנא דקרא, שאז נתעורר הקושיא למה תני נקנית במקום קונה, הלא זהו לישנא

⁶ שהי' אפשר לומר שזה שלא נקט הריטב"א ששאלת הגמ' הוא מזה שנקט לישנא דקרא זהו רק לקמן לגבי' הקושיא דליתני שלשה, אבל לגבי' הקושיא על זה שתנא נקנית, בזה הוא מסכים לדברי של התוס' הרא"ש שהקושיא הוא מצד דמהדר אלישנא דקרא, דאל"כ קשה לו קושיא זו דהרא"ש שמאי מקשה לי' שליתני קונה, הלא אז יהי צריך להאריך מלשונו. אבל זה אינו דלכאור' מוכח בדעת הריטב"א שלא נקט כדרכו של התוס' הרא"ש גם לגבי' הקושיא שליתני קונה, כדלקמן בפנים.

דקרא. אבל לפני כן אין מקום לקושיא זו, שהיינו מתרצין שהטעם שנקט נקנית הוא מצד שהי' צריך להאריך יותר אם הי' נקט לשון קונה. (ואף שזהו לישנא דקרא עדיין אינו מוכרח שהתנא נקטי', שזה מוכח מתוס' הרא"ש שלא כתב סתמא שהטעם שיש לתני קונה, דכך הוא לישנא דקרא, אלא שמקדים כיון דמהדר אלישנא דקרא.

והנה אם נקטינן כזה בדעת התוס' הרא"ש, מזה דהריטב"א מקשה קושיא זו, מזה מוכח שהוא לא נקט שקושיא זו שליתני קונה הוא מצד שהוא לישנא דקרא. וזה ג"כ נראה מתירוצו שמתרץ ע"ז ששינה הגמ' מסידרא דמתניתין, שמתרץ בראשונה מה שהובא לעיל, שאז לא הי' מקום לקושיא זו שהיינו אומרין שהוא אגב סיפא. ומוסיף תו מסתבר לי דהשתא לא דייק אמאי קתני האשה משום דאפשר דלישנא נקנית אכרחי' למיתלי מילתא באשה, הלכך בעא מעיקרא אמאי קתני נקנית, ובתר דפריש לי' האי, וחזא דהאי לישנא שייך נמי באיש למיתני האיש קונה, בעא מיני' אמאי לא קתני האיש קונה. ע"כ. היינו שקושיא זו הוא קושיא שנתעורר כבר מעיקרא, ולא(כדבעינן למימר בדעת התוס' הרא"ש שהקושיא נובע מהתירוץ אלא שע"י התירוץ לגבי' לשון קנין הוא דחה להתירוץ לגבי' לשון נקנית.⁷

⁷ והנה הרשב"א שאל על קושיות הגמ' על זה שליתני קונה, שמאי קשה, אם הי' תנא האיש קונה הי' צריך לאפושי בלישני' (כמו שהקשה בתוס' הרא"ש)? ומכח קושיא זו הוא מסיק שבאמת לאו קושיא היא, אלא שאגב קושיא זו בעי לאשמעינן שצריכין דעתה, ובזה רצה לתרץ למה שינה הגמ' בסידרא דמתניתין, שזהו משום דהאי קשיא והאי לאו קשיא. והריטב"א שלא חש לדחיתו של הרשב"א אלא שנקט שהי' קושיא, ראיתי שיש מתרצין שאולי הוא מטעמו של התוס' הרא"ש, שקושייתו הוא מצד שמהדר אלישנא דקרא, ולכן אע"פ שהי' צריך להאריך יותר מ"מ זהו לישנא דקרא, ולכן הי' קושיא.

אבל לכאן זה א"א לומר בדעת הריטב"א דכנ"ל בפנים, שלהתוס' הרא"ש שהקושיא שליתני קונה הוא מצד שהתנא הוא מהדר אלישנא דקרא, קושיא זו רק נתעורר אחר שמוכיחין זה שנקט לישנא דקרא מזה שנקט קנין, וקנין הוא לישנא דקרא. והריטב"א דשאל ע"ז ששינה הגמ' מסידרא דמתניתין מזה מוכח שקושיות הגמ' אינו נובע מזה שייסד שמהדר אלישנא דקרא, אלא הוא קושיא מצ"ע, כדלקמן בפנים, וא"א לומר דאזל כדרכו של התוס' הרא"ש.

ובזה י"ל ג"כ בדעת הרשב"א שלא נקט כתוס' הרא"ש שאף שצריך להאריך יותר מ"מ זהו הלישנא דקרא, אלא שהוכיח מזה שלא קושיא היא הוא משום שלא נקט שקושיית הגמ' הוא מצד לישנא דקרא, שזהו מוכח ג"כ ששאל שאלת זו על זה ששינתה הגמ' מסידרא דמתניתין. ונראה שהתוס' הרא"ש ורשב"א חולקין ביסוד זו דהתנא מהדר אלישנא דקרא, ואכמ"ל.

ממילא תוס' דמפרש שאלת הגמ' דליתני האיש קונה משום לישנא דקרא, זה שמתרץ שקונה בע"כ משמע, א"י לפרש שהכוונה הוא שזהו לישנא מעליא טפי. שמה לי המשמעותא, הרי הוא רוצה למיתני הלישנא דקרא, וזהו הלישנא דקרא, אלא ע"כ שכוונת הגמ' שא"י ליתני לישנא דקרא מצד טעותא בדינא⁸. משא"כ הריטב"א שהוא מפרש קושית הגמ' כפשוטו, שהתנא הי' צריך לנקוט האיש קונה שהוא לישנא מעליא טפי? וע"ז מתרץ הגמ' שאכן קונה מדבר על מעשה הקנין, אבל משמעותא בהקנין הוא באופן של שהכל תלוי בו (כנ"ל הב' מהלכים) ע"כ הוא נקט לישנא דנקנית דמשמע מדעתה, דהיינו שהקנין נעשה כזה, שהיא ג"כ תלוי' בה.



ואמנם עדיין נשאר בצ"ע על הריטב"א שלא חש לזה שהי' צריך להאריך בדיבורו כשנקט קנין. ואולי הוא לא חש לזה שצריך להאריך, ואכ"מ.

⁸ וממילא אינו מוכרח שהדין הוא במשמעות הלשון, ולכן לא יכול לתרץ כן לגבי' יבמה.

הלכה ומנהג

בענין קדושת תפילין

הרב צבי הירש טלזנר שליט"א
מד"א דק"ק ליובאוויטש מעלבורן

נשאלתי בנוגע ליצירה חדשה שעושים בארץ ישראל בשביל שקים של תפילין שיש שרוצים לקחת את התפילין אתם בכל הנסיעות ועושים שק של פלסטיק ששמים בתוכם תפילין של ראש ועליו התפילין של יד וסוגרים אותם ולוקחים איפה שרוצים ונשאלתי אם זהו מותר על פי דין שיהיו השל ראש למטה והשל יד למעלה. וזה החלי בס"ד.

איתא בשו"ע רבינו הזקן הל' תפילין סי' מב וז"ל אסור לשנות תפש"ר לעשותה ש"י אפילו אין לו תש"י וי"ל ב' של ראש ואפילו ליקח רצועה משל ראש לשל יד אסור לפי שאין מורדין מקדושה חמורה לקושה קלה ושל יד קדושתו חמורה שרובו של שם שד-י הוא בשל ראש השי"ן בבתים והד' בקשר אבל בשל יד אין בו כי אם היו"ד עכ"ל"ק. ומקור דברי רבינו הגדול הוא בגמ' מנחות לד ע"ב ושו"ט בגמ' שמה אם זהו בכל אופן שאין משנין תש"ר לתש"י או רק אם אף פעם לא הניחו וז"ל הגמ' אחר שמוכא שמותר לשנות מודה ביינו פלוגתייהו ובסוף עונה הגמ' לא קשיא הא בעמיקתא הא בחדתתא עכ"ל הגמ'. ז.א. שאם לא הנחה אף פעם מותר לשנות מתש"ר לתש"י. ורבינו הזקן בסוף ס"ק א' מביא דברי הגמ' וזלה"ק ואם היו חדשים לא הנחם עדיין עליו מותר לשנות אפילו משל ראש לשל יד שתולה עליהם מכסה עור אחד ונראית כבית אחד ואף שהם ד' מבפנים אין בכך כלום בדיעבד כמו שנתבאר בס' לב ואין בזה הורדה מקדושה חמורה לקדושה קלה הימנה אע"פ שזימנם והיכנס לצורך לפי שהזמנה אינה כלום עכ"ל"ק.

ובסעיף קטן ב' כתב רבינו וז"ל אם התנה עליהם מתחלה שיכול לשנותה לש"י יכול לשנותה אפילו לבשן אדם על ראשו אח"כ, עכ"ל.

והנה כתב הרמב"ם בהל' תפילין פ"ג הל' טז אין עושין תפילין אלא ישראל שעשייתן ככתיבתן מפני השי"ן שעושים בעור כמו שאמרנו ואחר כך ממשיך בהל' יז תש"ר אין עושין אותה ש"י ושל יד עושין אותה ש"ר לפי שאין מורידין מקדושה חמורה לקדושה קלה וכן רצועה של תפלה של ראש אין עושין אותה לתפש"י בד"א כשלבשן אבל תש"ר שלא לבשן אדם מעולם אם רצה להחזירן ליד מותר וכיצד עושין תולה עליה עור עד שתעשה אחת וקושרה על ידו, עכ"ל¹.

והנה מדברי הרמב"ם לא רואים שצריך להיות ענין התנאי כמו שפוסק רבינו הזקן נבג"מ וגם למה מוסיף הרמב"ם המלה לבשן מעולם?

וצריך להבין הלא טעמא דקדושת ש"ר גדול מקדושת ש"י הוא כמו שמביא רבה"ז נבג"מ מדברי רש"י במנחות דיש לו רוב אותיות משם שד"י בה ומהו הנפק"מ אם יש שמה תנאי או לא? הלא אם אומרים דהעושה הבית עושה לשמו והבית נתקדש בקדושת תש"ר מאיפה לו לוקחים ההיתר להורידה? לפי דברי רבינו הזקן נבג"מ ההזמנה של הבית הוא ללא תועלת כיון דאנחנו פוסקים דהזמנה לאו מילתא. ועוד צריך הסבר א"כ כל פעם שמתקנים תפילין אם אמרינן שהזמנה לא פועל כלום א"כ מתי ואיפה נתקדש הבית ש"ר, הלא האדם הלובשם אינו מתכווין כלל וכלל לקדשם רק הוא לובשם לקיים מצות תפילין ותו לא.

והנה בשו"ע סי' מב כתב המחבר וז"ל אסור לשנות תש"ר לעשותן ש"י אפילו ליקח רצועה מהם וליתן בש"י אסור מפני שאין מורידין מקדושה חמורה לקדושה קלה ושל ראש קדושתו חמורה שרובן של שד"י בש"ר, עכ"ל. המחבר השמיט דברי רש"י שמביא אדמו"ר הזקן נבג"מ שיש ג"כ ד' בקשר וצ"ע למה נשמיטו.

והנה הפמ"ג בא"א בסי' זה ד"ה ג' חדשים כתב וז"ל היינו להוריד מחמורה לקלה אבל לחול אסור כל שהזמנה בגוף הקדושה עיין מג"א ס"ק ו' וסי' לב אות יו"ד עכ"ל.

והנה המג"א ס"ק ו' כותב וז"ל ומ"מ בעיקר הדין כתב הרמב"ן במלחמות פ"ק דסוכה והאריך עיי"ש. ותורץ דבריו דאע"פ דבעו עיבוד

¹ ועיין בב"י סי' לב ד"ה ודע בענין הפרשיות עיי"ש.

לשמו מ"מ מותר לשנותה דהזמנה לאו מילתא היא והתוס' כתבו דגם בעגלה ערופה קיי"ל כר' יוחנן דלא מתסיר עד שתיערף א"כ ק"ו בתפילין עכ"ל.

ורבינו הזקן נבג"מ בס"ק ו' בדברו בענין הק"ו של המ"א כותב וז"ל אבל אם הזמינו להיות גוף הקדושה כגון קלף המעובד לשם ס"ת או תו"מ אסור לכתוב עליו דברי חול אלא א"כ התנה עליו. וממשיך ואומר אבל מותר להורידו לקדושה קלה שהרי תש"ר מותר לעשותה ש"י אם הם חדשים אע"פ שהם גוף הקדושה...וי"א שאם בגוף הקדושה הזמנה אינם כלום עד שיעשה בו מעשה של גוף הקדושה כגון שיתחיל לכתוב על הקלף ס"ת או תו"מ...לפי של ד"ה אין תנאי מועיל בגוף הקדושה להשתמש בו חול כשהוא בקדושתו עכ"ל. רואים מדברי רבינו הזקן נבג"מ שישנו בו גדרים ישנו קדושה בטלית שמכיון דגוף המצוה הוא דבר של קדושה לכן חל עליו קדושה ואסור להשתמש בו לדברי חול אבל בקדושה עצמה ישנו ההיתר להחליף מקדושה אחת לשני אם לא השתמש בהם פעם אחת במצוה פרטית דאז חל עלייהו קדושה גמורה.

והנה ברמב"ם הל' תפילין פ"ד הי"ד כותב וז"ל חייב אדם למשמש בתפיליו כל זמן שהן עליו שלא יסיח דעתו מהם אפילו רגע אחד שקדושתן גדולה מקדושת הציץ שהציץ אין בו אלא שם אחד ואלו יש בהם כ"א שם של י-ה בש"ר וכמותן בשל יד עכ"ל.

מלשון הרמב"ם משמע שהשמות בד' פרשיות עושין הקדושה של התפילין ביו של יד ובין ש"ר. ולכאורה צריך להבין האם זהו אותו הקדושה של שיי"ן (וד') של הבתים (ורצועות) או ישנו קדושה נוספת מהפרשיות על קדושת הבתים.

והנה רבינו הזקן נבג"מ כשמביא דין זה בהל' תפילין כותב וז"ל בס' ב"ח ס"ק ב' חייב אדם לשמש בתפילין בכל שעה ושעה...ומנהג יפה לשמש בתפילין כשמזכיר מצותן בק"ש עכ"ל ואינו מביא שום ראי' מהציץ. ומביא רבה"ז נבג"מ הטעם שעל ידי כך נזכר עליהם תדיר ולא יגיע לידי הסיח הדעת גמור וגם בסידור רבינו הזקן נבג"מ כתב בענין הסיח הדעת ואינו מביא שום ראי' מהציץ.

ומדי דברי בענין רמב"ם זו בנוגע להציץ שמעתי בשם חכמי בריסק ביאור יפה זה. למה הרמב"ם כותב שיש בשל ראש כ"א שמות וכן בשל יד. ולכן אסור להסיח דעת וכן הוא בש"י. אם היה פחות מזה בש"י יהי מותר

להסיח דעת. ופירשו שרואים מרמב"ם זה שהסיח דעת אינו תלוי בחפצה של התפילין גופא אלא הלא דין בקדושת השמות. דכמו שהציץ אין קדושתו פחות מהמעיל, אבנט, והכתנות, ושאר בגדי כהונה והם הלא אינם נכללים באיסור של היסח הדעת רק שהציץ ישנו מעלה שחקוק בו שם ה'. ולכן תפילין אע"פ שישנו במצות בתפילין בתים וכו'. עכ"ז יש לו תוספת קדושה [דהלא רואים בס"ת שיש לו יותר קדושה מהתפילין אין דין של היסח הדעת בכלל רק בתפילין] ולכן כותב הרמב"ם דהשמות הוא בפרשיות מפני השמות ולא כפי' רש"י ש"יין של ראש וקשר של ד'. ובאמת דזה מבואר דאין חילוק בין תפילין ש"ר לתש"י לגבי דין זה של היסח הדעת. ורואים בזה דיש דין מיוחד הנהגת תפילין דאין בזה קשר לדין של היסח הדעת כמו לא יכנס לביה"כ, ולא יראה ערוה, ושלא יפיח ושלא ישן, ושאר הלכות דאין בזה שום ענין של היסח הדעת אלא מצד קדושת השמות. הרמב"ם רק מונה שם הוי' ולא שאר שמות כמו שהוא אצל ציץ שכתב בו רק שם הוי' לבד. ולמדים ב' דינים אחד מצד קדושת תפילין דזה נלמד מהכתוב "ושמרת את החוקה הזאת" וניהוג קדושת התפילין לומדים מהציץ.

אולם צ"ע באמת, הדין של אין מורדין קדושה חמורה לקדושה קלה האם מה"ת או מדרבנן?

ורבינו הזקן נבג"מ בשולחנו כותב בסי' לד ס"ק טו וז"ל שגם כן אינו אלא מדברי סופרים שלא אסרה תורה אלא להשתמש בקדושי גבוה של מזבח ובדק הבית שמעוילים בהן וכל מקום שאין מעילה אין איסור אלא מד"ס אפילו בקדשי גבוה עכ"ל. והנה כ"ק אדמו"ר באגרות קודש כותב ע"ד רבינו זה שהוא מוסגר בחצי עיגול [וידוע דכל דבר שנמצא בחצאי עיגול הי' רבינו הגדול מספק אם זה הלכה גמורה] ומן דעת כ"ק אדמו"ר נראה שרוצה לסבר שהוא מה"ת ור"כ מדברי הגמ' במנחות וגם דברי הפוסקים יתן דעות לכאן ולכאן.

ובנוגע להשאלה שכתבנו שהתחלת דברינו מצאנו בשו"ע רבינו בס' כח ס"ק ח וז"ל כשמניחין בתיק צריך להזהר להניחן בענין כשיבא ליטלן משם ללובשן לא יכל לפגע בש"ר תחלה כדי שלא יצטרך לעבר על המצוה ללבש של יד תחלה ולכן מן הראוי היה להניחן בכיס צר וארוך ש"ר מלמטה ועליו הש"י שכשיבא ליטלן יפגע תחלה בשל יד המונח למעלה שאין איסור מן הדין במה שהשל יד מונח ע"ג הש"ר אע"פ של ראש קדושתו חמורה מש"י הואיל ומ"מ שניהם דבר אחד שהפרשיות הכתובות בזה עכ"ל ובמ"מ למטה צוין לדברי רבינו בס' כה ס"ק יד ותקנו חכמים לברך עוד ברבה אחרת על

תפילין ש"ר לפי שהיא חשובה והיא עיקר המצוה ויש בה יותר קדושה שיש בה ד' בתים והשי"ן ולכן מפני חשיבותה קבעה ברכה לעצמו עכ"ל.

לכאורה יש כאן כמה נקודות שצריכים עיון. ראשית, לפי דעת הסוברים שמברכים רק ברכה אחת על ש"י וש"ר וכן פסק רבינו בסידורו איפה רואים שיש חשיבות מיוחדת אצל תש"ר. שנית, למה משמיט הקשר יו"ד בבית כמו שמוכא ברש"י וגם הוכא רבינו בשולחנו. ואיפה המקור שעל קדושה יתירה יש ברכה מיוחדת ונוספת.

ויש להאריך בדברי הרמב"ן בסוכה דף ט ע"א, וגם בדברי המרדכי הוכא רבינו בשולחנו הל' סוכה ס' תרל"ח ס"ק טז. ויתר הפרטים ועוד חזון למועד בעז"ה.



הסיבוב בעת אמירת "בואי בשלום"

הת' שניאור זלמן ש"י אוסוביצקי
שליח בישיבה

איתא בספר המנהגים ע' 26: "באמירת בואי בשלום...בואי כלה: כשהופכים הפנים כלפי מערב מתחיל בשמאלו וגומר הסיבוב אחרי אמירת בואי כלה השני".

אך בהתוועדות די"ב תמוז תשכ"ג, ביאר כ"ק אדמו"ר גבי הכלל ש"כל פינות שאתה פונה לא יהיו אלא דרך ימין", ובין הדברים אמר¹ "ולהעיר, שהכלל זה נוגע גם להסיבוב שבאמירת 'בואי בשלום...בואי כלה' בסיום 'לכה דודי'".

ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.



¹תו"מ חל"ז ע' 150.

התפילות להכנסה - במילה ובפדיון הבן

ר' דוד שי' סג"ל
מעלבורן, אוסטרליא

בסדר ברית המילה הנהוג אצלנו, המוהל מברך: אשר קדשנו במצותיו וצונו על המילה. אבי הבן מברך: אשר קדשנו במצותיו. העומדים שם אומרים: כשם שנכנס לברית כך יכנס לתורה לחופה ולמעשים טובים. מברכים בורא פרי הגפן ואומרים¹ את תפילת אשר קידש ידיד מבטן, חוק בשארו שם, וצאצאיו חתם באות ברית קדש. על כן בשכר זאת, אל חי חלקנו, צוה להציל ידידות שארינו משחת, למען בריתו אשר שם בבשרנו ברוך אתה ה' כורת הברית, ומסיימים בתפילת או"א קיים את הילד... ושותים את היין.

מקור סדר ברית המילה הוא בברייתא המופיעה במסכת שבת², בה נאמר:

"תנו רבנן: המל אומר: אשר קדשנו במצותיו וצונו על המילה. אבי הבן אומר: אשר קדשנו במצותיו וצונו להכניסו בבריתו של אברהם אבינו. העומדים אומרים: כשם שנכנס לברית כך יכנס לתורה לחופה ולמעשים טובים. והמברך³ אומר: אשר קידש ידיד מבטן, חוק בשארו שם, וצאצאיו חתם באות ברית קדש. על כן בשכר זאת, אל חי חלקנו, צוה להציל ידידות שארינו משחת, למען בריתו אשר שם בבשרנו ברוך אתה ה' כורת הברית."

¹ ראה להלן מי הוא המברך, האומר או השותה.

² שבת דף קלז עמוד ב.

³ הטור שמקורו הוא הרמב"ם (הלכות מילה פרק ג הלכה ג) כתב בסימן רסה: "... ואבי הבן או המוהל או אחד מהעם (ברמב"ם: אחד מן העומדין שם) אומרים: ברוך אתה יי אמה אשר קדש ידיד מבטן...", שעליהם כתב הב"י: "ומדקתני המברך אומר משמע דמאן דהוא יכול לברך ואינה מצוה מוטלת על המוהל", וכך הוא פסק בשולחן ערוך (יורה דעה רסה א), והש"ך כתב (ס"ק ד): "משמע אפי' אינו מוהל או אביו, וכתב הב"ח ומנהגנו שהמוהל מברך לעולם. ואינו ישר בעיני דלפעמים הוא /המוהל/ ע"ה ולא די שאינו מבין אלא מדלג ומסרס תיבות, ע"כ הירא דבר ה' לא יניח לברך ברכה זו אלא א' משאר העם המיוחד שבעם ע"כ, מיהו המנהג הזה מנהג קדמונים הוא שהרי גם הכל בו כתב בסימן ע"ג ועכשיו נהגו להיות המוהל מברך בפ"ה ואקיי"מ כו' ואומר קיים את הילד כו'". בספר דרכי חיים ושלום (הלכות מילה, תתקכט, עמ' צד) מציין לספר "אות שלום" סימן רסה (סק"ה), שבזמננו שמסיימין בברכה לאבי הילד לא ייתכן שהאב יאמר זאת על עצמו.

בסדר המילה הנהוג אצלינו נוספו על מה שנאמר בברייתא, הברכה על היין לפני ברכת אשר קידש, ותפילת "או"א קיים את הילד... " שלאחריה.

מהו מקורה של הברכה על היין ושל תפילת או"א?

הברכה על היין לפני ברכת אשר קידש, הופיעה לראשונה בסדר המילה של סדר רב עמרם גאון⁴, ונוסח סדר המילה שם הוא:

"המל אומר: ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וצונו על המילה.

ואבי הבן מברך: ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וצונו להכניסו בבריתו של אברהם אבינו.

⁴ ר"י הגוזר כתב (כללי המילה לר"י הגוזר, נכתב בשנת תתקע"ה-1214), זכרון ברית לראשונים, ברלין תרנ"ב (עמוד 88): "מפני מה מברכין על היין ביום המילה, והלא לא הוזכר יין בתלמוד, אלא גאונים רב יהודאי, ורב שרירא ושאר גאונים תקנוה, (רבי יהודאי היה גאון בסורא בין השנים 757-761, ואילו רב שרירא היה גאון בפומפדיה בין השנים 1006-906, וא"כ צריך להבין את כוונתו במה שכתב "רב יהודאי, ורב שרירא ושאר גאונים תקנוה"), כדרך ז' ברכות לכוס של חתן, ובמעשה הגאונים מצאתי אמר רב צדוק גאון ז"ל המברך ברכת אירוסין או נישואין או ברכת המילה או ברכת הקידוש ושותה מלוא לוגמיו... ", ואף שהלכה "מקובלת" היא, (ראה רא"ש קידושין פרק א, ורא"ש מסכת בכורות הלכות פדיון בכור סימן א): "ובצרפת ובאשכנז לא נהגו לברך ברכה זו / ברכת הכהן בפדיון הבן/ ולא מציינו שמברכין שום ברכה שלא הוזכרה במשנה או בתוספתא או בגמ' כי אחרי סידור רב אשי ורבינא לא מציינו שנתחדשה ברכה", ואנציקלופדיה תלמודית כרך ד טור שיג, ערך ברכות, "ברכות שלאחר התלמוד", שאין לתקן ברכות חדשות לאחר חתימת התלמוד, הרי מצאנו שבתקופת הגאונים נתקנו ברכות רבות, (כגון הברכות לכהן בפדיון הבן, ברכת הבתולים, ברכת אבליים, (שאינה "ברכת הרחבה", שאותה מצאנו בתלמוד (כתובות דף ח עמ' ב), שכבר לא נהגו לאמרה בבבל בימי הגאונים), הברכה המיוחדת לאלמון שנשא אלמנה, ברכת נשואין לעבדים, (ראה פרופ' ש. אסף בספרו "אהלי יעקב" (ירושלים תש"ג) עמ' 241), ועוד ברכות שנתחברו ע"י הגאונים, (על תקנות הגאונים בברכות ותפילות ראה הרב ישראל שציפאנסקי, "הדרום" חוברת כד (תשרי תשכ"ז) מעמ' 146 ואילך, ו"התקנות בישראל" ח"ג, עמ' כג-מ, וכנראה שנעלמו ממנו דברי ר"י הגוזר שהזכרנו לעיל), ואף שרובן של הברכות לא נתקבלו, הרי שהיו ברכות שנתחברו על ידי הגאונים שנתקבלו בתפוצות ישראל, כמו למשל הברכות "הנותן ליעף כח", ו"שעשני כרצונו", שנוהגים לאומן כחלק מברכות השחר.

והעומדין אומרינן: כשם שהכניסתו לברית כך תכניסהו לתורה ולחופה ולמצות ולמעשים טובים.

ומוזגין כוס ומברך, ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם בורא פרי הגפן.

ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם אשר קדש ידיד מבטן, חוק בשארו שם וצאצאיו חתם באות ברית קדש. על כן בשכר זה אל חי חלקנו צורנו צוה להציל ידידות שארנו משחת, למען בריתו אשר שם בבשרנו, ברוך אתה ה' כורת הברית.

תשתלח אסותא דחיי ודרחמי מן קדם מימרא דשמיא לאסאה לרביא הדין. ויתקרי שמיה בישראל (פלוני), ויתסי כמה דאתסיאו מי מרה על ידי משה. וכמיא דיריחו על ידי אלישע,⁵ כן יתסי בעגלא ובזמן קריב, ואמרו אמן."

תשתלח אסותא דחיי ודרחמי מן קדם מימרא דשמיא לאסאה לאמיה דרביא הדין, דהיא צריכה אסו. ותתסי כמה דאיתסיאו מי מרה ע"י משה וכמיא דיריחו על ידי אלישע, כן תתסי בעגלא ובזמן קריב, ואמרו אמן.⁶

הברכה על היין ותפילת או"א בנוסח דומה לזה שלפנינו מופיעה (בשינויים קלים בלבד)⁷ בספר מחזור ויטרי.⁸

מלבד התפילות לשלום האם והילד קיים הבדל נוסף בין נוסחו של ר"ע גאון לאמירת הקהל, ומנהגינו שמקורו הוא הנוסח המופיע בברייתא, שלפי נוסח רע"ג אומר הקהל לאחר ברכת להכניסו של האב: "כשם שהכניסתו

⁵ ראה ברכות דף נה עמוד ב: "... אם צריכים רפואה - רפאם כמי מרה על ידי משה רבינו, וכמרים מצרעתה, וכחזקיה מחליו, וכמי יריחו על ידי אלישע."

⁶ בסדר ברית מילה התימני אומרים הן את תפילות "תשתלח אסותא" שבסידור רע"ג, והן את תפילת או"א ה"אשכנזית" שבמחזור ויטרי.

⁷ "כאומר ישמח אביך" במקום "שנאמר ישמח אביך", ו"פלוני הקטן גדול יהיה", במקום "זה הקטן גדול יהיה", אצלינו הודו לאחר וימול, ואילו שם (וכפי שהוא בסידור ר"ע גאון), הודו קודם וימול.

⁸ לרבי שמחה מויטרי מתלמידי רש"י, סימן תקו.

לברית כן תכניסהו⁹ לתורה ולחופה ולמצות ולמעשים טובים", והיינו שהברכה היא לאב, בעוד שמנהגינו הוא לומר הן בברכת האב, והן בתפילת או"א: "כשם שנכנס לברית כן יכנס לתורה לחופה ולמעשים טובים", והיינו שהברכה היא לנימול.

הט"ז כותב¹⁰ ששתי האמירות נאמרות בשני מצבים שונים, שכאשר האב ישנו בברית, העומדים אומרים "כשם שהכנסתו", ואם הוא אינו נוכח שם, אומרים "כשם שנכנס" - בלשון נסתר. ואילו הש"ך אחרי שהביא את הגורסים "שהכנסתו" ואת הגורסים "שנכנס", כותב: "... ונראה דבהכי /לומר שנכנס/ עדיף טפי, לפי שלפעמים אין האב שם או שאין לו אב, א"כ א"א לומר בלשון נוכח אלא בלשון נסתר, כשם שנכנס כו', ולכך לא פלוג. וגם נראה דאפי' מאן דגריס כשם שהכנסתו כו' מודה דכשם שנכנס נמי ש"ד /שפיר דמי/ כדאיתא בתניא דף קל"ג ע"א העומדים שם אומרים כשם שהכנסתו כו', ואח"כ כתב בדף קל"ה ע"א והעומדים שם אומרים כשם שנכנס לברית כו' כמ"ש למעלה בענין הברכות ע"כ"¹¹.

נוסח אמירה שונה הוא בספר החינוך¹²: "כשם שזכה לברית, כן יזכה הא-ל לתורה ולחופה למעשים טובים".

⁹ בתוספתא (ליברמן) תכניסו, תוספתא (וילנא) תכניסו, בירושלמי ובקה"ר - "תכניסהו", בספר יראים (סימן תב [דפוס ישן - יט] עם פירוש "קרני ראם" עמוד 450): "... כשם שהכנסתו לברית כן הכניסהו..."

¹⁰ יו"ד ס' רסה ס"ק ב: "כשם שהכנסתו כו'. - כך היא הנוסחא ברמב"ם וטור אבל בגמ' הנוסחא כשם שנכנס ולפי מ"ש ב"י בשם ה"ר מנוח שהעומדים שם מברכים אותו שיזכה לשאר מצות שחייב אדם לעשות לבנו עכ"ל משמע שעל האב קאי ואותו מברכים שיכניסו לתורה ממילא נוסחת הפוסקים עיקר ומ"מ נראה שיש חילוק בדבר, דאותן שרואין האב יאמרו לשון שהכנסתו כן תכניסהו כו' ואותן שעומדין מרחוק או שאין האב בבהכ"נ יאמרו כשם שנכנס כו' כנ"ל".

¹¹ וכך הוא גם במחזור ויטרי שבסימן תק כתב: "העומדים שם אומרי' כשם שהכנסתו לברית, כן תכניסהו לתורה לחופה ולמעשים, ובסימן תקה כתב: "והעומדים שם אומרים כשם שנכנס לברית, כן יכנס לתורה ולחופה ולמעשים טובים".

¹² מצווה ב.

מלבד ההבדלים בין אם הברכה היא שהאב יזכה להכניס את התינוק, או שהתינוק יזכה ליכנס, ישנם הבדלים במקורות שונים במה שיזכה האב להכניס או התינוק להיכנס.

נוסח אמירת העומדים שבברייתא המובאת בבבלי הוא: "כשם שנכנס לברית כך יכנס לתורה לחופה ולמעשים טובים", וכך הוא גם נוסח התוספתא שבסוף ש"ס וילנא, ובמהדורת ליברמן¹³, ונוסחם של ראשונים רבים¹⁴, ואילו בתוספתא (צוקרמנדל)¹⁵, בירושלמי¹⁶, בספר הלכות גדולות¹⁷, ובקהלת רבה¹⁸, נוסח הברכה הוא: "כשם שהכנסתו לברית כן תכניסהו לתורה ולחופה" ללא¹⁹ הביטוי: "למעשים טובים".

מהו מקורו של נוסח של ספר החינוך שהבאנו לעיל?

אף שנוסחו של ספר החינוך הוא נוסח יחיד בסדר המילה, הרי שמצאנו נוסח דומה לו בברכת הכהן בסדר פדיון הבן, וכשם שבברית מילה מצאנו שינויים בנוסח הברכה בין המקורות השונים, כך גם הברכה שבפדיון הבן

¹³ ברכות ו יז.

¹⁴ רי"ף למסכת שבת, רמב"ם הלכות מילה פ"ב ה"ב, טור יורה דעה הלכות מילה סימן רסה, אבודרהם מילה וברכותיה, ספר העיטור שער ג - הלכות מילה דף נב עמוד ב ד"ה חלק הרביעי, (דף נג עמוד א ד"ה חלק הרביעי), הרוקח - פירושי סידור התפילה [קמג] ברכות המילה עמוד תשל"ב, שבולי הלכות מילה סימן ד, אור זרוע ח"ב - הלכות מילה סימן קז ד"ה [ה], הלכות פסחים סימן רנו ד"ה מקרא כתיב, אורחות חיים הלכות מילה אות ז ד"ה ואותן בני, כלבו סימן קמו ד"ה מצות עשה, יראים סימן תב [דפוס ישן - יט] ד"ה מצות מילה, ספר החינוך מצוה ב.

¹⁵ ברכות פ"ז, ע' 164.

¹⁶ ברכות פ"ט ה"ג.

¹⁷ (ורשא) הלכות מילה. עמ' 48 טור א.

¹⁸ ג ד.

¹⁹ ר"ד פארדו (חסדי דוד על התוספתא ברכות ו, יז. ד"ה תורה) העיר על העדר ה"מעשים טובים" בנוסח הבה"ג, וכתב: "ובבה"ג הגי' לתורה ולחופה לבד. ונראה כי מעשים טובים הם בכלל תורה. כי לא המדרש הוא העיקר, אלא המעשה", ולפלא שהזכיר רק שנוסח הבה"ג הוא ללא ה"מעשים טובים", ולא הזכיר שגם הירושלמי והקה"ר השמיטו את המעש"ט.

משתנה ממקור למקור, באם היא ברכה לתינוק הנפדה או לאב הפודה, בגוף שני או שלישי.

מהו מקור ברכת הכהן בפדיון הבן?

אף שמדין התלמוד רק האב הפודה מברך ברכת המצוות, הרי שהגאונים תקנו ברכה על היין²⁰ גם לכהן מקבל הפדיון, אף שאינו עושה מצווה²¹, שעליה מצאנו במקורות ראשונים שונים²².

בתשובות גאונים – "שערי תשובה"²³ מצאנו את התקנה בשם רב האי:

"ונהגו רבותינו ראשי הישיבות המקיימים מצות כהונה והזריזים בהם כשהם פודין בכור פטר רחם מביאין כוס של יין והדס ומברכין בורא פרי הגפן ובורא עצי בשמים ואח"כ אומר הכהן בא"י אמ"ה אשר קדש עובר במעי אמו ומ' יום חלק רמ"ח אברים ואח"ך נפח בו נשמה דכתי' ויפח באפיו נשמת חיים ויהי האדם לנפש חיה עור ובשר הלבישו ובעצמות וגידים סככו דכתיב עור ובשר תלבישני ובעצמות וגידים תסוככני והאכילו בנס נפלאותיו מאכל ומשתה דבש וחלב להתענג בו וזימן מלאכיו לשמרו במעי אמו דכתיב חיים וחסד עשית עמדי וגו' ואח"ך אומר זה בני בכורי זהו ראשית אוני ופי' שנים ראוי לתת לו שכן כתוב בתורת משה לתת לו פי ב' אמו אומר' זהו בני בכור' שבו פתח הקב"ה דלתי בטני חמש סלעים נתחייבנו לתת לכהן לפדותו ממנו שכך היא גזרת מלך שנא' אך פדה תפדה ואומ' ופדויו מבן חדש תפדה ונא' ולקחת חמשת חמשת שקלי' לגלגלת יהי רצון מלפני אלהינו שכשם שהכניסו אביו לפדיון זה כך יכניסו התורה ולחופה ולמע"ט, בא"י מקדש ישראל בבכוריהם ופדיונם".

בנוסח זה הברכה היא לאב, וכך גם בנוסח האורחות חיים²⁴:

²⁰ כפי שתיקנו בברית מילה.

²¹ הרא"ש (מסכת בכורות הלכות פדיון בכור סימן א) מתנגד לאמירת ברכה זו, ובין טענותיו: "... ועוד למה יברך הכהן (ש)אינו עושה שום מצוה אלא מקבל מתנות כהונה".

²² למקורות נוספים בראשונים, בהן מובאת ברכה זו, ראה התקנות בישראל ח"ג "תקנות הגאונים" עמ' קכג הערה 1.

²³ סימן מז.

"נהגו רז"ל הגאונים המקיימים מצות [מתנת] כהונה והנזהרין בה כשהן פודין בכור פטר רחם מביאין כוס של יין והדס ומברכין בורא פרי הגפן ובורא עצי בשמים. ואחר כך מברך בנוסח זה בא"י אמ"ה אשר קדש עובר במעי אמו ולארבעים יום חלק איבריו למאתים וארבעים ושמונה ואחר כך נפח בו נשמה שנא' ויפח באפיו נשמת חיים עור ובשר הלבישו ובעצמות וגידין סככו כדבר שנא' עור ובשר תלבישני ובעצמות וגידין תסוכני: וצוה לו מאכל ומשתה דבש וחלב להתענג בו וזימן לו שני מלאכי השרת לשמרו תוך מעי אמו כמו שכתוב חיים וחסד עשית עמדי ופקודתך שמרה רוחי. אביו אומר זה בני בכורי וראשית אוני פי שנים ראוי לתת לו שכך כתוב בתורת משה לתת לו פי שנים בכל אשר ימצא לו כי הוא ראשית אונו לו משפט הבכורה. אמו אומרת זה בני בכורי שפתח הב"ה דלתי בטני חמש סלעים נתחייבנו לתת לכהן לפדותו ממנו שכך גזירת מלך שנאמר אך פדה תפדה את בכור האדם. ונאמר ופדוייו מבן חדש תפדה בערכך כסף חמשת שקלים בשקל הקדש תקח עשרים גרה השקל. ונא' ולקחת חמשת חמשת שקלים לגולגולת בשקל הקדש תקח עשרים גרה השקל. יהי רצון מלפניך י"י אלהינו כשם שהכנסתו לפדיון הבן כן תכניסנו לתורה ולחופה ולמעשים טובים בא"י מקדש ישראל בפדיון בכורות".

ואילו בנוסח ברכה זו אצל הרא"ש²⁵, הברכה היא לבכור:

"... ומברך כהנא בפה"ג ובורא עצי בשמים בא"י אמ"ה אשר קדש עובר ממעי אמו ולארבעים יום חלק איבריו למאתים וארבעים ושמונה איברים שיש בו ונפח בו נשמה כדכתיב ויפח באפיו נשמת חיים ויהי האדם לנפש חיה עור ובשר הלבישו ובעצמות ובגידין סוככו כדכתיב עור ובשר תלבישני ובעצמות וגידים תסוכני וצוה לו למאכל ולמשתה וזימן לו שני מלאכי השרת לשומרו במעי אמו כדכתיב חיים וחסד עשית עמדי ופקודתך שמרה רוחי אביו אומר זה בני בכור ואמו אומרת זה בני בכורי שבו פתח הקב"ה דלתי בטני חמשה סלעים נתחייבנו ליתן לכהן בפדיונו כדכתיב ופדוייו מבן חדש תפדה בערכך חמשת שקלים בשקל הקדש עשרים גרה השקל ונאמר אך פדה תפדה את בכור האדם ואת בכור הבהמה הטמאה תפדה כשם שזכה

²⁴ הלכות פדיון בכורות.

²⁵ רא"ש קידושין פרק א סוסי' מא, ורא"ש מסכת בכורות הלכות פדיון בכור סימן א.

בכור זה לפדיון כך יזכהו השם²⁶ לתורה לחופה ולמעשים טובים, בא"י מקדש בכור ישראל לפדיונו ומברך הכהן את הבן ומחזירו לאביו ולאמו...".

נוסח דומה מצאנו גם אצל רבינו ירוחם²⁷:

"... כשם שזכה בכור זה לפדיון כך יזכהו האל ית' לתורה ולחופה ולמעשי' טובים...".

בנוסח המאירי²⁸ שתי תפילות שונות, האחת לכן והשניה לאב:

"ואח"כ נוטל הכהן את הכסף בידו ומוליכו על ראש הבן ואומר כסף זה חלופו של זה זה תחת זה זה מחול על זה יצא כסף זה לכהן ייכנס הבן לחיים לתורה ולחופה וליראת שמים ומברך הכהן את אבי הבן ואומר יהי רצון מלפני אלהי השמים שכשם שהכנסתו לפדיון כך תכניסהו לתורה ולחופה ולמעשים טובים ואם הוא גדול מברכו כפי מה שיראה לו...".

ואילו בנוסח ליקוטי הפרדס מרש"י²⁹ הברכה היא לתינוק בבקשה לה':

"... והכהן מברך לתינוק ואומר יהי רצון מלפני השמים שכשם שזכית לפדיון כן תזכה לתורה ולחופה ולמצוות".

וככזה הוא נוסח החינוך³⁰, אלא שהוא בתפילת האב:

"אביו אומר: זה בני בכורי הוא ואני מוזהר לפדותו שנאמר [שמות י"ג, י"ג] וכל בכור אדם בבניך תפדה, יהי רצון מלפניך ה' אלהי שכשם שזכית³¹

²⁶ בנוסח שהיה לפני בעל המערני יו"ט (על הרא"ש) הנוסח הוא: "יזכהו האל", וכ"ה בשו"ת הרא"ש כלל מט סימן א ד"ה מי שנולד.

²⁷ תולדות אדם וחווה נתיב א חלק ג (דף יד טור ד).

²⁸ בית הבחירה פסחים לדף קכא עמוד ב.

²⁹ ענין פדיון הבן הבכור.

³⁰ מצוה שצב, בטור יורה דעה הלכות פדיון בכור סימן שה, אבודרהם פדיון בכור ד"ה וכתוב בסדר, ים של שלמה מסכת קידושין פרק א סימן נד ד"ה נד. פסקא כתב

³¹ ז' וכ' חרוקת.

אביו לפדותו כן תזכהו לתורה לחופה ולמעשים טובים, ברוך אתה ה' מקדש בכורי ישראל לפדיונם".

למה נבחרו ההכנסות³² לתורה, לחופה ולמעשים טובים כברכה בברית מילה (ופדיון הבן)?

לדברי האבודרהם³³ הן נבחרו מפני שהן מצוות המוטלות על האב:

"מברך אבי הבן בא"י אמ"ה אקב"ו להכניסו בבריתו של אברהם אבינו. וי"א להכניסו לברית בלמ"ד. וברכה זו נתקנה מפני שהאב מצוה על בנו למולו ולפדותו וללמדו תורה ולהשיאו אשה³⁴ לרמוז שמהיום ואילך הם מוטלות עליו מצות אלו... ועונין העומדים שם כשם שנכנס לברית כך יכנס לתורה ולחופה ולמעשים טובים. שאלו הן מצות הבן המוטלת על האב³⁵ וסדרם על זה הסדר ע"ש דאמרי' לעולם ילמד אדם תורה ואח"כ ישא אשה. והזכיר אח"כ מעשים טובים אע"פ שהוא חייב במצות מיום שהוא בן י"ג שנה ויום אחד מכל מקום אינו בן עונשין עד עשרים³⁶ וכבר היה בן שמנה עשרה לחופה..."³⁷

³² יש להעיר שמלבד במקורות העוסקים בברית המילה לא מצאנו בתלמוד את הלשון הכנסה רק לחופה: "והצנע לכת עם אלהיך - זו הוצאת המת והכנסת כלה לחופה". (סוכה מט ב), וכך הוא גם במקורות המדרשיים, בשירי השירים רבא פ"א, כד, על הפסוק משכני אחריך נרוצה מצאנו את ההכנסה לתורה: "לפיכך צריך אדם להכניס בנו לתורה ולחנכו בלימוד".

³³ הלכות ברכות, שער תשיעי.

³⁴ ברייתא קדושין כט, ב.

³⁵ וראה העיטור שער ג - הלכות מילה דף נג עמוד א: "לפי שהאב מצוה על בנו למולו ולפדותו וללמדו תורה ולהשיאו אשה הוא מברך כי מיום הולדו ואילך מצוה מוטלת עליו להכניסו בברית ותורה ומצות ולהשיאו אשה. וברכת אב על הבן הכל הוא. אלא שהעם העומדין משלימין לו הברכה ואומרים כשם שהכנסתו לברית כן תכניסהו לתורה ולחופה ולמעשים טובים שאלו הן מצות הבן המוטלות על האב".

³⁶ אף שמצאנו בתלמודים ובראשונים, שאין בי"ד של מעלה מענישין למי שלא הגיע עדיין לגיל העשרים, ראה שבת פט, ב; ירושלמי ביכורים פ"ב ה"א; ירושלמי סנהדרין פי"א, ה"ה; רמב"ם בפירושו למשנה סנהדרין פ"ז סוף משנה ד, מחזור ויטרי בפירושו לאבות ה, כא, מצאנו אחרונים הסוברים שגם פחות מבין עשרים נענש ע"י בי"ד של מעלה. ראה שו"ת חכם צבי בסוף סימן מט: "וזה נלע"ד ברור דעל כל פנים שייך עונש כרת בפחות מבין עשרים נמי". שו"ת נודע ביהודה, מהדו"ת או"ח ס' ח: "ומ"ש כיון שהבחור לא היה בן עשרים ולא היה

בדבריו מספר דברים שאינם מובנים :

א. כברייתא שבמסכת קידושין³⁸ אנו מוצאים ש"האב חייב בבנו למולו, ולפדותו, וללמדו תורה, ולהשיאו אשה, וללמדו אומנות"³⁹, ולא מצאנו שיברכוהו בברית שילמד אומנות.

ב. לא מצאנו על חובה מיוחדת של האב לחנכו במצוות, מפני שהחינוך במצוות אינו אלא חלק מחובתו ללמדו תורה⁴⁰.

בר עונשים, אני אומר בהדי כבשי דרחמנא למה לך ... וגם וכי בן י"ג שהביא שתי שערות אינו מביא קרבן חטאת על ל"ו כריתות". ושם יו"ד סי' קסד: "ולדעתי ג"כ לא מסבר שלא יהיה שום עונש שמים על האדם קודם עשרים שנה, ונמצא עולם הפקר וירצח את רעהו כשלא יהיו שם עדים וינאף ויעשה כל תועבות השם". שו"ת חתם סופר יו"ד סי' קנה: "ומה שרמזת והיא לא הגיעה לעשרים שנה נראה דעתך שאינה בת עונשים למעלה זה לא נמצא בש"ס רק בדרושי אגדה וכבר כתבו מזה האחרונים שאין לסמוך על זה כלל ובאמת בתוס' יבמות פ' ע"א גבי אכל חלב מבן י"ב עד י"ח כ' התוס' הא הוה התראת ספק וק' אמאי לא נימא לענין חטאת ובשוגג מיירי אע"כ משום דקודם עשרים שנה לא שייך כרת וחטאת וע"כ א"א לפרשו אלא לענין מלקות אבל באמת זה ליתא ושערי תירוצים לא ננעלו כאשר בארתי במקום אחר אבל האמת משנעשו בני מצוה בשנים וסימני' מתחייבים בכל חיובי תורה בב"ד של מעלה ושלמטה דאלת"ה למ"ד יולדת ומצורע ונזיר חוטאים הם לא מייתי קרבנם קודם עשרים וישתקע הדבר".

³⁷ הט"ז כתב בסימן רסה ס"ק ג: "ולחופה ולמע"ט. - אומר תחילה חופה לפי שאין נענש בב"ד של מעלה עד בן עשרים וא"כ החופה קודמת שבן י"ח לחופה", ולפלא שלא הזכיר שהם דברי האבודרהם, ביחוד כשדברי האבודרהם מובאים בבית יוסף לטור שם.

³⁸ כ"ט א.

³⁹ יש לציין לתשובת הגר"י אטלינגר, אבד"ק אלטונה, (שו"ת בנין ציון סי' קכה): שו"ת בנין ציון סימן קכה: "נשאלתי - למה השמיט הרמב"ם הלכה ברורה שחייב אדם לישא אשה לבנו וללמדו אומנות וי"א אף להשיטו בנהר והיא גמרא ערוכה קידושין (דף כ"ט) ושלשה מצות הראשונים הנזכרים שם הביא כל א' ואחד במקומו וביותר צ"ע מאחר שהביא בפירושו למשניות אילו השש מצות, והשיב: "לישא אשה לא השמיט הרמב"ם דכן כתב בה' איסורי ביאה (כא כה) מצות חכמים שישא אדם בניו ובנותיו סמוך לפרקן והיא הבריייתא דסנהדרין (דף ע"ו) ובה נכלל המצו' שחייב להשיא לבנו אשה רק שבבריייתא זו מבואר יותר מתי צריך להשיא אשה לבנו, גם שמצו' על האב ללמד בנו אומנות אף שכעת לא ראיתי להרמב"ם שכתב בפ"י כן מכ"מ לא השמיטה והביאה לפסק הלכה בה' רוצח (ה ה) שכתב שם אבל אם ייסר בנו כדי ללמדו תורה או חכמה או אומנות ומת פטור ע"ש". וראה פירוש המשנה לרמב"ם (קאפח) שבת כג ג: "... ולמוד התינוקות חכמה או כתב או מלאכה, כי ההתעסקות בכל אלו מצוה", אם כי אינו מזכיר שם שהיא מצווה על האב.

ג. במקורות מדרשיים רבים מצאנו את המצוות לצד מעשים טובים⁴¹, וניתן להבין מכך שמעשים טובים אינם שמות נרדפים למצוות⁴².

ר"ד פארדו⁴³ העיר על הסדר בברכות: "מעשים טובים מתחילין משנת י"ג, וזה קודם לחופה; ורק בכדי לסיים במעשים טובים, החליף הסדר, אלא שהוא הסבר לא ברור שהרי מבחינת הסיום בדבר טוב (ולא במלה טוב), גם הסיום בחופה, הוא סיום בדבר טוב, לא פחות מן הסיום ב"מעשים טובים".

⁴⁰ המצוה שעל האב ללמד את הבן תורה היא מדאורייתא, (ולמדתם אותם לבניכם) ואילו המצוה לחנך את הבן במצוות כשהגיע לחינוך היא מדרבנן והיא כלולה בתוך מצות לימוד התורה (ראה לחם משנה להלכות תלמוד תורה פ"א, ד"ה ולא בן בנו). אמנם בכמדבר רבה פ"ז שנינו: "שנו רבותינו חמשה דברים האב חייב לעשות לבן, האב זה הקב"ה והבן אלו ישראל, כשם שהאב חייב למול את בנו, כן עשה הקב"ה לישראל ... האב חייב ללמדו תורה, הקב"ה לימד תורה לישראל, ללמדו מצות, הקב"ה לימד את המצוות לישראל", וגירסא דומה ישנה בתנחומא לפרשת שלח, שבמקום חובת האב "ללמד את בנו אומנות", נזכרה שם החובה של האב "ללמדו מצוות", אלא שהוא מקור מדרשי ולא הלכתי, ובכל המקומות בהם נזכרו הדברים שהאב חייב לעשות לבן, לא נזכר החיוב "ללמדו מצוות", כי אם - ללמדו אומנות. עי' קידושין כט, א; מכילתא לפרשת בא; תוספתא קידושין פ"א; ירושלמי קידושין א, הז; קהלת רבה פ"ט, לפסוק ראה חיים עם אשה.

⁴¹ "כי יש לעץ תקוה, יש לאברהם תקוה ... ועוד יחליף מצוות ומעשים טובים", (בראשית רבה סא ב). "לא מצוות ולא מעשים טובים", (בראשית רבה (תיאודור-אלבק) לך לך פרשה לט). "א"ר שמואל בר אמי מה שסגל אדם מצות ומעשים טובים, אינו מספיק להבל היוצא מפיו", (ויקרא רבה ד ב). "והכתיב ושמה קטורה א"ל שמקותרת מצות ומעשים טובים", (בראשית רבה (וילנא) פרשת חיי שרה פרשה סא. "שהרי משה כמה מצות וצדקות עשה וכמה מעשים טובים היה בידו", (ויקרא רבה (וילנא) כב ב). "יש בעלי תלמוד, יש בעלי הגדה, יש בעלי מצוות, יש בעלי מעשים טובים", (פסיקתא דרב כהנא (מנדלבוים) נספחים ב - פרשה אחרת). "אף כן אמר הקב"ה לאברהם, אברהם הרבה מעשים טובים יש לך, הרבה מצות יש לך", (שיר השירים רבה א כ, על הפסוק לריח שמניך טובים). "הנך יפה בגמילת חסדים, הנך יפה במצות עשה, הנך יפה במצוות לא תעשה ... הנך יפה בתשובה, הנך יפה במעשים טובים". (שם סב על הפסוק הנך יפה רעיתי). "ראה עני, א"ר שמואל בר נחמן אמרה כנסת ישראל כיון שראה אותי עניה מן המצוות, עניה ממעשים טובים", (איכה רבה ג ג), ועוד במקורות רבים מספור.

⁴² לדברי ה"עיון תפלה", (אוצר התפלות עמ' רנח טור א), ה"מעשים טובים" אינם קיום המצוות, אלא הערה על התורה והחופה, דקאמר שהתורה והחופה יהיו מעשים טובים ולא מעשים רעים, כי כל מי שקורא ושונה ובוועט בגדולים ממנו נוח לו שלא נברא", שהוא פירוש דחוק שהרי מלשון הברכה שהוא "ולמעשים טובים", משמע שהם דבר בפני עצמו.

⁴³ חסדי דוד על התוספתא (ברכות ו, יז. ד"ה תורה).

אף שבמקורות מדרשיים רבים מצאנו המושג "מעשים טובים" אם לצד התורה ("תורה ומעשים טובים", או בפני עצמם, הרי שלא הובאו כל דוגמאות למעשים טובים.

האם "בעל מעשה" הוא מי שעושה "מעשים טובים"? ומהם "מעשים טובים"?

על דברי הגמרא⁴⁴: שאני רב יחזקאל דבעל מעשים הוה, מצאנו⁴⁵ גאון שכנשאל מהו בעל מעשים, הוא השיב: "בעל מעשים הוא טוב עין בצדקה ובצרכי צבור ובמדות טובות אע"פ שאינו מופלג בחכמה חייב אדם לנהוג בו כבוד ולעמוד מפניו כרב יחזקאל אבוה דרב יהודה שהיה בן תורה כדאמר' מתני ליה רב יחזקאל לרמי בריה הנסקלין כנשרפין וכו' ואע"פ שלא היה מופלג בחכמה היה עומד מפניו מר שמואל. (קידושין לג ב) ואפי' אנשי מעשה שמכניסים אורחים ומהנין ת"ח ומשיאין בתם לת"ח עליהם הכתוב אומר ולדבקה בו. וחשובים הם כאילו נדבקו בשכינה. וחייב אדם לנהוג בהם כבוד ולעמוד מפניהם כי חכמים הראשונים אע"פ שהיו חכמים גדולים משתבחין היו במעשים טובים ובמדות טובות כדאמרין בעלמא (ב"ר פ"ד ב) נהי דבתורה גדול ממני במע"ט מי גדול ממני...".

במסכת סוטה⁴⁶ מצאנו:

"ד"א: הכן בחוץ מלאכתך - זה מקרא ומשנה, ועתדה בשדה לך - זה גמרא, אחר ובנית ביתך - אלו מעשים טובים. ר' אליעזר בנו של ר"י הגלילי אומר: הכן בחוץ מלאכתך - זה מקרא ומשנה וגמרא, ועתדה בשדה לך - אלו מעשים טובים".

ולדברי המאירי⁴⁷, המעשים הטובים הם "מעלות ומדות".

לסיכום:

⁴⁴ קידושין לג ב.

⁴⁵ תשובות הגאונים - מוסאפיה (ליק) סימן ב.

⁴⁶ מד א.

⁴⁷ בית הבחירה שם.

בברייתא המתארת את סדר המילה ובמקורות מאוחרים יותר מצאנו, שלאחר שהאב מברך "להכניסו בכריתו של אברהם אבינו", אומרים העומדים שם: "כשם שנכנס לברית כך יכנס לתורה לחופה ולמעשים טובים", ובמספר מקורות מצאנו, שהעומדים שם אומרים רק שיכנס "לתורה לחופה" ומשמיטים את ה"מעשים הטובים".

לא ברור למה נבחרו ההכנסות לתורה, לחופה ולמעשים טובים, או מה הם "מעשים טובים", או מהי ההכנסה לתורה ולמעשים טובים.

ממה שבמספר מקורות הברכה היא לאב-שיכניסו, ובאחרות הברכה היא לבן, ואין מברכים אותו שיכנס לפדיון הבן, ניתן להבין שהם נבחרו לא מפני שהן חובות מצוה של האב על הבן, ובפרט אם מברכים גם ש"יכנס" או "יכניס" למצוות או למעשים טובים שאינם מחובות האב.

וייתכן, שהם נבחרו כברכה לאב/לתינוק בגלל חשיבותם אצל חז"ל של התורה והמעשים הטובים כדרך חיים יהודיים, ושל הכניסה לחופה כראש לכל שמחה, ולכן אומרים/אמרו אותם גם בפדיון הבן.



פשוטו של מקרא

שי' רש"י בלימוד שמלאכת המשכן אינה דוחה שבת

ר' ליאור ארי' שי' בראה
א' מאנ"ש במעלבורן

בפ' כי תשא עה"פ "ואתה דבר וגו' אך את שבתותי תשמורו" (ל"א, י"ג) פרש"י (ד"ה אך את שבתותי תשמורו): "אע"פ שתהיו רדופין וזריזין בזריזות המלאכה, שבת אל תדחה מפניה וכו'". וכבר השיג עליו הרמב"ן שממלת "אך" אדרבא, ממעטינן שבת, לא המשכן, כי תיבת "אך" מופיע במצות שבת, לא במשכן. וכבר הגינו האחרונים על פי' רש"י, ואיכה"מ.

ולהלן פ' ויקהל (ל"ה, ב) בד"ה ששת ימים פרש"י: "הקדים להם אזהרת שבת לציווי מלאכת המשכן לומר שאינו דוחה את השבת".

וכן פי' הרמב"ן, והוסיף "ומכאן שאין מלאכת המשכן דוחה שבת ולא ממדרש 'אך' כמו שפירשתי בסדר כי תשא לעיל (ל"א, י"ג)".

וצ"ל, דלשי' רש"י שכבר ידעינן שמלאכת המשכן אינה דוחה שבת ממלת "אך", מפני מה צריכים עוד לימוד בפ' ויקהל מהפסוק "ששת ימים"?

ולכאור' יש לבאר זה, דהנה בפ' כי תשא מצוה ה' את משה למסור אל בני ישראל באומרו "אך את שבתותי תשמורו וגו'" שבכל הזריזות שבמלאכת המשכן, שבת אל תדחה מפניה. אבל לא מצינו בפ' כי תשא שמשא אכן מסר הציווי הזה לבנ"י, רק בהתחלת פ' ויקהל כתיב "ששת ימים תעשה מלאכה וביום השביעי יהי לכם קדש וגו'", אבל איפה מצינו שציוום שמלאכת המשכן אינה דוחה שבת? ע"ז פרש"י שבזה שהקדים להם אזהרת שבת לציווי מלאכת המשכן בזה גופא ציוום שאינה דוחה את השבת, וקיים מה שציווה לו ה' לצוות את בני' בפ' כי תשא.



טעם ביקור משה אצל יתרו לפני הליכתו למצרים

הרה"ח מנחם מענדל שי' ליפסקער
שליח במעלבורן

אחרי שבעה ימים שהיה הקב"ה מפתה את משה ללכת למצרים לגאול את בני", כמסופר בפרשת שמות, כשהסכים משה ללכת, מספרת לנו התורה "וילך משה וישב אל יתרו חותנו" (שמות, ד, יח). מפרש"י ד"ה "וישב אל יתרו חותנו" ליטול רשות, שהרי נשבע לו (שלא יזוז ממדין כי אם ברשותו. מכילתא).

לכאורה אינו מובן מה הכריח רש"י ע"פ פשוטו של מקרא לפרש שמשה הלך ליטול רשות, ולא עוד אלא שנשבע לו, ואינו מפרש בפשטות שהלך לדרוש בשלום חותנו כדרך כל הארץ לפני עזיבתו את המקום? גם יש להבין מדוע אינו מפרש רש"י כפל לשון הכתוב "וילך משה וישב אל יתרו חותנו" כדרכו לבאר כל קושי בפש"ש?

וי"ל בזה ע"פ מש"כ המשכיל לדוד, דלכאורה תמוה איך היה יכול לדחות שליחות הקב"ה, ובפרט שליחות כה עיקרית הנוגעת לכל עם ישראל רק בשביל לבקר חותנו, אם לא שנשבע לו שיטול רשותו לפני עזיבתו, לאיזה ענין שיהיה, שאז מוכרח הוא לזה.

יש להוסיף על דבריו, דהרי לא היה שייך לבצע שליחות הקב"ה כדבעי למהוי, ובאופן ישר, ללא נטילת רשות, שהרי כל מהות השליחות הוא רצון השי"ת, ואם ילך נגד שבועתו, זה הרי נגד רצונו ית'.

ועפ"ז יש לפרש ג"כ כפל הלשון "וילך...וישב" דלכאורה תיבת "וילך" מיותרת, אלא שהפסוק מדגיש שמשה לא הלך אל יתרו כדי להתייעץ אתו ועם בני בתו, אלא "וילך משה", הלך ישר לקיים שליחותו, אלא שקיומה במילואה היתה תלויה בביקור אצל חותנו כנ"ל.

וי"ל ההוראה מכל הנ"ל, שכשמוטלת על האדם איזו שליחות, אפי' אם זה להתעסק עם "מצרים", ויציבא מילתא שלא ישמעו לו וגם יצחקו עליו, צריכים לדעת שזוהי שליחות מאת הקב"ה, ועליו ללכת בזריזות ולא להתייעץ וליטול רשות מקרוביו או חבריו, אלא צ"ל באופן של "וילך משה", אבל מצד שני צריך להיות באופן הראוי, כל פרט צריך להיות כפי ציווי ורצון הקב"ה.

