

ברית נישואין

תשורה לכבוד רבי יעקב בנימין
לכבוד משתה הנישואין



אסופת דברי תורה ומאמרי חכמה
ממבחר מקצועות וזוויות מחושבות

מוגשת בעזה שי"ת לאות הוקרה והשתתפות בשמחה
מאת מבחר ידידיו ומוקיריו מארץ ישראל

נערך על ידי

הרב אורי הולצמן

הרב יצחק זילבר

Holzman923@gmail.com





את היי לאלפי רבנה

ידידינו אוצר החכמה נועם המידות ספרא וסייפא
הרב **יעקב בנימין** שליט"א, שא נא ברכתנו הצנועה
בעידנא דהילולא שמחת ברית הנישואין של בנך
בכורך הבחור המופלג בתורה וביראה כמר **יוסף** נ"י
עב"ג הכלה המהוללה **חיה שרה** לבית **הולנדר** תחי'
בשעה טובה ומוצלחת, בתפילה שהנטיעה תזכה אף
היא לשני שולחנות, תורה וגדולה במקום אחד,
ותזכה ידידנו לרוות רוב נחת דקדושה מהבית
הנבנה על אדני התורה החסידות והחכמה, ולאורך
ימים ושנים יעלה בידך להגות בתורה ובחכמה
כאוות נפשך בהשקט ושלווה והרחבת הדעת.
ויקויים בנו מאמר הכתוב: **ראשך עליך ככרמל** (שיר
השירים זו). "ראשך אשר עליך יעמוד מוזקף ויהיה
סגלגל כהר הכרמל. והנמשל הוא לומר אשר
השכינה היא הראש אשר עליך יראה כהר הכרמל"
(מצודת דוד שם).

כעתירת ידיך מכל פזורות התורה

כותבי המאמרים



תוכן הענינים

| | | |
|----|--|---|
| ז | זֶה הַכּוֹס לְקֹדֶשׁ בּוֹ לְמַנְהֵג הַקְדוּם לְקֹדֶשׁ אִשָּׁה בְּכוֹס יַיִן | הרב יעקב ישראל סטל |
| טו | בְּמַתְחַתְּנִים הַיּוֹם תִּקְשֹׁר לְעוֹלָם מוֹשְׁגֵי הַחֲתוּנָה בְּרֹאֵי הַלְשׁוֹן | הרב יעקב לויפער |
| יט | בְּצֵלָם דְּמוּת תְּבִנִיתוֹ עַל מִבְּנֵה שֶׁבַע בְּרֻכּוֹת הַנִּישׁוּאִין וּמִשְׁמַעוֹת | הרב אורי הולצמן |
| לא | "בְּרֻכּוֹת הַמְּזוּן מִפּוֹיטוֹת" לְשִׁמְחַת כָּלוֹת מֵאֵת רַבִּי אֶלְעָזָר הַקִּלְרִי | הרב יצחק זילבר |
| מט | אֲשֶׁר צָג אָגוֹז בְּגֵן עֵדֶן מִקְּדוּשָׁתָהּ וְהַשְׁתַּלְשָׁלוֹתָהּ שֶׁל בְּרֻכַּת הַבְּתוּלִים | הרב אליהו מנחם הופמן |
| עא | חֹדֶשׁ נִסָּן וַיְמִי סְפָרִית הָעוֹמֵר בַּחֲנֻכַּת כְּרָאשׁ לְכָל הַשָּׁנָה | הרב משה שווייצער |
| פט | כָּלִיל בְּרֻכּוֹת לְהַגֵּר"א | הרב יהושע יצחק ינקלביץ |
| צז | פּוֹלְמוֹס אֶתְרוּגִי קוֹרְפוֹ הוֹצֵאת 'חַיִּי נֶפֶשׁ' וּפִירּוֹת שְׁבִיעִית מִן הַקּוֹדֶשׁ לְחו"ל | הרב יחיאל גולדהבר |
| 1 | Parshat Kedoshim: When Bad Things Happen Between Good People | אש העבודה: מצוה טאנץ Rabbi David Fohrman |

הרב יעקב ישראל סטל

ירושלים

זֶה הַכּוֹס לְקֹדֶשׁ בּוֹ

למנהג הקדום לקדש אשה בכוס יין

ברכות לידידי הרב **יעקב** כרמל שליט"א,
לרגל נישואי בנו **יוסף**; חתן,
הָאֵל יִזְכֶּךָ בְּבָנִים וּבָנוֹת הוֹלְכֵי יֵשֶׁר מְסֻלָּה
וְהַצִּלָּחָה, עֹשֶׂר וְנִכְסִים כָּל יְמֵי סֵלָה
(ע"פ רשות לחתן לר' יהודה ב"ר קלונימוס)

א. כוס יין

קידושי כסף (או שווה כסף) הוא אחת משלוש הדרכים של קידושי אשה.¹ המנהג הנפוץ לקדש באמצעות נתינת טבעת לא היה מוכר בתקופת המשנה והתלמוד, וראשיתו בארץ ישראל בתחילת תקופת הגאונים (בסביבות המאה הששית או השביעית).² אך גם לאחר שהחלו לקדש באמצעות טבעת, עדיין רווחו מנהגים שונים בקידושי כסף, ואחד מהם היה לקדש על ידי נתינת כוס מלאה ביין לאשה. המנהג נזכר בתשובה אנונימית לגאון בבלי:

אם החתן עומד בפני עדים ואומר לכלה: 'אריסת לי ומקודשת לי, אנת פלנתא, לדילי, אני פלנא, קדם סהדי אילין, בהדין כסא ובמה דאית ביה' — הרי הוא כדת קדושין...³.

* תודתי לידידי הרב יצחק סופר על הערותיו.
רשימת הקיצורים המיוחדים למאמר:

אברמסון, קרובות לחתן = ש' אברמסון, 'קרובות לחתן', תרביץ, טו (תשד), עמ' 50-62.
אשור, שידוכין ואירוסין מהגניזה = שידוכין ואירוסין על-פי תעודות מן הגניזה הקהירית, ע"ד, תל-אביב תשסו;

החילוקים שבין אנשי מזרח ובני א"י = החילוקים שבין אנשי מזרח ובני ארץ ישראל, מהדורת מ' מרגליות, ירושלים תרצח;

פרידמן, נישואין יהודיים בארץ ישראל = M.A. Friedman, *Jewish Marriage in Palestine*, I-II, New-York & Tel-Aviv 1980-1981.

שאר הפניות ביבליוגרפיות נרשמו במלואן בהיקרות הראשונה.

1. משנת קדושין, א א.

2. ראה: החילוקים שבין אנשי מזרח ובני א"י, עמ' 83 (ס' כה), 139-140; מ"ד הר', 'השפעות הלניסטיות בעיר היהודית בארץ ישראל במאות הרביעית והשישית לספירת הנוצרים', קתדרה, 8 (תשלח), עמ' 93; פרידמן, נישואין יהודיים בארץ ישראל, א, עמ' 207-208; אשור, שידוכין ואירוסין מהגניזה, עמ' 54-58; י"י נויבאר, 'תולדות דיני הנישואין במקרא ובתלמוד: מחקר היסטורי משווה, ירושלים תשנ"ט, עמ' 20 הערה 3; הרב י' ורדיגר, עדות לישראל, תל-אביב תשכ"ב, עמ' לו ואילך.

3. תשובות הגאונים, ס' מה, מהדורת ש' אסף, ירושלים תרפ"ז, עמ' נז. לדעת המהדיר (שם, הערה 10), התשובה היא לרב הא"י גאון.

מסגנון הכותב נראה שמדובר במנהג ממוסד ונפוץ; שהקפידו לבצע את הקידושין באמצעות כוס יין כדוגמת מנהג ימינו לקדש בטבעת דווקא. אכן, הדים למנהג זה (אך לא כמנהג ממוסד) מופיעים כבר בתקופת המשנה והתלמוד. במשנת קידושין (ב ב) שנינו: "התקדשי לי בכוס זה של יין", ובתלמוד הירושלמי נתבאר: "בכוס זה ובמה שבתוכו; שוה פרוטה — מתקדשת, ואם לאו — אינה מתקדשת"⁴. וכך בתוספתא על אתר⁵. יפה כתב ר"ש ליברמן:

סתם 'כוס' הוא **כוס יין**... והמקדש 'בכוס זה' (של יין) כוונתו, בו ובמה שבתוכו... ונראה, שאף דוגמא זו **לוקחה מן המציאות**. ואף שלהלכה ולמעשה היו מקדשים בכסף ובכל שווה כסף... הרי הדין נותן, שבקידושין רגילים שהם מדעת המשפחה ובחגיגות ובברכת אירוסין, היה בוודאי מנהג קבוע וסדר ידוע במה מקדשין. והנה מזמן הגאונים קיימת מסורת, שהיה החתן אומר בפני עדים: 'אריסת לי ומקודשת לי **בהדין כסא ובמה דאית ביה**'...⁶ ואע"פ שהמקורות הנ"ל מקורות **בבליים** הם, מסתבר שהוא **מנהג ישראל כולל**...⁷.

אך בכל זאת נראה מן המקורות, שאע"פ שכבר בזמן המשנה והתלמוד הילך המנהג בעם והיה ידוע במידה מסוימת, במהלך המאות הבאות הוא התמסד והתבסס, כפי שנראה מסגנון התשובה הנזכרת.

המנהג נזכר גם בסידור רב סעדיה גאון, אולם שם מתואר שנהגו להניח כסף בתוך **כוס היין** ולקדש את האשה בשניהם:

...אחר כך הוא אומר: 'אריסת לי ומקודשת לי אנתי, פלוניתא בת פלוני, לדילי, אנא, פלוני בר פלוני, **בהדין כסא ובמה דאית ביה**'.
ויהיה בו דבר מכסף⁸.

לא מופרך לשער כי כמו מנהגים רבים אחרים, גם מנהג זה היה בתחילתו פשוט ובמהלך גלגוליו התפתח והפך למורכב. תחילה נהגו לבצע את הקידושין בכוס יין בלבד, כפי שניתן להבין מתשובת הגאון האנונימית,

4. ירושלמי, קידושין, ב ב, ויניציאה רפג, דף סב ע"ג.
 5. תוספתא, קידושין, ב ב, מהדורת רמ"ש צוקמאנדל, עמ' 337.
 6. כאן הוא מביא את התשובה הגאונית הנזכרת, את הנכתב בסידור רב סעדיה גאון, דלהלן, ומקורות גאונים אחרים. יעוין שם.
 7. תוספתא כפשוטה, סדר נשים, ג, לתוספתא קידושין שם, ניוירוק תשלג, עמ' 931.
 8. סדור רב סעדיה גאון, מהדורת 'דודון (ואחרים)', ירושלים תשא, עמ' צז; והשווה: נ' וידר, 'עיבודי סידור רס"ג והתאמתו לשימוש נוח', התגבשות נוסח התפילה במזרח ובמערב: קובץ מאמרים, ב, ירושלים תשנח, עמ' 570 הערה 28. בחלק מכתבי היד של הסידור, נוספה לאמירת המקדש: "ובהדא כתובה ובמה דכתיב בה". ראה: סידור רב סעדיה גאון, שם, שינויי נוסחאות לשו' 6; וידר, שם, עמ' 594.
- אין לפרש שכוונת רב סעדיה גאון בכותבו: "ויהיה בו דבר מכסף", שהכוס עם היין שבתוכה יהיו שווים 'כסף', היינו שווי פרוטה (הערך המינימלי עבור קידושין כסף; עי' משנת קידושין, ב א), כי אז עיקר חסר מן הספר, שהיה לו לגאון לכתוב: "ויהיה בו דבר **שוה פרוטה**".

ולאחר מכן הטילו לתוך הכוס מטבע (או טבעת) כסף.

ממיעוט אֲזִכּוּרֵי שֶׁל הַמִּנְהָג נִרְאֶה שֶׁלֹּא רַבִּים אַחֲזוּ בוֹ, אֶע״פּ שֶׁבִּנְסוּף לִבְבֵּל הוּא הָיָה מוֹכֵר בַּעֲד תְּפוצוֹת, בְּחֶלְקֵן עַד הַדּוֹרוֹת הָאַחֲרוֹנִים: אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל, פֶּרֶס, קוּזֶז, תִּימָן, קוּצ׳ִין (דְּרוֹם הַיָּם)⁹. אֲמֵנָּה לֵאחֹר תְּקוּפַת הַגָּאוֹנִים הָיוּ מִי שֶׁרָצוּ לִצְאָת גַּם יָדֵי חוֹבַת הַמִּנְהָג הַרוּחַ לְקֹדֶשׁ בִּטְבַּעַת, וּלְפִיכָךְ הִטִּילוּ **טְבַעַת** בְּתוֹךְ כּוֹס הַיַּיִן וְקִדְּשׁוּ בִּשְׂתֵּיהֶן¹⁰.

ב. תַּעֲלוּמָה פִּיּוּטִית וּפְתוּרָה

בְּטִיב הַמִּנְהָג כִּבְר עִסְקוּ כַּמָּה חֲכָמִים¹¹, וְאֵינִי לֹא בֹאֲתִי אֶלָּא לִפְשֵׁט עִמּוֹ סְתוּמָה פִּיּוּטִית.

לִפְנֵי כִּיּוֹבֵל שָׁנִים פֶּרֶסֶם ר״ש אַבְרָמְסוֹן שְׁתֵּי קְרוֹבוֹת לַחֲתָן. בְּקְרוֹבָה הַשְּׁנִיָּה הוֹקְדָשָׁה לְכָל בְּרָכָה מִחֲרוֹזֹת בַּת שְׁלוֹשָׁה טוּרִים: הַטּוֹר הָרִאשׁוֹן פּוֹתַח בְּרֹאשׁ אֶחָד מִפְּסוּקֵי פֶרֶק 'אֶשֶׁת חֵיל' שֶׁבְּמִשְׁלֵי, כְּסֶדֶר; הַטּוֹר הַשְּׁנִי מְדַבֵּר בְּשִׁבַּח הַכֹּלָה אוֹ שִׁמְחַת הַנִּישׁוּאִין; וְהַטּוֹר הַשְּׁלִישִׁי רִגֵּל לְהַבִּיא שֶׁבֶר פְּסוּק הַמִּזְכִּיר שִׁמְחָה.

בְּקְרוֹבָה זוֹ — שְׁנַת־חֲבֵרָה לְכַבּוֹד נִישׁוּאֵי חֲתָן וְכֹלָה וְכִנְרָא נֹאמְרָה בְּיוֹם חוֹפְתָם¹² — מְשַׁבַּח הַפִּיּוּטִין אֶת הַכֹּלָה, כְּתִקְנַת חֲכָמִים הַקְדוּמָה¹³ וְכִמְתַּחֲיִיב מִפְּסוּקֵי הַמִּסְגֶּרֶת הָעוֹסְקִים בְּשִׁבַּח 'אֶשֶׁת חֵיל', הַכֹּלָה. הִנֵּה, לְדוּגְמָא, שְׁתֵּי מִחֲרוֹזוֹת:

9. רֹאֵה: הַחִילּוּקִים שֶׁבֵּין אֲנָשֵׁי מִזְרַח וּבְנֵי א״י, עַמ' 140; ד' שְׁפָרְבֵּר, מִנְהַגֵּי יִשְׂרָאֵל: מִקְוֹרוֹת וְתוֹלָדוֹת, ב. יְרוּשָׁלַיִם תִּשְׁנָב, עַמ' רַכֶּב-רָכו; ד, יְרוּשָׁלַיִם תִּשְׁנָה, עַמ' שֶׁג-שֶׁד. בְּנוֹגַע לְעִדּוּיּוֹת אֶרֶץ-יִשְׂרָאֵלִיּוֹת, ע״י בְּנִסְמָן לְהֶלֶן, הָעֵרָה 27. וְעַל הַמִּנְהָג בְּתִימָן, רֹאֵה גַם: א' קֶאֶפֶח, 'מִנְהָג קִדּוּם בַּעַת הַקִּידוּשִׁין', תִּימָא ד' (תִּשְׁנָד), עַמ' 42-54; פְּרִידְמָן, נִישׁוּאִין יְהוּדִיִּים בָּאֶרֶץ יִשְׂרָאֵל, א, עַמ' 212.
10. שְׁפָרְבֵּר, מִנְהַגֵּי יִשְׂרָאֵל, ב, עַמ' רַכֶּב-רָכו, וּבְכָל הַנִּסְמָן שֵׁם.
11. רֹאֵה הָעֵרֹת קוֹדְמוֹת וּבִמְיֻחָד בְּנִסְמָן לְעִיל, הָעֵרָה 9.
12. כֶּךְ בְּרוּר מֵהֵיחָדָה קְרוֹבַת י״ח לִימּוֹת הַחֹל. אֲמֵנָּה מְרַבִּית פִּיּוּטֵי הַחֲתָנִים הָעֲתִיקִים, מִתְּקוּפַת קְרוֹבָתָנוּ (ע״י לְהֶלֶן, לִיד הָעֵרָה 26 וְבָה), נֹוֹעַדוּ לְשִׁבַּת שְׁבַתוֹךְ שִׁבְעַת יָמֵי הַמִּשְׁתָּה, הִיא 'שִׁבַּת חֲתָן' בְּרֹב עֵדוֹת יִשְׂרָאֵל עַד הַיּוֹם. רֹאֵה: ש' אֶלִּיצוֹר, 'עַל פִּיּוּטֵי חֲתָנִים וְהַפְּטָרָת חֲתָנִים', מִסְכָּת, א (תִּשְׁסֵב), עַמ' 63-74; ע״י פִּלִּישֶׁר, הַיּוֹצְרוֹת בְּהַתְּחוּוֹת וְהַתְּפַחְחוּתָם, יְרוּשָׁלַיִם תִּשְׁמֹד, מִפְּתָחוֹת, עַמ' 772, עֶרֶךְ 'שִׁבַּת חֲתָנִים'. וְכֶךְ גַּם הָיָה נְהוּג בְּאִשְׁכָּנוּ וְצִרְפַּת בְּדוֹרוֹת מֵאוֹחֲרִים יוֹתֵר, רֹאֵה: מ״ח שְׁמַלְצֵר, 'מִשְׁהוּ עַל פִּיּוּטִים לְנִישׁוּאִין בְּאִשְׁכָּנוּ', מַחְקָרִים בְּבִיבְלִיּוֹגְרַפִּיָּה יְהוּדִית וּבִפְּיּוּטֵי יָמֵי הַבִּינְיָן: קוֹבֶץ מֵאֲמָרִים, נִיּוּיֹרֶק וִירוּשָׁלַיִם תִּשְׁסו, עַמ' 190-208; הַנ״ל, 'פִּיּוּטִים לְנִישׁוּאִין לְרִאשׁוֹנֵי חֲכָמֵי אִשְׁכָּנוּ', לְאוֹת זִכְרוֹן: מַחְקָרִים בְּשִׁירָה הָעִבְרִית וּבִמְדוּרַת יִשְׂרָאֵל (לְזִכֵּר א' מִירְסֶקִין), בְּעִרְכָּת א' חֲזָן ו' יְהוֹלֵם, רִמַּת-גַּן תִּשְׁסז, עַמ' 173-185.
13. רֹאֵה מִסְכָּת כֹּלָה רַבְתִּי, ט א, מֵהַדּוֹרֶת מ' הִיגֵר, נִיּוּיֹרֶק תִּרְצו, עַמ' 323-324 [=בְּבִלִי, כְּתוּבוֹת טו ס״ב - י' רַע״א]. "כִּי־צֵד מִרְקָדִין לִפְנֵי כֹלָה?... בֵּית הַלֵּל אוֹמְרִים: כֹּלָה נָאֵה וְחִסּוּדָה". וְרֹאֵה עוֹד: בְּבִלִי, כְּתוּבוֹת י' ע״א.

7 גְּמַלְתָּהוּ טוֹב גּוֹר לְקִדְשָׁהּ וְטָהָרָה

גָּבַר חֲכָמָה בְּעוֹז לְהַכְתִּירָהּ

אֲשַׁמְחָה וְאֶעֱלֶצָה, בְּךָ אֶזְמְרָה [בא"י האל הקדוש]

10 דְּרִשָּׁה צֶמֶר דְּרִישָׁתָה לְהַרְבִּי

דֶּרֶךְ דַּעְתָּה מִתְקַנָּה לְהַחְבִּי

אִישׁ אוֹהֵב חֲכָמָה יִשְׁמַח אֲבִיו [בא"י חונן הדעת]¹⁴

ביאור: 7 גמלתהו טוב גור: הכלה. גור: יתגורר, וכנראה הוא מלשון קיום. כלומר: הכלה גומלת טוב לחתנה בכך שמעתה יתקיים בקדושה וטהרה. | 8 ובכך גבר חכמה בעוז להכתירה: תכתיר את בעלה ('גבר') בחכמה איתנה ('חכמה בעוז'). ראה בבלי, יומא עב ע"ב: "הלומד תורה בטהרה... נושא אשה ואחר כך לומד תורה". | 9 אשמחה ואעלצה, כך אזמרה: פניית הודייה להקב"ה. ולשון הטור מתהלים ט ג. | 10 דרשה צמר: הכלה. להרבי: להרבות את הצלחת חתנה. | 11 דרך דעתה מתקנה להחביי: דעתה מיושרת להסתירו מנזק ('להחביי' = להחביא). | 12 איש אוהב חכמה: החתן. ישמח אביו: משלי י א; טו כ: "בן חכם ישמח אב".

לשון הקרובה עמום וסתום, כדרך הפייטנים הקדמונים, אך כוונת הדברים ברורה. הפייטן עוסק בשבח הכלה: היא גומלת טוב לחתנה בכך שמעתה יתקיים בקדושה וטהרה; היא עוסקת להרבות את הצלחתו ומונעת ממנו פגעים רעים.

וכך הקרובה ממשיכה לגלגל בעניינה של הכלה, עד שאנו מגיעים למחרוזת שכנגד ברכת 'גואל ישראל', שם נתפייט:

זְמַמָּה שָׁדָה זֹאת הַכְּתוּבָה בְּבוֹנֵנִי

20 זֶה הַכּוֹס לְקִדְשׁ בּוֹ גָּאֵלֶת קָהֵל הַמוֹנִי

יִשְׁמַח לְבִי גַם אֲנִי [בא"י גואל ישראל]¹⁵.

שיעור המחרוזת סתום, ובמיוחד הטור השני שלה; מהו 'הכוס לקדש בו?' ומהו לשון 'זה', הרגיל להיאמר כנגד דבר העומד לפני המדבר¹⁶, ממנו משתמע שמדובר בכוס שהיתה נוכחת בשעת הקידושין. לאחר שנודע לנו המנהג הקדום לקדש את האשה בכוס יין, מתבהרים היטב דברי פייטננו; ונסדר את הביאור לפי טורי הפיוט:

14. אברמסון, קרובות לחתן, עמ' 60. מספור השורות זהה למקור. בחרתי להביא את המחרוזות השלישית והרביעית, כי שתי הראשונות קטועות וקשה להבינן. בביאורי לתיבות 'להרבי' (טור 10) ו'להחביי' (טור 11) הסתמכתי על פירושו של אברמסון, שם, עמ' 60.

15. אברמסון, שם, עמ' 60.

16. כמה וכמה דרשות חז"ל המבוססות על כלל זה, אסף ר' יעקב שור בשם אביו. ראה ספרו: בעי חיי, פרשת ויחי (בתוך ספרו: משנת יעקב), ירושלים תשנ"ב, עמ' כג-כד. ותנא ושייר!

האשה, הכלה, שתיבת 'זאת' כתובה ב'בניינה'¹⁷, חושבת ('זממה'):
'זה הכוס', כוס זו העומדת לפני, לקדש אותי עמה, מסמלת את
'גִּאֲלַת קָהֶל הַמוֹנִי' שלעתיד,
ולפיכך 'ישמח לבי גם אני'.

הפייטן מתאר את מעמד קידושי האשה ב'כוס'. לנוכח הכוס **שלפניה** הוא
שֵׁם במחשבתה את הדברים הבאים: כוס זו, בה אני מתקדשת, מסמלת גם
את ה'קידושין' העתידיים בין כנסת ישראל לבורא, שאז 'יִשְׁמַח לְבִי גַם אֲנִי'.
בכך נהג פייטננו כפייטנים רבים אחרים שראו את שמחת הנישואין
הארצית, זו שבהווה, כמשל לגאולת ישראל, ל'נישואין' העתידיים, וכרכו
את זו בזו¹⁸.

וככל הנראה, נרמזו 'קידושי הכוס' גם בהמשך הקרובה, במחרוזת שכנגד
ברכת השנים:

25 טַעְמָה טַעַם הַכּוֹס וְתַתְּאָזֵר

טְהַרְתָּה לְבָרְךָ כְּפִינְחָס בֶּן אֶלְעָזָר

וּבְשִׁמְחָתוֹ לֹא יִתְעַרֵּב זֶר [בא"י מברך השנים]¹⁹.

ביאור: 25 **טעמה טעם הכוס ותתאזר**: ראה בגוף המאמר. | 26 **טהרתה לברך**:
את טהרתה של הכלה לברך ולהרבות. **כפינחס בן אלעזר**: שקינא על הזנות
(עי' במדבר כה ז-ח). | 27 **ובשמחתו לא יתערב זר**: ברכה לחתן, כנראה. ולשון
הטור ממשלי יד י'.

כיצד נתאזרה ונתחזקה הכלה ב'טעימתה' מן הכוס? מסתבר שטעימת
הכוס נחשבה לחלק ממעשה הקידושין: הכלה קיבלה כוס יין לקידושיה
ומיד לאחר מכן טעמה מן היין, לאות שהסכימה לקבל את הקידושין²⁰.
כלומר: 'טַעְמָה' הכלה 'טַעַם הַכּוֹס', 'וְתַתְּאָזֵר' — התחזקה ונשלמה,
שהשלימה את קידושיה.

17. בראשית ב כג: "ויאמר האדם, **זאת** הפעם עָצָם מְעַצְמִי ובשר מִבְּשָׁרִי, ל**זאת** יקרא אשה, כי
מאיש לָקַחָה **זאת**". ועל לשון 'בְּבוֹנִנִי' בנוגע לבריאת האשה, ראה שם, פסוק כב: "וַיִּבֶן יי אֱלֹהִים
את הצלע אשר לקח מן האדם, לאשה".

18. מוטיב זה ידוע כבר מקדושתא לחתן שפייט ר' אלעזר בירבי קליר. ראה: ע' פליישר, שירת
הקודש העברית בימי הביניים, מהדורה שנייה מורחבת, ירושלים תשסח, עמ' 154. וראה עוד:
אליצור, על פיוטי חתנים (לעיל, הערה 12), עמ' 72-74. ולא רק בפיוטים ל**נישואין** נהגו
הפייטנים לכרוך את השמחה הנוכחית לזו העתידית, אלא גם ביצירותיהם שנועדו ל**אירוסין**,
שבזמנם נתבצעה בנפרד מהנישואין (ראה: פרידמן, נישואין יהודיים בארץ ישראל, א, עמ'
194), ראה על כך: א' שמידמן, 'ברכות מזון מפויטות לאירוסין מן הגניזה', פרקי שירה, ד
(תשסט), עמ' 13.

19. אברמסון, קרובות לחתן, עמ' 60-61.

20. השווה: אשור, שידוכין ואירוסין מהגניזה, עמ' 55.

ג. כוס יין וטבעות

והנה, במחרוזת הבאה, זו שכנגד ברכת 'מקבץ עמו ישראל', נתפייט:

יְדִיָּה יִלְבָּשׁוּ טִבְעוֹת וְשִׁירִים בְּעֶרְץ
יוֹם יִקְבְּצוּ מֵאֲרֻבַּע כְּנָפוֹת הָאָרֶץ

יִשְׁמְחוּ הַשָּׁמַיִם וְתִגַּל הָאָרֶץ [בא"י מקבץ עמו ישראל]²¹.

כלומר: ידי הכלה 'יִלְבָּשׁוּ טִבְעוֹת וְשִׁירִים' (תכשיט הדומה לטבעת) בחוזק, וכך במקביל גם לעתיד לבוא — שהפייטן משליך משמחת הנישואין הפרטית לזו הכללית²² — כנסת ישראל תתקשט בתכשיטיה ועדיה, ויתקבצו הגלויות ו'ישמחו השמים ותגל הארץ'.

ב'ידיה יִלְבָּשׁוּ טִבְעוֹת וְשִׁירִים' אין הכוונה ל**טבעת הקידושין** אלא לתכשיטים השונים שבהם מעוטרת הכלה ביום חופתה. כך ברור מהקשר הענייני, שלא נזכר במחרוזת זו מאומה מעניין הקידושין. אך גם אם יתעקש המתעקש שאכן מדובר כאן בטבעת הקידושין, אין זה סותר את העולה מהמחרוזות הקודמות שמעשה הקידושין התבצע בנתינת כוס למתקדשת, אלא רק 'לעדכן' את המנהג שהכיר הפייטן, שהקידושין נתבצעו **בנתינת כוס וטבעות**! המנהג לקדש ביותר מחפץ קידושין אחד, כמו: כמה טבעות או כוס יין בתוספת כסף או טבעת (או שטר), מוכר כבר מסידור רב סעדיה גאון²³ ומעדויות שונות שעלו מן הגניזה²⁴. אולם באמת, לדעתי, רחוק לומר שהטבעות הנזכרות בפיוטנו היו חלק ממעשה הקידושין.

21. אברמסון, קרובות לחתן, עמ' 61, טורים 28-30.

22. על גישה זו של פייטנו ופייטנים קדומים אחרים, ראה לעיל, ליד הערה 18 ובה.

23. עי' לעיל, ליד הערה 8. וראה גם לעיל, הערה 10.

24. ראה: אשור, שידוכין ואירוסין מהגניזה, עמ' 55 (ובכלל הנסמן שם בהערה 12), 231, 242, 264, 266 (והערה 8), 272, 321, 353.

אמנם אין למצוא בדברי הפיוט הארמי 'ארעא רקדא שמיא זמרו' — פיוט אנונימי קדום לתרגום הדיבר הראשון — עדות נוספת למנהג לקדש ביותר מחפץ קידושין אחד. בפיוט זה נתפייט (מחזור שבועות: לפי מנהגי בני אשכנז לכל ענפיהם, מהדורת י' פרנקל, ירושלים תשס, עמ' 407-408):

אַרְעָא רְקַדָּא שְׁמִיָּא זְמֵרוּ
כַּד אִירִיס קִירִיס לְבִרְתֶּיהָ דְּיַעֲקֹב בְּמִיפְקָה לְחִירוֹ
בְּאַצְבָּעֶיהָ יָהֵב לָהּ חֲמֵשׁ עֵיזָקוֹ דְּנִהִירוֹ
וְעַל כָּל עֵיזָקָא וְעֵיזָקָא אֲרֻבַּע טִבְעִין דְּבִהִירוֹ
[ובתרגום לעברית:

ארץ רקדה ושמים זמרו

כאשר אירס האדון (=הקב"ה) את בתו של יעקב כשהוציאה לחירות

באצבעותיו נתן לה חמש טבעות של נהרה

ועל כל טבעת וטבעת, ארבע טביעות שהבהיקו].

אין לראות כאן עדות למנהג לקדש אשה בחמש טבעות דווקא, או — למצער — ביותר מטבעת

ככל הנראה, הקרובה שלפנינו נתחברה בארץ ישראל — או באחת מהקהילות שעמדו תחת השפעתה²⁵ — לא יאוחר מהמאה העשירית²⁶, הרי לנו עדות נוספת להתקיימותו של המנהג לקדש אשה בכוס יין

בודדת. הפייטן הארמי ממשיך את נתינת התורה למעשה קידושין ורק משום כך נקט 'חמש עין' שהן **חמשת חומשי התורה**, כמפורש בהמשך דבריו: "חמש ספרי אורייתא מוהררא דמטרונא" (מחזור שבועות, עמ' 408; ובתרגום לעברית: חמשה ספרי התורה הם מוהר השירה). וכך אכן הבינו פרשני הקדומים של הפיוט, כמו 'פירוש מגנצא' מהמאה האחת-עשרה (מחזור ויטרי, א, סי' רפז, מהדורת ש' הורוויץ, נירנבערג תרפג, עמ' 311; ועל זהות הפירוש, ראה: "מ תא-שמע, 'על הפירוש לפיוטים הארמיים שב'מחזור ויטרי'", כנסת מחקרים, א, ירושלים תשסד, עמ' 77-86), ופירושו של ר' בנימין ב"ר אברהם מן הענונים, אחיו של בעל 'שבלי הלקט' (מ"ח שמלצר [מהדיר], 'פירוש אלפביתן על י"ג פיוטים ארמיים', מחקרים בביבליוגרפיה יהודית ובפיוטי ימי הביניים: קובץ מאמרים, ניויורק וירושלים תשסו, עמ' 24; לזהות המפרש, ראה: שם, עמ' 4-5).

חשוב להדגיש, שהמנהג לקדש ביותר מחפץ קידושין אחד מוכר מיהדות המזרח (מצרים, ארץ ישראל וסביבותיהן) בלבד, ולפיכך רחוקה הסבירות ש"באצבעתיא יתב לה חמש עין" דנהירו מתאר את המציאות הנהוגה בזמנו של הפייטן, שכלל הנראה פעל באשכנז או באיטליה. בנוגע למקומו וזמנו של הפיוט 'ארעא רקדא' נאמרו דעות שונות, וקשה להכריע ביניהן: (א) אשכנז, המאה העשירית לכל המאוחר (תא-שמע, 'על הפירוש לפיוטים הארמיים', הנ"ל, עמ' 83); (ב) אשכנז, סוף המאה האחת-עשרה, והמחבר הוא ר' משולם ב"ר משה ממגנצא, אב"סבו של ר' יהודה החסיד (א' אפשטיין, 'תולדות ר' שמואל החסיד', בתוך: א"מ הברמן, כתבי ר' אברהם אפשטיין, א, ירושלים תשי, עמ' רמט הערה 7; לתולדות ר' משולם זה, ראה: א' גרוסמן, חכמי אשכנז הראשונים, מהדורה שלישית מתוקנת, ירושלים תשסא, עמ' 386 ואילך); (ג) איטליה, סוף המאה העשירית, והמחבר הוא ר' משולם ב"ר קלונימוס מלוקא (ש"ד לוצאטו, כרם חמד, ז, פראג תרג, עמ' 70; גרוסמן, חכמי אשכנז הראשונים, עמ' 319 והערה 142). (ד) ולסברת מ' בראילן, ש'ארעא רקדא' ראוי היה להיכלל באסופת 'שירים ארמיים של יהודי ארץ ישראל בתקופה הביזנטית' שכינסו י' יהלום ומ' סוקולוף (שירת בני מערבא, ירושלים תשנט). הפיוט הוא ארצישראלי מהמאה השביעית! ראה מאמרו: 'פיוטים ארמיים מארץ ישראל ואחיותם במציאות' (מאמר זה כולל דיון לשוני וספרותי. לעת עתה התפרסם חלקו השני בלבד, הספרותי [ראה: מ' בראילן, 'פיוטים ארמיים מארץ ישראל ואחיותם במציאות', מהות, כג (תשסא), עמ' 167-188]), והפנייתי דלעיל שמסופו של הדיון הלשוני נתאפשרה תודות לטובת עינו של המחבר שמסר לעינינו את מאמרו השלם). והשווה לדברי ר' אברהם ב"ר נתן הירחי, פירוש מסכת כלה רבתי, מהדורת הרב ב' טולידאנו, טבריה תרסו, עמ' יט: "דוגמא לדבר מצינו בשבח קוננו יתעלה, בשיר השירים, שאמר המשורר על כנסת ישראל דוגמת הארוס על ארוסתו והחתן על כלתו, וכענין שאמרו **בחרגום ירושלמי**, בעשרת הדברות, בדבור ראשון **'ארעא רקדא שמיא זמרו כד אריס קיריס** לברתיה דיעקב...". משמע שלדעתו, פיוט ארמי זה הוא חלק מהתרגומים הארצישראליים לתורה, המתוארכים לסביבות המאה השביעית או השמינית (ראה: י' קומלוש, 'תרגומים ארמיים יהודיים', תרגומי המקרא: פרקי מבוא, בעריכת ח' רבין, ירושלים תשמד, עמ' 18-25, ושם הפניות לספרות קודמת).

25. המנהג הארצישראלי מתועד בקרובה בבירור, שאין בה מחרוזת כנגד ברכת 'צמח דוד'. ראה: אברמסון, קרובות לחתן, עמ' 56.

26. אברמסון, קרובות לחתן, לא דן בזמנה של הקרובה, וב'מאגרים' היא תוארכה למאות התשיעית העשירית.

(שבתוכה טבעות?) בקהילות ארץ ישראל. עדות זו מצטרפת לעדויות ארצישראליות אחרות²⁷, וממילא יש לדחות את דברי האומר שמנהג זה התקיים בבבל בלבד²⁸.

27. ראה: מ"ע פרידמן, 'שידוכין ואירוסין לפי תעודות הגניזה הקהירית', דברי הקונגרס העולמי למדעי היהדות, ג (תשמא), עמ' 157 ואילך; פרידמן, נישואין יהודיים בארץ ישראל, א, עמ' 211; אשור, שידוכין ואירוסין מהגניזה, עמ' 55 ובכל הנסמך שם בהערה 13. בנוסף לכך, ראוי לזכור שהמנהג לקדש בכוס יין מתועד לראשונה במשנה, בתוספתא ובתלמוד הירושלמי (עי' לעיל, ליד הערות 4-7) - מקורות ארצישראליים מובהקים!

28. ראה: החילוקים שבין אנשי מזרח ובני א"י, עמ' 139-140. והשווה: פרידמן, נישואין יהודיים בארץ ישראל, א, עמ' 211-215.

הרב יעקב לויפר

ירושלים

במתחתנים היום תקשר לעולם

מושגי החתונה בראי הלשון

לכבוד שמחת החתונה של הבה"ח יוסף בן ידידי הרב יעקב כרמל
הי"ו, בשעה טובה ומוצלחת, אבוא בקצירת האומר אודות המושגים
הקשורים לשמחת החתונה.

אירוסין

ידוע שמשמעות מילת 'אירוסין' נשתנתה בדור האחרון, לאחר שמעשה האירוסין הוצמד למעשה הנישואין, כדי שלא תצא תקלה (ראה ירושלמי כתובות פרק א). האדמו"ר מליובאוויטש זי"ע לקח את הדברים לתשומת לבו והתריע על כך לא פעם. המילה אירוסין בלשון התורה פירושה קידושין, שעושים את האשה לאשת איש גמורה לכל הדינים ואף לדיני נפשות, וצריכה גט כדי לקנות את עצמה. ולא כפי שמקובל היום, שהכוונה לכתיבת 'תנאים' שאין בהם התחייבות אלא למה שנכתב בהם, ומן הצד ההלכתי אין כאן שום קניין של אישות ואין צורך בפעולה הלכתית כדי לבטלם. האירוסין המקוריים כיום מתקיימים תחת החופה בשעה שהחתן נותן את הטבעת.



חתונה ומחותן

פחות ידוע השינוי שחל במשמעות המילה חתונה ונגזרותיה. כשאומרים בימינו כי פלוני מתחתן — משמעות הדברים שהוא נושא אשה. אבל בלשון המקרא 'להתחתן' פירושו אחת משתי משמעויות. הראשונה היא להיות 'מחותן' בלשוננו, דוגמת הכתוב: "לא תתחתן בם, בתך לא תתן לבנו ובתו לא תקח לבנה" (דברים ז, ג). כלומר: המשיא חלילה את בנו או בתו לגוי — הוא זה המתחתן עם הגוי.

המשמעות השנייה היא להיות חתנו של מישהו, כמו שמציעים עבדי שאול לדוד "הֲיֵנָה חֶפֶץ בְּךָ הַמֶּלֶךְ וְכָל עַבְדָּיו אֶהְיוּ וְעַתָּה הַתְּחַתֵּן בַּמֶּלֶךְ" (שמואל א' יח, כב), כלומר — קח את בתו של המלך לאשה. וכן אמר הכתוב בשלמה המלך, בנו של דוד: "וַיִּתְּחַתֵּן שְׁלֹמֹה אֶת פָּרְעֹה מֶלֶךְ מִצְרַיִם וַיִּקַּח אֶת בַּת פָּרְעֹה וַיְבִיאָהּ אֶל עִיר דָּוִד" (מלכים א' ג, א). הרי ששלמה התחתן עם פרעה, ולקח את בתו. וזוהי באמת המילה הנכונה, לוקח — כלשון המקרא "כי

יִקַּח אִישׁ אִשָּׁה" (דברים כב, יג), או **נושא** כלשון חכמים, דוגמת "הנושא אשה כהנת" (קידושין פרק ד' משנה ד'), והיינו נושא היינו לוקח. אבל 'להתחתן' פירושו או להשיא את בנו לבתו של פלוני, דהיינו לבוא בקשרי נישואין עם משפחה אחרת, או להיות **חתנו** של פלוני, וכלשון הרד"ק בשרשיו ערך חתן: "ביום חופתו שהוא יום שנעשה חתן, ואז **יקרא חתן** מפני הסמיכה אל **חתנו**".

ויעויין בפירוש המשנה לרמב"ם למסכת סנהדרין (פרק ז' משנה ד'): "ולשאת בת עם הארץ, או להתחתן בו", כך בתרגום הנדפס בש"ס. ובמילות 'להתחתן' בו' כוונתו לקחתו לחתן, כמו שתרגם ר"י קאפח שם. מעתה נבין את לשון הפייטן ברהיט "ובכן וירד משה מן ההר אל העם" שמודפס במחזורים בשחרית לשבועות (בקטע המוסב על מצוות 'כבד את אביך ואת אימך'):

**נִחַלַת הוֹן וּבֵית לֶךְ מְקַנִּים
סוּמְכִים לֶךְ עֶזֶר וּמִתְחַתְּנִים**

הלשון 'ומתחתנים' נראה מוזר מאוד לדובר עברית בן ימינו, שהרי ההורים אינם מִתְחַתְּנִים בחתונת בנם אלא מְחַתְּנִים אותו. אך הפייטן כמובן בנוי על לשון המקרא, וכוונתו שהורי החתן באים בקשרי נישואין עם משפחה אחרת לצורך השידוך.

מתי התחיל השינוי והפועל 'התחתן' קיבל את המשמעות המוכרת לנו כיום?

ובכן, השינוי הזה אינו חדש ממש, נישואי שלמה המלך ובת פרעה מוזכרים אמנם בתוספתא (סוטה יב, א) כבלשון המקרא "שנתחתן שלמה **במלך** מצרים", וכן בירושלמי ("ע"ז א, ב) "יום שנתחתן שלמה **לפרעה** נכה מלך מצרים", אבל במקורות אחרים כמו סדר עולם רבה (פרק טז) ומדרש רבה (שה"ש א, ד) כתוב "יום שנתחתן שלמה **בבת** [או: לבת] פרעה נכה"; כאן המדרש מכנה את הקשר בין האיש לאשה בשם חיתון.

כך עולה גם מלשונו של הקליר בפיוטו 'אהבת נעורים' לשבת חתן:

**אֶהֱבֵת נְעוּרִים מְעוּלָם
בְּמִתְחַתְּנִים הַיּוֹם תִּקְשֹׁר לְעוֹלָם
גִּיל יְגִילוּ בְּחֻפַּת כְּלוּלָם
דוֹד יַעֲצִים מְשׁוֹשׁ גִּילָם**

'מתחתנים היום' פונה אל החתן והכלה, הרי לנו את משמעות הפועל של ימינו מופיעה כבר בלשון הקליר, הפייטן המפורסם ביותר של תקופת הפייטנות הקלאסית, שחי לפני כמעט 1500 שנה [במאות השישית והשביעית למניינם].

וכן בהמשך הפיוט:

אָגוּדִים בְּחֻבָּה תַּעֲצֵם שְׂמִיחָתְכֶם

בְּאַהֲבָה וּבְגִיל הַיּוֹם בְּהִתְחַתֵּנְכֶם

גִּילּוֹ וְשִׂמְחוֹ בְּה' אֱלֹקֵיכֶם

לפום ריהטא פונה הקליר לחתן ולכלה עצמם, ולא לשתי המשפחות המתחתנות, והוא אומר להם 'בְּהִתְחַתֵּנְכֶם'.

★ ★ ★

חותן וחם

ידועה הסתירה בנוגע לטיב הקשר המשפחתי בין רשב"י ורבי פינחס בן יאיר. בתלמוד הבבלי (שבת לג ע"ב) נאמר שרשב"י היה **חתנו** של רבי שמעון. ואילו בזוה"ק (פרשת נשא, דף קמד ע"ב) נאמר שרשב"י היה **חמיו** של רשב"י. ובמקום אחר (פרשת בלק, דף ר ע"ב) מסופר שרבי פינחס היה הולך לראות את בתו, אשת רבי שמעון שהיתה חולה. כמה הצעות נאמרו בישוב סתירה זו, ואחת מהן היא של ספר היוחסין הטוען שטעות סופר נפלה בבבלי. אלא שאינו מסביר מה היתה בדיוק הטעות. בספר 'בן אריה' (הנדפס בש"ס וילנא, שבת שם) הוצע שיש לגרוס 'רבי פינחס בן יאיר חותניה' תחת 'חתניה' ובכך להתאים את הבבלי אל הכתוב בזוה"ק, בדומה לזה כתב בספר מלא הרועים (שם).

בספר 'מצור דבש' (צימרינג) למסכת שבת (שם) הוסיף וכתב שאין צורך לשנות את הכתיב אלא רק לקרוא 'חותניה' בחולם. והאמת שגם לזה איננו צריכים, שכן הקריאה הנכונה בארמית היא 'חַתְנִיָּה' בקמץ החי"ת ולא בחולם, ולכן אין אפילו לתמוה על חסרון הו"ו.

אבל הבעיה היא שבארמית אין המילה 'חותן' קיימת כלל!

בלשון המקרא — אבי **אשתו** של אדם נקרא תמיד חותן, כמו יתרו חותנו של משה רבינו, או 'חַתְנִיָּה אֲבִי הַנַּעֲרָה' (שופטים יט, ד) במעשה דגבעה. אם **האשה** נקראת בהתאם 'חותנת' (דברים כז, כג). הורי ה**בעל** לעומת זאת מכונים בשם חם וחמות, כמו 'הִנֵּה חָמִיךָ עֹלָה תִּמְנְתָּהּ' (בראשית לח, יג), 'הִגֵּד לְךָ לִי כָּל אֲשֶׁר עָשִׂיתָ אֶת חֲמוֹתְךָ אַחֲרֵי מוֹת אִישׁךָ' (רות ב, יא), ואילו בארמית השם 'חם' משמש לשני הצדדים, ולכן בכל מקום מחליף אונקלוס את המילה 'חותן' במילה חם, חותן משה מתורגם 'חַמוּהִי דמשה', ו'חותנתו' מתורגמת 'חַמְתִּיָּה'.

בלשון חכמים, המושפעת רבות מן הארמית, התבטלה האבחנה המקראית בין הורי הבעל להורי האשה, ושניהם נקראים חם וחמות, כדרך הארמית. לכן בתחילת מסכת יבמות אומרת המשנה "חמותו ואם חמותו ואם חמיו", אף שבלשון מקרא היה צריך לומר חותנתו וחותנו.

המעבר מחותן לחם בלשון חכמים בולט במיוחד במכילתא (יתרו, מס' דעמלק, א), שם נאמר "חותן משה — בתחילה היה משה מתכבד **בחמיו**"; התנא מצטט את לשון המקרא, אבל כשהוא מוסיף עליו הוא משתמש בלשון חכמים.

ולענייננו, אפילו אם הקטע בבבלי היה כתוב בעברית — היה זה תמוה למצוא שם את המילה 'חותנו', כל שכן שמדובר בטקסט ארמי, ששם אין המילה 'חותן' יכולה להופיע.

לפיכך — אם אנו באים לטעון שנפל שיבוש בגירסת הבבלי, היה צריך להופיע במסכת שבת "רבי פינחס בן יאיר חמוהי" ולא מילה מן השורש חת"ן, וכך הציע באמת רא"מ הורוויץ (ש"ס וילנא). הבעיה היא שבכל הדפוסים וכה"י הגירסה אחידה: חתניה¹.

ונחתום בבקשת הגאולה לכנסת ישראל, בקשה שמעתיר הקליר בפיוט 'אהבת נעורים' שהוזכר לעיל:

יִשְׁמַח וַיִּגִּיל לֵב סָגְלָה

כִּי הוֹחֵשׁ קֶץ גְּאֻלָּה

וְתִשְׁמַח וְתִשְׂשֵׁשׁ בְּשׂוֹשׁ וּבְגִילָה

קְרוֹא לָהּ אִם נִדְגְלָה...

רַעֲיָתִי אֲשִׁמְעֶךָ בְּאַהֲבָה כְּלוּלָה

בְּאֵתִי לְגַנִּי אֲחוֹתִי כָלָה

1. אפשרות קצת יותר נוחה היא הצעתו של בעל 'מקדש מלך' על הזוהר (ח"א עמ' ס"ד במהדורות מכון בני יששכר) שיש לגרוס "שמע רפב" בחתניה", וכך איננו מגיחים אלא תוספת אות אחת.

בְּצֶלֶם דְּמוּת תְּבִנִיתוֹ

על מבנה שבע ברכות הנישואין ומשמעותן

במסכת כתובות (ז ע"ב) שנו חכמים:

ת"ר מברכין ברכת חתנים בעשרה כל שבעה. אמר רב יהודה והוא

שבאו פנים חדשות. מאי מברך? אמר רב יהודה:

ברוך אתה ה' אֱלֹהֵינוּ מֶלֶךְ הָעוֹלָם בּוֹרֵא פְּרִי הַגֶּפֶן.

ברוך אתה ה' אֱלֹהֵינוּ מֶלֶךְ הָעוֹלָם שֶׁהַכֹּל בָּרָא לְכָבוֹדוֹ.

ברוך אתה ה' אֱלֹהֵינוּ מֶלֶךְ הָעוֹלָם יוֹצֵר הָאָדָם.

ברוך אתה ה' אֱלֹהֵינוּ מֶלֶךְ הָעוֹלָם, אֲשֶׁר יָצַר אֶת הָאָדָם בְּצֶלֶם

דְּמוּת תְּבִנִיתוֹ, וְהִתְקִין לוֹ מִמֶּנּוּ בִּנְיָן עָדִי עַד. בְּרוּךְ אַתָּה ה' יוֹצֵר הָאָדָם.

שׁוֹשׁ תְּשִׁישׁ וְתַגֵּל הָעֵקֶרָה בְּקִבוּץ בְּנֵיהָ לְתוֹכָהּ בְּשִׁמְחָה בְּרוּךְ אַתָּה ה' מְשַׂמֵּחַ צִיּוֹן בְּבִנְיָהּ.

שִׂמְחַת תְּשִׁמַּח רַעִים הָאֲהוּבִים כְּשִׂמְחַת יִצְרֵיךָ בְּגוֹן עַדוֹ מִקֵּדָם בְּרוּךְ אַתָּה ה' מְשַׂמֵּחַ חֲתָן וְכֻלָּהּ.

ברוך אתה ה' אֱלֹהֵינוּ מֶלֶךְ הָעוֹלָם אֲשֶׁר בָּרָא שְׁשׁוֹן וְשִׁמְחָה חֲתָן וְכֻלָּהּ גִּילָה רִנָּה דִּיצִיָּה וְחֻדְדָּה אֲהָבָה וְאַחֲוָה וְשְׁלוֹם וְרַעוּת מִהֲרָה ה' אֱלֹהֵינוּ יִשְׁמַע בְּעָרֵי יְהוּדָה וּבְחֻצוֹת יְרוּשָׁלַיִם קוֹל שְׁשׁוֹן וְקוֹל שִׁמְחָה קוֹל חֲתָן וְקוֹל כֻּלָּהּ קוֹל מִצְהָלוֹת חֲתָנִים מְחַפְּתָם וְנִגְעָרִים מְמַשְׁתָּהּ נִגְיָנָתָם. בְּרוּךְ אַתָּה ה' מְשַׂמֵּחַ חֲתָן עִם הַכֻּלָּה.

כשתיקנו חז"ל שבע ברכות, כולן על עניין אחד, סביר להניח שהברכות מתכתבות זו עם זו, ויש בהן רצף וסדר ומהלך המתקדם מברכה לברכה. בפשטות אין ברכת היין באה אלא לתת חשיבות כאשר הברכות סדורות על הכוס, מכל מקום יש לבאר שאף היא חלק מהסדרה. שש הברכות הבאות, מחולקות לשני חלקים של שלוש שלוש. שלוש הברכות הראשונות הן על הבריא והיצירה: **שֶׁהַכֹּל בָּרָא לְכָבוֹדוֹ, יוֹצֵר הָאָדָם, אֲשֶׁר יָצַר אֶת הָאָדָם;** ואילו שלוש האחרונות עוסקות בשמחה ורעות שבזיווג: **שׁוֹשׁ תְּשִׁישׁ, שִׂמְחַת תְּשִׁמַּח, אֲשֶׁר בָּרָא שְׁשׁוֹן וְשִׁמְחָה.** אכן, נשים לב שהברכה האחרונה כוללת את שתי הלשונות: **"אֲשֶׁר בָּרָא", "שְׁשׁוֹן וְשִׁמְחָה"**, מפני שהיא חותמת ומסכמת את כלל הברכות.

שני החלקים מספרים כל אחד על תנועה הפוכה; הברכות הראשונות מתייחסות אל הזיווג הנוצר בתור יחידה אחת מראשית בריאתה ויצירתה. שתי הברכות על יצירת האדם מדברות על **"האדם"** בלשון יחיד, ואין מודגש

בהן עניין החיבור. רק בברכה השלישית, שהיא החוליה המקשרת אל החלק השני, יש רמז ב-והתקין לו ממנו בנין עדי עד, וכאשר נבאר להלן. ולעומתן בברכות האחרונות, כל מהותן היא החיבור של "רעים האהובים" ופרץ השמחה הבוקע בזמן הזיווג, החיבור והרעות.

בריאת האדם בפרשת בראשית מסופרת פעמיים: בפרק א ובפרק ב. פרק א הוא סיפור הבריאה מצד האלוקים הבורא, ואילו פרק ב מנקודת המבט של הבריאה עצמה¹. ברצוננו להראות, כי כאשר תיקנו חז"ל את ברכות הנישואין על עניין היצירה והזיווג, הם סידרו את הברכות על סדר סיפור הבריאה. הסדרה הראשונה על סדר התיאור בפרק א, ואילו הסדרה השנייה לפי התיאור בפרק ב.

בפרק א מסופרת בריאת האדם כך: וַיִּבְרָא אֱלֹקִים אֶת הָאָדָם בְּצִלְמוֹ, בְּצֶלֶם אֱלֹקִים בָּרָא אֹתוֹ, זָכָר וּנְקֵבָה בָּרָא אֹתָם (בראשית א, כז). הבריאה הראשונית הייתה שנבראו הזכר והנקבה כאחד. תיאור זה הוא המהלך עליו מספרים חז"ל במסכת סוטה (ב ע"א) שארבעים יום קודם יצירת הולד בת קול יוצאת ואומרת בת פלוני לפלוני; כלומר, שיש חיבור ראשוני בין הזכר והנקבה, שמתחילת יצירתם הם שייכים זה לזה ונוצרו כאחד. נשים לב, שבשתי הצלעות הראשונות של הפסוק מוזכר האדם בלשון יחיד, ורק בצלע השלישית של הפסוק ישנה התייחסות אל האדם בלשון רבים. בפרק ב לעומתו, מסופר התהליך של הפירוד והחיבור מחדש:

וַיֹּאמֶר ה' אֱלֹקִים לֹא טוֹב הָיִית הָאָדָם לְבִדּוֹ אֶעֱשֶׂה לוֹ עֶזֶר כְּנֶגְדּוֹ... וַיִּפֹּל ה' אֱלֹקִים תְּרִדְמָה עַל הָאָדָם וַיִּישָׁן וַיִּקַּח אֶחָת מִצִּלְעֹתָיו וַיִּסְגֹּר בָּשָׂר תַּחְתָּנָה. וַיְכַן ה' אֱלֹקִים אֶת הַצֶּלַע אֲשֶׁר לָקַח מִן הָאָדָם לְאִשָּׁה וַיָּבֵאָה אֵל הָאָדָם. וַיֹּאמֶר הָאָדָם זֹאת הַפֶּעַם עֲצָם מִעֲצָמִי וְבָשָׂר מִבָּשָׂרִי לְזֹאת יִקְרָא אִשָּׁה כִּי מֵאִשִּׁי לָקַחָה זֹאת. עַל כֵּן יַעֲזֹב אִישׁ אֶת אָבִיו וְאֶת אִמּוֹ וְדָבַק בְּאִשְׁתּוֹ וְהָיוּ לְבָשָׂר אֶחָד. (שם ב, יח-כד)

השמחה נמצאת במקום של חיבור ואיחוד של שניים יחדיו. רק לאחר שמצא האדם את האשה נחה דעתו ושמח בה. כשתיקנו חז"ל את ברכות הנישואין, הם תיקנו שלוש ברכות כנגד בריאת האדם של פרק א, ושלוש ברכות כנגד הזיווג של פרק ב. לאור הקדמה זו, נוכל להיכנס לביאור הברכות עצמן ולראות את המבנה שלהן.



הברכות הראשונות על סדר פרק א של בראשית

כשתיקנו חז"ל שבע ברכות על עניין הנישואין, הרי מסמל המספר שבע את שבעת ימי המשתה של שמחת הנישואין. ברכת היין אם כן, אינה רק ברכה נוספת על השש הברכות, אלא ברכה זו מעניקה משמעות לכל

1. בספרי לזהרולך הרחבתי בכמה פנים בעניין פרק א ופרק ב.

הברכות ויוצרת איתן יחד דבר שלם וחשוב — **שבע ברכות**: ברכות של שמחה סביב משתה הנישואין. הברכה הנוספת הזו היא ברכת היין, עליו נאמר — **וַיֵּין יִשְׁמַח לִבָּב אָנוּשׁ** (תהלים קד, טו). ובמקביל אל ברכת היין הפותחת את הברכות, גם החתימה היא — **קוֹל מִצְהָלוֹת חֲתָנִים מִחֻפָּתָם** "וְנִגְעָרִים מִמִּשְׁתֵּה נְגִינָתָם". הפתיחה והחתימה יוצרות את המסגרת סביב הברכות שעניינן המשתה של שמחת הנישואין. ואלו דברי הרמב"ם פ"י מהלכות אישות ה"ד: **וּאִם יִהְיֶה שֵׁם יֵין מְבִיא כּוֹס שֶׁל יֵין וּמִבְרָךְ עַל הַיֵּין תַּחֲלֶה וּמִסְדֵּר אֶת כּוֹלֵן עַל הַכּוֹס**, "ונמצא מברך שבע ברכות". הרי ברכת היין היא זו ההופכת את סדרת הברכות ליחידה אחת של "שבע ברכות".

הברכה הראשונה אחר ברכת היין היא ברכת **שֶׁהֵכֵל בָּרָא לְכְבוֹדוֹ**². הפרק הראשון של בראשית יש לו מסגרת, הפותחת ב-**בְּרֹאשִׁית בָּרָא אֱלֹקִים**, וחותמת ב-**אֲשֶׁר בָּרָא אֱלֹקִים לַעֲשׂוֹת**. פרק זה עומד תחת הכותרת של **בריאת האלוקים**. אכן, לאורך כל הפרק אין הכתוב משתמש בלשון **בריאה** כי אם בלשונות אחרות של **עשייה** או **הוצאה** וכדומה, מלבד בשתי בריאות: **וַיִּבְרָא אֱלֹקִים אֶת הַתַּיִנִּים הַגְּדֹלִים**³, וכן **וַיִּבְרָא אֱלֹקִים אֶת הָאָדָם בְּצַלְמוֹ** וגו'. בפסוק של בריאת האדם אמנם, מופיעה לשון בריאה שלוש פעמים, בכל צלע של הפסוק:

וַיִּבְרָא אֱלֹקִים אֶת הָאָדָם בְּצַלְמוֹ, בְּצֵלֶם אֱלֹקִים בָּרָא אֹתוֹ, זָכָר וּנְקֵבָה בָּרָא אֹתָם.

אם בכל פרשת הבריאה ישנו פסוק אחד בלבד שמופיעה בו שלוש פעמים לשון **בריאה**, הרי שהפסוק הזה הוא הפסוק המרכזי בפרשה. כאשר נאמר בכותרת "**בְּרֹאשִׁית בָּרָא אֱלֹקִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ**", הרי שהכול מכוון כלפי פסוק זה של בריאת האדם שהוא מרכז הבריאה. את תפקידו של האדם בבריאה אנו למדים משני הפסוקים העוטפים את הפסוק המרכזי הזה:

וַיֹּאמֶר אֱלֹקִים נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כְּדֹמוֹתֵינוּ וְיִרְדּוּ בִדְגַת הַיָּם וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּבַבְּהֵמָה וּבְכָל הָאָרֶץ וּבְכָל הָרֶמֶשׂ הָרֹמֵשׂ עַל הָאָרֶץ.

2. רש"י (בכתובות (ח ע"א) מפרש ששתי הברכות הראשונות "שֶׁהֵכֵל בָּרָא לְכְבוֹדוֹ" ו"וַיִּצֶר הָאָדָם" אינן על עסקי הזיווג. "וברכת 'שהכל ברא לכבודו' אינה אלא לאסיפת העם הנאספים שם לגמול חסד, זכר לחסדי המקום שנהג עם אדם הראשון שנעשה לו שושבין ונתעסק בו, ואסיפה זו כבוד המקום היא וברכה זו לכך נתקנה. ומשעת אסיפה היא ראויה לברך, אלא מכיון שיש ברכה על הכוס הזקיקה לסדרה עליו, מידי דהוה אברכת בשמים וברכת על האור במוצאי שבת דאמרין (ירושלמי דפסחים פ"י) רבי מפזרן וחוזר וסודרן על הכוס ורבי חייא מכנסן הואיל ויש שם כוס. ולפי שאינה משאר סדר הברכות וכולה הודאה אחת לא חתמו בה בברוך, מידי דהוה אברכת פירות ומצות. וכן ברכת "יוצר האדם" שתקנוה ליצירה ראשונה של אדם הראשון כדלקמן... אינה מסדר ברכות הזווג, דהא ביצירה הראשונה אכתי נקבה לא הוא. וא"ת למה היא באה? מתוך שאנו מברכין על יצירה השניה תקנו אף על הראשונה שהיא עיקר ותחילתו". לפי דבריו, הברכות על עניין הנישואין אינן אלא מ'אשר יצר את האדם' ואילך.

3. וכבר עמדו המפרשים על ייחודם של התנינים שהזכיר בהם לשון **בריאה**, וכמו שכתב רמב"ן שבראות אלו יש בהן משהו רוחני וכאן טמון סוד הלוויתן ובת זוגו.

וַיִּבְרָא אֱלֹקִים אֶת הָאָדָם בְּצִלְמוֹ בְּצֶלֶם אֱלֹקִים בָּרָא אֹתוֹ זָכָר וּנְקֵבָה
בָּרָא אֹתָם.

וַיִּבְרָךְ אֹתָם אֱלֹקִים וַיֹּאמֶר לָהֶם אֱלֹקִים פְּרוּ וּרְבוּ וּמְלֵאוּ אֶת הָאָרֶץ
וּכְבֹּשְׁתָּהּ וַיְרֶדוּ בְּדִגְתַּת הַיָּם וּבַעֲוֹף הַשָּׁמַיִם וּבְכָל חַיָּה הָרֹמֶשֶׂת עַל הָאָרֶץ.

תפקידו של האדם הוא לשלוט בכל הנבראים, ולהיות נציג מטעם האלוקים
לנהל את הבריאה כולה. בכך מתבטא היותו **בדמות אלוקים**: כשם
שהאלוקים ברא את העולם ושולט בו, כך האדם שהוא **צלם אלוקים** נמצא
כדי לייצג את שלטון האלוקים ולנהל את העולם. על כך משורר דוד המלך
בתהלים (מזמור ח):

לְמִנְצַחַן עַל הַגִּתִּית מִזְמוֹר לְדָוִד. ה' אֲדִינֵנוּ מִה אֲדִיר שְׁמוֹ בְּכָל הָאָרֶץ
אֲשֶׁר תִּנָּה הוֹדֶךָ עַל הַשָּׁמַיִם. מִפִּי עוֹלָלִים וַיִּנְקִים יְסֻדָּתָ עַד לְמַעַן
צוּרֶיךָ לְהַשְׁבִּית אוֹיֵב וּמִתְנַקֵּם. כִּי אָרָאָה שְׁמִיךָ מַעֲשֵׂי אֲצַבְעֶיךָ
יָרַח וְכוֹכָבִים אֲשֶׁר כּוֹנְנָתָה. מִה אָנוֹשׁ כִּי תִזְכְּרֵנוּ וְכֵן אָדָם כִּי תִפְקְדֵנוּ.
וּתְחַסְּרֵהוּ מֵעַט מֵאֱלֹקִים וְכָבוֹד וְהָדָר תַּעֲטֶרְהוּ. תִּמְשִׁילֵהוּ בְּמַעֲשֵׂי
יָדֶיךָ כֹּל שְׁתֵּה תַחַת רַגְלָיו. צָנָה וְאֶלְפִים כָּלָם וְגַם בְּהֵמוֹת שָׂדֵי. צִפּוֹר
שָׁמַיִם וְדָגֵי הַיָּם עֹבֵר אֲרָחוֹת יָמִים. ה' אֲדִינֵנוּ מִה אֲדִיר שְׁמוֹ בְּכָל
הָאָרֶץ.

המזמור פותח ומסתיים בפסוק — ה' אֲדִינֵנוּ מִה אֲדִיר שְׁמוֹ בְּכָל הָאָרֶץ,
כך שנושא המזמור הוא כבוד ה' הממלא את כל הארץ⁴. במהלך המזמור
שאל המשורר: **כִּי אָרָאָה שְׁמִיךָ מַעֲשֵׂי אֲצַבְעֶיךָ יָרַח וְכוֹכָבִים אֲשֶׁר כּוֹנְנָתָה,**
באלו ניכר כבוד ה' שעשה את השמים וכל צבאם, ואילו האדם... **מִה אָנוֹשׁ**
כִּי תִזְכְּרֵנוּ וְכֵן אָדָם כִּי תִפְקְדֵנוּ. איזו מעלה יש בו לעומת כל צבא השמים?
אכן מעלת האדם היא: **וּתְחַסְּרֵהוּ מֵעַט מֵאֱלֹקִים וְכָבוֹד וְהָדָר תַּעֲטֶרְהוּ.** האדם
דומה לאלוקים בהיותו עשוי בצלמו, ואינו חסר אלא **"מֵעַט מֵאֱלֹקִים"**.
האלוקים האציל מכבודו והדרו על האדם ועיטר אותו בהם. ובמה מתבטא
היות האדם כמו האלוקים? — **תִּמְשִׁילֵהוּ בְּמַעֲשֵׂי יָדֶיךָ כֹּל שְׁתֵּה תַחַת רַגְלָיו.**
צָנָה וְאֶלְפִים כָּלָם וְגַם בְּהֵמוֹת שָׂדֵי. צִפּוֹר שָׁמַיִם וְדָגֵי הַיָּם עֹבֵר אֲרָחוֹת יָמִים.
נשים לב למילה **"כל"** העומדת פעמיים במרכז הפסוק. זהו בדיוק הנאמר
בפסוק — **וַיְרֶדוּ בְּדִגְתַּת הַיָּם וּבַעֲוֹף הַשָּׁמַיִם וּבְכָל הָאָרֶץ וּבְכָל הָרֹמֶשׁ**
הָרֹמֵשׁ עַל הָאָרֶץ. ואם כך, חותם המשורר כמו בפתיחה: ה' אֲדִינֵנוּ מִה אֲדִיר
שְׁמוֹ בְּכָל הָאָרֶץ. כבוד ה' ממלא את כל הארץ דרך ממשלת האדם. וכך אמר
ישעיהו הנביא: **כֹּל הַנִּקְרָא בְּשֵׁמִי וְלִכְבוֹדִי בְּרָאִיתִי יִצְרָתִי אֵף עֲשִׂיתִיו** (ישעיהו
מג, ז).

אכן, צלם האלוקים ושלטון האדם אינו אלא בדרך של חיבור זכר ונקבה.
כך אומרת התורה: **וַיִּבְרָא אֱלֹקִים אֶת הָאָדָם בְּצִלְמוֹ, בְּצֶלֶם אֱלֹקִים בָּרָא אֹתוֹ,**

4. הלשון **"מִה אֲדִיר שְׁמוֹ"** יוצאת מן הפסוק בשירת הים: **מִי כָמֹכָה בָּאֱלֹם ה' מִי כָמֹכָה נֶאֱדָר בְּקִדְשׁ** (שמות טו, א).

"זָכַר וְנִקְבָּה בְּרָא אֹתָם". והרי הקשו המפרשים, במה מיוחד האדם שהוא נברא בזכר ונקבה, והלא כל הנבראים נבראו זכר ונקבה? והתשובה לענייננו כך היא: כל מעלתו של האדם שהוא דומה לאלוקים, אינה אלא כאשר הוא בשלמותו, בחיבור זכר ונקבה. כשנאמר "זָכַר וְנִקְבָּה בְּרָא אֹתָם", אין זה כשאר בעלי החיים שנבראו זכר ונקבה רק בכדי שיהיה להם המשכיות, אלא כאן, חלק בלתי נפרד מהיות האדם נברא בצלם אלוהים ובדמותו, קשור בהיותו נברא בזוג של זכר ונקבה. ומדוע? על כך יש להאריך הרבה, ונאמר כאן רק בקצרה: השלטון שיש לאדם על הבריאה שהוא רודה בדגת הים ובעוף השמים וכו', יוצא מדרך וצורת הקשר שיש בין הזכר לנקבה, דרך של שיח והידברות. לא שלטון של כיבוש והשתלטות, אלא שלטון של שיח ודיבור. והרבה יש להרחיב על כך בספר מלכים בסוד מלכות שלמה שמסופר בו — וַיְדַבֵּר עַל הָעֵצִים מִן הָאָרֶץ אֲשֶׁר בְּלִבָּנוּ וְעַד הָאָזוֹב אֲשֶׁר יָצָא בְּקִיר וַיְדַבֵּר עַל הַבְּהֵמָה וְעַל הָעוֹף וְעַל הָרֶמֶשׂ וְעַל הַדְּגִים (מלכים א ה, יג). וכן במסכת קידושין, אחר שפותחת המסכת בפרק "האשה נקנית", נכנסת היא לפרט את שאר דיני הקניין והשליטה שיש לאדם.⁵

זהו עומק משמעות הברכה הראשונה בברכות הנישואין, שְׁהַכֵּל בְּרָא לְכַבּוֹדוֹ, היוצאת מן הפסוק הזה בספר ישעיה: כָּל הַנִּקְרָא בְּשֵׁמִי וּלְכַבּוֹדִי בְּרֵאתִיו יִצְרַתִּיו אֵף עֲשִׂיתִיו. זהו בדיוק: ה' אֲדִינֵנוּ מֵה אֲדִיר שִׁמְךָ בְּכָל הָאָרֶץ הבא לידי ביטוי על ידי בריאת האדם בזכר ונקבה. הברכה הזאת היא הברכה הראשונה והכללית על עצם בריאת האדם הכולל תחת ממשלו את הבריאה כולה. בברכות הבאות יש פירוט בתוך הברכה הכללית הזאת. חז"ל סדרו את הברכות בדרך של כלל ופרט, כאשר הברכה הראשונה מדברת על הדבר הכללי, וכל ברכה שלאחריה מפרטת עוד קצת עד שמגיעים אל גוף הדבר והעניין.⁶

הברכה הבאה היא ברכת יוֹצֵר הָאָדָם. ברכה זו אינה עומדת לעצמה, אלא צמודה וכרוכה היא אל הברכה הקודמת, ברכת שֶׁהַכֵּל בְּרָא לְכַבּוֹדוֹ, ומפרשת אותה. כלומר: במה מתבטא שהכל ברא לכבודו? — בזה שהוא יצר את האדם. ברכה זאת היא הפירוש והפירוט לברכה הכללית הראשונה שטרם התפרשה.

וכן הברכה השלישית [הרביעית במספר] באה לפרט עוד יותר, ולפרש כיצד יצירת האדם מביאה את כבוד ה' לעולם. וזאת מפני: אֲשֶׁר יָצַר אֶת הָאָדָם בְּצִלְמוֹ בְּצֶלֶם דְּמוּת תְּבִנְתּוֹ, כי האדם נעשה בצלם אלוהים והוא

5. תשובה נוספת יש לומר ואף היא אמת. שאדרבה, דווקא מתוך רוממותו של האדם, בכל מקום שמגדילה התורה את מעלתו של האדם שהוא בצלם אלוהים, בד בבד מדגישה התורה שבכל זאת האדם אינו יחיד בעולמו, אלא — זָכַר וְנִקְבָּה בְּרָא אֹתָם. האדם אף הוא "נברא", ונברא הוא בזוג של זכר ונקבה. לכן בשתי הצלעות הראשונות של הפסוק מוזכר האדם בלשון יחיד — "בְּצִלְמוֹ", "בְּרָא אֹתוֹ", ואילו בצלע השלישית עוברת התורה ללשון רבים — "בְּרָא אֹתָם", להדגיש שעל אף מעלתו ודמיונו לאלוהים איננו יחיד כאלוהים. ועוד יש להרחיב על כך.

6. כך היא דרך השירה, וכן יש להראות בשירת הים.

מייצג כאן בעולם את האלוקים. לכן גם נקרא הוא "אדם", מפני שהוא דומה לאלוקים וכמאמר הכתוב: **נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כְּדִמוּתֵנוּ**. הכפילות בברכה "**אֲשֶׁר יֵצֵר אֶת הָאָדָם בְּצַלְמוֹ, בְּצֶלֶם דְּמוּת תְּבַנִּיתוּ**", יוצאת מן הכפילות שבפסוק: **וַיִּבְרָא אֱלֹקִים אֶת הָאָדָם בְּצַלְמוֹ, בְּצֶלֶם אֱלֹקִים בָּרָא אֹתוֹ**⁷.

וכן החלק השלישי של הברכה, **וְהִתְקִין לוֹ מִמֶּנּוּ בִּנְיָן עֲדֵי עֵד**, הוא כנגד הצלע השלישית של הפסוק — **זָכָר וְנִקְבָּה בָּרָא אֹתָם**, היות האדם מורכב מזכר ונקבה. זהו שכוללים בתוך הברכה: **אֲשֶׁר יֵצֵר אֶת הָאָדָם בְּצַלְמוֹ בְּצֶלֶם דְּמוּת תְּבַנִּיתוּ**, "**וְהִתְקִין לוֹ מִמֶּנּוּ בִּנְיָן עֲדֵי עֵד**", מפני שרק בזיווג מתבטא צלם האלוקים שבאדם⁸.

אולם מלבד היחס אל האשה שנבנתה מן הצלע, כלולה במשפט הזה "**וְהִתְקִין לוֹ מִמֶּנּוּ בִּנְיָן עֲדֵי עֵד**" התייחסות גם אל הבנים המעניקים נצחיות לאדם: **בִּנְיָן עֲדֵי עֵד**. חלק זה, יוצא אף הוא מן הברכה שקיבל האדם בפסוק הבא: **וַיִּבְרָךְ אֹתָם אֱלֹקִים וַיֹּאמֶר לָהֶם אֱלֹקִים פְּרוּ וּרְבוּ וּמְלֵאוּ אֶת הָאָרֶץ**. במהלך הזה של בפרק א בו נבראו הזכר והנקבה כאחד, הרי שמטרת הזיווג היא בשביל הנצחיות שתבוא לידי ביטוי על ידי העמדת הדורות הבאים; כל בן משקף את צלו של האב שקדם לו, וכן הלאה לדורי דורות.

הרי ששלוש הברכות הראשונות של ברכות הנישואין באות על סדר בריאת האדם בפרק א של בראשית, מן הכלל אל הפרט. הברכה הראשונה היא ברכה כללית, וכל ברכה שלאחריה מפרטת עוד ועוד על הסדר של תיאור הבריאה:

| שבע ברכות | פרשת בראשית |
|-------------------------------------|--|
| שהכל בָּרָא לְכַבּוֹדוֹ | בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹקִים... וַיִּבְרָא אֱלֹקִים אֶת הָאָדָם בְּצַלְמוֹ בְּצֶלֶם אֱלֹקִים בָּרָא אֹתוֹ זָכָר וְנִקְבָּה בָּרָא אֹתָם... אֲשֶׁר בָּרָא אֱלֹקִים לַעֲשׂוֹת |
| יוֹצֵר הָאָדָם | וַיֹּאמֶר אֱלֹקִים נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כְּדִמוּתֵנוּ |
| אֲשֶׁר יֵצֵר אֶת הָאָדָם בְּצַלְמוֹ | וַיִּבְרָא אֱלֹקִים אֶת הָאָדָם בְּצַלְמוֹ |
| בְּצֶלֶם דְּמוּת תְּבַנִּיתוּ | בְּצֶלֶם אֱלֹקִים בָּרָא אֹתוֹ |
| וְהִתְקִין לוֹ מִמֶּנּוּ | זָכָר וְנִקְבָּה בָּרָא אֹתָם |
| בִּנְיָן עֲדֵי עֵד | פְּרוּ וּרְבוּ וּמְלֵאוּ אֶת הָאָרֶץ |



7. ועדיין צריך להבין, שהרי הלשון "יצר" יוצאת דווקא מן היצירה של פרק ב, שם נאמר: **וַיֵּצֶר ה' אֱלֹקִים אֶת הָאָדָם עֵפֶר מִן הָאֲדָמָה... וַיִּשֶׂם שֵׁם אֶת הָאָדָם אֲשֶׁר יֵצֵר**, ואילו בפרק א משתמש הכתוב בלשון "ברא". וצ"ע.

8. גם כאן יש להתבונן, כי הלשון הזו "**וְהִתְקִין לוֹ מִמֶּנּוּ בִּנְיָן עֲדֵי עֵד**" יוצאת מפרק ב, ממה שנאמר: **וַיְבָרֶךְ ה' אֱלֹקִים אֶת הַצֶּלֶע אֲשֶׁר לָקַח מִן הָאָדָם לְאִשָּׁה**. וצ"ע.



הברכות האחרונות על סדר פרק ב של בראשית

הברכה החמישית היא ברכת **שׁוֹשׁ תְּשִׁישׁ וְתִגַּל הָעֵקֶרָה**. הברכה הזאת מצד אחד פותחת את הסדרה השנייה של ברכות הנישואין בעניין השמחה, ומצד שני יש בה גם מעין של חתימה וסיום אל הסדרה הראשונה, כאשר היא מספרת על השמחה של העקרה השמחה בבניה: **שׁוֹשׁ תְּשִׁישׁ וְתִגַּל הָעֵקֶרָה בְּקִבוּץ בְּנִיה לְתוֹכָהּ בְּשִׂמְחָה**, וחותמים בְּרוּךְ אַתָּה ה' מְשִׁמַּח צִיּוֹן בְּבִנְיָה. הברכה הזאת אמנם מדברת על עניין ירושלים, אך הרעיון שלה הוא על נצחיות עם ישראל וירושלים דרך בניה, באותו האופן שבברכה הקודמת נצחיותו של האדם היא דרך בניו. פעמים רבות יש כמין שרשור בנקודת חיבור בין שני חלקים, שהנושא האמצעי מתקשר לשני החלקים ומחבר ביניהם. וכך גם סידרו חז"ל בברכות אלו.

הברכה על בניין ירושלים פותחת את הסדרה השנייה בברכות הנישואין. כאשר פותחים את עניין השמחה הגדולה שבזיווג, תחילה יש להזכיר את שמחת ירושלים, כמו שנאמר: **אִם לֹא אֵעֲלֶה אֶת יְרוּשָׁלַם עַל רֹאשׁ שְׂמִיחָתִי** (תהלים קלז, ו). אכן יש כאן גם רמז, כי סיפור האהבה שבין האיש והאישה הוא משל לחיבור שבין כנסת ישראל והקב"ה, ובכל זיווג וחיבור של נישואין יש בחינה של חזרת הקשר שבין כנסת ישראל והקב"ה. הוא שאמרו חז"ל (ברכות ו ע"ב) **שֶׁהַמִּשְׁמַח חָתָן וְכֻלָּה כְּאִילוּ בָנָה אַחַת מִחוּרְבוֹת יְרוּשָׁלַם, שֶׁנֶּאֱמַר "כִּי אֲשִׁיב אֶת שְׁבוֹת הָאָרֶץ כְּבִרְאשׁוֹנָה אֹמַר ה'"** (ירמיהו לג, יא). גם הברכה האחרונה שבסדרה חותמת בעניין ירושלים: **מִהֲרָה ה' אֱלֹקֵינוּ יִשְׁמַע בְּעָרֵי יְהוּדָה וּבְחֻצוֹת יְרוּשָׁלַם וְכו',** ויוצרת את המסגרת סביב ברכות אלו. בברכות אלו קיימות שתי הבחינות, של פרק א ושל פרק ב. עניין הבנים מתקשר לפרק א כאשר בארנו, ולכן הברכה הרביעית היא על הבחינה הזאת שבירושלים, ואילו הברכה האחרונה היא חתימה לסדרה השנייה של פרק ב ושל השמחה הגדולה הפורצת בזיווג, ולכן ברכה זו מדברת על הבחינה הזאת שבירושלים שהיא מקום של ששון ושמחה, חתן וכלה.

בברכות הראשונות הנושא הוא האלוקים הבורא והיוצר: **שֶׁהַכֹּל בָּרָא לְכַבֹּדוֹ, יוֹצֵר הָאָדָם, אֲשֶׁר יָצַר אֶת הָאָדָם**. אך מן הברכה הזו ואילך הנושא הוא פעולותיו של הבורא ביחס לנבראים, בזה שהוא מכיר בצרכי הנבראים ופועל לשמחם: **שׁוֹשׁ תְּשִׁישׁ וְתִגַּל הָעֵקֶרָה, שִׂמַּח תְּשִׂמַּח רְעִים הָאֱהוּבִים;** וגם הברכה האחרונה, שאמנם פותחת **אֲשֶׁר בָּרָא שְׁשׁוֹן וְשִׂמְחָה**, אך עיקר ברכה זו מוסבת על חוויית הנבראים, כאשר אותם רגשות חוזרים ומתייחסים אל האלוקים הבורא. הסדרה הזאת היא כנגד הזיווג המתואר בפרק ב של בראשית, בפרק בו מסופרת הבריאה מנקודת המבט של הנבראים. לכן בסדרה זו הברכות הן בדרך של תפילה ובקשה לעומת הברכות הראשונות שאינן אלא ברכות השבח לבורא. ושוב, על אף

שהברכה האחרונה פותחת **אֲשֶׁר בָּרָא** וכו', היא ממשיכה בתפילה: **מְהֵרָה ה' אֱלֹקֵינוּ יִשְׁמַע** וכו'.

במהלך של פרק א הנישואין הינם כביכול סוף הסיפור והשלמת הבריאה מצד האלוקים; לכן גם הברכות במהלך הזה הן לשבח האלוקים שברא זכר ונקבה בבריאה אחת, בצלם אלוקים, ובכך באה הבריאה לידי שלמות. במהלך של פרק ב אמנם, הסיפור המיוחד של הזיווג הוא סביב השמחה, האהבה והרעות, והסיפור החדש שמתפתח ונוצר בין השניים; לכן גם הברכות בסדרה השנייה הן בדרך של תפילה: שהחיבור יתפתח בצורה טובה ויבואו לידי שמחה שלמה. מהלך זה של הנישואין מתבטא בדברי חז"ל בגמרא בתחילת מסכת סוטה (ב ע"א) **שקשה זיווגו של אדם כקריעת ים סוף**. פרץ השמחה הוא בבחינת השירה שאמרו ישראל על הים, שקרה כאן סיפור שאינו מובן מאליו.

כל אחת מן הברכות פותחת וחותרת בלשון שמחה, ועניין השמחה מודגש גם במרכז הברכה:

שׁוֹשׁ תִּשְׂשִׂי וְתִגַּל הָעֵקְרָה בְּקִבוּץ בְּנִיָּה לְתוֹכָהּ בְּשִׂמְחָה. בְּרוּךְ אַתָּה ה' מְשֻׁמֵּחַ צִיּוֹן בְּבִנְיָהּ.

מְשֻׁמֵּחַ תִּשְׁמַח רַעִים הָאֱהוּבִים בְּשִׂמְחָה יִצִּירָךְ בְּגוֹ עֵדוּ מִקֵּדָם. בְּרוּךְ אַתָּה ה' מְשֻׁמֵּחַ חֵתָן וְכֻלָּהּ.

הברכה האחרונה אמנם, היא כל כולה על מיני השמחה השונים, והיא מספרת על ההתפרצות הגדולה של השמחה שבזיווג:

בְּרוּךְ אַתָּה ה' אֱלֹקֵינוּ מֶלֶךְ הָעוֹלָם אֲשֶׁר בָּרָא שְׁשׁוֹן וְשִׂמְחָה חֵתָן וְכֻלָּה גִּילָה רִנָּה דִּיצָה וְחֻדוּה אֶהְבָּה וְאַחֲוָה וְשָׁלוֹם וְרַעוּת, מְהֵרָה ה' אֱלֹקֵינוּ יִשְׁמַע בְּעֵרֵי יְהוּדָה וּבְחוּצוֹת יְרוּשָׁלַיִם קוֹל שְׁשׁוֹן וְקוֹל שְׂמִיחָה קוֹל חֵתָן וְקוֹל כֻּלָּה קוֹל מַצְהָלוֹת חֲתָנִים מְחַפְתָּם וְנוֹעָרִים מְמַשְׁתָּה נְגִינָתָם. בְּרוּךְ אַתָּה ה' מְשֻׁמֵּחַ חֵתָן עִם הַכֻּלָּה.

אם נתמקד רק בחתימות הברכות, נבחין בתהליך שעובר בין הברכות: **"מְשֻׁמֵּחַ צִיּוֹן בְּבִנְיָהּ", "מְשֻׁמֵּחַ חֵתָן וְכֻלָּה", "מְשֻׁמֵּחַ חֵתָן עִם הַכֻּלָּה"**. השיא הוא בשמחת הרעות של האחד בשני, החתן שמח בכלה והכלה בחתן, וכאשר יתבאר בסמוך.

שתי הברכות האחרונות שהן על שמחת הזיווג, אף הן מסודרות על סדר הפרשה בפרק ב של בראשית. כשיצר ה' את האדם, מסופר בפרק ב של בראשית: **וַיֹּטֶעַ ה' אֱלֹקִים גֶּן בְּעֵדֶן מִקֵּדָם וַיִּשְׁם שָׁם אֶת הָאָדָם אֲשֶׁר יָצָר. וַיִּצְמַח ה' אֱלֹקִים מִן הָאֲדָמָה כָּל עֵץ נִחְמָד לְמִרְאֶה וְטוֹב לְמַאֲכָל וְעֵץ הַחַיִּים בְּתוֹךְ הֶגֶן וְעֵץ הַדַּעַת טוֹב וָרָע. וְנָהָר יֵצֵא מִעֵדֶן לְהַשְׁקוֹת אֶת הֶגֶן וּמִשָּׁם יִפְרֹד וְהָיָה לְאַרְבָּעָה רָאשִׁים... הַקִּב"ה שָׁם אֶת הָאָדָם בְּתוֹךְ גֶּן עֵדֶן, מִקוֹם נָאָה מִלֹּא צִמְחָהּ, עֵצִי מֵאֲכָל וְנִהְרֹת מַיִם. הַנְּהָרוֹת הָאֵלֶּה מוֹבִילִים אֶל הַזֶּהָב הַמְּשׁוּבָח וְאֲבֵנֵי הַחֹן. מֵהִי מִטְרַת כָּל הַטוֹב הַזֶּה? אֲכַן כֵּן זֶה אֵינוֹ אֵלָּא בִּשְׁבִיל**

האדם — לשמחו. הקב"ה ברא את העולם כדי שיהיה מקום טוב לאדם, להיטיב לו ולשמחו.

הברכה השישית, **שִׂמְחַת תְּשֻׁמַּח רָעִים הָאֱהוּבִים כְּשִׂמְחַת יִצְרֵיךְ בְּגֵן עֵדֶן מִקֵּדָם**, נאמרת כנגד המתואר בפסוקים אלה. ואמנם שאין מוזכר בפסוקים אלה עניין הזיווג והשמחה של האיש והאשה, אך ברור שהלשון "**כְּשִׂמְחַת יִצְרֵיךְ בְּגֵן עֵדֶן מִקֵּדָם**" יוצא מן הפסוק: **וַיֹּטֶעַ ה' אֱלֹקִים גֵּן בְּעֵדֶן מִקֵּדָם וַיִּשֶׂם שָׁם אֶת הָאָדָם אֲשֶׁר יָצַר**. הברכה חותמת: **בְּרוּךְ אַתָּה ה' מְשִׁימַח חַתָּן וְכֻלָּהּ**; כפי שכותב רש"י (כתובות ח ע"א), אין מדובר כאן על שמחת החתן והכלה זה בזה, אלא רק על שמחת האדם על עצם היותו בגן עדן עטוף בכל טוב. וכך מתפללים שישמח ה' את החתן ואת הכלה כשם ששימח את האדם כשנתנו בגן עדן.

הברכה השביעית והאחרונה אמנם, היא באמת נאמרת כנגד השמחה והרעות של החתן והכלה ששמחים זה בזה. אחר ששמח האדם בגן עדן, מתארת התורה את התהליך שעבר האדם, מאז שהכיר בחסרונו כמו שנאמר: **וַיִּקְרָא הָאָדָם שְׁמוֹת לְכָל הַבְּהֵמָה וְלָעוֹף הַשָּׁמַיִם וְלִכָּל חַיַּת הַשָּׂדֶה וְלָאָדָם לֹא מָצָא עֹזֵר כְּנֶגְדּוֹ**, ועד שהביא לו ה' את האשה ושמח בה:

וַיִּפֹּל ה' אֱלֹקִים תְּרִדְמָה עַל הָאָדָם וַיִּישָׁן וַיִּקַּח אֶחָת מִצִּלְעֹתָיו וַיִּסְגֶּר בָּשָׂר תַּחְתָּנָה. וַיִּבֶן ה' אֱלֹקִים אֶת הַצִּלְעַת אֲשֶׁר לָקַח מִן הָאָדָם לְאִשָּׁה וַיִּבְאֶהָ אֶל הָאָדָם. וַיֹּאמֶר הָאָדָם זֹאת הִפְעַם עֵצָם מַעֲצָמִי וּבָשָׂר מִבְּשָׂרִי לְזֹאת יִקְרָא אִשָּׁה כִּי מֵאִישׁ לָקַחָהּ זֹאת. עַל כֵּן יַעֲזֹב אִישׁ אֶת אָבִיו וְאֶת אִמּוֹ וְדָבַק בְּאִשְׁתּוֹ וְהָיוּ לְבָשָׂר אֶחָד.

כשפגש האדם את האישה, הוא צהל ואמר:

זֹאת הִפְעַם עֵצָם מַעֲצָמִי וּבָשָׂר מִבְּשָׂרִי, לְזֹאת יִקְרָא אִשָּׁה, כִּי מֵאִישׁ לָקַחָהּ זֹאת.

המשפט הזה נכתב בדרך שירה, כאשר בכל צלע של הפסוק בולטת המילה "זאת". הפתיחה והסיום הם מאותו העניין, ובמרכז עומדת קריאת השם לאישה: **לְזֹאת יִקְרָא אִשָּׁה**. בניגוד ללשון "**זָכָר וּנְקֵבָה**" שנאמר בפרק א, כאן השימוש הוא בלשון "**אִישׁ ואִשָּׁה**". לשון זו מורה על קשר של נישואין, לעומת "זָכָר וּנְקֵבָה" שאינו אלא הבדל פיזיולוגי בין המינים. הבדל זה בא לידי ביטוי גם במילים עצמן: "זָכָר וּנְקֵבָה" הן שתי מילים שונות, ומסמלות את הפער ביניהם, ואילו "אִישׁ ואִשָּׁה" הן בעצם אותה המילה, זו בלשון זכר וזו בלשון נקבה, ובכך הן מסמלות את החיבור והזהות המשותפת של השניים. זהו שמוסיף הכתוב להסביר: **עַל כֵּן יַעֲזֹב אִישׁ אֶת אָבִיו וְאֶת אִמּוֹ וְדָבַק בְּאִשְׁתּוֹ "וְהָיוּ לְבָשָׂר אֶחָד"**.

כנגד השמחה הגדולה הזו, באה הברכה השביעית והאחרונה — **אֲשֶׁר בָּרָא שָׂשׂוֹן וְשִׂמְחָה חַתָּן וְכֻלָּהּ וכו' כִּי הִקְבִּ"ה בָּנָה אֶת הָאִשָּׁה מִן הַצִּלְעַת וְהִבְיָאָה אֶל הָאָדָם וּבִכָּן בָּרָא אֶת הַשְּׂשׂוֹן וְהַשְּׂמִימָה, הַחַתָּן וְהַכֻּלָּה**. שאר הלשונות

הנאמרות בברכה: גִּילָה, רָנָה, דִּיצָה, וְחֻדָּה, אֶהְבָּה, וְאַחֲוָה, וְשָׁלוֹם, וְרַעוּת, הינן פירוט בתוך שני הכללים האלה:

| שָׁשׁוֹן וְשִׁמְחָה: | חֶתֶן וְכֵלָה: |
|------------------------------------|---|
| גִּילָה, רָנָה, דִּיצָה, וְחֻדָּה. | אֶהְבָּה, וְאַחֲוָה, וְשָׁלוֹם, וְרַעוּת. |

אחר הברכה על בריאת שמחת החתן והכלה, נחתם סדר הברכות בשני עניינים, וכאשר הקדמנו: הראשון הוא עניין ירושלים, הוא שמתפללים: **מְהֵרָה ה' אֱלֹקֵינוּ יִשְׁמַע בְּעָרֵי יְהוּדָה וּבְחוּצוֹת יְרוּשָׁלַיִם קוֹל שָׁשׁוֹן וְקוֹל שִׁמְחָה קוֹל חֶתֶן וְקוֹל כֵּלָה וכו'**, תפילה החותמת את מסגרת הברכות האחרונות הפותחות בשמחת ירושלים; והשני הוא עניין היין והמשתה. כי בפסוק ממנו הוציאו חז"ל את לשון הברכה נאמר: **קוֹל שָׁשׁוֹן וְקוֹל שִׁמְחָה קוֹל חֶתֶן וְקוֹל כֵּלָה קוֹל אֲמָרִים הוֹדוּ אֵת ה' צִבְאוֹת כִּי טוֹב ה' כִּי לְעוֹלָם חֲסִדוֹ מִבְּאֵים תוֹדָה בֵּית ה' וגו'**, אכן חז"ל השלימו את הברכה בצורה אחרת: **קוֹל מִצְהָלוֹת חֲתָנִים מִחֻפָּתָם וּנְעָרִים מִמִּשְׁתֵּה נְגִינָתָם**. וזאת, כדי להשלים את המסגרת הכללית סביב הברכות כולן של ברכת היין, שהוא הנושא של כל הברכות האלה סביב שמחת משתה הנישואין. ואז חותמת הברכה בחתימה וסיום: **בָּרוּךְ אַתָּה ה' מְשַׂמַּח חֶתֶן עִם הַכֵּלָה**. וברכה זו היא על שמחת החתן ששמח עם הכלה כמו ששמח האדם באשתו.



על פי מה שהתבאר בס"ד שהברכות מחולקות לשני חלקים ויש כאן שתי סדרות, נבין לפי זה דבר נפלא. הראשונים ביארו כל אחד לפי דרכו [ראה רש"י ורשב"א], מדוע חלק מן הברכות ארוכות שפותחות וחותמות בברוך וחלקן אינן ארוכות: שתי הברכות הראשונות **"שהכול ברא"** ו**"יוצר האדם"** פותחות בברוך ואינן חותמות בברוך, שתיים מן האמצעיות **"שוש תשיש"** ו**"שמח תשמח"** חותמות בברוך ואינן פותחות בברוך, ואילו שתי הברכות **"אשר יצר את האדם בצלמו"** ו**"אשר ברא ששון ושמחה"** הן ברכות ארוכות שפותחות בברוך וחותמות בברוך. מבלי להיכנס לתוך הסוגיה ההלכתית, לפי דברינו יש להראות שיש כאן מבנה נפלא.

בסוף כל סדרה של השבע ברכות, באה ברכה ארוכה הבאה בתור סיום. בסוף הסדרה הראשונה נמצאת ברכת **"אשר יצר את האדם בצלמו"** לחתום את החלק הזה, ובסוף הסדרה השנייה באה ברכת **"אשר ברא ששון ושמחה"** לחתום את החלק הזה, ואת כל הברכות. ויש להוסיף עוד, שהרי בארנו שבחלק הראשון, הברכות הן בדרך של שבח הבורא, לעומת הברכות בחלק השני שהן בדרך של תפילה. נבין אם כן, מדוע שאר הברכות שאינן ארוכות, בחלק הראשון הן ברכות קצרות בדרך של שבח — **"בא"י אמ"ה**



שהכול ברא לכבודו", בא"י אמ"ה יוצר האדם", ואילו בחלק השני הן בדרך תפילה — "שׁוֹשׁ תְּשִׁישׁ וְתַגֵּל הָעֵקֶרָה" וכו', "שִׁמַּח תִּשְׁמַח רַעִים הָאֱהוּבִים" וכו'. בכל סדרה סדרו חז"ל לפי המהלך המתאים לאותה סדרה:

בְּרוּךְ אַתָּה ה' אֱלֹהֵינוּ מֶלֶךְ הָעוֹלָם שׁוֹשׁ תְּשִׁישׁ וְתַגֵּל הָעֵקֶרָה בְּקִבוּץ בְּנֵיהַ לְתוֹכָהּ בְּשִׁמְחָה בְּרוּךְ אַתָּה ה' מְשַׁמַּח צִיּוֹן בְּבִנְיָהּ.

בְּרוּךְ אַתָּה ה' אֱלֹהֵינוּ מֶלֶךְ הָעוֹלָם יוֹצֵר הָאָדָם שִׁמַּח תִּשְׁמַח רַעִים הָאֱהוּבִים כְּשִׁמְחָה יִצִּירָם בְּגוֹן עֶדֶן מִקֶּדֶם בְּרוּךְ אַתָּה ה' מְשַׁמַּח חֲתָן וְכֻלָּהּ.

בְּרוּךְ אַתָּה ה' אֱלֹהֵינוּ מֶלֶךְ הָעוֹלָם, אֲשֶׁר יָצַר אֶת הָאָדָם בְּצִלְמוֹ, בְּצֵלֶם דְּמוּת תְּבִנִיתוֹ, וְהִתְקִין לוֹ מְמוֹנוֹ בְּנֵי עַדִּי עַד. בְּרוּךְ אַתָּה ה' יוֹצֵר הָאָדָם.

בְּרוּךְ אַתָּה ה' אֱלֹהֵינוּ מֶלֶךְ הָעוֹלָם, אֲשֶׁר בְּרָא שְׁשׁוֹן וְשִׁמְחָה חֲתָן וְכֻלָּהּ גִּילָה רָנָה דִּיצָה וְחִדּוּהָ אֶהְבָּה וְאַחֲוָה וְשָׁלוֹם וְרַעוּת מִהֲרָה ה' אֱלֹהֵינוּ יִשְׁמַע בְּעָרֵי יְהוּדָה וּבְחוּצוֹת יְרוּשָׁלַיִם קוֹל שְׁשׁוֹן וְקוֹל שִׁמְחָה קוֹל חֲתָן וְקוֹל כָּלָה קוֹל מִצְהָלוֹת חֲתָנִים מִחֻפָּתָם וּנְעָרִים מִמִּשְׁתָּה נְגִינָתָם. בְּרוּךְ אַתָּה ה' מְשַׁמַּח חֲתָן עִם הַכָּלָה.



ביהדות אשכנז נהוג לזמר בחופה פיוט קצר המורכב משני בתים:

| אחד מוקדש לחתן: | ושני המוקדש לכלה: |
|---|--|
| מי אדיר על הכל, מי ברוך על הכל, מי גדול על הכל, מי דגול על הכל, הוא יברך את החתן ואת הכלה | מי בן שיח שושן חוחים, אהבת כלה משוש דודים, הוא יברך את החתן ואת הכלה |

נשים לב, ששני אלו הבתים הם כנגד שני החלקים עליהם דיברנו: הבית הראשון, "מי אדיר על הכל, מי ברוך על הכל, מי גדול על הכל, מי דגול על הכל", היינו האלוקים הבורא והיוצר, ומקביל אל החלק הראשון. הבית השני לעומתו, "מי בן שיח שושן חוחים, אהבת כלה משוש דודים", היינו האלוקים המשמח והמביא אהבה וחיבור, ומקביל אל החלק השני בברכות הנישואין.

הוא יברך את החתן ואת הכלה

"ברכות המזון מפויטות" לשמחת כלולות **מאת רבי אלעזר הקלירי**

מבוא

אנו רגילים לקשר בין פיוטי התפילות והברכות לבין חגים ומועדים, ובמיוחד הימים הנוראים. בתפילות הימים המיוחדים הללו מופיעים פיוטים מסוגים שונים, והם נאמרים בחרדת קודש והתרוממות הרוח.¹ לא רבים יודעים כי בקרב אבותינו ורבותינו חכמי אשכנז ז"ל תפס הפיוט מקום מרכזי בעבודת ה', ובהתאם נאמרו והתחברו פיוטים לכל עידן ולכל זמן. גדולי הפייטנים חיברו פיוטים במגוון סוגים ולכל אירועי החיים, ביניהם תפסה מקום של כבוד שמחת הכלולות. פיוטים לשמחת החתונה לא התחדשו באירופה, אלא מקורה בראשית תקופת הפייטנים הגדולים. הגיעה לידינו 'קדושתא' שלמה הנאמרת בתפילת שבת קודש לכבוד חתן וכלה המזדמנים לבית הכנסת בשבת שלאחר חופתם, שהתחברה ע"י גדול הפייטנים שבכל הדורות — רבי אלעזר הקלירי.²

א. פיוטים לשמחת כלולות

יהודי³ מרכז-אירופה בימי-הביניים חגגו את החתונות בעסק גדול. מן הצד הפיוטי היה עיקר החג בשבת שלאחר יום החופה; פיוטי שבת זו הוקדשו למאורע, והחתן עצמו, בליווי שושביניו, היה עולה לתורה וקורא פרשה מיוחדת 'מעין המאורע' (בראשית כד א ואילך: 'ואברהם זקן בא בימים', פרשת נישואי יצחק). כבר אמיתי בן שפטיה העמיד מערכת יוצר (פיוטים על ברכת ק"ש, הכולל 'גוף יוצר', 'אופן וזולת') לכבוד חתונת כסיאה אחותו, ויש לנו ממנו גם קדושתא גדולה ונאה מאוד לחתן. גם פייטנים אחרים במרכז אירופה כתבו פיוטים לכבוד חתנים, בעיקר מסוג היוצרות.

הזמנת החתן לקרוא בתורה נעשתה אף היא בפאר רב. פייטנים-חזנים

1. הפיוטים הנאמרים במסגרת התפילה נקראים בפי העם בשם 'יוצרות'. שלפי האמת זה שמה של מערכת הפיוטים שבאה לעטר את ברכות קריאת שמע של שחרית, המתחילה בברכת 'יוצר אור'. אולי הסיבה שכל פיוטי התפילה נקראים בפי העם על שם 'יוצרות' היא משום שה'יוצרות' הם הפיוטים הנאמרים ראשונה בתפילת הבוקר, כשאדם פוגש את פיוטי התפילה, וכך גם פתחו את קונטרסי הפיוטים.

2. התפרסמה ע"י עזרא פליישר, שירת-הקודש העברית בימי-הביניים, ירושלים תשס"ז, עמ' 154-164.

3. כל התיאור הבא מבוסס על עזרא פליישר, שם, עמ' 472.

הקדימו להזמנה עצמה ('עמוד רבי פלוני בן פלוני') רשויות נאות, בסגנון עממי ועליז, וכמעט תמיד בחרוז אחד ומקצב חופשי. ראשון שכתב רשות לחתנים היה כנראה רבי שמעון בר יצחק. ואחריו כתבו כמוהו לא מעט פייטנים אשכנזיים. רובם חילקו את הרשויות בעקבותיו לארבעה חלקים: בראשון נטלו רשות להזמין את החתן לתורה מאת הקב"ה, בשני נטלו רשות מן התורה עצמה, בשלישי רשות מתלמידי החכמים שבקהל, וברביעי נטלו רשות מן הקהל כולו. החלקים פותחים כולם במלה 'מרשות'/'מרשות'. בקטעים השונים חוזר הפייטן ודן בעניין המאורע, בקדושת חיי המשפחה, בשמחה שבין איש לאשתו ובברכות הצפויות מן הקב"ה לזוג הצעיר. לימים נתחברו רשויות קצרות גם לכבוד השושבינים והורי החתן והכלה, ואף ברכות 'מי שברך' מיוחדות ומפויטות לחתן.

מן הרשויות הללו למדו כמה פייטנים, ראשון בהם היה כנראה רבי מאיר בר יצחק ש"ץ, להקדים רשויות גם להזמנת 'חתני' שמחת תורה. רשויות אלו פחות מפוארות, והן מדברות בעיקר בשבחה של תורה.

לכבוד חתנים בסעודתם החיו חכמי אשכנז גם את הסוג הקדום והנשכח של ברכות המזון המפויטות. אמנם הפעילות הפייטנית בסוג זה לא היתה כנראה מרובה, אבל עצם קיומה מעיד על עוצמתה של המסורת הפייטנית הקדומה של ארץ ישראל בקהילות אשכנז. מקצת פייטנים לא בנו ברכת המזון מפויטות שלמות, אלא הסתפקו בהוספות פיוטיות שחיברו, בין לתחילת ברכות הזימון ובין לפסקת האיחולים המסיימת את התפילה.



המורשת⁴ הפייטנית העברית עשירה ביצירות שחוברו לכבוד חתן וכלה. בכל האסכולות ובכל התקופות: בארץ ישראל, בבבל, באיטליה, באשכנז, בספרד, בצפון אפריקה ובתימן, שרו וזימרו ופייטו — לציין בחגיגות גדולה את המאורע המשפחתי — הנישואין. בין פיוטי הנישואין ששרדו יש 'קדושתאות' ו'שבעתות' שנועדו לעטר את תפילת העמידה. אחרים ליוו את קריאת התורה, לפני הקריאה ואחריה. ויש בידינו מערכות יוצרות שצורפו לקטעי הברכות והתפילות המקיפות את קריאת שמע. כמובן יש גם הרבה שירים שאינם קשורים לסדר התפילות הקבועות.

כידוע, מלאכת הפיוט היתה חביבה על חכמי אשכנז וצרפת הראשונים. הם פייטו פיוטים גם למאורעות של שמחה, כגון ברית מילה ושבת הנישואין. רוב היצירות האלה לא נכנסו לסידורים ולמחזורים הנדפסים לפי מנהג אשכנז, ושרדו בעיקר בכתבי יד מהמאות השלוש-עשרה

4. התיאור הבא נלקח ממאמרו של מנחם חיים שמלצר, 'פיוטים לנישואין לראשוני חכמי אשכנז', אפרים חזן ויוסף יהלום (עורכים), לאות זיכרון – מחקרים בשירה העברית ובמורשת ישראל, ספר זיכרון לאהרן מירסקי, רמת גן תשס"ז 2006, עמ' 173-186.

והארבע-עשרה. בכתבי יד אלה כלולות מערכות ארוכות של פיוטי יוצר לשבת נישואין, ובהן על פי רוב 'גוף יוצר', 'אופן' ו'זולות'.

רוב פייטני המערכות האלה חיברו גם רשומות ופיוטים אחרים שהקיפו את עלייתו לתורה של החתן ושושביניו, וכן את ירידתו של החתן מן הבימה אחרי הקריאה. ברשומות אלה ארבעה חלקים ארוכים בהם הפייטן, כשלוחו של הציבור, מבקש רשות מהקב"ה, מהתורה, מחכמי התורה ומהקהל לקרוא לחתן לעולות לתורה.

בנוסף פייטו פייטני אשכנז גם פיוטים לחלקי תפילת השחר של שבת שנשארו ריקנים מן הפיוטים של הפייטנים הקודמים להם. בין אלה יש לציין פיוטים ל'המלך', ל'אל אדון' ול'לאל אשר שבת'. הפיוטים הקשורים לקטעים הללו נאמרו בעיקר בשבת נישואין, והם נחשבים לחידושים של פייטני אשכנז. היה מנהג גם לצרף פיוט קצר לקדושה של מוסף (לפסקה 'אלקים').

הגיוון והריבוי של פיוטי נישואין במנהג אשכנז משתקפים באופן בולט במיוחד בסידור אשכנזי כתב יד (אוקספורד 1099), שנכתב עוד בחיי רבינו מהר"ם מרוטנבורג זצ"ל, דהיינו במאה השלוש-עשרה. בסידור כתב יד זה מופיעים: 12 פיוטי יוצרות לחתנים, 13 פיוטי אופנים לחתנים, 10 פיוטי זולתות לחתנים, 32 פיוטים שהם שמונה (כי בכל רשות ארבעה חלקים) — רשומות לחתנים, 10 פיוטים הנאמרים לאחר קריאת התורה לחתן.

יש לשער שמספר פיוטי חתונה האשכנזיים, שנותרו בידינו, הוא למעלה ממאה!⁵

פולמוס על אמירת הפיוטים

הפיוט וההתנגדות לפיוט ירדו כרוכים מן השמים. ימי הפולמוס על הפיוט כימי הפיוט עצמם. בכל דור ודור שעמדו בישראל פייטנים הושמעו גם הסתייגות מן אמירת הפיוט. לעיתים נבעו שתי התנועות מתוך דמות אחת — פייטן שהשמיע ביקורות על היבטים מסוימים של אמירת הפיוטים. בכל הדורות שמענו מיימינים ומשמאילים בנוגע לאמירת הפיוטים: בתקופת הגאונים, בתקופת הראשונים, ובתקופת הפוסקים האחרונים. הטענות שהושמעו נגד אמירת הפיוטים הן רחבות ומגוונות: גם בגין שינוי נוסח התפילה, גם בשל הפסקה באמצע התפילה, גם משום שפת הפיוט וסגנונו, ואפילו מטעם ביטול זמן בדברים של מה בכך, ועוד כהנה וכהנה.⁶ נזכיר

5. יום טוב ליפמן צונץ, מנהגי תפילה ופיוט בקהילות ישראל, ירושלים תשע"ו, עמ' 69, כתב לגבי מנהגי אשכנז: "רשות ויוצר לשבת חתן חוברו על ידי שמונה עשר פייטנים, מחציתם בני אשכנז". ידועות לנו היום כחמש עשרה מערכות של פיוטים מאשכנז, ממחברים שונים, הכוללות פיוטי "יוצר" ו"רשומות" לחתן.

6. סיכום ממצא, אם כי לא מעודכן, על נושא זה אפשר לראות בספרו הנ"ל של החכם צונץ, פרק שמיני "הפיוט - התנגדות וסנגוריה", עמ' 167 והלאה.

כאן גרגר אחד ששייך לנושא שלנו — הפיוטים הנאמרים לכבודם של החתן והכלה. תשובה מאחד מגדולי בעלי ההלכה בדורו, רבינו הרשב"א, שהשיב על שאלה שהופנתה אליו ממדינה אחרת לגבי אמירת פיוטים לכבוד חתן וכלה:

אמרת שיש בארצכם מנהג לומר פיוטין לכבוד חתן, או לכבוד ברית מילה, קודם ברוך שאמר ולאחריו, ובין יוצר ואהבה, ובין אהבת וקרית שמע. ויש אומרים שמנהג זה אינו הגון מאחר שאנו עוסקין בתפלה אין לנו להפסיק בין הברכות כלל.

תשובה: כך המנהג בארצנו לחתונה וכן במועדים. והרמב"ם ז"ל כתב שאין ראוי לעשות כן, וכן ודאי יראה לי. אלא שמנהג הזה פשוט ברוב המקומות, וסומכין על מה שייסד הקליר פיוטין ליוצר ולאהבה ולזולת. והקליר אומרים עליו שהוא רבי אלעזר בן ערך, שאמרו עליו שהוא תנוי והוא קרוי והוא פיוטי. והנח להם לישראל לנהוג כמו שנהגו, כמו שאמרו במגלה. ובירושלמי, צא ולמד ממה שצבור נוהג.⁷

דברי הרשב"א זצ"ל מייצגים באופן ממצה את עמדתם המורכבת של רוב חכמי התורה לדורותיהם ביחס לאמירת פיוטים: מנקודת המבט של ההלכה — אמירת הפיוטים באמצע נוסח הברכה אינה פשוטה, אבל גם למנהג הקהילות יש אמירה מבחינת ההלכה, לכן כל המשנה ידו על התחתונה, והמשכיל בעת ההוא ידום.

ב. ברכת המזון המפויטות

כעת נפנה לסוגה שלנו — יצירות פייטניות של ברכת המזון, המפייטות את שלוש הברכות העיקריות של ברכת המזון. פיוטים מסוג זה נמצאים למאות בקטעי כתבי יד שעולים מן הגניזה הקהירית. בדרך כלל הם מועתקים במחזורי תפילה, בהגדה של פסח, או בקובצי סדרות של ברכות המזון המפויטות לזמנים שונים. פיוטים אלה חוברו לכל סעודות השנה. לצד יצירות המיועדות לחול ולשבת, ישנם פיוטים המיועדים לכל חג וחג, ואף לסעודות של אירועים כגון ברית מילה, חתונה, ולהבדיל אבלות. הפיוטים שנמצאו בגניזה הם פרי עטם של הפייטנים הקדומים בארץ ישראל, בתקופת הגאונים וקודם לה.

כדאי לציין, כפי שכבר הוזכר, שפרט לברכות המזון המפויטות של הפייטנים הקדומים שנמצאו בגניזה הקהירית, חיברו הפייטנים **באיטליה ובאשכנז** גם הם ברכות המזון המפויטות. עיקר עשייתם בתחום זה היתה בחיבור פיוטים לסעודות מילה וסעודות נישואין. לסעודות אלה העמידו

7. שו"ת הרשב"א, חלק א, סימן תסט.

הפייטנים פיוטים רחבי היקף, שנוספו לצד נוסח הקבע בכל ברכה וברכה שבברכות המזון. בין ברכות המזון המפויטות לשמחת החתונה היה מאוד מפורסם בקרב אבותינו באשכנז הפיוט המתחיל 'אות מבראשית הוכתרה', שנתחבר על ידי רבי מאיר שליח ציבור, בעל ה'אקדמות' לחג השבועות, הנודע לשם ולתהלה, והוא כלול גם ב'מחזור ויטרי' (כרך ב, ס' תצז, עמ' 603).



הפיוטים⁸ בעיקרן נועדו לתפילות הציבור, כאשר הפיוטים שימשו תחליף לתפילת הקבע של שליח הציבור. ברכת המזון מורכבת משלוש ברכות: ברכת הזן, ברכת הארץ ובניין ירושלים, ועליהן נוספה ברכה רביעית: הטוב והמטיב. אף על פי שאין היא בכלל תפילות הקבע, וכמובן אף לא בכלל תפילות הציבור, בכל זאת ברכת המזון זכתה למקום של כבוד אצל הפייטנים הקדומים, וברכות המזון המפויטות נתחברו כבר בראש תקופת הפיוט בישראל. יש בידינו ברכות המזון מפויטות המיוחסות ליוסי בן יוסי, ועוד כמה בסגנון התקופה הקדומה. בתקופה העיקרית של הפייטנים הקדומים בארץ ישראל היתה היצירה הזאת ענפה למדי. מפתיע המספר הרב של ברכות המזון המפויטות שנשתמרו בגניזה.

ברכות המזון המפויטות נכתבו בעיקר לימים מצויינים, דהיינו לימים שבהם נהגו סעודות מצווה, כגון שבתות, ראשי חודשים, חגים, אירוסין, נישואין, ברית מילה ולהבדיל אבלות. אבל יש בידינו גם ברכות המזון מפויטות סתם, אלה אפשר שנכתבו לימות החול רגילים. ברכות המזון המפויטות עשויות שלושה קטעים: שלוש חטיבות כנגד כל אחת משלוש הברכות שבה. הברכה הרביעית, ברכת 'הטוב והמטיב', אינה מתפייטת בברכת המזון, לפי שאינה ברכה ממש. כתום הברכה השלישית בנוסחה המפויט היה המזמן אומר אותה בלשונה, בהעלה, יחד עם עוד כמה נוסחאות סיום ודברי איחולים למסובים שהצטרפו לברכת המזון.

כדין כל סוגי הפיוטים כאלה, שלוש החטיבות של ברכות המזון המפויטות מסתיימות בשרשראות פסוקים שמעבירות במישרין אל הברכות. היקף השרשרות לעתים ארוך, מעין מה שמצאנו בקדושתאות המקוריות [אך בסידורים ומחזורים שלנו כבר נעלמו כל שרשראות הפסוקים של הקדושתאות]. הפסוקים הבאים בשרשראות מלוקטים על ידי הפייטן כרצונו, אין אונס. בדרך כלל מביאים הם דברים מענייני דיומא, עניינים של שבת בשבת, עניינים של חג בחג, ועניינים של חתן וכלה בחתונה. כבכל מקום נרמז הפסוק הראשון של השרשרת בגוף החטיבות. המעבר אל הברכות עצמן בא ברוב הדוגמאות שבידינו על ידי פסוקי מעבר קבועים ש'קפאו' בתפקידם. כמעט בכל ברכות המזון המפויטות שבידינו

8. להלן סיכום מעובד מספרו של עזרא פליישר, שם, עמ' 247.

מעביר אל ברכת 'הזן את הכל' הפסוק 'פותח את ידך ומשביע לכל חי רצון'; אל ברכת 'על הארץ ועל המזון' הפסוק 'ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלקיך על הארץ הטובה אשר נתן לך'; ואל ברכת 'בונה ירושלים' הפסוק 'בונה ירושלים ה' נדחי ישראל יכנס'.

מן העניין לציין שברכות המזון המפויטות אינן נותנות הצעה פיוטית לפסקאות 'מעין המאורע' המשולבות בהן בשבתות, בראשי חדשים, בחגים, בימות חול המועד, בחנוכה ובפורים (רצה, יעלה ויבוא, על הנסים). ברוב כתבי היד שבידינו אין הפסקאות נרמזות כלל, אבל אין ספק שהן נאמרו בלשונות הקבע שלהן. הפייטנות הקדומה חסה על פסקאות התפילה המיוחדות של ימות החג, לא השמיטה אותן מן התפילה ולא המירה אותן בדרך כלל בנוסחים מפוייטים.

ברכות המזון המפויטות שבידינו אין בהן אלא שלוש חטיבות בלבד. אולם בברכות של חתנים מצאנו לעתים, בנוסף לשלוש החטיבות המקובלות של פיוטי הסוג, גם חטיבה רביעית, ופעם אפילו חמישית. בסוף ברכת המזון שלאחר סעודות חתנים נאמרו בארץ ישראל הקדומה פסקאות מיוחדות ובהן איחולים לכבוד חתן וכלה, ואף ברכות מיוחדות לכבודם.

ג. ברכות המזון המפויטות לשמחת הכלולות

אבי שמידמן פרסם לאחרונה עבודה מופתית בשם "ברכות המזון המפויטות מן הגניזה הקהירית: מבוא ומהדורה מדעית" (בר אילן תשס"ט), בה נדפסו למעלה ממאתיים ועשרים (!) ברכות המזון מפויטות. בדברינו להלן נביא ממצאים שהעלה שמידמן מבדיקת כל החומר העצום הזה.

מן החומר הפיוטי למדים שבארץ ישראל בתקופת העיקרית שהתחברו בה הפיוטים, כלומר בתקופת הגאונים הקדומה, התקיימו שלוש סעודות שונות במהלך שמחת הכלולות, ולכל אחת נכתבו ברכות מזון מפויטות שונות: סעודת האירוסין ('ברכת ארוסים'), סעודת הכתובה ('ברכת כתובה'), וסעודת הנישואין ('ברכת חתן').

מהלכה של החתונה בתקופת חז"ל כללה שני שלבים מרכזיים. הראשון הוא האירוסין, בו האיש קידש את האישה באחת משלוש דרכי הקידושין. לאחר מכן, בשלב הנישואין, נערכה החופה, והמאורסים נהפכים לחתן וכלה. בימינו נהוג להצמיד את שני השלבים האלה ולבצעם יחד, כאשר עושים את הקידושין תחת החופה. אולם במשך תקופת הגאונים עדיין התקיימו שני אירועים נפרדים, כאשר כל אירוע היה כרוך בסעודת מצווה נפרדת. בעיני הפייטנים הקדומים, כל אחת מסעודות אלה קבעה ברכה בפני עצמה, ואכן הפייטנים חיברו פיוטים נפרדים לשני המעמדות.

מפתיעה העובדה שקיים גם סוג שלישי של ברכות המזון המפויטות לשמחת כלולות, המכיל את אלה המיועדות למעמד הכתובה. פיוטים אלה

מעידים על קיומה של סעודה נפרדת ממוקדת לענייני כתובה. עד מציאת ברכות המזון המפויטות לסעודות הכתובה בגניזה הקהירית, כלל לא היתה שום ידיעה על האירוע הזה. סעודה נפרדת לכתובה כבר צוינה כמנהג יהודי איטליה, שנהגו ביהדות איטליה לציין את חתימת הכתובה באירוע חגיגי בפני עצמה למחרת ליל החתונה, אבל מנהג זה אינו זהה למנהג יהודי ארץ ישראל בתקופת הגאונים, שאנו לומדים על קיומה מתוך ברכות המזון המפויטות. שהרי לעומת מנהג יהודי איטליה לקיים את האירוע אחרי הנישואין, הרי שבארץ ישראל הסעודה התקיימה לפני הנישואין. כפי שמלמדים פיוטי הסעודה הזאת, היא התקיימה בין האירוסין לנישואין.⁹

יש הבחנה ברורה בשפת הפיוטים בסוגי הפיוטים שנתחברו לשלושת האירועים הללו. הפיוטים מבחינים באופן ברור בין 'ארוס' ל'חתן', ולא ניתן למצוא עירוב של שני המונחים האלה. ברוב רובן של ברכות המזון המפויטות לאירוסין מכונים בני הזוג 'ארוסים' או 'מאורסים'. לעומת זאת, בברכות המזון המפויטות לנישואין, האיש כמעט תמיד מכונה 'חתן', כאשר המונח 'כלה' מופיע בדרך כלל בצידו (בשני הפיוטים ששרדו לסעודת כתובה עולה מכנה משותף, והוא השימוש בכינויים 'בחור ובתולה', הם כינויים רלוונטיים לגובה סכום הכתובה).

בברכות המזון המפויטות לכבוד שמחת כלולות קיים מוטיב חשוב מאוד. הברכה השלישית של ברכת המזון, היא ברכת 'ירושלים', ולכן רבים מן הפיוטים מתייחסים בשלב זה לגאולה העתידה של כנסת ישראל. בברכות המזון המפויטות לשמחת כלולות נוטים הפייטנים לשלב את נושא הגאולה באירוע הנוכחי על ידי כינויים ודימויים הבאים מתחום הכלולות.¹⁰ גם במקרים אלה הקפידו הפייטנים על הפרדה בין מונחי אירוסין למונחי נישואין. ייעודן המדויק של ברכות המזון המפויטות משתקף גם בבחירת הפסוקים לשרשרות הפסוקים. אכן, שני הפסוקים מספר הושע המתחילים 'וארשתך לי' מתאימים באופן מובהק לסעודת האירוסין, ורוב ברכות המזון המפויטות לאירוסין מביאים אחד משני פסוקים אלו. לעומת זאת ישנם פסוקים המתאימים במיוחד למעמד הנישואין. הראשון הוא הפסוק 'שוש אשיש' מישעיהו, ובנוסף יש לציין לפסוק מספר ירמיהו 'קול ששון וקול שמחה קול חתן וקול כלה', פסוק גאולה המזכיר במפורש את החתן ואת הכלה, כאשר עליו מבוססת גם הברכה האחרונה של ברכות החתנים. גם פסוק זה מרבה להופיע בברכות המזון המפויטות לנישואין. הפייטנים הקפידו על הפרדה מוחלטת בהבאת פסוקים אלה. פסוקי 'וארשתך לי'

9. כפי שהוכיח אבי שמידמן בחיבורו "ברכות המזון המפויטות לשמחת כלולות מן הגניזה הקהירית", עמ' 16-18.

10. וראה במאמרו של החכם ר' יעקב ישראל סטל בקובץ זה, עמ' יא.

מספר הושע אינם מופיעים בפיוטים לנישואין, וכנגדם הפסוקים המיוחדים לנישואין, 'שוש אשיש' ו'קול ששון', אינם נמצאים בברכות המזון המפויטות לאירוסין.

ברכת המזון ל'שבת שבע ברכות'

תופעה נפוצה בפיוטים לאירועים מיוחדים היא שילובם עם סעודת שבת. באוצר הגניזה הקהירית שרדו ברכות המזון מפויטות לשמחת כלולות שהתקיימה בשבת, כמו גם פיוט לשבת אירוסין וארבעה ברכות המזון המפויטות לשבת נישואין.

ההתייחסות המיוחדת לשני מועדים המתרחשים יחד היא תופעה מוכרת בפיוט הקדום. למשל, פיוט לרבי אלעזר הקלירי לראש חודש ושבת פותח בביטוי 'אחד באחד גשו', והוא בא להדגיש את ההצטלבות שני המועדים יחד. גם בברכות המזון המפויטות האלה ניכר רצונם של הפייטנים לתאר את המפגש של השבת עם אירוע הכלולות. כך, לדוגמא, בפיוט 'אברך לצור עולמים' כתב הפייטן 'מנוחה ויום שמחה / נפגשו לששון ושמחה'. כמו כן, המילים הפותחות בפיוט 'אוחדו שתי שמחות כאחת' מפנות גם הן את תשומת הלב אל השילוב המיוחד הזה. וכמו כן ניתן למצוא שיטות אחרות לשילובם של שני הנושאים העומדים על פרק זה.

בכמה מן הברכות המזון המפויטות לשבת ושמחת כלולות מתווסף הפסוק 'ושמרו בני ישראל את השבת' לשרשרת הפסוקים, שבנוסף להזכרת שבת — קבע פסוק זה לעצמו מעמד איתן בתפילות השבת של בני ארץ ישראל הקדומה.

ד. סדר אמירת הפיוטים בתוך ברכת המזון

השאלה העולה אצל כל קורא: איך בדיוק נאמרו הפיוטים? איך נהגו המברכים להשתמש בפיוטים אלה בבואם לברך על מזונם? האם נאמרו הפיוטים בגפם, או שנלוו לנוסח הקבע של ברכת המזון? האם הפיוטים נאמרו לפני נוסח הקבוע של כל ברכה וברכה בברכת המזון, או אחרי הנוסח הקבוע של הברכות?

למעשה מן המקורות עולים שהתקיימו לפחות שלושה מנהגים שונים בשלוש תקופות שונות במשך הדורות:¹¹

השלב הראשון. בימי הפייטנים בארץ ישראל — תפקידם של פיוטי התפילות והברכות באופן עקרוני היה לשמש תחליף לנוסח הקבוע של התפילות והברכות. מה שנשאר מן הברכה המקורית הוא רק השלד החיצוני

11. הדברים לקוחים ממאמרו של אבי שמידמן, 'תפקידן הליטורגי של ברכות המזון המפויטות', גנז קדם ב (תשס"ה), עמ' 45-102.

והעיקרי. מיד לאחר תחילת הברכה ('ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם') עברו לפיוט, ובסיום הפיוט חתמו בחתימת הברכה. ברכות המזון המפויטות אינה יוצאת מן הכלל. אחרי החטיבה הראשונה של הפיוט, שכללה כמה בתים, באה שרשרת פסוקים המובילה אל חתימת הברכה.

השלב השני. מבדיקת כתבי היד של ברכות המזון המפויטות עולה שבשלב מסוים בתקופת הגאונים התחילו לשלב תוספות מסוימות של הברכה המקורית על גוף הפיוט, בנוסף להתחלת וחתימת הברכה, אבל לא בכל שלוש הברכות המפויטות, אלא רק בשתיים מהן: בברכת הארץ וברכת ירושלים. ולא בראשונה — ברכת הזן. ב'ברכת הארץ' ההוספה מגיעה בדרך כלל לאחר שרשרת הפסוקים, כאשר לפני החתימה מופיע: "וזכור לנו מהרה את ברית אבותינו", או נוסח דומה המזכיר זכות אבות. ואילו ב'ברכת ירושלים', אחרי החטיבה השלישית של הפיוט בא פסוק 'מעין המאורע', כמו לדוגמא בשמחת הנישואין הפסוק מירמיה "ככתוב קול ששון וקול שמחה קול חתן וקול כלה", וגומר. אחר כך בא הפסוק הקבוע 'בונה ירושלים ה', וכאן הוסיפו את הפסוק 'שם אצמיח קרן לדוד', ובהמשך לזה פסקה העוסקת במלכות ה' ובמלכות בית דוד כמו: "תמלך עלינו אתה לבדך ותושיענו למען שמך, ומלכותך ומלכות בית דוד עבדך במהרה תחזירה למקומך, כי לך ה' מייחלות עינינו, תבנה ציון עיר קדשך, בימינו תנחמינו בה ותשמחינו בה כשאר הבטחתנו", ואחר כך עוברים לחתימה 'בונה ירושלים'.

על הסיבה להוספות הללו נעמוד בסעיף הבא.

השלב השלישי. אחרי שהברכות המזון המפויטות חצו את האוקיינוס מארץ ישראל לאדמת אירופה, החזירו אבותינו חכמי אשכנז ז"ל את נוסחאות הקבע המלאות לתפילה הפייטנית, כפי שמעידים כתבי יד אירופאיים שמופיעות בהם ברכות המזון מפויטות קדומות המשולבות בנוסח קבע מלא. כך עשו גם לכל הפיוטים האחרים, היוצרות והקרבנות וכדומה. דהיינו, התחילו כל ברכה בנוסח הקבע שלה ולפני החתימה עברו לפיוטים. ואולם כדאי לציין שתופעה זו מתועדת גם בקטעים מן הגניזה הקהירית, לאמור, גם בארץ ישראל והסביבה בדורות מאוחרים יותר שילבו את נוסח הקבע בתוך הפיוטים.

ה. ברכות המזון המפויטות בראי ההלכה

לסיום אזכיר שלושה נושאים הלכתיים הנוגעים לברכות המזון המפויטות. את הנושא הראשון הזכרנו בסעיף הקודם, שבשלב מסוים התחילו להוסיף קטעים בברכות השנייה והשלישית של ברכת המזון. הסיבה לזה היא דרישות חז"ל לגבי תוכן הברכות הללו. לדעת חז"ל, כל שלא הזכיר 'ברית' ב'ברכת הארץ' לא יצא ידי חובתו. ומשום שהפייטנים עצמם לא הזכירו

'ברית' בהרבה מקרים בחטיבה השנייה של הפיוט, לכן הוסיפו בדורות המאוחרים 'ברית' לפני חתימת הברכה. לפי חז"ל יש חייבים גם להזכיר 'תורה' בברכת הארץ, ואם לא הזכיר לא יצא ידי חובתו, אולם לא מצאנו שיתקנו את החסר הזה בכתבי יד העולים מן הגניזה. חשוב להוסיף שהלכה זו אינה רק הלכה בבליית, שאפשר לומר שפייטני ארץ ישראל לא שמעו עליה, אלא הלכה זו נזכרת גם כן בתלמוד ירושלמי. אבל בכל זאת יש הבדל בין החיוב להזכיר ברית — שמקורה בברייתא — לבין החיוב להזכיר תורה שמקורה הוא מדברי האמוראים. ייתכן שפסק הלכה זה עוד לא התפשט בציבור בארץ ישראל בתקופה ההיא.

מדוע נכתבו הפיוטים לכתחילה ללא אזכורים אלה? בגמרא (ברכות מט ע"א) הובאה שיטת רב שלדעתו יוצאים ידי חובה גם ללא אזכורים אלה. ייתכן שהפייטנים הקדומים הלכו בשיטת רב.

ההוספה השנייה שהוסיפו על דברי הפיוט בברכה השלישית גם היא נובעת מטעם הלכתי: חז"ל קבעו שאם לא הזכיר מלכות בית דוד בבניין ירושלים מחזירים אותו. גם כאן הפייטנים התעלמו באופן גורף מן החובה ההלכתית הזאת, ולכן בדורות מאוחרים מילאו את החסר בהוספת הפסוק 'שם אצמיח קרן לדוד' והפסקה הנלווית.

הזכרנו לעיל עוד סוגיה הלכתית הקשורה לברכות המזון המפויטות — שלאורך הדורות התנהל פולמוס סוער לגבי אמירת הפיוטים, וכאן נזכיר פרט אחד שנחלקו בו גדולי בעלי התוספות: האם מותר לומר ברכת המזון המפויטות. רבינו תם היה מגדולי תומכי המנהג הקדום ובכמה הזדמנויות יצא חוצץ כנגד אלה שרצו לבטל מנהגים מטעמים הלכתיים. גם בסוגיה זו של אמירת פיוטים באמצע התפילה נלחם רבינו תם במילים חריפות נגד אלה שרצו לבטלה, וגם כתב תשובה ארוכה מאוד שנדפסה בכמה ספרי ראשונים (מחזור ויטרי, ס' רכה; שבולי הלקט, ס' כח; ועוד). אולם דווקא בנוגע לברכות המזון המפויטות נטה רבינו תם מן המנהג ואסרן, מחמת קביעת המשנה והברייתא, כמו שהעיד רבינו יצחק מווינא בספרו 'אור זרוע' (חלק א, סימן כ):

ומתוך ההיא דתוספתא (א, ז) דתניא "מקום שאמרו לקצר אינו רשאי להאריך", וקחשיב ברכות (המזון) [הזימון], היה אומר ר"ת שאין לומר 'אות מבראשית הוכתרה' בברכת הזן. והשיב עליו רבינו יצחק מדנפיר בן אחותו זצ"ל, דברכת הזן לא הוה ברכת (המזון) [הזימון], דאין זה אלא 'נברך שאכלנו משלו', אבל ברכת (המזון) [הזן] יכול להאריך.

ומשם הובא ב"הגהות אשרי" במסכת ברכות (פרק א סימן יב):

ופר"ת דתרויהו קאי א'אמת ואמונה' כלומר בין ארוכה בין קצרה יאריך או יקצר. הלכך שפיר מצינו לומר "אור יום הנף". מטעם זה

נהגו להתפלל קרובץ בשלש ראשונות. וכבר נחלקו בהם ר' יוסף טוב עלם ורבינו אליהו ועלתה בידם דמות, ומצוה מן המובחר. ושרי למימר 'זכרנו' בריש שתא, דהוי צרכי רבים. ושפיר אומר "אותו מבראשית הוכתרה" בברכת הזן. והא דאמרינן 'אל ישאל אדם צרכי לא בשלש ראשונות ולא בשלש אחרונות', היינו צרכי יחיד. מ'אור זרוע'.

למעשה התקבלה שיטת ר"י הזקן וגם קהילות אשכנז המשיכו באמירת ברכות המזון המפויטות לכבוד נישואין וברית מילה. אבל במשך הדורות נעלם המנהג, כמו רוב הפיוטים שהיו נהוגים בתקופת הראשונים. כפי שאפשר לראות מדברי בעל חוות יאיר ('מקור חיים' על שו"ע או"ח, סי' קיב) שכתב על דברי "הגהות אשרי" הללו: 'והוא פיוט נפלא. ראיתי אותו. ומתחיל אות מבראשית הוכתרה'. ולאחר שהביא חלקים גדולים של הפיוט, הוא מסיים: 'מיוסד לשבת נישואין, ועתה נשתקעה פיוט הנ"ל'.

עוד נושא הלכתי שקשור לברכות המזון המפויטות של שמחת הכלולות הוא שילוב האירועים של שמחת החתנה עם השבת, המעורר קושי מסוים, שכן על פי ההלכה אסורים בשבת גם האירוסין וגם הנישואין. ביחס לנישואין התשובה הפשוטה היא שהפיוטים לנישואין לא הוגבלו לחתונה עצמה, אלא המשיכו לשמש את בעל השמחה בכל שבעת ימי המשתה, כולל בסעודות החתנים בשבת ('שבת שבע ברכות' בלשוננו). אבל ביחס לאירוסין קשה לעמוד על שימוש ראוי בעבור הפיוט, ויש ליישב.



הפיוטים המובאים להלן מקורם בכ"י קיימברידג' וסטמינסטר קולג' Liturgica I f 72. והם הועתקו כאן ביחד עם הביאור מעבודתו של שמידמן, פיוטים קפט ורג. תשואות חן חן לו.

ברכת המזון מפויטת לכבוד סעודת נישואין לרבי אלעזר הקלירי

ברכת הזן

ברוך אתה ה' אֱלֹהֵינוּ מְלֶכֶּךָ הָעוֹלָם
אֲשֶׁמִיעַ בְּמִקְהֵלוֹת צֶאן אָדָם
בְּרוּךְ יוֹצֵר הָאָדָם
גִּוּיוֹ וְרִיקָם בְּשֶׁר וָדָם
דִּבֶּק לוֹ עֶזֶר הַשְּׂכִיבֹ וַיִּרְדֵּם
5 הַלְבִישֵׁם צוּר מֵהוֹדוּ
וַיֵּט עֲלֵיהֶם חֶסֶדוֹ
זִיקָקָם הָיוֹת לִיחָדוֹ
חִסָּנָם בְּגֵן לְעֶבְדוֹ
טִיכָסָם בְּטֶהְרָה וּבִקְדוּשָׁה
10 יַחַד הָיוֹת אִישׁ לְאִשָּׁה
כָּשֶׁר בְּצִידוֹ עֶזֶר מְלוֹבָשָׁה
לְזֹאת נָם יִקְרָא אִשָּׁה
בְּכַתּוּב: וַיֹּאמֶר הָאָדָם זֹאת הִפְעֵם עֵצָם מַעֲצָמִי וּבְשֶׁר
מִבְשָׁרִי לְזֹאת יִקְרָא אִשָּׁה כִּי מֵאִישׁ לָקַחָה זֹאת (בר' ב, כג).
וַיֹּאמֶר: פֹּתַח אֶת יָדְךָ וּמִשְׁבִּיעַ לְכָל חַי רִצּוֹן (תה' קמה, טז).
ברוך אתה ה' הֵן אֶת הַכֹּל.

1 במקהלות צאן אדם: קהילות גדולות, קהילות הומות אדם; הציור על פי יח' לו, לז לח.
2 ברוך... האדם: כלשון ברכות החתנים (בבלי כתובות ח, א). 3 גויו... ודם: הקב"ה יצר את
גוף האדם (גויו) מבשר ודם. ללשון 'ריקם' בהקשר זה השווה תוספתא הוריות ב, ז (עמ'
476): 'יצרו וריקמו והביאו לעולם'. 4 דיבק לו עזר: נתן לו אשה. לשון 'דבק' על פי בר'
ב, כד: 'ודבק באשתו'; ו'עזר' משמש כינוי לאשה על פי בר' ב, יח: 'עזר כנגדו'. השכיבו
וירדם: על פי בר' ב, כא: 'ויפל... תרדמה על האדם'. לניקוד המילה 'וירדם' בפתח במקום
צירי, ראה יונה א, ה. 5 הלבשים: על פי בר' ג, כא: 'ויעש יי אלהים לאדם ולאשתו כתנות
עור וילבשם'; אך אולי כוונתו למלבושו לפני הגירוש, על פי פדר"א פרק יד, עמ' 109:
'מה היה לבושו של אדם הראשון עור צפורן וענן כבוד'. צור: הקב"ה, על פי דב' לב, ד. 6
ויט עליהם חסדו: למליצה השווה בר' לט, כא; עזרא ט, ט. 7 זיקקם... ליחדו: אולי: חיב
אותם לעבדו (על פי בר' ב, טו) ובכך ליחד את שמו; והשווה פדר"א (פרק יב) המתייחס
למעשיו של האדם בגן עדן: 'הוא מייחד אותי בתחתונים'. 8 חיסנם בגן לעבדו: כנראה:
הציב אותם בתוקף בתוך גן עדן כדי שיעבדוהו, על פי בר' ב, טו: 'וינחהו בגן עדן לעבדה
ולשמרה'. 9 טיכסם: סידר אותם יחד. 11 כשר... עזר: כשראה (כשר') האדם את האשה
(עזר', האשה, על פי בר' ב, יח). 12 גם: אמר. לזאת... אשה: על פי בר' ב, כג.

ברכת הארץ

מקבת צור כפץ מעין בארם

נהר בששון בעברם

15 שרה כעיברה לאבם

עבדו השביע קום לך פדנה ארם

פנה לברית אשר לו חק

צפור להעיר ממרחק

קרביה רעדו ולבה שחק

20 רבקה כראתה את יצחק

שושנה זאת אשר לחופה באה

שנים עשר תחניט ביראה

תבורך בפרי תבואה

תבנה בית חתן וכלה כרחל וכלא

בכתוב: ויאמרו כל העם אשר בשער והזקנים עדים יתן ה'

את האשה הבאה אל ביתך כרחל וכלא אשר בנו שתייהם

את בית ישראל ועשה חיל באפרתה וקרא שם בבית לחם

(רות ד, יא).

ונאמר: ויהי ביתך בבית פריץ אשר ילדה תמר ליהודה מן

הזרע אשר יתן ה' לך מן הנערה הזאת (רות ד, יב).

ונאמר: ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלקיך על הארץ

הטובה אשר נתן לך (דב' ח, י).

13 מקבת צור: אברהם ושרה, על פי יש' נא, א ב: 'הביטו אל צור חצבתם ואל מקבת בור נקרתם / הביטו אל אברהם אביכם ואל שרה תחוללכם'. כפץ מעין בארם: כאשר מי מעינים פצו החוצה, וכוונתו לעת שבה התאפשר להם ללדת בן. למליצה השווה משלי ה, טז: 'פוצו מעינתך חוצה'; והצירוף 'מעין בארם' הוא סמיכות הנרדפים. 14 נהר בששון: המים במעיין נהרו בששון, על פי יש' יב, ג: 'ושאבתם מים בששון ממעיני הישועה', ועניינו כאן שמחתם בלידת בנם. בעברם: רק אחרי שעברו מארם נהרים לארץ כנען זכו לילד; השווה פסדר"כ ביום השמיני עצרת, ס' ג, עמ' 425, המסביר (לפי דעה אחת) כי שינוי מקומו של אברהם ביטל את הגזירה. והלשון 'בעברם' נופל על לשון 'כעיברה' בטור הבא. 15 כעיברה: כשננסה להריון, וילדה את יצחק. 16 עבדו... ארם: על פי בר' כד, ב ט, ועניינו שליחת העבד לבקש אשה ליצחק. 17 פנה: העבד. לברית אשר לו חק: לשבועה שהשביע אותו אברהם. 18 צפור: כנראה כאן כינוי לאשה. להעיר ממרחק: להביאה ממרחק, מארם נהרים. 19 20: קרביה... יצחק: על פי בר' כד, סד: 'ותרא את יצחק ותפל מעל הגמל'. 21 שושנה: הכלה, והשווה ש"ש ב, ב: 'כשושנה בין החוחים'. 22 שנים עשר תחניט: תלד שנים עשר ילדים, כמניין בניו של יעקב. 23 בפרי תבואה: לשון הביטוי על פי תה' קז, לז, והוא משמש כאן כמטפורה לצאצאים (להיקרויות נוספות של מזון מטפורי המכוון לצאצאים ראה במבוא, סעיף 9.1.1.2.3). 24 כרחל וכלא: כלשון ברכת העם לבועז בחתונתו, על פי רות ד, יא.

וְזָכַר לָנוּ מְהֵרָה אֶת בְּרִית אֲבוֹתֵינוּ.
בְּרוּךְ אַתָּה ה' עַל הָאָרֶץ וְעַל הַמָּזוֹן.

ברכת ירושלים

52 אַם הַבָּנִים שְׂמָחָה
לְבָה מְעוֹצֵב הַנִּיחָה
עֲנוּתָה שִׁיר בְּפָצִיחָה
זָמַר קוֹל שְׁשׁוֹן וְקוֹל שְׂמָחָה
רַבַּת בָּנִים הַנִּקְרָאת שְׂכוּלָה
30 חוֹפְתָה חוֹפֵף בְּאַהֲבָה כְּלוּלָה
זֹאת אֲשֶׁר מֵאַבְקַת רוֹכַל רוֹכֶלָה
קָשׁוּב תִּקְשִׁיב קוֹל חֲתָן וְקוֹל כֶּלֶה
בְּכַתּוּב: קוֹל שְׁשׁוֹן וְקוֹל שְׂמָחָה קוֹל חֲתָן וְקוֹל כֶּלֶה קוֹל
אֲמָרִים הוֹדוּ אֶת ה' צְבָאוֹת כִּי טוֹב ה' כִּי לְעוֹלָם חֲסִדוֹ מְבֹאִים
תּוֹדָה בֵּית ה' כִּי אֲשִׁיב אֶת שְׁבוֹת הָאָרֶץ בְּבִרְאשֻׁנָה אָמַר ה'
(יר' לג, יא).
וְנֹאמַר: בּוֹנֵה יְרוּשָׁלַם ה' נִדְחֵי יִשְׂרָאֵל יִכְנֵס (תה' קמז, ב).
[שֵׁם אֲצִמִּיחַ קֶרֶן לְדוֹד עֲרֻכְתִּי גֵר לְמִשְׁיַחִי. תִּמְלֹךְ עָלֵינוּ
אַתָּה לְבַדָּךְ וְתוֹשִׁיעֵנוּ לְמַעַן שְׂמָחָה, וּמְלֻכּוּתְךָ וּמְלֻכּוּת בֵּית
דָּוִד עַבְדְּךָ בְּמַהֲרָה תַחֲזִירָה לְמִקְוָמָה, כִּי כָךְ ה' מִיִּחְלָוֹת
עֵינֵינוּ, תִּבְנֶה צִיּוֹן עִיר קִדְשֶׁךָ, בְּיָמֵינוּ תִּנְחַמְנוּ בָּהּ וְתִשְׁמַחְנוּ
בָּהּ כְּאֲשֶׁר הִבְטַחְתָּנוּ].
בְּרוּךְ אַתָּה ה' בּוֹנֵה יְרוּשָׁלַם.

25 אַם הַבָּנִים שְׂמָחָה: ירושלים, על פי תה' קיג, ט, ומדרשו בפסדר"כ (כ, א, עמ' 311).
לדיון נרחב בפיתוח הציור כאן ראה במבוא, עמ' שגיאה! הסימניה אינה מוגדרת... 62
הניחה: 'הנח', בציווי מוארך. מעוצב הניחה: הסר ממנה את עצבונה. ללשון השווה יש'
יד, ג: 'ביום הניח יי לך מעצבך'. 27 28 ענותה... שמחה: מסימני הגאולה על פי יר' לג, י
יא: 'עוד ישמע... בערי יהודה ובקצות ירושלם... קול ששון וקול שמחה'. 29 רבת בנים:
ציון, אשר פעם הכילה אנשי ישראל לרוב, על פי איכה א, א: 'העיר רבתי עם'. לשון הביטוי
על פי שמ"א ב, ה (ומוסב שם על פנינה). שכולה: ציון, הנקראת 'שכולה' ביש' מט, כא על
כי הוגלו כל תושביה. 30 חופף: לשון ציווי במשקל פולל. באהבה כלולה: לביטוי השווה
יר' ב, ב: 'אהבת כלולתיך'. 31 רוכלה: בושמה וקוטר. זאת... רוכלה: כנסת ישראל, על פי
שה"ש ג, ו: 'מי זאת... מקטרת מור ולבונה מכל אבקת רוכל'. 32 קשוב... כלה: כנסת ישראל
(שנזכרה בטור הקודם) תשמע קול חתן וקול כלה, על פי הפסוק המובא בסמוך; והוא
סימן לביאת הגאולה.

ברכת המזון מפויטת לכבוד סעודת שבת וחתן לרבי אלעזר הקלירי

ברכת הזן

ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם,

אהבה בתענוגים יום מנוחה

בנים במרגוע להגיחה

גיל חתן וכלה להפריחה

דצים בקול ששון וקול שמחה

5 היום נח ממלאכתו אשר עשה

והזהיר מלהוציא בו משא

זר חתן כצפנת יתנשא

חסד תעט כלה כהדסה

טע שלום בינותם

10 ילדים להגזיע כשבטי תם

כאחת ישמחו בחופתם

לעשות את השבת לדורותם

ככתוב: ושמרו בני ישראל את השבת לעשות את השבת

לדורתם ברית עולם (שמ' לא, טז).

ונאמר: ביני ובין בני ישראל אות הוא לעולם כי ששת ימים

עשה ה' את השמים ואת הארץ וביום השביעי שבת וינפש

(שמ' לא, יז).

ונאמר: פותח את ידך ומשביע לכל חי רצון (תה' קמה, טז).

ברוך אתה ה' הן את הכל.

- 1 אהבה בתענוגים: על פי שה"ש ז, ז, וכוונתו כאן לשמחת הכלולות הנוכחית. יום מנוחה: יום השבת. 2 בנים: עם ישראל, על פי דב' יד, א: 'בנים אתם ליי אלהיכם'. במרגוע: במנוחה (למקור המילה ראה יר' ו, טז). 3 גיל... להפריחה: להפריח ולהרבות את שמחתם. 4 דצים: שמחים. בקול... שמחה: על פי יר' לג, יא. 5 היום: ביום השבת. נח... עשה: על פי בר' ב, 6. 6 והזהיר... משא: איסור הוצאה בשבת, על פי יר' יז, כב: 'ולא תוציאו משא מבתיכם'. 7 זר... יתנשא: זר יתנשא על ראשו כמו יוסף ('צפנת' על פי בר' מא, מה), שהיה מעוטר בזר המלכות. וכוונת הפייטן כאן כנראה לעטרות חתנים (השווה תוספתא סוטה טו, ח, עמ' 241 242). 8 תעט: תעטף, תעטוף. כהדסה: כמו אסתר ('הדסה', על פי אסתר ב, ז), שעליה נאמר 'ותשא חסד לפני' (אסתר ב, ט). וכוונת הטור: תעטוף את הכלה בחסד כדי שתמצא חן בעיני בעלה, כמו אסתר שמצאה חן וחסד בעיני אחשוורוש. 9 טע: תטע, תקבע. בינותם: בין החתן והכלה. 10 להגזיע: להוציא משרשם, כלומר, להוליד. כשבטי תם: כמו בני יעקב ('תם', על פי בר' כה, כז). 11 כאחת: יחד; השווה בר' ב, כד: 'והיו לבשר אחד'. 12 לעשות... לדורותם: על פי הפסוק המבוא בסמוך.

ברכת הארץ

מנוחה מאז ניתן
נחת לסגולת איתן
15 שוש ישישו כלה וחתן
על ארוחת בהימות ולויתן
פעולת שבת בה כילה
צידה במשנה להתכלכלה
קול חתן וקול כלה
20 רוגשים בנוך להשכילה
שבת שלוש סעודות בה לערוכה
שלושים ויש שעות תמוכה
תענוגיה בשלשה דברים לברכה
תשיבו בה רגל מהליכה

13 מנוחה: השבת. מאז ניתן: מימי קדם. מצוות השבת ניתנה לישראל בתחילת דרכם, כבר לפני מעמד הר סיני (על פי פשוטו, ניתנה המצווה בפרשת המן [שמ' טז, כג ל]; ועל פי המדרש, ניתנה המצווה כבר במרה [השווה מכילתא בשלח, מס' דויסע א, עמ' 156: "שם שם לו חק ומשפט", "חק" זה השבת']). 14 לסגולת איתן: לעם ישראל, הקרויים סגולה, ומזרעו של אברהם (הנקרא 'איתן' על פי תה' פט, א ומדרשו בפסדר"כ פרה ג, עמ' 61). 15 שוש ישישו: השווה יש' סא, י: 'שוש אשיש'. 16 ארוחת... ולויתן: ארוחת הצדיקים לעולם הבא, על פי תנחומא נצבים ד. לבקשות דומות למזון עתידי ראה במבוא, סעיף 9.1.1.2.2. 17 פעולת... כילה: הקב"ה סיים את בריאת העולם בבריאת השבת ('פעולת שבת'), על פי בר' ב, ב: 'ויכל אלהים ביום השביעי' ומדרשו בבב"ר י, ט, עמ' 85. לייחודיותו של החרוז במחרוזת זו, המאחד את הנושאים של החתונה, השבת והמזון ראה במבוא, עמ' שגיאה! הסימניה אינה מוגדרת... 81 צידה במשנה: לקראת שבת צייד הקב"ה את העם במנה כפולה של המן ('לחם משנה'), על פי שמ' טז, כב. 19 קול... כלה: חוזר הפייטן לתאר את שמחת החתונה, על פי יר' לג, יא. 20 רוגשים: משמיעים (להוראת המילה, השווה תה' ב, א: 'למה רגשו גוים ולאמים יהגו ריק'). בנוך: בעירך ירושלים; על פי נבואת ירמיהו (שם, י), קול החתן וקול הכלה עתידים להישמע 'בערי יהודה ובחצות ירושלים'. להשכילה: לזמר (להוראת המילה, השווה תה' מז, ח: 'זמרו משכיל' ועוד כיו"ב). 21 שבת... לערוכה: יש לערוך שלוש סעודות בשבת; השווה מכילתא בשלח, מס' דשירה ד, עמ' 168: "'ויאמר משה אכלוהו היום כי שבת היום לה' היום לא תמצאהו בשדה" (שמ' טז, כה) רבי זריקה אומר מכאן שלש סעודות בשבת'. 22 שלושים... תמוכה: השבת הראשונה נתמכה והוחזקה באור הבריאה במשך שלושים ויש שעות; השווה בר"ר יא, עמ' 88 89: 'כיון ששקעה חמה בלילי שבת ביקש הקב"ה לגנוז את האורה וחלק כבוד לשבת... ר' לוי בשם בר נזירה ל"ו שעות שימשה אותה האורה'. 23 24 תענוגיה... מהליכה: אם תשמרו את השבת (תשיבו בה רגל מהליכה), על פי הפסוק המובא בסמוך, תתברכו בשלושה תענוגים. וכוונתו כנראה לשכר המשולש המפורט ביש' נח, יד (הפסוק הקודם לפסוק המובא בסמוך): 'אז תתענג... והרכבתך... והאכלתך...!'

בכתוב: אם תשיב משבת רגלך עשות הפעיה ביום קדשי וקראת לשבת ענג לקדוש יהיה מכבד וכבדתו מעשות דרכיה ממצוא הפעיה ודבר דבר (יש' נח, יג).
ונאמר: ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלקיך על הארץ הטבה אשר נתן לך (דב' ח, י).
[וזכר לנו מהרה את ברית אבותינו.]
ברוך אתה ה' על הארץ ועל המזון.

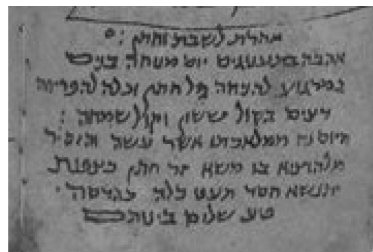
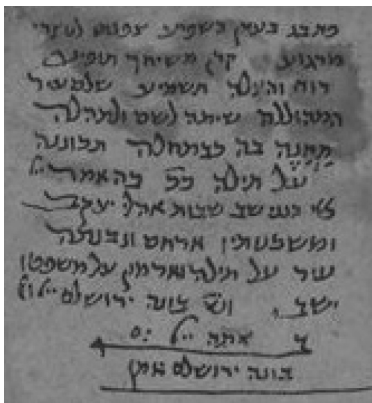
ברכת ירושלים

52 אדר למחברם יפצחו
 לולבים כשתי אחיות יפריחו
 ענוגים ורכים יצליחו
 זה עם זה ישישו וישמחו
 רעננים ודשינים ישבו
 30 חופות כבוד ישיבו
 זילת מים חיים בששון ישאבו
 קולות חמשה בחופתם יקשיבו
בכתוב: קול ששון וקול שמחה קול התן וקול בלה קול אמרים הודו את ה' צבאות כי טוב ה' כי לעולם חסדו מבאים תודה בית ה' כי אשיב את שבית הארץ כבראשנה אמר ה' (יר' לג, יא).

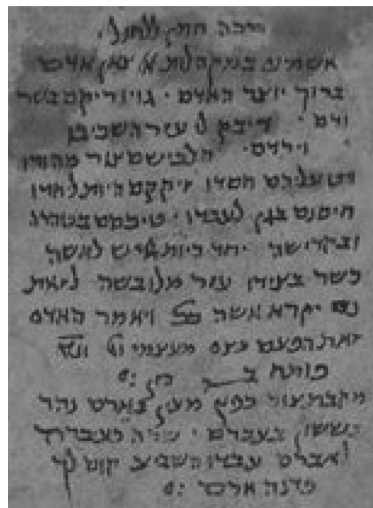
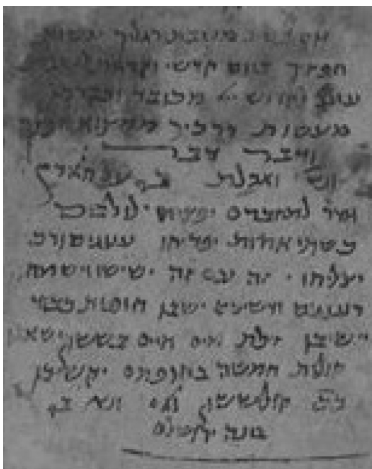
25 אדר... יפצחו: ישמיעו שבח להקב"ה (מחברם, על שום שזיווג את המתחננים). 26 לולבים: ענפים, המשמשים כאן כמטפורה לצאצאים. כשתי אחיות: כרחל ולאה (על פי ברכת העם לבועז, רות ד, יא). 27 ענוגים ורכים: למקור הצירוף השווה דב' כח, נו, ומוסב כאן על החתן והכלה. 28 ישישו וישמחו: תה' מ, יז. 29 לדיון בדו משמעות הטמונה במחרוזת זו ראה במבוא, עמ' שגיאה! הסימניה אינה מוגדרת... 92 רעננים... ישבו: הביטוי על פי תה' צב, טו, והוא משמש כאן כברכה לחתן וכלה. ונראה שמתכוון הפייטן גם לרמז לבניית המקדש, על פי הפסוק שלפניו: 'שתולים בבית יי', כראוי בברכה זו, היא ברכת ירושלים. 30 חופות כבוד: הביטוי על פי יש' ד, ה: 'כי על כל כבוד חפה'. נראה שעיקר כוונתו כאן היא למושביתם העתידיים של בני הזוג; אך ייתכן שגם רומז הפייטן לבניין ירושלים, על פי תחילת הפסוק הנ"ל: 'על כל מכון הר ציון ועל מקראה'. 31 זילת מים חיים: סמיכות תיאור הפוכה, ופירושה: מים חיים נוזלים. מים... ישאבו: על פי יש' יב, ג: 'ושאבתם מים בששון'. עיקר כוונתו היא כנראה לאחל למתחננים שפע של שמחה; אך בנוסף יש כאן שאיפה לגאולה, על פי הפסוק הנ"ל. 32 קולות חמשה: חמשת ה'קולות' הנזכרים בפסוק המובא בסמוך (והנמנים בבבלי ברכות ו, ב). וגם כאן, נראה המתכוון הטור הן לקולות השמחה בחתונתם זו, והן לקולות השמחה של הגאולה העתידה, על פי הפסוק הנ"ל.

ונאמר: בונה ירושלים ה' נדחי ישראל יבנם (תה' קמז, ב).
 [שם אצמיח קרן לדוד ערמתי נר למשיחי. תמלך עלינו
 אתה לבדך ותושיענו למען שמך, ומלכותך ומלכות בית
 דוד עבדך במהרה תחזירה למקומה, כי לך ה' מיכלות
 עינינו, תבנה ציון עיר קדשך, בימינו תנחמנו בה ותשמחנו
 בה כאשר הבטחתנו].
 ברוך אתה ה' בונה ירושלים.

כת"י של ברכת המזון המפויטת הקלירי לשבת שבע ברכות



כת"י של ברכת המזון המפויטת הקלירי לסעודת הנישואין



הרב אליהו מנחם הופמן

מודיעין עילית

אֲשֶׁר צָג אֶזוֹג בִּגְן עֵדֶן

מקורותיה והשתלשלותה של ברכת הבתולים

לכבוד אחי ורעי, ידיד אמת, חכם לב ואיש תבונות, הרב יעקב שליט"א, לרגל השמחה במעונו

חיייו של יהודי מסובבים בברכות. בכל פינה שהוא פונה הוא מברך את אלוקיו. על אחת כמה וכמה כשמגיע האירוע המרכזי בחייו של כל אדם, שמחת בואו בקשרי נישואין, ודאי וודאי שמאורע זה יהיה שזור בתפילות ובברכות, שהידועות בהן הן הברכה על האירוסין ושבע הברכות על הנישואין. אך ישנה עוד ברכה הקשורה לנישואין, שמחמת כמה סיבות אינה תופסת מקום מרכזי כמו הברכות האחרות, והיא הברכה המתחלת 'אשר צג אזוג בגן עדן'. במאמר שלפנינו ננסה להתחקות אחר מקור הברכה, השתלשלותה במשך הדורות, אחר נוסחיה השונים והפירושים לה.

מקורות ראשונים

כבר עמדו גאונים וראשונים על כך שברכה זו אינה מוזכרת בתלמוד, לא בתלמוד הבבלי ולא בתלמוד הירושלמי¹. האיזכורים הראשונים של ברכה זו הם בדברי הגאונים. תופעה זו של ברכות שמקורם בדברי הגאונים אינה תופעה ייחודית לגבי ברכת אשר צג; כמה ברכות מקובלות אצלנו מקורם בתקופה הבתראית, כאשר הדוגמא המפורסמת ביותר היא אולי ברכת 'הנותן ליעף כוח' בברכת השחר. ראשונים ואחרונים כבר הרחיבו את הדיון בנושא זה, ועניין זה הוא אחד מן הנושאים שיש להם משקל משמעותי במעמד ברכת אשר צג, כפי שנראה בהמשך מאמרנו².

התודה והברכה לידידי עוז, חכם וסופר, הרב יצחק זילבער שליט"א, שהשתתף בכתיבת ועריכת המאמר, והעניק לו את צורתו המוגמרת שלפניכם.

קיצור ביבליוגרפי המשמש במאמר: לנגר = R. Langer. 'The Birkat Betulim: A Study of the Jewish Celebration of Bridal Virginity'. PAAJR 61, 53-94, 1995.

1. בספר פחד יצחק (ערך דם בתולין, מועתק בנספח) הביא בשם רמ"ע מפאנו דבר חידוש שאולי הברכה הייתה כן במהדורא קמא דרב אשי: "כתב הרמ"ע הביאו מהר"ר על שו"ע אה"ע סי' ס"ו או ב', הגאונים אמרו, ואפשר שיצא להם ממהדורא קמא דרב אשי, וסברי דלא הדר מינה אף על פי שלא נזכר בגמרא דידן".
2. הנושא עצמו רחב מאוד. ר"ת האריך על זה, כאשר יבוא בסמוך, וגם ראב"ם שם. הרא"ש בקידושין (א מא) כידוע קבע שלא לברך ברכות שלא נזכרו בתלמוד, ובאמת התקשו הפוסקים לאור דבריו דבריו שם, למה הביא בפסקיו את 'אשר צג'. ראה דרישה אה"ע סג ב, ט"ז או"ח מו ז. וכבר בלקט יושר עמד על הסתירה. ראה סיכום קצר באנצ'י תלמודית כרך ד טור שיג.

בתקופת הגאונים התקיימו שני מרכזי תורה מקבילים. כמו שבתקופת התלמוד פעל מרכז התורה בארץ ישראל במקביל למרכז התורה שבבבל, כך גם בתקופת הגאונים פעלו שני מרכזי תורה מקבילים — הישיבות בבבל מול ישיבת 'גאון יעקב' בארץ ישראל. [אבל בניגוד לתקופת התלמוד, שחכמי בבל ראו עצמם כפופים לחכמי התורה שבארץ ישראל, הרי שבתקופת הגאונים כל מרכז ראה את עצמו שווה ערך למרכז המקביל, ולא היו כפופים זה לזה]. לענייננו די שנזכיר כי כבר בימי הגאונים התחבר "ספר החילוקים של בני ארץ ישראל בין בני בבל", המוקדש להבדלים שבין בני א"י ובני בבל. בדורות האחרונים, מתוך חומרים שונים שהתגלו בגניזה הקהירית, אנו למדים פרטים רבים על השוני הרב שבין מנהג בני ארץ ישראל לבני בבל בתקופת הגאונים. לכן, שעה שאנו דנים בשאלת מקור קביעת ברכה זו, השאלה הראשונה שעולה היא האם מקורה מחכמי בבל או מחכמי ארץ ישראל, והאם היה הבדל בעניין זה בין שני מרכזי תורה אלו.

מקורות בבליים

המקור המרכזי לברכה זו מופיע בספר הלכות גדולות, וזה לשונו (מהד' הילדסהיימר ח"ב עמ' 226):

וכד מפיק ליה לסודרא, מחייבין לברוכי. אי איכא כסא ואסא, מברך עילויהו בורא פרי הגפן ובורא עצי בשמים. והדר מברך: "אשר צג אגוז בגן עדן, שושנת העמקים, בל ימשול זר במעין חתום, על כן איילת אהבים, שמרה בטהרה חק לא הפרה ברוך אתה ה' הבוחר בזרעו של אברהם".

דברי בעל הלכות גדולות זכו לתפוצה נרחבת, והם נזכרים לדוגמא בספר הישר לר"ת (חלק התשובות סימן מה אות ד עמ' 82), שם דן ר"ת במעמד הברכות שלא נזכרו בתלמוד. הנושא המרכזי שלו בתשובה זו היא ברכת הנר בשבת, שנכתבה במסגרת הפולמוס שלו נגד רבינו משולם שרצה לשנות כמה דברים:

כמה ברכות מצאנו בסדר ר' סעדיה 'ברוך המרבה שמחות', ובהלכות רב יהודאי 'אשר צג אגוז' וכיוצא בהן הרבה, אף על פי שאינן כתובות, וכ"ש שכתובה בספרי אגדה ובדרשות שדורשין בשבת. וכל השומע ישחק לו וכל העוקרה יעקר.

באו"ז (סימן שמא) הביא דברים הללו בשם 'שאלתות', אבל לפנינו ליתא, וכנראה היתה לפניו הוספה ב'שאלתות' שנלקחה מהלכות גדולות.³

3. אכן מצאנו אזכורים לברכה זו בספרות שאינה ספרות הגאונים, אך למעשה אזכורים אלו אינם מקוריים. כך מצאנו שדברי ההלכות גדולות הועתקו לנוסח אחד של 'סדר רב עמרם' (כ"י א, מהד' גולדשמידט ח"ב סימן קמז, עמ' קפב), וכן מובאים כגליון ל'סידור רב סעדיה' (עמ' צח) באחד מכתה"י.

ספר הלכות גדולות מייצג את תורתם של גאוני בבל, ומלבדו יש לנו מקור נוסף בתורתם של רבותינו גאוני בבל — בתשובתו של רב האי גאון שנשלחה לצפון אפריקה לרב יהודה ברבי יוסף ראש כלה מקירואן (תשובות הגאונים הרכבי, סימן תלח):

וברכת בתולים שאמרת 'אשר נטע גנת אגוז בגן עדן' ליתא בתלמוד, אלא קבלה היא בפי החכמים. ואנן הכין שמענה והכין אמרין לה: "אשר צג זוג בגן עדן שושנת עמקים לבל ימשל זר במעין חתום על כן אילת אהבים שמרה בטרה וחוק לא הפרה ברוך הבורח בזרעו שלאברהם".

על אף הדמיון בין נוסח הברכה המבוא אצל בה"ג לבין נוסח הברכה המובא בתשובת רב האי גאון, בכל זאת יש הבדל משמעותי במילה אחת, במקום 'אשר צג אגוז' מופיע 'אשר צג זוג'. אבל למעשה גרסה זו של אשר צג זוג, איננה יחודית לתשובת רבי האי גאון, והיא מתועדת אף באחד מעדי הנוסח של 'הלכות גדולות' גופו שנמצאו בגניזה⁴.

מקור נוסף לברכה זו לגרסה 'אשר צג זוג' נמצא בפירוש רבי יהודה אלמדארי לר"ף (כתובות דף ב ע"ב), בשם רבי יוסף בן יהודה⁵:

אחר הבעילה מברך, שהזכירה הגאונים שהיא קבלה בידיהם, וזו הברכה: "ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם אשר צג זוג" וכו'.

וכן נראה שבמקור ממנו הועתקה הברכה לגיליון סידור רס"ג (המצוין בהערה 3) היתה גרסה זו, אלא שהמעתיק טעה, ובמקום 'זוג' כתב 'זוב'. וראה להלן בנספח פירושים שונים לגרסה "אשר צג אגוז".

מקור נוסף המשתלשל מתורת גאוני בבל מצאנו בדברי רבינו ירוחם, שמביא פסק הלכה מרב ניסים גאון מקירואן שבצפון אפריקה על אופן אמירת הברכה, וכפי שיובא להלן בדברינו.

מקור ארצישראלי המדבר על קידוש בתולים

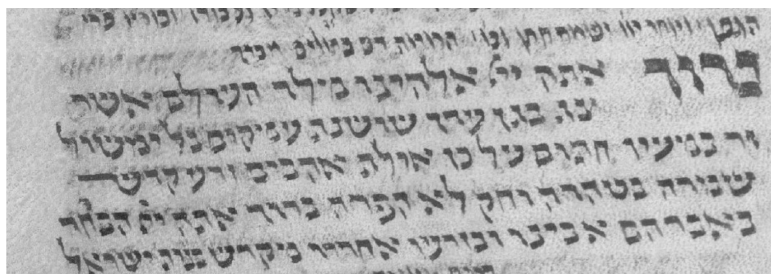
מצאנו מקורות בתורת ארץ ישראל בתקופת הגאונים לברכת הבתולים, והוא בחיבור הנקרא ברייתא דמסכת נדה נוסח א (בתוך תוספתא עתיקתא, עמ' 8), שם נמנו ז' סתרים באשה המונעים ממנה לחטוא, והבְּרִייתא מונה אימת כל אחד מהם מסתלק, ושם: "סתר החמישי כיון שהן מקדשים על בתולים הוא נפטר".

הרי לנו שבארץ ישראל בתקופת הגאונים מזכירים בפירוש 'קידוש על בתולים', שכוונתו ברכת הבתולים שלנו, וכדלהלן בסמוך.

4. ראו א"צ רות, סורא ב (תשט"ו-תשט"ז), עמ' 282.

5. לא ברור למי הכוונה, האם לרבי יוסף בן יהודה אבן שמעון תלמידו המפורסם של הרמב"ם, מה שמסביר את הדגשתו לברך דווקא בצנעה וכמובא להלן, בעקבות דברי הרמב"ם שאמירת ברכה זו בפומבי - מכוערת, או אולי לרבי יוסף בן יהודה אבן פלאט שחי בחלב.

לקמן בדיון על נוסח הברכה נעיין בנוסחיה השונים, וכאן נזכיר רק בהקשר לכינוי הברכה 'קידוש בתולים', שכינוי זה מתאים לנוסח חתימת הברכה בכמה מקורות: "מקדש ישראל והבתולים / בבתולים", ממש כנוסח הקידוש (ולא בנוסח החתימה הנזכר בבה"א: "הבוחר בזרעו של אברהם"). ובנוסח אחר, שכותרתו "קידוש דם בתולים", החתימה היא כדרכו של בה"ג: "הבוחר באברהם אבינו ובזרעו אחריי", אך נוסף לה: "ומקדש בנות ישראל", נוסח המובא גם במחזור ויטרי ובספר האורה מספרי דבי רש"י ובסידור קדום כמנהג צרפת [ראה תצלום בסמוך]. אם כי ברוב המקורות הללו הנוסח "מקדש בני ישראל", ראה להלן שם.



לסיכום. מקור ברכת בתולים הוא מתורת הגאונים, גם בתורתם של גאוני בבל וגם במקורות בתקופת הגאונים בארץ ישראל.

בתקופת הראשונים זכתה ברכה זו לתפוצה אדירה. מכל אפסי ארץ אנחנו שומעים על ברכה זו: הן במזרח — במצרים [תשובת הרמב"ם המובאת להלן] ובחבל [ר"ל אלמדארי המובא להלן], והן במערב — בצרפת ובאנגליה [ספרי דברי רש"י, ועץ חיים (לונדון), המובאים להלן], באשכנז [בספר חסידים, ברוקח, ובאו"ז המובאים להלן], בפרובנס [אורחות חיים הלכות נדה, סימן ח; כלבו, סימן פה], ובספרד [פירוש התפילות לרבי יהודה בר יקר, ח"ב, עמ' מד; אבודרהם, ברכת אירוסין ונשואין; צדה לדרך, מאמר

6. TS NS 110.20. מובא אצל לנגר, עמ' 89, קטע d, ראה תצלומו להלן.

שלישי, פ"ב ס"א]. וכך גם בסידורים שונים למנהג ארצות אלו. וגם עד לתומן הרחוקה עשתה ברכה זו את דרכה [וכמבואר בתשובת ראב"ם].

התנגדות לברכת הבתולין

כדרכו של עולם, אין כלל בלא יוצא מן הכלל, ובמקום אחד אנחנו שומעים קול של התנגדות גדולה לברכה זו. והיא בבית מדרשו של רבינו הגדול הרמב"ם ז"ל, שכך כתב בתשובתו לשאלה שנביא לקמן:

ומעניין אותה [ברכה] הנקראת ברכת בתולים, הרי היא ברכה לבטלה בלא ספק. נוסף להיותה מנהג מגונה מאד, שיש בו מחוסר הצניעות ומזניחת קדושת הדת וטהרתה מה שאין למעלה ממנו, ר"ל אותה התקהלות מגונה, שקוראים קידוש הבתולים. ואסור למי שיש בו יראת שמים או צניעות לבוא אליו בשום פנים. וכתב משה.

מה שעולה מדברי הרמב"ם הוא שהתנגדותו לברכת הבתולין היא מחמת שתי סיבות שונות: ראשית דבר סבר הרמב"ם כי זוהי ברכה לבטלה, וכנראה מפני שאינה נזכרת בתלמוד, וכאמור כבר כתב רב האי גאון ורבים מהראשונים אחריו שברכה זו מקורה מדברי הגאונים, וזאת כשלעצמה היא סיבה מספקת בעיניו להתנגד לאמירתה. אבל הרמב"ם הוסיף עוד סיבה להתנגדותו, בביטויים נדירים בחריפותם, שלדעתו זהו "מנהג מגונה מאד" ו"התקהלות מגונה". למה בדיוק הרמב"ם מתייחס?

גם בנו רבי אברהם בן הרמב"ם נשאל מתימן הרחוקה על כמה דיני ברכות. בין הדברים הוא גם נזקק לענין ברכה זו (בתשובתו, סימן צ), אך לא הזכיר בדבריו רק את דבר היותה ברכה לבטלה:

השאלה התשיעית, וכך היא: הברכה שהיתה מנהג מקצת אנשים לאמרה לבתולה וחתומתה 'הבוחר בזרעו של אברהם', אין לה עיקר ואסור לברכה. וגם במצרים אמרו אותה ונתבטלה, ורוב המשחקים האלה הם תקנת החזנים שאינם מבדילים בין מה שמותר ומה שאסור.

התנגדותו לברכה זו הוא מחמת שאין לה מקור בתלמוד, היא שיטה כוללת אצל ראב"ם, כמבואר בתשובתו שם⁷. וכך גם בספרו המספיק לעובדי ה', החלק ההלכתי (הוצאת דנה, עמ' 232), מזכיר ברכה זו כדוגמא לברכה שלא

7. סימן פג: "וכבר ראינו בכלל הברכות שכתבתם בשאלתכם ברכות שלא ידענו להם עיקר ולא זמן, כמו מגביה שפלים אחרי זוקף כפופים, ואלה לא הזכירם התלמוד, ואם נזכרה בסוד, הרי זו אולי טעות של סופר או חסם או חזן ואסור לאמרה ולא כיצא בה ממה שנתחדש נוסף לברכות הנזכרות בתלמוד. ואמירת הברכות הנזכרות בלשון רבים כמו אלהי הנשמה שנתתה בנו או המעביר שניה מעינינו או שלא שמתנו גויים וכיצא בהם אסורה, כי זהו שני הברכה, כפי שבארנו במאמר על התפלה".

נאמרה בתלמוד ואסור לאומרה בשם ומלכות, ונראה מדבריו שזוהי כל ההתנגדות לברכה זו. ומשמעות דבריו שם כי סבר שבמקורה היתה ברכה זו נאמרת בלא שם ומלכות, כעין פיוט, ובטעות הוסיפו לה החזנים שם ומלכות. אולם כאמור מדברי הגאונים לא נראה כך⁸, ואלו דבריו:

ועתה אנו אומרים על הברכות באופן כללי, שכשם שאין מותר לנו לתקן ברכה בשם ומלכות שלא תיקנוה אנשי המסורה ז"ל, וזאת כגון ברכת בתולים שקבעוה הטועים בשם ומלכות, מתוך היקש לברכת אירוסין ולברכת הנישואין.

יש להתבונן מה הסיבה שראב"ם מתמקד רק בטעם הראשון של אביו ומתעלם לגמרי מן הטעם השני. וביותר יש לתמוה כי מסגנון דברי הרמב"ם נראה שהטעם השני היה עיקרי אצלו יותר מן הטעם הראשון, ולמה השמיטו ראב"ם? וכאמור, יתירה מזו, אף נראה כי לא התנגד לאמירת ברכה זו בלא שום ומלכות. ויש לשער שעיקר התנגדותו של הרמב"ם היתה למעמד הפומבי שעשו לברכת בתולין, ובזה הוא ראה "מנהג מגונה מאוד" ו"התקהלות מגונה", ואילו השאלה שעמדה לפני ראב"ם כבר היתה לגבי אמירת הברכה כשלעצמה בלי שום התקהלות ומעמד קידוש.

רמז לפירושנו ניתן למצוא בדברי ר"י אלמדארי הנזכרים לעיל בשם רבי יוסף בן יהודה: **"וצריך לברך ברכה זו בצנעה כדי שלא להוציא לעז על הבתולות"**. ואך אחר כך הוסיף ר"י אלמדארי על דברי רבי יוסף, כי לדעת הרמב"ם זו ברכה לבטלה: **"ורבינו משה בר מימון אמר בתשובותיו שזו ברכה לבטלה בלי ספק"**. הרי שלדעתו בשעה שמברכים ברכה זו בצנעה נשארת רק ההתנגדות השניה של הרמב"ם, שזו ברכה לבטלה. אם כי נקודה אחת אינה ברורה בדבריו, שכן כתב שהסיבה לומר בצנעה היא שלא להוציא לעז על הבתולות, ואילו מפשטות דברי הרמב"ם אינו נראה שזאת היתה סיבת התנגדותו, אלא ה"התקהלות מגונה" לכשעצמה. אולם בכל זאת באמירתה בצנעה נפתרת גם הבעיה שמחמתה התנגד הרמב"ם לאמירת הברכה.

אופן אמירת הברכה

סודר, ועל כוס והדסים

באיזה אופן נאמרת הברכה הזאת? בדברי גאונים וראשונים מופיעות צורות שונות לרקע ברכה זו. אצל בעל הלכות גדולות מבואר שהברכה נאמרת בשעה שהבעל מוציא את הסודר, כמובן אחר קיום האישות, והיא

8. אמנם לעיתים מועתקת הברכה בחלק מהמקורות בלא שם ומלכות, בפתחה או בחתימה, ולעיתים בשניהן, כפי שיראה המעיין במקורות הנ"ל. אך אותם מקורות גופא מועתקים בראשונים אחרים ובשאר מקומות בשם ומלכות. וברור שאין מזה ראיה שהיו כאלו שנהגו בברכה זו בלא שם ומלכות, בלי שהדגישו כן בפירוש.

נאמרת על על הכוס והדסים. גם רבינו ירוחם (תולדות אדם וחוה, נתיב כב, חלק ב, דף קפד ט"ד) הביא בשם רב ניסים גאון שיש לאומרה דווקא על הכוס: ברכת בתולים, כתב בעל הלכות גדולות: "ברוך אתה יי אלדינו מלך עולם אשר צג ... ברוך אתה יי הבוחר בזרעו של אברהם אבינו", ע"כ. ואולי שהגאונים תקנוה כי לא נמצא זה בתלמוד. ויש לברך אחר שמצא דם בתולים. והר' נסים כתב כי צריכה כוס, ואין לברכה בלא כוס, ואם אין מצוי יין ישרה צמוקים ויסחוט אותם ויברך עליו, ואם לא ימצא מברך על השכר.

יש הבדל משמעותי בין שיטת בעל הלכות גדולות כפי שהיא מופיעה לפנינו לבין שיטת רב נסים גאון המובאת אצל רבינו ירוחם. בהלכות גדולות שלפנינו נאמר שלכתחילה מברכים על כוס ובשמים אבל בדיעבד הכוס אינו מעכב, לעומת זאת לפי שיטת רב נסים אין מברכים כלל ברכת בתולין בלי כוס. נראה שגרסה אחרת של הלכות גדולות היתה לפני רבינו ירוחם, ולכן הביא את הדין שמצריך כוס רק בשם רבינו נסים גאון, וכלל לא התייחס להבדלי השיטות בין בה"ג לרבינו נסים⁹.

כמו כן, נוסח הברייטא דנדה שהזכרנו לעיל שמכנה את הברכה הזו בשם "קידוש בתולין" מורה שהיו אומרים אותה על הכוס, ואכן בקטע גניזה שכותרתו "קידוש בתולין" (הוזכר לעיל) סדר הברכה נפתח בברכת הגפן והבשמים, כדברי בה"ג, וגם בקטע גניזה אחר שכותרתו "קידוש דם בתולין", אף שלא הובא בו ברכת הגפן, לאחר הברכה נאמר כי על הכלה לשתות מן הכוס.

ביחיד או בציבור

טקס הנערך על הכוס נושא לעיתים אופי ציבורי, ולכן היה מקום לשער כי היו אומרים ברכה זו בציבור. אולם בדברי הראשונים המזכירים את הוצאת הסודר ומחייבים כוס, לא נזכר בשום מקום שהברכה נאמרת בציבור, ולכן אין כל הכרח להניח שהברכה נאמרה במעמד ציבורי. והגם שבה"ג כתב בלשונו "וכד מפיק ליה לסודרא", משמע קצת שהוא מוציא את הסודר מול המתכנסים, בכל זאת אין כאן הכרח גמור.

אך תיאור אחר מובא בדברי אלו ששלחו את השאלה לרמב"ם, המתארים טקס פומבי שהיה נערך בשבת בציבור, בבית הכנסת, וככל הנראה אף במנותק ממצאית הבתולים. אלה דברי השואלים בתשובות הרמב"ם (בלאו סימן רז):

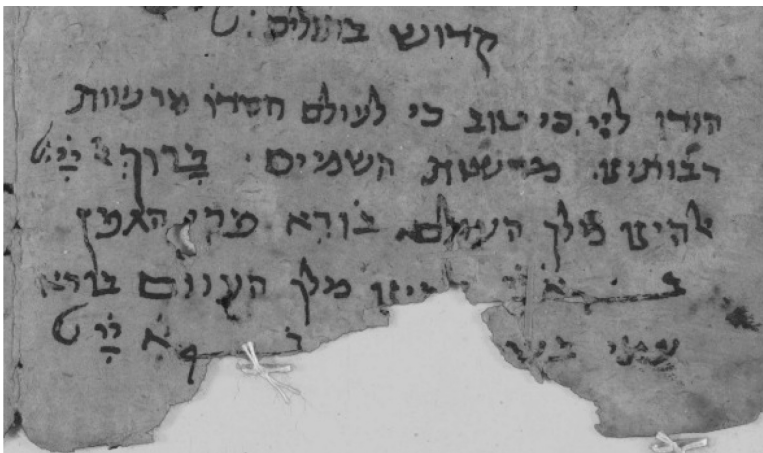
וכן יורנו הדרתו גם כן ענין הברכה הנקראת ברכת בתולים, והיא "אשר צג אגוז בגן עדן", וזה, שבעת שבה הקהל בבית החתן ביום

9. וראה להלן בהערה הסמוכה, שכלל הנראה גם לפני כמה ראשונים היתה גרסה שונה בדברי בה"ג.

השבת להתפלל או (לברכו), נוטל המברך בידו כוס ומברך על הגפן (ועל) הבשמים ומברך זאת הברכה "אשר צג", ופותח בה בשם ובמלכות וחותם בשם כשאר הברכות. היש לזאת הברכה עיקר או היא מנהג? יורנו הדרתו.

מדברי השואלים אנו למדים כמה פרטים על מנהגם: ראשית, ביום השבת לאחר החתונה היו מתכנסים בבית החתן למעין 'קידוש', שבמרכזו ברכת הבתולים. שנית, המברך אינו דווקא החתן אלא 'נוטל המברך', מי שהוא. שלישית, נוכחותו של הסודר כלל לא נזכר כאן (אולם סביר שהטריגר לכל האירוע הוא אותו סודר, ולכן גם אם הסודר לא השתתף באירוע באופן ממשי, הוא היה נוכח-נפקד).

ראוי לציין שבנוסף לדברי השואלים הללו, גם בקטע הגניזה שנזכרות בו ברכות הגפן והבשמים, לפני ברכת הגפן יש בקשת רשות מהציבור בנוסחו השגור: "מרשות רבותינו מרשות שמיים", רכיב המלמד שהברכה נאמרה בציבור. גם מתוך הפיוט לברכת בתולים מן הגניזה המובא בסוף המאמר, עולה כי הברכה היתה נאמרת בציבור: פני זקינים מוסמים / צנועים בחכמה מסימים / קהל קדושים מסכימים/ ריח טוב יפוחו בשמים.



אמירה לחוד

מאידך, בספרי דבי רש"י¹⁰ ובשאר המקורות שנזכרו לעיל, נזכרה רק אמירת הברכה, כשברובם מודגש שיאמרה אחר שמצא בתולים, אך לא נזכרת הוצאת הסודר ולא ברכה על הכוס. במחזור ויטרי וספר האורה: "הרואה דם בתולים אומר...", בספר ליקוטי הפרדס מרש"י: "ברכת בתולים

10. מחזור ויטרי [הורוויץ] סימן תסו; ליקוטי הפרדס דף א ע"ב; ספר האורה ח"ב ב, שמחת חתן וכלה.

לברך החתן בליל זוווג עם הכלה". מכאן שבתפוצה האשכנזית נאמרה הברכה ע"י כל חתן בפני עצמו שלא במסגרת טקס כלשהו. אמנם ברוקח ובאו"ז ובעץ חיים הזכירו שלאחר הוצאת הסודר מברכים, אך הם העתיקו את דברי בה"ג כהווייתם, כך שאין להביא מהם ראיה על המנהג המקובל¹¹. ואגב אורחא נציין חידוש שמצאנו בספר ליקוטי הפרדס לרש"י: **"ויש אומר שצריך לברך שהחיינו"**¹².

מתי מברכים

כאמור, ברוב המקורות הנ"ל מבואר כי הברכה נאמרת לאחר מציאת הבתולים [כך בבה"ג ובמעתיקיו, במחזור ויטרי וליקוטי הפרדס, ובארחות חיים — כלבון], וכן כתב הרא"ש (כתובות פ"א סימן טו): **"ומסתבר לברכה אחר שמצא בתולין"**. וכך בספר חסידים כת"י פרמא (סימן תתמז) שם כתב: הברכות שביד אדם תלויין לעשותן, אנו מברכים קודם לעשייתן, חוץ מג' דברים שאמרו חכמים [ירושלמי ברכות פ"ט ה"ב], והרביעי שתקנו הגאונים.

הרביעי שתקנו הגאונים הוא ברכה דילן, כמצויין בהערות שם. ובלקט יושר כתב על פי דברי הרא"ש שמברכין אותה: **"למחר כשעמד ממיתתו"**. והטעם שאין מברכים עובר לעשייתן מבואר בפוסקים המובאים בסמוך.

אמנם בפירוש התפילות לרבי יהודה בר יקר הנ"ל כתב: **"יש חתנים מברכים קודם ביאה"**. ולע"ע לא מצאנו לו חבר. אך מצאנו כן להלכה בדברי הב"ח (אה"ע סוס"ג) שכתב כי לדעת הטור זוהי ברכת שבח שאפשר לברכה בין לפני הבעילה ובין לאחריה.

מעניין לציין כי בחיבור 'ברכות הנהנין' לרבי יהודה בן שושן ממגורשי ספרד (מוריה קלט-קמא, עמ' סא) הגדיר ברכה זו **כברכת הנהנין על חוש המישוש**.

11. הרוקח סימן שנב העתיק את דברי בה"ג. ואילו באו"ז הלכות נדה סימן שמא הביא את דברי בה"ג דרך השאלות וכדלעיל, והעתיק מעין לשונו: "ובתר דמפיק סדר בתולין מחייבין לברך" וכו', אך השמיט את דין הברכה על הכוס. וכך מצוטט בה"ג בעץ חיים (לונדון), א, הלכות ברכות, עמ' קפח. כאמור, כנראה גם לפני רבינו ירוחם לא היה מוזכר כן בבה"ג.

12. 'ציוני כי ישראל מ' תא שמע, התפילה האשכנזית הקדומה, ירושלים תשס"ד, עמ' 181-187, שיער (עמ' 185 ואילך) שבמקור נהגו בהוצאת הסודר לעיני ציבור הקרובים וכו', ואז נאמרה הברכה, ואילו לאחר מכן עודן הטקס ועבר לשבת. ולפי השערתו שרק בימים קדמונים נהג טקס זה, ביאר כמה מנהגים סתומים לפיהם לא היו חותמים על הכתובה רק לאחר מציאת הבתולין. אולם אף שאפשר שאכן האומרים ברכה זו על הכוס אמרוה בציבור, וכאמור בפנים, דא עקא, עיקר השערתו שמנהג הוצאת הסודר נהג רק במזרח ורק בזמן קדום, בטעות יסודה. טקס זה מתואר במזרח עד קרוב לימינו. ראה למשל שו"ת רב פעלים ח"א אה"ע סימן ב, ואף נזכר אצל אחרוני אשכנז עד לימי הנוב"י כדבר רגיל, ראה המקורות שצוינו במנהגי ר"י שמש ח"ב עמ' מט הערה 21.

על המנהג למעשה בסוף תקופת הראשונים באשכנז אנו למדים מספר לקט יושר (חלק א, אורח חיים) לתלמידו של בעל תרומת הדשן: ונוהגין לברך על הבתולין למחר כשעמד ממטתו, כמו שכתב האשרי בפ' קמא דכתובות. ואף על גב שכתב האשרי בבכורות, הגאונים האחרונים תקנו ואמרו כל ברכה שלא (נמצא) [נמצאה] בתלמוד אינה ברכה.

מלשונו משמע שהוא לא ראה כאן סתירה בדברי הרא"ש, אלא אדרבה הגם שהרא"ש פוסק במקום אחר שאין מברכים ברכות שאחרי התלמוד, בכל זאת הרא"ש בעצמו כתב ברכת הבתולין, ומכאן אנו למדים שמנהגינו הוא מנהג נכון. וכן הובאה ברכה זו להלכה למעשה בטור (אה"ע סימן סג) ובשו"ע (שם ס"ב). הרמ"א שם הביא את שיטת רבינו ירוחם בשם רבינו נסים שהבאנו לעיל שברכה זו צריכה כוס.

הסתייגות מכמה פוסקים

התנגדות ראשונה לברכה זו בארצות אשכנז אנו שומעים מפי מהרש"ל (ים של שלמה, כתובות, פרק א, כג):

ברכת בתולים, כתב בעל ה"ג וכו'. וכתב הרא"ש ואפשר שהברכה הזאת הגאונים תקנוה. ומסתבר לברך אחר שמצא בתולים, והיינו טעמא, דלא תהוי ברכה לבטלה, שמא לא ימצא בתולים, אז לריק יהיה עמלו.

ותימא, מאחר שאינה לא בתלמוד ולא בתוספתא, אם כן מניין לנו להוסיף ברכה. והרא"ש גופא כתב במסכת בכורות פרק יש בכור (סימן ח') שאין מברכין שום ברכה שלא הוזכרה במשנה, או בתוספתא, או בגמרא, כי אחר סידור רבינא ורב אשי לא מצינו שנתחדש שום ברכה.

על כן נראה, שלא לומר בה שם ומלכות¹³.

ובספר של"ה הקדוש (שער האותיות, קדושת הזווג, אות שצה) העיד שמנהג אמירת ברכה זו כבר התרופף בימיו:

ותמינהי, איך לא נוהגין בברכה זו, ובודאי מנהג זה הוא מנהג בורות ועם הארצות, כי מה לנו להרהר אחר הגאונים, ובפרט בעל הלכות גדולות שכל דבריו הם בקבלה. ואפילו למאן דרוצה לחוש לזה

13. ומוסיף שם: "ובהיותי פוסק זה בשיבה, הקשו המשכילים, אם כן ברכת הנותן ליעף כח איך שרי לברך, שאינה אלא בנוסח סידורי אשכנזי, על פי המדרש (שוח"ט, כ"ה), ואפילו מתקנת הגאונים ליתא, והשבת, אולי גם כן אין ראוי לאומרה, שוב מצאתי בדברי האחרונים, שאין לומר מהאי טעמא, אף שכתבה הטור (או"ח סימן מ"ו). וקל וחומר שאין לומר ברכה מגביה שפלים, שאינה בשום נוסח, לא בדברי הקדמונים, ולא בדברי האחרונים, וכן איתא בשבולי לקט (ענין תפלה סימן ד')."

מאחר שלא הוזכרה הברכה בתלמוד, מכל מקום מי נתן רשות לבטלה לגמרי, יאמרה בלא הזכרת שם ומלכות¹⁴. על כן כל ירא שמים יזהיר בניו לברך ברכה זו לאחר שמצא דם בתולים, וירחץ ידיו היטב, ויקח כוס בידו ויברך בורא פרי הגפן, ואחר כך יברך ברכה זו בלא שם ומלכות, ויתן לשותות הכוס גם אל הכלה.

נראה שדעת השל"ה שלכתחילה צריך לומר ברכה זו, אך היות שבשעתו ובמקומו כבר לא נהגו לברך, משום שרצונו להחזיר עטרת הברכה ליושנה, לכן לפחות יאמרו נוסח הברכה בלי שם ומלכות.

גם הב"ח (שם בקונטרס אחרון) נמשך אחרי מהרש"ל, וכתב:

הן ברכה דבתולים דלית בה שם ומלכות, שרי לברכה ע"פ תקנת הגאונים, דאינו אלא שבח ותהלה לפניו על שבחר בזרעו של אברהם, וכו'.

ברכת בתולים נהגו עלמא לברך בלא שם ומלכות, וכו', והכי נקטינן ודלא כמו שכתב בשלחן ערוך לברך אותה בשם ומלכות.

לעומת זאת, ה"ט"ז כאן ובאו"ח¹⁵ יישב את שיטת השלחן ערוך לברך בשם ומלכות כדין הברכות. וכן לעניין עובר לעשייתן כתב (בסק"ב):

שאחר שמצא בתולים. בדרישה האריך לתת טעם למה לא יברך לפני זה דהוה עובר לעשייתה, ולי נראה הטעם דשמה לא יוכל לבעול. וכן מצינו בסוכה שאין מברכין על השינה דשמה לא יוכל לישן כמ"ש הרא"ש בסוכה.

וראה סיכום דברי הפוסקים באנ"צ תלמודית כרך ד, ערך בעילת מצוה, טור סו.

היוצא למעשה: בוודאי מעיקרא דדינא טוב ויפה לברך ברכה זו בשם ומלכות כדין ברכה, כמו שהכריעו הגאונים וכמעט כל הראשונים ורוב הפוסקים.

14. ובהמשך הביא שם דוגמאות מברכות אחרות: "וכענין מודים דרבנן (ירושלמי ברכות פ"א ה"ה), וברכת בורא נפשות רבות, שבירושלמי (שם פ"ו ה"א) חותם בה בברכה, ומאחר שלא הוזכר בתלמוד שלנו, אין אנו חותמין בשם, אבל חותמין במודים דרבנן 'ברוך אל ההודאות', וברכת בורא נפשות רבות 'ברוך חי העולמים'".

15. ט"ז אורח חיים סימן מו (ס"ק ז): "ונראה ראייה לזה דיש לסמוך על המנהג, דקשין לי דברי הרא"ש אהדי דבפ' בתר' דבכורות ובפ"ק דקדושין העתיק הרא"ש ברכה שאומרים על פדיון הבכור אשר קידש עובר מומעי אמו וכו', וסיים ע"ז 'בצרפת ואשכנז לא נהגו לברכה זו, דלא מצינו שום ברכה שלא הוזכר בתלמוד, כי אחרי סדור רב אשי לא מצינו שנתחדשה ברכה' ע"כ. ובריש פרק קמא דכתובות הביא ברכת בתולים "אשר צג אגוז" כו', וכ' ע"ז "ואפשר שברכה זאת תקנוה הגאונים ז"ל, ומסתבר לברכה אחר שמצא בתולים" עכ"ל. הרי סתר את דברי עצמו, שא"ל ברכה שלא הוזכר בגמ'. וא"א ליישב אלא בדרך זה, דאם יש כבר מנהג לומר אותה הברכה אין לבטלה אף שלא הוזכרה בפירוש בגמ', דכבר אפשר שהיה לגאונים שתקנו' סמך מן התלמוד בזה. ע"כ לא בא הרא"ש בבכורות לבטל הברכה ההיא במקום שנהגו לאומרו, אלא שכ' טעם על אשכנז וצרפת שא"א. משא"כ בברכת בתולים שהמנהג לאומרה, ע"כ לא ביטלה, כנ"ל ליישב דבריו של הרא"ש".

אבל הרוצה להקל ולא לברך ברכה זו, רק לומר נוסח הברכה בלי שם ומלכות כדברי שבח והודאה להשי"ת, הרשות בידו ויש לו על מי לסמוך¹⁶.

נוסח הברכה

עכשיו נפנה לברר את נוסח ברכה זו. בין החילופים השונים שנמצאו בברכה, ישנם שינויים שהם מצביעים על נוסח ברכה שונה לגמרי, ויש שינויים מקומיים בתוך אותו נוסח. נמנה כאן את השינויים החשובים¹⁷. מניתוח הנוסחים שבידינו עולה כי ישנם לפחות שלושה נוסחים שונים לברכה זו — הנוסח הנפוץ 'אשר צג', נוסח שנכנה אותו 'קידוש בתולין', ונוסח מפוייט.

בראשונים וברוב הנוסחים נוסח הברכה הוא כדברי בה"ג, לעיתים בשינויים קלים:

בא"י אמ"ה אשר צג אגוז בגן עדן, שושנת העמקים, בל ימשול זר במעין חתום, על כן איילת אהבים, שמרה בטהרה, חק לא הפרה. ברוך אתה ה' הבוחר בזרעו של אברהם.

בליקוטי הפרדס נוספה הרחבה לברכה:

ברוך אתה י"י אלהינו מלך העולם אשר צג אגוז בגן עדן ואל ימשול זר במעין חתום על כן איילת אהבים ויעלת חן דדיה ירווך בכל עת באהבתה תשגה תמיד וזרע קדושים תן לה בשמחה ובטהרה חוק לא הופרה ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם הבוחר באברהם אבינו ובזרעו אחריו.

ודומה לו בקטע גניזה¹⁸, שם הנוסח: "על כן אילת אהבים וגו' זרע קדושים תן לה חוק לא הפרה".

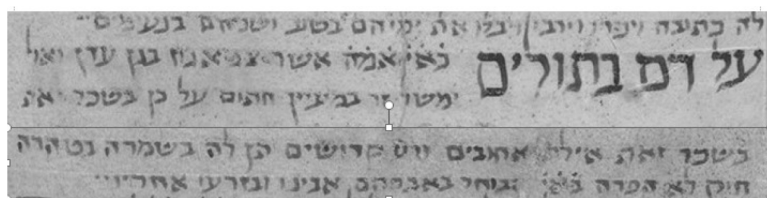
כך גם בסידור פריס 637 כמנהג פרובנס מהמאות ה"ג-ה"ד, בשינויים:

16. ראה בשו"ת דברי יציב, חלק אבן העזר (סימן פא) שמעלה עוד חששות שיכולים לשמש כסברות לבטל ברכה זו: "וכענין הברכה דאשר צג שתקנו הגאונים, כמובא בס"ג ס"ב, שבנוסח הברכה אומרים 'בל ימשול זר במעין חתום על כן אילת אהבים שמרה בטהרה וחוק לא הפרה', ובדאי שלא שייך ברכה זו רק כשהיתה בתולה שלימה גם בלא העראה מאחר מקודם, וזה השבח שלה וחוק לא הפרה, ובפסחים פ"ז ע"א וכתובות ע"א ע"ב ככלה שנמצאת שלימה בבית חמיה עיין שם. ואפשר שלזה לא נהגו בברכה זו, עיין שם בח"מ סק"ז וב"ש סק"ד, דאולי היה מקודם השרת קצת בתוליה ולא בקי להבחין בזה. ואולי י"ל עוד לפכ"ש שמה סעיף א' וביו"ד סי' קצ"ג דפורש מיד, וחיישינן דאם יברך ברכה זו יחשוב דכיון דרק בתולים הוי יש להקל ודו"ק, אבל כשאין מברכין יחמיר שיחשוש אולי דם נדות היא שלא מן המכה [כבשו"ע שם] ודו"ק".

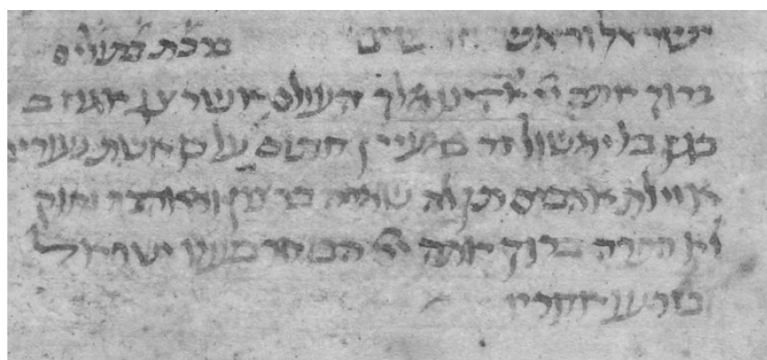
17. לדיון רחב ופירוט של הנוסחים השונים לברכה זו ראה אצל לנגר, עמ' 87-86, לוח השנו"ס, ולהלן שם מובאים כמה נוסחים בשלמות.

18. Cambridge Or. 1080 1/2. קטע b אצל לנגר, עמ' 9-88.

"על כן בשכר זאת, אילת אהובים, זרע קדושים תן לה בשמרה בטהרה חוק לא הפרה"¹⁹.



גם בכת"י פריס 634, סידור צרפתי מהמאות הי"ב-הי"ג יש ברכה לזרע: "על כן איילת אהבים אשת נעורים תן לה שאלתה באהבה וברצון". ונוסח החתימה שם "הבוחר בעמו ישראל ובזרעו אחריו"²⁰.



נוסח נוסף המוסיף ברכה הוא קטע גניזה המובא להלן בשלמותו²¹, ושם החתימה: **מקדש ישראל והבתולים** — נוסח שמתאים לכינוי ברכה זו 'קידוש בתולים', כפי שהוא בברייתא דנדה וכן בקטע גניזה נוסף, וכך גם בנוסח 'קידוש בתולים' המובא להלן.

וכאמור לעיל, בפרק מקורות ראשוניים, ישנם נוסחים המרחיבים את החתימה ומוסיפים בה עניין קדושת ישראל. ברוב נוסחי מחזור ויטרי²² ובספר האורה: "הבוחר באברהם ובזרעו אחריו **מקדש בני ישראל**", וכך בקטע גניזה שכותרתו "קידוש דם בתולים", אך שם החתימה מורחבת יותר ומודגש עניין קדושת וטהרת **בנות ישראל**: "הבוחר באברהם אבינו

19. לא מובא אצל לנגר.

20. נוסח זה לא מתועד אצל לנגר.

21. TS NS 235.90. קטע a אצל לנגר, עמ' 87-8.

22. כך בכל כתבי היד של מחז"ו, כולל כ"ש [במהדורת גולדשמידט] הקדום והחשוב. בכ"ז [שם]: "בנות ישראל", ובכ"מ: "מקדש ישראל". חלק זה במהדורת גולדשמידט עדיין לא נדפס, וכאן המקום להודות להרב אריה גולדשמידט שנהג בנו טובת עין, והמציא לנו את דברי המחז"ו עם שנו"ס והערותיו.

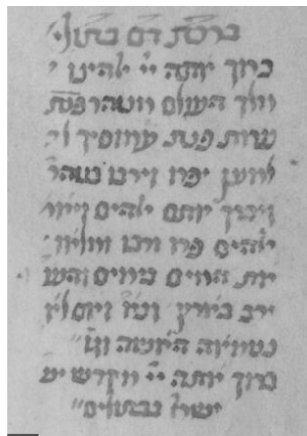
ובזרעו אחריו, ומקדש בנות ישראל, ומטהר אותן ומפרן ומרבן". וכך גם החתימה, אך בלא ההרחבה, בעד נוסח אחד של מחזור ויטרי ובסידור כמנהג צרפת, כת"י קורפוס קריסטי קולג' 133, מאמצע המאה האחרונה לאלף החמישי, הסידור הקדום ביותר שהגיע לידינו: "הבוחר באברהם אבינו ובזרעו אחריו מקדש בנות ישראל" [ראה תצלום לעיל]. ובעד נוסח אחר של מחזור ויטרי הנוסח הוא: "מקדש ישראל".

ניתן לומר שברוב ככל הנוסחים שכותרתם היא "קידוש בתולים" מוזכר בחתימה עניין הקדושה, אם כי יש לציין שבקטע גניזה מפוייט שכותרתו "קידוש בתולים" קיימת חתימה שונה מאד, שלא נזכר בה עניין הקדושה (ראה בנספח).

נוסח אחר ושונה לברכת בתולים מצאנו בסידור כמנהג צרפת ובסידור כמנהג אשכנז המערבי²³:

ברוך אתה ה' אלוהינו מלך העולם מטהר פינת ערוות פינת עמוסיך, למען יפרו וירבו בטהרה/ במהרה. [ככתוב] ויברך אותם אלוהים ויאמר אלוהים פרו ורבו ומלאו את המים במים והעוף יירב בארץ, ונאמר: ואם לא נטמאה האישה וגו', ברוך אתה ה' מקדש ישראל בבתולים.

נוסח זה נראה שונה לחלוטין מהנוסח הרגיל ונפרד ממנו לגמרי.



אולם נוסח קטע הגניזה הנזכר משלב בין נוסח הברכה הרגיל לנוסח זה: בר' א' יו' אלהינו מ"ה אשר צג אגוז בגן עדן שושנת עמקים בל

23. סידור כמנהג צרפת, אוקספורד, בודלי, נויבאואר 1102, מובא אצל תא שמוע (לעיל הערה 12), עמ' 183. סידור כמנהג אשכנז המערבי, כת"י ספרית המבורג Cod. Hebr. 37, מובא אצל: ע' קוטנר, 'ברכת אשר צג - גלגולי ברכה שנעלמה', ליד הערה 32, ראה תצלומו בסמוך. הנוסח בשתי המקורות כמעט זהה, ולא ברור למה קוטנר כותבת שם שהם שונים.

ימשול זרע מעין חתו(ס)[ם] על כן איילת אהובים ששימרה בטהרה זרע קדש יתן בה חוק לא הפירה ככת' אם לא נטמאה האשה וטהורה היא ונקתה ונזרעה זרע בר' א' מקדש ישראל והבתולים.

היינו, פותח 'אשר צג' ומוסיף ברכה לזרע המצויה בחלק מנוסחי 'אשר צג', ושוב מביא את הפסוק "ואם לא נטמאה" שבנוסח השונה, וגם חותם כמוהו "מקדש ישראל והבתולים". לאור ממצא זה, יתכן כי הנוסח השונה המובא לעיל צמח מתוך הנוסח הרגיל, ולאחר מספר גלגולים איבד את כל הנוסח המקורי, ונוסח הגניזה הוא תיעוד למצב הביניים להתפתחות נוסח זה, או שאכן מדובר בשני נוסחים שונים מעיקרם ששולבו בנוסח כלאים בקטע הגניזה.

נוסח שלישי הוא נוסח מפוייט ארוך, לפי סדר הא'ב', בעל כותרת "קידוש בתולים", שנמצא בקטע גניזה²⁴. נוסח זה שונה לחלוטין מנוסח אשר צג, כולל בחתימתו, ומלבד אזכור הפסוק "אם לא נטמאה" במסגרת מגוון פסוקי ברכה, נראה שאין לו שום קשר לנוסח המקורי.

אִישְׁרֵתָּה בְּנוֹת תָּם / בְּבָנִים וּבָנוֹת לְהִרְבּוֹתָם
גֹּזֵל מֵאֵז לְגִיזָתָם / רָצָתָה לְטָהֵר אוֹתָם

הוֹרִיתָה צִיּוּתָהּ לְאָבוֹת / וּבָנִים וּבָנוֹת לְהִרְבּוֹת
זְכוֹת בְּנוֹת מְרוֹבָבוֹת / חֲטוּבוֹת כְּתִבְנִית מְחוּטָבוֹת

טָהֵר בְּהִיּוֹת מְקוֹרָם / יוֹדֵעַ לְכָל יְקָרָם
כְּתָר לְרֹאשָׁם יָרָם / לָעַד לֹא יִגְזוּ נִזְרָם

מְקוֹר דָּמִים חֲמִשָּׁה / נִתְּנוּ בְּאִשָּׁה
סִימָנָאִימוּ לְפִלְשָׁה / גִּלְהָם תוֹרָה פְּרִשָּׁה

פְּנֵי זְקִינִים מוֹסְמִים / צְנוּעִים בְּחִכְמָה מְסִימִים
קָהֵל קְדוּשִׁים מְסִכִּימִים / רֵיחַ טוֹב יְפוּחוּ בְּשָׁמִים

שְׁלֵם בְּהִיּוֹת זֶרַעַם / שְׂבָחָם יִתְּנוּ בְּרוּב עָם
תַּמּוֹר צֶאֱצָאִימוּ בְּזֶרַעַם / תַּמִּיד יוֹדֵעַ בְּגוֹיִם זֶרַעַם

24. מובא אצל לנגר, עמ' 93-90, קטע e. שבתי ובדקתי את תצלום כתה", ותיקנתי כמה דברים שהיו טעוניים השלמה ותיקון בהעתקה של לנגר.

כַּכְת' וְנוֹדַע בְּגוֹיִם זֶרַעַם וְגו'
 וְנ' וְאִם לֹא נִטְמְאָה
 וְנ' וַיֹּאמְרוּ כָּל הָעָם אֲשֶׁר בַּשָּׂעַר
 וְנ' וַיְהִי בֵיתָךְ כְּבֵית פֶּרֶץ
 בְּרוּךְ אַתָּה יְיָ אֱלֹהֵי אֲמִי ה' מְטַהֵר בְּנוֹת יִשְׂרָאֵל בְּעֵידוּתָן וּבְמִפְרָם וּבְמִרְבָּם
 וּמִצֻּמָּתָם] הוֹדוּ לַי' יָרְבוּ[...]



נספח

פירושים שונים מראשונים ואחרונים לברכת הבתולים

נביא כאן כמה פירושים מגדולי הראשונים והאחרונים לברכה זו:
פירוש רבינו יהודה אלמדארי לרי"ף כתובות (שם) בשם רבי יוסף ברבי
יהודה:

ופירוש: **'אשר צג זוג בגן עדן'**, כמו 'ויצג את המקלות' מענין העמדה.
ופירוש **'זוג'**, על חוה הוא אומר, שהיתה זוג של אדם הראשון.
ופירוש **'במעין חתום'**, כעין משל לפתחה של אשה, שאותו מקום
סתום הוא בעודה בתולה.
וחתם בה **'בזרעו של אברהם אבינו'**, לאפוקי מאומות העולם שאין
משמרות בתוליהן.

פירוש התפילות יהודה בן יקר:

יש חתנים מברכים קודם ביאה: **אשר נטע אגוז בגן עדן**, על שם 'אל
גנת אגוז ירדתי' שאמר הקב"ה החתן, לישראל הכלה, על כמה
דברים נמשלה כלה לאגוז.

אבודרהם:

אגוז על שם (שה"ש ו, יא) 'אל גנת אגוז ירדתי' שאמר הקדוש ברוך
הוא שנקרא חתן על כנסת ישראל שנקראת כלה. ועל הרבה דברים
נמשלה כלה לאגוז. **צג** מלשון (ברא' ל, לח) 'ויצג את המקלות' כלומר
נטע. **כל ימשול זר במעין ע"ש** 'גל נעול מעין חתום'. **שמרה בטהרה**
כלומר שמרה בתוליה על דרך (בראשית כד, טז) 'בתולה ואיש לא
ידעה'. **וחק לא הפרה** כגון חק זרע אברהם הקדושים לא הפרה בא"י
הבוחר בזרעו של אברהם.

נראה כי המפרשים המובאים לעיל ולהלן נדחקים בקשר בין "אגוז" לברכה,
ואכן כאמור בגוף המאמר רה"ג גרס "זוג" אך יצויין כי לוי גינזבורג, אגדות
היהודים, א, עמ' 188, הביא כמה מקורות חיצוניים לפיהם עץ הדעת היה
אגוז. לפי זה הברכה מתבארת בפשיטות, שהקב"ה צג אגוז בגן עדן, והאדם
לא שמר על הציווי שלא לאכול ממנו, ואילו זו שמרה בתוליה בטהרה.

ואכן בפחד יצחק (עיר דם בתולים) מפרש שעץ הדעת היה עץ אגוז, וראה
מה שכתב שם פירוש הברכה:

אשר צג אגוז בעדן הוא רמז לערותה של חוה, ע"ד 'אל גז אגוז ירדתי'.
צג הציג הקדב"ה והושיב אילן אגוז ליהנות ממנו אדם, שקודם החטא לא
היו בו קליפות, והיו שניהם ערומים, אמנם אחר כך, **אגוז** בגימטריא חטא,
הוא היה אילן עץ הדעת טוב ורע, מלא קליפות. וכן היתה תחילה **שושנה**
בלי קוצים, נחש בלי סם המות, בעל קומה יפה תואר וכו', בתחילה לא היה
דם נדות בחוה, **וטהורה** היא וכן כולם ע"ד תן לחכם ויחכם עוד כשם שאגוז

הפרי תחת הקליפה כן באשה, וכשם שבאגוז ד' קליפות כן בבתולה. עיין בזהר ובגמ' על פסוק על גנת אגוז ירדתי.

של"ה הקדוש (שער האותיות, קדושת הזווג, אות שצו) בשם **תולעת יעקב**:

וזה לשון תולעת יעקב סוד ברכת בתולים:

ראיתי (לברך) [לבאר] ברכה זו אף אם לא הוזכרה לא במשנה ולא בתלמוד, למעלתה, כי הגאונים תקנוה בדוגמא עליונה.

'ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם אשר צג אגוז בגן עדן', הכוונה על היצירה התחתונה שהיתה בדוגמת היצירה העליונה. ואמר רבותינו ז"ל (זהר ח"א דף לה ע"ב) אדם וחוה נטועים היו, שנאמר (ישעיה ס, כא) 'נצר מטעי מעשה ידי להתפאר', וירמוז (חכמה ובינה) לאדם וחוה העליונים, סבתם שהיו כקרני חגבים בעמקי ההויה, ושתלן הקדוש ברוך הוא ונעשו ארזי"ם גדולים, וזהו סוד 'ארזי לבנון אשר נטע' (תהלים קד, טז) (עכת"ד הזהר).

'אגוז', המשיל הכלה לאגוז שהיא סגורה, ובחותם האמת חתומה, ומן הכלה העליונה נשאה שם זה. ועליה אמר המלך שהשלום שלו (שיר השירים ו, יא) 'אל גנת אגוז ירדתי', הוא הגן שאמר עליו (שם ד, יב) 'גן נעול אחתי כלה'. והיא כמו האגוז שיש לה כמה קליפות, והמוח מבפנים, הוא שכתוב (יחזקאל ה, ה) 'זאת ירושלם בתוך הגוים שמתיה וסביבותיה ארצות'. והמוח ההוא נחלק לארבעה חלקים, דוגמת המרכבה העליונה, והם מסובבים מצד זה ונפרדים מצד זה, כמו שהמאורות ביחוד שלם ונפרדים כל אחד לפעולתו והממונה עליה, וכמו שכתוב (בראשית ב, י-יד) 'ומשם יפרד והיה לארבעה ראשים', 'הוא הסבב' וגו' 'הוא ההלך' וגו'. ולפי שאגוז ההוא נטוע בגן ונקראת גנת אגוז על שמו, ונמשלה המרכבה העליונה לאגוז, מה אגוז זה סתום מכל צדדיו, אף המרכבה העליונה סתומה ונעלמת מהכל.

'שושנת העמקים', על שם שהכלה (סלולה) [הכלולה] בכל יופי נקראת בשם זה, וכמו שאמרה על עצמה (שיר השירים ב, א) 'אני חבצלת השרון שושנת העמקים'. ו'חבצלת' הוא הנקרא חבאק והוא ירוק, על שם אסתר ירקרקת היתה (מגילה יג ע"א). 'השרון' שהיא מזמרת ושרה לפני המלך שלמה. דבר אחר 'אני חבצלת השרון', שהיא עומדת לקבל מים חיים מהלבנון, כענין שכתוב 'והיה השרון לאגם'. 'שושנת העמקים', ויש בה ששה עלין כנגד הכלה שהיא כלולה משה קצוות. 'העמקים' [שהיא] מהעומק העליון ושם היתה. ונקראת 'שושנה', מה שושנה זו משונה בגווניה לבן ואדום, ומתהפכת מגוון זה לגוון זה, אף היא משונה במדותיה פעם דין פעם רחמים.

ודע, כי טעם שנקראת בתחילה 'חבצלת' ואחר כך 'שושנה', יש לה



סוד. והוא, כי קודם התחברה עם המלך נקראת כן, ולפיכך ירוקה, ואחר [כך] חוט של חסד משוך עליה בשבתה עם המלך, ואז נקראת 'שושנה' בסוד 'שפתותיו שושנים' (שיר השירים ה, ג).

'בל ימשול זר וכו', לזה היא סתומה ושמורה מכל (עבירה) [עבריה] לבל ימצא הזר מקום ליכנס למקדש, כי 'גן נעול אחתי כלה'. **'ומעין חתום'** במקום [קדוש, ואין מקום] לטמאים ליכנס שם. 'על כן אילת אהבים', היא אילת השחר ויעלת חן.

'שמרה בטהרה חוק לא הפרה', כענין 'אל תלכי ללקט בשדה אחר' (רות ב, ח), אבל ענין בשדה של תפוחים עם אלוף נעורים, ובהיות הבתולה בדרך זה, הנה היא בדוגמת בת ישראל.

'ברוך אתה ה' הבוחר בזרעו של אברהם' להיותם חלקו ונחלתו, כי הם בניו הנולדים בביתו עובדים ושומרים דתו וחקותיו, ואינם מפירים חוק ולא עוברים ברית, לעבור ממקום קדושתם ללכת בשדה אחר. 'כי בעבר הנהר ישבו אבותיכם מעולם [וגו']', ואקח את אביכם את אברהם (משם) [מעבר הנהר] ואולך אותו בכל ארץ כנען' (יהושע כד, ב-ג), ונטעתיו במקום הקודש, והכנסתיו בסוד האמונה, 'ותחת כי אהב את אבותיך ויבחר בזרעם אחריהם להיות לו לעם סגלה מכל העמים' (עפ"י דברים ד, לז).

פרישה (אבן העזר סימן סג):

אשר צג אגוז בגן עדן. אלו ישראל שנמשלו לאגוז דכתיב (שה"ש ו יא) אל גנת אגוז ירדתי ומרמז נמי על בתולים של בנות ישראל דמה אגוז יש בו קליפות זו על זו כדאמרינן במדרש כך בנות ישראל שמשמרין קליפות בתוליהן וכן מסיק בל ימשול זר במעין חתום. **שושנת העמקים.** ישראל נמשלו לשושנה דכתיב (שם ב ב) כשושנה בין החוחים ומרמז נמי על הבתולים כדכתיב (שם ג א) סוגה בשושנים שהוא גדר קל ואין פורץ בו לכנוס הרי חתן נכנס לחופה ולבו (מגעגעת) [מגעגעת] לחיבת חיתוניו בא ליזקק לה אמרה לו טיפת דם כחרדל ראיתי הרי פורש מיד הרי סוגה בשושנים כן פרש"י בשיר השירים.

אילת אהבים. ישראל נמשלו לאילת אהבים ומרמז נמי על הבתולים דמה אילה רחמה צר ובתולין חוזרין כל פעם ולעולם אינה בלא בתולים כך בנות ישראל שמשמרין בתוליהן ולעולם אינה בלא בתולים עד שתנשא.

ערוך השולחן (אבן העזר סימן סג סעיף י):

והמשילה לאגוז, כמו שבאגוז האוכל מכוסה עד זמן שבירתו כמו כן בנות ישראל בתוליהן מוסגרות עדי נשואיה. **ושושנת העמקים,** מפני שישאל נמשל לשושנה, ומרמז על הדמים ששומרות א"ע

בעת נדתן מלהזדקק לבעליהן, כמ"ש סוגה בשושנים [סנה' לז ע"א]. ושאר הדברים מובנים. וחותם **בזרעו של אברהם** האב הראשון שבגודל אהבתו לד', שמר התורה כולה עד שלא ניתנה, וביחוד בענייני טומאת נדה כמפורסם באגדה על פסוק 'לושי ועשי עוגות'.



הרב משה שווייצער

ראש הכולל 'ישיבה למצויינים', שיכון ה' בני ברק

החודש הזה לכם

בעניין מעלת חודש ניסן וימי ספירת העומר שהם בבחינת ראש לכל השנה

שני זמנים בשנה הם ראש השנה. ראש השנה כפשוטו הוא א' בתשרי, כמורגל בפי כל, וכלשון המשנה בסתמא: יו"ט של ר"ה, ולצידו קיים 'החודש הזה לכם ראש חדשים', שנצטוונו למנות החדשים מזמן יציאת מצרים, שיהא חודש יציאת מצרים חודש הראשון והחודש שבא אחריו שני, וכן הלאה, וכמ"ש הרמב"ן ושאר ראשונים. פשוט שאם יש מצווה למנות החדשים החל מניסן, הטעם הוא משום מעלה מיוחדת שבניסן, שבאמת הוא ראש וראשון לכל השנה. ומאידך גיסא, א' בתשרי יו"ט של ר"ה בוודאי כשמו כן הוא, שהוא ראש לכל השנה. וצריך להבין מה עניינו של הראש בניסן ומה עניינו של הראש בתשרי.

במסכת ר"ה מונה המשנה ארבעה ראשי שנים, ולצידם ארבעה פרקים שהעולם נידון בהם. וע"ז אומרת הגמ' (מגילה לא ע"ב): "עצרת נמי ר"ה היא דתנן ובעצרת על פירות האילן". אך פשוט שעיקר כל ראשי שנים אלו הם שני אלה: חודש ניסן ואחד בתשרי. וצ"ב מה ענינם.

ההבדל הניכר בין שני זמנים אלו — שאחד בתשרי עיקר עניינו שהוא ראש השנה, משא"כ אחד בניסן נקרא בתורה ראש חדשים: "ראשון הוא לכם לחדשי השנה"; שתשרי הוא ראש השנה וניסן הוא ראש החדשים. בשל"ה הק' מאריך בעניינים אלו בסתרי תורה, כאשר כל ההדגשה היא שחודש ניסן הוא ראש לחדשים ותשרי הוא ראש לשנים.

א. המיוחד בראש השנה של ניסן ושייכותו לעם ישראל דווקא

שנינו במתני' (ר"ה בע"א): "ארבעה ראשי שנים הם: באחד בניסן ר"ה למלכים ולרגלים". ובגמ': "לא שנו אלא למלכי ישראל, אבל למלכי אומות העולם מתשרי מנינן". מלכות עניינה רוממות מסוימת, וכלשון הרמב"ן: "שלב המלך הוא לב כל ישראל". ובגמ' שבת (יא ע"א): "אילו כל הימים דיו ובני אדם לבלרין, אין יכולין לכתוב חללה של רשות, שנאמר: שמים לרום וארץ לעומק ולב מלכים אין חקר". והרבה פסוקים ומאמרי חז"ל עוסקים ברוממות המלכות, לפי שעצם עניינו של המלך הוא שיהא נעלה מן העם, עד שמחשבתו ולבו יוכלו לסבול ענייני כל העם. וכמ"ש הקב"ה למשה רבינו: "קח לך את יהושע בן נון איש אשר רוח בו", ופירש"י: "שיוכל להלון כנגד רוחו של כל אחד ואחד".

והכוונה בזה היא שמחמת דעתו הגדולה והרחבה יוכל לסבול כל מיני הפכים של כולם בלבו, וכמו שחכם ובר דעת מסוגל לראות כל צדדי הדבר, הן החיוביים והן השליליים, משא"כ הטיפש המצומצם בדעתו רואה רק צד אחד של המטבע ואינו מסוגל להבין צד שכנגד. כמו"כ עניין המלך לגבי העם, כל אחד מן העם יש לו דעה בפני עצמו, וכמאמר רז"ל: "כשם שאין פרצופיהם שוים כך אין דעותיהם שוות", משא"כ המלך יש לו דעה רחבה, הכוללת כל הדעות של כולם. וכמו שרש"י מביא בפרשת חוקת שנשיא הדור הוא ככל הדור, כי הנשיא הוא הכל.

אמנם מעלתם המיוחדת של ישראל שהם בנים למקום והם עיקר הבריאה, וכמאמר רשב"י "אתם קרויים אדם ואין אומות העולם קרויים אדם" (יבמות סא ע"א), ולכן כל אחד ואחד מישראל יש לו תכונה של מלכות, ושיטת ר' שמעון היא הלכה במשנה (שבת קיא ע"א): "כל ישראל בני מלכים הם".

ואם כן מובן שכל אחד מישראל יש לו שייכות לר"ה של אחד בניסן, מחמת שכל ישראל בני מלכים הם, וא"כ ר"ה שלהם הוא ראש השנה למלכים. ואיכא למימר שהדבר תלוי לפי מצבו של כל אחד ואחד: מי שבמהותו הוא בן מלך וחי במעלה וברוממות של ישראל, יש לו יותר שייכות לר"ה של ניסן, משא"כ מי שאינו חי כ"כ בתכונת המלכות של ישראל, שאין לו כ"כ שייכות לר"ה למלכים של חודש ניסן.

חודש ניסן הוא גם ר"ה לרגלים, שהוא חג הפסח, וכמ"ש הגמ': "רגל שבו ר"ה לרגלים" (ר"ה ד ע"א). והגמרא מאריכה לגבי כל תאחר, שסדר הרגלים מתחיל מחג המצות, וכסדר שבא בכתוב: "בחג המצות ובחג השבועות ובחג הסוכות". מובן אפוא שלחג המצות ישנה מעלה מיוחדת יותר משאר המועדות, ולכן מתחיל סדר המועדות בחג המצות. וכמו שיסד הפייטן (בפיוט 'אומץ גבורתיך' בליל שני של פסח): "בראש כל מועדות נשאת פסח", וצ"ב במעלתו המיוחדת של חג המצות. וכמו לגבי ר"ה למלכים, גם בזה יש לומר שמי שיש לו שייכות חזקה לרגלים יש לו יותר שייכות לר"ה של ניסן.

וראשית יש לבאר קודם עניין המועדים והזמנים באופן כללי.

ב. התחלקות הנשמות ושנות העולם לניצוצות

ב'אור החיים' הקדוש מביא דברי האר"י הק' בספר 'קהלת יעקב' וז"ל: "ואמנם ידעת מהתחלקות הנשמות לכמה ניצוצות ובכל גלגול וגלגול באים קצת מהם, וכפי מספר הניצוצות של הצלם כך מספר ימי חייו, והימים שעושה בהם המצוות נתקן ניצוץ אחד של הצלם ההוא כנגד היום ההוא, והיום שאין עושה בו מצוה נשאר פגום הניצוץ ההוא של הצלם ההוא כנגד היום ההוא, וכן על זה הדרך וכו'" (בראשית מז כט). וע"ז מוסיף האוה"ח הק', שכל ניצוץ שזכה ביומו, הנה הוא רחוק מההפסד הגם שירשיע אדם אחריו.

וניצוץ אשר יעלה פגום, הנה הוא יכול ליתקן ע"י תשובה ישוב הניצוץ ויתקן וכו'. עכלה"ק.

דברי האריז"ל אלו עולים בקנה אחד עם דברי האריה"ק במקומות אחרים (שער הכוונות בתחילת סדר שבת), שאין לך יום שיהא דומה לחבירו, ואין לך תפילה שתהא דומה לחברתה, ובכל יום ויום ובכל תפילה ותפילה אנו מבררים בירורים חדשים, שלא התבררו ביום אחר ובתפילה אחרת. וכמו כן, בכל תפילה יש עליות העולמות. (בירורים היינו העלאת ניצוצות הקדושים מתוך הקליפה. כנודע מכתבי האריז"ל, לפני בריאת העולם היתה "שבירת הכלים" בעולמות העליונים, ונפלו רפ"ח ניצוצות הקדושה לעולמות שלמטה מהם ולתוך הקליפה, וע"י עבודתנו במשך שית אלפי שנים דהוי עלמא, אנו מעלים הניצוצות ההן מתוך הקליפה, וכמו"כ אנו מעלים תמיד עולמות התחתונים למדרגה עליונה יותר ולעולמות שלמעלה מהם, וזהו עליית העולמות. וע"ז אומר האריז"ל שבכל תפילה יש עליות ובירורים חדשים, ולענייננו די בזה).

הרי לך, שלא רק כל נשמה פרטית מתחלקת לניצוצות, אלא כל הבריאה כולה מתחלקת לניצוצות. כל יום וכל זמן הוא ניצוץ בפני עצמו. וזהו מה שנאמר בברכת יוצר אור, 'המחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית', שבכל יום נשפע חיות חדשה מהשי"ת אל העולם, ועי"ז מעלים בכל יום ניצוצות חדשים.

ולפי זה יובנו דברי חז"ל על הפסוק: "ביום הזה באו מדבר סיני" (שמות יט, א), כפי שמביא רש"י: "מהו ביום הזה שיהיו דברי תורה חדשים עליו כאילו היום נתנו". ובפסוק: "והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום" וגו' (דברים י, ו) מביא רש"י: "לא יהיו בעיניך כדיוטגמא ישנה שאין אדם סופנה אלא כחדשה שהכל רצין לקראתה. דיוטגמא — מצות המלך הבאה במכתב".

ולכאורה צ"ב איך שייך לצוות שיהיו דברי תורה כחדשים כאשר במציאות כבר ניתנה לפני כמה אלפי שנים, וכל ישראל גדלו בה מנעוריהם, ולכל היותר אפשר לומר שיהיו דברי תורה חשובים עליהם אפילו אם הם ישנים, אבל איך שייך לעשות מן הישן חדש?

וע"כ צריך לומר שבאמת דברי תורה חדשים הם ולא ישנים, כדברי הגמרא: "מאי דכתיב נוצר תאנה יאכל פריה למה נמשלו דברי תורה כתאנה מה תאנה זו כל זמן שאדם ממשמש בה מוצא בה תאנים אף דברי תורה כל זמן שאדם הוגה בהן מוצא בהן טעם... למה נמשלו דברי תורה לאילת לומר לך מה אילה וכו' אף דברי תורה חביבין על לומדיהן כל שעה ושעה כשעה ראשונה... דדיה ירווך בכל עת, למה נמשלו דברי תורה כדד מה דד זה כל זמן שתנינוק ממשמש בו מוצא בו חלב אף דברי תורה כל זמן שאדם הוגה בהן מוצא בהן טעם" (עירובין נד ע"ב). ביאור הדבר, כפי שלמדנו מדברי האר"י שהובאו לעיל, שכל יום הוא דבר חדש, שמביא עמו עבודות חדשות,

שמהוות בירורים חדשים, אולם את עצם הכח לעבוד מקבל האדם מכך שהקב"ה מחדש בטובו בכל יום מעשה בראשית, ממילא מובן שבכל יום מרגישים חידוש בתורה ובמצוות. אולם כדי שירגיש אדם את ההתחדשות שיש בתורה בכל יום, עליו לזכור את נותן התורה והמצוות בלימודו. אולם אם חלילה אינו מתייחס אל התורה כאל רצונו של הקב"ה, מחמת שלומד כדי להתגאות, אז אינו יכול להרגיש דברי תורה כחדשים, לפי שמנתק את התורה ממקור חיותה הלא הוא דבר ה', וא"א לו להרגיש את נשמת התורה המתחדשת בכל יום. וזהו הציווי שיהיו דברי תורה כחדשים, דהיינו שירגיש את נשמת התורה, שע"ז הם באמת חדשים.

ובזה נבין שורש טבע האנושי, שיש לו חיות וצמאון לחדשות ממקרי העולם, מאחר שבשורש הבריאה יש חיות חדשה ועבודה חדשה בכל יום, לכן נטבע בטבע הבריאה שלא להסתפק בישנות ולגלות חיות דווקא בדברים חדשים. אבל באמת האדם אינו יכול להרוות צימאונו בדברים בטלים, ומיד אחרי תענוג החידוש כבר מתיישן הדבר, משום שאין לאותם דברים בטלים חיות המתחדשת תמיד כמו שיש בתורה. ואף שחיותן חיות אלקית, מ"מ האדם העוסק בהן אינו עוסק בחיות שבהם אלא בדברים עצמם, כדוגמת העוסק בתורה שלא לשמה שא"א לו להרגיש את נשמת התורה כנ"ל.

ולכן אמרו בגמ' (תענית ח ע"א): "אמר ריש לקיש מאי דכתיב אם ישוך הנחש בלא לחש ואין יתרון לבעל הלשון לעתיד לבוא מתקבצות ובאות כל החיות אצל הנחש וכו' אתה מה הנאה יש לך אמר להם ואין יתרון לבעל הלשון". כלומר, שואלים את הנחש מה הנאה יש לך בנשיכתך, ותשובתו, שאין לו בכך כל הנאה, כדרך שאין הנאה לבעל הלשון בדיבורו. שכן שונים חטאי הלשון משאר איסורים בכך שבשאר איסורים יצרו תוקפו (וכוונת הנחש היא שזה מדה כנגד מדה על החטא הזה). והסיבה שאין הנאה ויצר בדברים בטלים היא משום שאין בהם חיות. לפי זה מובנת סמיכות הפסוקים: "והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום", "ושננתם לבניך ודברת בם" (דברים ו, ו-ז) שמסמיכות זו למדה הגמ' (יומא יט ע"ב) "השח שיחת חולין עובר בעשה שנאמר 'ודברת בם' בם ולא בדברים אחרים". כלומר, התורה אומרת לאדם: דע, שכאשר מדבר אתה דברים בטלים תחת דברי תורה, מחליף אתה את החי בדבר שאין בו חיות כלל.

ג. ניצוצות כלליים ופריטיים

כעת נבאר את עניין התחלקות הניצוצות שיש בכל יום. יום הוא ענין כללי המורכב משלשה פרטים שמכוונים כנגד שלוש תפילות (ובאמת גם זה מתחלק לפרטים אין מספר). וכן היום עצמו הוא פרט בתוך כלל גדול ממנו, כלומר הוא אחד משבעה מימי השבוע, שכן שבוע הוא ענין בפני עצמו, וכן שבוע הוא פרט בתוך חודש הכולל ארבעה שבועות, וחודש הוא פרט בתוך שנה

הכוללת שניים עשר חודש, וכדאיתא בגמ' (מגילה ה ע"א): "חדשים אתה מונה לשנים ואי אתה מונה ימים לשנים". ושנה היא פרט בתוך שית אלפי שנין דהוי עלמא (כמבואר בשלה"ק באריכות).

הרחבת העניין: "אמר רב קטינא שית אלפי שני הוו עלמא וחד חרוב שנאמר ונשגב ה' לבדו ביום ההוא" (סנהדרין צז א). שית אלפי שנין הם ענין אחד שמטרה אחת לו, והיא, להביא לאלף השביעי, שאז יהיה 'ונשגב ה' לבדו ביום ההוא'. כלומר, התחתונים במעשיהם במשך כל ימי עולם מתקנים את העולם כך שיוכל להיות מדור לשכינה. ויש בתהליך כמה שלבים: באלף השביעי "חד חרוב", ואח"כ השלב שהקב"ה מחדש עולמו שזהו עולם הבא דהיינו תחיית המתים, שהגוף והנפש נהנים יחד מזיו השכינה. כמו שהאריך הרמב"ן בשער הגמול (וכמובן שיש בכ"ז פרטים רבים מאוד כגון ימות המשיח שבתוך שית אלפי שנין וכו' ואין כאן מקומו).

ככל החזיון הזה יש גם בכל שנה פרטית משית אלפי שנין, דהיינו שבכל שנה מתקנים פרט אחד מן העולם עד שמעלים אותו למדרגת עולם הבא, ובכל חודש וכן בכל שבוע כשמתקנים חלק אחד מן השנה, גם הוא כסדר הזה שהחלק הזה מן השנה מתעלה לדרגת עולם הבא. לדוגמא, בכל שבוע יש שבת, שהיא מעין עוה"ב, שעניין השבת הוא ענין אלף השביעי ועוה"ב (הגם שהם שני עניינים שונים ואין להאריך בזה) ורק מצד שכללות עוה"ז עדיין לא נתקן, לכן הוי רק מעין עוה"ב ולא עוה"ב ממש. וכן לכל שנה יש עניין עוה"ב מצידה, דהיינו כשמתאספים כל עוה"ב של השבועות והחודשים נוצר עוה"ב מצד השנה, שכמובן גדול הוא יותר מעוה"ב של כל שבת, שהוא רק חלק אחד מחמישים ושניים לערך של שנה, ומצד שאר חלקי השנה לא הוי עוה"ב. משא"כ עוה"ב של השנה הוא עוה"ב כללי של שנה שלמה, ורק מצד ששאר השנים עדיין לא נתקנו לא הוי עוה"ב ממש.

וכשיתוקנו כל ששת אלפי חלקי האלף השביעי, יהיה בפועל "ונשגב ה' לבדו ביום ההוא", ואח"כ יהיה עוה"ב ממש, לאחר שכל חלקי עוה"ב יהיו מתוקנים כבר (ועיין בזה בסה"ק נהר שלום להרש"ש ז"ל בפרק על ברכת המעביר, איזו בחינה יש לכל שנה מ'שית אלפי שנין, והשנה איך מתחלקת לכמה בחינות וכו', עיי"ש).

ד. היחס בין זמן אחד לשני לגבי תשובה

נחזור לדברי האוה"ח הק' שהבאנו לעיל, שהוא ז"ל קיצר בדבריו בעניין פגם הניצוץ שיכול לתקן ע"י תשובה. ונראה לפרש לפי מה שהביא מדברי האר"י הק', שאינו דומה מי ששב בתשובה באותו יום שחטא למי ששב אח"כ, מאחר שכל יום הוא ניצוץ חדש, לכן אם פגם בניצוץ השייך ליום א' תיקון הפגם שייך דווקא ליום א' ולא ליום אחר. ואה"נ שתשובה מועלת כל עוד נשמתו בו, מצד הקשר שיש בין כל חלקי נשמתו, שהניצוצות אינן

נפרדות ממש, אבל מכל מקום התיקון השלם והתשובה המעולה הם רק באותו יום.

וזהו עניין ק"ש שעל המיטה וחשבון הנפש ותשובה שראוי לעשות בכל לילה, כדאיתא בברכות (ח ע"א): "אל תשבו על מטת ארמית איכא דאמרי לא תגנו בלא ק"ש". שאם ישן בלא קבלת עומ"ש של ק"ש הוא נמסר ביד הקליפה, משום שהניצוץ השייך לאותו היום, עולה פגום למעלה בלי תיקון, ולמחר יהיה לו קשה יותר לחזור בתשובה, אולם בק"ש שעל המטה משבר כח הקליפה באופן היותר טוב, אחרי ששב בתשובה באותו יום שפגם. ומזה מובן גם על ימי השבוע, שאם לא שב בתשובה באותו יום, לכל הפחות מוטב שיחזור בתשובה באותו שבוע, כדי שהניצוץ הכללי של אותו השבוע לא יעלה פגום למעלה. וזהו עניין זמן תשובה שנתנו הקדמונים בער"ש. וכמו כן מובן על ימי החודש, ומפני זה ער"ח הוא זמן תשובה. וכמו"כ בסוף השנה כמו שהביא השלה"ק ארבעה זמני תשובה אלו: סוף היום, סוף השבוע, סוף החודש, וסוף השנה (ולנידון דידן יש להוסיף גם חודש אדר דאיתא בספה"ק שהוא כמו חודש אלול מפני שהוא קודם ראש "חדשים", ולכן יש שנהגו לומר יום כיפור קטן רק בער"ח אלול ובער"ח ניסן).

אולם מאידך גיסא יש מעלה גדולה ליום שאחרי החטא, יותר מאותו יום שחטא, שביום אחר אין כ"כ מסך המבדיל בינו לבין השי"ת שבא כתוצאה מן החטא. וכמובן שהנידון הוא רק כשעשה תשובה דוודאי לאו ברשיעי עסקינן שאין עושין תשובה כלל, שאז כל התורה ומצוות שלהם הולכות לקליפה רח"ל. אלא אף לאחר שעשה תשובה בחרטה לשעבר וקבלה מכאן ולהבא, מ"מ עדיין אינו מרוצה לפני קונו, וקשה לו להתקרב אל השי"ת עד שירבה בתשובה בעשרים דרכי התשובה, הכל לפי גודל החטא, כמו שהאריך רבינו יונה בשערי תשובה.

והנה באותו יום שפגם, אף שעשה תשובה, מ"מ כבר נפגם הניצוץ שמחיהו באותו יום, ועל כן קשה לו לחזור ולהתקרב אל השי"ת. משא"כ ביום שלאחריו כבר אין לו הניצוץ הפגום ונקל יותר להתקרב אל השי"ת. ואה"נ שגם אז צריך לשוב בתשובה על חטאי העבר מצד הקשר שיש בין חלקי הנשמה, מכל מקום קל יותר לשוב בתשובה מאותו יום ממש. וכמו כן יובן שבשבוע חדש בוודאי קל יותר מאותו שבוע שפגם בו. וכמו כן בחודש אחר. וכל שכן בשנה אחרת.

ועתה יובן מש"כ בסה"ק "החודש הזה לכם — ראש חדשים", שחודש זה הוא ראש לכל ההתחדשות בעבודת השי"ת, שאז יכול יהודי לחדש את עצמו בעבודת השי"ת, והכוונה כמו שכתבנו, שבכל זמן חדש אפשר להתחדש בעבודת השי"ת, שאין כל כך את המסך המבדיל שהיה לו בזמן שפגם בו. וכשתחיל זמן חדש לגמרי דהיינו מחזור חדש של החדשים אז ההתחדשות היא בעוצמה רבה יותר משאר הזמנים.



ה. העבודה המיוחדת של עשה טוב בכל זמן בבחינת מעלין בקודש

וכמו שהוא בעניין סור מרע, כן הוא בעניין עשה טוב. כי לכל זמן יש סוג התקרבות חדש אל הקב"ה והדגשה מיוחדת בעבודת השי"ת. שהרי אינה דומה עבודת חודש אייר לעבודת חודש ניסן, וכן בשאר החודשים, כידוע מספר יצירה. וכמו כן אינו דומה שבוע אחד למשנהו ויום לרעהו, כמו שהרחיבו בסה"ק. על אחת כמה וכמה שאין שנה דומה לחברתה כלל וכלל, ואף שבכל שנה יש את אותן שבתות ואותם מועדים, שבכל שנה חג הפסח הוא זמן יציאת מצרים וחג השבועות הוא זמן מתן תורה וכך הלאה, מכל מקום אינה דומה יציאת מצרים ומתן תורה של שנה זו ליציאת מצרים ומתן תורה של שנה שעברה, כי בכל שנה יש הרגש חדש בלב ישראל כפי שלא היה מעולם.

ביאור הדבר, כלל ישראל בכללותו במשך כל הדורות מצטרף לקומה שלמה של צורת אדם. אלא שהדורות הראשונים היו בבחינת ראש, והדורות הבאים אחריהם בבחינת איברים נמוכים יותר. דורנו כבר שיך לבחינת עקביים — עקבתא דמשיחא. וכל דור יש לו הרגש באלוקות כפי בחינת האבר שבו הוא נשרש.

טעם הדבר כתוב בגמ': "כל מה שברא הקב"ה בעולמו לא ברא דבר אחד לבטלה" (שבת עז ע"ב), ומאחר שברא הקב"ה שית אלפי שנים, על כרחך אין דבר מהם לבטלה, וכל שנה היא תיקון ושלמות יותר בבריאה, וכן כל יום מימי השנה וכל תפילה וכו'.

וזהו מה שהביא בסה"ק 'פרי צדיק' בשם רבו הרה"ק מאיז' ביצא זי"ע ששמע מהרר"ב מפשיסחא זי"ע, שאמר שאף שהנפשות מתקטנים בכל דור, מכל מקום הנקודה שבלב נטהרת בכל דור ודור יותר. עכלה"ק. כלומר, מה שהדורות מתקטנים זה מחמת שהם נשרשים באיברים נמוכים יותר, אבל מ"מ הנקודה שבלב נטהרת יותר, שהרי הקומה השלמה של נשמות ישראל מקבלת טהרה יותר במשך השנים ומתקרבת תמיד אל התכלית (ואף כשאינן מתנהגים כראוי מ"מ יש זיכוכ' ע"י העונשים). וככל שמתקרבים אל התיקון השלם, הטהרה גדולה יותר.

נמצא, שהסדר הכללי של כל ימי עולם הוא בבחינת מעלין בקודש, וככל שעוברות השנים מתגברת הקדושה יותר. וגם הסדר הפרטי בתוך השנה הוא כך, שהשנה מתחילה בחג המצות, שאז אין אומרים הלל שלם חוץ מביום הראשון, לפי שעניין ההלל הוא רק כשיש בנשמת ישראל דבקות גדולה כזו בהשי"ת עד שאינו מרגיש את עצמו כבריה נפרדת בפני עצמה, רק מרגיש את החיות האלוקית שבו, והוא נתון במצב מעין עולם הבא, ומרגיש את אור הגאולה, בתוך זמן הגלות. ועל כן מהלל ומשבח "מקימי מעפר דל" וגו' "מושיבי עקרת הבית" וגו', וזה אצלו לדבר פשוט מענה הים והירדן וההרים והגבעות, ועונה ביחד עמהם: "מלפני אדון חולי ארץ מלפני

אלוק יעקב ההופכי" וגו', שנס וטבע שווה אצלו, מחמת שמרגיש את החיות האלוקית שבתוך הבריאה ובוטח באמת בה: "ישראל בטח בה' עזרם ומגינם הוא", "שומר פתאים ה' דלותי ולי יהושיע", ואין לו ספקות בזה, ומגודל אושרו ושמחתו בבוראו אומר: "מה אשיב לה" וגו', וכן כל ההלל.

והרגש זה מצוי רק ביום ראשון של פסח, שאז יש אתערותא דלעילא, משום שבהתחלת המחזור החדש של הרגלים והחדשים צריך התעוררות מלמעלה, ואחר כך מסתלק האור, ובכח הרשימה שנשארת מההתעוררות הזאת יכול לעבוד את השי"ת באתערותא דלתתא. אולם בשאר ימי הפסח שיש בהם רק את הרושם של יום הראשון, אז אין ביכולתו לומר הלל שלם, ואסור לו להיות ח"ו מאותם שנאמר בהם: "בפיו ובשפתיו כבדוני ולבו רחוק ממני" (ישעיהו כט, יג), ורק ברגל השני בחג השבועות מגיעים למדרגה שאפשר לומר הלל השלם, ואח"כ בחג הסוכות מתגברת הקדושה והדבקות יותר, וכמ"ש הרמב"ם (הלכות לולב פ"ח ה"ב): "אף על פי שכל המועדות מצוה לשמוח בהן, בחג הסוכות היתה שם במקדש שמחה יתירה, שנאמר: ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים".

ושמעתי בשם החידושי הרי"ם זי"ע, שבכל הרגלים אין איסור כרת, מלבד בחג הפסח שיש בו כרת על אכילת חמץ ועל ביטול עשייתו. וטעם הדבר, לפי שהרגלים הולכים בסדר עולה, מלמטה למעלה, והמדרגה הנמוכה ביותר בדבקות נשמת ישראל בה' היא חג הפסח, ובלי מדרגה זו אין חיות לנשמה, ולא סגי בלאו הכי. וע"כ אם ח"ו פגם בקדושת רגל זה חייב כרת, מה שאין כן שאר הרגלים שהם מדרגות גבוהות יותר בקדושה, ואם פגם ח"ו בהם, על כל פנים אינו חייב כרת, מאחר שכבר יש לו את שורש קדושת ישראל מחג הפסח (ונראה דגם ר"ה ויה"כ שייכים לסדר הרגלים, ומקומם הוא דווקא בין חג השבועות לחג הסוכות, ולפי"ז קשה מדוע יש ביה"כ חיוב כרת, וע"ז יש לתרץ שחיוב כרת שם בא מחמת כובד העוונות משנה שעברה, ולא בגלל שפגם בקדושת היום, ועיין מה שכתב בזה ספר החינוך).

אולם באמת יש סדר אחר — המתחיל מחודש תשרי, כדאיתא בכתבי האריז"ל באריכות, ותוכן הדברים הוא שחודש תשרי הוא הכנה לייחוד קוב"ה ושכינתו של שמיני עצרת, ואז מתחיל עיבור של אור חדש, והלידה של עיבור זה מתרחשת בשביעי של פסח (וזהו מה שהיו רבותה"ק מבעלזא זי"ע מזכירים במוצאי שמחת תורה על היחוד הנמשך משמיני עצרת עד שביעי ש"פ) ואח"כ יש ניקה כל ימי ספירת העומר, וחג השבועות הוא כבר בבחינת מוחין.

ו. הסדר של גדלות וקטנות וגדלות

כל אלו הדברים הם דברים עמוקים מכבשונו של עולם, אבל כדי להבין קצת את פשטות העניינים נזדקק למה שמבואר בסה"ק בכמה מיני לשונות שהקב"ה ברא את הבריאה בטבע של גדלות וקטנות וגדלות שני בכל העניינים. לדוגמא, אדם הראשון נברא בגן עדן, אבל המצב הנעלה הזה

לא היה יכול להימשך, ונכשל בחטא עץ הדעת, ואז הקב"ה גירש את האדם, והתכלית היא שיחזור לגדלותו הקודמת ביתר שאת, באופן שלא יהיה עוד עלול לחטא.

דוגמא נוספת היא התהוות כלל ישראל במדבר, שהיו מוקפים בענני כבוד בהנהגה למעלה מדרך הטבע, והתכלית היתה שאח"כ יכנסו לארץ ישראל ויעסקו בחרישה וזריעה וינהגו במנהג דרך ארץ, ועי"ז לעתיד לבוא יזכו לענני כבוד ביתר שאת, "וברא ה' על כל מכוון הר ציון ועל מקראה ענן יומם ועשן ונגה אש להבה לילה כי על כל כבוד חופה" (ישעי' ד, ה).

דוגמה נוספת היא שלושה מקדשים בישראל. בבית ראשון היו גילויים נפלאים, שכן אז כח הנבואה היה גדול עד שאמרו חז"ל (ילקוט שמעוני מלכים רמז רכד) "אין לך עיר בארץ ישראל שלא היו בה נביאים", וכל זה היה מחמת גודל השראת השכינה בישראל, שבאה מהארון שהיה בבית קדשי הקדשים. החיבה היתירה הזאת היתה בעוכם, שבאו על ידה ל"ורם לבבך ושכחת את ה' אלקיך" (דברים ח, יד), שגם בכוחות של קדושה בהשגה למעלה ממדרגתם שייך ורם לבבך. ומשום שחטאו יצאו לגלות. ואחר כך היה להם בית שני שהיה בקטנות בלי כל הגילויים של בית ראשון. ועי"ז אמר הכתוב: "הסבי עיניך מנגדי שהם הרהיבני" (שה"ש ו, ה). ומפרש רש"י: "והדוגמא כך הוא, אמר הקב"ה במקדש זה אי אפשר להשיב לכם ארון וכפורת וכרובים שהם הרהיבוני בבית ראשון, להראותכם חיבה יתירה עד שמעלתם בי". ותכלית עבודת ישראל בבית שני היתה שעל ידה יזכו לבית שלישי ויחזרו לגדלותם הראשונה ביתר שאת, "והיה אחרי כן אשפך את רוחי על כל בשר ונבאו בניכם ובנותיכם זקניכם חלומות יחלמו בחורכם חזיונות יראו (ויאל ג, א).

וכן הוא הדבר בעבודת כל איש מישראל, כדאיתא בשה"ק מאור ושמש בתחילת פרשת במדבר: "כשבא לשכל להכיר את מי שאמר והיה העולם, ומתחיל לעבוד את הבורא ית"ש, זה נקרא גדלות ראשון, וכו' ואחר גדלות ראשון יש קטנות שני (בעצם, יש ג' מדריגות בזה קטנות וגדלות ראשון קו"ג שני וקו"ג שלישי ואינו נוגע לענינו, ואנחנו מדברים רק מגדלות ראשון וקטנות שאח"ז וגדלות שני), שנופל אדם ממדרגתו הקדום ואח"כ צריך להחזיק את עצמו להבין תחבולות היצר ולחזור לעבודת השי"ת ואח"כ בא לגדלות שני" וכו', עכלה"ק.

ידוע בשם אחד מן הצדיקים, שאמר עה"פ: "אל תאמר מה היה שהימים הראשונים היו טובים מאלה כי לא מחכמה שאלת על זה" (קהלת ז, י) שהכוונה היא שיש שאדם מתמה על עצמו מדוע תחילת העבודה היתה קלה יותר, ועי"ז אומר הפסוק 'אל תאמר' וגו', ר"ל אל תתמה על זה כי לא מחכמה, שמה שהיה בימים ראשונים היה "לא מחכמה", דהיינו לא ממדרגת העצמית, אלא "שאלת על זה" כלומר, ההתעוררות שהיתה לך

היתה בשאלה שהשאלו לך מן השמים, כדי שאח"כ כשתסתלק ההתעוררות תוכל לעבוד את השי"ת עם הרושם של ההתעוררות.

ז. שלוש הבחינות חסד גבורה ותפארת

כשיש אתערותא דלעילא לעורר יהודי לעבודת ה', אז עיקר העבודה מתייחסת למידת האהבה. והביאור בזה הוא, שהרי עניין האהבה הוא בבחינת "טעמו וראו כל טוב ה'" (תהלים לד, ט). בל"א: ער דערהערט דעם בורא. שעל ידי הטעימה בא לאהבה. כלומר, כשאדם מרגיש שיש דבר שהוא טוב לאין ערוך מכל עניין הגוף. התנועה הטבעית הראשונה היא תנועה חיובית של אהבה, שרוצה לצאת מעצמו ולעסוק בעניינים שבקדושה.

אחרי שמתעוררת בו האהבה מתעוררת גם היראה. אך יראה היא תנועה שלילית, שירא לעשות נגד הבורא או שירא לעשות דברים שיפסידו מעלותיו בקדושה. ויראה זו באה דווקא אחרי שמרגיש את הבורא או את מעלת הקדושה "כי טוב ה'", אבל אם אין לו האהבה — כי טוב ה', לא שייכת כלל יראה. ולזה איתא בזה"ק ש"חסד הוא יומא קמא דאזיל עם כולהו יומין", שכל המידות באות רק אחרי שיש 'טעמו וראו כי טוב ה'".

וכשמסתלקת האתערותא הראשונה וצריך לעבוד בכוחות עצמו, אז לא שייכת כמעט אהבה; כי הרי אין לו הרגש בקדושה, ומה שעובד את ה' אינו מפני שלבו בוער בקרבו, אלא מפני שירא להתנתק מהבורא ומהקדושה — שבשכלו יודע כי טוב הוא מחמת הרשימה שנשאר בו, אבל המידה שפועלת אצלו היא יראה ולא אהבה, ואח"כ כשזוכה לגדלות שניה אז זוכה לאהבה ויראה קביעא וקיימא.

שלושת האבות, אברהם יצחק ויעקב, הם אותן שלש בחינות, כי אברהם הוא בחינת גדלות ראשונה שהיא מידת החסד, וגדלות ראשונה נשרשת בנשמות ישראל בכוחו של אברהם אבינו. והקטנות שבאה אחר כך שעובד ביראה וגבורה נובעת מכוחו של יצחק אבינו, שבחינתו היא עבודת היראה, עבודה עצמית בלי סיוע מלעילא כל כך. ויעקב אבינו הוא הבחינה השלישית שהאהבה והיראה ממוזגות אצלו בשווה, מידת תפארת, מחמת שהאהבה והיראה אצלו קבועות וקיימות, ועל כן אין עדיפות למידה אחת על רעותה.

וכן הדבר בטבע העולם. בצעירותו אין לאדם גבול במידותיו, אולם כאשר גדל ומתיישב בדעתו, אף מידותיו מתמזגות. זוהי בחינת גדלות שניה שהמידות מיושבות בחוזק, משא"כ גדלות ראשונה שאיננה ממשיכה להתקיים, משום שחסרה בו מזיגה. זהו הטבע שהטביע הקב"ה בעולמו, שלא שייך שדבר יהיה בשלמות מעיקרו, אלא הוא צריך לעבור תהליך של גדלות וקטנות, ורק אז בא אל השלמות.

וכן הדבר בעניין האבות, שאף שם רואים כסדר הזה. זהו השייכות של

יעקב לספירת הדעת כמבואר בסה"ק, שאדם מיושב נקרא בר דעת, ומשום זה יעקב הוא 'שלימו דאבהן', ומיטתו שלמה, מה שאין כן אברהם ויצחק שיצאו מהם ישמעאל ועשיו. לכן יעקב הוא גמר התיקון (ואם תקשה שחז"ל אומרים שאברהם הוא הגדול, כמו שדורשים על הפסוק "האדם הגדול בענקים" (יהושע יד, טו) זה אברהם שהוא גדול משאר האבות, אתרץ לך ששני עניינים הם אברהם הוא 'גדול', ויעקב הוא 'שלם', ועיין בסה"ק ואכ"מ).

וידוע בשם הר"ב ממעזריטש זי"ע על דברי הגמ': "דרכו של איש לחזור אחר האשה" וכו' (קידושין ב ע"ב), שמידת היראה נקראת אשה, בסוד 'אשה יראת ה' היא תתהלל', ומידת האהבה נקראת איש, שמידת הזכר הוא להשפיע והשפעה היא חסד ואהבה, ועיקר עבודת האדם בעוה"ז היא על היראה (וכמו שביארנו שהעבודה העצמית בקטנות מתייחסת ליראה), משא"כ האהבה היא בבחינת 'עבודת מתנה אתן את כהונתכם', שאחרי שעובד לה' ביראה נותנין לו אהבה בבחינת מתנה. וזהו 'דרכו של איש', דהיינו מידת האהבה לחזור אחר אשה, דהיינו אחר מי שיש לו מידת היראה מקבל אהבה במתנה. עכדה"ק. והאהבה שבאה אחרי היראה, היא בחינת גדלות כנ"ל.

ח. ניסן ותשרי הם שלוש בחינות אלו

ובזה יונח לן עניין חדשי ניסן ותשרי, שהרי ביארנו לעיל ש"שית אלפי שנים" הולכים ממדרגה למדרגה באופן של מעלין בקודש, וכן הדבר בתוך מחזור השנה, שבחודש ניסן נשפעת מידת האהבה (בפשטות כל הרגלים הם אהבה, אולם כ"ש פסח, כדאיאת בכתבי האר"י והרש"ש שאז מיתקן א"ק ואבי"ע דחסד), וזוהי אהבה של גדלות ראשונה הנמשכת עד חג השבועות. ומטרת העניין היא כדי שאח"כ יעבדו את השי"ת בעבודה עצמית ביראה בחודש תשרי שהוא בחינת הדין, כמש"כ בסה"ק שחודש תשרי הוא בחינת יצחק. וכן הדבר בסדר השנה, שר"ה ויוהכ"פ הם ימי דין, ואפילו חג הסוכות שיש בו שמחה גדולה יותר משאר הרגלים מכל מקום יש בו בחינת דין, שהרי בו שנגמר החותם של ימי הדין, ובהו"ר ושמייני עצרת יש את מסירת הפתקים (מנהג ישראל בשמחת תורה לשמוח ביותר, אולם בד בבד ישנו פחד הדין. וכן טעמי המקרא בקריאת התורה של שמחת תורה הם בנעימת ר"ה ויוה"כ). וחודש תשרי הוא בחינת הקטנות שאחר הגדלות הראשונה.

לגבי העבודה הנעלה בשנה זו ביחס לשנה הקודמת, לגביה הוא רק גדלות ראשונה, שביחס לבחינה הנמוכה יותר של שנה שעברה נחשבת האהבה של עכשיו קביעא וקיימא. אבל לגבי המדרגה הגדולה יותר של השנה החדשה נחשבת רק לגדלות ראשונה, ובחינת 'שאלת על זה' הנ"ל. ואחר כך, בחודש ניסן שלאחר תשרי, מגיעים לגדלות שניה. שלגבי מחזור החדשים הקודם הוא בבחינת עבודת מתנה וגדלות שניה, ואילו לגבי מחזור החדשים החדש הוא ראש חודשים. ואחר כך בא תשרי שני, שאז יש עבודת יראה גדולה יותר, והמטרה היא לבוא לניסן השלישי וכו', וכך

משתרשר הדבר עד סוף שית אלפי שנין (עיין בתחילת ספר חסד לאברהם הישן להרה"ק ר' אברהם מסלונים זי"ע שם שורש דברינו).¹

נמצא לפי זה שתלוי בנקודת המבט. אם מדובר במה שהקב"ה משפיע, אז ההתחלה היא מניסן, ואם מדובר על עבודת האדם, אז תשרי הוא העיקר. וזה תמיד גלגל החוזר, ואפשר לחשוב לראש את שני הזמנים. וזהו הפי' שלשית ר' אליעזר בתשרי נברא העולם ולשית ר' יהושע בניסן נברא העולם (ר"ה יא ע"א), מר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי. ר' אליעזר מיירי מצד האדם, ור' יהושע מיירי מצד הקב"ה.

ט. חודשים ושנים

יש להבין משמעות העניין שניסן הוא ראש לחדשים ותשרי ראש לשנים. מרבתינו למדנו שאין חודש לחמה. דבר פשוט הוא לפי שאין הבדל במערכת השמים כלל בין יום הראשון של חודש החמה ליום העשירי. ומה שיש חדשים לאומות העולם המונים לחמה, הוא רק בלשון מושאל, לפי שלא רצו לעשות שנה ארוכה של שס"ה יום, ויצטרכו לומר לדוגמא, יום השלוש מאות בשנה, לכן חילקו שס"ה יום לשניים עשר חלקים, וכך יכולים לומר בחודש התשיעי בכ"ז בו, במקום לומר מספר גדול.

ובאמת לחמה יש רק שנה, ששס"ה יום הם מהלך חמה ברקיע. ואילו ללבנה

1. ואל תקשה מדברי הטור שמביא מדרש ששלושה רגלים הם כנגד אברהם ויצחק ויעקב, וסוכות כנגד יעקב דכתיב: 'ועקב נסע סכותה', והרי אמרנו לעיל שיעקב הוא גדלות שניה, והוא שלימו דאבהו. ולכאורה, סוכות הוא זמן השלמות, ומה שאמרנו לעיל שבסוכות קיימות שתי הבחינות, גם שמחה וגם דין, לכאורה זה מתאים מאד עם דברי הטור, שזה בחינת יעקב אברה ויראה במיזוג ובהתיישובות, ולא כמו שאמרנו שתשרי הוא דין וקטנות, וגדלות שני הוא רק בפסח שאחרי זה.

אם רגיל אתה בשותא דרבנן, תבין שאין שום סתירה מזה על זה, וכהנה רבות מאוד בכל הסה"ק. כי בכל דבר צריך לדעת באיזו בחינה מדברים. שבדברינו שכל דבר יש שלוש בחינות: גדלות וקטנות וגדלות שניה, או במלים אחרות ג' קוין: חסד, גבורה, תפארת, בכל דבר יש בחינה של שלושה רגלים שזה דבר בפ"ע, שלוש פעמים בשנה שחייב להתראות את פני האדון, ואפילו בזה"ז, שלושה זמני שמחה, ובשמחה הזו צריכות להיות שלוש בחינות אלו, כמו שצריך להיות לדוגמא, בכל שבת, כל שלוש הבחינות בשלוש סעודות, וכמו שצריך תפילה בכל יום אפילו בימות החול כנגד שלוש בחינות אלו, "תפילות אבות תקנום" (ברכות כו ע"ב), כמו כן בזמני עליה לרגל ושמחה צריך בחינות אלו.

וכמו שלא יקשה הרי בליל ר"ה שהוא וודאי בחינת דין וקטנות כיצד אנו מתפללים תפילת ערבית שהיא בחינת יעקב, ואיך שייך בחינת שלימו דאבהו בזמן קטנות ודין. שעל זה התשובה פשוטה, שלגבי בחינת הזמן שאנו בו היא בבחינת קטנות ודין משא"כ בבחינת תפילה בכל יום, עכשיו יש שלמות התפילה בבחינת יעקב.

וכמו כן בענייננו, וודאי יש כל מיני בחינות בכל דבר בפ"ע, ויש בחינות מיוחדות למועדי חודש תשרי בפ"ע ולעשיית בפ"ע, וכהנה לאין מספר, ודברינו כאן הוא בעניין ההשפעה של חדשי ניסן ותשרי על כל ימות השנה, ששניהם בבחינת ראש. ואופן ההשפעה, מבחינה אחת נחשבת ההתחלה מניסן, ומבחינה שניה נחשבת ההתחלה מתשרי, וע"ז כנים דברינו אלה. ובעצם הן ניסן והן תשרי ראשים הם.

יש רק חדשים, לפי שכמעט שלושים יום מהלכת הלבנה ברקיע, ואף ניכר בחיסור ומילוי הלבנה שמתמלאת עד אמצע החודש ומתקטנת עד ר"ח, שאז נולדת מחדש וחוזרת ומתמלאת וכו'. על כן ללבנה שייכים רק החדשים, אבל שנים אין לה כלל, והמושג 'שנת הלבנה' הוא רק בלשון מושאל, שלשניים עשר סיבובי לבנה ברקיע קוראים שנה, ובשנת העיבור לשלושה עשר סיבובים קורים שנה, שאין הלבנה עושה שום מהלך מסוים בשנ"ד או בשפ"ד ימים, רק כיון שנצטוונו בסיני למנות ללבנה, ואחת לכמה שנים להוסיף עוד חודש כדי להשוות לבנה לחמה, אז נקרא לזה שנה, אבל במערכת השמים אין זה שנה.

נמצא, אם כן, "באחד בתשרי ר"ה לשנים", משום שאז יש ראש למהלך החמה שזהו שנה, ו"החודש הזה לכם ראש חדשים" היינו שניסן הוא ראש לעניין מהלך הלבנה, ועל פסוק זה אמרו חז"ל: "הראהו לבנה בחידושה, ואמר לו כזה ראה וקדש". והפשט והדרש יחדיו יהיו תמים, שחודש ניסן הוא ראש דייקא למהלך הלבנה שזהו חודשים.

י. ישראל מונין ללבנה ואומות העולם לחמה

ישראל מונים ללבנה ואומות העולם לחמה. והרי לכאורה צריך היה להיות ההפך, שישראל שהם עיקר הבריאה ובנים למקום, הם דווקא ימנו לחמה שהיא המאור הגדול המורה על האור האלוהי, דכתיב: "כי שמש ומגן ה' אלקים" (תהלים פד, יב; ועיי' סוטה י ע"א שמשון על שמו של הקב"ה נקרא דכתיב כי שמש וגו'), ואילו אומות העולם ימנו למאור הקטן המקבל רק חלק קטן מאור השמש. יציבא בארעא וגיורא בשמי שמיא?

והתשובה ע"ז שנינו בברייתא דאבות (פ"ו): "כל מה שברא הקב"ה בעולם, לא בראו אלא לכבודו, שנאמר: 'כל הנקרא בשמי' וגו'". וכמובן שגם אומות העולם לא נבראו אלא לכבודו, ובפשטות הוא כדי שתהא הקליפה מכסה על הפרי, וישראל במעשיהם ובעבודתם יבטלו את כח הקליפה שבא מאומות העולם, ואז יזכו להתגלות כבוד ה' בעולם בדין ולא בחסד, ולא יהיה נהמא דכסופא. וכבר האריך בזה הרמח"ל ז"ל ובפרט בסה"ק דעת תבונות.

על כל פנים, תכלית הכל היא שיתבטל כח הקליפה לגמרי ע"י מעשיהם של ישראל, וכמ"ש 'ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ' (זכריה יג, ב), וכן או"ה שנפשו היא משלוש קליפות הטמאות, שאין להן תיקון כי אם ביטול והעברה מן העולם. וכמו שנאמר: "דרך כוכב מיעקב וגו' וקרקר כל בני שת" (במדבר כד יז), וכפירש"י ז"ל.² על כל פנים, חלקם, כמו עמלק ועוד,

2. וצ"ע שהרי מפסוקים אחרים משמע להדיא שיהיו או"ה לעתיד לבוא, כמ"ש 'ונהרו אליו כל הגויים והלכו עמם רבים ואמרו לכו ונעלה אל ה' וגו' ויורנו מדרכיו ונלכה בארחתיו' וגו' (ישעי' ב, ב), ולשון הרמב"ם הוא: "ורשעי או"ה יחיו בטובה עם ישראל", ולא מסתבר לומר שאחר שילכו בדרך טובים יהרגו אותם.

בוודאי יימחו מן העולם, והשאר שכן יהיו בעולם יתהפכו לגמרי, "ויאתיו כל לעבדך וכו' וידרשון עמים לא ידעוך" וכו'. ויתקדש שמו ית' בעולם ע"י העברת או"ה מן העולם או ע"י חזרתם בתשובה.

ושיערה חכמתו יתברך באיזה שיעור צריך להיות גודל הקליפה וגודל רשעת או"ה, כדי שיצא מזה כבוד שמים לעתיד לבוא באופן הכי גדול, שקליפה עצומה כזו נתבטלה מן העולם, או התהפכה לטוב. ונמצא שגם מכל מעשיהם הרעים של האומות יוצא קילוסו של מקום; אך הם עצמם, בשר חמורים בשרם, ואין מרגישים כלל איך נתרומם כבודו יתברך על ידיהם. ולא מבעי' בעוה"ז שאין להם שום שייכות להרגשה בכבודו של מקום, אלא גם לעתיד לבוא השגתם של אלו שיתהפכו לטוב תהיה פחותה לאין ערוך מהשגת ישראל, כמו שיש אריכות ע"ז בסה"ק שערי אורה.

מה שאין כן ישראל, לא מבעי' לעתיד לבוא שיהיה "ולא יכנף עוד מוריק והיו עיניך רואות את מוריק" (ישעי' ל, כ), שהתכלית של התגלות כבודו ית' בעולם היא דווקא שיתגלה כבודו בישראל, וכדכתיב "עם זו יצרתי לי תהילתי יספרו" (ישעי' מג, כא), וכמארז"ל "בראשית — בשביל התורה שנקרא ראשית ובשביל ישראל שנקרא ראשית". אלא אפילו בעוה"ז כולם בעצם דבוקים בה', ו'גלוי וידוע לפניך שרצוננו לעשות רצונך ומי מעכב שאור שבעיסה ושעבוד מלכויות' (ברכות יז ע"א), שאם יהודי אינו עושה את רצון ה' זה רק מפני מניעה צדדית, שבעצם הם דבוקים בה', וכדברי הרמב"ם הידועים גבי 'כופין אותו עד שיאמר רוצה אני' (גירושין ב, כ). והם יונקים את החיות האלוקית הזאת ע"י תורה ומצוות, כמאמר הכתוב: "לכו לחמו בלחמי" וגו' (משלי ט, ה), וישראל מתקשראן בקוב"ה ע"י אורייתא, שזה מחזיק אותם שלא יכבה אור נפש האלוקית, נמצא שהתורה ומצוות הם כלים שעל ידם מקבלים ישראל חיות אלוקית.

לכן אוה"ע מונין לחמה, שאור השמש כפי שהוא בעוה"ז א"א להסתכל בו ולהינות ממנו במישרין, רק ע"י כלים מתאימים, ואם מסתכל בלי כלים אז אדרבה מזיק לו ומעוור את עיניו, וזה העניין באו"ה שאה"נ שאור השמש מורה על אור האלוקי שמאיר גם על או"ה שגם הם לא נבראו אלא לכבודו, אלא מתוך שאין להם כלים לקבל האור, שכן אין להם תורה ומצוות, ממילא אין להם שייכות לאור, ואינם מרגישים כלום.

מה שאין כן ישראל מונין ללבנה, שעניין הלבנה הוא שהיא מקבלת אור משמש, ואה"נ שמקבלת אור מועט, אבל מ"מ היא כלי טוב לכך, ודרכה אפשר להסתכל ולקבל במישרין את אור השמש.

וכמו"כ ממש הוא עניין ישראל בעוה"ז, שיש להם שאור שבעיסה ושעבוד מלכויות רב, שזה גורם שאינם יכולים להרגיש כמעט את האור האלוקי, אבל כיון שיש להם כלים טובים לקבלת האור, הלא הם התורה והמצוות, דבר זה מביא להם עכ"פ משהו מן האור גם בעוה"ז. ומצד הכלים בעצמם

היו יכולים לקבל הרבה אור, אולם הקלקולים בבריאה מונעים את ריבוי האור וממעטים את כוחות הכלים, דהיינו תורה ומצוות, מלפעול את פעולתם כראוי בעוה"ז (ועיין בזה בסה"ק יושר דברי אמת סימן ג), וגם צריך להיות גדלות וקטנות וכו'.

וכל זה הוא כעניין הלבנה שהקלקולים בבריאה מונעים ממנה מלהאיר הרבה, שמתחילה היו שני המאורות גדולים, ואח"כ הירח התמעט, וע"ז אמר הקב"ה: "הביאו כפרה עלי על שמיעטתי את הירח" (חולין ס ע"ב), ולא די שמאירה באור חסר, אלא שגם זה תלוי בזמן, שרק באמצע החודש סיהרא באשלמותא, ואח"כ מתחסרת וחוזרת ומתמלאת, והיא כדוגמת ישראל בעוה"ז, ואנו מבקשים: "ויהי אור הלבנה כאור החמה וכאור שבעת ימי בראשית כמו שהיתה קודם מיעוטה". שלעתיד לבוא יהיו שני המאורות גדולים, ואף שגם אז הלבנה תקבל אורה מן החמה, אבל מ"מ תקבל בשלמות לא כמו היום שמקבלת מעט, וכדוגמת זה יהיה בישראל שמונים ללבנה שיקבלו אז את אור השמש, אור האלוקי ע"י הלבנה דהיינו הכלים — תורה ומצוות, אבל אז יאירו התורה והמצוות בשלמות, שיקבלו את כל אור האלוקי בשלמות.

יא. הדין בין פסח לעצרת

בסה"ק 'בני יששכר' מביא מהרה"ק ר' פנחס מקוריץ זי"ע, שמה שנידון בין פסח לעצרת הוא יותר מר"ה, רק שבר"ה הוא מצד הגבורות ובימים הללו מצד החסדים. ע"כ. וצריך ביאור, שלכאורה הוא הפך הפשט, שלא מצינו שתהיה חרדת הדין בימי הספירה, ורק בר"ה ויו"כ אמרינו דספרי חיים וספרי מתים פתוחים לפניו. וגם יש להבין מה הכוונה שבר"ה מצד הגבורות ובימים הללו מצד החסדים.

והביאור בזה: עיקר הדין הוא ברוחניות, ולפי דינו ברוחניות כך לעומת זה משתלשל בגשמיות. וכאשר דנים את האדם על גשמיות, דנים אם יש לו כלים לקבל שפע גשמי, אם הוא מזוכך כראוי יש לו כלים לקבל שפע בגשמיות ולהשתמש בו לעבודת השי"ת, משא"כ אם אינו מזוכך אז יכול לבוא ל"וישמן ישורון ויבעט" ח"ו, ואינו כדאי שיקבל גשמיות (מלבד אם הוא מאותם שנאמר בהם: "ומשלם לשונאיו אל פניו להאבידו" וגו' [דברים ז, י] ח"ו).

בשנה יש ימים כלליים שאז מתקשרים נשמות ישראל אל השי"ת, ושאר הימים הם רק ענפים לאותם ימים שורשיים. נמצא שלפי מה שיהודי מתקשר אל השי"ת באותם הימים, כן מקבל גם גשמיות. לכן שנינו במתניתין: "בארבעה פרקים בשנה העולם נידון" (ר"ה טז ע"א), וכל שלושת הרגלים הם ימי דין, שלפי מה שנשפע בהם ברוחנית כן משתלשל לעומת זה בגשמיות. (ועיין בשו"ע או"ח סימן קיא, שימים טובים הם ימי דין, ובפשטות זה הטעם שהש"ץ של שחרית מתחיל ביו"ט מ'האל בתעצומות עוזך' בגלל תוקף הדין ולכן אומרים י"ג מידות של רחמים בעת פתיחת הארון ביו"ט), רק עיקר הדין הוא בר"ה

ורק אז 'כל באי עולם עוברין לפניו כבני מרון', ובימים טובים אחרים יש רק השתלשלות לדברים פרטיים בגשמיות: תבואה, פירות האילן ומים.

יב. מעלת בחינת האהבה על היראה

ולפי כל האמור לעיל יובן. פסח הוא זמן השפעת אהבה, והעניין של פסח נמשך עד שבועות כידוע. שביום הראשון הוא אתערותא דלעילא דרך פסיחה ודילוג, שלא ע"י מעשינו, ואח"כ מסתלק האור, ומחזירים אותו ע"י ספירת העומר עד חג השבועות שבו חוזר האור, ועוד יותר מיום א' של חג הפסח. על כל פנים, כשיהודי מקבל את האור של פסח כדבעי וממשיך את העבודה בימי ספירת העומר וחג השבועות, יש לו קניין חזק בעבודת השי"ת בבחינת האהבה.

ידועים דברי הרמב"ם (פיה"מ"ש אבות א, ג), שאהבה היא שורש למצוות עשה, והיראה היא שורש למצוות לא תעשה, "האוהב לא ישכח דבר ממה שציווה לעשותו, והירא לא יעשה דבר ממה שהזהר מעשותו".

רמ"ח איברים של אדם הם כנגד רמ"ח מצוות עשה. דהיינו שכל מצוה מחיה אבר אחד ברוחניות, שע"י המצוה יהיה לו את האבר הזה לעולם הבא, והשס"ה ל"ת מחיים שס"ה גידין שיש באדם. לכל אבר יש כח מיוחד: הידיים בכל פרטי האיברים שיש בהם, יש בהם כח עשיה באופן היותר מועיל, שלכך יש בהם כ"כ הרבה חלקים, י"ד פרקי האצבעות וכו'. וכמו כן, הרגליים בכל פרטיהם יש בהם כח ההליכה. וכן בכל האיברים. מה שאין כן הגידים, כל עניינם הוא רק להעביר את הדם מאבר אחד לשני.

והוא הדבר לגבי המצוות, שעיקר כח הנשמה הוא דווקא ממצוות עשה, ואה"נ שאם ח"ו עובר על ל"ת, דומה הדבר כאילו נחסם הגיד מלהעביר דם לאברים, ויש גידים שהנפש תלויה בהם. וכמו כן יש ל"ת שחייבים כרת עליהם, אבל מ"מ כח האדם מתראה באיברים.

ולענייננו, כאשר יהודי מקבל אור חג הפסח יש לו עיקר כח הנשמה, ואין הכוונה למי שיכול לעבור על ל"ת ח"ו, ד'אטו ברשיעי קא עסקינן?' שכל התורה והמצוות שעושה בעודו רשע הולכות לקליפה ואין לו אברים חיים שהרי נחסם הגיד שלהם, אלא כאן מדובר מהתגברות כח השורש של מצוות עשה, שיש בזה הרבה יותר חיות מהתגברות כח השורש של מצוות ל"ת.

גם עצם רגש האהבה כשלעצמו הוא תנועה חיובית מלאה חיות, משא"כ היראה היא תנועה שלילית של כיווץ וצמצום.

מכל זה מובן, שגדול כח האהבה, ולכן כתוב בזוה"ק תצוה ומבואר בסה"ק עבודת ישראל, שעיקר המשפט בימי הדין הוא ל'מאן דלא אכיל מיכלא דאסוותא', דהיינו מי שלא אכל המצה, שהיא מאכל של רפואה, או מי שלא עבד את עבודת ימי הספירה כראוי, שאז יש לו משפט בימי הדין. משא"כ



אם קיבל את אור הפסח ושבועות כראוי, שאז יש לו הרבה כוחות ברוחניות ולעומתם קיבל גשמיות, ולא שייך כל כך משפט עליו, ולדידיה ר"ה ויוהכ"פ הם רק השלמה לעבודת המועדים הקודמים, שיהיו לו תרין גדפין אהבה ויראה.

ובזה מובנים דברי הרר"ב ממעז'בוז' זי"ע, שאמר שאינו מפחד כ"כ מר"ה כמו שמפחד משבועות, וכלשונו הק': "ראש השנה איז א קויליטש ארויף א קויליטש אראפ" (כך לחם יותר או ככר לחם פחות), אבל משבועות יש מה לפחד. שלגבי צדיק כמותו ר"ה איננו אלא השלמה למועדים הקודמים, שהרי את עיקר הרוחניות קיבל כבר מפסח ומשבועות, ולעומת זה גם קיבל גשמיות, ור"ה הוא רק משפט בפרטים קטנים בין ברוחניות ובין בגשמיות. ולכך אמר בלשון ביטול, שהרי לכאורה מה שייך לבטל את הגשמיות כל כך, והלא אם 'אין קמח אין תורה', אלא שגם גשמיות יש לו כבר מפסח ושבועות, ולא נשארו רק כמה פרטים בין ברוחניות ובין בגשמיות.

יג. פחד הדין הוא רק בבחינת היראה

לגבי אנשים פשוטים ההפך הוא הנכון, שהם אינם מקבלים כ"כ מפסח ושבועות, וכיון שהוא מצד החסדים, אז אם לא קיבלו את אור הפסח כראוי, אין עליהם תוקף הדין כל כך, שלגבי נשמות ששורשם מעולם העשייה עבודתם היא קבלת עול מלכות שמים בלבד בלי התעוררות אהבה ויראה, כמ"ש בסה"ק שערי היחוד והאמונה להרה"ק ר"א מסטראשעלא זי"ע (בהקדמה בהג"ה), ודי להם ביראת העונש.

ועל כן לא שייך שיתעורר הדין עליהם מחמת עניין האהבה, שאין להם כ"כ שייכות אליו, וגם בנשמות גבוהות יותר אם אין להם אהבה כראוי, מכל מקום לא ניתק חבל נחלתם, כיון שיש להם קבלת עול מלכות שמים פשוטה מיראת העונש. אבל אם לא התכוונו לר"ה, ח"ו יש עליהם תוקף הדין גדול, כיון שאין להם אפילו הנקודה הנמוכה שביהדות, שהיא יראת העונש.³

ובזה מובן מה שהביא ב'בני יששכר' מר"פ מקוריץ זי"ע שהזכרנו לעיל, שמה שנידון בין פסח לעצרת הוא יותר מר"ה. והכוונה היא שנשפע יותר

3. אולם ברור הדבר שבפנימיות יש לכל יהודי אהבה מסותרת, וכמ"ש מהחידושי הרי"ם זי"ע שזהו מה שאומרים 'מגן אברהם' דקאי על הנקודה הפנימית שבקרב כל איש ישראל - נקודתו של אברהם אבינו, ולכן מי שאכל חמץ בפסח חייב כרת, מוחמת שפגם בעצם נקודת היהדות, כוחו של אברהם אבינו (וכמ"ש לעיל סוף פ"ה), שפסח וחודש ניסן הם עניינו של אברהם, וכל זה הוא רק בפנימיות הנשמה, שע"י אכילת חמץ פוגם בנקודה הפנימית, אבל בכוחות הגלויים לא כל נשמה שייכת לאהבה בהתגלות, ובכל אופן לא דנים על זה כמו על יראת העונש.

השפעה לנשמות ישראל מר"ה, אבל אין הפחד גדול כל כך, כיון שאם לא קיבל את האור כראוי לא דוחים אותו לגמרי ח"ו.⁴

יד. תשרי גם לאומות העולם וניסן הוא רק לישראל

לגבי ר"ה אומרת הגמ': "אין לי אלא לישראל, לאו"ה מנין, ת"ל משפט לאלקי יעקב" (ר"ה ח ע"ב). דהיינו שהמשפט בר"ה הוא גם לאו"ה, משא"כ בניסן 'החודש הזה לכם' כתיב, שזה מיוחד לישראל.

והכוונה בזה היא, כמו שאמרנו, שניסן הוא ראש לחדשים, דהיינו למהלך הלבנה. שעניין הלבנה הוא הרגשה באור האלוקי, שדבר זה מיוחד רק לישראל, וניסן הוא הראש שבו נשפע אהבה והרגשה באור האלוקי. וככל שיש ליהודי שייכות להרגשה בענייני קדושה, הר"ה שלו הוא בניסן, ואם אין לו רק קבלת עול מלכות שמים פשוטה, אז הראש שלו בתשרי ר"ה לשנים, דהיינו למהלך החמה, שעניין החמה הוא האור והכוונה האלוקית בבריאה ואף בלי הרגשה. ולכן תשרי הוא ראש ומשפט לאומות העולם, בו דנים כמה יכול לצאת מהם קילוסו של מקום, ואף אותם מישראל שאין להם כ"כ שייכות להרגשה באלוקות, שייכים הם לחודש תשרי שהוא קבלת עומ"ש פשוטה.

ומובן ג"כ עניין "ר"ה למלכים" ורק למלכי ישראל, שאמיתות עניין המלוכה שייכת רק בישראל, שלהם יש רוממות ואצילות של מלכות, ע"י הדעת הרחבה שיש להם, להרגיש את החיות האלוקית שבבריאה, שהרגשה זו היא עיקר הדעה שיש בעולם, הכוללת כל הדעות. לפי שכל ההבדל בין מצומצם בדעתו לבעל דעה רחבה הוא שהמצומצם שקוע רק בעניינים הקרובים אליו, וככל שדעתו גדולה יותר, הוא יותר 'רחב אופקים' ויודע מהרבה דברים בעולם, ורואה בכל דבר את כל צדדי המטבע השונים, והדעה הרחבה ביותר היא דעה שרואה כל דבר עד שורשו, דהיינו שמרגיש את החיות האלוקית שבבריאה. וזהו אמיתות עניין המלוכה. וניסן הוא ראש השנה לבחינת מלוכה זו של הרגשה באלוקות, והדבר תלוי במידת שייכותו של היהודי לבחינת מלך, 'כל ישראל בני מלכים הן', ו'מאן מלכי רבנן', וכמו"כ ניסן ר"ה לרגלים תלוי במידת שייכותו של היהודי לרגלים, שאז ר"ה שלו בניסן, שענינו הרגשה באור האלוקי, שזה ענין הרגלים.

4. עוד תשובה יש בדבר למה אין הפחד גדול כ"כ, והוא שמה שיש פחד בר"ה הוא בשביל שזה האופן שבו מקבלים אור קדושת ראש השנה, משא"כ אם בפסח יהיה בקו היראה, הרי החטיא את המטרה, שקדושת חג הפסח היא דווקא באהבה ולא ביראה.

כללי ברכות להגר"א

בין חיבורי הגר"א המצויים בכתב יד יש כמה רשימות של 'כללים'. מהם רשימות ידועות, כגון כללי הטומאה — שנדפסה יחד עם ביאורו למשנת טהרות; רשימת קרבנות שונות, ועוד. רשימות אלו באו בכת"י ובדפוס כנספחים לעיבוד של הגר"א ל'מעשה תורה', שמיוחס להגר"א באופן ודאי, באזכורו ברב פעלים לר"א בן הגר"א (בערך חופת אליהו ובערך מעשה תורה), וב'רשימת סלאנים' (עלית קיר אות מט). קשה לדעת מתי כתב הגר"א את 'מעשה תורה', והאם הוא משנתו האחרונה, אך מהאזכור ב'רב פעלים' (שרובו חיבר ר' אברהם בן הגר"א בשנת תקכ"ח), וכן מהעובדה שהרשימה היתה בידי רש"ז בנו של הגר"א (שנפטר על פניו בשנת תק"מ) נראה שהגר"א חיבר את 'מעשה תורה', הכולל רשימות אלו, שנים רבות לפני פטירתו.¹

בשלושה כת"י נמצאת בין הרשימות האלו רשימה שקשה לעמוד על תכליתה — רשימה של כל הברכות.² שלושת כת"י הם: 1. כת"י שהיה בידי בנו ר' שלמה זלמן, שנפטר בחיי אביו, ואם כן הועתקה עוד בחיי הגר"א. מכונה כאן כ"נ — ע"ש בעליו המאוחרים — שלמה מיכאל נעכעס, ששמו רשום על כת"י. 2. כתב יד נוסף נכתב על ידי אחד מאחייני הגר"א, בן אחיו ר' ישכר בער, והוא מכונה כאן כ"ר, והיה בעבר בבעלות מוסד הרב קוק. 3. כתב יד שלישי הועתק על ידי ר' זונדל מסלאנט, והוא מכונה כאן כ"ז. אין טעויות משותפות לשלושת כתבי היד, ומכאן ניתן לשער שלא הועתקו זה מזה, ולכן הגהנו את הרשימה על פי שלושת כת"י. למיטב ידיעתנו באה רשימה זו בדפוס לראשונה כאן. בהערות ננסה לדייק ממנה כפי האפשר ולהשוות אותה לספרי הלכה, במיוחד לכתבי הגר"א. כל פעם שמוזכר בהערות סימן בשו"ע הכוונה לחלק אורח חיים, כאשר לא מצויין אחרת.

לגבי נוסח התפילה של הגר"א יש לנו מקורות שונים, וחשוב להשוות את הרשימה הזו לכל המקורות.

1. תודתי נתונה לרב דוד קמנצקי, ממנו קיבלתי את צילומי כתבי היד, והרבה מהידע המובא כאן מקורו מספריו ומאמריו. תודתי נתונה גם לרב יוסף הלוי זימורן ורב רפאל שימל שעברו על הדברים והעירו הערות מחכימות רבות.
2. בכ"ד הכותרת היא "מעשה תורה" ובשורה שמתחתיה: "כללי ברכות". בכ"ז, אחרי כלל הרשימות כתוב: "סליק ספר מעשה תורה". משניהם משמע שנערכו רשימות אלו כחלק מספר מעשה תורה, ולא רק שהועתקו יחד. כפי הנראה המדפיסים לא הדפיסו רשימה זו בין שאר הרשימות מפני שקשה למצוא בה תועלת.

הרשימה הכוללת ביותר נמצאת בספר מעשה רב, שיצא לאור בשנת תקצ"ב, כמעט ארבעים שנה אחרי פטירת הגר"א. רבים טוענים שקשה להסתמך על הרשימה במע"ר, ולמעשה התברר לאחרונה שהיא מבוססת על רשימות אחרות של מנהגי הגר"א, ולכן חשוב לבדוק כל דבר לגופו במקורות, כאשר אלו נמצאים לפנינו.

המקור החשוב ביותר של הרשימה במעשה רב, כפי שהוכיח הרב דוד קמנצקי, הוא רשימת מנהגי הגר"א שכתב תלמידו ר' סעדיה ב"ר נתן נטע, שקיים בשלושה עותקים.

בנוסף יש רשימה נוספת של דקדוקי הגר"א שנדפס כנספח לשו"ע עם ביאור³ ג' דפוס ראשון, תקס"ג, שנקרא 'דיוקים בנוסח התפילה והברכות'. ככל הנראה נערכה רשימה זו גם היא מתוך רשימת ר"ס, אך נוספו בה כמה דקדוקים חשובים.

מלבד אלו יש ביאור של הגר"א לסידור, שנשמר בכת"י ונדפס בסידור הגר"א של ר' נפתלי הירץ הלוי אב"ד יפו, בירושלים תרנ"ה. ביאור זה נקרא בדר"כ 'סידור כת"י', וכן הוא נקרא כאן. הסידור שרד רק עד אמצע פסוקי דזמרה, ובכ"ז יש לו חשיבות רבה לענייננו, שכן יש בו כל ברכות השחר. חלק ממנו בלבד נמצא בכת"י, אך מההשוואה לדפוס נראה שהוא נעתק לדפוס באופן מדויק.

כללי ברכות

על אכילה ושתייה ששה ברכות לפניה: המוציא, ובמ"מ, ובפה"ג, ובפה"ע, ובפה"א, ושהכל.

ולאחרי' ח' ברכות: ד' ברכות של ברכת המזון,³ ג' מעין שלש,⁴ ובורא נפשות.

ברכת הריח, ה' ברכות: בורא שמן ערב,⁵ [הנותן]⁶ ריח טוב בפירות, עצי בשמים, עשבי בשמים, מיני בשמים.

3. **ד' ברכות של ברכת המזון.** לדעת הגר"א בשבת מוחלפת הברכה השלישית של ברכת המזון ב'נחמינו'. ראה ביאור³ ג' קפח סעי' ק"ה וזמ"ר סעי' קמו. ויל"ע למה לא הובאה כאן כברכה נפרדת (ואולי משום שלדעתו אין משנים כי אם מ'רחם' לנחמינו', ואולי נקט גם שלא משנים את החתימה). גם לא מנה את הברכות לשוכח רצה ויעלה ויבוא, אולי משום שברכות אלו לא נאמרות לכתחילה.

4. **ג' מעין שלש.** היינו על המחיה, על הפירות ועל הגפן. ולמרות שהגר"א נוקט שגם על היין חותמים 'על הפירות' (ראה ביאור³ ג' רח סעי' ק"ה לח וזמ"ר סעי' עו), אך פתיחתה שונה ולכן נמנית כאן ברכת 'על הגפן' כברכה נפרדת (וכמו בארבע תפילות של שבת להלן, שעל אף חתימתם השווה נמנו כברכות נפרדות).

5. **בורא שמן ערב.** נפסק להלכה בשו"ע, שכך מברכין על שמן אפרסמון ('או"ח רטז, ד), דלא קי"ל כשיטת ר' יהודה בברכות (מג ע"א) שמברך 'בורא שמן ארצינו', וראה עוד להלן לגבי ברכת 'שעשה את הים הגדול'.

6. **[הנותן].** מילה זו בכ"ר בלבד. בגמרא: 'שנתן ריח טוב בפירות', ובשו"ע (רטז, ב) מצויים שני

ברכת הראי' והשמיעה ונהנה מן המצות: מקום שנעשו נסים לישראל, מקום שנעקרה ע"ז, ושנעקרה ממקום הזה,⁷ ושכחו וגבורתו [מלא עולם], עושה מעשה בראשית, העושה את הים⁸ הגדול, והטוב והמטיב, ברוך דיין אמת,⁹ ברכת שהחיינו, שעשה לי נס במקום הזה, זוכר הצדיקים, גומל חייבים טובים,¹⁰ ודיהב [ך] לך¹¹ ולא לעפרא,¹² חכם הרזים, שחלק מחכמתו ליריאי, מחכמתו לבשר ודם, מכבודו ליריאי, מכבודו לבשר ודם,¹³ מציב גבול אלמנה, ברוך מחיה מתים,¹⁴ אשר יצר אתכם בדין כו', משנה הבריות, שככה לו בעולמו, שברא בריות טובות ואילנות טובות כו',¹⁵ זוכר הברית,¹⁶ מודים אנחנו לך,¹⁷ השולח ברכה בכרי הזה,¹⁸ אשר במאמרו ברא שחקים, שהצילני

- נוסחאות: 'שנתן' וגם 'הנותן'. באור חדש (הלכות ברכות) הכריע: 'הנותן', וכדעת הגר"א שרוב הברכות יש לברך בלשון הווה ונסתר (אמרי נועם ברכות ס"ב ד"ה אשר נתן לשכוי, וכן מובא במע"ר סעיף יא), אך ע"ז במ"ב (רטז סעי"ק ט) שהכריע ע"פ הא"ר שיש לברך בלשון עבר.
7. **שנעקרה ע"ז, ושנעקרה ממקום הזה.** היינו ברכת 'שעקר ע"ז מארצנו' באר"י, ו'שעקר ממקום הזה' בחו"ל (עיי' בשו"ע רכד, ב, ובביאור"ג שם ובפאת השולחן א, ל).
8. **העושה את הים הגדול.** בטור ובשו"ע (רכח, א) הנוסח 'עושה הים הגדול' (ללא את), ובמשנה (ברכות ט, ב'; וכן הובא בגמ' בשני התלמודים) הנוסח 'אשר עשה את הים הגדול' וכן הביא המ"ב (סעי"ק ג) בשם 'כמה פוסקים'. בכ"ז דילג על ברכה זו, אך ככה"נ בטעות, שכן בביאור"ג (שם סעי"ק ג) נראה שנקט להל' את שיטת ר"י בזה ("תן לו מעין ברכותיו").
9. **דיין אמת.** כ"ה בשלושת כתה"י. בשו"ע (רכב, ב ועוד) הנוסח 'דיין האמת' (בה' הידיעה), אך בהרבה פוסקים (ראה נו"כ שם) בלא ה' הידיעה, וכן בביאור"ג (רכב סעי"ק יט) ובשנות אליהו (ברכות ט, ג; וכן גם בשנות אליהו כת"י); ובגמ' (ברכות מו ע"ב, נח ע"ב) מצאנו בשתי האפשרויות.
10. **גומל חייבים טובים.** הובא בכ"ז וכ"ז (אך לא בכ"ד). לכאן צ"ל 'הגומל לחייבים טובות' (כפי שהוא בשו"ע ריט, ב, וכפי שנקט הגר"א בהגהתו לברכות נד ע"ב). וראה בביאור"ג (שם סעי"ק ב) שכתב: "...גירסת הרי"ף 'גומל', אבל גירסת הרמב"ם 'הגומל'. כאן נראה שהגר"א נוקט כדעת הרי"ף (וכפי שמבואר בשנות אליהו ברכות ו, א) [למרות שהביא את הרמב"ם בלשון 'אבל'] וא"א בה' הידיעה.
11. **ודיהב לך.** כ"ה בכ"ז (אך חסרה בו הסימות 'ולא לעפרא'). בכ"ד 'דיהב לך', בכ"ז: 'דיהב לך לך'; וכן שני אלו טעו במקצת.
12. **דיהב לך ולא לעפרא.** עיי' בשו"ע (ריט, ד) ובביאור"ג (שם סעי"ק י); והוא ברכת ההודאה של הרואה חולה שנתרפא במקום ברכת הגומל, עיי' שם ובמפרשי השו"ע.
13. **שחלק מחכמתו ליריאי... לבשר ודם.** משמע שנוקט שגם על חכמי או"ה (וכן מלכיהם) מברכים 'שחלק' כדעת רבינו ירוחם, האבודרהם ועוד; ולא 'שנתן' כפי שמשמע בגמ' (ברכות נח ע"א) ובאמרי נועם (שם), וכפי שנפסק בשו"ע (רכד, ז).
14. **מחיה מתים.** הכוונה לברכת הרואה את חבירו אחרי י"ב חודש, ואכן כן הגירסא — בלא ה' הידיעה — בשו"ע ('או"ח רכה, א), כפי שהוא כאן בשלושת כתה"י, אך בגמ' (ברכות נח ע"ב) הוא בה' הידיעה.
15. **שברא בריות טובות.** היינו ברכת 'שלא חיסר בעולמו כלום' לרואה אילנות שמוציאים פרח בימי ניסן (ברכות נח ע"ב ואו"ח רכו, א), ולא ברור למה הושמטה תחילת הברכה כאן.
16. **זוכר הברית.** היינו ברכת הרואה קשת (ברכות נט ע"א) שעיקרה 'זוכר הברית' (שם).
17. **מודים אנחנו לך.** היינו ברכת הגשמים (ברכות נט ע"ב ואו"ח רכא, ב).
18. **השולח ברכה בכרי.** מובא בגמ' (תענית ח ע"ב וב"מ מב ע"א), ונפסק להל' בשו"ע (רל, ב), וככה"נ דעת הגר"א שיש לברך בשם ומלכות (לכה"פ כאשר הוא מודד כדי לעשר, ראה באליה רבה שם).

מאור הזה, ¹⁹ רופא חנם²⁰.

אשר יצר, המפיל חבלי שינה, אלהי נשמה, ²¹ הנותן לשכוי, ²² פוקח עורים, מלביש ערומים, ²³ מתיך אסורים, זוקף כפופים, רוקע הארץ, שעשה לי כל צרכי, ²⁴ המכין מצעדי גבר, ²⁵ אוזר ישראל, עוטר ישראל, ²⁶ המעביר שינה. ²⁷ ז' ברכות של ק"ש, ²⁸ י"ט של תפילה, ג' של תורה, ²⁹ וא' לאחריה בציבור, ה' של נביאים.

19. **שהצילני מאור הזה.** בגמ' (ברכות ס ע"א) כתוב על היוצא מבית המרחץ: "כי נפיק מאי אמר? א"ר אחא, מודה אני... שהצלתני מן האור" וכן הובא בשו"ע (רל, ג); אך ברי"ף וברא"ש (ברכות ט, כ) מובאת נוסחה אחרת: "וכי נפיק אמר — ברוך שהצלתני מן האור" וכן גרסו עוד ראשונים בגמ' שם (בה"ג, ראב"ה, רא"ה ועוד) ומשמע כאן שכן דעת הגר"א.
20. **רופא חנם.** כ"ה גירסת הגמרא (ברכות ס סוף ע"א) וכן גרס הרי"ף והרא"ש ורע"ג. בשו"ע (רל, ד) כתוב: "ולאחר שהקיז אומר 'ברוך רופא חולים'", ושם בבאור"ג (סע"ק ב) כתב: "כן הוא גירסת בה"ג ורמב"ם וכן כתב סמ"ג וטור, וכן עיקר", וכן הגיה הגר"א שם וכ"מ באמרי נועם (ברכות שם).
21. **אשר יצר, המפיל חבלי שינה, אלהי נשמה.** ככל הנראה הסדר כאן הוא על פי הסדר בגמ' (ברכות ס ע"ב), ולא שכן סדר אמירתן (והיינו כפי שמבואר בתוס' הרא"ש ברכות מז ע"ב ד"ה ויש ועוד, שברכת אלהי נשמה סמוכה לברכת המפיל, ולכן אינה פותחת בברוך), שכן הגר"א נוקט שברכת אלהי נשמה סמוכה לאשר יצר (ראה מעשה רב סעיף ו).
22. **הנותן לשכוי.** כ"ה בשלושת כתה"י. כאן נוקט כנוסח השו"ע (מו, א) שהוא בלשון נסתר והוזה, וכן הובא בדרך אגב ברשימת ר' סעדיה תלמיד הגר"א (כת"י כנ"י סעיף קלג). אך במע"ר (יא), דיוקים בנוסח התפילה, אמרי נועם (ברכות ס ע"ב), וכן בסידור הגר"א כת", מבואר שגירסתו בלשון עבר: "אשר נתן". ובדיוקים בנוסח התפילה (וכן באמרי נועם שם) מבואר שאכן כל הברכות צריכות להיות בלשון הווה ונסתר, מלבד ברכה זו שהיא לשון פסוק — "או מי נתן לשכוי בינה" (איוב לח, לו), וכן הנוסח בגמרא (ברכות ס ע"ב).
23. **פוקח עורים, מלביש ערומים.** הסדר כאן כמו שהוא ברוב הסידורים (והוא סדר רע"ג והאבודרהם) ומעין הסדר בגמ' (ברכות ס ע"ב), אך בסידור הגר"א כת"י הסדר הפוך (כסדר הרי"ף והרמב"ם והטור ועוד), וראה בהערה בסידור אזור אליהו.
24. **שעשה לי.** הנוסח 'שעשה לי' נמצא בגמ' (ברכות ס ע"ב) וכן הנוסח בשו"ע (מו, א), וכ"ה ברוב הסידורים מתקופת הגר"א, אך בסידור בית תפילה לרז"ה תיקן ללשון הווה: 'העושה לי'. בדיוקים בנוסח התפילה הסביר שסיבת היות ברכה זו בלשון עבר הוא ע"פ סוד (והסוד מבואר באמרי נועם ברכות ס ע"ב).
25. **המכין מצעדי גבר.** כ"ה בשלושת כתה"י וכן נקט במע"ר (סעיף יא). ברוב הסידורים הישנים מאשכנז כתוב 'אשר הכין', וכן כתוב בלבוש (מו, ב), אך הגר"א נקט בזה כלשון הגמ' (ברכות ס ע"ב) והרי"ף והרא"ש והשו"ע (מו, א), וכן נקט רז"ה בסידור בית תפילה.
26. **עוטר ישראל...** לגבי ברכת 'הנותן ליעף כח' ראה בסוף הרשימה.
27. **המעביר שינה.** אינו מונה בנפרד ברכת 'גומל חסדים', ולכאורה בכלל שנוקט את שיטת התוס' (ברכות מז ע"א ד"ה כל הברכות) ש'ויהי רצון' מחובר לברכת 'המעביר שינה'. מאידך, באמרי נועם (ברכות מז ע"א) מבואר שהיא ברכה נפרדת (כשיטת הגר"א בכמה מקומות שברכה הסמוכה לברכה קצרה אינה פותחת בברוך, וכפי שנוקט גם כאן לגבי ברכת והערב נא), וצ"ב.
28. **ז' ברכות של ק"ש.** היינו שלוש של יום וארבע של לילה.
29. **ג' של תורה.** היינו ברכת 'אשר קדשנו', ברכת 'הערב נא', ו'אשר בחר בנו'. מבואר כאן שחושב 'הערב נא' לברכה נפרדת, וכשיטתו בכמה מקומות שאף ברכה הסמוכה לברכה קצרה אינה פותחת בברוך, ודלא כר"ת שמחשיב את 'הערב' נא כברכה אחת עם אקב"ו (תוס' ברכות מז

על נטילת ידים,³⁰ ב' של תפילין,³¹ וא' של ציצית.³²
(ברכת)³³ הבינינו, תפלה קצרה, תפלת הדרך.
ד' של שבת,³⁴ וא' של ר"ח, ב' של רגלים, ב' של יו"כ,³⁵ וא' של שבת וראש
חודש, ד' של ר"ה.
קידוש של שבת, ושל רגלים, ושל ר"ה, ברכת הבדלה, בורא מאורי האש,
בין שבת ליו"ט.
של ביעור חמץ, אשר גאלנו, מצה, ומרור, ברכת השיר.³⁶

ע"א ד"ה כל הברכות). וכן מצאנו בכת"י של המע"ר שנכתב על ידי בן אחיו של הגר"א אחרי
סעיף ח: "שמעתי מא"א הרב ז"ל, אחיו של הגאון הנ"ל מוהר"י בער ז"ל, שהי' אומר בברכת
התורה 'הערב נא' בלא ויו, וענה אמן אחר ברכת לעסוק בד"ת כמ"ש מ"א ז"ל בשם האר"י ז"ל
סימן מ"ז ס"ק וי"ו" (ודברים אלו הובאו גם בספר אור חדש מר' שמואל מלצן) וגם בביאור"ג
(שם סעי"ק ה) נראה שנקט שהעיקר כדעה שאין ו'. וכן מצאתי כתוב באמרי נועם כתב יד
(ברכות יא ע"ב, יש לציין שקטע זה לא מופיע בדפוס ובמקומו דברים אחרים, ע"ש): "הערב
ה' אלקינו כו'. ר"ת גורס 'הערב', שהוא סובר ברכה קצרה — אפי' היא סמוכה — צריך להתחיל
בברוך, וראיה מברכת נשואין שם סמוכות ואפ"ה פותחת בברוך מפני שהם קצרות. אבל אינו
כן, דהירושלמי מקשי ברכת הבדלה סמוכה לחברתה, אמאי פותחת בברוך, ומשני דרבי מפזרן,
ולחי לא היו סמוכות, ולמה לא משני מפני שהן קצרות? אלא ש"מ דלא כר"ת, וזה שמביא
ראי' אינה ראי' כלום" עכ"ל. גם ב'מעשה תורה' להגר"א מפורש כן, שם כתוב שיש ג' ברכות
התורה, וכבר דיין מכר ר' איזיק חבר (בשולי כת"י מעשה תורה): "הגהה: מכאן משמע שדעת
הגאון לחשוב 'הערב' כברכה בפ"ע, עיין בא"ח, כנ"ל יצחק". חשוב גם לציין, שאין לראות חידוש
בגירסא זו, שמלבד מה שמופיע בהרבה סידורים ישנים בלי ו' החיבור, הוא מופיע כן בגמ' (ועל
זה נסובים הדברים באמרי נועם כת"י הנ"ל). מאידך, בסידור כת"י לכא' מפורש שיש שתי
ברכות התורה בלבד: "ואח"כ בה"ת, ב' ברכות במקיפין שלהם — אשר קדשנו כו' בנוק', ששם
סוד המצוה, אשר בחר בנו בז"א" ויתכן שכתב כן בצעירותו (לפני עריכת ביאור"ג והאמרי נועם),
וצ"נ.

30. **על נטילת ידים.** לא מנה כאן ברכה נפרדת לטובל ידיו: 'על טבילת ידים', וכפי שנקט בביאור"ג
(קנט סעי"ק מט, שם מפנה למש"כ בהל' ציצית ח סעי"ק יד, שגם על ט"ק מברכים 'להתעטף'
ואין משנים מנוסח הברכה שתיקנו חז"ל).
31. **ב' של תפילין.** ר"ל שקיימות שתי ברכות — והיינו למי שיש לו של ראש בלבד (או שסח בין
ש"י לש"ד), אך לאו דווקא שמברכים תמיד את שניהם, ראה מע"ר סעיף כב, וכן מבואר דעת
הגר"א בעוד כמה מקומות (ביאור"ג או"ח כה סעי"ק יז, אמרי נועם ברכות ס ע"ב).
32. **א' של ציצית.** הגר"א בזה לשיטתו שאין ברכה מיוחדת על טלית קטן (ראה מע"ר סעיף טו),
ואף לא הביא ברכה כזו בסוף הרשימה בין הברכות שהתחדשו בתקופת הגאונים.
33. **(ברכת).** מילה זו בכ"ר בלבד.
34. **ד' של שבת.** היינו נוסחאות השונות של ג' תפילות ומוסף.
35. **ב' של רגלים, ב' של יוה"כ.** היינו התפילה הרגילה ותפילת מוסף. [הגר"א כאן לשיטתו שלא
מנה ברכת 'האל הסולח'ן שמובאת ברש"י (יומא פז ע"ב ד"ה וחותרם), ובשו"ע (תרז, ה) לא ברור
האם שלל לגמרי, אך בביאור"ג שם שולל את החתימה הזו מכל וכל].
36. **ברכת השיר.** היינו נשמות (שגומר בישתבח), וכשיטתו (מע"ר קצא) שחותמים בישתבח ולא
ביהללון, ולכן מונה בליל פסח ברכת השיר ולא ברכת ההלל.

הלל לפני³⁷ ולאחר³⁸, שופר, סוכה, ולולב, ב' ברכת חנוכה, ב' של מגילה — לפני³⁸, ולאחר³⁸.

מזוזה, חלה,³⁹ תרומה, מעשר ראשון, מעשר שני, תרומת מעשר, מעשר עני, פדיון מעשר שני, חילול מעשר שני, פדיון נטע רבעי, טבילה, שחיטה, כיסוי [דם]⁴⁰.

ברכת אירוסין, ששה של נישואין, ג' של אבל, ג' של מילה,⁴¹ ב' של מילת גרים ועבדים, פדיון הבן, נר של שבת, נר של יו"ט.⁴² שלא עשני גוי,⁴³ שלא עשני עבד, שלא עשני אשה.⁴⁴ מודים דרבנן,⁴⁵ מעין שבע.

על ברכת כהנים.

ברכת כהן גדול ז' ברכות,⁴⁶ ברכת הפסח, ברכת הזבח.

ענינו, ו' של תענית צבור.

עירוב תבשילין.⁴⁷

37. **הלל לפניה**. לא הביא ברכת 'לגמור את ההלל' כנפרדת מ'לקרוא את ההלל', ועיין בביאור⁴⁸ (תרמוד, סעי'ק ב) שנקט כדעת התוס' (ברכות יד ע"א ד"ה גומר) שאין הבדל בין שתי הברכות.

38. **ב' של מגילה**. היינו על מקרא מגילה, והרב את ריבנו (אך ברכת שעשה נסים כבר מנה בחנוכה).

39. **חלה, תרומה**. מנה כאן שתי ברכות נפרדות, למרות שבביאור⁴⁹ ג' (יו"ד שח, סעי'ק ב) מכריע שהעיקר לברך על הפרשת חלה 'להפריש תרומה'. (ויתכן לתרץ שעיקר הברכה הוא לסיים ב'מן העיסה' כפי שהביאו חלק מהפוסקים, רק שאנו מברכים בלשון קצר — ולכן אין ברכת הפרשת תרומה והפרשת חלה שוות, למרות שמילותיהן שוות.)

40. **[דם]**. בכ"ד בלבד.

41. **ג' של מילה**. היינו אקב"ו על המילה, אקב"ו להכניסו, ואשר קידש ידיד מבטן.

42. **נר של שבת, נר של יו"ט**. לא הביא ברכה לנר של יוה"כ, וכשיטתו במע"ר (ריא) שאין לברך עליה. על נר של יו"ט מברכים, כפי שנוקט השו"ע (רסג, ה); ובביאור⁵⁰ ג' (שם סעי'ק י') הביא מקור הברכה מירושלמי פרק הראה, ולכן הביא הגר"א בין הברכות שתיקנו חז"ל (ואף לא הביא בסוף הרשימה בברכות שמקורן במדרשים, כמו ברוך שפטרנו). [יש לציין שירושלמי זה אינו לפנינו, אך הובא בראב"ה בשם הירושלמי, והגר"א נקט כרוב האחרונים שהירושלמי שלפנינו חסר אך במקור ברכות אלו מהירושלמי.]

43. **שלא עשני גוי**. כ"ה גם בסידור כת"י, אך בביאור הגר"א (או"ח מו, ד) נראה שנוטה לנוסח שקבעה הצנזורה ברא"ש ובטור (ובמקור גם שם כתוב 'שלא עשני גוי'): "שעשני ישראל".

44. **גוי, עבד, אשה**. כן הסדר בכ"ד כ"ג כסדר השו"ע (או"ח מו, ד), אך בכ"ז הסדר גוי, אשה, עבד, כסדר הרמב"ם (הל' תפלה ז, ו) וכן מצינו בעוד ראשונים, אך אף אם כן הסדר במקור כאן, אין ראיה שכן דעת הגר"א שיתכן שנקט כסדר הופעתן בגמ' (מנחות מג ע"ב).

45. **מודים דרבנן**. הגר"א לשיטתו (ראה ביאור⁵¹ ג' קצו סעי'ק ב ומועשה רב סעיף מה שחותרם בשם) ואינו אמירה או תפילה בעלמא.

46. **ברכת כה' ג' ז' ברכות**. היינו שבע ברכות שהוסיף על התורה ביוה"כ, מובא ביומא (ע ע"א).

47. **עירוב תבשילין**. עיין ביאור⁵² ג' (תקצו סעי'ק ד וסעי'ק כב) שהביא את סדר עירוב תבשילין וברכתו מהירושלמי, ולכן מונה ברכת עירוב תבשילין בין הברכות מהתלמודים (בניגוד לברכת עירובי חצרות ועירובי תחומין שהביא להלן בסוף הרשימה). [גם ירושלמי זה אינו נמצא לפנינו אך הובא ברוקח ועוד (ראה הערה 42), ולאחרונה התגלתה בקטע מהירושלמי שהיה בכריכת

שפטרני מעונשו של זה,⁴⁸ קידוש החודש כו'.⁴⁹
ועוד [ד']⁵⁰: שנתן ארך אפים לעוברי רצונו, שהחריב בבל הרשעה, בית של
 נבוכדנצר, אומר ועושה, שעשה נס[ים] לצדיקים⁵¹.
ועוד יש ברכות⁵²: על ספירת העומר, על מצות מעקה,⁵³ על טבילת כלים,⁵⁴
 עירובי חצרות,⁵⁵ עירובי תחומין.
 יראו עינינו,⁵⁶ אתה הוא,⁵⁷ הנותן ליעף כח,⁵⁸

- ספר. ככה"נ לדעת הגר"א הוי המשך הסדר של הנחת עירוב חלק מהברכה (ראה לדוגמא תוס' ביצה כב ע"א ד"ה ומדליקין), אחרת לא היה מונה שלוש ברכות אלו על העירוב כברכות נפרדות, וצ"נ.
48. **שפטרני מעונשו של זה**. עיין בביאור"ג (רכ"ה סעי"ק ג) שהעיקר שמברכים ברכה זו בשם ומלכות, כדעת המהר"ל והמהר"י בכ"ד וכו"נ כתוב 'של זה', בשתי מלים, כגירסת הפוסקים, אך בכ"ז כתוב 'שלוה', כפי שהגיהו בסידורים.
49. **קידוש החודש**. היינו ברכת 'אשר גילה סוד חידוש הירח' (מסכת סופרים יט, ט לנוסח הגר"א). מנה כאן ברכה זו יחד עם ברכת 'שפטרני', שכן שתי אלו במדרשים ולא בתלמודים. [לגבי ברכה זו ראה בהקדמת ר' ישראל משקלוב לפאת השולחן].
50. **ועוד [ד']**. המספר הזה מופיע בכ"ז וכו"ז ולא בכ"ד, ולא ברור מה הכוונה בזה.
51. **שעשה נס[ים] לצדיקים**. בכ"ד 'נסים', כלשון הגמ' (ברכות נז ע"ב), ובכ"ז וכו"ז: 'נס', כלשון השו"ע (רכד, ג). גם כאן נוקט כנוסח שהגיה בגמ' (שם) כמו שהוא בשו"ע, ולא כנוסח הגמ' 'שעשה נסים לאבותינו'.
52. **ועוד יש ברכות וכו'**. בהמשך מביא רשימה של ברכות שהובאו בפוסקים אך לא בתלמודים ומדרשים. לא כתובה כאן התייחסות הגר"א אליהן, האם הסכים לומר כולן או לא; ובוודאי לא שלל הגר"א את כולן כפי שהערנו בהמשך — ולכן אם מידתן שווה, כולן שוות לחיוב.
53. **על מצות מעקה**. ברמב"ם (ברכות יא, ט) כתוב שלשון הברכה הוא 'לעשות מעקה' וכן נקטו הפוסקים (נו"כ השו"ע חו"מ תכו, א), ויש לדון האם בא הגר"א לחדש נוסח אחר.
54. **על טבילת כלים**. בביאור"ג (יו"ד קכ סעי"ק ח) מביא מקור לברכה זו מתוספתא ברכות (ו): "העושה כל המצות צריך לברך" וכן מוגמ' פסחים (ז ע"ב).
55. **עירובי חצרות**. ראה לעיל, הערה 47. חשוב לציין שהגר"א בירך ברכה זו על אף שאינה בפוסקים, ראה במעשה רב סעיף קמד: "והנכון להניח [עירוב חצירות] בכל ע"ש ולברך".
56. **יראו עינינו**. ראה באמרי נועם (ברכות ב ע"א על תוד"ה מברך) "רבינו הוכיח שהיחיד אינו אומר יראו עינינו ממה שכתב התוס' דיראו עינינו לא תקנוהו אלא כדי להמתין לחביריהם... אם גם הוא יצטרך לומר יראו עינינו מה הועילו חכמים בתקנתם... אלא שהיחיד א"צ לומר" וכן כתוב באחת ההתקנות של רשימת ר"ס (המכונה בדר"כ 'כתב יד הנהגות וחידושים' על שם הכותרת שם): "ולפעמים מדלג ברוך ה' לעולם אמן ואמן כדי להתפלל עם הצבור". מאידך, באמרי נועם כת"י משמע שאין לומר יראו עינינו בכלל. וכן כתוב בכת"י הסמינר של רשימת ר' סעדיה: "רבינו ז"ל לא ה' אומר ברוך ה' לעולם אמן ואמן בתפילת ערבית כהרמב"ן [וסיעתו], וכדמוכח להדיא [בגמנ]רא דברכות, ואף לא אמר אחר התפילה".
57. **אתה הוא**. היינו ברכת 'לעולם יהא אדם' שמקורו בתבד"א רבא (פ' כא), ומ"מ לא נכללה ברכה זו עם הברכות שמקורן מחז"ל (ויש לציין שבדפוסים הישנים של התבד"א, מלפני הוצאת ה'איקוקין' בשנת תל"ז, מופיעה התחלת התפילה בלבד). הגר"א לשיטתו, שיש לחתום בשם, ראה מע"ר סעיף יא.
58. **הנותן ליעף כח**. משמע כאן שדעתו לברך, וכן בסידור כת"י מפרש הגר"א ברכה זו. מאידך, בתוספת מעשה רב (ירושלים תרנ"ו, הערה ב) כתוב בשם ר' יעקב כהנא אחרת (הסוגריים המרובעות הם תיקונים על פי כתה"י): "שמעתי מפי החרף ר' יעקב כהנא שלא ברך ברכת 'אשר נתן ליעף כח', כי לא נזכר בגמרא (אמר, כי אין) [ואין] כח בידינו לחדש ברכה מדעתינו

שעשני כרצונו,⁵⁹ אשר צג גינת כו',⁶⁰ ברוך שאמר⁶¹.

פדיון פטר חמור.⁶²

59. [שלא הוזכר בגמרא]. וראה בשו"ע (מו, ו) שכתב הרמ"א: "המנהג פשוט בבני אשכנזים לאמרה", וע"ז כתב בביאורו"ג (סעי"ק יד): "כמו שכתוב בירושלמי ובמסכת סופרים מנהג עוקר הלכה, ובכמה מקומות בש"ס". ומשמע שנוטה לדעת הרמ"א בזה.
60. **שעשני כרצונו.** ברכה זו הובאה גם בפירוש הגר"א ליונה (א, יד) ומשמע שם שאינו שולל ברכה זו.
61. **אשר צג וכו'.** בשו"ע (אה"ע סג, ב) הובא בשם יש אומרים, והגר"א שם (סעי"ק ב) הפנה לדברי הרא"ש שהביא את הברכה הזו, אך לא העיר האם מקיים או שולל.
62. **ברוך שאמר.** לא הביא את ישתבח, כי הוא חלק של ברכת השיר (היינו 'נשמת'), שכבר מנה לעיל עם ברכות ליל פסח.
63. **פדיון פטר חמור.** לא הוזכר ברכה על נתינת מתנות, וראה בפאת השולחן (סי' ג סוף סעי"ק לט) שכתב: "וכן היה נוהג רבינו הגאון לברך על נתינת המתנות, וכן שהחיינו היה מברך...". כמו כן בחידושים למס' שבת (י"ב ע"ב ד"ה רב חסדא, ע"פ המודפס בליקוטי הגר"א מר' אייזיק חבר, ורשה תרמ"ט — הדברים שובשו קצת בחידושי הלכות למס' שבת שי"ל בולנה בשנת תרפ"ה) מפורש שמברכים כן: "ורבינו הגאון ז"ל הכ"מ אמר שכל הפוסקים הסכימו כולם ליתן מתנות אף בח"ל. ואמר שצריך להפריש מתנות, ומברך 'שהחיינו' בפעם ראשון" [וכונתו שצריך לברך 'להפריש מתנות']. וע"ע בעליות אליהו (מעלות הסולם הערה יג, ד"ה וראיתי) שהאריך בדעת הגר"א.



פולמוס אתרוגי קורפו

הוצאת 'חיי נפש' ופירות שביעית מן הקודש לחו"ל

מוקדש לשמחת ידיד נפשי הרב החסיד המרומם, פרי עץ הדר, רודף צדקה וחסד, גפן אדרת לשם ולתפארת, לרגל נישואי בנו בכורו מוכשר בכל מידה נכונה, חרוץ ושנון, שמו מפארים כמ"ר יוסף נ"י. עניינו של המאמר זה מוקיר את אהבתו הבוערת לארצינו הקדושה, שגשוגה ופריחתה. יהא רעווא שיזכה לרוות מלוא חופניים נחת מהזוג הצעיר, ושיזכו לנטוע עץ-פרי רענן ויפה תואר.

רקע הלכתי

במאמר הנוכחי נסקור פולמוס סוער הנוגע להוצאת פירות שביעית מארץ ישראל, הנוגע גם לשאלת הוצאת פירות הנחשבים כ'חיי נפש' מארץ ישראל. קודם שנבוא לעובי קורות הפולמוס נציע את הרקע ההלכתי לחטיבות הלכות אלו.

שנינו במשנה: "אסור להוציא פירות שביעית מארץ ישראל לחוצה לארץ"¹. בטעם האיסור נאמרו שני טעמים: א. שביום שכלה אותו מין בשדה צריך לבער את הנשאר בבית, וביעור זה צריך להיעשות בארץ ישראל². ב. שלא יתחלפו הפירות בפירות חו"ל וינהגו בהם כפירות חולין ולא בקדושת שביעית³. אולם רוב הפוסקים התירו להוציא פירות באופן שאין בו איסור סחורה, כגון שלקחם לכמה ימים⁴.

עד כאן לגבי הוצאת פירות שביעית, שהוא איסור מפורסם. במוקד המאמר יעמוד גם איסור הוצאת חיי נפש לחו"ל, איסור שיש אליו פחות מודעות והלכותיו עמומות, ואקיף את עיקרי עניינו.

חכמינו תיקנו כמה תקנות כדי לשמר את מקור המזון והחיים של ארץ ישראל, ובין השאר אסרו הבאת עצים למערכת המזבח משל זית משל גפן, משום יישוב ארץ ישראל, שאם יכלו הזיתים והגפנים לא ימצאו יין לשתות ושמן לסוך ותחרב ארץ ישראל⁵. בסוף פרק המוכר את הספינה (ב"ב צ"ב) האריך התלמוד בשבח ארץ ישראל והביא כמה הלכות וגזירות, חלקן

1. שביעית ו' ה'; תו"כ בהר, א ט. האחרונים נחלקו אם האיסור הוא מה"ת או רק מדרבנן.

2. ר"ש ורא"ש למושנה.

3. ר"ש משאנץ וראב"ד לתורת כהנים.

4. שערי צדק לר"א דאנציג, פרק יז סעיף כד; שו"ת בית יצחק יו"ד, ב, ס' קכא; ציץ הקודש, א,

ס' טו; בית רידב"ז, ס' ה סע' יח.

5. משנה, תמיד כט ע"א והמפרש שם.

נתקנו בגין קדושתה וערכה הרם, כדי לייקר ולשבח את הארץ בעיני ישראל, וחלקן כדי לאפשר חיי רווחה ליושבי הארץ. בין התקנות אסרו להוציא פירות חשובים מארץ ישראל לחו"ל: "תנו רבנן, אין מוציאין פירות מארץ ישראל דברים שיש בהם חיי נפש, כגון יינות שמנים וסלתות. ר' יהודה בן בתירה מתיר ביין, מפני שממעט את התיפלה (שע"י שכרות אתי לידי תיפלות. — רבינו גרשום). וכשם שאין מוציאין מארץ לחו"ל, כך אין מוציאין מארץ ישראל לסוריא⁶, ורבי מתיר מהיפרכיא להיפרכיא [=ממחוז למחוז]⁷. הלכה זו נפסקה ברמב"ם (מכירה יד, ח) ובשו"ע (חו"מ רלא, כו).

טעם התקנה הוא חיזוק ישוב הארץ, שהסחורה תהא מצויה ברווח ובזול. כך משמע מהברייתות הסמוכות, העוסקות באיסורים שיסודם טובת הכלל, כגון איסור צבירת פירות בשנות בצורת ואיסור מסחר קמעונאי בדברים שיש בהם חיי נפש, בגלל ההשפעה שיש לפעולות הללו על שער מסחר הפירות⁸. חז"ל הסבירו את הסדר בפסוק המפרט את שבעת המינים, סדר המכריע את קדימות הפירות לענין ברכה, בחשיבותו של כל מין לגבי חיי נפש. חיטה, שעורה ושמן נסמכו לתיבת 'ארץ', סמיכות המראה על נחיצותם עד שנכללו בקטגוריה מיוחדת של **חיי נפש**.

הרמב"ם (שם) הביא את דברי הברייתא להלכה בשינוי קל: "אין מוציאין פירות שיש בהן חיי נפש, כגון יינות שמנים וסלתות מארץ ישראל לחו"ל או לסוריא, ולא מרשות מלך זה לרשות מלך אחר בארץ ישראל⁹, מלבד מיני תבלין שמותר להוציאם"; שהרי בתבלין לא תלוי חיי הנפש. כלשון הרמב"ם נפסק בשו"ע (שם). הסמ"ע (ס"ק מד) האריך קצת בנידון והצדיק את המנהג שלא הקפידו על דין זה בחו"ל, אף שלכאורה דין חיי נפש ראוי לו להיות בכל מקום שמצויים בו ישראל: "דין זה לא כתבו הרא"ש והטור, דס"ל שבארץ ישראל דוקא אסרוהו, משום ישוב ארץ ישראל, ולא בחו"ל, אפילו במקום שרוב ישראל. א"נ, משום שבמדינות הללו בעוונותינו הרבים אין מצוי רוב ישראל, והוה ליה כדבר שאינו נהוג. משום הכי לא כתבוהו". מדבריו עולה, שבאמת דעת השו"ע, מהא דלא השמיט דין זה, שאיסור חיי נפש חל גם בחו"ל.

שאר מינים

לדעת גדולי האחרונים האיסור חל לא רק על המינים המנויים בברייתא, ואלה נמנו כדוגמה בעלמא, ובהתאם לכך בכל תקופה יש מינים אחרים

6. מעמדה של סוריה הוא מעמד ממוצע בין ארץ ישראל לחו"ל לגבי כמה דברים.
7. ברייתא זו הובאה גם בתוספתא ע"ז פ"ה ה"א בכמה שינויים, ועמד עליהם רבי דוד פרדו, בפירושו 'חסדי דוד'.
8. ראה שו"ת התעוררות תשובה, מהדרות מכון חתם סופר, תש"ן, ח"ד, חו"מ סי' יט, שהביא כמה ראיות לכך.
9. המ"מ עמד על שינוי הלשון.

הנחשבים 'חיי נפש'. אך נחלקו הבית-יוסף והב"ח מה ראוי להיחשב עקרונית חיי נפש. לדעת הב"ח כל מאכל אדם הוא בכלל פירות שיש בהם חיי נפש, ומה שמנו אלו "לדוגמא נקטינהו, והוא הדין לכל מאכל אדם". הב"ח חולק עליו וכתב שהוא "הפריז על המידה, לומר שכל שהוא מאכל אדם בכלל 'דברים שיש בהם חיי נפש' הם. שהוא לא אמרו אלא על דברים שאי אפשר מבלעדם". ולכאורה גם הב"ח מודה שאין אותם מינים קבועים ועומדים, אלא שדעתו שלא כל דבר שהוא מאכל אדם ראוי להיחשב כחיי נפש. וראה להלן דעת ר' יצחק שמעלקיש, שמסתפק בדבר.

דבר מועט

עוד נחלקו האחרונים, אם האיסור נאמר אף לגבי דבר מועט, או שמא גזרו חכמים רק בהוצאת פירות בכמות מסחרית. הגאון רבי אברהם דאנציג, דיין בוויילנא ומרואי פני הגר"א, חידש שדבר מועט מותר להוציא "שבזה לא יתייקר השער". וראייתו מתוספות בפסחים (נב ע"ב). בגמרא שם מסופר שרב ספרא יצא מארץ ישראל לחוצה לארץ והיה עמו חבית מין שביעית. ועל כך הקשה בתוספות: "הקשה ריב"א, דתנן בפ"ו דשביעית (משנה ה) אין מוציאין שמן שריפה ופירות שביעית מן הארץ לח"ל. ותיירץ, דהתם מיירי לאכילה ורב ספרא אפיק לסחורה, דיש סחורה שמותרת. אי נמי בשוגג הוציאו". הרי שתוספות התעלמו מאיסור הוצאת פירות מארץ ישראל והתקשו רק מאיסור הוצאת פירות שביעית, ועל כרחך שדבר מועט מותר¹⁰. אך רוח אחרת היתה אצל הגאון רבי ישראל משקלוב, גם הוא מרואי פני הגר"א (פאת השלחן, שביעית, סי' כד ס"ק נו), שהקשה שאם גם דבר מועט אסור בהוצאה, א"כ מאי רבותא באיסור הוצאת פירות שביעית, הלא גם בשאר השנים אסור. וכן מוכח מסתימת הפוסקים שלא חילקו בזה.

מקור המנהג להקל

הגאון הקדוש רבי מאיר הורביץ אב"ד דז'קוב בעל 'אמרי נועם' (תקע"ד — תרל"ז), רצה לתרץ ברוב גאונותו כמה מנהגים שנהגו חסידים. אחד מהם הוא משלוח פירות ארץ ישראל לרבותיהם שבחו"ל, וכלשונו: "על המנהג ששולחין מארץ ישראל לכאן יינות ושמינים למתנה, הלא מבואר ב"ב דף צ ששמן זית אסור לכו"ע, וכן פסק בשו"ע". ראשית דבר הוא מציין: "הנה ראינו כל גדולי הדור וצדיקים נהגו בזה, ובודאי יש להם על מה שסימוכו". את התירו הוא פותח מזווית מעשית: הרי עיקר טעם האיסור הינו מחשש

10. שערי צדק, משפטי ארץ, סימן יא סע' ג. יש להעיר שלכאורה יסודו של ר' אברהם דאנציג רעוע, שמדברי התוס' משמע שלסחורה מותר ולאכילה אסור, אע"פ שמדובר בשביעית, והוא רוצה להסיק מדבריו שבשאר השנים מותר דווקא שלא לסחורה. ואציין במאמר המוסגר, שהחזו"א בפסחים כבר נתקשה בדברי התוס' שהם משוללי הבנה, והוא משנה את הגירסה, שאדרבה, דווקא סחורה אסורה, אבל לאכילה מותר להוציא.

'יוקר־השער', והרי בזמננו עיקר הסחר לחו"ל נוהל בידי הישמעאלים, והם הנהיגים העיקריים ממנו, וכבר נפרצה השער, לכך אין שום מקום להחמיר. ואפילו אם נרצה להחמיר, היינו בסחורה, אבל במתנה מועטת אין שום מקום לאסור. והביא כמה אסמכתאות לכך: א. אברהם נתן מגדנות לעבדו אליעזר¹¹. ב. יעקב אבינו שלח מנחה מפרי הארץ ליוסף במצרים. ג. ואם תאמר שארץ ישראל לא היתה בקדושתה בימי האבות, וגם לא מיושבת בישראל, לכך הביא ראיה משלמה המלך שהעניק מגדנות למלכת שבא¹². ומסיים: "מכל הני ראיות נראה ברור שמתנה מועטת אין חשש כלל, ומנהג ישראל תורה הוא, ומה גם שהוא דבר שהשכל מחייב כגון זה לא שייך יוקר השער, ופוק חזי מאי עמא דבר"¹³.

כאן המקום להוסיף כי כל ההתרים והקולות שנאמרו לגבי הוצאת פירות שביעית, שיתפרטו בהמשך, בוודאי יכולים לשמש לגבי איסור הוצאת חיי נפש, שאינו חמור כאיסור שביעית. כאן אסקור בקצרה את הדעות השונות באופני האיסור וההיתר בהוצאת חיי נפש מארץ ישראל.

סיכום הדעות בהוצאת חיי נפש לחו"ל

היוצא מארץ ישראל לחו"ל מותר לו להוציא עמו צידה לדרך, גם חיי נפש, כדי להחיות את נפשו¹⁴.

יש אומרים שדבר מועט מותר להוציא, שמשום דבר מועט לא יתייקר השער¹⁵, ויש שחלקו עליהם, דלא פלוג רבנן¹⁶.

11. המנח"א (יובא להלן) השיג על ראיה זו. לדבריו, מגדנות של ארץ ישראל יקרות הם, ואינם בכלל חיי נפש. בשו"ת התעוררות תשובה (לעיל הערה 8) הביא ראיה מאברהם אבינו, שדבר מועט לצרכו מותר, וצ"ב. אולם רבי מרדכי בנעט כבר הקדים את אב"ד דז"קוב בראיה זו, וכה כתב החת"ס בשמו, שמשפחת רבקה נקטו שאברהם סובר שארם נהריים דינה כארץ ישראל, דאי לא הכי, הרי אסור להוציא פירות מארץ ישראל, ולכן ביקשו מאליעזר "תשב הנערה אתנו". והחת"ס מוסיף לפי דרך זה, שלא כן, לעולם הוא חו"ל, וזה שהוציא את הפירות, לא היה אלא כפי מסת הצורך למזונות צידה לדרך, אך נס אירע עמו, ו"השם הצליח דרכי" שקפצה לי הארץ ונשארו הפירות בידי, ואותן נתתי לכם (תורת משה, פרשת חיי שרה, עה"פ אל תאחרו אותי).

12. המנח"א כתב בהשגותיו על התשובה: מי גילה לך ששלמה נהג כדן!

13. אמרי נועם, קראקא תרמ"ו, חלק מועדים, חלק השו"ת, סי' ב. ומן הצורך להדגיש שהתירו הוא לגבי מתנה וכדומה, ברם לגבי סחורה לא התיר; לעומת החכ"א התיר בדבר מועט, גם לסחור בו, כן נ"ל.

14. פשוט. וכן כתב רש"א ורטהימר, תל תלפיות, תשרי תרס"ד, סי' א.

15. שערי צדק (לבעל חכמת אדם) סעיף יג. רע"י שלזינגר ערך תשובה ארוכה בענין זה, והביא אסמכתא לדברי חכמ"א. תשובתו זו נמסרה למערכת 'תל תלפיות' והם פרסמוה בהמשכים בשנת תרס"ד (עמ' 43, 51, 59, 106). הוא הזכיר שכבר ערך תשובה בנידון, והיא בשו"ת כת"י סי' שפא. רע"י השאיר אחריו אוצר בלום, אלפי כת"י בכל מקצועות התורה, ורק לאחרונה יזמו כמה מיזם"ח להוציאם לאור. לאחרונה יצאו לאור שני כרכים, שו"ת רבי עקיבא יוסף שלזינגר, או"ח ויו"ד. ר' משה שיינברגר, מו"ץ בשכונת מקור ברוך בירושלים, העומד על מלאכת הקודש, הביא לידיעתי שהתשובה בנידון נותרה עדיין בכת"י והניחני לעיין בה. תשובה זו בכת"י היא

ויש שחלקו עליהם, הן מטעם שתקנות חז"ל אינן בטלות בשל שינוי התקופה, והן מטעם שאפילו עם שינוי דרכי המסחר, השער מתייקר עם הגברת הייצוא²⁰. ובפרט עם ראשיתה של ההתיישבות הציונית, מושבות

20. שו"ת אבן יקרה, מהדו"ג, ס' דף ק"ט. על טענה כגון זו השיג רע"י שלזינגר, ודעתו שקיימים שני סוגי תקנות חז"ל: א. משום סייג לתורה. ב. מפני תיקון העולם וטובת היישוב. לכן, תקנה זו שהיא בגדר טובת היישוב: "טובי העיר ומושלי הארץ יכולים לשנותו כרצונם כאשר יבינו שהוא לטובת המדינה ותיקון היישוב... וכאשר אנחנו היום עיקר טובת המדינה שכולם מסכימים על הדבר שזה לטובת היישוב שתהיה סחורה ואתגנה קודש לה' שנתקדש שם שמים בשבח הארץ, וכאשר בקרוב איהז שנים נשתב י"נם בארבע כנפות הארץ ועולה על שולחן מלכים באותות כבוד, וזה מן הטרשין של ארץ ישראל, כי שם חול גבול כנודע, וישנו מקומות הרבה יותר טוב..." (תל תלפיות, תרס"ד, עמ' 51).

שחיללו שם שמים, אין מקום לחזקם ואין להתחשב בתועלת שתגרם להם²¹.

יש מי שחידש שהאיסור רק כשארץ ישראל מיושבת ברוב ישראל²². ויש שחלקו על דבריו²³.

יש מי שהסתפק האם מותר לשלוח מפירות ארץ ישראל לחו"ל לדורון דרך כבוד; וזכר לדבר, יעקב אבינו ששלח ליוסף מנחה מעט צרי²⁴.

תושב ארץ ישראל שיש ברשותו גינה קטנה ונוטע בה פירות לצורך אכילת ביתו, מותר לו לקחת עמו מפירותיו כשהוא נוסע לחו"ל, מטעם "דרכיה דרכי נועם", ובפרט שניטעו על דעת כן²⁵.

גם לשיטת האוסרים בזמן הזה להוציא פירות א"י לחו"ל, יש אומרים שאין איסור באכילתם בחו"ל²⁶.



פולמוס הוצאת אתרוגי שביעית

משלוח אתרוגי שביעית נזכר לראשונה ע"י רבי מרדכי גלאנטי, רבה של דמשק²⁷. בעדותו הוא מתייחס למנהגם של גדולי ישראל בדורות עברו, וביניהם חכמי צפת. הוא נטה להקל בקדושת פירות שביעית שגדלו בשדות נכרים ובעקבות כך הסיק ר' מרדכי: "וממילא רווחא שיכולים להוציאם מארץ ישראל לסוריא לחו"ל וכ"ש ומשי"ח הוה מצי למילף לה במה שנהגו הרבנים הא' הזקנים קמאי, וקמא דקמאי זלה"ה להוציא אתרוגים מעיה"ק צפת ת"ו לעירנו [דמשק] ולאדם צובא יע"א, ולא הוה מאן דחש לה". הוא הסתמך על דברי המבי"ט, שגם בימי הרב [בית יוסף] לא היו נוהגים קדושת בפירות נכרים. צא ולמד, שלאיסור הוצאת פירות ארץ ישראל סתם לא חש כל עיקר²⁸.

21. שו"ת מנחת אלעזר, ח"ב, מונקאטש תרס"ז, סי' ע.

22. רבי עקיבא יוסף שלזינגר, 'תל תלפיות', תרס"ד, עמ' 44, על פי דברי הסמ"ע.

23. רבי שלמה אהרן ורטהיימר, 'תל תלפיות', תרס"ג, עמ' 157.

24. שו"ת התעוררות תשובה, ד, חו"מ, סי' כ. לעיל, הערה 11, הבאתי דברי רבי מרדכי בנעט, שמשפחת רבקה סברה שדין ארם נהרים כארץ ישראל, ועל סמך זה הביא להם אליעזר מגדנות מארץ ישראל. והעיר על כך רבי יצחק יעקב וייס אב"ד ירושלים, שהלוא אליעזר הביא מגדנות, משמע שזו היתה תקופת שפע בארץ ישראל, ובאופן כזה אין איסור. אלא הוסיף ר"י וייס רעיון מבריק, שאותה שנה שנת שמיטה היתה, ומחשב חשבון נפלא כדי להוכיח זאת, והרי איסור הוצאת פירות שביעית היא בכל אופן (מנחת יצחק עה"ת, פר' חיי, עמ' עט).

25. התעוררות תשובה, שם, סי' יט.

26. שו"ת אבן יקרה (לעיל הע' 20).

27. נולד בשנת תפ"ז לאביו ר' משה בנו של ר' אברהם גלאנטי מחכמי צפת. בהיותו מכהן בדמשק עמד בקשרי מכתבים עם חכמי ארץ ישראל. בדמשק כיהן עד לפטירתו סמוך לשנת תקמ"ב.

28. בנו רבי משה ישב על כסאו ונפטר בשנת תקס"ט.

שו"ת גדולת מרדכי, ליוורנו תר"ך, סי' ט, ד"ה אמור מעתה.

עם העליות הראשונות, עליות תלמידי הבעש"ט, הגר"א והחת"ס, ותחילת התפתחות הישוב בארץ ישראל, התפרנסו המושבות החדשות מן החקלאות, ועלתה על הפרק שאלת משלוחי האתרוגים לחו"ל. עיקר התפתחות מסחר האתרוגים בארץ ישראל היתה תלויה במכירתם בחו"ל, ורבני ארץ ישראל חתרו בתר כח דהתירא כדי לקיים ישוב הארץ.

עמדתו המחמירה של רבי שמואל סלאנט

ר' בנימין בינוש סלאנט (בנו של רבי שמואל רבה האשכנזי הראשון של ירושלים) יחד עם דודו רבי יהודה ליב ב"ר זונדל סלנט, היו מראשוני הסוחרים באתרוגי ארץ ישראל. משנת תר"ך לערך החלו לשלוח אתרוגים לחו"ל, כולל אתרוגי שמיטה. רבי שמואל סלאנט לא נחה דעתו מהוצאת פירות שביעית לחו"ל, וכמה פעמים העיר להם על כך. בתחילת שנת תרל"ו כתב רבי שמואל כמה אגרות לרבני חו"ל, שבעלמא אכן דעתו אינו נוחה מזה, אולם לגבי השנה, דהיינו תרל"ו, שם מחסום לפיו. במכתבו לנצי"ב מוואלוז'ין כתב: "רבו הידיעות מחו"ל, ורבים בקשו במכתבים לשלוח להם אתרוגים מארץ ישראל, ובהם היו כמה רבנים גדולי ישראל, והיה בעיני לפליאה גדולה... וחשבתי אולי אחרי העיון סמכו על דעת המקילים, או אולי חידשו גם ראיות נכוחות לזה, ע"כ לא רציתי לעמוד על דעתי בזה לחומרא"²⁹. הוא חזר על אותם הדברים באגרתו לרבי נתן אדלר, רבה הראשי של ממלכת אנגליה, שהתערעם על ר' בנימין בינוש למה שלחו אתרוג, הלא אסור להוציאו, ולכן לא בירך עליו. השיבו רבי שמואל, שבדיעבד, אם כבר הוציאו, מותר לברך שהרי עדיין לא הגיע זמן ביעור. ובנוגע להתרעמותו על עצם ההוצאה, העתיק ר' שמואל בעבורו את דבריו שכתב לנצי"ב³⁰. בתאריך יט בכסלו תרל"ו כתב הרב יוסף ריבלין, מנהל הועד הכללי בירושלים, לקהילות בחו"ל: "וזאת ידע, כי הה"ג מהר"ם אורבך [בעל 'אמרי בינה'] הוא מתיר לשלוח לחו"ל פירות, יינות ושמינים וגם בשביעית, ממנו לקחתי היתר גם על תיבת האתרוגים ששלחתי למעכ"ת, ושלחנו לו גם ההיתר שלו, והרש"ס מחמיר"³¹.

גילוי נוסף לדעתו של רש"ס נמצא באגרותיו של רבי מרדכי גימפל יפה אב"ד ראזינוי השקועים בתוך ספר 'בכורי שלמה' לר' שלמה אברהם

29. תורת רבי שמואל סלנט, א, ירושלים תשנ"ח, עמ' רצו. יש לציין שגם דעת הנצי"ב בעצמו להחמיר. ראה במכתבו אל רבה של ניו-יורק, שו"ת משיב דבר, אחרי סי' נו. להעיר מכת"י של בעל האדר"ת: "והגר"ש סלאנט אמר, לענין מה שמחבבין הרבה ליקח אתרוג של ארץ ישראל, דבשנת השביעית לא שייך זה, ולשמחה מה זו עושה, ממ"נ, אם של ארץ הקודש היא, הו"ל לנהוג קדושת שביעית. ואני השבתי שסברא זו אינה מכרעת לאיסור ולא להרחיק מלחבב פירותיה, שאף אם אין בהם קדושת שביעית, מ"מ פירות ארץ קודש הם, וכ"ש לסוברים שצריך להפריש גם תרומה מהם" (הר המור, מכון הרב פרנק, ירושלים תשנ"ד, עמ' קנד).

30. מכתב מתאריך ט שבט תרל"ו, נדפס מתוך כת"י בספר 'קרן ישראל', לונדון תש"ס.

31. הר המור, שם, עמ' מט.

רזכטא, שהיה אחד הפעילים להפצת אתרוגי ארץ ישראל. מתוך חילופי התשובות בינו לבין רמ"ג, שעלה לארץ ישראל והתיישב במושבה יהוד, משתמע ששניהם הסכימו לדעת אחת, שאין להשתמש לברכה באתרוגי שביעית של ישראל. באגרתו משנת תרמ"ט פירט רמ"ג שישה חששות במסחר איתם, ולכן: "מה להכניס את עצמי בפלוגתא בהובלתם לחו"ל לכתחילה". באגרתו משנת תר"ן סיפר רמ"ג שביקר בקיץ את רש"ס ושאלו על האתרוגים משנה זאת [תרמ"ט] שנת השמיטה, והזהירו "לקנות ולמכור רק של גויים באמת".

במשלוחי אתרוגי ארץ ישראל בשאר השנים, שאינן שנות שביעית, היה רש"ס מעורב בכל הענינים, הן בכשרותם והן בהפרשת תרו"מ³². עוד יש לציין, שבאגרתו לנצי"ב משנת תרל"ו סיפר רש"ס שבשעתו פנה הגביר ר' שמריהו צוקרמן ממאהליב בבקשה שישלחו אליו יין מארץ ישראל ושאל את רש"ס האם שרי לעשות כן, שהרי יין נחשב כחיי נפש והרי הלכה פסוקה היא (שו"ע חו"מ סי' רלא סע' כו): "אין מוציאין פירות שיש בהן חיי נפש מארץ ישראל לחוצה לארץ או לסוריא". "והשבתי לו אז בארוכה", כתב רש"ס לנצי"ב. תשובתו לר"ש צוקרמן משנת תרכ"א נדפסה במקום אחר תחת הכותרת "העתק מה שהשבתי להרה"ג ר"ש צו"מ נ"י", בה מספר רש"ס שבעת שגיסו של ר' שמריהו צוקרמן — הוא כנראה ר' שמריהו לוריא ממאהליב — שלח לו יין, ביקש ר' שמריהו צוקרמן מגיסו שייבקש מאת רבי יוסף זונדל מסלנט, חותנו של רש"ס, שישאל את חתנו רבי שמואל, אם מותר לעשות כן. כך פתח רש"ס את תשובתו: "כן הנהוג בין הספרדים וגם גדולי אשכנזים מאז נהגו לשלוח יין, וגם שמן זית, למכיריהם וקרוביהם אשר בחו"ל חובבי אה"ק. אמרתי מנהג ישראל וכו' וראה זה מצאתי להתיר מכמה טעמים". והוא מנה אותם אחד אחד: א. הוא דבר מועט, ולדעתו במועט לא יתייקר השער, "והרב בעל פאה"ש השיג על בעל שערי צדק בחנם". ב. עובדה היא שכמה אנשים שולחים בלי שאלת חכם, ולא ישמעו לדברי האוסרים כידוע. ג. דעת מהריק"ש שהגויים שולחים לחו"ל, מותר גם ליהודי. ד. אפילו אם נשלח הרבה, היין בארץ ישראל בשפע הוא ולא יתייקר השער. ה. הכרמים הם בידי גויים, והוי כמו "פירות חו"ל הבאים לארץ, ומותר לחזור ולהוציאם לחו"ל"³³.

32. ראה 'מעשה רב' והוראות שונות בעניין זה בספר 'טוב ירושלים' לרב"צ ידלר, פרק ט; והערותו של רבי צבי פסח פרנק בשם ר' שמואל סלנט, כרם ציון, תרומות, ב, ירושלים תשל"א, עמ' קע.

33. תורת רבי שמואל סלאנט, ג, סי' קטז. המו"ל לא פענחו נכון את הכתוב וגם לא את זהות הכותב, והעתיקו בטעות: **ר"ש צו"ס**, אולם הדברים עשירים במקום אחר בספר, והוא במכתבו לנצי"ב כנזכר.

הימנעותו של רבי יהושע ליב דיסקין

דעתו של הגרי"ל דיסקין בנושא נמצאת בשני מקורות. האחד הוא העתק מכתב ידו שנדפס בכתבי תלמידו הגדול רבי הירש מיכל שפירא³⁴. אחרי חקירה במהות האיסור, אם ההוצאה מהארץ או ההכנסה לחו"ל, הסיק להתיר באופן שגוי יוציאנו לחו"ל, ובחו"ל מותר ליהודי להוליכו ממקום למקום³⁵. בעקבות דעת הגרי"ל כתב רבי הירש מיכל את דעתו והקיף את הנושא כולו, ולמסקנה התיר להוציאם על מנת להחזירם לארץ, אבל הוא סייג היתר זה רק בדבר מצוה ולא בסתם פרי³⁶. תלמידו המובהק, רבי יעקב משה חרל"פ, שהביא את הספר לדפוס, העיר: "עפר אני תחת כפות רגליי רבותינו... אבל הוצאה דזה גופיה סחורה מנא ליה להתיר"³⁷.

דעתו של הגרי"ל נמצאת גם בתשובתו אל רבי שמחה במבורגר, רבה של אשאפנבורג (גרמניה). בשנת תרמ"ט פנה ר' שמחה אל הרב מבריסק, ובשאלתו כרך את שאלת איסור הוצאת חיי נפש בהוצאת פירות שביעית, והביע דעתו להקל בשניהם: יש להקל במכירת חיי נפש אחרי שהובאו לחו"ל, ולגבי פירות שביעית — שמא מגינות נכרים הם. בתשובה החתומה ע"י ר' מנחם מנדל מוינשטר, מנאמני ביתו של הרב מבריסק, הוא נמנע מלהביע דעתו: "על זה אין רצון רבינו להשיב כלל, כי הסוחרים הספרדים והאשכנזים המה קרובי הרבנים הספרדים והאשכנזים הדרים פעה"ק, והמה סודרו להם דרכי ההיתר"³⁸, ויד רבינו מסולקת מזה, ועוד בשנת השמיטה של תרמ"ב ראה רבינו לנכון שלא להתערב בזה מכמה טעמים³⁹.

היתרו של הרידב"ז

בינתיים עלה ארי מבבל. רבי יעקב דוד וילובסקי היה מגדולי ארץ ישראל והקים עולה של תורת זרעים ושקד ימים רבים לשכלל הלכות שביעית

34. נולד בחברון בשנת ת"ר לערך. אחרי נישואיו בשנת תרי"ז עלה ירושלימה והסתופף בצל רבו המובהק רבי משה ליב מקוטנא בעל 'זית רענן'. הקדיש את עצמו לתורה וקדושה וישב כל ימיו בירושלים, והתפרסם כאחד מאריות שבעיר. נפטר בשנת תרס"ו.

35. שו"ת ציץ הקודש, סי' טו, ס"ק א, ד.

36. שם ס"ק ה.

37. קונטרס אחרון, נדפס בסוף הספר (דף קא ע"א).

38. לגבי הסוחרים האשכנזים ברור שכוונתו לבני סלאנט, אבל לגבי הספרדים לא ידענא למי מתכוון, ויש לשער שכוונתו לבעל 'יש"א ברכה' עצמו, שמכר אלפי אתרוגי א"י לאנשי חו"ל, כולל בשנת השמיטה. ועדיין יש להעיר, שלמרות שרי"ל דיסקין — באמצעות בן ביתו — כתב שהרבנים סידרו לבני מושפתחם היתר למכירה, הלא ידענו שרש"ס לא הטה כתפו לפעולת בנו.

39. שו"ת זכר שמחה, סי' רטז. נושא המסחר באתרוגי שביעית היה אז כל כך פולמוסי ועדין, שרי"ל דיסקין ביקש מאת ר' שמחה שיעלים שמו: "ויהיו טמונים באהל תורת כ"ד ואל יפרסם בשם רבינו". ר' שמחה קיים את בקשתו ופרסמו בעילום שם הרב מבריסק, ואף שמו של ר"מ מוינשטר הושמט. בשנת תשל"ח נדפס המכתב המלא שנכתב ע"י ר"מ מוינשטר, ובשוליה חתימת הרב מבריסק, בקובץ 'דוב שפתי ישנים', בהוצאת ישיבת בית ישראל — רוזין, ב"ב.

בפרט. לימים הוציא לאור את ספרו הגדול 'בית הרידב"ז', המסודר על 'פאת השלחן' לרבי ישראל משקלוב. הספר הובא לדפוס ע"י רבי אברהם אביש אייזין⁴⁰, ובו שיקע חילופי מכתבים שהיו לרידב"ז ולמו"ל עם חכמי ירושלים, ביניהם ר' שלום ליב אייזנברג, ר' ישראל זאב מינצברג ור' פנחס עפשטיין, וכן עם שניים מגדולי גאליציה: ר' נחום וידנפלד אב"ד דאמברווא ור' אברהם מנדל שטיינברג אב"ד ברודי.

ספרו של רידב"ז הובא לדפוס בשנת תרע"ב, ושנתיים קודם לכן — בשנת תר"ע — כבר פורסמו הכרעותיו ע"י ר' מיכל טוקצינסקי בקונטרס 'הלכות שביעית'. בעקבות פרסום פסקיו פנה רבי אברהם אביש אייזין אל הרידב"ז, ואת אגרתו הארוכה אליו פתח בכל לשון של כבוד ובתארים מופלגים, אבל התמקח עמו על פסקיו.

לפי חידושו של הרידב"ז, הואיל ואיסור הוצאת פירות שביעית הוא מדרבנן, לכן לאחר זמן הביעור מותר להוציאם לחו"ל. הכרעתו זו לא נתקבלה בעין יפה. רבי אביש אייזין פנה אליו והשיג עליו — בדרך כבוד — מכמה מקומות. בתשובתו העיר רידב"ז ממקורות שנעלמו מעיני הרב אייזין. בין הנושאים הנידונים באגרת נמצא גם היתר של ניטע על דעת כן. רא"א אייזין פתח את דבריו בהודעה שהוא מדבר בשליחות "ידידו הנאמן באהבתו" רבי חיים ברלין⁴¹: "אם יסכים עמו להורות היתר להוציא פירות שביעית לחו"ל באם האילנות נטעו מתחילה אדעתא דהכי". רא"א אייזין יגע ומצא שמהרש"ם בספרו משפט שלום, וכן בספר תשובותיו, הורה באופן כזה להקל⁴². "נפשי בשאלתי", מסיים רא"א, "כי יאחז דרכו בקודש לכבדני בתשובה דבר בעתו מה טוב"⁴³.

40. נולד בגליציה בשנת תרמ"א. בהיותו בן כחצי שנה עלו הוריו ארצה והתיישבו בצפת. בגיל י"ג היה בקי בחצי ש"ס ובחלק גדול מיו"ד. בהיותו בן שבע עשרה נסע לגליציה, ונסמן בידי מהרש"ם מבערזאן ורבי יצחק שמלקיש מלובוב. בשו"ב לארץ פרסם מאמרי הלכה בכתבי עת תורניים. עם נישואיו בשנת תר"ס עלה ירושלימה והתפרסם בגאונותו וצדקתו. נפטר בשנת תרצ"ה.

41. רבי חיים נולד בוולוז'ין בשנת תקצ"ב לאביו הנצי"ב. מנעוריו עד עזבו את רוסיה, כיהן ברבנות בערים שונות, ובראשן במוסקבה. בשנת תרס"ו עלה ארצה ונמנה בין גדולי וחכמי ירושלים, ועמד בראש מוסדות העיר. בשנת תרס"ט, עם פטירת רש"ס, נעשה בעל כורחו למנהיג העדה עד לפטירתו בשנת תרע"ג. ר"ח היה חובב ספרים גדול, וחידושי תורתו מצויים בספרי שו"ת ובקבצים תורניים רבים. גם השאיר אחריו חידושי תורה בכת"י, ורק בשנים האחרונות יזמו בני משפחתו לאסוף את כולם תחת קורת גג אחד ולהוציאם בשם 'נשמת חיים', וי"ל אשתקד. בספרו לא נמצא שום התייחסות בנידון של היתר הוצאת פירות בניטע ע"ד הכי, אלא יש שם מכתב כת"י ששלח לקהילות רוסיה, בשפת האידיש, והוא מבקש מהם בשנת השמיטה לא לקנות אתרוגי ארץ ישראל רק מחו"ל. ובהעדר אפשרות בקניית אתרוגי חו"ל, הוא מיעצם איך להתנהג באתרוג שיש בו קדושת שביעית (חיו"ד סי' רו).

42. ראה לקמן הע' 59, ושכן דעת ר' יצחק שמעלקיש. וראה מש"כ רבי שלמה זלמן אויערבאך, מעדני ארץ, ירושלים תש"ד, סי' י"ס ק"ה.

43. האגרת נדפסה בבית הרידב"ז, ירושלים תרע"ב, סוף סי' ה, דף ע"ב.

בתשובתו הבהיר הרידב"ז שאינו מכיר היתר כזה: "אנכי לא ידעתי מקור להוראה זו"⁴⁴. את ההיתר להוצאת יין הוא מנמק בטעם, שאם "יהיה אסור להוציא לחו"ל ירקב בארץ ויפסידוהו... ע"כ לא שייך תקנה זאת, וזה פשוט מאוד"⁴⁵. ר' אביש קיבל את הכרעת הרידב"ז⁴⁶.

כעבור זמן מה נדפס 'בית הרידב"ז', בו כתב למעשה שמותר להוציא פירות ארץ ישראל (ואינו נדרש לאתרוגים דווקא). הוא התייחס לשינוי צורת המסחר בין תקופת חז"ל לזמנינו, וגם דרש טעמא דקרא⁴⁷. לדעתו, בימי חז"ל רוב ישראל ישבו בארץ ולא הספיק מעט התבואה להאכיל את כל התושבים. "משא"כ בזמן הזה שאין אוכלים בארץ ישראל, ואדרבה, אם לא היו מוציאים לחו"ל, הרי אנו מפסידים פירות שביעית שיתבלו וירקבו, כי אין להם אוכלים ולא שותים בארץ, והתורה אמרה 'לאכלה ולא להפסד', ואי אפשר לומר שיגזרו רבנן בזה"⁴⁸.

כוח דהיתרא של רבי זלמן בהר"ן

נימוק שלישי להיתר הביא רבי שלמה זלמן בהר"ן⁴⁹. רבי זלמן החמיר מאוד

44. בהמשך דבריו מעלה ר' אביש חילופי דברים שבינו לבין בנו של מהרש"ם, רבי יצחק שבדרון, שעלה ארצה. ואחרי מו"מ ארוך הודה לו ר' יצחק, שהצדק עמו, ולא עוד אלא שהעלה שלא כל מה שרשם אביו בספרו התכוון להם הלכה למעשה. ואלו דבריו: "מסגנון דברי אביו הגאון הכה"ג מחותני, נראה שלא להורות נתן לזה בהלכה למעשה, כי כן היה דרכו בקודש להיות עומד ומצליף ומזכיר לפעמים וכוונתו לטובה להאיר עיני חכמים ובעיקר ההוראה סמך על המעיין". את הערתו זו סיים ר' אביש: "נהניתי עד מאוד משיחה נאה זו וניכרים דברי אמת" (דף קד ע"ב). בשנת תרצ"ו נשאל רבי ראובן כץ רבה של פתח תקוה מאת רבי יצחק יעקב ווכטפויגל, האם שרי לסמוך באתרוגי שביעית על ההיתר של "נטעי אדעתא דהכי", רבי ראובן כ"ץ לא קיבל טענה זו: "וגם רוב האתרוגים לאכילה אולי ורק המיעוט ראוי לברך עליהם" (שו"ת דגל ראובן, ב, ירושלים ת"ש, סי' לא ס"ק ב), ודבריו אלו תמוהים ביותר. שלושה מגאוני גליציה הסכימו לדעת הרידב"ז: רבי נחום ווידנפלד מדומבראווא, אחיו רבי דובעריש ווידנפלד אב"ד טשעבין וכן רבי אברהם מנחם שטיינברג רבה של ברודי.

45. דף עד ע"א.

46. שם, דף צה ע"ב. ולא רק שקיבל את דעתו, אלא שכעבור זמן מה השיג "רב גאון מפורסם" על דברי הרב אייזון בפירושו בדברי ר"י בן מלכי צדק, שהוא טועה בדבר משנה, וביקש ממנו שבהוצאה השנייה יחזור בו, "שלא יניח שגיאה גסה בספר קדוש" (דף קג ע"ב). בתשובתו אליו. הסתמך הרב אייזון על דברי רבו הרידב"ז, שהפשט הוא נכון, אולם **לעצמו** רשם הרב אייזון הערה, בה השיג בארוכה על דעת רבו, וסיים: "עדיין נשאר בצ"ע גדול וצריך אנכי לעשות לי רב בזה" — נדפס לאחר פטירתו ע"י בנו שקיבץ את כל הד"ת שהשאיר אחריו, בקו" בית אוצר האורות, ירושלים תשמ"א, סי' יד.

47. שם, דף עד ע"א.

48. עניין מיוחד בהמשך דבריו — תעמולתו להשתמש בפירות ארץ ישראל. וכה מספר שם הרב אייזון: "זאת ועוד, דעתו נוטה שמהראוי לקדש על יין זה, שבהאי הנאה דמטי לבעלי היקבים במושבות, לא יעברו עוד מתוכם את מצוות התורה, לשמור שבת הארץ כהלכתו, ובפירוש הודיע זאת לחכמי ירושלים שבתר האי טעמא אזיל בכח התיארא עדיף על פרט זה, להתיר בהוראת שעה הוצאת יין הכרמל וכדומה" (דף קד ע"ב).

49. בנו של רבי נחום אב"ד שאדיק, תקופת מסוימות שימש כדיין בבית דינו של הגר"ל. היה

בקדושת פירות נכרים, וכן חייב זהירות יתירה בענייני סחורה, אולם מאידך הגן בהתלהבות על היתר למשלוח לחו"ל אפילו אתרוגים שמקורם בגינות ישראל: "הואיל ובזה"ז אין האתרוג עומד לאכילה, ורק מעט העושים מהם מרקחת, ואם לא יקחם למצוה יהיו כולם להפסד, וכאשר היה בזמנו טרם החל מסחר האתרוגים ביפו היו הנכרים משליכים האתרוגים... ולא כבזמן הש"ס שהיה אז למאכל". המשיך וביאר שלטעם **לאכלה ולא להפסד**, הרי אינו בר אכילה, ולטעם שטעון **ביעור**, הרי עיקר הטעם הוא שיהיה לעניים, אבל בזה שבלא משלוח לחו"ל — יהיו להפסד, שהרי רובם ככולם משמשים למצווה. "למה לא ישלחו לחו"ל, ואם ירצו בני חו"ל לדקדק במצוות ישלחום חזרה לארץ ישראל, וכש"כ בפירות עכו"ם"....⁵⁰ וגם התיר לגבי איסור הוצאת חיי נפש, משום "שנשאר לבני ארץ ישראל מצות ארבעה מינים"⁵¹.

העדת אתרוגי ארץ ישראל

שניים מרבני ירושלים התווכחו בשאלה האם קיימת **עדיפות** שבני חו"ל ישתמשו באתרוג של ארץ ישראל דווקא. רבי יעקב שאול אלישר, רבה של עדת הספרדים בירושלים, סבר שיש להעדיף אתרוגי משום קדושתם, ולמרות שיצאו מארץ ישראל — עדיין קדושתם קיימת בהם ואינה פוקעת: "יש להם עדיפות שהם גדלו בקדושה וטהרה, ומשום חיבוב הארץ יש בו"⁵². כך גם סבר ידידו וממלא מקומו רבי עובדיה הדאיה, שנשאל בשנת תשט"ז וענה באותו סגנון⁵³.

אולם רבי יוסף חיים זוננפלד, רבה של עדת האשכנזים, שלח מכתב אל הרב אלישר ובו כמה הערות על ספרו, ואחת מהם היא כלפי תשובה זו: "יש לדון, עכ"פ כי על ידי הוצאתם לחו"ל מתייקרים הרבה האתרוגים ליושבים בקודש, וכן לא יעשה! כידוע שרובם עניים מרודים וחרדים על המצוות! וראוי לשום לב על זה, עכ"פ לתקן במה דאפשר, והריוח המגיע מהמסחר הוא רק לפרטים [=ליחידים] ואם נדון על כלל הישוב, מגיע להם הפסד עי"ז"⁵⁴.

כך תיאר זאת רבי יואל טייטלבוים, אב"ד סאטמר: "כמדומני שהיה בזה

מראשי בוני העיר החדשה ומגואלי האדמות, ובין השאר הקים את שכונת 'מאה שערים', ידיו רב לו בביסוס הלכות התלויות בארץ. נפטר בשנת תר"ע.

50. וכן פסק בן דורו רבי בנימין אריה וייס אב"ד טשרנוביץ, להקל באתרוגי נכרים (שו"ת אבן יקרה, מהדו' ג, דרוהוביטש תרע"ג, סי' כא).

51. שו"ת אבני קודש, ירושלים תשל"ה, מדור ר' זלמן בהר"ן, סי' ב.

52. שו"ת מעשה איש, תרנ"ב, סי' ד. ויש לדייק בלשונו של האדר"ת, לעיל הע' 29.

53. שו"ת ישכיל עבדי, ו, או"ח סי' כא.

54. שו"ת שלמת חיים, ב"ב תשמ"ב, סי' תקמד. את העמדה הזו של אי הכדאיות הכלכלית ביטא גם רבי שלמה אהרן ורטהיימר (להלן הע' 64).

מחלוקת בין הגדולים שהיו גדולים שכתבו ליקח אתרוגי ארץ ישראל, אבל הרבה גדולים לא הסכימו כלל להביא אתרוגי ארץ ישראל לחו"ל, וכן שמעתי מאבא מארי הגה"ק שלא הסכים כלל לאתרוגי ארץ ישראל, ולא אכניס עצמי כעת בזה"⁵⁵.



פולמוס אתרוגי קורפו

אחד הפולמוסים הסוערים שהתחוללו במאה וחמישים השנים האחרונות, היו סביב אתרוגי קורפו ואתרוגי ארץ ישראל, פולמוס שחבק את העולם היהודי ממזרח עד מערב, והשלכותיו עדיין פועמות עד ימינו.

להלן רקע הפולמוס בקיצור⁵⁶. עד שנת תרל"ה לא היה תחום גידול האתרוג מפותח בארץ, ויהודי אירופה נטלו אתרוגי יוון ואיטליה. בשנת תר"ל הגו כמה מחובבי ציון, ובראשם ר' יחיאל מיכל פינס, לפתח את גידול האתרוגים בא"י כדי להגדיל את הכנסות היישוב. פינס חישב ומצא שסוחרי קורפו מעלים במקח האתרוגים פי חמישים מערכם האמתי. עוד טען שהם לא יצאו מכלל חשש הרכבה. קריאתו זו מצאה אוזן קשבת אצל קברניטה של יהדות ליטא, רבי יצחק אלחנן ספקטור מקובנה, שאסר את אתרוגי קורפו, ומאז והלאה הפריחו רבנים ועסקנים שונים דעות שונות, זה בכה וזה בכה, וכל העיתונות היהודית היתה כמרקחה. לדיון הצטרף הגאון רבי מרדכי גימפל יפה, רבה של רוז'ינוי, ששמר חיבה לר"מ פינס. הוא אף הרחיב את האיסור על אתרוגי קורפו כדי להעלות את ערכם של אתרוגי א"י, מפני חיבת הארץ, וטיפין טיפין הצטרפו רוב רבני ליטא, ותהום כל המדינה. כעבור כמה שנים הצטרף הגאון רבי חיים אלעזר וואקס, רבה של קאליש, שבשנת תרל"ו רכש קרקעות בכפר חיטין ונטע בהם אתרוגים. הוא אישית ניהל את מכירת האתרוגים, ואת הרווחים העביר לכולל ווארשה, שעמד בנשיאותו. את מרב מרצו השקיע בהצלחת המסחר והחתים את רוב רבני פולין על כרוז שיש להעדיף אתרוגי א"י על אתרוגי קורפו. ספרות השו"ת מחד ודפי העיתונים מאידך מלאים דיונים שהתעוררו במהלך הפולמוס, לפי שהוא היה הפעם הראשונה שדיונים אלה היו רלוונטיים. עד לאותה שעה לא היתה מציאות של מסחר באתרוגי א"י, ורק אז נוצר הפולמוס בדבר הוצאת פירות מארץ ישראל. התשובות דלהלן הן בגדר 'פירות הנושרים' מכל הפולמוס הגדול.

בשנת השמיטה תרמ"ב דן רבה של לעמברג, הגאון רבי יצחק שמעלקיש, בכמה שאלות שהתעוררו. אחת מהן היא בדבר הוצאת פירות מארץ ישראל. לדעתו הואיל ולשון הגמרא היא: "יינות ושמן וסלתות", יש לומר

55. שו"ת דברי יואל, חלק יו"ד סי' צז, אות יד.

56. ראה באריכות בספרו של יוסף שלמון, אם תעירו ואם תעוררו, ירושלים תשס"ו, פרק ד.

שדווקא באלו יש 'חיי נפש', אבל בפירות אין להקפיד. אולם הוא עצמו התקשה מלשון השו"ע, שנתן דוגמה להתיר רק במיני תבלין, ואילו בשאר דברים נראה שאסור. לכן השאיר בספק הלכה זו. אבל בכל הנוגע לאתרוג גם לדעתו אין מקום לחשש, שהרי אינו ראוי לאכילה בשעת המכירה: "כיון דלע"ע אינו ראוי לאכילה לא הוי בכלל חיי נפש". עוד סניף הביא להיתר, היות ויש ריבוי של אתרוגים ואין התושבים זקוקים לכולם. סניף שלישי הוא מביא מדברי תוס' בפסחים שהובאו לעיל בדברי רבי אברהם דאנציג⁵⁷. גם רבי מרדכי גימפל, אב"ד ראזינא, חיווה דעתו שהואיל והוא לטובת הישוב אין כאן איסור⁵⁸.

בשנת תרס"ב התייחס המהרש"ם מבערזאן, מגאוני גליציה ובן דורו של ר' יצחק שמעלקיש, לשאלת הוצאת אתרוגים מארץ ישראל, ונטה להקל מטעם שניטעו על דעת למוכרם בחו"ל, כעין שהתירו באיסור הוצאת ספרים⁵⁹.

בחודש ניסן תרס"ג שטח רבי דוד צבי קצבורג מוויטצן בביטאוו התורני 'תל תלפיות' שאלה בפני הקוראים, וזה תורף דבריו: בזמן האחרון החלה התעוררות לקניית אתרוגי ארץ ישראל דווקא, גם כדי לחזק את היישוב וגם בגלל כשרותם; אך הלוא השנה היא שנת שמיטה והלכה מפורשת היא שאסור להוציא פירות שביעית מארץ ישראל לחו"ל. בהזדמנות זו העיר, שאף אלמלי היתה זו שנת שמיטה, הלא קי"ל שאיו מוציאים פירות מארץ ישראל, אך אולי האיסור נאמר רק בפירות שהם חיי נפש דייקא, ואתרוגים לאו בכללם⁶⁰. שאלה זו נזרקה לחלל העולם התורני ועוררה הדים רבים.

כבר בגליון שלאחריו (סימן סה, עמ' 127) העיר הרב בעריש דערשאוויץ מעיר מישלעניץ, כי למרות שאתרוגים אינם בכלל חיי נפש, אבל נהגו מכבר לעשות סחורה גם בשמן של ארץ ישראל לנר חנוכה, ומציין שכבר דנו בכך ר' יצחק שמעלקיש ומהרש"ם.

על דברי הרב דערשאוויץ הגיב הגאון רבי עקיבא יוסף שלזינגר מירושלים. הוא לא ראה את דברי גאוני גאליציה הנ"ל, ולדעתו אין כאן מקום ספק כלל, שהרי שמן לנר חנוכה הוא דבר מועט, וכבר פסק בשערי צדק שמותר להוציא דבר מועט, וכן מוכח בפסחים דף נב ע"ב⁶¹. ועוד, הלוא בתמורה לשמן מקבלים קמח והיישוב מרוויח מכך. עוד הוא מחדש שהאיסור מיירי

57. שו"ת בית יצחק, חלק יו"ד, סימן ק.

58. תשובתו היא מושגת תרמ"ב, וממוענת לרבי שלמה אברהם רזעכטע, ששמע שמעל דפי "הלבנון" התנהל פולמוס בנידון אתרוגי קורפו, ומבקשו שיכתוב לו את עמדתו (שו"ת בכורי שלמה, פיעטרקוב תרנ"ד, ח"א, או"ח סי' לו).

59. שו"ת מהרש"ם, ח"א, מפתחות לחלק יו"ד, סי' ק; קונטרס משמרת שלום, ווארשא תרס"ג, סימן רלא.

60. תל תלפיות, שנה יא מכתב יג (ניסן תרס"ג) סי' נא.

61. כוונתו כפי שכתב ר' יצחק שמעלקיש.

בזמן שרוב ישראל יושבים על אדמתם, וטעם האיסור אינו משום קדושת ארץ ישראל, אלא משום חיי נפשם, טעם שאינו קיים כאשר רוב התושבים הם נכרים: "משא"כ ברוב גוים, מוטב שישתו בני ישראל, מן אשר ישתו בני נכר. וכל שכן לשאר מחליפים יינות לקמחים"⁶².

בא בן עירו, החוקר המפורסם רבי שלמה אהרן וורטהיימר⁶³, ודחה את דבריו, שהרי ר' ישראל משקלוב דחה את דברי שערי צדק. הוא גם דחה את חידושו שאין האיסור חל אלא בזמן שרוב ישראל יושבים על אדמתם. אמנם נראה שעיקר התנגדותו נבעה מטעמים מעשיים ונימוקים ריאליים, המשקפים תפיסה כלכלית, ודבריו אקטואליים גם לימינו:

כל אחד ישלח אתרוגים מועטים, ויצטרפו לחשבון גדול. כאשר עינינו רואות בהאתרוגים שבעבור ששולחים הטובים חו"ל מתייקר השער שלהם פה הרבה, וכמעט יתר יקר מבחו"ל, ותושבי ארץ ישראל החרדים על המצוה רובם עניים מרודים, כי שם עניות יהלכון, מוכרחים לבזבז יותר מכוחם להשיג אתרוג כשר ומהודר. וכידוע פה הריוח מהאתרוגים לא יסאר ביד אחינו כי רובם ככולם לא מבנ"י המה וע"י התחרות הסוחרים מעלים המחיר מידי שנה בשנה. ודין גרמא שבעלי הגינות החילו להרכיב בסתר ובגלוי למען יעלו האתרוגים ביופיים. לא כן לפני שלושים שנה שלא דרשו מחו"ל אחרי אתרוגי ארץ ישראל, ולא ידעו בני נכר פה מן המסחר הזה, לא היה שום חשש מורכב אז, והיו נמצאים פה בזול⁶⁴.

רש"א ורטהימר לא נח, וכעבור כמה חדשים חזר ופרסם דבריו באותו מקום, והשיג בכמה ראיות עצומות נגד דעת ר' אברהם דאנציג. עיקר דבריו, שאי אפשר להסתמך על הראיה מהתוספות שלא הקשו מהאיסור של הוצאת פירות מארץ ישראל, ומכאן ע"כ שדבר מועט מותר. לדעת רש"א, האם יש הוה אמינא שרב ספרא יצא לדרכים ללא מאכל ומשתה וימות מרעב? בוודאי שאין איסור הוצאה בדבר מועט כשהוא לצורכו ולצידה לדרך, אבל איך ניתן להקיש מכאן כדי להתיר מסחר. ועוד תמה על ראייתו שלא הקשו מאיסור הוצאת פירות מארץ ישראל: תימה, הלא איסור הוצאת פירות שביעית הוא מן התורה, ואיסור הוצאת פירות בשאר השנים אינה אלא תקנת חז"ל. הוא סיים במעשה רב ששמע מתלמיד חכם, "איש מהימן ומתלמיד הגאון בעל דברי חיים מצאנז", שפעם אחת שלחו

62. תל תלפיות, תמוז תרס"ג, ס' עח. מוכנה מן הדברים זכה לכוון לדברי ר' יצחק שמעלקיש.

63. רש"א נולד בפזינג (ע"י פרשבורג) בשנת תרכ"ז לאביו ר' יעקב, שהיה מתלמידי הכת"ס. בשנת תרל"ב עלה ארצה עם הוריו והתיישב בירושלים, ובהמשך פעל רבות לתורה ולתעודה. לאחר נישואיו נתמנה לר"י ביישיבת 'אור המאיר', ושימש כדיין בבית דין החסידי בעיר. ידוע בידיעותיו בתחומים רבים בתורה ומדע, עסק רבות בגילוי גנוי קדמונים ופרסומם. עבודתו הפוריייה נמשכה עד לפטירתו בשנת תרצ"ה.

64. תל תלפיות, אב תרס"ג, עמ' 174.

לבעל דברי חיים יין מארץ ישראל לארבע כוסות, ולא רצה לשתותו מטעם זה, שאין מוציאים פירות מארץ ישראל!⁶⁵

כעבור חודשיים הגיעה תגובתו העוקצנית של רע"י שלזינגר, שהביא כמה 'מעשי רב' מגדולי ישראל שלא סירבו לקבל פירות ארץ ישראל:

כאשר עינינו ראו ולא זר איך שלוחי ציון [=שד"ר] הביאו לבית החת"ס בקבוקי יין אשר שמחו עליו כעל כל הון. ולא נעלם איך שבחצרות קודש של צדיקי עולם זי"ע איך מהדרים להביא לפסח חיטים של ארץ ישראל למצות ויין לד' כוסות ושמן לנר חנוכה ומהם בכל שבת ב' גרות, ומהדרין מן המהדרין גם לנר יארצייט, ועתה לדעתו, כולם היו עבריינים הרבנים הגדולים אשר שלחו ומקבלים. ועד כמה רבתה השמחה למו"ח [רבי הלל מקולומי] הקדוש כאשר הגיעו לו ממני מיינו של ארץ ישראל והתאוה לשתיית מכרמו בארץ ישראל, ומה גם בזמן הזה כאשר נתמלא כל העולם מן יין מארץ ישראל ועולה גם על שולחן מלכים. ועתה הנה בא זה לומר כי כולם שותים כמים עולה. ולא עוד אלא לתלות עצמו באילן גדול על הגאון הקדוש מצאנז...

עוד סיפר מזכרונותיו, שבשעה ששלוחי ירושלים — הנקובים בשמות — הגיעו לפרשבורג והתאכסנו בבית אביו, הביאו דורון בקבוקי יין מארץ ישראל, "כל אחד היה לערך שני רוטל, והביאו לבית רבותינו חת"ס וכת"ס, והשלוחים בעצמם היו גדולי ישראל אשר בזה"ז לא שכיחי דכוותיה, בזכרי בילדותי כשהייתי ישן להבדיל בחיים עמהם בחדרם, אם גם לא היה נר דולק בש"ק, הם כמעט רוב הלילה הלכו ושבנו במשנתם שגורה בפיהם בע"פ. וכאשר הוליכו לבית החת"ס, כן הוליכו לשאר גדולי עולם שבאותו זמן".

את העובדה עם בעל 'דברי חיים' מצאנז הסביר שמא חשש ממגע נכרי בעת הנסיעה הארוכה, או שמא אותה שנה היתה שנת מעשר עני וי"א שאסור להוציא פירות אלו לחו"ל. בהמשך האריך בקנאו לציון, שאם לא ישווקו פירות א"י לחו"ל, תתמוטט החקלאות בארץ ישראל והאדמות ימכרו לנכרים, ובכך הוא חולק על תפיסתו הכלכלית של רעו רש"א

65. תל תלפיות, תשרי תרס"ד, ס' א. כעבור עשרות שנים פנה אליו הרב אברהם אביש אייזן, לימים מו"צ ורב בשכונת מאה שערים בירושלים, בשאלה אם מותר להוציא פירות ארץ ישראל לחו"ל. רש"א ענה לו (שו"ת שאלת שלמה, ח"ב, ירושלים תרצ"ד, ס' סה): "דעתי נוטה להתיר כיון שאמרו הטעם משום חיי נפש, א"כ היכי שנטעו הפירות על דעת להוציאם, ואם לאו לא ינטעו כלל ופסקו לחיותא, ובני ארץ ישראל לא ירויחו בזה כלל, אדרבה יפסידו". מעניין שכאן חזר בו מדבריו הראשונים, וקיבל את דעת רעק"י שלזינגר. ותמוה שלא ציין כלל שדן בכך בעבר בתל תלפיות. בעניין דעת ר' חיים מצאנז' ובניו בשאלת הוצאת פירות של ארץ ישראל לחו"ל, ראה מאמרו של הרב חיים שלמה לערנער, קובץ עץ חיים, ד (תשרי תשס"ח), עמ' רי.

וורטהיימר. כל זה בא כהקדמה למערכה גדולה בה הראה ידו הגדולה, בפלפול וחרירות, לחזק את עמדתו⁶⁶.

למרות שהם חולקים מכל וכל, אבל מגמתם אחת היא — לחזק את יישוב הארץ.

באותו פרק הביע גם הגאון רבי חיים אלעזר שפירא אב"ד מונקאטש את דעתו לאיסור. הוא נשאל מדוע הוא מחמיר כל כך בעניין זה והשיב: אין אני רואה שום היתר בשו"ע ונושאי-כליו. הוא השיג על ההיתר של דודו אב"ד דזיקוב⁶⁷, שגם הוא לא התיר רק מתנה מועטת, אבל מהיכי תיתי לשלוח למסחר. על הטענה שהוא לטובת היישוב ענה: הלא מרן הב"י גם דאג לעניי היישוב ובכל זאת אסר בשו"ע. ועל הטענה שיש להקל בגלל המצב הדחוק של החקלאות בארץ ישראל, השיב: אדרבה, בזמנינו "עינינו רואות וכלות שבעו"ה המה מטמאים הארץ ומחריבי אה"ק ומחטאים עוד את הדרים שם, ואם היה כוח בידינו, היו צריכים לאסור איסור ולהוסיף בגדר כדי לכלות החוטאים האלו שהמה למורת רוח לכל הצדיקים ולכל יראי ה' בארץ ובחו"ל". בהמשך הביא מעשה רב: "שמעתי מדור שלפנינו מצדיקים זי"ע שהקילו כששלחו להם יין או שמן מארץ ישראל. אמנם כ"ק אדמו"ר הגה"ק [רבי יחזקאל] משינאווע החמיר מאוד בזה שלא להוציא"⁶⁸.

חשיבות אכילת פירות ארץ ישראל

רבים מגדולי ישראל בכל הדורות הפליגו בשבח וקדושת של פירות הארץ, וראו מעלה ומצווה באכילתם. מה מקור הדברים?

עם תום גלות פרס העניק המלך כורש ליהודים רשיון לעלות שוב ארצה. אחרי כמה שנים חזר בו כורש וביטל את הרשות שהעניק ליהודים. במדרש שיר השירים רבה (ה ד) מוסבר שכורש הבין שמצבה הכלכלי של המדינה מצוי בכיוון שלילי, בעקבות העובדה שהיהודים נטלו עמיהם את זהבה וכספה של המדינה. לכך גזר כורש ואמר שמי שכבר עבר את נהר פרת עבר, ומי שלא עבר — לא יעבור מעתה. ממשיך המדרש: "דניאל וסיעתו וחבורתו עלו באותה שעה [שהכריז כורש לעלות]. אמרו: מוטב שנאכל

66. תל תלפיות, כסלו תרס"ד, עמ' 43; טבת תרס"ד, עמ' 51, 59.

67. אביו בעל 'דרכי תשובה' היה חתן ר' חנינא מאולינוב שהיה בנו של ר' יעקב מומעליץ וחתן דודו רבי אליעזר מדז'יקוב.

68. שו"ת מנחת אלעזר, ח"ב, מונקאטש תרס"ז, ס' ע. שם בחלק ה, ס' לו, כתב שדברי הירושלמי שאסור להוציא ספרים מארץ ישראל לחו"ל לא נזכר בפוסקים ועל כרחך שלא הכריעו כירושלמי, ורק ההלכה שנאמרה שאין מוציאים פירות ארץ ישראל הובאה בשו"ע. ודבריו קצת תמוהים, שהרי גדולי הפוסקים שישבו בארץ, כגון מהר"ם חאגיז, מהר"ם בן חביב, החיד"א ועוד, דנו באיסור הוצאת הספרים, ואכמ"ל.

סעודת ארץ ישראל ונברך על ארץ ישראל". משמע שמצווה לאכול מתבואת ארץ ישראל ולברך עליה⁶⁹.

במסכת ברכות (מד ע"א) הפליגה הגמרא בשבחם של פירות גינזור. רבה בר בר חנה פירט באריכות כיצד היה סדר אכילתם כשהיו הולכים אחרי רב יוחנן לאכול פירות גינזור: כאשר היינו חבורה בת מאה איש — נטלנו לנו כל אחד ואחד עשרה עשרה, וכאשר היינו עשרה — נטלנו כל אחד ואחד מאה מאה; על רבי אבהו מספרת הגמרא שהיה אוכל עד שהיה זבוב מחליק על מצחו מרוב צהלת פניו; ריש לקיש היה אוכל עד שהיתה דעתו נטרפת עליו; רב אמי ורב אסי היו אוכלים עד שהיה שערם נושר.

מתוך שהיו פירות גינזור מתוקים ביותר, היו עשרות מתלמידי רבי יוחנן הולכים ונוטלים מפירות גינזור, שהיו בשלים ומזינים. על השאלה: וכי לא חששו התלמידים לביטול תורה? ענה רבי יוסף חיים הבבלי בתשובה: "הרי מפורש שהיו הולכים מאה רבנן ממקום למקום כדי לאכול מהפירות המתוקים והחשובים שלה, וכוונתם לשם שמים. והנה בוודאי כולם היו חסידים וקדושים, נמצא דבר זה הוא משנת חסידים, ולית ביה פקפוק, ולכן מאחר שגם אתה השואל כונתך לש"ש בשביל חיוב ארץ ישראל, ולהודות לה' על הארץ ופירותיה הטובים, לך אכול בשמחה, והכל הולך אחר כונת הלב"⁷⁰.

טעמים לקדושת הפירות

כמה טעמים זכרו גדולי הפוסקים במעלת אכילת פירות הארץ:

רבי יואל סירקיש בעל הב"ח עמד על מחלוקת הקדמונים אם יש להזכיר בברכת מעין שבע "ונאכל מפריה ונשבע מטובה", ושאל: הרי לכאורה אין לחמוד הארץ בשביל פריה. אך לדבריו, בקשה זו אינה בקשה גשמית אלא בקשה רוחנית: "הלא קדושת הארץ, הנשפעת בו מקדושת הארץ העליונה, היא נשפעת גם בפירותיה, שיונקים מקדושת השכינה השוכנת בקרב הארץ..."⁷¹. רבי יעקב עמדין צידד שיש לומר נוסח זה, אף שהגמרא תמחה על משה רבינו: "וכי לאכול מפריה היה צריך?" משמע שאין חשיבות באכילתם, אולם אנחנו שפלי ערך "ודאי אנו צריכים להם, כי פירות ארץ ישראל מוסיפים כח וחכמה, כמ"ש (ב"ב קנח ע"ב) באוירא דמחכים. ולא על חנם האריך התלמוד להזכיר אכילה מופלגת של רבי יוחנן ותלמידיו כי אכלו פירות גינזור, שנראית באמת כגוזמא. אבל ח"ו שכוונו לספר בגנותם,

69. מדברי הרמב"ן (דברים ח' י) עולה שעיקר מצוות ברכת המזון חיובה באכילה בארץ ישראל, והנה אסמכתא לכך מדברי המדרש.

70. שו"ת תורה לשמה, סי' תיח.

71. ב"ח או"ח, סי' רח. וגם להיפך: "אם תטמא את הארץ נמשכת הטומאה גם בפירותיה היונקים ממנה... ועתה באכלם פירות היונקים מטומאת הארץ נסתלקה השכינה כי כשהטומאה נכנסת עם אכילת פירות בתוך בני ישראל יוצאת כנגדה הקדושה מקרב ישראל".

אלא בשבחם ובשבח א"י נתכוונו. ולהודיענו שפירותיה נותנים חיים לעם עליה, ומוסיפים כח וגבורת ההשכלה. לפיכך היו מרבים לאכול מהם, ולא רעבתנים וגרגרנים היו ח"ו⁷².

השפעת הפירות על האוכלם

רבינו בעל 'פני יהושע' כתב במקומות שונים שהדר בארץ ישראל, או העולה לארץ ישראל, לשם הנאה מפירותיה המתוקים, אינו זוכה לסגולות הארץ. ובפרט מה שאמרו: "הדר בארץ ישראל שרוי ללא עוון", היינו דווקא ללא שום פניה⁷³. על מה שאמרו (פסחים ח ב): "מפני מה אין פירות גינזור בירושלים...", פירש שהעולה כדי להנות מטובה ולאכול פירותיה הוא כעולה שלא לשמה ואינו מובטח שינצל מן הנזק!

כדעתו סבר הגאון רבי אברהם דוד אירבוך, אב"ד אוורייטש⁷⁴, שקיים בשלהי ימי חיו את משאת נפשו ועלה לצפת. הוא האריך בכתביו בשגב קדושת פירות הארץ⁷⁵, ובספרו 'בת עין' ראש פרשת בהר ביאר את מצות אכילת פירות שמיטה. בתוך דבריו כתב: "שפירות ארץ ישראל יש להם קדושה כל כך, כשאדם אוכל מהז' מינים, ואוכל בקדושת הגוף מעורר ז' מדות עליונות, ונקשר ונדבק לבחינת קדושה עילאה... ולבחינת אכילה זו צריכים לכסוף ולהשתוקק מאוד, שעיקר בריאת האכילה היא בעבור זה". ולא עוד אלא שע"י עבודת אכילת פירות ארץ ישראל אפשר לבוא לידי בחינת קדושה עליונה: "בחול" בחינת שבת היא בחינת ארץ ישראל, שעל ידי אכילת שבת יכול לדבק את עצמו לבחינת קדושה עליונה כמו ע"י אכילת פירות ארץ ישראל". ולא זו אף זו, אלא שאם אוכל כדי למלא את תאוותו, לא זו בלבד שלא הרוויח ולא כלום, אלא שמפסיד באכילתו: "ולא יתדבק בה ובפירותיה ובאוכליה שום סט"א ובחינה גשמיות ח"ו, רק בחינת קדושה. אבל כשאינו אוכל בכוונה טובה אזי מתדבק בהם ח"ו בחינת גשמיות...".

דעה נגדית השמיעו שניים אחרים מגדולי החסידות, שבערוב ימיהם זכו

72. מזור וקציעה, סי' רח ד"ה וא"א הרא"ש.

73. פני יהושע, סוף מסכת כתובות.

74. בתחילת דרכו נתמנה לרבה של חמלניק, ואחר כך מילא את מקום חותנו כרב באוורייטש, בה ישב כארבעים שנה. בשנת תקפ"ו נתקבל לרבה של ז'טומר, ובראשית שנת תקצ"א עלה לארץ ישראל והתיישב בצפת, בה ישב עד לפטירתו בשנת תר"א.

75. מספרים עליו על ר' אברהם דוד, שעד כדי כך השתוקק לאכול רק מלחם הארץ, עד שפעם היתה בצורת קשה בארץ ישראל, והביאו תבואה מחו"ל ולא רצה לאכול ממנה. והטעים את דבריו באומרו: מה פשר השאלה "מה נאכל בשנה השביעית", הרי אפשר להביא תבואה מחו"ל. אלא שעיקר השאלה היא סופה, "הן לא נזרע ולא נאסוף את תבואתנו", שמכל מקום תחסר התבואה מארץ ישראל, הרי לך ראייה שהעיקר לאכול מתבואת הארץ (סיפורי הרמ"ח מסלונים, ב"ב תשמ"ט, עמ' קד, סע' כ).

אף הם לחונן את עפר הארץ והתיישבו בצפת אשר בארץ הגליל, ומדבריהם עולה רוח אחרת.

רבי חיים טירר אב"ד צ'רנוביץ, בעל 'באר מים חיים'⁷⁶, הקשה למה התורה הסמיכה את שבעת המינים לברכת המזון (דברים ח ח). תורף דבריו: פירות ארץ ישראל גדלים ע"י הקדושה, כי בהיות ארץ ישראל מקודשת מכל הארצות, לכן גם פירותיה מקודשים ועומדים בהשגחת הקב"ה בעצמו כביכול עליהם, וממילא גם האוכלם ונהנה מניצוצי הקדושה שבהם הרי נתווסף בו אור הקדושה... עד שנפשו מתאוה וחומדת מעצמה לברך את ה' ולעבדו. ואע"פ שאם אוכל אותם למלאות רעבון נפשו נאמר בו ח"ו "פושעים יכשלו בם", מכל מקום מי שזוכה שאוכל פני ה' בכוונה הראויה, הרי המאכל מארץ ישראל מוכנת להוסיף באדם אור הקדושה וחיות הרוחניות⁷⁷.

גם רבי דוד שלמה אייבשיץ אב"ד סראקא (עלה לארץ ישראל בשנת תקס"ט) הטעים את טעמם הטוב של פירות הארץ, שהוא מחמת הקדושה המשתלשלת שם. הוא פירש את סירובם של בני ישראל לעלות לארץ ישראל, כי בשעה שהיו במדבר היתה קדושת ארץ ישראל עמהם, במיוחד שהיו במחיצת משה רבם, ו"גודל קדושת ארץ ישראל והתענוג הרוחני הנשפע שם לעבדי ה', עד שמרוב השפע והתענוג הנשפע שם גם פירותיה טובים ומשונים"⁷⁸.

סגולת הפירות בחוצה לארץ

כל הנאמר לעיל לא נאמר אלא כשאוכל את הפירות ויושב על אדמתה. ויש לעיין אם כאשר יצאו מאוירא דארץ ישראל — שמא ניתק מהם קדושתם. ועלה על דעתי להקיש לשאלה זו דין פירות טבל שיצאו לחו"ל, שנחלקו הרמב"ם והראב"ד האם חייבים בתרו"מ. דעת הר"מ שפטורים, והראב"ד חולק עליו שפירות ארץ ישראל שנמרחו בארץ חייבים מן התורה בתרו"מ, ואפילו אם המירוח נעשה בחו"ל — חייבים מדברי חכמים⁷⁹. ניתן

76. לפי המקובל, שנת בואו לצ'רנוביץ היתה תקמ"ט, ובעיר זו ישב עד שנת תקס"ז. בשנת תקע"ד כבר היה בארץ ישראל, וישב בצפת עד לפטירתו בשנת תקע"ח.

77. באר מים חיים, פר' שלח על הפסוק (טו יח) דבר וגו' בבואכם.

78. ערבי נחל, פר' שלח, דרוש א. צוין אצל רבי חיים פאלאג', ארצות החיים, שער ב סע' לה.

79. הלכות תרומות א כב. מפרשי הרמב"ם נחלקו אם הר"מ מודה לראב"ד כשהמירוח נעשה בארץ ישראל. בשו"ע (סי' שלא) מעתיק את לשון הרמב"ם ותו לא. נהרות של דיו נשפכו בכתבי האחרונים במאה וחמישים השנים האחרונות לגבי יישום הלכה זו, שהרי לא היתה נוגעת למעשה — יכול יהודי מארץ ישראל לחול"ל — רק בעת האחרונה. אולם אציין לחידושו של מהרש"ם מבערז'אן, שדעת הראב"ד לא נאמרה רק בפירות שלא גדלו למטרת ייצוא, אולם פירות שגדלו לשם ייצוא בלבד, אינם חייבים בהפרשה לכו"ע. עמדה זו תואמת את עמדתו בהיתרו להוצאת פירות ארץ ישראל לחו"ל היכא שניטעו על מנת כן (הובאה ביריעה הקודמת). ומכאן תמיהה לבנו רבי יצחק, שמסר שאביו לא כתב כן למעשה, והלא כאן בהלכה חמורה כזו היקל?

לפרש בדעת הרמב"ם, שקדושת ארץ ישראל מופקעת מן הפירות ברגע שהם יוצאים מן הארץ. ובדעת הראב"ד ניתן לפרש, שלמרות שאין קדושה לפירות ארץ ישראל בחו"ל, אבל חיוב ההפרשה נמשך גם בחו"ל מתוקף החיוב שהיה בארץ ישראל, והחיוב לא ניתק מהם אחרי הוצאתם מארץ ישראל. שמא עולה ממחלוקת זו, שבעצם אין קדושה לפירות בחו"ל.

אולם רבי אליהו הכהן האתמרי דרש את הפסוק "רעבים גם צמאים" (תהלים קז ה) והקשה על תיאורו של דוד המלך: הרי היו להם לבני ישראל במדבר מן ושליו? וכך כתב בספרו לתהלים: "ונראה, שרומז כאן ענין המרגלים שאמרו חז"ל (הובא לעיל) כשהיו רואים פירות ארץ ישראל היו מתים, ואע"פ שהיו מתאווים לאוכלם לא היו יכולים, פן ימותו, משום שנגזר עליהם שלא יבואו אל הארץ... וזהו האמור: **עיר מושב**, היינו ארץ ישראל, **לא מצאו**, שנגזר עליהם שימותו במדבר, וכיון שנגזר עליהם כך, **היו רעבים גם צמאים** מלטעום פירות ארץ ישראל שמביאים התגרים, משום שמיד בראותם **נפשם בהם תתעטף** לצאת, והיו מתים, **ויצעקו אל ה' בצר להם**, שנתחרטו כל הדור..."⁸⁰. הרי שהפירות נשארים בקדושתם גם בחו"ל.

רבי בנימין אריה וייס אב"ד צ'רנוביץ הפך למצוא היתר להוצאת פירות ארץ ישראל, וסיים: "וכן נהגו מאז ומעולם לבחור רק בפרי אדמת קדשנו לכל דבר מצוה, וידעתי שכן דרך רבים מיראי השם"⁸¹.

למעלה הבאתי דבריהם של שניים מרבני הספרדים בירושלים, בשאלה האם קיימת **העדפה** ליטול אתרוג של ארץ ישראל דווקא. רבי יעקב שאול אלישר, רבה של עדת הספרדים בירושלים, סבר שיש להעדיף אתרוגי משום קדושתם, ולמרות שיצאו מארץ ישראל — עדיין קדושתם קיימת בהם ואינה פוקעת: "יש להם עדיפות שהם גדלו בקדושה וטהרה, ומשום חיוב הארץ יש בו". וכן כתב רבי עובדיה הדאיה.

עוד הבאתי למעלה שרבי עקיבא יוסף שלזינגר ביאר שבזמננו — לאור שינוי דרכי המסחר — אין מקום לתקנת חז"ל לאיסור הוצאת פירות מארץ ישראל, והביא מעשה רב מצדיקים שהידרו אחר תוצרתה של ארץ ישראל, והוא מנה ופירט שהידרו על פירות באופן כללי, יין, שמן לנר חנוכה וחיטים למצות. הוא סיפר על החת"ס בפרשבורג שקיבל ברוב שמחה יין משד"ר מארץ ישראל⁸², אולם אינו מפרש אצל מי ראה שקיבל חיטים מארץ

80. תהלות ה', שלוניקי תקצ"ט, דף לח טו"א.

81. שו"ת אבן יקרה, מהדורה ג, סי' כא.

82. נפלאים דברי החת"ס עה"פ 'והשיבותיך אל האדמה הזאת', והוא מחדש שטבע המדינה טבועה בפירותיה, ולכן אחרי שגלינו מארצנו ואכלנו מפירות הגולה, נשתנו טבעי היהודים לרעה: "ע"ד דכתיב (ויקרא כו לח) 'ואכלה אתכם ארץ אויביכם' שמרוב גידולינו בארץ אחרת ואכלינו מפרותיהם נתחלף טבעותינו לטבעי המדינה ההיא, ונתחלף טבעי ארץ הקדושה בטבעי ארץ העמים. והקב"ה הבטיחו, שלא יתלכלך ולא ישונה טבעו מטבע ארץ הקדושה, והיינו והשיבותיך אל האדמה הזאת, והיינו שאמר יעקב אבינו: 'ושבתי בשלום אל בית אבי' פרש"י: בשלום בלא

ישראל. כאן אגלה סוד שכוונתו להרה"ק רבי אהרן מקארלין בעל 'בית אהרן'⁸³ וחתנו הרה"ק רבי אברהם יעקב מסאדיגורא⁸⁴, והדברים מתעשרים ממקום אחר, והוא באגרתו של רבי עקיבא יוסף המונחת עדיין בכת"י⁸⁵: "עינינו רואות השמחה שהיה לחת"ס בשעת... יין לקדשו ולשמרם לארבע כוסות. ובכל שנה **שולחים** חטים לחצרות קודש דס"ג ודקארלין...".

פעם הביאו בקבוק יין מארץ ישראל אל הרה"ק רבי מרדכי מצ'רנוביל, וכיבד את כל בניו לטעום מיינה של ארץ ישראל. כל המסובים שתו, מלבד בנו ר' יוחנן מראחמיסטריווקא. שאלו אחד מאחיו למה אינו טועם מן היין. נענה והשיבו ר' יוחנן: "איני בקי בטיבם של יינות, וחושש אני שמא יין זה לא ימצא חן בעיניי, ונמצאתי מוציא לעז על ארץ ישראל!"⁸⁶.

רבי שמואל הורביץ, מחשובי חסידי ברסלב (נפטר בירושלים בשנת תשל"ב),

חטא, והיכן הבטיחו על זה, אלא במה שאמר והשיבותיך כנ"ל" (חת"ס, ויצא, עמ' קמ). ויש לציין מש"כ בחידושי חת"ס למסכת חולין, בסוף הספר: "ס"ת של התיבות זבת חלב ודבש הוא אותיות שבת, לרמוז, כמו שבמאכלי שבת יש בו קדושה, כך יש קדושה בפירות ארץ ישראל". רבי עקיבא יוסף שלזינגר היה מקושר להרבה מצדיקי הדור, ביניהם בעל 'בית אהרן'. הקשר ביניהם התחיל בעת שנסע רבי אהרן מקארלין לרבי הלל מקולמייא, שם הכיר את חתנו ר' עקיבא יוסף (שמעותי מפי ר' נחום וייספיש, מתושבי שכונת 'כרם'), ומני אז התקשר איתו ובכל פעם שנסע אחד מאנשיו לארץ ישראל, פקד עליו רבי אהרן שימסור פריסת שלומים לרע"י (תולדותיו בראש ספר 'תורת יחיאל' לבראשית, ירושלים תשל"א). בספר תורת יחיאל לפר' מסעי הביא רע"י מאמר ששמע מאת רבי אהרן. וכנראה שדרכו התקשר בעבותות אהבה עם חתנו רבי אברהם יעקב פרידמן מסדיגורא.

רבות מסופר על חביבותו של בעל 'בית אהרן' לחפצי ומאכלי ארץ ישראל. חסידים שנסעו אליו מארץ ישראל היו מביאים לו יין כדי לקדש עליו, והיה מחבב מאוד את פירות ארץ ישראל (מפי ר' חיים אשר לדרמן). האדמו"ר רבי דוד בידרמן מלעלוב-ירושלים היה מחסידי בעל 'בית-אהרן', ופעם אחת בנסעו אל רבו הביא עמו דורון בעבורו טלית-קטן מארץ ישראל, וט"ק זה היה כל כך חביב בעיני רבי אהרן, שאפילו אחרי שהשחיר עדיין השתמש בו (מפי רח"א לדרמן). וכן הובא במנהגי נכדו רבי ירחמיאל משה האפשטיין מקוזניץ: "נהג לקדש על יין שהובא מארץ ישראל, וכן בירך על אתרוג שגדל בארץ ישראל, ונר חנוכה הדליק משמן ארץ ישראל" (ספרן של צדיקים, לובלין תרפ"ט, מערכת ר"מ מקוזניץ, מדור מנהגיו, סעיף כח).

נכדו הרה"ק רבי יוחנן פרלוב מקרלין-סטולין חיבב מאוד כל דבר המזכיר את ארץ ישראל, ובפרט פירות הארץ. גם בשנות השביעית היה מהדר ליטול אתרוג ארץ ישראל, ובשמיטה האחרונה לחיו — והוא יושב בחו"ל — בעודו מחזיק את האתרוג בידו לפני הברכה, פנה אל הקהל והתבטא: "וו קריגט מען אזא שיינער אתרוג, נאר אין ארץ ישראל". גם בהיותו בארץ בשנת תרצ"ח, כשחזר לעירו בחודש טבת, לקח עמו כמה פירות לט"ו בשבט (מפי הרב אברהם אביש שור).

⁸⁴ בט"ו בשבט, בעת עריכת השולחן, דיבר אביו רבי ישראל מרז'ין בשבח של פירות ארץ ישראל, והסביר את הנוסח "ונאכל מפריה" (עירין קדישין, מהדו' ירושלים תשס"ט, א, עמ' קו), וכיוון לדברי רבי יעקב עמדין.

⁸⁵ תודתי נתונה לר' שמעון שפירא, הממונה על העזבון הספרותי של רע"י, שהואיל בטובו להעתיק את המכתב.

⁸⁶ מפי החסיד רבי חיים אשר לדרמן.

כתב ששמע מתלמידי רבי אברהם באומן בשם רבם⁸⁷, שסיפר שזקני תלמידי רבי נתן מברסלב החשיבו וחיבבו מאוד את ארץ ישראל, והיתה חיבה זו בוערת בלבם עד כדי כך, שכשהיה מגיע מכתב מארץ ישראל היו מחבבים מאוד את הנייר שזכה להיות בארץ ישראל, והצניעוהו במקום קודש, בתיק הטלית ותפילין, והוסיפו לומר בדרך רמז למה הצניעוהו דווקא שם, והוא על פי הנאמר בליקוטי מוהר"ן סי' מז, שארץ ישראל היא בבחינת תפילין. ורבי אברהם בעצמו, כשהיה נוסע לאומן לר"ה, היה נוטל עמו בקבוק יין מארץ ישראל, ובכל פעם ששתה איזה משקה, היה מטפטף כמה טיפות מהיין של ארץ ישראל לתוכו, כדי שהמשקה יקבל מקדושת ארץ ישראל. פעם אחת סיפר ר' אברהם מקדושת א"י: אתם חושבים שאני אומר רק שיש בא"י אנשים יראי שמים ורק להם מועיל א"י, יש שם גם חופשיים ואפיקורסים וגם להם מועיל א"י (שאינם כמו שהיו בחו"ל)⁸⁸.

רבי שמחה בונם אלטר, לימים אדמו"ר מגור בעל 'לב שמחה', התגורר בארץ ישראל בין השנים תרצ"ד-תרצ"ח, ובאותן שנים שלח לאביו בעל 'אמרי אמת' זיתים מארץ ישראל⁸⁹.

יחזקאל הנביא מתאר את עושרה הרב של ארץ ישראל ומונה את כל המחצבים הטמונים בארץ ושנסחרו בכל רחבי העולם. ביניהם הוא מונה גם את פירות הארץ (יחזקאל כז ז): "וְהַיְהוּדָה וְאַרְצָה יִשְׂרָאֵל הֵמָּה רִכְלֵיךְ בְּחֻטֵּי מִנִּית וּפְנֵי וּדְבַשׁ וְשֶׁמֶן וְצִירֵי נִתְּנוּ מִעֲרֶבֶךָ".

87. ר' אברהם נולד בשנת תר"ט לאביו רבי נחמן מטולטשין — תלמידו המובהק של רבי נתן מברסלב. היה מגדולי חסידיו ברסלב, גאון בנגלה ובנסתר ועובד ה' מופלג. עלה ארצה בשנת תרנ"ד, ובכל שנה ושנה נסע לאומן לימי ר"ה, במשך 20 שנה, עד לנסיעתו האחרונה בתרע"ד. בעקבות מלחמות העולם הראשונה נשאר באומן, ושם נסתלק בחנוכה תרע"ח. חיבר ספרים רבים, מהם נשארו בכתבי יד (חלקם הגדול אבד בפרעות שברוסיה, וכן בעיר העתיקה בשנת תש"ח). כמו כן עברו דרכו מסורות רבות בעל פה שקיבל מאביו (שקיבל ממוהר"ן ולמעלה בקודש). השאיר אחריו תלמידים גדולים בתורה ועבודה, חלקם הגדול נספה ברוסיה ובפולין, ומהשרידים אשר עלו ארצה: רבי לוי יצחק בנדר, רבי אליהו חיים רוזין — מגדולי חסידיו ברסלב בדור האחרון, מהם הורקו לספרי 'שיח שרפי קודש'. על ר' אברהם ראה מאמרו של מכובדי הרב מרדכי פרנק, בהקדמה לספר 'ביאור הליקוטים' שהו"ל בשנת תשמ"ט.

88. כתבי רבי שמואל, ב"ב [תשע"ו], עמ' רסט. בדרך דרוש ניתן להסביר את הנהגת ר' אברהם. כידוע, נהגו חסידים ואנשי מעשה בעת שתיית מים, לטפטף בתוך המים משקה אחר, כגון יין, וטעם הדבר: הואיל ומים הוא שורש התאוה, רצו לבטל את המשקה ממהות של מים. והנה ידוע מאמרו של רבי נחמן מברסלב, שאכילה בארץ ישראל הוא מתוך "שיבור וביטול תאוות האכילה, כי היא מקבלת הארה והשפעה מבחינת תפילין" (לקוטי מוהר"ן, תורה מז).

89. מפי הרב אברהם מרדכי סג"ל מירושלים. ושמה רצה לרמוז על הענין של אווירא דארץ ישראל מוחכים, ושמן מרמוז לחכמה. מאידך, בעל 'אמרי אמת' דייק בשאלת הגמ' לגבי משה רבינו מפני מה חפץ להיכנס לארץ ישראל, "וכי לאכול מפריה הוא צריך", והקשה, הרי אפילו רצה לאכול מפירות ארץ ישראל — יכלו כולם להיכנס ויוציאו בעבורו פירות, אלא נראה שחשיבות אכילת הפירות היא בארץ ישראל גופא ולא בחו"ל, אמרי אמת, ליקוטים, עמ' קטו.

אש העבודה

שערים לעבודת הבורא
מתוך העמקה בספרי החסידות

מצוה מאנין

מתפרסם לראשונה
לכבוד השמחה השרויה במעון ידידנו
איש תבונות מלא מדע אוצר חכמה
מוה"ר יעקב ברמל שליט"א
בנישואי בנו החתן החשוב יוסף שיחי'
עב"ג שתחי'

ג' ניסן תשפ"א



ממלכת "אש החסידות" העולמית

מרכז עולמי
להפצת לימוד ספרי החסידות

העמקה, משמעות, דעת ולב
לאורם של ספרי החסידות
בענייני עבודת ה', שבתות ומועדי השנה

'אש המועדים'

הכנה למועדי ה' מתוך העמקה בספרי החסידות

'אש הפרשה'

יסודות בעבודת ה' מבארם של רועי החסידות על סדר הפרשיות

'אש העבודה'

שערים לעבודת הבורא לאורם של ספרי החסידות

'אש השבת'

מאמרים בנועם שבת קודש מיוסדים על ספרי החסידות

'נהודא'

טעימה מאור החסידות מדי שבוע בשבוע

הספרים שמאירים את עולם החסידות

הצטרפו לאלפי ישראל

הנהנים כל שבוע מאור העבודה הפנימית עפ"י תורת הבעש"ט הק'

אימייל: A33613613@gmail.com

אש העבודה

שערים לעבודת הבורא
מתוך העמקה בספרי החסידות

הוצאת

אש החסידות

מרכז עולמי
להפצת לימוד ספרי החסידות

רח' קדושת אהרן 8
בית שמש

טל. 02-530-1101

פל. 02-5026558

פקס. 02-5702061

דוא"ל A33613613@gmail.com

הארות והערות
יתקבלו ברצון במערכת



עיצוב כריכה ושערים:
שילוב 052-7680880

פרק ד מצוה טאנץ

מנהג ישראל תורה מקדמת דנא, לנהוג במצות רקידה לפני הכלה, וכמו שהיה נהוג בכל הדורות.^א

כל חתן, כל מחותן, ושאר בני המשפחה, חפצים לדעת מהו פנימיות העבודה בעת הריקודין, ועינינו תחזינה בעבודתם של צדיקי הדורות באש קודש ובסילודין, בהיות מתדבקים בקטירא חדא ביחודא שלימים. אי לזאת יצאנו לנגוע מעט בעבודת הקודש, לגלות את פנימיות העבודה כיצד לרקוד במחשבות נעלות ושרעפי קודש, במאמר השווה לכל נפש משכלת.

מאמר זה - מתוך ספר 'אש הנישואין' הנמצא בשלבי הכנה - מתפרסם לראשונה לרגל שמחת הנישואין בבית ידידנו הנעלה, איש אמונות ורב תבונות, הרה"ח המפואר רבי **יעקב כרמל** שליט"א, אשר מאמרי 'אש החסידות' קרובים ללבו, ונטה ידיו לתמוך בהוצאת ספרי 'אש המועדים', לאות ומזכרת ידידות. ויהי רצון שיעלה הזיווג יפה, ויבנה בית נאמן על אדני התורה והחסידות.

יחודא שלים

כל פעולתינו בזה העולם הוא לעורר את היחוד העליון בין הבורא לבריאה ובין קוב"ה ושכינתיה, והיו צדיקים רומזין כל מעשיהם על היחוד העליון, אך בשמחת נישואין יש בזה מעלה מיוחדת כי החתן והכלה הם השתלשלות של קוב"ה ושכינתיה, ועל כן כל פעולה של החתן והכלה, ובמיוחד כאשר מוסיפין לכך דעת, הרי זה פועל גדולות ונצורות בשמי השמים העליונים עד אין קץ.^ב

^א. כדאיתא במחזור ויטרי (סימן תצו): "השלימו סדריהם מביאין את החתן ואת הכלה ומושיבין אותם בקתדראות זה כנגד זה. ועושין להם מחולות סביבותיהם: ויהללו להם במחול בחורים וזקנים יחדיו: ויטיבו נגן בשמחה ובשירים". על דרך זה איתא בתשב"ץ קטן (סי' תסה) על המנהג להושיב החתן והכלה על הספסל במוצ"ש, ושיש לזה רמז מדברי חכמים (יבמות קי). 'ואותביה רבה אבי כורסיה' (ועי' פסקי תוס' סנהדרין אות צז).

^ב. ראה מה שכתב בשל"ה הק' (תולדות אדם השער הגדול אות שח) בזה"ל: וזה לשון הרב החייט, בשער המרכבה: התחתונים מעוררים את העליונים, ומפני שהכתוב אומר (איוב יט, כו) 'מבשרי אחזה אלוה', וגם כתיב (תהלים קיא, ד) 'זכר עשה לנפלאותיו', כי באמצעות הדברים התחתונים נשיג העליונים. ויש רמז גדול לזה בטבע, מענין האבן מגניטו"ס השואבת הברזל, כי כשתזקקנה היטב ותסיר מעליה כל סיגיה, ואחר כך תשברנה לשתים, ותשים החתיכה האחת בקרן זווית אחת, והאחרת בקרן זווית אחרת, אפילו שיהיו מרוחקות זו מזו כל מה שתדע, אפילו אלף מילין, ותניח הברזל סמוך לאחת מהחתיכות האלו, תמצא כי כל התנועות שעושה אותה החתיכה, עושה האחרת באותה שעה עצמה.

והנה היחוד העליון של קוב"ה ושכינתיה יש בזה דרגות בלי סוף, וכל יום נעשה היחוד באופן אחר, ובפרט בשבתות וימים טובים נפעל היחוד במעלות עליונות עד מאוד, אך בשמחת הנישואין של חתן וכלה מתעורר היחוד העליון ביותר שנעשה בנעילת יום הכיפורים, ולכן מובן מאליו גודל המעמד של ה'מצוה טאנץ' שיסודתו בהררי קודש, כדאיתא בדברי חז"ל (כתובות יז.) איך שהתנאים והאמוראים היו משתדלים בריקודין של מצוה לפני הכלה.

וכל פעם שמתעורר יחוד עליון פנים בפנים נשפע שפע רב טוב לכל בית ישראל, כמו שמצינו בשמיני עצרת שבשעת היחוד בתפילת מוסף מתפללים על הגשמים, וכדאיתא בזה"ק (צו לב.) 'ובהוא חדוותא לא משתכחי במלכא אלא ישראל בלחודייהו. **ומאן דיתיב עם מלכא ונטל ליה בלחודיה - כל מה דבעי שאיל, ויהיב ליה.**

לכן הוא עת פקודה לעורר רחמים ורצון בפקודת ישועה ורחמים, אך יותר ממה שיש להטות את הלב למשוך השפעות ממרומים יש להתענג על עצם היחוד שהקב"ה מתאחד עם עמו ישראל באהבה ביחודא שלים אנפין באנפין והיינו שמתגלה נקודת העצם הפנימית שבכל אחד מישראל שאין בו שום פגם, ולכן הוא עת בדיחא דמלכא כפי שנהגו לעשות מילי דבדיחותא ושעשועים, ואדרא דבי הילולי מילי, היינו המילים שאומרים לשמח החתן (רש"י ברכות ו.).

מרקד אתלת

ואיתא (כתובות יז.): אמרו עליו על רבי יהודה בר אילעאי, שהיה נוטל בד של הדס ומרקד לפני הכלה, ואומר: כלה נאה וחסודה. רב שמואל בר רב יצחק מרקד אתלת [מרקד בשלש בדי הדס, שהיה זורקם בזה אחר זה וחוזר ותופסם], ואמר לו רבי זירא שגורם זלזול בכבוד תלמידי חכמים. וכשנפטר רב שמואל היה מאיר עמוד כעין מחיצה של הדס בינו לבין העם, ומקובל בידינו שלא מפסיק עמודא דנורא אלא לחד בדרא אי לתרי בדרא. ואמר רבי זירא, שזכה לכן רב שמואל משום ענף ההדס שהיה מרקד בו. ואמרי לה, שזכה לכן משום שהיה מתנהג כשוטה². עד כאן דברי הגמ'.

מכאן ראינו שריקודין של מצוה לפני הכלה הוא על ידי בד הדס המשולש, שרומז על שלימות היחוד בכל שלושת הקומות שבו.

יחוד בכל שלושת חלקי קומתו

דהנה שלוש קומות יש באדם: חלק המחשבה שבראש, חלק המידות והרגש שבלב, וחלק המעשה שברגלים.

² וגם בזה יש מקור למילתא דבדיחותא בריקוד לפני הכלה.

בכל מצוה מוטל עלינו לחבר את כל חלקי קומתינו - מחשבה רגש ומעשה - אל הדבקות האלוקית, ומתוך כך אנו מתייחדים עם השי"ת ביחודא שלים, בכל שלושת חלקי קומתינו.

יש אחד שזכה לזכך את הקומה התחתונה שבגופו, חלק המעשה, [שהוא נגד ספירות נה"י - נצח הוד יסוד, הרומזים על הרגלים]. הוא מנסה להתנהג כמו שצריך, מדקדק בכל פרטי ההלכה, עד שמשלים עצמו בחלק המעשה, מנצל כל רגעיו לתורה עבודה וחסד, עוולה לא נמצאת בקרבו, אבריו שמוזרים מכל משמר, גופו מקודש ועומד לעבודת בוראו. כמובן שכל אחד נכשל לפעמים, אין צדיק בארץ, אבל באופן כללי הוא מושלם בחלק המעשה.

אך קומת המידות והרגש אינה מתוקנת עדיין כל צרכה, היא עדיין לא מרגיש כלות הנפש באהבה אל בוראו, הוא לא נתקף אימה ויראה מפחד ה' והדר יקרו. הוא לא מרגיש תשוקה עצומה ונפלאה לעשות רצון קונו, ואינו מואס בתכלית את הבלי העולם ואת הדברים האסורים.

וכל שכן שחלק המחשבה עדיין אינו מושלם. מחשבתו אינה אחוזה ודבוקה כל היום בדבקות עם קונו, הוא עדיין אינו מתהלך עם מחשבות של ידיעת ה', אמונת ה', ואחדות ה'.

ולכן בשעת מעשה המצוה נעשה היחוד עם בוראו רק בקומת המעשה, בבחינת נה"י, והיינו שחושב שהקב"ה ציוה אותו לעשות מצוה זו, והוא משתדל לקיימו במיטב יכולתו, ובכך מתהווה יחוד עם בוראו בחלק המעשה.

בשבת אנו עולים לקומה גבוהה יותר, לקומת הרגש - חג"ת, ואף לקומת המחשבה - חב"ד, כל אחד לפי ערכו ולפי דרגתו. ואז זוכים לשלימות היחוד, בכל שלושת הקומות - מחשבה רגש מעשה, הנקראים חב"ד חג"ת נה"י [ויש מהלך נוסף בשלושת היחודים מצד ההתגלות האלוקית, יעויין בהערה⁷].

⁷. הנה שלושת היחודים אינם רק מצד קומת האדם, אלא גם מצד התגלות אור אלוקי כאן בעולם. כי הקב"ה מתגלה בעולם על ידי שלוש דרכים, האחד על ידי שמחיה את הבריאה בשפע תמידי בכל עת ורגע, וחיות זה הוא על ידי שם הקדוש 'אדנ"י', כי על ידי שמשפיע חיות לעולם יכולה הבריאה התחתונה להתקיים ובכך נעשה 'אדון' על המלכות התחתונה. ואפשר להתחבר לשם אדנ"י על ידי שמרגיש את הנפש ואת החיות שיש בעולם ואת נשמת רוח חיים אשר באפיו, כי הגילוי האלוקי של שם אדנ"י יורד עד למטה ממש ומכך מתהווה הבריאה הגשמית שלפנינו.

מלבד זאת מנהיג הקב"ה את עולמו בהנהגה של מידות, חג"ת נה"י, כי השפע האלוקי הוא אין סוף ובלי גבול, והמידות מצמצמים את השפע במידה וגבול, אם בחסד אם בגבורה ואם בתפארת. וכך מנהיג הקב"ה את עולמו במידות אלו, להטיב לבריותיו או למנוע מהם טובו לסיבת מעשיהם. וזהו שם הקדוש 'אלה"ם' שהוא בחינת צמצום ומידות וגבול, וכאשר מתדבקים בשם אלה"ם מגיעים למצב שהעולם הגשמי אינו קיים עדיין, אלא הוא בבחינת של מידות שקדמו לפני העשיה הגשמית על ידי שם אדנ"י.

עוד יש גילוי נוסף והוא גילוי עליון מאוד, הנקרא שם הקדוש 'אה"ה' שהיא דרגה נעלית כאשר חשב הקב"ה לברוא את הבריאה, ואז לא היו מידות ולא עשיה, אלא מחשבה אלוקית בלבד, וזהו הנשמה הפנימית והשכל שמחיה את העולם, ואי אפשר להשיג כלום אלא עצם הדבר שהקב"ה גבוה ונשגב מאיתנו ולית מחשבה תפיסא ביה כלל.

| | | | | |
|------|-------|------|--------------|------------------|
| חב"ד | מחשבה | נשמה | הוי"ה אהי"ה | מחשבת העולמות |
| חג"ת | רגש | רוח | הוי"ה אלהי"ם | רוח והנהגת העולם |
| נה"י | מעשה | נפש | הוי"ה אדנ"י | נפש הבריאה |

היחוד בקומת המחשבה

היחוד העליון בקומת המחשבה נקרא 'הוי"ה אהי"ה', כי המחשבה נקראת 'אהי"ה' על שם שחושב ברצונו 'אהי"ה' - 'אני רוצה להיות כך וכך', וכאשר מצרף לחלק המחשבה את האש האלוקי והרצון להתדבק בשם הוי"ה הק' שאינו נתפס בהשגת השכל, הרי הוא גורם לייחוד בכך את שני השמות 'הוי"ה אהי"ה', ויחוד זה נקרא סוד 'נשיקין' שהוא היחוד בקומת הראש, כמאמר הכתוב 'ישקני מנשיקות פיהו', כי הנשיקה מבטא שיש הערכה בראשו אל רעהו, בבחינת 'פה אל פה אדבר בו', וכן כשמתדבק בבורא ית' מחמת השגת גדלות הבורא במחשבתו, הרי זה יחוד נשיקין.

ועל דרך העבודה, יתכן שהאדם חושב מחשבות בטעמי המצוה ובפנימיותה, סודותיה ורמזיה, אבל לפעמים שוכח מהקב"ה עצמו.

מלבד שלושת השמות הקדושים: אהי"ה אלהי"ם אדנ"י, יש שם נוסף והוא שם העצם הנקרא 'הוי"ה', והוא רומז על עצמותו ומהותו יתברך שמו ויתעלה, שהוא גבוה מעל גבוה עד שאי אפשר להשיג שם אפילו בדרך שלילה, כי הוא אין סוף ממש, ולו דומיה תהילה.

וצריך להאמין שהשכל האלוקי שנותן חיות וקיום לעולמות הנקרא שם אדנ"י, אינו חלילה כח נפרד, אלא מאוחד בתכלית היחוד עם שם הוי"ה שהוא העצם האלוקי ית"ש, וזהו יחוד הוי"ה אדנ"י. ועל דרך זה שם אלהי"ם שמנהיג את העולמות אינו כח נפרד ח"ו אלא מאוחד בשם הקדוש הוי"ה, וזהו יחוד הוי"ה אלהי"ם. ועל דרך זה גם לגבי הדרגה הנעלמה שהיא המחשבה האלוקית, גם היא אינה מציאות נפרדת לעצמה, אלא כלולה במאצילה כאחד ממש, בסוד יחוד הוי"ה אהי"ה.

ענין זה נזכר בספה"ק **קדושת לוי** (חנוכה, קדושה חמישית) וזל"ק: והנה אנחנו מודים אליו **שהוא ברא הכל יש מאין** ושכל העולמות חוץ ממנו יתברך שמו המה מחודשים והוא בראם יש מאין. וגם אנחנו מודים אליו **שהוא תקיף ובעל יכולת כולם** ועושה נפלאות גדולות מה שהם בשינוי טבעיים כגון יציאת מצרים וקריעת ים סוף. גם אנחנו מודים **שהוא מלך העולם אפילו הטבעיות הוא מנהיג אותם** ואפילו מה שהוא בתוך הטבע אין זה ההרגל, רק שהוא מחדשם בכל עת ובכל רגע.

^ה. כדאיתא בזוהר חדש (ח"ב שיה"ש ט): ודא איהו 'אהי"ה', הא אנא זמין לאתגלייא.

^י. גם אם האדם מכין כל הכוונות הללו, עדיין יש מקום לשכוח את ה', כמובא ב**בשרש יעקב** (הוספות המלקט לספר שמע שלמה) וזל"ק: שמעתי מספרים בשני אחים שאחד היה מקובל, והשני בר אוריין קצת ואיש פשוט, פעם אחת נפגשו יחד ממחרת הפסח, ואמר המקובל לאחיו: הידעת אחי, הערכת סדרי אתמול איך היה בכוונות ורמזים וכדומה, והתחיל לספר לו מה היה מכין בהלבשת הקיטל והערכת הקערה ובקדש ורחץ כו' כו' עד שמוחו של אחיו לא היה יכול לסבול עוד. ולבסוף שאל את אחיו מה נתכוונת אתה בהערכת הסדר, והשיב לו: הלא ידעת שאני איש פשוט, ובכן כל מה שעשיתי לא נתכוונתי רק שזה ציוני ה', והריני עושה רצון ה'. כשמוע אחיו המקובל זאת, התחיל לצעוק הוי אחי, הלא אנכי שכחתי בה'.



יהודי יכול להתעסק בעת מעשה המצוה עם פנימיות המצוה, טעמה ונימוקה, כוחה וסגולתה, ולהוסיף כהנה וכהנה על פי דרוש ורמז. אך יש להכניס כאן דבר נוסף: את הקב"ה! להוסיף מחשבה של דביקות, אני הולך לקיים מצוה זו כדי להתדבק בבורא! ולפעמים נופל על יהודי דביקות כזאת, הוא מתענג כולו באור העילאי, אך שוכח לגמרי מהשי"ת...

וצריך לייחד את מחשבתו שהוא בחינת 'אהי"ה', עם הקב"ה, לחשוב שהוא הולך להתדבק בהשי"ת על ידי מצוה זו, ועל ידי זה גורם לייחד את שם 'הוי"ה אהי"ה'.

היחוד בקומת המידות

היחוד האמצעי בקומת המידות והרגש נקרא 'הוי"ה אלקי"ם', כי המידות נקראים בשם 'אלקי"ם', וכאשר מייחד את מידותיו והרגשותיו אל הדביקות האלוקית, גורם לייחד בכך את שני השמות 'הוי"ה אלקי"ם', ויחוד זה נקרא סוד 'חיבוקין' בבחינת 'מינו תחבקני' שהוא היחוד בקומת הלב, על ידי שני הזרועות המתפשטים מן הלב ומבטאים את אהבת האדם אל רעהו, וכן כאשר רגשותיו מתדבקים בהקב"ה גורם ליחוד נשגב זה.

ועל פי דרכי העבודה, כאשר יהודי מתענג במצוה כמו לולב או הדלקת נר חנוכה וכיוצ"ב, יש לבדוק שמא עונג זה בא אליו משום שהוא מעמד בלתי מצוי המתרחש רק פעם אחת בשנה, וטבע האדם שמתעורר בהתרגשות בדבר הבא מזמן לזמן, ואין לזה שייכות לעצם הדביקות בבורא ית"ש. הוא אכן מרגיש מרומם, כולו נמצא בהתעלות, אך יש לצרף לכך את החיבור להשי"ת, לאהוב את השי"ת, לפחד ממנו, להתפעל, להרגיש נוכחותו, לפאר אותו וכיוצ"ב, מתקדשים המידות באור אלוקי.

ולכן כאשר מתעורר בקרבו רגשי אהבה, צריך לשאול את עצמו: האם אני מרגיש כעת אהבה לבורא, או שמא התעוררתי סתם מהתרגשות בעלמא, ובאם מבחין שהתרגשות זו אין לה חיבור לדביקות האלוקית, יש לו להטות אהבה זו לאהבה אלוקית, לקשר את האהבה אל אהבת הבורא ית", להתחיל לאהוב את ה', ובכך מייחד את חלק המידות שלו שהוא בחינת 'אלקי"ם', אל הקב"ה, וגורם יחוד עליון הנקרא 'הוי"ה אלהי"ם'.

¹. באופן כללי אין לשלול את התעוררות הרגש, אף שאינו אלוקי אלא תענוג גופני בלבד, כי זהו פתח ושער להכנס בו למורגשות אלוקות, וכמו שכתב הרה"ק מפיאסעצנא זי"ע בספר **חובת התלמידים** (הקדמה) וזל"ק: זה יסוד החסידות, שיתפעל ויתלהב, ובדברים נמוכים יתחיל והתרגשויות גופניות יסגל להתעורר בהן לקדושה, ואף אם רק התעוררות גופנית היא, הנפש תעורר לרוח והרוח לנשמה. וזה החלוק בין קטן לגדול, החסיד הגדול אף אם מתחיל להתעורר, להתרגש ולהתפעל מדבר גופני, אף בשעה שעושה פעולות גופניות כשתית הי"ש בין החסידים וכמיני המחשבות לעורר א"ע כמו שנדבר אי"ה בפנים הקונטרס, לא ישאר בהתעוררות הגופנית לבד, רק תיכף יעורר את הנפש והרוח וכו', עד שגם נשמתו תתעורר ותתגלה בקרבו בכל אחד כפי מצבו, וכפי השעה שעומד בה. גם את המנורה הדליקו בדבר זה, אבל לא עזב הכהן את המנורה עד שתהא שלהבת עולה גם מאליה, והקטן יכול להשאיר בהתעוררות והתרגשות גופנית, אבל גם בה מין זהרה וקו הארה דקה מן הדקה מן הנפש מרחוק עליה יזרח וגם זאת טובה היא, כי גם בה מתקשר גופו ונפשו

היחוד בקומת המעשה

היחוד בקומת התחתונה שהיא חלק המעשה נקרא 'הוי"ה אדנ"י', כי 'אדנ"י' רומז על בחינת האדנות והמלכות שהוא חלק המעשה, וכאשר מחבר לכך את הדבקות האלוהית לעשות את מעשיו כדי להתדבק בבוראו, גורם לייחוד בכך את שני השמות 'הוי"ה אדנ"י'.

זהו עצם היחוד והחלק העיקרי שבכל מצוה. ואף שיחוד זה נמוך מכל שאר היחודים, כי הוא מתעסק רק בחלק הגשמי והמעשי של המצוה, ולא בחלק הרגש והמחשבה שהם חשובים ונכבדים יותר, אבל יחוד זה הוא היותר חשוב והיותר נכבד לפני הקב"ה, כי רצונו יתברך שנעבדהו כאן בעולם העשיה הגשמי, וכל שאר החלקים הרוחניים שהם רגש ומחשבה, הם רק תוספת חיות ונשמה בתוך מעשה המצוה הגשמית.^ט

הקטנים, והנער שמתרגש בליל פסח מן נקיון החדר, מן רובי הנרות ומן השלחן המסודר יפה, ג"כ טוב הוא, כי גופו מתרגש מזה ונפשו פנימה מבצבצת ומתרגשת באמירת ההגדה לאמרה מעט בהתלהבות לה' אף שאינו יודע מה זה ועל מה זה זה. הע"פ דרכו שאנו רוצים בקונטרס זה להרגיל את בני הנוער בדרכי החסידות, נחוצה היא להם, ואי אפשר להם אחרת, מאחר שקדמו להתבגר והרגשותיהם התקדמו לפעול ואף אם לא יתקשרו בעצמם נשמתם ולא יתלהבו התלהבויות נפשיות אמיתיות רק גופניות ג"כ טוב הוא כיון שמהקדושה מתרגש, התרגשות גופנית מהקדושה ובה מתקשר. וכשיגדל יקל לו להיות חסיד אמיתי. עכ"ל ק.

^ט. ראה בספה"ק פרי צדיק (חנוכה, אות ג) וז"ל ק: איתא בעץ החיים שלשה יחודים יש בחנוכה והם יחוד שמות הקדושים העולים נ"ר יחוד הוי"ה אהי"ה הוי"ה אלהי"ם הוי"ה אדנ"י. והנה ידוע איהו אמת ואיהי אמונה דשם אדנ"י שסגנון מדת מלכות מורה שאנו מאמינים שהשם יתברך הוא אדון העולם ואנחנו עבדיו ומצד אמונה כל אחד יוכל להשים על לבו שמלך מלכי המלכים הקב"ה עומד עליו ורואה במעשיו ומיד נופל עלינו היראה והפחד וההכנעה מלפניו יתברך שמו והוא מהארת שם זה דאם אדונים אני איה מוראי. ואמנותך בלילות, היינו בעת החשך כשהקב"ה מאיר לי לאמתותו זה יחוד השמות 'הוי"ה אדנ"י' שהוא יחוד קוב"ה ושכינתיה ונפתח פתח הנסים לעשות נס שלמעלה מהנהגה. כי שם אדנ"י הוא הנהגת העולם הזה ושם הוי"ה הוא הנהגה שלמעלה מהנהגה הנגלית, וזה שכתוב בעץ החיים שצירוף הוי"ה אדנ"י עולה בגימטריא 'נס', כי שם אדנ"י עולה ס"ה ושם הוי"ה במילוי אלפין עולה מ"ה ועולים יחד גימטריא 'נס'.

ושם אהי"ה הוא בכתר והוא עתיקא למעלה מהשגת שכל אנושי ובצירוף שם הוי"ה נעשה לנו נפלאות מפל"א עליון.

והנה ידוע שלכל הקדושות צריכין אנו עזר השם יתברך וכמו שאמרו (סוכה נב): ואלמלא הקב"ה שעוזר לו אינו יכול לו, ועל זה מרמז היחוד הוי"ה אלהי"ם דשם אלהים הוא שהוא בעל הכחות כולם וצירוף שם הוי"ה אלהי"ם, היינו שיהיה נקבע זה בכל כחותיו ובה הוא שהקב"ה עומד תמיד לעזר וליועץ לישראל שיכלו להתגבר נגד היצר הרע וזה הוא התשועות. עכ"ל ק.

^ט. וראה בספר כתבי קודש מהמגיד ממעזריטש ז"ע (דף ו), וז"ל ק: זה הכלל, למשל מה חילוק יש אם עובד הש"ת מחמת שהוא 'מלכות' [היינו משום קבלת עול מלכות שמים], אם עובד מחמת שהוא 'אלקות'. יש לומר זה החילוק, שהעובד מחמת שהוא אדון אין לו אהבה, רק הוא צריך לעשות מה שהמלכות מצוה. אבל כשהוא עובד מחמת שהוא אלקות שהוא בראו, יש לו אהבה גם כן. נמצא זה שהוא עובד מחמת מלך נקרא 'הוי"ה אדנ"י', רצונו לומר שהבורא ב"ה מתלבש עצמו באדנ"י. וזה שעובד מחמת אלקות נקרא 'הוי"ה אלקי"ם', רצונו לומר שהבורא ית' מלבש עצמו באלקים. וזהו בעובדין, אבל במחשבה, מה שעובד במחשבה זה אינו יכול להיות תמידי, ומה הוא העובד במחשבה, שהוא חושב שהבורא ב"ה היה הוה ויהיה, ועל שער

כאשר יהודי נ'גש לקיים מצות בוראו, כאשר חלק המעשה מושלם כראוי בתכלית ההידור, ורגשותיו נמצאים בהתעוררות, וכן מחשבתו מתעסקת בטעמי המצוה ורזיה, הוא מכין את שם 'אהי"ה' שבמחשבה, את שם 'אלהי"ם' שבמידות, ואת שם 'אדנ"י' שבמעשה, וכעת צריך רק להדליק את נשמתו בדביקות האלוהית, ומשרה עליו את שם הוי"ה הקדוש שהוא עצם האלוהות הבלתי מושג, ובכך זוכה להתייחד עם הבורא ית' ביחוד נעלה ונשגב, וזוכה לגרום ליחוד עליון ונורא בכל העולמות'.

שפע קודש ומחשבות קדושות

וזוהו סוד 'מרקד אתלת', כי על ידי שמחת חתן וכלה, נפעל במרומים שלימות היחוד בכל הקומה כולה, מחשבה דיבור ומעשה. ויחוד זה נפעל כאשר מרקדים לפני הכלה בכל חלקי קומתו, כי הרגלים [נה"י] שהם קומת המעשה עסוקים במצות שמחת חתן וכלה, וקומת

אינו צריך, רק צריך לחשוב יהיה, וזה נקרא 'אהי"ה', וזהו יחוד 'הוי"ה אהי"ה', והמחשבה אינו יכול להיות תמיד

' . ראה בספה"ק **אור לשמים** (פר' וירא) וזל"ק: כי הוי"ה הוא המחיה הכל בסוד (נחמיה ט, ו) 'ואתה מחיה את כולם', וכשאדם עושה שום דבר בעוה"ז צריך להמשיך הוי"ה ב"ה בכל דבר שהוא עושה, ולקשר עולם התחתון בעולם עליון. וזה נקרא יחוד **הוי"ה אדנ"י**. אבל כל דבר יש לו פנימיות, וצריך להמשיך בכל דבר הפנימיות שלו נק' מוחין קדושין, וזה נקרא יחוד **הוי"ה אלהים** (ע"ח שט"ו פ"ג), ובין כולם מספר 'באר'. וכל זה הוא בעולם הזמן, אבל למעלה מהזמן נקרא יחוד **אהי"ה הוי"ה** (ע"ח ש"ג פ"ב). עכל"ק.

וענין זה מבואר בספה"ק **קדושת לוי** (חנוכה, קדושה חמישית), שהיחוד התחתון 'הוי"ה אדנ"י' רומז שהקב"ה [הוי"ה] מנהיג את עולם הטבע [אדנ"י] שהוא בחינת נסים מוסתרים בתוך הטבע. ויחוד 'הוי"ה אלהי"ם' רומז על נסים גללים, שמגלים שהוא ית' תקיף ובעל הכוחות. והיחוד העליון 'הוי"ה אהי"ה' רומז שהעולם בטל לגמרי ומתחדש כל רגע על ידי המחשבה העליונה.

והא לך את לשון קדשו: והנה אנחנו מודים אליו **שהוא ברא הכל יש מאין** ושכל העולמות חוץ ממנו יתברך שמו המה מחודשים והוא בראם יש מאין. וגם אנחנו מודים אליו **שהוא תקיף ובעל יכולת כולם** ועושה נפלאות גדולות מה שהם בשינוי טבעיים כגון יציאת מצרים וקריעת ים סוף. גם אנחנו מודים **שהוא מלך העולם אפילו הטבעיות הוא מנהיג אותם** ואפילו מה שהוא בתוך הטבע אין זה ההרגל, רק שהוא מחדשם בכל עת ובכל רגע לכן נעשה נסים נסתרים שהוא בתוך הטבע, כי הוא מלכנו והוא מלך העולם והוא מחדש את הטבעים ונותן בהם שפע בכל עת ובכל שעה, כי 'מלך' נקרא האל אם אינו משנה ועושה נס נגלה **רק נס נסתר אז נקרא 'מלך'** שהוא מנהיג אותם ומחדשם בכל עת ובכל שעה ובזה עושים נסים נסתרים. **ואם הוא עושה נסים גללים אז הוא תקיף ובעל יכולת ומשנה אותם**, כי 'מלך' נקרא המנהיג את עבדיו כרצונו ואין משנה אותם, ו'תקיף ובעל יכולת' נקרא כשהוא משנה את עבדיו וכשאנחנו מודים שהוא ברא יש מאין **והשם שברא יש מאין הוא 'אהי"ה'**, כי כשהעולמות באין נקרא אהי"ה, דמזין הוא לאיתגליא, **והשם יתברך ברוך הוא שמו 'הוי"ה'**, ונמצא כשמודים שהוא ברא יש מאין אזי אנחנו מודים **שהשם יתברך ששמו העצם 'הוי"ה'**, הוא 'אהי"ה', וכשאנחנו מודים שהוא תקיף ובעל היכולת ותקיף ובעל היכולת הוא שם 'אלהים' כמוזכר בשלחן ערוך, אזי אנחנו מודים שהשם יתברך ברוך הוא ששמו העצם הוי"ה, הוא 'אלהים'. וכשאנחנו מודים שהוא בקרב הארץ שאפילו בעולם הטבע הוא מלכנו הוא מנהיגו ועושה נסים נסתרים בטבעים ומלך העולם נקרא 'אדנ"י' כמבואר בשלחן ערוך, אזי אנחנו מודים להשם יתברך ששמו העצם שהוא שם 'הוי"ה', הוא 'אדנ"י'.

המידות [חג"ת] פועלת בהתלהבות ורגשי קודש, וקומת המחשבה [חב"ד] דבוקה במחשבות היחוד, ובזה נעשה מרכבה ליחוד העליון של קוב"ה ושכינתיה, ובפרט על ידי הריקוד של החתן והכלה שהם עצמם מרכבה ליחודא שלים חב"ד חג"ת נה"י של קוב"ה ושכינתיה אנפין בנאפין, ותן לחכם ויחכם עוד להכניס מחשבות דקדושה לעורר היחוד העליון בכל פעולותיו.

ועל ידי שגורם יחוד עליון זה, נפתחים אוצרות שמים להריק טללי ברכה והשפעה מקוב"ה לשכינתיה, הן בקומת המחשבה שנשפעים אליו מחשבות קדושות, וכן נמשך בכללות לכל קהל ישראל שפע בקומת המחשבה להשיג השגות אלוקות. והן בקומת הלב שנשפעים רגשי קודש אהבה ויראה ודביקות בלבבות ישראל. והן בקומת המעשה שנשפעת התעוררות לכל בית ישראל להתגבר על היצר ולקדש הגוף והאיברים בחלק המעשה.

כוונות פרטיות במצוה טאנץ

ובדרך זה אפשר לכון בפרטות בשעת הריקוד ב'מצוה טאנץ' כאשר החתן [או אחד משאר המשפחה] מרקד נוכח הכלה, קומתו מכוונת נגד קומתה בכל פרט, וכל תנועה שעושה בראשו ובפיו כגון שירה ודיבור, מעורר בזה את השפעת החתן העליון כביכול - קודשא בריך הוא, אל הכלה - שכינתיה, ביחוד עליון של 'פה אל פה אדבר בו', הוא השפעת החכמה העליונה בתוך כנסת ישראל^א, באתדבקות רוחא ברוחא, כמו גילוי חידושים בתורה, והשגת אור היחוד העליון בדרגה של נשיקין דרחמי שהוא הבל היוצא מהפה, כי הפה והלשון הם בחינת יסוד של חב"ד שמבטא את המחשבות שבראש, וגם מצד הכלה מתעורר תשוקה לקבל הארת הפה העליון על ידי גילוי הרצון בבחינת היחוד של 'הוי"ה אה"ה' שפירושו אני רוצה להיות.

וכל תנועה ופעולה שהחתן עושה בידי בעת המצוה טאנץ, מעורר בזה את השפעת החתן העליון - קודשא בריך הוא, אל הכלה - שכינתיה, ביחוד של המידות הנקרא 'הוי"ה אלה"ם', שהוא דרגת חיבוקין דרחמי, כי הזרועות הם בחינת היסוד של חג"ת שמבטא בחוץ את גודל האהבה שבלב, ועל ידי הפעולה למטה מתעוררין המידות העליונות בבחינת 'שמאלו תחת לראשי וימינו תחבקני' להשפיע טללי שפע של אהבה ויראה אלוקית המתעוררים על ידי יחוד זה, ולהריק שפע רב טוב בגשמיות וברוחניות לכנסת ישראל ולכללות הבריה.

וכל תנועה ופעולה שהחתן עושה ברגליו בעת המצוה טאנץ, דהיינו עצם הריקודין של מצוה, מתעורר עצם היחוד בדרגה של 'הוי"ה אדנ"י' ומעורר בזה השפעות קדושות מאת החתן

^א. ראה בספר **התניא** (פרק מז): הקב"ה בכבודו ובעצמו ירד לשם כמ"ש 'וארד להצילו' וגו' כדי לקרבם אליו בקירוב ויחוד אמיתי בהתקשרות הנפש ממש בבחי' נשיקין פה לפה לדבר דבר ה' זו הלכה ואתדבקות רוחא ברוחא היא השגת התורה וידיעת רצונו וחכמתו דכולא חד ממש. וגם בבחי' חיבוק הוא קיום המצוות מעשיות ברמ"ח אברים דרמ"ח פיקודין הן רמ"ח אברין דמלכא.

העליון - קודשא בריך הוא, אל הכלה - שכינתיה, ונשפע רב שפע והתקדשות הגופנית בקדושת עשיית המצוות.

והנה על ידי עצם פעולת קיום המצוות מתדבקים בשורש כל השרשים באור האין סוף ב"ה, שהוא דביקות גדולה ועצומה יותר מהדביקות של המידות והמחשבה המתדבקים רק בגילויים האלוניים, אבל עצם פעולת המצוות מדבק אותנו אל עצם עצמותו ית' ב"ה אשר לית מחשבה תפיסא ביה³. ולכן יחוד זה של 'הוי"ה אדנ"י', אף שהוא יחוד בקומה התחתונה של פעולה המעשה, שהיא נמוכה מהקומה האמצעית של המידות והרגש ומהקומה העליונה של המחשבה, אבל מצד שני הרי זה עצם היחוד ברגות הגבוהות ביותר ששייך, ולכן עיקר הדגש במוצאות רקידה היא בריקוד הרגלים ואין דגש על תנועות הראש והידים, כי שרגא בטיהרא מאי אהני להו, ולעומת היחוד הנורא של חלק העשיה שמתדבק על ידו בעצם עצמותו ית', אין שאר החלקים של רגש ומחשבה תופסים מקום כלל.

³. ראה **ספר התניא** (פרק ד): ולכן אמרו יפה שעה אחת בתשובה ומעשים טובים בעולם הזה מכל חיי עולם הבא' כי עולם הבא הוא שנהנין מזיו השכינה שהוא תענוג ההשגה ואי אפשר לשום נברא אפי' מהעליונים להשיג כי אם איזו הארה מאור ה' ולכן נקרא בשם 'זיו השכינה', **אבל הקב"ה בכבודו ובעצמו לית מחשבה תפיסא ביה כלל כי אם כאשר תפיסא ומתלבשת בתורה ומצותיה אזי היא תפיסא בהן ומתלבשת בהקב"ה ממש דאורייתא וקב"ה כולא חד**.

עוד כתב (אגרת הקודש, פרק כ): ואחרי הדברים והאמת האלה דעת לנבון נקל להבין על ידי כל הנ"ל **גודל מעלת המצות מעשיות אשר הן תכלית ירידת הנשמות לעוה"ז הגשמי** כמ"ש היום לעשותם ויפה שעה אחת בתשובה ומעשים טובים בעוה"ז מכל חיי עוה"ב.

Showing your cards to your adversary might seem hard to do. But do it anyway. For if you are brave enough to reveal your thoughts to the other out loud, you may find, to your surprise, that your brother has not earned your vengeance, after all. Moreover, to your amazement, you might find that the brother you were tempted to hate, forever, secretly - is someone you can actually count as a friend. For indeed, recall how those precepts in Parshat Kedoshim end. Not with hate, but with love:

וְאַהֲבַת לְרֵעֶךָ כְּמוֹךָ

...and love your neighbor as yourself

bear - it, too, finds an echo in the precepts we've been looking at in Parshat Kedoshim:

| Genesis 4:15 | Genesis 4:8 |
|--|---|
| לֹכֵן כָּל-הָרֹג קַיִן שִׁבְעָתַיִם יָקָם | וַיָּקָם קַיִן אֶל-הָבֶל אָחִיו וַיַּהַרְגֵהוּ |
| <i>Therefore, anyone who kills Cain will meet with sevenfold vengeance</i> | <i>And he got up, Cain did, against his brother, Abel, and killed him</i> |

In these precepts, the Torah warns us to show our cards, and by doing so, we will 'not bear sin'. As we discussed above, when someone who feels hurt by another fails to follow the path given by Parshat Kedoshim; when they fail to explain why they feel hurt, and instead allow their anger at their supposed nemesis to fester in secret - in these situations, the moral burden of the situation can quickly and surprisingly shift. It might *seem* as if the guilty party is the one who offended you. But if you keep your hatred ensconced in your own heart and don't reveal why you think you've been offended, you might find *yourself* to be the one bearing the moral burden of the situation, instead of your supposed nemesis. And when that burden shifts, as we see from the example of Cain, the newfound weight of wrongdoing can seem unbearable, indeed:

גָּדוֹל עוֹנִי מִנְּשֹׂא:

And Cain said to God: My sin is greater than I can bear

A Cautionary Tale

Viewed through the prism of Parshat Kedoshim, the story of Cain and Abel stands revealed as a cautionary tale. It demonstrates exactly what *not* to do when you find yourself suddenly stirred by righteous anger and thoughts of vengeance. *Don't* let the temptation of secret-hatred lay its insidious trap. *Don't* keep anger sequestered in your heart, safely away from the light of day. *Don't* short-circuit your attempt to speak to the one who you think hurt you.

hate, and tell them why we are upset - and in requiring this of us, the Torah is, in effect, creating a check on unwarranted anger. People can apologize once they see why you are angry at them. Or they can explain, if they feel they are misunderstood. Or... the mere imperative to confront the target of my anger with the reasons for my anger might just show me that my hatred is illusory; that there are no grounds for my anger in the first place; that somehow, my anger is displaced, like it was in the case of Cain. One way or another, the Torah's imperative to 'show my cards' defuses the all too human, adrenaline-fueled, rush to revenge.

A Burden Of Shifting, and Unimaginable, Proportions

If, indeed, the case of Cain is a kind of antecedent for these laws in Kedoshim, it would emerge that these laws are intended, in some kind of way, to point a path towards fixing, going forward, what went wrong in that first, primal story, of humanity as it made its way in the post-Eden world. That interrupted conversation between Cain and Abel is meant to make the reader ponder: Had Cain followed through on speaking with Abel - *what would have happened?* Would Cain really have lashed out at him and killed him? Or, once his cards, were truly on the table, would it have become clear to Cain, that, embarrassingly enough, the one you *think* you are ready to kill is not, actually, the one who offended you after all.

As seen through the prism of the precepts in Parshat Kedoshim, Cain's misplaced act of vengeance against Abel is a tragedy of astonishing magnitude. And the one most astonished by that magnitude, arguably, is Cain himself. Looking at the death of his brother, by his own hand, with the benefit of hindsight, Cain feels utterly unable to bear the burden of his impetuous act:

וַיֹּאמֶר קַיִן אֶל־יְקֹוֹה גָדוֹל עֲוֹנִי מִנִּשְׂאָה

And Cain said to God: My sin is greater than I can bear

(Genesis: 4:13)

Remarkably, this phrase, too - *my sin is greater than I can*

brother, at some deep level, it seems that this desire for revenge was misplaced. Abel seems to bear the brunt of an anger that might have been more logically directed against God. The desire for revenge against Abel, is, at some level illusory..

If we are right about this - that Cain's desire for revenge against his brother is misplaced - it injects a note of tragedy into the story. For it makes what happened... seem so *senseless*: Abel wasn't, even, the real target of Cain's anger. He just happened to be the only one remotely connected to Cain's sense of pain and hurt, that Cain could 'get up' and physically lash out against. God is ethereal and impervious to human violence. So Cain 'got up' and exacted a misplaced vengeance against Abel, instead.

All of which brings us right back to the Torah's commands in Parshat Kedoshim:

| Genesis 4 Cain and Abel | Leviticus 19 Don't Exact Vengeance |
|--|--|
| <p>וַיְהִי בִּהְיוֹתָם בַּשָּׂדֶה וַיִּקָּם קַיִן אֶל-הָבֶל אָחִיו וַיַּהַרְגֵהוּ:</p> <p><i>Cain got up [in revenge] against his brother, Abel, and killed him...</i></p> | <p>(יח) לֹא-תִקֵּם וְלֹא-תִטֹּר אֶת-בְּנֵי עַמֶּךָ וְאָהַבְתָּ לְרֵעֶךָ כְּמוֹךָ אֲנִי יְקֹנָה:</p> <p><i>Do not take revenge or nurse a grudge against your countrymen. Love your neighbor as yourself...</i></p> |

Indeed, the emerging clues we are beginning to pick up on, linking the story of Cain and Abel to the laws in Kedoshim we talked about above, seem to reinforce some of the ideas we talked about earlier. We suggested above, for example, that the whole point, really, of the Torah's demand that we reprove those we think we hate - *show your cards, rather than hate in your heart* - was to prevent a tragedy of this very sort from occurring. When we find ourselves feeling hatred towards someone, we aren't meant to keep that in our heart; we are supposed to talk to the one we think we



should anyone kill him for his actions, Cain's death would be severely avenged.

Moreover, the careful reader will notice that it isn't just the word יקם that connects Genesis 4:8 to Genesis 4:15. The overall structure of the two verses, as a whole, mirrors each other:

| Genesis 4:15 | Genesis 4:8 |
|--|---|
| לָכֵן כָּל־הַרְג קַיִן שִׁבְעָתַיִם יִקָּם | וַיִּקָּם קַיִן אֶל־הָבֶל אָחִיו וַיַּהַרְגֵהוּ |
| <i>Therefore, anyone who kills Cain will meet with sevenfold vengeance</i> | <i>And he got up, Cain did, against his brother, Abel, and killed him</i> |

Given the overall resonance of the verses, it seems as if the Torah's later use of יקם might just shed some light on its earlier meaning, too. The Torah seems to be hinting to us that when *Cain 'got up' and killed Abel*, what pushed him to act against his brother was a desire for revenge.

But the reader could be excused for asking: *Revenge for what?* What, after all, did Abel really do to Cain that might warrant vengeance? Yes, I suppose Cain, at least on a superficial level, has grounds for resentment. Cain might say that Abel copied his idea of bringing an offering to God, and then one-upped him, by bringing a more pleasing offering. But still, it was God, at the end of the day, who chose to accept Abel's offering and turn away from Cain's. That was God's choice, not Abel's.

Which brings us back to the question I raised earlier: *Who, really, is Cain angry at here?* It would seem like the real target of his anger is his Father in Heaven. *Why accept His offering and not mine? I'm Your creature, too. Do You love him more than You love me?*

The Antidote to Misplaced Vengeance

Let's add all this up, then. While the text suggests that Cain's actions were fueled by a desire for revenge against his

'Getting Up' To Kill

What kind of violence? The Torah doesn't tell us much about it. We don't know exactly how Cain killed Abel. We hear only that Cain did, in fact, kill him.

But truthfully, the careful reader will notice that the text tells us just a smidgeon more than this. We hear, also, that Cain 'got up' and killed his brother:

וַיָּקָם קַיִן אֶל־הָבֶל אָחִיו וַיַּהַרְגֵהוּ

Cain got up against his brother, Abel, and killed him

(Genesis 4:8).

Let's say the Torah had omitted this little addition. Let's say all we had heard was that, when Cain and Abel were out in the fields, Cain killed his brother. Would we *really* be missing any pertinent information? Why, then, did the text bother to tell us that Cain 'got up' and killed him?

I would suggest that, by adding these words, the text tells us not so much *how* Cain attacked Abel but *why* he did so. The Torah is telling us something important about Cain's motive. *Why* did he strike his brother? The answer is:

וַיָּקָם קַיִן

Cain got up...

That Hebrew word for 'got up', *vayakam* - it actually appears once more in this very same story of Cain and Abel. For after Cain kills Abel, God tells him that the earth will be cursed on his account, and that he will be a wanderer, never able to settle down. In response, Cain expresses a fear that anyone who finds him will kill him. Then, the Almighty seeks to reassure Cain about this:

לְכֹן כָּל־הָרֹג קַיִן שִׁבְעָתַיִם יָקָם

Therefore, anyone who kills Cain will meet with sevenfold vengeance... (Genesis 4:15)

Once again, in this last phrase, we meet the three letters that spell יקם. But this time, the letters are vowelized so as to mean something else: *vengeance*.² God tells Cain that

2. 'Vayakam' means 'and he got up'. The same letters, vowelized as 'yukam' means 'he will be avenged'.

him a secret. The verses in Leviticus advise: לֹא־תִשָּׂא אֶת־אָחִיךָ, בְּלִבְבְּךָ, *Do not hate your brother in your heart (Leviticus 19:17)*; instead, talk things over with the one you are angry at, show your cards. And Cain seems to be on the verge of doing just that. For indeed, he seems to invite his brother into the fields for a little chat:

וַיֹּאמֶר קַיִן אֶל־הָבֶל אָחִיו

And Cain said to Abel, his brother (Genesis 4:8)

It is a strange kind of phrase, this '*and Cain said to Abel, his brother*'. It just kind of dangles there, leading the reader to wonder: *Well, what did he say? Did he... in fact say anything at all?* The very next words in the text aren't what Cain said - they are instead the brute fact that: וַיָּקָם קַיִן אֶל־הָבֶל אָחִיו, וַיַּהַרְגֵהוּ, *Cain got up against his brother, Abel, and killed him (Genesis 4:8)*. The sense of the text is that there was a kind of interrupted conversation here. It seems as if Cain was *about* to say something to Abel, but then, at the last minute, he didn't.¹ And in the void left by his silence, Cain's actions preempted his words: He got up and killed his brother.

So the text implies that Cain *almost* did what the verses in Leviticus suggest you *should* do in a situation like this: show you cards to the one you are angry with. But instead, Cain turned his back on that course of action at the last moment. The reader can only imagine the alternative. Words, seemingly, might have led to reconciliation between the two brothers. But in their absence, smoldering anger erupted, instead, in violence.

1. Remember, the verse doesn't say that Cain 'spoke' to Abel. 'Instead, it says that Cain 'said' to Abel. If x spoke to y, I don't need to know what x said for that to be a complete thought. But if x 'said' to y... well, for that to be a complete thought, I need to know what x said. The Torah seems to break its own rules of grammar by telling us that Cain 'said' to Abel... but then not telling us what Cain said. The explanation I put forth here - that the Torah is intentionally creating the sense of an interrupted conversation here ± was suggested to me years ago by a teacher of mine, Rabbi Yosef Leibowitz.

of a brother - 'don't hate your *brother* in your heart'. That, maybe is, where the terrible scourge of hating another secretly all began. But we are getting ahead of ourselves. Let's take a moment to review the story of Cain and Abel, and when we are done, we can come back to Parshat Kedoshim to examine some of the correlations.

Reading Without the End in Mind

We all know that things ended badly between Cain and Abel. But as we look back at their story, I want to try to read it 'without the end in mind'. As I mentioned to you in some earlier essays, we sometimes are tempted to read Biblical stories as if their endings are inevitable. But murder *wasn't* the inevitable ending of the Cain and Abel confrontation, and if we read the story carefully, I think we'll be able to discern exactly how things might have gone differently. Let's read with an eye towards what might have changed so as to bring about a different, less tragic, ending.

The outline of the story itself is familiar to us: Cain and Abel both bring offerings to God. While God turns towards Abel's offering with favor, the Almighty is, for some reason, displeased with Cain's. And Cain responds with fury:

וַיַּחַר לְקַיִן מְאֹד וַיִּפְּלוּ פָּנָיו

And Cain was very angry and his face fell (Genesis 4:5)

That Cain is motivated at this moment by anger seems obvious. But there is some ambiguity around that anger, for it is unclear whom, exactly, it is directed at. There are two possible targets: On the one hand, Cain might be angry at his brother for outshining him before God. Alternatively, Cain might be angry at the Almighty for rejecting his offering.

Which is it, then?

The answer might be: Both. Or, even more insidiously, the answer might be: Cain is really angry at God, but he takes that anger out at his brother - an easier target than the Master of the Universe.

If Cain *is* angry at Abel, though, he keeps his rage towards



Parshat Kedoshim - Part II

Postscript

Author's Note: Truth to tell, I had originally intended to end this essay on Parshat Kedoshim right where you and I just left it, with the words above. But in the weeks after I wrote this, I was chatting about these ideas with a lively group of students and something emerged from that discussion I want to share with you. Hence, this postscript.

It all began when one of the students, Avi Shinnar, noticed something intriguing: An apparent correlation between the ideas we've been discussing in Parshat Kedoshim and a story that happened way back in the Book of Genesis. It seemed that somehow, in that story, all the ideas we had been talking about in Parshat Kedoshim - 'don't hate your brother in your heart; reprove him; don't take revenge or bear a grudge; love your neighbor as yourself' - all of these were embodied in that story not as a series of laws, but as an actual human drama.

The resonance seemed so powerful to me that I found myself wondering: Could it be that this earlier story was in some way a kind of precursor, or even a template, for the laws we've been looking at in Parshat Kedoshim? If this were true, it would lend new color and perspective both to the laws in Kedoshim *and* that earlier story. So, in these pages, I'd like to humbly relate to you at least the tip of the iceberg that emerged from my discussion with Avi and friends - and we can see, together, what we might make of it all.

All in the Family

The story Avi was talking about was the conflict between Cain and Abel - the very first human conflict to spill into violence. It was a conflict made all the more tragic in the fact that it occurred between brothers. Indeed, *if* there is a resonance between the Cain and Abel story and the series of laws we've been looking at in Parshat Kedoshim, it perhaps isn't for nothing that the Torah's command not to hate another in one's heart is phrased specifically in terms

another. Things can go wrong between us and our brothers, our colleagues, our countrymen, our fellow human beings. That's the way life goes. Any of these people you once felt close to, at some point, may seem to wrong you. But when that happens, the important thing to remember is: *This doesn't have to be the end of the road for you and them.* There's a way to transform, for the good, a moment of wrongdoing. If we succeed in showing our cards, in speaking sensitively to the one we are angry at and inviting a genuine response; and if we can then listen to that response with real openness and curiosity - if we can do all that, we stand a chance at salvaging the relationship. We can banish vengeance and the nursing of grudges. And in so doing, we can lay fertile ground for friendship to make a comeback.



human being. The Torah is laying out for us a pathway to friendship; a pathway to love. A pathway that, intriguingly enough, began with the possibility of hatred...

The Birth of Friendship

Isn't it interesting that the Torah begins this sequence of verses by considering the possibility of hatred, and ends it by advancing the possibility of love? By doing this, the text is suggesting, I think, something sobering and truthful about friendship: It isn't the case that friends are those we never get into fights with. More than that, it isn't even true that friends are all people we started out liking. Maybe your relationship with someone got off on the wrong foot. Maybe they annoyed you or seem to have slighted you. That doesn't mean they can't become, or can't stay, your friend. Indeed, where your relationship with them ends up depends less on what first happened between you that you don't like, and more on what you choose, now, to do about that.

Yes, what you do now, *after* someone annoys you -- that is the crucial thing. If you follow the Torah's path, as laid out in these verses, you stand the best possible chance of transforming that person from a potential enemy into an actual friend.

From Ra to Rei'a

This basic truth, may, perhaps be hinted at in a double entendre that lurks in the phrase 'love your neighbor as yourself'. The word for 'neighbor' there, in Hebrew, is רֵעַ - a word that sometimes means 'fellow', but at other times, can mean 'friend' (see, for example, *Proverbs* 27:10). And yet these very same letters -- רֵעַ - in Hebrew, admit of yet another meaning, too: When vowelized differently, the same letters mean 'evil,' 'bad,' or 'wrong' - terms we associate with those who are the last people we might wish to befriend.

The double entendre might, perhaps, be revealing. For in the overall arc of these two verses, we might say, the Torah is suggesting how we might transform one kind of into

a case to make. The requirement to actually verbalize to *you*, the person who supposedly offended me, how I see the situation - that might, in itself, be enough to wake me up to the possibility that I haven't necessarily sized up the situation accurately; that there is another side to this story, one that I hadn't fully considered. That's one way of draining the energy out of my feeling of righteous outrage.

Alternatively, let's say I *do* make my case to you, sensitively and carefully. Then what might happen? Ramban (as I mentioned before, this theory really comes from him) plays out the possibilities:

One possibility: Maybe we reconcile. I've shown you what's on my mind. That gives you a chance, possibly, to explain: *My goodness; I think you really misunderstood me. Here's what I was really trying to say...*

Or let's say there was no misunderstanding. Once I make my case; once I let another know that I was hurt by something they said or did... that gives the other a chance to apologize. They can reply: "You know, that really wasn't very sensitive of me. I'm sorry I said it; I feel bad about it."

And finally, of course, there's one more possibility: If, at the end of the day, you show your cards to the one who offended you - *here's why I was hurt by what you did* - and they agree that there was no misunderstanding, that they really *did* want to hurt you; and they are unwilling, even now, to show any remorse for that - well, if that's the case, then, sure, go ahead and hate them. But at least you gave it the ol' college try. At least you showed your cards. You didn't bury your hatred while you smiled on the outside. You didn't allow the tables to be turned so that you bore the weight of wrongdoing in your relationship with them.

In asking us all to put our cards on the table when we find ourselves offended, the Torah is asking us to take a bold chance. We are being asked not to give up on a relationship with a brother; a kinsman, a countryman, or even a fellow



The Path to Love

Finally, the Torah brings us to the culmination of our journey:

וְאָהַבְתָּ לְרֵעֶךָ כָּמוֹךָ

And love your neighbor as yourself

Consider the mighty implications of that final 'vav', that little 'and' before 'love your neighbor as yourself'. It connects this last phrase to all those that came before it, as if to say, *there was a journey here! It took all of the above to get to love!* Indeed, those famous words, *love your neighbor as yourself*, they aren't meant to stand by themselves, as if they were some disembodied slogan. The Torah isn't making an exclamatory declaration of blind fact: *Here is what everybody has to do: Love everybody!* No. The Torah is giving you... a *path* to love.

It is a realistic path, meant for real people. Because sometimes bad things happen between good people. The Torah is giving you a path to love in the face of those bad things.

A Path to Love

The path starts with the possibility of hatred. *You want to hate the one who just offended you? Fine! But at all costs, don't hate them in your heart.* Almost as if to inoculate the aggrieved party against the seduction of hatred, the Torah *allows* hatred - under certain circumstances. *Of course you can hate, no problem, hate away! Just do one thing first: Show your cards.* If you feel aggrieved, then lay out, carefully and constructively, in the best way you can, what it is that's bothering you, and talk about it with the person you think offended you.

Stop and consider what a powerful check on hatred that really is. If I'm *allowed* to hate - but first I have to make my case to you about what went wrong and how I feel about it - well, what, exactly, are the possibilities?

Let's imagine: What might happen next?

One possibility is: I might start to realize I don't really have

wheelbarrow request can *seem* sweeter but be no less poisonous: Say you *do* lend the wheelbarrow when tomorrow comes - but with a snide reminder: "*Sure you can borrow my wheelbarrow! I'm not like some people who don't lend axes.*" That's bearing a grudge.

People can easily rationalize their grudges. I stoically walk around smiling, telling myself I can handle my anger; that when he wants to borrow something *of course* I'll lend it to him. But it's with bitterness. Whether you say it or not, your eyes say it. "*I'm not like some people who don't lend axes. I'm not like you.*"

Bearing a grudge is in some ways even more insidious than taking revenge. I mentioned before that the Hebrew expression **תטר** has an interesting connotation. It means 'to protect,' even 'to nurture.' Indeed, when things are going well between you and me, I protect and nurture... my *relationship* with you. I speak kindly and respectfully to you. I give you the benefit of the doubt. I may buy you a little gift here and there. But when things go wrong between us, something twisted happens. I continue to *protect* and *nurture*, but instead of nurturing affection, I nurture... resentment. I nurse a grudge.

Indeed, resentment, smoldering beneath a facade of polite smiles, has a way of tricking its bearer. Without my ever really noticing it, the affection in our relationship starts to dwindle, and resentment steps into the void. I end up nursing that grudge, carefully coddling it. For in some tragic way, it is all that I have left of our relationship. It is all that is keeping us connected anymore.

And so, the Torah tells us: *Don't seek revenge; don't nurse a grudge.* You *can't* bury hatred inside, without anyone else being the wiser. It just doesn't work. Repressed hatred can't, really, be contained. It *always* comes out -- either overtly, in an explosion of revenge, or covertly, in the form of the grudge that lurks behind your smile. One way or another it will come out.



When Resentment Displaces Affection

לֹא־תִקֶּם וְלֹא־תִטֹּר אֶת־בְּנֵי עַמֶּךָ

Do not take revenge or nurse a grudge against your countrymen

Here, we learn of the poisonous consequences of *not* following the Torah's advice about what to do with feelings of anger or hatred. We learn of what it really means to 'bear' sin. Imagine that someone really offends you, and you end up hating them, deep in your heart - but all the while you smile, and never let the other know that they upset you. What sin, exactly, comes about when you take this approach?

Well, on the surface, things are swell. You certainly look happy enough. If you're a good enough actor, you can walk around seeming rather pleasant. Moreover, your pleasant exterior might even help you to rationalize why its ok - nay, even virtuous - to keep your anger to yourself: *Why should I rock the boat and bring up how hurt I felt? I can handle it. I can still smile when I see them in the hallway. I'm perfectly fine. Yes, my job here is to be perfectly nice. But is everything fine? The verses' sobering judgement is: It's not.*

Why? Because secret hatred never really stays secret. The only question is: How, exactly, will it come out? What form will it take? And that's what the text tells us about next:

לֹא־תִקֶּם וְלֹא־תִטֹּר

Do not take revenge or nurse a grudge.

What's the difference between taking revenge against someone and bearing a grudge against them? Rashi (Leviticus 19:18) considers this question, and interprets the two as mirror images of one another. He gives two examples to illustrate the point. Here they are, with only a bit of poetic license: *"I asked you to lend me an ax and you didn't lend me an ax. So tomorrow, when you ask for my wheelbarrow, I'm not lending the wheelbarrow to you."* That's revenge. It is pretty straightforward. But the truth is, you don't have to actually withhold that wheelbarrow in order to act maliciously. In other words, your response to the

In other words, the feeling of hatred, in and of itself, is not the problem; the problem is smiling when you feel hatred. Keeping hatred in your heart; burying it deep inside, while you pretend that everything is fine - *that's* the problem.

Well, then, what should one do *instead* of hating someone in your heart? The Torah's answer to that is:

הוֹכִיחַ תּוֹכִיחַ אֶת-עַמִּיתְךָ וְלֹא-תִשָּׂא עָלָיו חֲטָא׃

reprove your fellow; do not, on his account, bear a sin

וְיָ can literally mean 'to show' or 'make clear'. *Show your cards*, the Torah seems to be saying. Hatred likes to be secretive, to bury itself. Don't give in to that impulse. Be upfront. Find a way to tell your friend about your concerns.

And if you successfully do that? Well, that brings us to the next phrase in the verse: *And you will not, on his account, bear a sin*. In other words: Imagine someone else has wronged you. That's their problem, really; it is *their* sin, not yours. But, if you fail in your response to the situation - if you end up hating, 'in your heart,' the one who wronged you - well then, paradoxically, the tables will be turned and you'll end up being the one in the wrong. Try, then, to avoid that fate. Don't be the one to bear another's sin. Find a way to show your cards.

Rashi (Leviticus 19:17) adds another wrinkle to these words. He suggests the phrase '*don't, on his account, bear a sin*' is intended as a warning: Show your cards to the other... but be careful as to how you do this. Don't do it in a way that causes *you* to be the wrongdoer. In other words, don't confront them about your concerns publicly, and embarrass them in front of others. Or, don't be gleefully confrontational, trying to back your opponent into a corner. Be constructive, not hurtful. Figure out how they can best hear what you want to tell them. If you do that, you've done right by them. You've shown your cards properly.

Let's continue, and examine the next words the verses lay out before us. These words speak of revenge - and of grudges that get nursed, almost as if they were something precious...



might be the missing transition word between those phrases?

I'd suggest it might be: The word '*instead*.' 'Don't hate your brother in your heart. *Instead*... reprove him.'

In this way of reading the verse, the Torah is actually offering a remarkable answer to the question: Is it okay to hate someone? The answer, as it turns out, is... 'yes.' Surprisingly enough, hatred, per se, isn't off the table. What's off the table is hating someone... *in your heart*.

Fair warning: The basic ideas I'm expressing here about how these phrases are linked are not really my own; they were, for the most part, advanced hundreds of years ago by Ramban.² So here, in essence, is how Raman reads these first two phrases: Things sometimes go wrong between people. Things make you annoyed, and when they go badly enough, the natural human response is antipathy; hatred. But what are you supposed to *do* with that feeling? How one answers that question, actually, is where human relationships are made or broken. The Torah's answer to it, in effect, is: Don't forbid yourself from hating them. It is too dramatic a step, and may be humanly impossible. Forbid yourself from hating them... *in your heart*.³

2. While the essence of the ideas in the lines below comes from Ramban (to Leviticus 19:17-18), I am building on those ideas somewhat, drawing them out to what I see as their natural conclusion. For reference, here are Ramban's words:

הנכון בעיני כי "הוכח תוכיח" כמו והוכיח אברהם את אבימלך (בראשית כא כה) ויאמר הכתוב אל תשנא את אחיך בלבבך בעשותו לך שלא כרצונך אבל תוכיחנו מדוע ככה עשית עמדי ולא תשא עליו חטא לכסות שנאתו בלבבך ולא תגיד לו כי בהוכיחך אותו יתנצל לך או ישוב ויתודה על חטאו ותכפר לו ואחרי כן יזהיר שלא תנקום ממנו ולא תטור בלבבך מה שעשה לך כי יתכן שלא ישנא אותו אבל יזכור החטא בלבו ולפיכך יזהירו שימחה פשע אחיו וחטאתו מלבו ואחרי כן יצוה שיאהב לו כמוהו.

3. See also Rambam, Hil. De'ot 6:5, where he expresses these ideas quite forcefully: *וְלֹא הִזְהִירָה תּוֹרָה אֶלָּא עַל שְׁנֵאָה שְׂבִלָּב. אֲבָל הַמִּכָּה אֶת חֲבֵרוֹ וְהִמְחִרְפוֹ אִף עַל פִּי שְׂאִינוֹ וְרָשָׁאִי אֵינוֹ עוֹבֵר מִשּׁוּם לֹא תִשְׁנָא, the Torah didn't forbid anything except hatred that remains buried in one's heart. But one who, for example, strikes his fellow and curses him - even though he is not allowed to do any of this, he does not transgress a Torah prohibition labeled 'do not hate' - [for indeed, there is no such prohibition at all...].*

Okay, so much for separating out the component parts. What about putting it all back together? Do these ideas truly just stand alone, or do they interact with one another to create a larger whole? If the latter, it is almost as if the Torah is relying on the reader to supply the implied transitions between the ideas. One might think of the ideas in the verses as if they were bones in a skeleton - and the question now becomes: What are the ligaments here? How do these bones connect with one another? Let's see if we can intuit what some of those 'connectors', or implied transition words, might be.

Putting the Toy Back Together Again

A good place to start would be the first two ideas we listed above: 'Don't hate your brother in your heart,' followed immediately by 'reprove your fellow.' What, if anything,

to these questions; there are four of them. The Torah employs no less than four different descriptors for the people with whom we are interacting throughout these verses. Rendered somewhat literally, we might translate them as follows:

- Do not hate your brother in your heart.
- Reprove your countryman.
- Don't nurse a grudge against those in your nation.
- Love your fellow as yourself. (one might, perhaps, translate this as 'love your friend as yourself', but רֵעֵךְ in this context, probably means 'fellow', as it does, for example, in Exodus 2:13, when Moses sees to Hebrews fighting and he accosts the aggressor with: 'why do you strike your רֵעֵךְ - i.e. your fellow?')

What, exactly, are we to make of these changes? It is hard to tell, but it seems as if a kind of shift is taking place, as we move from phrase to phrase. The descriptors seem to move outward in concentric circles. The person closest to you is your brother; then your other relation, or your kinsman; then, your countryman, then, seemingly, just anyone - your fellow human being. It is as if, as we move from idea to idea, we learn something about how to extend our sense of connection outward. We are able to take those closest to ourselves, and those a little further out, and a little further out, still - and figure out how to 'love them as ourselves': Find ways to connect, in solidarity with them all, much as we connect with our own sense of self (see R' Shimon Shkopf, Introduction to *Sha'arei Yosher*; cf. Ohr HaChaim to Leviticus 19:17-18).



The Rest of the Sequence

The next ideas in the Torah's sequence are:

- *reprove your fellow*. הוֹכַח תּוֹכִיחַ אֶת־עַמִּיתְךָ, If you see someone doing something wrong, tell them about it.
- *and do not, on his account, bear a sin*. וְלֹא־תִשָּׂא עָלֶיךָ חַטָּא, *and do not, on his account, bear a sin*. This phrase requires some parsing. If we translate the phrase carefully, taking note of the word עָלֶיךָ, the Torah is not simply saying 'do not bear a sin upon yourself', a more garden-variety phrase, but 'do not on *his* account bear a sin'. It sounds almost as if someone *else* might be doing something wrong, but *you*, somehow, could end up bearing the weight of that sin. Strange; how could that be? We'll have to try and figure out what this might be all about.
- *do not take revenge*. לֹא־תִקֶּם, *do not take revenge*. Seems pretty straightforward.
- *and do not nurse a grudge*. וְלֹא־תִטֵּר, *and do not nurse a grudge*. The word *טִטֵּר* here is interesting. It literally means 'to guard or protect,' as if one who bears a grudge against another is in some sense 'protecting' that grudge. The English phrase 'nurse a grudge' conveys something of this sense. One is not just 'bearing' a grudge; he or she is safeguarding it - as if it were something precious that one wanted to gently nurture. The language of 'protection' here is something we will want to come back to and explore further.
- *and love your fellow as yourself*. וְאָהַבְתָּ לְרֵעֶךָ כְּמוֹךָ, *and love your fellow as yourself*.¹

1. Standing back and looking at this group of ideas, it seems that something else stands out about them, too. All these phrases regulate our interactions with other people. But what *kind* of other people? In other words: Who, exactly, is it that you aren't supposed to hate in your heart? Who should you reprove? Who is it that you shouldn't bear a grudge against? And who is it that you should love as yourself? Curiously, there is not a single answer

They discern how the parts combine to create a working, marvelous whole.

So here is my challenge: Can we do the same with these verses? Can we take them apart and see their various components - and then, having seen the parts, can we successfully reconstruct the whole?

Heart-Hatred

Let's begin by simply enumerating the ideas that appear here in Parshat Kedoshim (Leviticus 19:17-18), as the lead up to *love your neighbor as yourself*. We will take a quick glance at each, and, as we do, we will try to notice anything odd, intriguing, or curious about the way the Torah expresses each idea.

The first idea in our list of phrases is this:

לֹא־תִשָּׂא אֶת־אָחִיךָ בְּלִבְךָ

Do not hate your brother in your heart

At first blush, the Torah seems to be decrying hatred as a bad thing. We might solemnly nod our heads in agreement -- until we notice... some extra words in the phrase: *Wait a minute, what, exactly, does 'in your heart' add to the picture?* By telling us not to hate our brother *in our hearts*, the text seems to narrow the scope of its admonition. Is the Torah suggesting that not *all* types of hatred are to be shunned; that only hatred 'in your heart' should be avoided? Strange; hatred seems like such a negative emotion. Moreover, what, exactly, would that mean? What's the difference between just hating someone and hating them 'in your heart'?

These are good questions. But for now, let's just make a mental note of these questions and move on. Once we put the toy back together, as it were, we will likely be in a better position to understand the curiosities of each individual part.



meaning, we have to pull back the zoom lens and look at the larger context. When we do, a strikingly powerful idea will stand revealed, one whose potential to transform our lives is considerably greater than the disembodied three words that happen to form its climax.

Toy Story

Here is the larger context for that *love your neighbor as yourself* phrase:

לֹא־תִשָּׂא אֶת־אָחִיךָ בְּלִבְבְּךָ הֹכֵחַ תּוֹכִיחַ אֶת־עַמִּיתְךָ וְלֹא־
תִשָּׂא עָלָיו חֵטָא: לֹא־תִקֶּם וְלֹא־תִטּוֹר אֶת־בְּנֵי עַמְּךָ וְאֶהְבֵּת
לְרֵעֶךָ כְּמוֹךָ אֲנִי יְקֹוֹה

Do not hate your brother in your heart; reprove your fellow; do not, on his account, bear a sin. Do not take revenge or nurse a grudge against your countrymen. Love your neighbor as yourself; I am God (Leviticus 19:17-18).

Those two little verses contain a small army of ideas, coming one after another rather relentlessly. To see the larger meaning of the verses, I'd like to play a little game with you. We might call it: *'Take it Apart and Put it Back Together Again.'*

This little game may seem simple, but it makes for an especially useful tool when reading the Torah's text. Like the best things you learned in kindergarten, once you learn how to use the tool well, it can be surprisingly salient.

To play *'Take it Apart and Put it Back Together Again'* just channel your inner child and harness your innate curiosity. What happens when you give a curious child a toy? First, they might play with it. But once the kid tires of that, he or she will invariably start to take the toy apart. In disassembling it, the child begins to understand what makes the toy go, what mechanism makes it do what it does. But truthfully, the child doesn't really complete his or her process of discovery until he stops taking the thing apart and tries to put it all back together again. To be sure, it is not always possible to reassemble poor Humpty Dumpty. But if the child succeeds, they *really* come to understand that toy.

Rabbi David Fohrman

Founder and CEO, Aleph Beta Academy

Parshat Kedoshim:

When Bad Things Happen Between Good People

Parshat Kedoshim contains one of the most famous phrases in the entire Torah:

וְאָהַבְתָּ לְרֵעֶךָ כָּמוֹךָ

Love your neighbor as yourself (Leviticus 19:18).

In the years since Rabbi Akiva suggested that these three words expressed a foundational principle of the Torah (see Breishit Rabbah 24:7; Rashi to Leviticus 19:18), they've gone viral, as it were. *Love your neighbor as yourself* has become something of a catchphrase in everything from ancient works of Jewish ethics and philosophy to popular culture in the here and now. We hear the phrase intoned in sermons; we see it on our kids' color war banners; we find it invoked in political debate. Mothers and fathers use it to teach their children how to share on the playground. It permeates society, religious and secular alike.

But there's something... ever so slightly odd about the phrase. In Hebrew, it begins with a *vav*, which means the phrase actually reads: "*and* love your neighbor as yourself." Inquiring minds might want to know: What is that pesky '*and*' doing there? It seems utterly superfluous, so much so that most of the time, the '*and*' - at least in English - usually gets dropped. After all, when's the last time you saw a kid's color war banner trumpeting: '*and* love your neighbor as yourself'?

Well, if the '*and*' seems superfluous to *us*, evidently, it didn't seem superfluous to the Torah. And the reason, I'd suggest, is that *love your neighbor as yourself* is connected to that which precedes it. It appears as part of a larger verse, which in turn is part of a larger paragraph. In other words, *love your neighbor as yourself* is more than a three-word slogan. To see the full import of the phrase, we have to see the '*and*';

ברית נשואין

