זוכרי קדושתך



קובץ סיכומי סוגיות ומאמרים

מאת תלמידי ישיבת "דורשי יחודך"

תשפ"ה

בס"ד

זוכרי קדושתך



מאמרים בנגלה ובחסידות

מאת תלמידי ישיבת "דורשי יחודך"

תשפ"ה

ישיבה חסידית
בנשיאות **הרב יצחק גינזבורג** שליט"א

יוצא לאור ע"י ישיבת דורשי יחודך

יצהר, ד.נ. לב השומרון 44831
02-9974666
misrad@odyosefchai.org.il

תמוז תשפ"ה

עריכה: הרב משה אנטמן ועפר בן יעקב
עימוד ועיצוב: חותם צילה אנטמן **058-6071455**

הקדמה

"רָחַשׁ לִבִּי דָּבָר טוֹב, אֹמֵר אָנִי מַעֲשַׂי לְמֶלֶךְ, לְשׁוֹנִי עֵט סוֹפֵר מָהִיר" (תהלים מה, ב).

בחסד ה' וברחמיו, אנו זוכים להוציא שוב את חוברת המאמרים "זוכרי קדושתך" - מאמרים והערות מאת התמימים שיחיו בנושאים שנלמדו השנה, הן במסגרת הישיבה והן במסגרת הלמודים הפרטיים של התמימים. זכינו לקבל עידוד להוצאת החוברת במהלך השנים ממו"ר הרב יצחק גינזבורג שליט"א, נשיא הישיבה, וכן מראש הישיבה, הרב יצחק שפירא שליט"א (כפי שתראו במאמרו בפנים, שלמרות שכבר נדפס - נכנס כאן בשל חשיבותו לענייננו).

בחוברת שלפניכם תמצאו מאמרים בנושאים מגוונים: החל מסיכומי סוגיות בגמרא (בעיקר במסכת כתובות, שנלמדה השנה בישיבה); דרך 'חבורות' ובירורי הלכה; ועד לסיכומי מאמרי חסידות ומאמרי הגות בנושאי מלכות ישראל.

ישר־כֹּח עצום לכל התמימים היקרים (וכמובן גם לר"מים...) שטרחו והשקיעו בלשתף את הקהל הקדוש בהגיגיהם ובהתחזקויות שלהם.

ישר־כֹּח מיוחד לתלמידי שיעור א' ולרב אביחי אביעזר שליט"א, שכמדי שנה סיכמו יחד סוגיות רבות בעיון בגמרא שלמדו יחד במהלך השנה; לתלמידי שיעור ב' ולרב לוי־יצחק שאול שליט"א, לתלמידי שיעור ג' ולרב יוסי אליצור שליט"א, ולתלמידי שיעור ד' ולרב יהושע אנטמן שליט"א על מספר רב של מאמרי סיכום סוגיות בעיון בריש מסכת כתובות.

חשוב להבהיר: אין לישיבה שום אחריות על תֹכן המאמרים, האחריות היא של התמימים הכותבים בלבד ו"שְׁגִיאוֹת מִי יָבִין". המאמרים אינם משקפים בהכרח את הכיוון החינוכי בישיבה או את הלך הרוח, אלא את דעתו האישית של כותב המאמר. אמנם, הם בהחלט משקפים את הרוח הנהוגה בישיבה, של כבוד ושמחה בצורות ביטוי ודעות שונות בתוך עולם התורה, בלי להבהל מקשיים ומחלוקות, ומתוך תקוה להגיע ל"אֶת וָהֵב בְּסוּפָה".

החוברת מוקדשת לזכות עם ישראל בכל מקום שהם, חיילי ישראל, אחינו השבויים והחטופים בידי אויב (ולהבדיל אלה שסובלים בבתי הכלא בגלל אחים טועים), לרפואת הפצועים, ולזכותו ורפואתו השלמה של מורנו ורבינו **הרב יצחק פייוויש בן ברריינה מלכה** גינזבורג שליט"א - שיזכה להיות בריא חזק ושמח, עד ביאת משיח במהרה בימינו אכי"ר.

בתקוה שהדברים יהוו פתח להמשך למוד, כתיבה, יצירה ועשיה, ונזכה לשמוח תמיד בדברי התורה כנתינתם מסיני.

ישיבת דורשי יחודך
ימי הגאולה - י"ב-י"ג בתמוז
תשפ"ה - שנת "שָׂפָה בְרוּרָה"



מכתב ברכה מאת
מו"ר הרב יצחק גינזבורג שליט"א

בס"ד, ג' תמוז תשפ"ה

גַּל עֵינַי
השער לפנימיות התורה
בראשות הרב יצחק גינזבורג

לכבוד התלמידים היקרים שי' בישיבת "דורשי יחודך"
שמחתי לשמוע שאתם מתכוונים להוציא קובץ נוסף של "זוכרי קדושתך", ובאופן של מוסיף והולך. "רַב פְּעָלִים מִקַּבְצְאֵל"[א], שרבה וקבץ פעלים לתורה"[ב].

קובץ הוא סגולה לקבוץ - החל מקבוץ "חֲבֵרִים מַקְשִׁיבִים"[ג] שיתווספו בע"ה על ספסלי בית המדרש, ועד לקבוץ הכללי של כל האובדים והנדחים, "עוֹד אֲקַבֵּץ עָלָיו לְנִקְבָּצָיו"[ד], לארץ הקדש ולבית המקדש בגאולה האמתית והשלמה ע"י משיח צדקנו, כדברי הרמב"ם "אם עשה והצליח ובנה מקדש במקומו וקבץ נדחי ישראל הרי זה משיח בודאי"[ה], כן יתקיים בנו תיכף ומיד ממש.



א. שמואל-ב כג, כ.
ב. ברכות יח, ב.
ג. שיר-השירים ח, יג.
ד. ישעיה נו, ח.
ה. רמב"ם הלכות מלכים פי"א ה"ד.

תוכן עניינים

התחדשות הפנימיות | מורנו ורבינו הרב יצחק גינזבורג שליט"א **10**

מטרת כתיבת ההערות | ראש הישיבה, הרב יצחק שפירא שליט"א **19**

שער ראשון - סיכומי סוגיות שנלמדו בעיון

בסוגיית ברי ושמא | ראש הישיבה, הרב יוסי אליצור שליט"א **28**

למי משלמים דמי ריפוי (פה, ב) | תלמידי שיעור א' **30**

העדפה (סו, א) | מיכאל קנטרוביץ ורועי-יצחק שורץ, שיעור א' **35**

לימוד תורה וקיום מצוות שלא לשמה ולשמה (סו, ב) | יוסף חיים יוליוס ועקיבא הס, שיעור א' **39**

אלמנה ששהתה שתיים ושלוש שנים (צו, ב) | חיים אלעזר ברקו ולוי יצחק הרמן, שיעור א' **47**

הפוסק מעות לחותנו ומת חתנו (סו, א) | מבשר ניימן ויחיאל שמחה בשן, שיעור א' **51**

וירושתה הוא אוכל פירות בחייה (פה, ב) | דוד זגורי ואברהם אלקנה ארנרייך, שיעור א' **58**

מיטלטלים לא סמכא דעתייהו | נעם יצחק וייסבלום ואלישיב דביר גואל, שיעור א' **54**

מסירות נפש על עריות | אלעזר דביר וסרטיל ובנימין ספקטור, שיעור ב' **61**

ברכת האירוסין: ברכת המצוות או ברכת שבח? | אברהם דגן, שיעור ב' **67**

מתוך שהותרה לצורך | יעקב שלם גרונר ונריה חזן, שיעור ב' **70**

פסיק רישא דלא ניחא ליה | אהרן צבי מתוקי ואברהם שורץ, שיעור ג' **73**

פנים חדשות | עפר בן יעקב ואליהו דוד וינסטון, שיעור ג' **77**

ספק דאורייתא לחומרא | ידידיה אליהו בנימין ואביתר מזיג, שיעור ג' **83**

החובל בשמונה שרצים - סיכום התוספות | אליהו דוד וינסטון ויותם כהן, שיעור ג' **87**

נדוניה - ירושה לבנות? | לוי יצחק הרשקוביץ, שיעור ד' **94**

מצות צדקה - "דֵּי מַחְסֹרוֹ אֲשֶׁר יֶחְסַר לוֹ" | לוי יצחק הרשקוביץ, שיעור ד' **102**

שער שני - מאמרים בנושאים שונים

האם משלמים למציל ממון חברו? | הרב יהושע אנטמן, לוי יצחק הרשקוביץ ודוד סופר - שיעור ד'..... **105**

עם יהודים זה לא הולך בכח... | ראש הישיבה, הרב יוסי אליצור שליט"א..... **120**

יסודות הרוע | ידידיה אליהו בנימין, שיעור ג'..... **123**

שלש מודעויות בעבודת ה' | נריה חזן, שיעור ב'..... **125**

השתחוויה בהר הבית | אחיה מור־יוסף, שיעור ג'..... **127**

למה ה' לא מסביר מה הוא רוצה? | עפר בן יעקב, שיעור ג'..... **133**

מלאכת מכבה | נעם יצחק ויסבלום, שיעור א' **142**

חמש מדרגות בצדיק ורשע | אליה חסון ובנימין ספקטור, שיעור ב' **144**

ענין של מנין | עפר בן יעקב ויותם כהן, שיעור ג' **149**

סוד הגלות והגאולה | יעקב שלם גרונר, שיעור ב' **152**

תלמוד תורה שקול כנגד כל המצוות | הרב משה אנטמן ואלעזר דביר וסרטיל, שיעור ב' **155**

פשט, רמז, דרש, סוד | עפר בן יעקב, שיעור ג' **158**

מדרגת הבינוני | יעקב שלם גרונר, שיעור ב' **162**

התחדשות הפנימיות

מורנו ורבינו הרב יצחק גינזבורג שליט"א[א]

בעקבות לימוד מסכת כתובות בישיבתנו השנה (כסדר ישיבות חב"ד), מובא בזה בתור "פותחין בדבר מלכות" (ראה סה"ש תש"ח עמ' 224) קטע מופלא משיעור מורנו ורבינו הרב יצחק גינבורג שליט"א בסוגיית "פנים חדשות" (כתובות ז, ב; ח, א) המאחד בתוכו את בחינות "עֵץ פְּרִי", נגלה ונסתר דתורתנו הקדושה.

סוגית "פנים חדשות"

שאלות ודיוקים בדין "פנים חדשות"

ידוע שיש ענין, יש הלכה, שחוץ מה"שבע ברכות" שתחת החופה - וגם שבע הברכות שאומרים בסוף הסעודה הראשונה - אם רוצים להמשיך במשך כל ימי השבוע לומר שבע ברכות צריכים "פנים חדשות". הסוגיא של פנים חדשות היא מאד מענינת ומורכבת, ויש כמה וכמה דעות מה הן בדיוק פנים חדשות. יש כמה דעות בהלכה - חשבתי על הנושא הזה בגלל אבא של החתן.

יש שאלה אם פנים חדשות זה דווקא גברים, האם ילד הוא פנים חדשות? האם אשה היא פנים חדשות?

שאלה שניה, האם שבת היא פנים חדשות? כולנו יודעים כמובן שנוהגים ששבת נחשבת פנים חדשות, אף על פי שאין אורח חדש בסעודה, רק שיש שאלה האם זה רק בשתי הסעודות - הערב והבקר - או גם סעודה שלישית. המחבר אומר שבסעודה שלישית לא מברכים (בלי פנים חדשות ממש) והרמ"א כותב שפשט המנהג אצלנו שגם בסעודה שלישית אומרים שבע ברכות. מהרמב"ם משמע ברור שבכלל אין כזה דבר ששבת היא פנים חדשות. שיטת הרמב"ם, כמו שנסביר, שצריך מישהו חדש - שבת לא נחשבת פנים חדשות. מזכיר לנו את הסוגיא עליה דברנו לאחרונה[ב], על "תשעה וארון" - האם ארון הקדש מצטרף להשלים מנין. יש הו"א שאולי כן, אבל הגמרא אומרת - מה פתאום, "וכי ארון גברא הוא?!". צריך נשמה אלקית מלובשת

---

* שבע ברכות יחזקאל-חיים וברכה דאום, אור לכ"א תמוז תשע"ו - כפר חב"ד.

א. נרשם על ידי איתיאל גלעדי. לא מוגה. נדפס כאן רק פרק ב'.

ב. שבת בחקתי ש"ז.

בגוף להשלים מנין. לכאורה גם כאן אפשר לומר 'וכי שבת גברא הוא?!'. שוב, לפי הרמב"ם פשוט שלא.

יש עוד כמה חידושים מרחיקי לכת כאשר קוראים את הרמב"ם בתשומת לב ללשונו. משמע ממנו - כך האחרונים מציינים בתמיהה - שצריכים מנין שלם של "פנים חדשות". ודאי לא נהגינן ככה. [כאן יש.] לכן חשבתי שנלמד, כעת כל השיטות מתקיימות ואפשר לומר שבע ברכות לכולי עלמא. [יש דעה שצריך להיות בבית החתן והכלה.] יש דעה שיש מעלה מחוץ לבית החתן והכלה, מוסיף שמחה - מיקל, הבית החדש שעושים כאן הוא גם בחינה של פנים חדשות.

דקויות יש הרבה, אבל ככלל האחרונים מחלקים את השיטות לשלש בגדר "פנים חדשות":

רמב"ם ותוספות רי"ד: חיוב על "פנים חדשות" לברך את החתן והכלה

שיטת הרמב"ם (מענין שתוס' רי"ד הולך בשיטת הרמב"ם) היא שפנים חדשות היינו חובה על האדם היהודי שמצטרף לשבע ברכות ולא היה קודם ולא שמע שבע ברכות לברך את החתן והכלה - יש לו חובה לברך אותם, ובשבילו מברכים את כל השבע ברכות (בשבילו או בשבילם, אם נאמר שצריכים מנין חדש). כלומר, שבע ברכות היא חובה על הפנים החדשות - הוא צריך לצאת ידי חובת שבע ברכות.

נכנס פה מישהו חדש, שלא היה בחופה, לא שמע עדיין שבע ברכות, אז חלה עליו כעת חובה לברך את החתן והכלה. ככה מאריך להסביר ערוך השלחן את דעת הרמב"ם - הרבה אחרונים מציינים אותו, שהביאור שלו מאד בהיר ויפה. החובה היא לברך. כשקוראים את הרמב"ם לא כתוב כך בפירוש, אבל כותב שכאשר יש אדם חדש מוטלת עליו חובת שבע ברכות.

כלומר, כל יהודי שנכנס לבית חתן וכלה יש לו חובה לברך אותם בכל טוב סלה יחד עד מאה ועשרים. רק מה? כל ישראל ערבין, ואם אותו יהודי עומד כאן ושומע את השבע ברכות הוא יוצא ידי חובה - הוא לא צריך לברך בעצמו, אלא "שומע כעונה" וכשמישהו אחר מברך הוא יוצא ידי חובה. נחשב שבזכותו ברכו מחדש את החתן והכלה. עד כאן גדר פנים חדשות בשבע ברכות לפי דעת הרמב"ם ותוספות רי"ד.

העדר דין "פנים חדשות" בירושלמי

נאמר עוד ווארט: כל המושג פנים חדשות מופיע רק בתלמוד בבלי - זו לא משנה

ולא ברייתא. לכן יתכן שאליבא דתלמוד ירושלמי אין בכלל צורך בפנים חדשות. הברייתא אומרת שחתן חדש - בחור ובתולה - מברכים עליהם שבעה ימים שבע ברכות.

בתלמוד בבלי, אחרי שמביאים את הברייתא הזו, כתוב "אמר רב יהודה והוא שבאו פנים חדשות". אם כן, רב יהודה הוא שחדש הלכה זו. יש אפילו שמצטטים זאת בשם רב, אבל בגמרא כתוב רב יהודה. הרבה מאד פעמים בש"ס כתוב "אמר רב יהודה אמר רב", אבל כאן - בגרסה שלנו - רק "אמר רב יהודה". בכל אופן, אפשר לומר שכל הדין של פנים חדשות הוא דין בבלי, שבכלל צריך פנים חדשות.

אחר כך, בהמשך, הגמרא אומרת מי קיים זאת שדרש פנים חדשות - רב אשי. רב אשי איקלע לבי רב כהנא בזמן של חתונה, ואז הוא אמר שבפעם הראשונה - ביום ראשון, בסעודה ראשונה - מברכים גם בלי פנים חדשות, אבל מכאן ואילך אם באו פנים חדשות מברכים ואם לא אז לא. אם כן, יש כאן פעמיים - גם מימרא של רב יהודה, "והוא שבאו פנים חדשות", ובסוף פסק למעשה של רב אשי, מרא דכל תלמוד בבלי. חשוב שנבין שכל הדין הזה, שצריך פנים חדשות, הוא דין בבלי.

מה זה אומר לנו? יתכן שיבוא מלך המשיח ונפסוק כמו הירושלמי, נשנה את כל הראש, כמו רבי זירא שצם מאה תעניות לשכוח תלמוד בבלי וללמוד תלמוד ירושלמי - לשכוח מוחין דאמא ולזכות למוחין דאבא. אז מי יודע, אולי יבוא מלך המשיח ובכלל נשכח מהצורך בפנים חדשות. וממילא, כמו שנסביר תיכף, כל מה שיושבים, כל שבעת הימים, הכל פנים חדשות. המאמר "והוא שבאו פנים חדשות"[ג] הוא של רב יהודה ואחר כך רואים אצל רב אשי שאצלו פשיטא שכל הרגל של החתן והכלה - שבעה ימים של רגל - הוא לא פנים חדשות. כנראה הראש של הירושלמי הוא שכל הרגל הוא מציאות של פנים חדשות, ולא צריך לחפש אחר בן אדם חדש.

ג. **"והוא שבאו פנים חדשות"** = 1225 = 35 ברבוע = 49 במשולש = **"זה שמי לעלם וזה זכרי לדר דר"** (שילוב הוי' ואד', יחו"ע ויחו"ת, שתי בחינות של חתן וכלה).

"תנו רבנן מברכין ברכת חתנים בעשרה כל שבעה אמר רב יהודה והוא שבאו פנים חדשות" = 4912 = 16 פעמים רבקה (הנקודה האמצעית של תריג). "מברכין ברכת חתנים בעשרה כל שבעה" = 2456, חצי 4912, וכן (ממילא) "תנו רבנן... אמר רב יהודה והוא שבאו פנים חדשות" = 2456, "תרין פלגי גופא" ("איהו בנצח ואיהי בהוד").

יש במאמר הנ"ל 15 תבות ו-60 אותיות, המבנה המדויק של ברכת כהנים (הברכה המשולשת בתורה, הג"ר שמעל לשבע ברכות כנגד הז"ת). **"פנים חדשות"** = 898 - ברכת כהנים (2718) מתחלקת ל-1820 ו-898 בשני אופנים מובהקים כנודע. הערך הממוצע של ארבע תבות **"פנים חדשות באו לכאן"** = **"ברכך"**, פתיחת ברכת כהנים, לשון ברכה.

תוס': פנים חדשות שמרבות בשמחת הסעודה

נחזור, אמרנו ששיטת הרמב"ם היא ש"פנים חדשות" הוא דין בדעת האורח - ברגע שהוא נכנס לכאן הוא מתחייב בשבע ברכות. שיטת התוס' בגמרא, במסכת כתובות, היא ש"פנים חדשות" היינו מישהו שבשבילו מרבין בשמחת הסעודה - דין בשמחת הסעודה. לכן צריך להיות אדם חשוב, לא סתם ארחי פרחי, שכאשר הוא נכנס קודם כל כולם צוהלים ושרים איזה שיר - כי הוא אדם חשוב - ומרבין בשבילו את הסעודה, וממילא מרבים לכולם את השמחה. רק מה? האחרונים כותבים שאם זה אחד כזה שראוי בשבילו להרבות את הסעודה די בכך, אפילו אם בפועל לא מכינים עוד מנה לכבודו. אם כן, זהו דין בשמחת הסעודה - האם זה אדם שגורם לריבוי בשמחת הסעודה.

הרמב"ן והר"ן: פנים חדשות מבטאות את התחדשות היום

יש דעה שלישית - שיטת הרמב"ן והר"ן - ולפי הסבר האחרונים היא מבוססת על מסכת סופרים. כתוב שם שכל יום חדש - מתחיל להתקרב למה שדברנו לגבי הירושלמי - של שבעת ימי המשתה יש לו דין "יום חדש", שהוא ה"פנים חדשות", רק שכדי שיתפוס צריך גם אדם שהוא "פנים חדשות". אם יש אדם חדש, אפילו אם עושים עשר סעודות ביום - כל פעם מברכים, בלי עוד מישהו חדש בכל סעודה. אותו אחד קובע את מציאות היום החדש, שכולל את הלילה ואת היום, ואז בכל סעודה וסעודה של אותו יום מברכים שבע ברכות. אם כן, בעצם זהו דין ביום - שהיום ה' "מחדש בטובו בכל יום מעשה בראשית", וכנראה שיש משהו מיוחד בימי המשתה של חתן וכלה שמרגישים את החידוש של כל יום.

כמובן, זה נוגע במיוחד לשאלה של שבת שהזכרנו קודם. הראשונים מביאים את המדרש, האגדתא, על הפסוק הראשון של "מזמור שיר ליום השבת" - למה יש שם "שיר"? חז"ל אומרים ש"מזמור שיר ליום השבת' - פנים חדשות באו לכאן לומר שירה". כלומר, עיקר ה"פנים חדשות" הוא שבת. אנחנו יודעים שבכל יום יש בחינה של שבת - "היום יום ראשון בשבת", "יום שני בשבת" וכו'. התפלות שאנו מתפללים בכל ימות החול הם בחינת שבת, יש בהן הארה של שבת קדש. בכלל, כתוב שתלמיד חכם - מי שיש לו גדלות דעת - כל הזמן אצלו שבת, הוא עצמו בחינת שבת. חז"ל אומרים ששבת היא פנים חדשות, "פנים חדשות באו לכאן לומר שירה", "מזמור שיר ליום השבת".

לפי השיטה הזו, של הרמב"ן והר"ן, פשיטא שמברכים בסעודה שלישית שבע ברכות. שוב, זהו דין ביום - השבת כאן היא ה"פנים חדשות", וזה קובע לכל היום, גם אם יאכלו בו אלף סעודות. לא צריך שום חידוש יותר מאשר היום, שהיום הוא ה"פנים חדשות", כל זמן שהאורח נמצא (בשבת יש אורחת הכי חשובה - שבת מלכתא, "בואי כלה בואי כלה"). גם בשיטת התוס' צריכים את האורח, אבל עצם הדין הוא ריבוי שמחת הסעודה, רק שהאורח עושה זאת. אצל הרמב"ם זהו דין באורח עצמו, החובה מוטלת עליו.

שמחת החתן והכלה בראיית "פנים חדשות"

בשיטת הרמב"ן והר"ן הם כותבים שעיקר השמחה מהאדם החדש שנכנס הוא שמחת לב החתן או הכלה. למאי נפק"מ? יש חבר טוב של החתן, ממש ידיד נפש, שאינו רב חשוב - סתם חבר שהוא אוהב ומכיר. יש לעומתו איזה רב גאון, הרב הראשי לישראל, שנכנס. מי יותר פנים חדשות? לדעת התוס' זהו הרב הגדול הזה, כי לכל הצבור יש תוספת שמחה ממנו וראוי להכין בשבילו מנה מיוחדת. מה שאין כן לשיטת הרמב"ן והר"ן החבר הטוב הוא עיקר הפנים חדשות, הוא גורם יותר שמחה בלב החתן (או, אם זאת חברה, בלב הכלה).

עוד חילוק שלא אמרנו, לפי דעת התוס' ה"פנים חדשות" חייב להשתתף בסעודה - כך מוסיף הרא"ש (שהולך בשיטת התוס'). לפי שיטת הרמב"ן והר"ן, שעיקר החידוש הוא היום, ה"פנים חדשות" רק צריך להיות שם, לא צריך לאכול. רק צריך לראות אותו - הראיה של החבר הזה, החבר הטוב שלי, עושה לי כל כך טוב ושמח על הלב, ולא צריך שיאכל. זה לא דין בגשמיות, שיש פה הרבה בשר. כמו מצות ראיה - השמחה כאן, לפי הרמב"ן והר"ן, היא שמחה כשאתה רואה מישהו חדש, שלא היה בחתונה.

שבע ברכות - הגדלת המדות מכח המוחין

מה הן "שבע ברכות"? המשכת ברכה בשבע המדות. כשממשיכים ברכה בשבע המדות מגדילים את המדות. את כל הענין של שבע ברכות אפשר להסביר בפנימיות. שבע ברכות הן להגדיל, לברך, את מדות החתן והכלה - ברכה היא הגדלה, אדם שמתברך הוא מתרבה וגדל, פרה ורבה, "פרו ורבו ומלאו את הארץ". כך צריך לברך שבע ברכות. ידוע רמז יפהפה ש"**שבע ברכות**" שוה **1000** - אלף אורות שנתנו למשה רבינו במתן תורה, המספר הכי מושלם שיכול להיות, "האלף לך שלמה" (שניתן על

ידי משה רבינו - "הוי' אלהי אבותכם יֹסף עליכם ככם אלף פעמים ויברך אתכם כאשר דבר לכם"), עשר פעמים עשר פעמים עשר. הכל כדי לברך את המדות (שבעת הנרות של המנורה הטהורה של נשמות ישראל).

מי מברך את המדות? המוחין, החיים. ברכה היא תוספת חיים - החיים מברכים את המדות, "ברכה וחיים" שהזכרנו קודם, החתן והכלה שלנו. היות שהחיים הם המברכים את שבע המדות ויש שלשה מוחין, כך צריך להסביר בפנימיות למה יש פה שלש שיטות של ראשונים לגבי הטעם של "פנים חדשות" (עם הרבה נפק"מ בהלכה בין השיטות):

שלש השיטות כנגד חב"ד

שיטת הרמב"ן והר"ן היא על פי מסכת סופרים. בספר יצירה יש סופר-ספר-ספור כנגד חכמה-בינה-דעת. הדין הוא במסכת סופרים, כנגד החכמה. יש כאן דין של יום חדש, "חדשים לבקרים" - כל בקר העולם חדש, לא רק אדם חדש - "רבה אמונתך". האמון, הקשר בין החתן והכלה, מתרבה כל יום על ידי עצם ה"חדשים לבקרים", רק שכדי להרגיש זאת צריך חבר חדש. אמרנו שהדעה הזו מתקרבת לדעת הירושלמי ששערנו, כי כלל לא מוזכר שם פנים חדשות - שעצם שבעת ימי המשתה כולם פנים חדשות - מוחין דאבא, חכמה.

הדעה של התוס' והרא"ש, ש"פנים חדשות" היינו ריבוי בשמחה הגשמית של הסעודה, ולכן גם צריך אדם חשוב שראוי בשבילו להרבות במנות הסעודה, שייך לבינה - "גרמוהי". השיטה הראשונה היא תוספת חיות, "איהו וחיוהי", "החכמה תחיה". בשיטה השניה צריך ריבוי שמחה ב"גרמוהי" - הרב הראשי מסמל ריבוי בגרמוהי, ואילו ידיד הנפש הוא בחינת חיוהי, חכמה.

אחר כך, הדעה השלישית, דעת הרמב"ם - דעה אחרת לגמרי - שחובת ה"פנים חדשות" לברך, עליו מוטלת חובת השבע ברכות, היא דין בדעת האדם הזה. אם יש פה דעה חדשה, נכנס אדם חדש שלא היה קודם, אז יש פה דעה חדשה. כשם שאין פרצופיהן דומים כך אין דעותיהן דומות - יש פה דעת חדשה, והיא חייבת לברך את החתן והכלה. אם כן, נשים את הדעה הזו בדעת. לשיטת הרמב"ם פשיטא שילד לא יכול להיות פנים חדשות, שאין בו דעת וכן אין עליו חובות (רק לבר דעת יש חובות על פי תורה).

יש פה שלש שיטות: הרמב"ן והר"ן בחכמה, שעיקר החיוב ביום החדש; התוס' והרא"ש

בבינה, תוספת שמחה בסעודה; הרמב"ם בדעת, שדעת חדשה חייבת לברך את החתן והכלה. אם כן, יש פה חב"ד שמברכים וממשיכים אור לז"ת, כדי להגדיל את הרגש - מדות הן רגש. כל יום בשבע ברכות הוא להגדיל - להגדיל הכוונה לבגר - את הרגש. החסד הוא "יומא דאזיל עם כולהו יומין", הכל אהבה, וה"שבע ברכות" הם לבגר ולהגדיל את האהבה על ידי המשכת מוחין.

הפסק החסידי: צירוף מלצר או קבצן כ"פנים חדשות"

הכי מענין - זו שאלה אקטואלית (שוב, במיוחד לכבוד אבא של החתן, אבל שייך לכולנו) - שתי שאלות שאחרוני האחרונים שואלים לגבי מישהו אם ראוי להחשיב אותו כפנים חדשות: שאלה אחת, אם המלצר שמשמש בסעודה יכול להחשב פנים חדשות. שאלה שניה, שאם יש תשעה אנשים - או עשרה אנשים - בלי פנים חדשות, ופתאום דופק בדלת קבצן עני, אחד שלא היה בחתונה. האם אפשר לומר לו 'בבקשה ר' איד תכנס, צריכים אותך בשביל פנים חדשות'? ר' שלמה-זלמן אוירבאך פסק שאי אפשר לצרף מלצר בתור פנים חדשות. החזון איש פסק שאי אפשר לצרף קבצן כפנים חדשות.

בשבילנו, חסידים, לפסוק לא כמו החזו"א זו לא כל כך בעיה, לפסוק לא כמו רשז"א קצת יותר קשה, אבל בכל אופן - פשיטא, הלכה למעשה שכולנו (החל מהרב שלידי) יכולים לפסוק מאה אחוז, בלי שום חשש בעולם, שהיות שאנו חסידים מאמינים בכל יהודי שהוא קדוש וטהור מי יודע אם הקבצן או המלצר אינו אחד מ-לו הצדיקים הנסתרים שבדור, והשמחה שלנו במלצר והשמחה בקבצן היא שמחה אין סופית, יותר מאשר במישהו חשוב מוכר. קצת מתקרב לדעת הרמב"ן. עצם הדבר שבשבילו יכולים לברך - זו כבר שמחה. אפילו בשביל הקבצן הייתי מוסיף מנה ממש. אבל חוץ מזה, אהבת ישראל - אנחנו מחלקים איפה ואיפה?! פשוט שאליבא דבעש"ט המלצר והקבצן ומי שלא יהיה הם פנים חדשות שמוסיפים בשמחה של החתן והכלה עד אין סוף. עד כאן, שנקבל את הפסיקה הזו ונאמר על כך לחיים. איך יודעים שעיקר השמחה בקבצנים? מעשה מ-ז בעטלערס של רבי נחמן.

רמזי "פנים חדשות"

נעשה עוד רמז: אמרנו ש"**שבע ברכות**" שוה בדיוק **1000**. כמה שוה "**פנים חדשות**"? **898**. האריז"ל אומר שבכל מלה יש את הכתר שלה, החכמה שלה והבינה שלה - המלה, המילוי שלה ומילוי המילוי. יש עוד בחינה רביעית, כנגד הדעת, שנקראת

מספר קדמי. הדעת היא מח האחור - לצרף את כל מה שהיה עד שמגיעים לאות. אם נקח את הביטוי "פנים חדשות" ונחשב גם את השרש שלו, גם את המילוי, גם את מילוי המילוי וגם את המספר הקדמי - כל ארבע המדרגות כחב"ד - נקבל מספר, משהו ממש יוצא מהכלל, בדיוק ריבוא, עשרת אלפים, 10000. כלומר, הערך הממוצע של כל אחת מארבע המדרגות האלה הוא 2500, 50 ברבוע. עשרת אלפים הוא גם רבוע, לא סתם רבוע - 100 ברבוע, 10 בחזקת 4. בחשבון הזה "**פנים חדשות**" הם עשר פעמים "**שבע ברכות**" (10 בחזקת 3).

עוד דבר, כשמדברים על "פנים חדשות" - מהן "פנים חדשות" בחסידות? בחז"ל רוב הפעמים הביטוי "פנים חדשות" הולך עם עוד שתי מלים - "**פנים חדשות באו לכאן**". כמה זה עולה? 1008, ז"פ זה ברבוע. פרשת השבוע פותחת ב"זה הדבר אשר צוה הוי'", התרת נדרים, תיכף נגיע לזה. שבע פעמים זה ברבוע עולה "**פנים חדשות באו לכאן**".

מהן פנים חדשות? פנימיות חדשה. פנים חדשות היינו שהפנימיות מתחדשת. זה מה שאמור להיות כל החיים אצל החתן והכלה, ועיקר ה"שבע ברכות" הוא התחדשות בפנים, בפנימיות. כמה שוה **פנימיות חדשה? בראשית**, 913 (יש לנו ספר שלם על המספר 913). כלומר, עם פנימיות חדשה ברא אלקים את השמים ואת הארץ - השמים והארץ הם החתן והכלה. איך הוא בורא אותם? "אשר ברא ששון ושמחה חתן וכלה", תיכף נשיר. "**אשר ברא**" רומז לפסוק "**בראשית ברא**" - החתן והכלה שה' ברא בפסוק הראשון של התורה הם השמים והארץ, "את השמים ואת הארץ" ר"ת **אהוה**, שם **הטוב**, "אומר לדבק טוב", "ודבק באשתו". איך ה' בורא אותם? "בראשית" היינו התהוות הזמן - שיטת הירושלמי, ובבבלי היינו שיטת הרמב"ן והר"ן, שבכל רגע יש פנימיות חדשה. כלומר, אצל האדם החיצוניות נשארת למראית עין, אבל אצל מי שעובד ה' - מי שמתחתן וכעת מתחיל חיים חדשים, לידה חדשה, בריאה חדשה - עיקר מה שצריך לחדש הוא הפנימיות שלו, הממד הפנימי שלו, **פנימיות חדשה בגימטריא בראשית**.

"פנים חדשות באו לכאן" - תיקון התהו (הרווקות)

שוב, שואלים מה הפירוש של "פנים חדשות" בחז"ל? הביטוי הזה מופיע גם בירושלמי פעם אחת, אבל לא בהקשר של חתן וכלה. הביטוי כתוב פעם אחת בירושלמי וכמה וכמה פעמים בבבלי בפשט שלו, בדרך כלל בעניני טומאה וטהרה - שאם דבר היה

טמא ונשבר וכעת נתקן אזי "פנים חדשות באו לכאן". זה ההקשר הפשוט ש"פנים חדשות באו לכאן", שהיתה מציאות שבורה ועכשיו היא נתקנה מחדש - הוא מקבל דין חדש, מציאות חדשה, "פנים חדשות". "פנים חדשות" הן מציאות חדשה, "פנים חדשות באו לכאן".

שוב, מאד-מאד שייך לחתן ולכלה בעצם, רק שלא דין של אדם חדש שנכנס לסעודה. החתן והכלה, כל המציאות שלהם אמורה להיות "פנים חדשות באו לכאן" - קודם היו מציאות של שבורים, נפרדים, רווקים, רווק ורווקה הם עולם התהו ו"לא תהו בראה לשבת יצרה", וכעת כשהם נתקנו, כשהתחתנו ונעשו אחד, זה הפשט של "פנים חדשות באו לכאן", שיש פה מציאות חדשה. קודם היתה מציאות של תהו וכעת יש מציאות של תיקון, זה עיקר הפנים החדשות, הפנימיות החדשה והמציאות החדשה. לכן כל ה"שבע ברכות" הם כדי להחדיר ולהתעצם עם הפנים שאנחנו, הזוג, "פנים חדשות".

ראשונים כמלאכים ("לית דין בר אינש") או כבני אדם ("כגון דין בר אינש")

באותו הקשר בבבלי שאומרים שכלי שנשבר ונתקן נקרא "פנים חדשות באו לכאן", באופן פלאי הגמרא ממשיכה ואומרת שמי שאמר זאת, דימה שני דינים של "פנים חדשות באו לכאן" - רבי יוחנן, מרא דתלמוד ירושלמי, אבל הסיפור בבבלי - "לית דין בר אינש". הגמרא אומרת ביטוי נדיר, שלא כתוב בשום מקום אחר, שלומר את סברת "פנים חדשות באו לכאן" - "לית דין בר אינש" ומסביר רש"י "אלא מלאך", רק מלאך יכול לומר כזה וואו. אבל "איכא דאמרי" שלא אמרו "לית דין בר אינש" אלא "כגון דין בר אינש" - כמו זה, זה מי שראוי להיות בן אדם עם כל התוקף, בן אדם מושלם.

יש כאן שתי גירסאות, שהסברא הזו של "פנים חדשות באו לכאן" או שמורה על התפעלות - זה שיש לו השגה זו, כמו חתן וכלה שהם "פנים חדשות" - ש"לית דין בר אינש" או ש"כגון דין בר אינש". שייך למאמר מפורסם, שקשור גם לפרשת פינחס, ש"אם הראשונים כמלאכים אנו כבני אדם ואם הראשונים כבני אדם אנו כחמורים, אבל לא כחמורו של רבי פינחס בן יאיר [פינחס השני, אחרי פינחס של פרשת פינחס] ושל רבי חנינא בן דוסא אלא כסתם חמורים".

עוד פעם, משהו פלאי לגמרי, שדווקא הביטוי "פנים חדשות" במובן היסודי שלו -

מציאות חדשה של תיקון לאחר שבירה, זה שיכול לבוא עולם התיקון אחרי השבירה, גם אם נקצין שאדם ממש נשבר, התמוטט, מת, ואפשר להחיות אותו תחית המתים, להבריא אותו ("ברא" לשון הבראה, כפי שאומר האריז"ל - להבריא את עולם התהו, להבריא אחד שהתמוטט לגמרי) - מי שיכול לחולל זאת, אחד שיכול לעזור למישהו להשתקם אחר השבירה ולהביא לו "פנים חדשות באו לכאן", "לית דין בר נש" אלא מלאך. כעת שבע ברכות, והחתן והכלה, שדומים למלך ומלכה, מתדמים להיות מלאכים. אם הראשונים כמלאכים - אנו כבני אדם. אם הם כבני אדם - זו הבחינה של "כגון דא בר אינש", אדם מושלם - אנו כחמורים, אבל לא כחמורו של רפב"י ושל רחב"ד.

עד כאן סוגית "פנים חדשות". נשיר "אשר ברא" ונמשיך משהו קצר על פרשת השבוע.

[נעשים כוכבים.] כולם כוכבים, "וספור הכוכבים אם תוכל לספור אותם... כה יהיה זרעך". שיהיה פנים חדשות עם כל הפירושים, כל רגע פנים חדשות, ומתוך הפנים חדשות "כה יהיה זרעך" בזרעא חייא וקיימא עד אין סוף.

מטרת כתיבת ההערות

ראש הישיבה, הרב יצחק שפירא שליט"א

עם תחילת העיסוק בכתיבת המאמרים בישיבה בשנת תשפ"ד, צצו מספר שאלות בנושא: מדוע כותבים גם ללא נסיון מוקדם? מהי החשיבות הגדולה של הכתיבה? ועל מה צריך להיות הדגש? בשו"ת השבועי בימי רביעי עם הרב יצחק שפירא שליט"א, ראש הישיבה, נשאל הרב שפירא על הענין מספר שאלות, והאיר את עינינו על שני ענינים בכתיבה וחילוק בין הענין שבריבוי כתיבה לבין החשיבות לכתיבה מדויקת[א].

* * *

[שאלה: איך אני הקטן, שלא הקפתי לא את כל הש"ס ולא את כל השולחן־ערוך, יכול לכתוב מאמר בנגלה (וכנ"ל גם בחסידות)? וכיצד ניתן לדעת שהחידוש אותו כותבים אמתי ומכוון?]

נפתח באמרה שנונה ומחודדת שאמר פעם בענין זה הרב אברהם שפירא זצ"ל: "את ה'חבורה' (המאמר) הראשונה שאתה כותב אפשר לזרוק לפח, את השניה אפשר כבר לזרוק לגניזה, את השלישית אפשר לשמור לעצמך, ואת הרביעית אפשר כבר להראות לחבר"...

ידוע שהרבי מליובאוויטש מאד עודד אנשים לכתוב כמה שיותר. הרבי היה שואל אנשים שמתעכבים מלהוציא את הספרים שלהם בגלל שהם לא מדויקים: מה הבעיה להוציא את הספר כמו שהוא? הרי אפשר לעשות מהדורה שניה! הוא היה מורה להם, כמעט בכל רמה שבה כתבו, להוציא ולפרסם את המאמרים התורניים שכתבו למרות שבודאות תהיינה טעויות ותקונים הכרחיים.

אמנם, אצל מו"ר הרב שליט"א האוירה בענין הכתיבה שונָה. הרב משרה אוירה שהכתיבה צריכה להיות גם מדויקת וגם טובה, ולא אומר כמו הרבי ש"העקר שתכתבו כמה שיותר".

א. נרשם בידי הת' יוסף שי' שטרן, ונערך (בידי הת' עפר שי' בן יעקב) מתוך שו"ת בישיבת דורשי־יחודך ד' תמוז תשפ"ד. לא מוגה. נדפס בגליון "זוכרי קדושתך" תשפ"ד.

עיסוק במקורות וביטוי עצמי

אסביר קצת איך כדאי לגשת לכתיבה. בכתיבה ישנם שני חלקים: יש כתיבה שענינה הוא להוציא תיאוריה מדויקת, חידוש נכון ואמתי, "לכוון לאמתה של תורה". לעומת זאת, יש ענין חשוב בכתיבה - הביטוי של עצמי בצורה מוצלחת. כשרון גדול אותו רוכשים באמצעות הכתיבה הוא ההצלחה להביע את עצמנו ואת מחשבותינו באמצעות כתיבה בצורה ברורה[ב]. בכתיבה כזו, הכותב לא מנסה להוכיח כי מה שהוא מרגיש ומבטא הוא נכון ומדויק, אלא בא לנסות להעביר את רגשותיו ומחשבותיו כלפי הסוגיא באמצעות מלל. בכתיבה כזו, העיקר הוא ההצלחה להסביר במלים את המחשבות ולהצליח להיות מובנים לקורא.

את שתי צורות הכתיבה השונות הללו ניתן לחלק לחיצוניות ופנימיות. יש כתיבה 'חיצונית' יותר, כביכול, בה אני מכוון בעקר לשכל של התורה ולא דוקא להתיישבות הסוגיא בשכל שלי, כך שהדברים הם 'בירור' חיצוני לי; ולעומתה יש כתיבה פנימית יותר, כביכול, בה אני כותב פשוט את מה אני מרגיש ולא דוקא איזו תיאוריה שענינה הוא להיות מדויקת.

פרסנו כאן שתי אפשרויות בהן הכתיבה היא שונה: שירה (שענינה הוא ההצלחה בהבעה הפנימית), ולמוד תיאוריה (בו החשוב מכל הוא הדיוק המירבי). ומה לגבי התורה? לאיזה צד היא משתייכת? נראה לומר, כי ככל שהדורות עוברים - התורה הופכת להיות יותר 'שירה' (ראה הערה ב) מאשר תיאוריה. מתוקף כך שהתורה נהיית 'שירה', לומדי התורה מצליחים יותר - כתוצאה מכך שהדבר חשוב להם יותר - להביע את עצמם בצורה פנימית. ממילא, גם אנחנו מצליחים לראות יותר, מתוך הכתיבה וההבעה הגדולה בתורה, שכל התורה היא בעצם שירה.

היכן התורה נקראת בשם 'שירה'? משה אומר לעם ישראל, לקראת סיום התורה: "וְעַתָּה כִּתְבוּ לָכֶם אֶת הַשִּׁירָה הַזֹּאת (השירה הזו, באופן פשוט, היא כל התורה[ג])"[ד]. רק בסוף התורה כתוב שהתורה היא שירה. בכוונה הדבר הוא כך, שכעת בדורותינו אלה,

---

ב. ניתן להביא כדוגמא לידיעת הביטוי בכתיבה את תחום השירה (ובפרט בהלחנת נגונים): עקר ה'ידיעה' שצריכה להיות בשירה ובנגון היא לא הדיוק והמקצועיות, אלא הידיעה לבטא את עצמנו באמצעות התוים, הלך הנגון והאוירה הכללית השוררת בו.

ג. ראה ילקו"ש שפטים, יז; וברמב"ן עה"פ.

ד. דברים לא, יט.

כאשר התורה גדולה כל־כך ועמוסה בתֹכן, היא יכולה יותר ויותר להיכתב בצורת 'שירה', עם יותר ויותר הבעה מצד הלומדים, המחדשים והכותבים.

כיצד מבחינים כאשר התורה נכתבת בצורה של שירה? רואים שלומדיה מביעים את דעתם ותפיסתם על כל מה שנכתב. כך, כל התורה שנכתבה כתורה שבעקר נועדה להיות מדויקת (כפי שאנחנו רואים מהיחס של חז"ל לתורה, בהמון הערכה לכל אות, תגיה, נְקוּדה ומִקוּמה) הופכת אט־אט, מבלי להשתנות מהדיוק הרב, גם לְתורה בה הלומד מוצא את עצמו ואת מקומו בתורה, בצורה שהוא מזדהה עם התורה והנכתב בה.

הנפקא־מינה מכך שאני מתייחס להרגשתי בתורה (וממילא מוצא את המקום שלי בתורה, "אין אדם לומד תורה אלא ממקום שלבו חפץ"[ה]) היא בכתיבה ובפרט בחדוש בתורה. ככל שהלומד מצליח לכתוב בצורה טובה יותר, שמבטאת יותר את היחס שלו לסוגיא ואת מקומו והרגשתו כלפיה, אות הוא שהוא יותר 'מוצא את עצמו' בתורה.

הכתיבה לצורך לְמוד הבעה

קבצי־ההערות בנויים כך, שהם אינם מגיעים למעגל רחב במיוחד, ובטח שלא כ'ספר הלכתי' עם נפקא־מינה למעשה. ההערות נכתבות בצורה פנימית, לתוך הישיבה, לא בשביל לפסוק הלכה ולא בשביל לחדש לקהל הרחב משהו שהוא לא ידע קודם. עיקר הכתיבה, ואפילו הקריאה של הכתיבה הזו, היא אך־ורק בשביל לראות האם הלומד יכול להביע את מקומו שלו ואת הדרך המיוחדת בה ראה ולמד הוא את המקורות, בצורה טובה וברורה דיה.

בכתיבה כזו, השאלה מה חווה הלומד ועד כמה הרגשתו מכוונת בהבנת המקורות לא רלוונטית כל־כך. אמנם, על התֹכן הכתוב להתברר כמה שיותר, "לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא"; מאחר שעם ישראל מנסה לברר את האלקות - התורה והחסידות - שנמצאת בתוכו. הבירור אמנם חשוב, אך עבור קבצי־ההערות לא בירור ההלכה הוא עקר הענין, וממילא הוא לא כה חשוב (ובטח שהטענה לא לכתוב בגלל חוסר־הדיוק לא נכונה כלל).

אמנם הבעת ההרגשה הפנימית קלה יותר בהערות בחסידות, בהן יש מקום רב יותר

ה. עבודה־זרה יט.

להבנות עצמיות, אבל גם בנגלה - לא פחות - ישנו מקום רב להבנות האישיות שלי ודעתי בסוגיא.

את התורה משה רבינו כותב גם בצורה מאד מדויקת ואלקית, וגם יכול להביע בתוך זאת את עצמו ואת מקומו בסוגיא, מעין "משה הוסיף יום אחד מדעתו"[ו]. לעומת זאת, יש את המציאות שלנו, בה העולם מתמלא בעיקר בצורות הבעה - שהם "עֲשׂוֹת סְפָרִים הַרְבֵּה אֵין קֵץ"[ז] - כלומר, שלומדי התורה מצליחים להביע את האלקות והתורה שיש בתוכם.

החשוב ביותר בכתיבה הזו הוא להביע יותר טוב את האלקות שיש בתוך הלְמודים, ועלינו להתאמץ בעיקר להביע בדיוק רב את מה שמרגישים כלפי הסוגיות, ולאו בהכרח להיות צודקים ב"אמתה של תורה". החשיבות של הכתיבה היא לא בכתיבה של הערה שהיא נכונה באופן תיאורטי, אלא הצלחת הכותב להתקדם בהבעה מוצלחת וברורה של המקום הפנימי שלו.

ההבעה הפנימית של הבנתנו בסוגיא, עוזרת עד־מאד לכותב לדייק את הבנתו ולהיות גם נכון ומכוון יותר. מכיון שהרצון הפנימי ביותר בנפש היהודי הוא לכוון כיאות לרצון ה', כאשר הוא חותר יותר ויותר עמוק, יותר ויותר פנימה, ככל שהוא מנסה לדייק את הרגשתו כך הוא מדייק בדרך ממילא גם ברצון ה' בתורה. ממילא, דוקא הכתיבה שכביכול אינה מתחשבת באמת, אלא בהרגשה, מדייקת יותר ויותר את הכתיבה והכוונה לאמתה של תורה.

לאורך כל הדורות כל הלמוד היה מאד מדויק ואלקי, ולכן על־גביו יכול אני, הכותב והמחדש בדורנו זה, להיות בטוח: ככל שאדייק בכתיבתי דוקא בשאלה 'מה אני רוצה לכתוב' - המאמר הכתוב יהיה יותר אלקי ויותר טוב. את האלקות המבעבעת בתוכנו אנחנו רוצים גם להביע החוצה. לכן, יש המון מקום וחשיבות דוקא לכתיבה של הבעת הסוגיות מהמקום שלנו בהן.

הדחיפות השונות והמשלימות מהרבי ומהרב

הזכרנו בתחילת השיעור שמצד מו"ר הרב שליט"א אין הרבה עידוד לכתיבה שאינה מדויקת במאה אחוז. לאור כל־מה שהסברנו, עולה השאלה: אם כך, מדוע הרב לא מעודד כתיבה כזו? התשובה פשוטה. בכל הספרים שכותב הרב עצמו נוכחות מאד

ו. שבת פז.
ז. קהלת יב, יב.

התכונות אותן הזכרנו: הרב, במאמריו, לא 'מפלפל' במאמרי חסידות וענינו הוא לא שהוא מלמד אותם בצורה מדויקת; אלא שהוא מלמד מצד אחד מדויק, ומצד שני - מלמד בכל מאמר את מה שהוא מרגיש כלפיו, ומייחס לכך חשיבות רבה. בכתיבתו הרב הוא אומן גדול מאד בביטוי של מה שהוא מרגיש בתוך הנפש, ואין אומן כמותו בהבעה מילולית של כך, בצורה נעימה וברורה.

מדוע זה כך? הרב משדר לנו את חייו והרגשתו הוא: הלך רוחו הפנימי הוא כל־כולו הקשר עם ה' (וממילא קשר זה מתבטא בעיסוק בתורה), והתורה כולה נועדה להביע את הקשר שלו עם ה'. כך, מביעה התורה את מה שהיא אמורה להביע, הן בלמוד התורה והן בקיום המצוות: הקשר העמוק בין היהודי לה'. המציאות של הרב היא כולה תורה ואלקות, והוא משדר לנו כיצד הוא מביע את האלקות דרך מה שהוא מרגיש בתורה.

הרבי עודד לכתיבה בצורה של כתיבה אין־סופית: כתוב עוד ועוד, ואז תתעוררנה שאלות על כך, ונתקן, וכך מתוך הכתיבה נדייק יותר ויותר את דברינו. אמנם, את הרב אנו לא רואים מעודד כל־כך כתיבה כזו, אבל המוטיבציה הפנימית שהוא מעניק לכתיבה היא דוקא דרך ההתבוננות בכיצד הוא כותב ומביע את עולמו הפנימי.

המסר שהרב משדר לנו הוא לכתוב מאמר שבו הכותב מאד מביע את עצמו ואת הלך־רוחו, שלאמתו של דבר והא כולו אלקות ומלא ברצון ה' באופן המדויק ביותר, כפי שנגלה בנפש היהודי, "ישראל קדמו לתורה"[ח]. ההבנה שמתוכה יוצאת כתיבה כזו היא המחשבה שאך ורק התורה תביע כראוי את רגשי לבבי הפנימיים, שמלאים באלקות.

אך בכל זאת, אל המאמר צריך לגשת לא כאמת אבסולוטית ולא כפשט המכוון ביותר בסוגיא; אלא כמה שאני הבנתי ומה שאני מרגיש, "לבי אומר לי", בסוגיא. יכול להיות שאני לא מדויק, אבל זה מה שאני בתורה. ולכן, מתוך הגישה הזו להערות, הרב פשוט מייצר סוג אחר של אוירה, של תנועת נפש, בזמן הכתיבה - המשנה את כל הכתיבה.

כאשר הרבי עודד כתיבה, הוא יצר עבור הכותבים תנועת נפש של הרגשת החשיבות שבעיסוק במקורות. אך, זוהי כתיבה שהיא יחסית יותר חיצונית. הכתיבה הזו קבלה גיבוי גדול מהרבי, גם אם היא מועדת לטעויות וסברות לא־בהכרח נכונות; ואף־על־פי־כן מאד חשוב שהרבי עודד את הכתיבה הזו, כפי שהסברנו. כתיבת המאמרים

ח. ע"פ תנדב"א פי"ד.

בישיבה היא כתוצאה מהדחיפה הגדולה של הרבי לכתיבה הזו, שעברה גם לנשיא הישיבה, הרב שליט"א.

הדחיפות השונות וההשראות השונות הללו, לכאורה, בעצם משלימות אחת את השניה בצורה שיכולה להועיל מאד ליכולות הכתיבה של מי שלומד בישיבה, המושפעת משתי הדחיפות השונות הללו: תלמיד פה מקבל גם דחיפה עצומה שהתלמידים מקבלים מהרבי, גם אם הכתיבה לא מדויקת כלל; וגם תנועה פנימית, מהרב, בה הלומד כותב מתוך הבנה מהי כתיבה כזו, וממילא גם מתוך הבנה שהיא כתיבה של 'לכתחילה' גמורה, כי היא לא באה להביע 'תיאוריות' מדויקות אלא את האלקות שנמצאת בתוך הפנימיות של הלומד ובתוכו. הדיוק בהערות הוא בשימת דגש על ההצלחה בכתיבת והבעת הרגש שלנו, ולאו דוקא בדיוק בסוגיות.

שנזכה לשיר (ולכתוב) את התורה הקדושה מתוכנו, בצורה נעימה וברורה!



שער ראשון



סיכומי הסוגיות שנלמדו בעיון

מאת תלמידי הישיבה

בסוגיית ברי ושמא

ראש הישיבה, הרב יוסי אליצור שליט"א

המשנה בכתובות (יב, ב) מדברת על מקרה של איש שטוען כלפי אשתו שהיא לא בתולה ולכן לא מגיע לה סכום הכתובה כמו לבתולה, והיא טוענת 'משאירסתני נאנסתי' ולכן הפסדת כי כאשר קידשת אותי הייתי בתולה והנזק נגרם אחרי הקידושין וממילא אתה חייב לי כתובה של בתולה.

המשנה מביאה מחלוקת תנאים, וההלכה היא כרבן גמליאל שהאשה נאמנת.

הגמרא מקשה על נאמנות האשה ממחלוקת האמוראים לגבי 'ברי ושמא': "מנה לי בידך והלה אומר איני יודע - רב יהודה ורב הונא אמרי חייב, רב נחמן ורב יוחנן אמרי פטור". כלומר: כאשר מישהו טוען כלפי השני שהוא חייב לו כסף, והשני אומר 'איני יודע' - יש אמוראים שאומרים הוא חייב, כי "ברי ושמא - ברי עדיף", ויש כאלה שאומרים שאי אפשר להוציא כסף בלי ראיה, וכיון שהנתבע לא מודה הוא לא חייב ("ברי ושמא - לאו ברי עדיף").

להלכה נפסק ש"ברי ושמא לאו ברי עדיף" - ולכאורה זה לא מסתדר עם המשנה שלנו שאומרת שהאשה נאמנת ומקבלת את מלוא כתובתה. למה היא מקבלת? לכאורה כיון שהיא טוענת טענת 'ברי', ואילו הבעל אינו יודע מתי היא נעשתה לא בתולה ועל כן טענתו היא טענת 'שמא'. אך להלכה - 'ברי ושמא לאו ברי עדיף'!

הגמרא עונה שבמשנה יש דין מיוחד משתי סיבות: או בגלל שיש לה 'מיגו', שיכלה לטעון טענה יותר טובה ('מוכת עץ אני') וטוענת את הטענה הזו, שנאנסה, וזה מעיד על נאמנותה; או בגלל שיש לה חזקה שהיא בתולה (כי כך היא נולדה), והחזקה אומרת שהיא היתה בתולה עד אחרי קידושיה ולכן החזקה מסייעת לטענתה.

תוספות מקשים על רב יהודה שאומר 'ברי ושמא ברי עדיף' מדבריו במסכת בבא קמא. שם הוא מדבר על שור שנגח את הפרה וכעת אנחנו רואים שהיא גם הפילה עובר מת. אנחנו לא יודעים האם העובר מת לפני הנגיחה - ואז בעל השור לא חייב על העובר המת, או שהוא מת כתוצאה מהנגיחה ואז בעל השור חייב לשלם על הנזק שנגרם לעובר. המשנה אמנם אומרת שהדין הוא 'יחלוקו', אך זו דעת סומכוס שבממון המוטל בספק חולקים. רב יהודה אומר שלפי חכמים - הדין הוא המוציא

מחברו עליו הראיה והמזיק פטור מלשלם על העובר אם אין עדים שהעובר ניזק מהנגיחה. רב יהודה מדגיש שם שדין זה נכון גם במקרה שהניזק אומר 'ברי' - ודאי לי וראיתי שהשור נגח והזיק את העובר, והמזיק אומר 'שמא' - אינני יודע האם זה כדבריך או שהעובר מת לפני כן. גם במקרה הזה - אומר רב יהודה - הדין הוא ש'המוציא מחברו עליו הראיה', והמזיק פטור מלשלם.

לפי זה רואים שלמרות שהניזק אומר ברי והמזיק אומר שמא - המזיק פטור מלשלם, ובעצם - 'ברי ושמא לאו ברי עדיף'. והנה - זה סותר את רב יהודה עצמו שבסוגיא שלנו פסק 'ברי ושמא - ברי עדיף'!

תוספות עונים *שיש שני סוגי "שמא"* - יש 'שמא גרוע' ויש 'שמא טוב'. כאשר בעל השור אומר שהוא לא יודע האם השור שלו גרם נזק לעובר - זה 'שמא טוב': הגיוני שהוא לא יודע מה קרה, הוא פשוט לא היה שם. לכן במקרה כזה סובר רב יהודה שהדין הוא ש'לאו ברי עדיף', כי אין לנו 'טענה' כפי טוען ה'שמא', הוא באמת לא יודע. אולם במקרה של 'מנה לי בידך והלה אומר איני יודע' - טענת השמא היא טענה מוזרה. אתה אמור לדעת האם אתה חייב כסף לאנשים, ואם אתה אומר 'לא יודע' - זה נשמע התחמקות או משהו דומה, וזה גורם לנו להעדיף את טענת ה'ברי' שנטענת נגדך, לפי רב יהודה.

אך על תוספות קשה ביותר שבסוגיא שלנו יש השואה בין מקרה של הלואה לבין המקרה של המשנה - בו האשה טוענת שהיתה בתולה בשעת הקידושין, ואילו הבעל טוענת - בטענת 'שמא' - שהוא לא חייב כתובה כיון שיתכן שהיא היתה לא בתולה כבר לפני כן.

במקרה של הלואה - ה'שמא' הוא גרוע, כמו שביארנו; אך במקרה של המשנה - ה'שמא' הוא שמא טוב: הבעל לא אמור לדעת מתי האשה נעשתה לא בתולה, ולכן טענתו היא טובה. לכן - במקרה של המשנה - הדין אמור להיות לכולי עלמא ש'לאו ברי עדיף', ולא ברור מדוע הגמרא מקשה מדינו של רבן גמליאל שמאמין לאשה דוקא על רב נחמן שפוסק 'לאו ברי עדיף' במקרה של הלואה - הרי זה קשה גם על רב יהודה שבמקרה כזה מודה גם הוא ש'לאו ברי עדיף'!

תוספות מתרצים - אין הכי נמי, הגמרא יכולה היתה לומר שהקושיא גם על רב יהודה ('ולטעמיך'), ובאמת למסקנא - אחרי התירוץ - זה מתרץ שבמשנה זה דין מיוחד וגם רב יהודה מודה שצריך את התירוץ הזה.

אך הפני יהושע מעיר שאפשר היה לומר תירוץ אחר, ולחלק חילוק בין הגמרא שלנו לבין הגמרא בבבא קמא בצורה אחרת:

אפשר לומר שבבבא קמא אנחנו לא סומכים על טענת הברי כיון שיש מקרה שמצד עצמו הוא מסופק - יש כאן שור שנגח ומצאנו פרה וולד לצידה, וגם בלי טענות יש כאן ספק ב'שטח'. מסיבה זו אנחנו חושדים שטענת ה'ברי' אינה טובה כל כך, כי היא נטענת על גבי זה שבעל הדין יודע שיש כאן ספק במציאות, והוא מרשה לעצמו - או משכנע את עצמו - לטעון טענה ודאית למרות שהוא לא לגמרי בטוח בדבריו... בזה זה שונה מהלואה, שבה אין לנו ספק מציאותי, וכאשר מישהו בא וטוען כלפי אחר 'מנה לי בידך' - אנחנו מניחים שהוא דובר אמת, ולא מסתבר שהוא סתם כך תובע כסף מחבר שלו למרות שהחבר לא חייב לו מאומה. במקרה כזה - כאשר החבר טוען שמא - רב יהודה סובר שנאמין לטענת הברי בגלל שכאן ה'ברי' לא נובע ממקרה שהוא ממילא מסופק במציאות.

לפי החילוק הזה - ההשוואה בגמרא בין מקרה של כתובה לבין מקרה של תביעת הלואה מובן היטב: גם במקרה של אשה שטוענת שהיתה בתולה בשעת הקידושין - אין כאן מציאות מסופקת בה אפשר לטעון טענות ברי שנובעות מ'שכנוע עצמי' בעקבות מקרה מסופק במציאות. אם האשה אומרת שהיא היתה בתולה - זו טענה חזקה שדומה ל'מנה לי בידך', ואי אפשר לטעון שהיא התבלבלה בפרטי המציאות.

והנה - תירוץ הפני יהושע מתרץ את קושיית התוספות, אך יש עליו קושיא גדולה בפני עצמו. הקושיא היא שבמסכת בבא מציעא (צז, ב) המשנה מדברת על דין ודברים בין שואל ומשאיל, כאשר הם דנים בשאלה האם פרה מתה בשעה שהיתה שאולה או בשעה שהיתה שכורה. והנה שם המשנה אומרת שכאשר המשאיל טוען 'ברי' והשואל טוען 'שמא' - השואל חייב. הגמרא אומרת שהמשנה מסתדרת לפי רב יהודה שסובר ש'ברי ושמא - ברי עדיף', אך היא קשה על רב נחמן שאומר ש'לאו ברי עדיף' (ומתרצת שם שמדובר על מצב של שבועה, עיין שם).

והנה לפי הפני יהושע - המשנה הזו לא מסתדרת גם עם רב יהודה, שהרי לפי רב יהודה - במקרה של המשנה - זה מקרה בו יש ספק במציאות, כי הפרה מתה ולא ברור בדיוק מתי, ומצב כזה יכול לגרום לטענת 'ברי' שאינה מבוררת, ולכן במקרה כזה - כמו במקרה של 'שור שנגח את הפרה' בבבא קמא - יסכים רב יהודה ש'לאו

ברי עדיף' ו'המוציא מחברו עליו הראיה'. ואם כן - מדוע הגמרא מקשה רק על רב נחמן ולא על רב יהודה?

קושיא זו מסבירה - לכאורה - מדוע תוספות לא הסכימו עם תירוצו של הפני יהושע (לשיטת תוספות הגמרא בבבא מציעא מובנת, כמובן, כי היא עוסקת ב'שמא טוב', כי מותר לאחד מן הצדדים לא לדעת בדיוק מתי מתה הפרה).

(הפני יהושע עצמו יכול לתרץ שבאמת הגמרא בבבא קמא יכלה לומר 'ולטעמיך' ולהגיד שהקושיא קשה גם על רב יהודה, וגם הוא נזקק לתירוץ שנאמר שם בדעת רב נחמן. אך הפני יהושע העדיף את תירוצו ולא את תירוץ התוספות בגלל הדוחק לומר שהגמרא יכלה לומר 'ולטעמיך' בכתובות, ואם גם לשיטתו צריך לומר 'ולטעמיך' - בבבא מציעא - אז מה הרווחנו?).

כמובן - כדרכה של תורה - שנשמח אם למישהו יש הסבר או תירוץ בדעת הפני יהושע (יתכן שהכיוון הוא להבין למה במקרה של הפרה השאולה / השכורה זה לא נקרא מספיק ספק במציאות שגורם לטענת 'ברי' לא מבוררת, בניגוד ל'שור שגח את הפרה', וצריך בירור).

נסכם בטבלה:

	מנה לי בידך	משאירסתני נאנסתי	שור שנגח את הפרה	זה אומר שאולה וזה אומר שכורה
תוספות	שמא גרוע	שמא טוב	שמא טוב	שמא טוב
פני יהושע	ברי טוב	ברי טוב	ברי גרוע	ברי גרוע (?)

למי משלמים דמי ריפוי (סה, ב)

תלמידי שיעור א'

הצגת המשנה ודברי הרא"ש והר"ן • מחלוקת הרמב"ם והרא"ש • הסברי הקרבן נתנאל והתוי"ט

א. הצגת המשנה ודברי הרא"ש והר"ן

המשנה בדף סה: דנה בשאלה מה קורה כאשר אדם הזיק לאשה נשואה, למי הולכים תשלומי הבושת והפגם (שווי הנזק שנגרם לה), לבעל או לאשה. אבל המשנה לא אומרת למי משלמים את התשלומים הנוספים שיש כאשר אדם מזיק לחברו, תשלומי ריפוי, שבת וצער. הראשונים דנים בשאלה למה המשנה לא דנה בזה.

הר"ן אומר שהמשנה לא דנה בתשלומי שבת, כי זה פשוט שהתשלומים הללו הולכים לבעל. שכן מעשה ידיה של האשה (המשכורת שהיא מקבלת) שייכים לבעל, וממילא גם תשלומי שבת, שהם פיצויים על כך שהיא לא יכולה לעבוד כאשר היא פצועה - גם הם הולכים לבעל כמובן.

לעומת זאת בתשלומי צער המשנה לא דנה בגלל סיבה הפוכה: פשוט שתשלומי צער הולכים לאשה, כיוון שהיא זו שהצטערה, ולכן המשנה לא צריכה לומר זאת.

תשלומי הריפוי הולכים לבעל כיוון שהוא מחוייב לשלם לרופא שירפא את אשתו, ולכן גם את זה המשנה לא צריכה לכתוב. כך מסביר הר"ן.

לגבי תשלומי הריפוי הרא"ש חולק על הר"ן, ואומר שהמשנה לא אמרה למי הולכים תשלומי הריפוי, לבעל או לאשה, כיוון שהם לא הולכים לא לבעל ולא לאשה, אלא לרופא. אף אחד מבני הזוג לא 'מרוויח' את תשלומי הריפוי, אלא התשלומים הללו הם רק תשלומי הוצאות הריפוי שמשלמים לרופא.

ב. מחלוקת הרא"ש והרמב"ם

כתב הרמב"ם (בהלכות חובל ומזיק פ"ד הט"ו):

החובל באשת איש השבת והריפוי לבעלה, והצער שלה.

אם כן, לפי הרמב"ם דמי הריפוי הולכים לבעל.

הרא"ש חולק בזה על הרמב"ם. שכן אם כל הכסף של הריפוי הולך לרופא, אז זה לא נקרא שהכסף הולך לבעל, ולמה הרמב"ם אומר שהריפוי שייך לבעל? ואם מדובר במקרה אחר, שבו נתנו לאשה תרופה חריפה, ועל ידי זה קיצרו את זמן הריפוי וחסכו כסף, במקרה כזה הכסף צריך ללכת לאשה, שכן היא זו שהצטערה, ולכן הכסף מגיעה לה, כמו שתשלומי הצער הולכים אליה.

וזה לשון הרא"ש:

ורפוי נותן לרופא לרפאותה. ואי אמדוה לה' יומי ועבדו לה סמא חריפא ואיתסית בתלתא יומי, היינו בכלל צער שצערה עצמה בסמא חריפא להשתכר, המותר לדידה הוי, ודלא כהרמב"ם ז"ל שכתב" החובל באשת איש הריפוי לבעלה".

מהרא"ש נשמע שיש מחלוקת בינו לבין הרמב"ם במקרה שנתנו לה 'סמא חריפא' וחסכו בדמי הריפוי. הרא"ש אומר שהכסף שנחסך ילך לאשה, ומהרמב"ם משמע שהכסף שנחסך ילך לבעל. שכן אם הרמב"ם מדבר על הכסף שהולך לרופא, למה הרמב"ם אומר שתשלומי הריפוי הולכים לבעל, אם הבעל כלל לא נהנה מהם ורק מעביר אותם לרופא?

ג. הסברי הקרבן נתנאל והתוי"ט

הקרבן נתנאל אומר שבאמת אין מחלוקת בין הרא"ש לרמב"ם, והרמב"ם לא התכוון לומר שבמקרה שהאשה לקחה סמא חריפא והצטערה הפער ילך לבעל.

אם כן, למה הרמב"ם כתב שהכסף הולך לבעל? מסביר הקרבן נתנאל שהרמב"ם כתב שהכסף הולך לבעל בשביל שלא נחשוב שהבעל צריך לשלם לרופא על הריפוי, שכן הוא מחוייב לרפא את אשתו, אבל האשה היא זו שמקבלת את דמי הריפוי ממה שפגע בה.

התוי"ט על המשנה אומר שאין מחלוקת בין הרא"ש לרמב"ם במקרה שהאשה לקחה סמא חריפא, וגם הרא"ש לא התכוון לומר שיש מחלוקת בינו לבין הרמב"ם במקרה הזה. אלא הרא"ש חולק על הרמב"ם בשאלה למה המשנה לא אמרה למי הולכים דמי הריפוי. לפי הרמב"ם המשנה לא כתבה למי הולך הריפוי כי ברור שזה הולך לבעל,

ועל זה הרא"ש אמר שיש מקרים שבהם האשה לוקחת סמא חריפא, ואז היא מקבלת חלק מדמי הריפוי. לכן אי אפשר לומר שהמשנה לא כתבה למי הולכים דמי הריפוי כי ברור שזה הולך לבעל, שכן יש מקרים שבהם הכסף הולך לאשה.

לכן אומר הרא"ש שהמשנה לא כתבה למי הולכים דמי הריפוי כי ברור שזה הולך לרופא.

העדפה (סו, א)

מיכאל קנטרוביץ ורועי-יצחק שורץ, שיעור א'

הצגת הגמרא • דעת רב האי • דעת רבינו חננאל • דעת רש"י

א. הצגת הגמרא

הגמרא בדף סו, א דנה בדיני העדפה. באופן פשוט הבעל מפרנס את אשתו, ומעשי ידיה של אשתו (המשכורת שהיא מקבלת על עבודתה) שייכים לבעל, והאשה מחוייבת לעבוד על מנת לתת את מעשה ידיה לבעל. השאלה היא מה קורה כאשר יש העדפה - האשה עבדה יותר ממה שחכמים תקנו שעליה לעבוד על מנת לתת את מעשה ידיה לבעל.

הגמרא מחלקת בין העדפה על ידי הדחק להעדפה שלא על ידי הדחק: העדפה על ידי הדחק - "כגון שהיא עירנית ובעלת מלאכה" (רש"י) - אם האשה עבדה את כמות השעות שחכמים תקנו שהיא צריכה לעבוד, אבל קיבלה משכורת גבוהה יותר כיוון שהיא מוכשרת - במקרה כזה לפי כולם הכסף הולך לבעל, שכן האשה לא התאמצה יותר ממה שחכמים חייבו אותה. אבל במקרה של העדפה על ידי הדחק - "כגון שדחקה עצמה והעדיפה" (רש"י), כלומר שהאשה התאמצה יותר ממה שחכמים חייבו אותה ולכן הרוויחה יותר כסף - במקרה כזה חלקו ר' עקיבא וחכמים:

> כי אתא רבין אמר ר' יוחנן בהעדפה שלא על ידי הדחק כולי עלמא לא פליגי דבעל הוי. כי פליגי בהעדפה שעל ידי הדחק: תנא קמא סבר לבעלה, ור' עקיבא סבר לעצמה.

נסכם זאת בטבלה:

	העדפה שלא על ידי הדחק	העדפה על ידי הדחק
תנא קמא (חכמים)	לבעל	לבעל
ר' עקיבא	לבעל	לאשה

שואל רב פפא: אם האשה עושה שתי מלאכות בבת אחת למי ילך הכסף, לבעל או לאשה?

ממשיך ושואל רבינא: אם עושה שלוש או ארבע מלאכות בבת אחת למי ילך הכסף, לבעל או לאשה?

איך אפשר לעשות ארבע מלאכות בבת אחת?

מסביר רש"י:

שומרת קישואים וטווה פשתן ומלמדת שיר ומחממת ביצים בחיקה או ביצי תולעים העושים משי.

אם האשה טווה פשתן בזמן שהיא שומרת קישואים, ותוך כדי זה גם מלמדת בנות לשיר ומחממת ביצים של תולעי משי בחיקה - למי ילך הכסף של המלאכות שמעבר למלאכה הראשונה, לבעל או לאשה?

מסביר רש"י את שאלת הגמרא:

מי הוי כעל ידי הדחק או לא?

כלומר הגמרא התכוונה לשאול האם שתי מלאכות יחד (או שלוש או ארבע יחד) נחשבות העדפה על ידי הדחק או לא. על כל השאלות הללו הגמרא נשארת בתיקו.

ב. דעת רב האי

לפי איזו דעה הגמרא שואלת את השאלות הללו? האם לפי דעת ר' עקיבא או לפי דעת חכמים?

הרא"ש מביא לכך שתי אפשרויות, הסבר רב האי והסבר רבינו חננאל.

לפי רב האי שאלות הגמרא הן לפי דעת חכמים. אלא שחכמים אומרים שגם בהעדפה על ידי הדחק ההעדפה תלך לבעל, אם כן למה הגמרא שואלת מה יקרה אם היא עושה שתי מלאכות, הרי לדעת חכמים אפילו אם זה נחשב העדפה על ידי הדחק הכסף ילך לבעל!

מסביר רב האי שיכול להיות ששתי מלאכות ביחד זה מקרה לא מצוי, וכאשר חכמים תקנו שמעשה ידיה של האשה יהיו שייכים לבעל, הם לא דברו על המקרה הזה.

כך מסביר רב האי גם את שאלת רבינא:

אם נאמר ששתי מלאכות זה כן מצוי, ולכן כאשר אשה עושה שתי מלאכות יחד הכסף הולך לבעל - מה הדין בשלוש או ארבע מלאכות שזה ודאי לא מצוי, האם חכמים תיקנו שזה ילך לבעל או לא?

לכאורה פשט הגמרא הוא ששאלות הגמרא הן על דעת ר' עקיבא ולא על דעת חכמים (כפי שיוסבר). אם כן למה רב האי מסביר ששאלות הגמרא הן לפי חכמים? נראה

שרב האי הבין שהלכה כדעת חכמים, ואם כן קשה לומר שהגמרא דנה בדעת ר' עקיבא, שאין הלכה כמותו. לכן הוא הסביר ששאלות הגמרא הן על פי דעת חכמים ולא על פי דעת ר' עקיבא.

ג. דעת רבינו חננאל

רבינו חננאל מסביר ששאלות הגמרא הן על פי דעת ר' עקיבא.

ר' עקיבא שאומר שהעדפה על ידי הדחק הולכת לאישה. אם כן, למה רב פפא שאל מה הדין כאשר האשה עושה שתי מלאכות בבת אחת? לכאורה היה צריך להיות שהכסף יהיה שייך לאשה, שכן זו העדפה על ידי הדחק.

מסביר רבינו חננאל שבשתי מלאכות בבת אחת אפשר להגיד שזה לא נקרא העדפה על ידי הדחק, והעדפה על ידי הדחק זה דווקא כשהיא עובדת יותר זמן, ולכן כאשר היא עושה שתי מלאכות יחד, ולא עובדת יותר זמן, ההעדפה תלך לבעל. זוהי שאלת הגמרא: האם שתי מלאכות ביחד זה העדפה על ידי הדחק וזה הולך לאישה, או שזה לא העדפה על ידי הדחק וזה ילך לבעל.

לפי זה, ממשיך רבינא ושואל: אם תגיד ששתי מלאכות יחד זה לא נקרא העדפה על ידי הדחק, מה תגיד בשלוש וארבע שזה מאמץ גדול יותר, האם זה כן נקרא העדפה על ידי הדחק, והכסף יהיה שייך לאשה לפי ר' עקיבא, או שגם במקרה הזה, כיוון שהאשה לא עבדה שעות נוספות, אין זה נקרא העדפה על ידי הדחק, והכסף יהיה שייך לבעל.

לפי רבינו חננאל שאלות הגמרא הן על פי דעת ר' עקיבא, ואם כן הלכה כמו רבי עקיבא. אפילו שבדרך כלל הלכה כחכמים, כאן משמע מהגמרא שהלכה כר' עקיבא, שכן הגמרא לא הייתה שואלת שאלות אם זה לא היה הלכה כרבי עקיבא.

ד. דעת רש"י

כפי שנכתב, רש"י מסביר את שאלת הגמרא ואומר:

מי הוי כעל ידי הדחק או לא?

אם כן רש"י סובר כמו רבנו חננאל! שהרי לפי רב האי השאלה היא על חכמים, ואם כן לא משנה כלל האם שתי מלאכות או שלוש או ארבע הן העדפה על ידי הדחק או

לא, שהרי גם אם זה העדפה על ידי הדחק לפי חכמים הכסף הולך לבעל. לפי רב האי השאלה היא האם כמה מלאכות בבת אחת זה מצוי או לא, ולא האם כמה מלאכות בבת אחת זה העדפה על ידי הדחק.

רק אם שאלות הגמרא הן על ר' עקיבא, משנה האם זה העדפה על ידי הדחק או לא, כי לפי ר' עקיבא אם זה העדפה על ידי הדחק הכסף הולך לאשה, ואם זה העדפה שלא על ידי הדחק הכסף הולך לבעל. לכן רש"י שהסביר ששאלת הגמרא היא האם כמה מלאכות יחד זה העדפה על ידי הדחק או לא, סובר כמו רבינו חננאל, שאומר ששאלות הגמרא הן בדעת ר' עקיבא.

לימוד תורה וקיום מצוות שלא לשמה ולשמה (סו, ב)

יוסף חיים יוליוס ועקיבא הס, שיעור א'

פשט הגמרא ודברי המהרש"א • מחלוקת התוס' והרמב"ם לפי אדמו"ר הזקן • בעל ההפלאה • תניא ופרק בעבודת ה'

א. פשט הגמרא ודברי המהרש"א

הגמרא בדף סו, ב מספרת שכאשר רבן יוחנן בן זכאי יצא מירושלים, הוא ראה את בתו של נקדימון בן גוריון מלקטת שעורים מבין גללי החמורים. כאשר רבן יוחנן בן זכאי שאל אותה לאן נעלם הכסף של אביה, היא ענתה לו "מלח ממון חסר" - מה ששומר על הכסף זה הצדקה, ואבא לא נתן צדקה שתשמור על ממונו.

שואלת על זה הגמרא:

> ונקדימון בן גוריון לא עבד צדקה? והתניא אמרו עליו על נקדימון בן גוריון כשהיה יוצא מביתו לבית המדרש כלי מילת היו מציעין תחתיו ובאין עניים ומקפלין אותן מאחריו!

עונה הגמרא שתי תשובות:

התשובה הראשונה היא "לכבודו הוא דעבד" - נקדימון בן גוריון נתן צדקה, אבל עשה זאת בשביל הכבוד שלו, ולכן הצדקה לא הצילה אותו, והתשובה השניה היא "כדבעי ליה למיעבד לא עבד" - נקדימון בן גוריון אמנם נתן צדקה, אבל לא נתן מספיק צדקה יחסית לעושר הרב שלו.

שואל המהרש"א על התשובה הראשונה (ד"ה "איבעית אימא לכבודו הוא דעבד"):

בגמרא בראש השנה (ד, א) כתוב שמי שנותן צדקה בשביל שיחיה בנו ובשביל שיזכה לחיי העולם הבא הרי זה צדיק גמור, ואם כן זה סותר את הגמרא שלנו, שממנה משמע שאם אדם נותן צדקה לשם כבוד הוא נענש על כך!

עונה המהרש"א: "האי שלא לשמה לכבוד הוא גרע טפי". מי שנותן צדקה בשביל

שיחיה בנו או שהוא יזכה לעולם הבא הוא צדיק גמור, אבל אם הוא נותן צדקה בשביל לקבל כבוד, זה יותר גרוע והוא נענש על כך.

מביא המהרש"א ראיה לדבריו מתוספות בפסחים:

הגמרא במסכת פסחים (נ, ב) אומרת "לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אף על פי שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה". ומקשים התוספות שם ממימרא אחרת שאומרת "כל העוסק בתורה שלא לשמה נוח לו שלא נברא", ואם כן אסור ללמוד שלא לשמה. עונה התוס', ששתי הגמרות מדברות על שני מקרים שונים:

> ואומר ר"י דהתם מיירי כגון שלומד כדי להתיהר ולקנטר ולקפח את חביריו בהלכה ואינו לומד על מנת לעשות. אבל הכא מיירי... שאין מתכוון לשום רעה אלא מתוך עצלות".

המהרש"א לומד מהתוספות שמי שלומד בשביל כבוד הוא בעצם לומד שלא על מנת לעשות וזה הכי גרוע, ועל זה כתוב "נוח לו שלא נברא", אבל אם האדם לא עוסק בתורה ובמצות בגלל שהוא עצל, ואם הוא יקבל פרס יהיה לו כח לעסוק בתורה ובמצוות - על זה נאמר "לעולם יעסוק אדם שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה".

מביא המהרש"א דוגמה למי שנותן צדקה רק בשביל כבוד, ועושה בכך עבירה ולא מצווה:

> ורבים בדור הזה שמקבצין עושר שלהם שלא באמונה ובחילול ה', כגזילת עובד כוכבים ואחר כך מתנדבים מאותו ממון להיות להם כבוד בכל שנה, ולתת להם מי שברך להיות להם שם ותפארת, ואין זה אלא מצווה הבאה בעבירה, ואין לעושר הזה מלח וקיום כדאמר הכא.

משמע מהמהרש"א שכשהוא אומר שלקיים מצוות בשביל כבוד זה הכי גרוע, הוא מתכוון למי שעושה זאת רק בשביל כבוד, ולא לשם המצווה כלל. כמו האנשים בימיו שלא היה אכפת להם מחילול ה', ונתנו צדקה רק בשביל לקבל מי שברך. אבל מי שרוצה לעשות מצווה, ומעורבב בזה גם רצון לקבל כבוד, כמו למשל סתם אדם שנותן צדקה בציבור ומקבל על כך מי שברך, על כך נראה שלא דיבר המהרש"א[א].

א. לפי זה המהרש"א למד שנקדימון בן גוריון נתן צדקה רק בשביל כבוד. ואולי יש על זה קצת קושיה מהגמרא בתענית (כ, א) שנקדימון אמר "גלוי וידוע לפניך שלא לכבודי עשיתי", וראה לקמן בפירוש בעל ההפלאה שהסביר אחרת את מעשהו של נקדימון בן גוריון.

ב. מחלוקת התוס' והרמב"ם לפי אדמו"ר הזקן

כתב אדמו"ר הזקן בהלכות תלמוד־תורה (ד, ג) בעניין היחס ללימוד תורה וקיום מצוות שלא לשמה שתי דעות:

לפי הדעה הראשונה דברי חכמינו "לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה" מוסבים על מי שלומד בגלל יראת העונש או מאהבת השכר. וזה לשונו:

> ולא אמרו חכמים "לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצוות אפילו שלא לשמה, אלא כשמקיים המצוות שלומד בתורה רק שאינו לומד ומקיים לשם שמים אלא מיראת העונש בעולם הבא או אפילו בעולם הזה, או מאהבת השכר כדי לקבל פרס בעולם הבא או אפילו בעולם הזה עושר וכבוד שלמשמאילים בה הניתן משמים, או אפילו ליקח מעצמו כבוד וגדולה שיקראוהו רב ויהיה ראש ישיבה.
> אבל על מי שלומד שלא על מנת לעשות, עליו אמרו חכמינו ש"נוח לו שנהפכה שלייתו על פניו ולא יצא לאוויר העולם".

נראה שאדמו"ר הזקן לא למד את התוס' בפסחים כמו המהרש"א, שכן הוא אומר שמי שלומד לשם כבוד, גם עליו כתוב "לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצוות שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה". ורק על מי שלומד שלא על מנת לעשות, עליו אומר התוס' שזה לא טוב.

לפי זה מה שכתוב בתוס':

> ואומר ר"י דהתם מיירי כגון שלומד כדי להתיהר ולקנטר ולקפח את חביריו בהלכה ואינו לומד על מנת לעשות

אין הכוונה שמי שלומד בשביל לקבל כבוד נחשב למי שלומד שלא על מנת לעשות, אלא הכוונה היא שרק מי שלומד רק בשביל לקנטר ולא בשביל לקיים - רק עליו אמרו חכמינו שנוח לו שלא נברא.

מביא אדמו"ר הזקן שם דעה נוספת, ואומר שזו היא דעת הרמב"ם. על פי הדעה הזו גם אדם שלומד שלא על מנת לעשות עליו כתוב "לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצוות שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה", ותמיד טוב להמשיך ללמוד גם אם לומד שלא על מנת לקיים כי המאור שבה יחזירו למוטב.

איך יסביר הרמב"ם את הגמרא שאומרת שמי שלומד שלא לשמה נח לו שלא נברא?

נראה שהרמב"ם לא למד שהגמרות סותרות אחת את השניה. אלא הגמרא שאומרת "לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצוות" מתכוונת לכולם, גם למי שלומד שלא על מנת לעשות, אף על פי שעליו כתוב שטוב לו שלא נברא. שכן לאחר שכבר נברא, עדיף שילמד תורה, אפילו שלא על מנת לקיים, כי המאור שבה יחזירה למוטב.

ג. הסבר הקונטרס אחרון

כפי שנכתב, על הדעה השניה כותב אדמו"ר הזקן שהיא דעת הרמב"ם. אלא שהרמב"ם לא מדבר על מי שלומד שלא על מנת לעשות, ואם כן מאיפה אדמו"ר הזקן יודע מה דעת הרמב"ם בזה?

מסביר זאת אדמו"ר הזקן בקונטרס אחרון (ד, א):

הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה כותב:

> תחילת דינו של אדם אינו נידון אלא על התלמוד לפיכך אמרו חכמים לעולם יעסוק אדם בתורה שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה.

שואל אדמו"ר הזקן: הרי חכמינו אמרו זאת גם על מצוות, ולא רק על לימוד תורה. אם כן, איך למד מכך הרמב"ם שתחילת דינו של אדם הוא על לימוד תורה?

מוכיח אדמו"ר הזקן שלפי הרמב"ם מאמר חכמינו "לעולם יעסוק אדם שלא לשמה" מדבר גם על מצוות, ממה שכותב הרמב"ם בהלכות תשובה (י, ה):

> כל העוסק בתורה כדי לקבל שכר או כדי שלא תבוא עליו פורענות הרי זה עוסק שלא לשמה, וכל העוסק לא ליראה ולא לקבל שכר, אלא מאהבת אדון כל הארץ שצוה בה הרי זה עוסק בה לשמה. ואמרו חכמים לעולם יעסוק אדם בתורה ואפילו שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה. לפיכך כשמלמדים את הקטנים ואת הנשים וכלל עמי הארץ אין מלמדים אותן אלא לעבוד מיראה וכדי לקבל שכר עד שתרבה דעתן ויתחכמו חכמה יתירה מגלים להם רז זה מעט מעט ומרגילים אותן לענין זה בנחת עד ישיגוהו ויעבדוהו מאהבה.

מכך שהרמב"ם מדבר גם על נשים שפטורות מלימוד תורה, לומד אדמו"ר הזקן שהרמב"ם מדבר גם על קיום מצוות ולא רק על לימוד תורה. ואם כן, למה בהלכות תלמוד תורה הרמב"ם כתב את מאמר חכמינו זה רק על לימוד תורה?

עונה אדמו"ר הזקן שמשמע מהרמב"ם שיש "שלא שלמה" מיוחד רק ללימוד תורה

ולא לקיום מצוות, וזה לימוד שלא על מנת לקיים. אדם יכול ללמוד תורה שלא על מנת לקיים, אבל לא יכול לקיים מצוות שלא על מנת לקיים. מכך שהרמב"ם כתב גם על לימוד תורה בפני עצמו, ש"לעולם יעסוק אדם בתורה שלא לשמה" לומד אדמו"ר הזקן שהרמב"ם מדבר אפילו על לימוד שלא על מנת לעשות, שגם עליו אמרו חכמינו "לעולם יעסוק אדם בתורה שלא שלמה", והרמב"ם חולק בזה על התוס'.

נראה שאדמו"ר הזקן התכוון להסביר נקודה מעניינת בדברי הרמב"ם: ישנן שתי גמרות סותרות לעניין תורה ומצוות שלא לשמה, מאחת משמע שעל האדם לעסוק בתורה ומצוות אפילו כשזה לא לשמה, ומאחת משמע שאם הוא עוסק שלא לשמה טוב לו שלא נברא. התוס' כתב שכל אחת מהגמרות הללו מדברת על מקרה אחר, יש מקרים שבהם על האדם לעסוק שלא לשמה, ויש מקרים שאסור לו. אם הרמב"ם היה סובר כמו התוס', היה עליו לפסוק את שתי הגמרות, ולומר באיזה מקרה אמרו חכמינו "לעולם יעסוק אדם" ובאיזה מקרה אמרו חכמינו "טוב לו שלא נברא". אבל בפועל הרמב"ם פסק רק את הגמרא ש"לעולם יעסוק אדם אפילו שלא לשמה", ואת הגמרא הזו הוא פסק בשני מקומות - בהלכות תלמוד תורה ובהלכות תשובה. ולעומת זאת את הגמרא שטוב לו שלא נברא הרמב"ם לא פסק בשום מקום. משמע לאדמו"ר הזקן שלפי הרמב"ם תמיד צריך לעסוק בתורה ובמצוות אפילו שלא לשמה, אפילו כאשר זה מישהו שכתוב עליו שטוב לו שלא נברא, כיוון שאפילו עליו אמרו חכמינו שהמאור שבה יחזירו למוטב.

ד. בעל ההפלאה

בעל ההפלאה בחידושיו על המסכת שואל על המהרש"א: כתוב בתוס' בנזיר (כג, ב) שגם מי שלומד על מנת להתגדר ולקנות לו שם, כלומר לשם כבוד, עדיין ימשיך ללמוד, שמתוך שלא לשמה בא לשמה. אם כן משמע שלא כמו המהרש"א שאומר שאסור לעשות בשביל כבוד ומי שעושה בשביל כבוד נענש על זה.

אם כן, חוזרת השאלה, למה נקדימון בן גוריון נענש על כך שנתן צדקה לשם כבוד? לכן בעל ההפלאה מסביר שלושה הסברים אחרים למה נקדימון בן גוריון נענש:

אם אדם עושה מצוה בשביל כבוד שיגיע לאחר זמן על כך כתוב "שמתוך שלא לשמה בא לשמה" אבל אם אדם עושה מצוה בשביל כבוד שמגיע ברגע הזה כתוב "נוח לו שלא נברא". ונקדימון נתן צדקה וקיבל כבוד מיד ולכן נענש על כך.

אכן מי שנותן צדקה בשביל כבוד מקיים בזה מצווה גדולה, אך אין בזה מספיק זכויות בשביל להציל אותו מהפורענויות הבאות לעולם. אם נקדימון בן גוריון היה נותן צדקה לשמה, הכסף שלו היה ניצל, וכיוון שהוא לא נתן צדקה לשמה הכסף שלו לא ניצל. אבל אין זה אומר שמי שנותן צדקה לשם כבוד נענש על כך, אלא זה בסדר לתת צדקה בשביל כבוד, אבל זה לא מספיק בשביל להינצל מ'גלגל החוזר בעולם'.

בתשובה השלישית ההפלאה מסביר שצריך ללמוד אחרת את שאלת הגמרא: הגמרא רצתה להוכיח מכך שנקדימון בן גוריון נתן לעניים לקחת את הבדים שהוא הלך עליהם, שמן הסתם הוא נתן עוד הרבה צדקה. את זה דוחה הגמרא ואומרת שלא בטוח שהוא נתן עוד צדקה כי הוא קיבל על הבדים כבוד, ואי אפשר להוכיח מכך על צדקה שאין בה כבוד. כלומר לפי התשובה הזו הסיבה שנקדימון נענש היא לא שהוא נתן צדקה בשביל כבוד, אלא שהוא לא נתן מספיק צדקה[ב].

על שתי התשובות האחרונות אומר בעל ההפלאה שלפיהן ניתן לומר שנקדימון היה "צדיק גמור". לעומת זאת מהסבר המהרש"א עולה שנתינת הצדקה של נקדימון היתה עבירה והוא נענש עליה.

לפי דברי בעל ההפלאה ניתן להסביר את דברי אדמו"ר הזקן. אדמו"ר הזקן אומר שמי שעוסק בתורה ובמצוות בשביל כבוד כתוב עליו "לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצוות שלא לשמה". אם כך איך הוא יסביר את מה שאמרו חכמנו על נקדימון בן גוריון שהוא נענש על כך שנתן צדקה בשביל כבוד? צריך לומר שהוא יסביר את הגמרא כמו בעל ההפלאה.

ה. תניא ופרק בעבודת ה'

בספר התניא (פרק לט) מביא אדמו"ר הזקן סוג נוסף של לימוד תורה שלא לשמה - לימוד בלי אהבה ויראה. הוא מחלק שם בין שני סוגים של לימוד שלא לשמה:

א. "מצות אנשים מלומדה" - שזה אדם שלומד רק בגלל שכך הרגילו אותו מקטנותו.

ב. לימוד בשביל כבוד.

לכל סוג של 'שלא לשמה' יש חזרה בתשובה מיוחדת: ל"מצות אנשים מלומדה"-

---

ב. לכאורה התשובה הזו קשה, שכן זו התשובה השניה של הגמרא, שנקדימון לא נתן צדקה כפי הראוי לו. אלא כוונת ההפלאה שבתשובה הראשונה שהוא נתן צדקה רק את הבדים ולא עוד, והתשובה השניה שגם אם נתן עוד לא נתן מספיק.

לומדים עוד פעם לשמה וזה מעלה את הלימוד הראשון, וללימוד בשביל כבוד - חוזרים בתשובה וזה מעלה את הלימוד הראשון.

לשם כך אדמו"ר הזקן מסביר בשני הסברים שונים את מאמר חכמינו "לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצוות שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה". וזה לשונו:

שבשובו אל ה' גם תורתו שבה עמו ולכן אמרו רז"ל "לעולם יעסוק אדם וכו'" שמתוך שלא לשמה בא לשמה בודאי, שבודאי סופו לעשות תשובה בגלגול זה או בגלגול אחר כי לא ידח ממנו נדח.

אך כשעושה סתם לא לשמה ולא שלא לשמה אין הדבר תלוי בתשובה אלא מיד שחוזר ולומד דבר זה לשמה הרי גם מה שלמד בסתם מתחבר ומצטרף ללימוד זה ופרחא לעילא מאחר שלא נתלבש בו עדיין שום קליפה דנוגה ולכן לעולם יעסוק אדם כו'.

היה אפשר להבין את דברי חכמינו "שמתוך שלא לשמה בא לשמה" כתקווה שזה מה שיקרה או כתוצאה בעלת אפשרות גבוהה. אבל אדמו"ר הזקן מבין שחכמינו התכוונו לומר שוודאי שמתוך שלא לשמה בא לשמה, ואת זה הוא מסביר בשתי אפשרויות:

אם האדם למד לשם פניה כמו כבוד וכדומה, עליו לחזור על כך בתשובה, ובוודאי שהוא יחזור בתשובה בגלגול זה או בגלגול אחר. אבל אם אדם למד תורה לא לשם פניה כלשהי, אלא מתוך 'מצוות אנשים מלומדה' - וודאי שמתוך שלא לשמה יבוא לשמה, שכן כאשר הוא ילמד שוב את הדברים לשמה, הוא יעלה את מה שלמד שלא לשמה.

לסיכום הנושא נראה את דבריו של מו"ר הרב יצחק גינזבורג שליט"א (מבחר שיעורי התבוננות כד, מתוך שיעורים במאמר 'פרק בעבודת ה'):

יש הרבה דרגות בלימוד שלא לשמה, וכתוב בכמה ספרי חסידות שאם ה"שלא לשמה" בדרגה נמוכה מידי הוא לא יביא אל הלשמה. אז מתי שלא לשמה יביא ללשמה? התנאי הראשון הוא שצריך לדעת שאני לומד שלא לשמה בגלל שאני לא יכול יותר מזה, ואם הייתי יכול יותר הייתי לומד יותר.

על מנת שלימוד תורה שלא לשמה יביא את האדם ללימוד לשמה, עליו קודם כל לרצות ללמוד לשמה. לשם כך עליו לשים לב שבתוך הלימוד שלו ישנם חלקים של פניה, של לימוד שלא לשמה, והוא היה מעדיף שהלימוד שלו יהיה לשמה. כאשר

האדם שם לב שהוא לומד שלא לשמה, ורוצה שהלימוד שלו יהיה פנימי יותר ומתוך כוונה טובה יותר - הרצון הזה מעלה אותו, והלימוד שלא לשמה עצמו גורם לו ללמוד לשמה.

אלמנה ששהתה שתיים ושלוש שנים (צו, ב)

חיים אלעזר ברקו ולוי יצחק הרמן, שיעור א'

הצגת הגמרא • דעת הרא"ש • דעת הרמב"ם • הסברים בדעת הרמב"ם

א. הצגת הגמרא

הגמרא בדף צו. אומרת:

אמר ר' יוחנן משום ר' יוסי בן זימרא אלמנה ששהתה שתים ושלוש שנים ולא תבעה מזונות איבדה מזונותיה.

הגמרא אומרת שאם האלמנה לא תבעה מזונות מהיורשים במשך שתים או שלוש שנים - סימן שהיא מחלה על המזונות שהיתה אמורה לקבל עד אז, וכבר לא יכולה לתבוע אותם (אבל היא כן יכולה לתבוע מזונות מכאן והלאה, כפי שאומרת הגמרא בהמשך).

שואלת על כך הגמרא: "השתא שתים איבדה שלוש מיבעיא"? אם לאחר שנתיים שהאלמנה לא תבעה את המזונות זה סימן שהיא מחלה עליהן, בוודאי שלאחר שלוש שנים היא מחלה, ולמה צריך לומר זאת?

עונה על כך הגמרא שתי תשובות:

"כאן בעניה כאן בעשירה" - אלמנה עניה צריכה את הכסף, ולכן אם היא לא באה לתבוע את הכסף, סימן שהיא מחלה. לעומת זאת אלמנה עשירה לא צריכה את הכסף באופן דחוף, ולכן אם היא לא באה אחרי שנתיים, אין זו הוכחה שהיא מחלה על הכסף, אלא יכול להיות שלא היה לה פנאי לבוא, ורק אם היא לא באה שלוש שנים, זה סימן שהיא מחלה על הכסף.

"כאן בפרוצה כאן בצנועה" - אלמנה צנועה מתביישת לבוא לבית דין, ולכן אם היא לא באה במשך שנתיים אין זו עדיין הוכחה שהיא מחלה על הכסף, שכן יכול להיות שלא באה מחמת צניעותה. לעומת זאת אלמנה שלא עד כדי כך צנועה, אם היא לא באה אחרי שנתיים, סימן שהיא מחלה.

ב. דעת הרא"ש

כותב על כך הרא"ש (אות ג):

הלכך לא איבדה בשתי שנים אלא עניה ופרוצה.

הרא"ש אומר שכיוון שיש ספק מתי האלמנה מחלה, רק אלמנה שהיא גם עניה וגם לא צנועה, שאז וודאי שהיא מחלה אחרי שנתיים - אם עברו שנתיים זה ראיה שהיא מחלה. אבל אלמנה שהיא רק עניה או רק לא צנועה אם עוד לא עברו שלוש שנים שהיא לא תבעה מזונות, אין זו ראיה שהיא מחלה על המזונות, כיון שצריך הוכחה חזקה שמחלה.

מסביר הקרבן נתנאל באות ג:

משום דנכסי בחזקת אלמנה קיימי כדמסיק בסי' הסמוך. ובהני תרי לישנא מספקינן ועל היתומים להביא ראיה.

הגמרא בעמוד הבא מכריעה שהנכסים בחזקת האלמנה (כיוון שהנכסים משועבדים למזונות שלה, כפי שמסביר רש"י שם). לכן כאשר יש ספק האם האלמנה מחלה או לא, הכסף ילך לאלמנה, שכן היתומים צריכים להוכיח שהיא מחלה.

ג. דעת הרמב"ם

כותב הרמב"ם (הלכות אישות פרק יח הלכה כו):

אלמנה עניה ששהתה שתי שנים ולא תבעה מזונות או עשירה ששהתה שלש שנים ולא תבעה ויתרה ואין לה מזונות בשנים שעברו אלא משעה שתבעה.

הרמב"ם פוסק רק כמו הלישנא הראשונה שההבדל הוא רק אם היא עניה או עשירה ולא אם היא פרוצה או צנועה, ואילו את הלישנא השניה שאמרה שזה תלוי בשאלה האם האלמנה היא צנועה ומתביישת לבוא לבית דין או לא - הרמב"ם לא מזכיר כלל.

נסכם בטבלה את מחלוקת הרמב"ם והרא"ש:

אלמנה שבאה לתבוע אחרי שנתיים ולפני שלוש		פרוצה	צנועה
רא"ש	עניה	מחלה	לא מחלה
	עשירה	לא מחלה	לא מחלה
רמב"ם	עניה	מחלה	מחלה
	עשירה	לא מחלה	לא מחלה

ד. הסברים בדעת הרמב"ם

הכלל הוא שבדרך כלל פוסקים כמו לישנא בתרא. אם כן, למה הרמב"ם פסק כאן כמו לישנא קמא?

כתוב בביאור הגר"א באהע"ז סי' צג סקכ"ז:

> צריך לומר דגריס להיפך, לישנא בתרא כאן בעניה וכו'. אבל הרא"ש וטור פסק דוקא עניה ופרוצה כשתי הלשונות להקל אצלה דנכסים בחזקתה.

הביאור הגר"א מסביר שהרמב"ם פוסק כמו מה שאצלנו הלישנא קמא, וכיון שהוא גרס שזה הלישנא בתרא לכן הוא פסק כך. רואים מביאור הגר"א הזה עד כמה הקושיה על הרמב"ם היא חזקה, עד כדי שהגר"א אומר מכח הקושיה הזו, שצריך לומר שהיתה לרמב"ם גירסא הפוכה בגמרא.

החתם סופר (בחידושיו על הסוגיה) אומר שהרמב"ם למד ששתי התשובות של הגמרא תלויות במחלוקת בעמוד הבא, האם הנכסים של הירושה הם בחזקת היתומים כיוון שהם היורשים, או שהם בחזקת האלמנה כיון שהם משועבדים למזונותיה.

התשובה השניה של הגמרא, שאומרת שהדין תלוי בשאלה אם האלמנה היא צנועה ומתביישת לבוא לבית דין או לא - סוברת שהנכסים בחזקת היתומים. שהרי בשביל להגיד שהאלמנה לא מחלה אחרי שנתיים, צריך טענה חזקה, שהאלמנה **לא יכלה** לבוא לבית דין, כי היא צנועה. אבל אם האלמנה יכלה לבוא לבית דין, אלא שהיא לא היתה חייבת, כמו לדוגמה שהיא עשירה, זה לא הוכחה חזקה שהיא לא מחלה, ולכן זה נחשב שהיא כן מחלה. אם כן הלישנא הזו סוברת שבשביל לומר שהאלמנה **לא** מחלה צריך ראיה חזקה, ואם אין ראיה חזקה נשאיר את הכסף בידי היתומים שכן הם המוחזקים.

לעומת זאת לפי התשובה הראשונה הנכסים בחזקת האלמנה, ולכן אפילו אם יש לה סיבה חלשה יותר למה היא לא באה לבית דין אחרי שנתיים, כי היא לא היתה חייבת לבוא, כי היא עשירה - כבר נאמר שאין ראיה שהיא מחלה, והיתומים יצטרכו לשלם לה מזונות.

כיון שנפסק שהנכסים בחזקת האלמנה, הרמב"ם פסק כתשובה הראשונה, שהשאלה אם האלמנה מחלה על מזונותיה לאחר שנתיים תלויה רק בשאלה האם היא עניה או עשירה, ולא בשאלה האם היא צנועה או לא.

כותב הבית שמואל באהע"ז סי' צג סקכ"ב:

> וס"ל להרא"ש דהיא מוחזקת לכן לא הפסידה אלא בתרתי לריעותא - עניה ופרוצה. וכבר כתבתי בכל פלוגתת הפוסקים היא מוחזקת, וכן סבירא להרמב"ם אלא כאן ס"ל תירוץ הראשון עיקר.

הבית שמואל מסביר שכל מקום שיש מחלוקת הכסף הולך לאלמנה, כיוון שהיא המוחזקת, וכך סובר גם הרמב"ם. אלא שהרמב"ם למד שאצלנו הגמרא התכוונה לומר שהתשובה הראשונה היא העיקרית, ואת התשובה השניה היא כתבה כדרך אגב ולא כעיקר, ולכן פסק כתשובה הראשונה.

אולי אפשר לומר שהבית שמואל אומר שהתשובה הראשונה היא העיקרית, כי קשה לומר שאשה לא באה לבית דין בגלל צניעות, או שאשה שכן באה לבית דין תיקרא פרוצה, ולכן נשמע מפשט הגמרא שהיא התכוונה לומר בעיקר את התשובה הראשונה.

בהמשך להסבר הבית שמואל אמרנו בכיתה שאולי הרמב"ם למד את התשובה השניה של הגמרא שלא כמו רש"י. רש"י פירש "צנועה - בושה לבוא לבית דין". אבל כפי שנכתב, אם כך נראה שהגמרא מכנה כל אשה שבאה לבית דין ולא מתביישת 'פרוצה'. אולי הרמב"ם מפרש שפרוצה הכוונה שהיא הולכת לעבוד ולא נשארת בבית, ואשה צנועה היא אשה שנשארת בבית ולא הולכת לעבוד. וכפי שהרמב"ם כותב שדרך הנשים הצנועות בזמנם היתה לצאת מהבית בערך פעמיים בחודש, ואם כן אשה שהולכת לעבוד הגיוני שהגמרא מכנה אותה 'פרוצה' יחסית לאשה צנועה שנשארת בבית.

אם כך אכן למד הרמב"ם את הגמרא, אם כן שני התירוצים הם תירוץ אחד. אשה שיש לה כסף - בין אם זה בגלל שהיא עשירה ובין אם זה בגלל שהיא 'פרוצה' והולכת לעבוד - לא מחלה אחרי שנתיים, שכן יכול להיות שהסיבה שהיא לא באה אינה שהיא מחלה, אלא שהיא לא חייבת את הכסף.

כיוון ששני התירוצים הם בעצם תירוץ אחד, אין קושיה למה הרמב"ם פסק רק את התשובה הראשונה.

הפוסק מעות לחותנו ומת חתנו (סו, א)

מבשר ניימן ויחיאל שמחה בשן, שיעור א'

המשנה בדף קח • המשנה בדף סו ומחלוקת רש"י והר"ן • הסברי הט"ז והב"ח

המשנה בדף קח

המשנה בדף קח, ב דנה במקרה שאדם פסק מעות (נדוניה) לחתנו ופשט לו את הרגל. את הביטוי 'פשט לו את הרגל' רש"י מפרש בשתי פירושים:

א. אפילו אם תתלה אותי לא יצא ממני כסף, כלומר אין לי כסף להביא לך.

ב. תנקה לי את הרגל - כלומר אני לא רוצה להביא לך.

החתן רוצה לא להתחתן עם האשה ולא לתת לה גט, על מנת לאלץ את אביה לקיים את הבטחתו ולשלם לו את הכסף.

מה הדין?

חכמים	תשב עד שילבין ראשה
אדמון	זה לא בעיה שלה אלא של האבא ולכן החתן לא יכול לומר לה לשבת עד שילבין ראשה, אלא או הוא חייב להתחתן או לתת גט.
ר"ג	מסכים לדברי אדמון

והלכה כמו אדמון.

המשנה בדף סו ומחלוקת רש"י והר"ן

המשנה בדף סו, ב דנה במקרה אחר: אדם פסק מעות לחתנו והחתן מת, וכעת הבת צריכה לקבל מאחיו של החתן יבום או חליצה. היבם רוצה לא לחלוץ ולא ליבם עד שהוא יקבל את הכסף שהבטיחו לאחיו שמת. מה הדין?

אומרת המשנה:

יכול הוא שיאמר לאחיך הייתי רוצה ליתן ולך אי אפשי ליתן.

את הטענה הזו האבא לא היה יכול לומר לחתן אילו הוא היה חי. מה היה קורה אם החתן היה חי? אומר רש"י:

אבל אחיו או יתן או תשב עד שילבין ראשה.

אילו האח היה חי היה יכול לומר לאבא שעד שהוא לא משלם את מה שהוא הבטיח, בתו הכלה תשב עד שילבין ראשה.

מקשה הר"ן על רש"י:

הרי מה שכתב רש"י שאילו החתן היה חי היה יכול לומר לכלה לשבת עד שילבין ראשה - זוהי דעת חכמים, והלכה הרי כאדמון!

לכן מסביר הר"ן את המשנה בדרך אחרת:

גם אם האח היה חי הוא לא היה יכול לומר לארוסתו שתשב עד שילבין ראשה, כיוון שהלכה כאדמון. אבל אם האח היה חי הוא היה יכול להתחתן עם ארוסתו, ולאחר מכן לתבוע את אביה בבית דין שישלם לו את הכסף שהבטיח לו. לעומת זאת ליבם לא יעזור לתבוע את האבא בבית דין, כי הוא לא הבטיח לו כלום.

הסברי הט"ז והב"ח

הט"ז בסימן נב סק"א מקשה על הר"ן: איך אפשר לומר על רש"י שלא ידע את המשנה הזאת?

לכן מתרץ הט"ז את הקושיה של הר"ן על רש"י:

בכל משנה יש מקרה אחר. בדף קח, ב האישה תובעת את החתן. ורוצה להתחתן או להתגרש והדין הוא שהוא חייב להתחתן או לתת גט כי הבת לא התחייבה לו אבל אם האבא היה תובע את היבם הוא לא היה צריך להקשיב לו, והיה יכול להגיד שתשב עד שתלבין ראשה. אבל בדף סו אביה רוצה שהיבם יחלוץ או ייבם. במקרה כזה אם האח היה חי אז היה יכול לומר שתשב עד שתלבין ראשה אבל היבם לא יכול להגיד לה שתשב עד שתלבין ראשה כי לא הבטיחו לו כלום.

הט"ז מדייק זאת מלשון המשניות, שבמשנה בדף קח האשה תובעת נישואין, ולעומת זאת במשנה בדף סו האבא תובע נישואין. שהרי במשנה בדף קח כתוב "יכולה היא שתאמר" ובמשנה בדף סו כתוב "יכול הוא שיאמר".

הב"ח מסביר את רש"י אחרת:

בדף קח האבא הוא זה שהבטיח את הכסף, והכלה לא אשמה בכך שאביה לא משלם, ולכן החתן לא יכול לומר לה שתשב עד שילבין ראשה. וכפי שאומרת המשנה שם:

אדמון אומר: יכולה היא שתאמר אילו אני פסקתי על עצמי אשב עד שתלבין ראשי. עכשיו שאבא פסק - מה אני יכולה לעשות?

לעומת זאת בדף סו האישה הבטיחה את הכסף לארוסה ולא אביה הבטיח לו, ולכן האישה לא יכולה לומר לו שאביה פסק ולא היא, ולכן אם החתן היה חי היה יכול לומר לה שתשב עד שילבין ראשה.

הט"ז מקשה על הב"ח ודוחה את דבריו מכמה טעמים. בכיתה הוספנו שזה גם לא מסתדר עם פשט המשנה בדף סו ששם כתוב במפורש שהאבא פסק את הנדוניה, שהרי המשנה שם אומרת "הפוסק מעות לחתנו", ולא "הפוסקת מעות לחתנה".

וירושתה הוא אוכל פירות בחייה (סה, ב)

דוד זגורי ואברהם אלקנה ארנרייך, שיעור א׳

שני הפירושים ברש"י • דעת תוס׳ • דעת הריטב"א

א. שני הפירושים ברש"י

המשנה הראשונה בפרק שישי מדברת על הדברים שהבעל זכאי באשתו:

מציאת האשה ומעשה ידיה לבעלה וירושתה הוא אוכל פירות בחייה.

כותב רש"י שני פירושים למילים "וירושתה הוא אוכל פירות בחייה":

ירושה שנפלה לה ממקום אחר, כגון מסבתא שלה - הירושה שייכת לאשה, אבל האיש אוכל את פירותיה. לדוגמה, אפשר לקנות בכסף בית, והבית שייך לאשה ושכר הדירה שייך לבעל, כל עוד הם נשואים.

אין הכוונה לירושה שהאשה קיבלה, אלא מדובר במקרה שהאשה מתה והמשנה אומרת שהבעל הוא זה שיורש אותה.

כלומר יש שתי דרכים להבין איך לפסק את המשנה:

לפי הפירוש הראשון מציאת האשה ומעשה ידיה לבעלה וירושתה - הוא אוכל פירות בחייה. כלומר הבעל אוכל את פירות הירושה שהאשה קיבלה.

ולפי הפירוש השני מציאת האשה ומעשה ידיה לבעלה, וירושתה. (וגם) הוא אוכל פירות בחייה. כלומר יש כאן שני דינים שונים: הבעל יורש את אשתו כאשר היא מתה, וגם אוכל פירות בחייה מהנכסים שלה.

ב. דעת תוס׳

התוספות אומר כמו הפירוש הראשון של רשי ומביא לכך ראיה מהגמרא:

הגמרא שואלת מה המשנה באה לחדש לנו, הרי כל מה שכתוב במשנה, כבר כתוב במשנה בדף מו:

האב זכאי בבתו בקדושיה בכסף בשטר ובביאה זכאי במציאתה ובמעשה

ידיה ובהפרת נדריה ומקבל גיטה ואינו אוכל פירות בחייה. נישאת - יתר עליו הבעל שהוא אוכל פירות בחייה.

כתוב שם במשנה שהבעל זכאי במציאתה ובמעשה ידיה ואוכל פירות בחייה. אם כן, מה חידשה המשנה שלנו?

עונה הגמרא שהמשנה שלנו באה לחדש שכאשר אדם אחר חובל באשה, הבעל מקבל חלק מהבושת והפגם לפי ר' יהודה בן בתירה. וכפי שכתוב בהמשך המשנה:

בושתה ופגמה - שלה. ר' יהודה בן בתירה אומר בזמן שבסתר לה שני חלקים ולו אחד, ובזמן שבגלוי לו שני חלקים ולה אחד.

אומר תוס' שאם "ירושתה" שבמשנה פירושו שהבעל יורש אותה אחרי שהיא מתה, אם כן, יש במשנה חידוש שלא כתוב במשנה בדף מו: מכך שהגמרא לא אמרה שזה החידוש של המשנה, סימן ש"ירושתה" שבמשנה הכוונה לירושה שנפלה לה ממקום אחר, והבעל אוכל פירות בחייה, וזה כתוב גם במשנה בדף מו:

אמנם התוס' אומר שאפשר לדחות את הראיה הזו, שכן יכול להיות שהגמרא לא אמרה שהחידוש של המשנה הוא שהבעל יורש אותה לאחר מותה כיוון שהחידוש הזה כבר כתוב בכמה מקומות אחרים.

ג. דעת הריטב"א

הריטב"א אומר ששני הפירושים ברש"י תלויים בשאלה איך לגרוס את המשנה. אם נגרוס "וירושתה הוא אוכל פירות בחייה", משמע שהוא אוכל בחייה את פירות הירושה, ואם כך אין הכוונה שהוא יורש אותה אחרי מותה, אלא הכוונה שנפלה לה ירושה ממקום אחר, והוא אוכל את פירות הירושה הזו בחייה.

אבל אם נגרוס במשנה "וירושתה והוא אוכל פירות בחייה". משמע שאלו שני דינים שונים: **א.** הוא יורש אותה. **ב.** הוא אוכל פירות של נכסים שמגיעים אליה בחייה.

הריטב"א סובר כמו הפירוש הראשון ברש"י ש'ירושתה' פירושו שנופלת לה ירושה ממקום אחר והבעל אוכל פירות של הירושה הזו בחייה.

מקשה על כך הריטב"א: כיוון שהבעל אוכל פירות מכל הנכסים של האשה, ולא רק מירושה שהיא מקבלת, אם כן למה המשנה בכלל צריכה לכתוב "וירושתה"? מספיק

לכתוב "הוא אוכל פירות בחייה", שהרי כל מה שהאשה מקבלת בחיי הבעל, הבעל אוכל פירות.

מתרץ הריטב"א שהמשנה באה לחדש לנו שגם נכס בלתי צפוי שהגיע לאשה הבעל אוכל פירות, אפילו שהוא לא העלה את זה על דעתו בתחילה. הדוגמה הכי טובה לנכס בלתי צפוי היא ירושה.

שואל הריטב"א - הרי יש עוד הרבה דברים לא צפויים שמגיעים לאשה כמו מתנה, ואם כן למה המשנה מדברת דווקא על ירושה?

מתרץ הריטב"א שני תירוצים:

תירוץ ראשון - מתנה היא יותר שכיחה מאשר ירושה. התלבטנו בזה מאוד בכיתה - איך יכול להיות שירושה יותר שכיחה ממתנה? חשבנו שאולי בזמנם היה פחות מצוי לתת מתנות שהרי לא חגגו ימי הולדת וכדומה. בנוסף, יכול להיות שמתנה גדולה בגודל של ירושה היא פחות שכיחה, ולזה מתכוון הריטב"א, אבל עדיין לא הבנו עד הסוף.

תירוץ שני - יש גם מתנות שהבעל לא אוכל מהם פירות, כגון מתנה שנותנים לאשה על מנת שלבעל אין זכות בה.

עד כאן הסביר הריטב"א את ההסבר הראשון ברש"י שהוא סובר כמותו. על ההסבר השני שברש"י, שהבעל יורש את אשתו לאחר מותה, מקשה על הריטב"א ארבע קושיות:

קושיה ראשונה - אם "ירושתה" הכוונה שהבעל יורש את אשתו לאחר מותה, למה כתוב במשנה "ירושתה" לפני "אוכל פירות בחייה", הרי יותר הגיוני לכתוב קודם על מה שקורה בחייה, ואחר כך מה קורה לאחר מותה.

בקושיה השניה כותב הריטב"א:

ולישנא דירושתה נמי לא דייק שפיר להאי פירוש.

המילה "ירושתה" לא כתובה במשנה בצורה טובה לפי הפירוש הזה. הריטב"א לא מסביר למה המילה "וירושתה" לא מסתדרת טוב לפי הפירוש הזה, ובכיתה הסברנו שקושיית הריטב"א היא שהיה צריך להיות כתוב "מציאת האשה ומעשה ידיה וירושתה לבעלה", ולא "מציאת האשה ומעשה ידיה לבעלה וירושתה".

בקושיה השלישית הריטב"א מקשה את הקושיה של תוס', למה הגמרא לא אמרה

שהחידוש של המשנה הוא שהבעל יורש את אשתו לאחר מותה, הרי זה לא כתוב במשנה בדף מו. תוס׳ דחה את הקושיה הזו, כיוון שאפשר לומר שהגמרא לא יכלה להגיד שהחידוש של המשנה הוא שהבעל יורש אותה, כיוון שזה כתוב כבר במקומות אחרים, על כך אומר הריטב״א שהקושיה היתה מהמשנה בדף מו, ושם לא כתוב שהבעל יורש את אשתו, ואם כך הגמרא היתה צריך לומר שיש במשנה חידוש שאין במשנה שם.

את הקושיה הרביעית הריטב״א מתחיל במילים ״ולא עוד״, ונשמע ממנו שזו קושיה קשה יותר. אומר הריטב״א שכתוב בתוספתא ״יתר עליה הבעל, שהוא אוכל פירות בירושתה בחייה״. אם כן כתוב בבריתא במפורש שהירושה שמדובר עליה כאן היא ירושה שהבעל אוכל בחייה, כלומר ירושה שנפלה לה ממקום אחר.

אבל על כך אפשר לענות שאצלנו בתוספתא (פרק ד הלכה א) כתוב ״יפה כח הבעל שהבעל אוכל פירות בחייה מה שאין כן באב״. ולא כתוב אצלנו ״שהבעל אוכל פירות ירושתה בחייה״. כלומר כשם שבמשנה יש שתי גירסאות, אחת כמו הפירוש הראשון ברש״י ואחת כמו הפירוש השני, כך גם בתוספתא יש שתי גירסאות, אחת מתאימה לפירוש הראשון, ואחת לפירוש השני.

מיטלטלים לא סמכא דעתייהו

נעם יצחק וייסבלום ואלישיב דביר גואל, שיעור א'

למה גובים בימינו ממטלטלים של יורשים

הגמרא בדף צו. אומרת:

> אמר רבי אלעזר אלמנה שתפסה מטלטלין במזונותיה מה שתפסה תפסה.

ואומר רש"י:

> **"מה שתפסה תפסה** - ולא מפקינן מינה ואע"ג דפסקינן הלכתא בפרק מציאת האשה (לעיל סט:) ממקרקעי ולא ממטלטלי הואיל ותפסה תפסה".

הגמרא יוצאת מנקודת הנחה שלא גובים מזונות (וכן כתובה) ממטלטלים של יורשים, אלא רק מקרקעות.

אמנם כל זה לפני תקנת הגאונים. הגאונים תיקנו שכן גובים לאלמנה ממטלטלים, וכפי שכתוב ברמב"ם:

> תקנו הגאונים בכל הישיבות שתהיה האשה גובה כתובתה אחרי מות בעלה אף מן המטלטלין כדרך שהתקינו לבעל חוב לגבות מן המטלטלין. ופשטה תקנה זו ברוב ישראל.

ופירש המגיד משנה שהטעם הוא שבזמננו שאנשים מתעסקים בעיקר במטלטלין ולכן והאשה יכולה לגבות כתובה מהם.

המגיד משנה מביא ראיה לדבריו מהגמרא בדף סז, א:

> אמר רבי יוחנן גמלים של ערביא אשה גובה פרנא מהם... הני ארנקי דמחוזא אשה גובה פרנא מהם.

אף על פי שבדרך כלל לא גובים כתובה ומזונות ממטלטלים של יורשים, מגמלים של ערבים ומארנקים של אנשי מחוזא כן אפשר לגבות. שכן אצל הערבים הגמלים הם הרכוש החשוב שלהם, ועליו סומכים לגבות את החובות, ואצל אנשי מחוזא שהיו סוחרים הארנק עם הכסף הוא הרכוש החשוב, ולכן סומכים עליו לגבות ממנו.

מבין מכאן המגיד משנה, שהסיבה שלא גובים כתובה ומזונות ממטלטלים היא שלא סומכים על המיטלטלים, כיוון שהם לא עיקר הנכסים. אבל בימינו שהמטלטלים הם עיקר הנכסים, תיקנו הגאונים שיהיה אפשר לגבות ממטלטלים.

התוס׳ בדף סז, על הסוגיה של גמליא דערביא וארנקי דמחוזא, מביא את דעת הסוברים כמו המגיד משנה:

> ומכאן פוסקים דמטלטלי דידן משתעבדי לכתובה דהוו כגמלים דערביאדאסמכתייהו עלייהו.

ומקשה על כך:

ואין נראה לר״ת דאי כקרקע דמו, אם כן אם מכרם הבעל תוציא אשתו מיד הלקוחות לאחר מותו. ואם כן לדבריהם בטלה תקנת השוק.

התוספות מקשה שלפי הסברא של המגיד משנה אם כן יהיה אפשר לגבות לא רק ממטלטלים של יורשים, אלא גם ממטלטלים של לקוחות, ובכך ייהרס השוק. שכן איך יכול להיות שבן אדם יקנה מכונית שלט ואחרי שנה מישהי תבוא ותיקח לו בטענה שהמכונית השתעבדה לכתובתה.

לכן אומר ר״ת אחרת מהמגיד משנה:

> אלא מחמת תקנת הגאונים גביא ממטלטלי דיתמי.

הסיבה שגובים ממטלטלים של יורשים היא אך ורק תקנת הגאונים, ולא בגלל שבזמנינו סומכים על מיטלטלים.

מה יענה המגיד משנה על קושיית התוס׳?

אפשר לומר שהמגיד משנה אומר שניתן לסמוך על מיטלטלים של יורשים יותר מאשר מיטלטלים של לקוחות. שכן המיטלטלים שאצל היורשים נשארו באותו מקום פחות או יותר כמו בזמן שבעל החוב היה חי. לעומת זאת אם האדם מוכר את המיטלטלים שלו, המלווה כבר לא יכול לסמוך עליהם, כי הוא לא יודע לאן הם הגיעו ולאן הם יגיעו בהמשך.

למה בעל חוב לא טורף ממטלטלים של לקוחות?

כתב הטור (ח״מ סימן ק״ג):

> אין בעל חוב טורף מן הלקוחות אלא בקרקע שמכר הלוה אבל מטלטלי שמכר אינו גובה אפילו היו בידו בשעת הלואה לפי שאין דעת המלוה סומכת על המטלטלין מפני שהלוה יכול להבריחם.

אם כן הטור כותב לכאורה את הסיבה של המגיד משנה. השאלה האם גובים ממטלטלים או לא, תלויה בשאלה האם סומכים על המיטלטלים או לא. על מיטלטלים של לקוחות

לא סומכים, כי הלקוחות יכולים להבריח אותם, וכיוון שהמלווה לא התכוון לגבות מהלקוחות ולא סמך על מיטלטלים שהלקוחות יקנו - לכן הוא לא יכול לגבות מהם.

מקשה הסמ"ע שטעם הטור לא מספיק! הרי הטור בעצמו כותב שאפילו אם אמר בשעת ההלואה שסומך דעתו על המטלטלים הללו עדין לא יוכל לגבות ממנו?! אלא אומר הסמ"ע שיש עוד טעם והוא פסידא דלקוחות. הלקוחות לא יודעים שהמטלטלים הללו משועבדים לחוב, ולכן אם המלווה יטרוף מהם את המיטלטלים הוא יפסיד את הלקוחות.

אם כן לדעת הסמ"ע יש שני טעמים לכך שלא טורפים ממטלטלים של לקוחות: א. המלווה לא סומך עליהם. ב. פסידא דלקוחות. כלומר לדעת הסמ"ע בסופו של דבר צריך גם את הטעם של המ"מ וגם את הטעם של התוס'.

כותב על כך הש"ך:

> ולי נראה דהטור רוצה לומר אפילו לאחר תקנת הגאונים דגובים ממטלטלי דיתמי דהוי כקרקע שעיקר סמיכת המלוה על המטלטלים בדורות הללו. וכמו שכתב הרא"ש פרק קמא דבבא קמא וזה לשונו: ונראה לי דבדורות הללו מטלטלי כמקרקעי לכל מילי שיעבוד מדינא דגמרא אף בלא תקנה, דהוי כגמלא דערביא דאמרינן בכתובות שאשה גובה פרנא מהם, עד כאן לשונו. מכל מקום לעניין לקוחות או מקבלי מתנה, אין סמיכת המלוה עליהם כלל, כיון שיכול להבריחם.

הרא"ש סובר כמו המגיד משנה, שגובים ממטלטלים של יתומים, כיוון שבזמנינו סומכים על מיטלטלים. בנו הטור סובר כמוהו, אבל אומר שסומכים רק על מיטלטלים של יתומים, ולא על מיטלטלים של לקוחות.

אם כן, הש"ך מסביר הטור שכתב שהטעם שלא טורפים ממטלטלים של לקוחות היא כי לא סומכים עליהם, סובר כמו אביו הרא"ש והמגיד משנה, שהטעם שגובים היום ממטלטלים של יורשים היא שבימינו סומכים על מיטלטלים.

מסירות נפש על עריות

אלעזר דביר וסרטיל ובנימין ספקטור, שיעור ב׳

הגמרא בכתובות (ג, ב) **אומרת שיש תקנת חכמים לכנוס ליום הרביעי ולא מקימים אותה בזמנם כי הייתה אצלם סכנה, שהייתה גזרה של המלכות שמי שנישאת ביום רביעי, ההגמון בועל אותה ורק אז יכולה להינשא. מסבירה הגמרא שהסיבה שקוראים לזה סכנה היא שיש יהודיות צנועות שימסרו את הנפש שלא להיבעל להגמון. מציעה הגמרא "ולדרוש להו דאונס שרי"?! [כלומר: מה הבעיה, נגיד להם שאם זה באונס, מותר?!]**

הגמרא בסנהדרין

סנהדרין עד, ב:

> א"ר יוחנן משום ר"ש בן יהוצדק נימנו וגמרו בעליית בית נתזה בלוד כל עבירות שבתורה אם אומרין לאדם עבור ואל תהרג יעבור ואל יהרג חוץ מעבודת כוכבים וגילוי עריות ושפיכות דמים ועבודת כוכבים.

הגמרא ממשיכה ואומרת שגם על עברה קלה (ואפילו מנהג יהודי) בפרהסיא צריך למסור את הנפש. מקשה הגמרא: אסתר לא מסרה את הנפש על עברה בפרהסיא (שלקחו אותה לאחשורוש)! תירוץ אביי: קרקע עולם היתה אסתר! (לא עושה בעצמה כלום, אלא עושים בה). תירוץ רבא: שגויים עושים בשביל להנות לא צריך למסור את הנפש אפילו בפרהסיא. ומוכיח את עצמו רבא מזה שהפרסיים בחג של הע"ז שלהם היו לוקחים אש מהבתים (גם של היהודים) ומתחממים כנגדן. ואם על הנאת עצמן (של הגויים) צריך למסור את הנפש אז למה היהודים נותנים לגויים את האש, ולא מוסרים את הנפש?

תוספות ד"ה "ולדרוש"

בתוס׳ ד"ה "ולדרוש להו" בכתובות שם, ר"ת מקשה על הגמרא שלנו מהגמרא בסנהדרין שכתוב בה שצריך למסור את הנפש על גילוי עריות. אז איך אפשר להגיד לצנועות שאונס שרי? ועונה שלא צריך למסור את הנפש על ביאת גוי כי "רחמנא אפקריה לזרעיה" כפי שהגמ׳ לומדת מהפסוק "וזרמת סוסים זרמתם ומביא עוד ראיה מהגמרא בסנהדרין ששואלים שם על אסתר איך הלכה לאחשוורוש הרי זה

היה בפרהסיא (שידעו עשרה יהודים שהלכה אליו) ולא שואלים איך הלכה הרי זה גילוי עריות, כי אין איסור של יהרג ואל יעבור בביאת גוי! וככה פסק ר"ת ליהודיה שהשתמדה ובא עליה גוי והתגייר אותו גוי והתיר להם ר"ת להתחתן.

דחיית ריב"ם את תירוץ ר"ת

ריב"ם מקשה על התירוץ של ר"ת, שעל ידי ביאת גוי נאסרת לבעלה. ריב"ם מביא 3 הוכחות שביאת גוי אוסרת אישה לבעלה:

1. שכתוב בהמשך הגמרא שהיא אפשר לדרוש להו דאונס שרי כי יש פרוצות שילכו להגמון ברצון ויאסרו על בעליהם.
2. בפרק "האישה שנתארמלה" (דף כו, ב) שאישה ששבו אותה הגויים אסורה לבעלה שחוששים שנבעלה ברצון.
3. במסכת מגילה (דף טו) אסתר אומרת למרדכי שאחרי שתלך לאחשוורוש מרצון תאסר עליו וכמו שביאת גוי אוסרת אישה לבעלה כך נאסרת על הבועל.

על ההוכחה של ר"ת ש"רחמנא אפקריה לזרעיה" אומר הריב"ם שלא הכוונה שביאתו כביאת בהמה כמו שהסביר ר"ת, אלא הכוונה שאין לו יחוס. את הוכחה של ר"ת שבסנהדרין לא הקשו על אסתר שהיתה גלוי עריות זה היה פשוט שאפשר לתרץ שהיתה קרקע עולם לעומת פרהסיא שלא פשוט שמותר בקרקע עולם.

תירוץ ריב"ם

אחרי שריב"ם דחה את תירוץ ר"ת מתרץ ריב"ם תירוץ אחר: הסיבה שאפשר להגיד להן שאונס מותר, היא שהן קרקע עולם (שזה אומר שהם לא עושות כלום אלא עושים להם). כמו שאביי מתרץ על אסתר בסנהדרין (עד, ב) שהיא יכלה ללכת לאחשוורוש (רק בפיקוח נפש) כיון שהיתה קרקע עולם.

קושית הריב"ם על עצמו ותירוצו

ביבמות מקשים על יעל שנהנתה מעברה שסיסרא בא עליה. ומתרצים שלא נהנתה כי כתוב שטובתן של רשעים רעה היא לצדיקים (שסיסרא הטיל בא זוהמא שנמצאת אצל הגויים מאז שהנחש בא על חוה). ולא מתרצים שהיתה קרקע עולם. ומתרץ ששם לא היתה קרקע עולם כי שם יכלה להגיד לו שלא יבעל אותה ולא היה הורג אותה כי היה צריך שתשמרו.

ריטב"א

הריטב"א מסביר שהצנועות שמוסרות את הנפש זה בשביל לא להאסר לבעליהם. וכשהגמרא אומרת שאונס שרי הכונה שהם לא נאסרות לבעליהן...

מקשה הריטב"א על הגמרא בכתובות שגילוי עריות זה "יהרג ועל יעבור"!

קושיית הריטב"א על תירוץ ר"ת

אם ביאת גוי היא כמו ביאת בהמה, למה היא אוסרת אישה לבעלה? הסיבה שלא הקשו על אסתר שזה היה גילוי עריות זה בגלל שזה בא בהקשר של פרהסיא! והסיבה שאונס שרי ולא אומרים שתהרג ואל תעבור היא בגלל שזה קרקע עולם. ואפילו ירצו למסור את הנפש ולא לעבור, אין הדבר תלוי בהן שיכולים לאנוס אותם ולכן הגמרא אומרת על הצנועות שמוסרות את הנפש "ואתין לידי סכנה" ולא אומרים שמתות.

אבל אם כל הנ"ל בכל זאת דינו של ר"ת היה אמת אבל מטעם אחר שהגוי שהתגיר הוא כמו תינוק חדש שנולד.

דעת הרא"ש

הרא"ש כותב, שמה שביאת גוי היא כביאת בהמה זה רק לעניין יחוס, אבל לעניין ביאה גוי אוסר אישה לבעלה ולעצמו (בעיקרון)? שתי הוכחות לזה:

1) הקש "ונטמאה"-"ונטמאה" מסוטה שאסורה גם לבועל.

2) שמקנין לאישה שלא להיסתר עם גוי.

הכוונה ב"ולדרוש להו דאונס שרי" שאישה לא צריכה למסור את הנפש כי היא קרקע עולם. והוכחה לזה, שזה שצריך למסור את הנפש, לומדים מרוצח שהסברא שם "מאי חזית" (אם בכל זאת ימות מישהו, אל תעשה מעשה שזה שיגרום שהשני ימות! כי מי אמר שאתה יותר שווה?) שקימת רק שאתה עושה מעשה אבל אם אומרים לך: "אנחנו זורקים אותך על תינוק שימות, ואם תתנגד נהרוג אותך" לא תצטרך למסור את הנפש כי שמה ה"מאי חזית" הוא הפוך (מי אמר שהתינוק יותר שווה ממך?).

מה שאומרים על נערה מאורסה "יהרג ועל יעבור" מדובר על הבועל וגם עם הגירסה היא "תהרג" מדובר שהיא עושה מעשה בעצמה ומביאה אותו עליה. הוכחה לזה מהגמרא ביבמות (נג, ב) שרבא אומר שאין אונס בעריות (הכוונה לבועל) כי אין קשוי אלא לדעת ומזה מובן שאם יש קשוי אלא לדעת אז יש אונס (שלא צריך למסור את

הנפש) ואיך זה יכול ליהות, הרי בגלוי עריות "יהרג ואל יעבור"? אלא הכוונה שאם מביאים אותו על ערווה בעל כורחו "יהרג ועל יעבור" ולא יכול להגיד שאני לא עושה כלום! כי אין קישו אלא לדעת! אבל ברוצח (וכן באישה) אם לא עושה כלום אז לא צריך למסור את הנפש.

מעשה דר"ת

על הדין שפסק ר"ת (לגר ולחוזרת בתשובה), אומר הרא"ש שהדין היה אמת אבל הסברא היא אחרת מהסברא של ר"ת שהקש שעושים "ונטמאה" "ונטמאה" שאסורה גם לבועל, זה רק במקרה שהביאה הזאת היא זאת שאסרה על הבועל. אבל בביאת גוי שגם ככה אסורה עליו זה לא נקרא ש"נטמאה" גם לבועל אפילו שנאסרה לבעל לא נתוסף איסור לבועל והוכחה לזה מסוטה (כו, א).

המאור הגדול

לג' עבירות יש אותו דין ושאר עבירות שבתורה בצנעא שלא בשעת השמד יעבור ואל יהרג מדין וחי בהם וזה שהנכרי מתכוין להעביר על דת אבל שמתכוין להנאת עצמו מותר תמיד שהרי אסתר היתה גילוי עריות בפרהסיא ובכל זאת היה מותר כי היה להנאת עצמו של אחשורוש. הוכחה שאסתר היה גילוי עריות מהדרשה של חכמים: "אל תקריה 'בת' אלא 'בית'" וגם קואקי ודמינקי שנותנים לפרסיים שעובדים בהם לבי נורא (שהוא בית ע"ז שלהם). מותר אפילו בשעת השמד כי זה הנאת עצמן (שמתחממים מהם). לכן גויה שאונסת יהודי לעברה לא צריך למסור את הנפש כי זה להנאת עצמה.

מה שרבא אמר שאין אונס בערוה כי אין קישוי אלא לדעת זה מדובר שגויים לקחו אותו בכוח שאז זה לא נחשב אונס (חוץ ממקרה מיוחד, שהתקשה לאישתו בהיתר והביאו על הערוה). אבל איפה שאומרים לו, עבור ואל תהרג זה דבר אחר שעליו רבא אומר שלהנאת עצמו של האונס, אפליו ערוה מותרת. הנאת עצמן זה סברא שיש אותה רק בגילוי עריות אבל בע"ז תמיד תהיה להעביר על דעת. ולפי זה תמיד ע"ז עצמה תהיה "יהרג ועל יעבור" ובשפיכות דמים אפילו כשגוי מתכוין להנאת עצמו בכל זאת יהיה אסור כי הסיבה שצריך למסור את הנפש על שפיכות דמים כי "מאי חזית" שאל תהרוג מישהו אחר בשביל שתחיה אתה. ולסברא הזאת לא משנה אם הגוי מכוין להנאת עצמו וזה הדבר היחיד שגילוי עריות שונה משפיכות דמים, ולא עושים הקש גמור בין גילוי עריות לשפיכות דמים.

מה שרבא אמר שאם גוי אמר ליהודי לקצור תבואה ולזרוק לנהר יהרג ולא יעבור. מדובר בשעת השמד או בפרהסיא כי אם היה בצנעא שלא בשעת השמד, היה יכול לעבור ולא להירג. הסיבה שלא מקשים שאסתר היתה גילוי עריות היא: 1. כיון שלא ברור לגמרא הדרשה על אסתר שהיתה אשת מרדכי. 2. שיהודיה שנבלעת לגוי להנאתו לא חייבת במיתה אפילו שהיא אשת איש, כי בשביל שיהרגו אותה צריך שהיא תשכב עם אשת רעהו, וגוי לא נקרא רע. 3. פרהסיא יותר חזקה מגילוי עריות, כי בה אפילו מצווה קלה "יהרג ואל יעבור".

אביי ורבא בתרוצים על אסתר, לא חולקים אחד על השני. אלא אביי מוסיף את הטעם של קרקע עולם. וגם אם חולקים בגוייה או ביהודיה רשעה שאנסה יהודי (שזה לא קרקע עולם כי אין קישוי אלא מדעת). קיימא לן שהלכה כרבא, שכל מה שלהנאת עצמן מותר. ומה שאומרים על נערה מאורסה שיהרג ולא יעבור מדובר שאחרים אונסים אותו (שזה להעביר על דת) אבל כשהנערה עצמה אונסת אותו (להנאתה) יעבור ולא יהרג.

וגם בעל השאילתות כתב שכל מה שלהנאת עצמן שרי, וגם מהירושלמי יש סיוע לזה שבשאר מצוות יעבור ואל יהרג אפילו בלהעביר על דת שכתוב שם שרבי אבא בר זבדא לא אכל בשר נבילה שארמי הביא לו ואמר לרבי אבא שיהרג אותו אם לא יאכל, ורבי מונא אמר שאם היה שומע רבי אבא למה שחכמים אמרו היה אוכל.

מלחמות ה' (רמב"ן)

הרמב"ן תוקף את המאור, שאמר שלהנאת עצמן שרי, מסיפור על מטרוניתא (רומאית חשובה) אחת שתבע את רב כהנא לגילוי עריות, ובתגובה רב כהנא קפץ מהגג. מהסיפור של רבי צדוק שגם מסר את הנפש בשביל לא לבוא על גויה. שזה "יהרג ועל יעבור" ואתה לא יכול להגיד שהם עשו לפנים משורת הדין כי לא היו נהרגים אם לא חייבים. בגלל הפסוק שאומר "אך את דמכם לנפשותיכם אדרוש" שזה אומר שאני אדרוש מהנפש שלכם את מה שתהרגו סתם. וכל החכמים שנהרגו על קדושת ה', זה היה בשעת גזרה או בפרהסיא. כמו הסיפור בירושלמי (שהובא בסוף המאור) שאם רבי אבא היה שומע לדברי חכמים הי אוכל את הנבלה. ושם מסופר על רבי בונא זעירא שהיה מחמר בשבת (כי השלטונות חייבו אותו). מזה רואים שלא מוסרים את הנפש בלפנים משורתי הדין. ולא מצינו מידת חסידות לא לחלל שבת על חולה מסוכן אלא הפוך שהמזרז משובח והנמנע מתחייב בנפשו. ולכן לומדים מרב כהנא

שגויה או יהודיה רשעה שאונסת יהודי לעבירה, "יהרג ואל יעבור". שוקשה הנערה המאורסה לרוצח שבו הודה אפילו בעל המאור מה שכתוב בהמשך הגמרא העל ההוא שהעלה ליבו טינה אם ימות ולא תיבעל ולמי שאומר שהיתה אשת איש מסתדר כי זה גילוי עריות ואסור (גמרא?) אפילו שהיה להנאת עצמו. וואם תגיד ששם זה שונה כי האישה לא היתה אנוסה, אלא רק האיש, זה לא משנה כי כמו שבחולה אפילו שמי שמציל אותו לא אנוס, גם פה אם היה מותר להנאת עצמן היו מתירים חכמים.

ברכת האירוסין: ברכת המצוות או ברכת שבח?

אברהם דגן, שיעור ב'

א. פתיחה

בכל חתונה ניתן לשמוע כי מברכים שני סוגי ברכות. ישנה 'ברכת האירוסין', וישנה 'ברכת חתנים' (היא-הן שבע הברכות). אנו נעסוק בראשונה, וליתר דיוק - בשאלה מעניינת לגביה: האם יש לראות בה ברכת המצוות, הנאמרת קודם לקיום מעשה הקידושין, או שמא יש לראותה כברכת שבח, המשבחת את ה' יתברך על האירוסין. שאלה זו נידונה בדברי הראשונים ויש לה השלכות רבות: מתי יש לברך את הברכה, מי צריך לברכה, האם החתן בלבד או גם שליח, ומה דינה במקרה של ספק או בדיעבד.

נוסח ברכת האירוסין מגיע מהגמרא במסכת כתובות (ז, ב):

> ברכת האירוסין מאי מברך? רבין בר רב אדא ורבה בר רב אדא תרוייהו משמיה דרב יהודה אמרי בא"י אמ"ה אשר קדשנו במצותיו וצונו על העריות ואסר לנו את הארוסות והתיר לנו את הנשואות על ידי חופה וקדושין". רב אחא בריה דרבא מסיים בה משמיה דרב יהודה בא"י מקדש ישראל על ידי חופה וקדושין מאן דלא חתים מידי דהוה אברכת פירות ואברכת מצות ומאן דחתים מידי דהוה אקידושא:

לשון הברכה שנפסקה בשולחן ערוך (אבן העזר סי' לד), היא:

> בָּרוּךְ אַתָּה הוי' אֱלֹהֵינוּ מֶלֶךְ הָעוֹלָם, אֲשֶׁר קִדְּשָׁנוּ בְּמִצְוֹתָיו וְצִוָּנוּ עַל הָעֲרָיוֹת, וְאָסַר לָנוּ אֶת הָאֲרוּסוֹת, וְהִתִּיר לָנוּ אֶת הַנְּשׂוּאוֹת לָנוּ עַל יְדֵי חֻפָּה וְקִדּוּשִׁין, בָּרוּךְ אַתָּה הוי', מְקַדֵּשׁ עַמּוֹ יִשְׂרָאֵל עַל יְדֵי חֻפָּה וְקִדּוּשִׁין.

ב. דעות הראשונים

רמב"ם - ברכת המצוות

הרמב"ם (הלכות אישות פ"ג, הכ"ג) **פוסק:**

> כל המקדש אשה בין ע"י עצמו בין ע"י שליח צריך לברך קודם

הקידושין או הוא או שלוחו כדרך שמברכין על כל המצות ואח"כ מקדש ואם קידש ולא בירך לא יברך אחר הקידושין שזו ברכה לבטלה מה שנעשה כבר נעשה.

לפי הרמב"ם ברור שדעתו היא שהברכה היא ברכת המצוות. ובגלל זה פוסק הרמב"ם שיש לברך לפני הקידושין - "עובר לעשייתן". העובדה שאם שכח שוב אינו מברך - היא מכיוון שברכת המצוות נאמרת רק לפני המעשה ולא לאחריו.

רא"ש - ברכת השבח

לעומת זאת, הרא"ש (כתובות פ"א, יב) כותב:

ונראה כי ברכת אירוסין ברכת שבח היא, ולא ברכת המצוות.

הרא"ש טוען שאין במעשה הקידושין ציווי ברור בתורה, שהרי אדם יכול לבחור לא להינשא כלל. לכן אין מקום לברכת המצוות, אלא מדובר בברכת שבח על קדושת הנישואין.

תוספות - ברכת שבח

ואם תאמר, מאי טעמא לא תקנוה בלשון "אשר קדשנו במצותיו וציוונו לקדש אשה", כמו על המילה וציצית וסוכה ולולב, ויש לומר, דלאו ברכת המצוות היא, אלא ברכת שבח היא, שמברכין על מה שהבדילנו מן הגויים וקדשנו בקידושין.

תוספות שואלים: אם זו באמת ברכת המצוות, היה ראוי לומר "לקדש את האשה" כמו כל מצווה אחרת. למה הברכה לא מנוסחת כך? עונים תוספות, מכיון שברכת שבח היא.

הרמב"ן - ברכת המצוות

חידושי הרמב"ן בסוכה כ"ט ע"ב:

ברכה זו אינה נועדה לשבח את ה' על מה שעשה, אלא היא ברכה על מצוות שנצטווינו בהן, והיא ברכת המצוות.

אם כן, לפי הרמב"ן היא ברכת המצוות.

רשב"א - ברכת השבח כעין קידוש

הרשב"א על המקום אומר:

ולפיכך ברכה זו אינה ברכת המצוות כלל. ואילו היתה ברכת המצוות,

> היה לנו לומר: 'אשר קידשנו במצותיו וצונו על הקידושין', ולא היה לנו לומר 'וצונו על העריות', כי היכן מצינו ברכה על איסור? [...] אלא על כרחך ברכה זו אינה אלא כעין קידוש – על מה שקידשנו הקב"ה יותר משאר האומות בעניין פריה ורביה, ולפיכך אנו מסדרין עליו שצונו על העריות... ואפילו הארוסות... אסר לנו עד שתיכנס לחופה.

לפי הרשב"א הברכה לא ברכת המצוות, אלא ברכת השבח.

נפקא מינות

בין השיטות בכך יש מספר השלכות למעשה:

נושא	אם זו ברכת שבח	אם זו ברכת המצוות
זמן הברכה	אפשר גם אחרי הארוסין	לפני הקידושין ("עובר לעשייתן")
אם שכח לברך	עדיין יכול לברך	לא מברך

המנהג בפועל

המנהג הרווח כיום הוא לברך את ברכת האירוסין לפני הקידושין, בדומה לברכת המצוות. אפשר בהחלט להבין שאין בזה הכרעה, אלא שמעדיפים לעשות כך כדי לצאת ידי חובת כל הדעות.

סיכום

האם ברכת האירוסין היא ברכת המצוות או ברכת שבח?

- לשיטת הרמב"ם והרמב"ן - מדובר בברכת המצוות שיש לאומרה לפני הקידושין, ועצם מעשה הקידושין נתפס כקיום מצווה.
- לשיטת הרא"ש והתוספות והרשב"א - אין מדובר בברכת המצוות אלא בשבח על ערך מוסד הנישואין והחופה.
- המנהג בפועל הוא שמברכים לפני (כדרכן של ברכות המצוות).

מתוך שהותרה לצורך

יעקב שלם גרונר ונריה חזן, שיעור ב'

בכתובות (ז, א) רב יהודה התיר לקיים מצות בעילה לכתחילה ביו"ט, אבל בשבת אסר, אמר רב פפי הרי גם בשבת מותר. ומעשה שהיה כך היה: שרב פפא אמר ביו"ט מותר, בשבת אסור רב פפי אמר לרב פפא - והרי מתוך שהותרה לצורך הותרה גם שלא לצורך, אלא מעתה מותר לעשות מוגמר ביו"ט?! ענה לו עליך אמר הפסוק "אך אשר יאכל לכל נפש - דבר השווה לכל נפש". אמר רב אחא לרב אשי אז מעכשיו אם יש לי צבי ביו"ט אז אסור לשוחטו לאכילה כי הוא לא שווה לכל נפש? לא, אוכל שווה לכל נפש!

תוספות ד"ה "מתוך":

תוס'- מביא שתי תנאים א) צורך הנאת יו"ט. ב) צורך קיום מצוה ביו"ט, מביא 3 דוגמאות א) להוציא קטן למולו ב) להוציא ספר תורה לקראות בו ג) לולב ליטול בו ארבעת המינים. אבל משהוא לא לצורך כלל כגון להוציא אבנים או לאפות מיו"ט לחול רב חסדא אומר שלוקה משום שסובר שאין "מתוך". אבל ב"ה התירו לשחוט עולת נדבה ביום טוב? משום שלא יהיה שולחנך מלא ושולחן רבך חסר!

אבל מי שמוצא חמץ ביום טוב של פסח כתוב שצריך לכפות עליו כלי ואסור לשרוף? והרי זה מצווה שלא שיהיה לך חמץ בבית? רבנן גזרו שלא לשורפו משום מוקצה! וסובר ר"י שהוצאת תינוק לטיול זה צורך היום. ולמה נהגו היום שכן להוציא לנוכרי זה בגלל שהיום רשות הרבים היא כרמלית ולגבי יו"ט לא גזרו רבנן.

פלוג בית שמאי ובית הלל במבשל גיד הנשה ביום טוב ואכלו לבית שאמרו שאין כזה דבר "מתוך" לוקה. ולב"ה שסברו שיש "מתוך" פסקו שאינו לוקה בגלל שזה הנאת יו"ט בשבילו.

ור"י סובר שהוצאת תינוק לטיול ביו"ט זה צורך הנאת יו"ט ומותר. אבל להוציא בשביל גוי אסור. אז איך כיום מתירים זאת? פשוט היום מה שקוראים אצלנו רה"ר הוא באמת כרמלית. חכמים לא גזרו ביו"ט על כרמלית!

מביא הוכחה מביצה יב, א שכתוב שם שיו"ט שיצא בערב שבת מותר לעשות בו

ערובי חצרות לשבת משמע שמותר להוציא ביו"ט לכתחילה גם כשלא לצורך אוכל נפש.

תוס' הביא הוכחה מיוה"כ ששם לכאורה זה אותו דין כמו שבת שאסור להוציא כך היינו חושבים גם ביו"כ אסור. אבל כתוב שם שאם היה גם שבת חייב משום הוצאה כנראה שמותר להוציא ביו"כ למרות שאין שם אוכל נפש. איך זה מסתדר עם הגמרא בביצה טז, א? באמת הוצאה הותרה לצורך יו"ט. ולערב חצרות הותר משום שזה צורך יו"ט.

מגילה ז, ב:

משנה: אין הבדל באיסור מלאכות בין שבת ליו"ט אלא אוכל נפש.

גמרא: ת"ק אומר שאסור תכשירי אוכל נפש ביו"ט, ר"י אומר הותרו גם תכשירי אוכל נפש ביו"ט, טעמו של ת"ק- שכתוב "הוא" דווקא אוכל נפש ולא תכשיריו, וטעמו של ר"י: כתוב "לכם" - לכל צורכיכם, איך ת"ק מסתדר עם "לכם" לכם ולא לגוי לכם ולא לכלבים, איך ר"י מסתר עם "הוא" שדווקא מלאכות שאי אפשר לעשותן מערב יו"ט. אבל מלאכות שאפשר לעשותם מערב יו"ט אסור לעשות ביו"ט.

רא"ש ביצה א, י"ח.

מחלוקת במשנה בין ב"ש לב"ה, ב"ש - אין מתוך ולכן מותר ביו"ט אוכל נפש בלבד! וב"ה - מותר גם צורך מצוה קצת.

רבינו חננאל מזה שכתוב קטן לצאת בו - למולו. ס"ת - לקראות בו, לולב לצאת בו - ליטול בו. למה ב"ה התירו "מתוך" רק בצורך מצווה איך יודעים זאת מביא שלושה ראיות א' אופה מיו"ט לחול לא היה לוקה. ב' שריפת קודשים היה מותר. ג' ממוגמר אסרו א"כ היה מותר, ולא התירו אלא דבר שהוא שוה לכול נפש או צורך מצוה קצת אבל אלו לא.

ועולת נדבה? היא לא אוכל נפש ובכל זאת מותרת. היא מותרת רק משום לא יהיה שולחנך מלא ושולחן רבך חסר!

ראש ביצה א' י"ח:

הרא"ש שואל על שיטת תוס' שאמרו שהתירו בשביל קצת מצוות יו"ט ונראה מהגמרא שאמרה במבשל גדי בחלב אימו ביו"ט שלוקה רק על האכילה ולא על חילול יו"ט? תשובה: אומנם אסור לאכול זאת אבל אכל ונהנה ושמח מי זה ולכן לא חייב על זאת

כי זה מצוות יו"ט. ועוד בעילת מצווה מותר. והרי זה חובל? משום שמחת יו"ט! אז למה אסור לכבות את הנר עם רוצה לישון ומפריע לו, והרי זה שמחת יו"ט? זה רק מכשירי אוכל נפש וזה לא התירו! ור"ת הכוונה להוציא קטן לאו דווקא למולו אלא גם סתם להוציאו לטיול אם לא יכול להשאירו לבד בבית ולהוציא ולהזיר ספרים מהב"כ לבית כי התירו סופו משום תחילתו.

בירושלמי (הלכה ו) גורסים "ב"ש אומרים אסור להוציא מפתח לרה"ר ביו"ט, וב"ה מתירים. אומר רב אושעיא בר רב יצחק איזה מפתח אומרים עליו מדובר שאסור להוציא? במפתח של חדר אוכל, אבל חדר כלים לא. והרי שנה רבי אבהו שמפתח של בית שיש בו פילפלים - חדר אוכל, מותר להוציא וזה מה שהמשנה אומרת. בתוספתא של פ"א שנו שרשב"ג אומר שב"ש מודים לב"ה שמותר להוציא ברה"ר במקרה שמוציאים כלים מלאים לצורך או כלים ריקים למלאותם וחולקים בכלים רקים שלא לצורך שב"ש שסוברים שלא הותרה, ולכן אסור להוציא. ולב"ה שסוברים שהותרה, ולכן מותר להוציא.וכתוב שלא לחשוש להוציא מפתח באצבעו אפילו לכלים רקים שלא לצורך שתיה וכד' בגלל שהם צורך מצווה וגם מפתח של חדר אוכל בלבד. וצריך להיזהר מאד שלא להוציא שלא לצורך יו"ט... הגאונים הוסיפו בתשובתם שגם תכשיט הוא צורך היום ומותר לצאת בו. אבל שאר הדברים מה שלא זה אסור בתכלית האיסור וכן הלכה!

הרי"ף מסכם: ב"ש לא סוברים "מתוך" ב"ה סוברים "מתוך" וכונתם דייקא לצורך אכילה וקטן וס"ת... וגם הדין כלים. אבל מוציא אבנים אפילו ב"ה אוסרים.

רש"י ביצה י"ב:

ב"ה סוברים שהותרה מהתורה הכל לא רק לצורך יו"ט וחכמים גזרו שרק מה שצורך יו"ט כי לדוגמא הוצאת אבנים ביו"ט זה טירחה ואסרו.

וב"ש סוברים שמהתורה גזרו שאסור מה שלא לצורך יו"ט.

ראו עוד: רמב"ם-זמנים-שביתת יום-טוב א'; קורבן נתנאל שם אות ל'.

פסיק רישא דלא ניחא ליה

אהרן צבי מתוקי ואברהם שורץ, שיעור ג'

אחת הסוגיות שלמדנו השנה במסכת כתובות מדברת על מקרה שאדם עשה מעשה בשבת או ביו"ט ועל ידי כך נעשה דבר אחר. הסוגיא מובאת בתוך משא ומתן בדברי האמוראים בדף ו עמוד א.

המושג הכללי שמלווה את הסוגיא הוא "פסיק רישא ולא ימות", והוא כמשל למציאות שבה בוודאי יקרה דבר שאין בכוונתי, שהרי אם ארצה לחתוך ראש מגוף ודאי שהגוף ימות גם אם ארצה רק את הראש כדאי להשתמש בו (כמשחק לילד וכד').

בגמרא כתוב על אדם שיש לו חור בחבית יין כדי להוציא יין, וכעת ביו"ט רוצה לסתום אותו על ידי דחיפת חתיכת סמרטוט לתוך החור. הבעיה היא שביו"ט יש בעיה לשים את הסמרטוט, ולכן זה אסור: "אמר רב שימי בר חזקיה משמיה דרב האי מסוכריא דנזייתא אסור להדוקה ביומא טבא", והגמרא מסבירה שזה אסור כיון שיש כאן 'פסיק רישא' ובודאי יהיה כאן איסור.

מה האיסור שבודאי יהיה כאן?

תוספות מביאים שלש אפשרויות:

א. כיבוס, ליבון - סחיטת היין מהסמרטוט (שקורית תוך כדי סתימת החור) בודאי מכבסת אותו במידה מסויימת.

ב. דש - סחיטת היין מהסמרטוט דומה לדישה, בה אנחנו מוציאים מתוך הקליפה את הגרעינים, וגם כאן אנחנו מוציאים מתוך הסמרטוט את היין.

ג. בונה - הכנסת הסמרטוט - במידה והוא ישאר שם לעולם - היא בניה של החבית (בכך שסותמים את החור שלה).

בכל אחד מהפירושים יש קשיים, אנחנו נתמקד בפירוש השני - שהקושי עליו הוא הדיון בענין "פסיק רישא דלא ניחא ליה". שהרי כאשר אדם דש ומוציא גרעינים מהקליפה - הוא רוצה שיהיו לו את הגרעינים; אבל כאשר הוא מכניס את הסמרטוט לחור - אמנם יוצא יין, אבל הוא נשפך לרצפה, ואין לאדם שום תועלת בזה. אז יש כאן 'פסיק רישא' - אבל האדם ממש לא מעוניין בו, והוא לא מביא לו שום תועלת. זה נקרא 'פסיק רישא דלא ניחא ליה', ובמצב כזה - לא ברור האם הדבר אסור.

הערוך פסק ש'פסיק רישא דלא ניחא' מותר, ומה שאסור ב'פסיק רישא' זה כאשר המלאכה שקורית נוחה ורצויה לזה שעושה אותה. אך ר"י בתוספות חולק וסובר ש'פסיק רישא דלא ניחא ליה' אסור, כי בפועל יש כאן מלאכה.

ואם כן הערוך לא יכול להסביר כמו הפירוש השני, שהבעיה כאן היא 'דש', כיון שלשיטתו 'דש' אינו סיבה לאיסור כאן, כי היין נשפך לרצפה וזה לא 'ניחא ליה' לזה שסותם את הנקב עם הסמרטוט.

הערוך מביא הוכחה לשיטתו מהגמרא בסוכה לג, ב. שם הגמרא מתייחסת לדין של המשנה שהדס שענביו מרובים מעליו - פסול, אפשר למעט את הענבים ואז הוא כשר, אבל אסור למעט את הענבים ביום טוב כי זה 'מתקן כלי' שהרי הופך את ההדס להיות כשר. הגמרא מביאה את דעת רבי אליעזר ברבי שמעון שמתיר למעט ענבים ביום טוב, ומסבירה את דעתו בכך שהוא סובר ש'דבר שאינו מתכוין מותר', וכיון שהוא לא מתכוין להכשיר את ההדס - זה מותר. אך הגמרא מקשה שלמרות שאינו מתכוין זה 'פסיק רישא', והיא עונה - מדובר שיש לו הדס אחר כשר, ולכן אין לו צורך בהכשר ההדס הזה ולכן זה מותר.

הנה בגמרא רואים שכשיש לו הדס אחר אז מותר למעט את הענבים מההדס הזה. בפשטות כוונת הגמרא שכיון שלא מעניין אותו ואין לו רצון בכך שההדס יהיה כשר - מותר למעט את הענבים כדי לאכול אותם, למרות שבוודאות בזה הוא יכשיר את ההדס לברכה. והנה - מכאן ראיה לערוך, שסובר שלמרות שמשהו הוא פסיק רישא - הוא מותר כאשר 'לא ניחא ליה', כלומר - כאשר אין לו ענין בתוצאה של המעשה האסור.

תוספות מתרצים שני תירוצים אפשריים:

- בהדס זה מעשה של מצוה, וכיון שזה מעשה של מצוה - בזה התירו רבנן לעשות את המעשה למרות שהוא פסיק רישא, אך בדרך כלל זה אסור גם אם זה 'לא ניחא ליה'.
- את התירוץ הזה נתחיל בהמחשה יפהפה - מה דינו של מי שביום טוב של פסח (זו לא טעות דפוס, פסח!) תלש ענבי הדס, ובזה הפך את ההדס לכזה שעליו אינן מרובות מענביו - האם יש כאן איסור משום תיקון כלי? בהחלט מסתבר לומר שאינו חייב כלל, שהרי בפסח אין מה לעשות עם הדס, ואיש אינו חושב להשתמש בהדס הזה כעת, ולכן אין זה נקרא תיקון כלי. לפי ההבנה הזו - מובן

מדוע כאשר יש ליהודי הדס אחר - גם אם אנחנו בחג הסוכות - מותר לו לדלל ענבי הדס, כי כיון שיש לו הדס אחר - אין כאן בכלל תיקון כלי, כי תיקון הכלי הזה תלוי בזה שבאמת צריך את ההדס לברכה, ואם לא צריך אותו לברכה - הרי שזה לא תיקון בכלל, והוא כמו דילול הדס בפסח.

הוכחה נוספת לערוך יש במסכת זבחים (צא, ב). שם שמואל אומר שיין שנודב כקרבן - מזלפים אותו על גבי האישים (ואינו כיין של נסכים שמובא עם קרבן בהמה, שמתנסך בצד המזבח). הגמרא שם מסבירה שזה מותר למרות שאסור לכבות גחלת שעל המזבח - כיון ששמואל סבר כרבי שמעון ש'דבר שאינו מתכוין מותר', וכאן הוא לא מתכוין לכבות את האש שעל גבי המזבח.

והנה כאשר שופכים יין על אש - ודאי שקצת ממנה יכבה (וגם זה אסור כמבואר בגמרא שם). ומזה רואים שלמרות שזה ודאי יקרה - כיון שהוא לא רוצה ולא מעוניין שזה יקרה - זה מותר, כדברי הערוך שפסיק רישא דלא ניחא ליה - שרי.

התוספות מתרצים שאין משום קושיא כיון ששם זה מצוה, ו'מצוה שאני' (כמו התירוץ הראשון לעיל לגבי מיעוט ענבי הדס). ולפי דבריהם רואים שמדאורייתא הערוך צודק, אך רבנן אסרו לעשות דבר שאינו מתכוין כאשר הוא 'פסיק רישא דלא ניחא ליה' (וזה קצת חידוש).

ראשונים אחרים תירצו (למשל רשב"א בכתובות) שאפשר לזלף על המזבח באופן שזה לא בטוח יכבה - כי מזלפים בטיפות דקות, או שזה יכול ליפול על גבי הבשר ולא על גבי עצי המערכה.

קושיא על הערוך יש מסוגיית 'מלאכה שאינה צריכה לגופה'. שהנה הגמרא בשבת (עה, ב) מביאה את המקרה של 'חופר גומא ואינו צריך אלא לעפרה' כמקרה של מלאכה שאינה צריכה לגופה, ובמקרה הזה גם רבי שמעון מודה שזה אסור (אף שלדעתו אינו חייב מן התורה). והנה גם כאן - אם הוא לא צריך את הגומא שנחפרה - רבי שמעון היה צריך להתיר כי זה 'לא ניחא ליה'; ואיך הגמרא אומרת שבמקרה כזה זה אסור?

ובמילים כלליות יותר: לפי החולקים על הערוך - ברור ההבדל בין 'דבר שאינו מתכוין' שרבי שמעון מתיר לבין 'מלאכה שאינה צריכה לגופה' שהוא אוסר: בדבר שאינו מתכוין מדובר במשהו שלא בטוח יקרה (לא פסיק רישא), ואילו במלאכה שאינה צריכה לגופה - מדובר במשהו שיקרה בודאות ('פסיק רישא') ולכן הוא אסור. אך לשיטת הערוך שאומר שגם כאשר זה 'פסיק רישא' הדבר מותר אם 'לא ניחא ליה'

- מדוע אסור ב'מלאכה שאינה צריכה לגופה'? הרי הוא לא צריך ('לא ניחא ליה') במה שקורה בעקבות מעשיו (כמו במקרה של הגומא - הרי הוא לא צריך אותה, אלא רק את העפר)!

כדי לתרץ את זה צריך לומר שמה שהערוך התיר הוא רק במקרה שברור לצופה מן הצד שאכן 'לא ניחא ליה' ועושה המלאכה אינו מעוניין במה שקורה כתוצאה ממעשיו. למשל: מי שאוסף זרדים בגינה של חברו - אינו מעוניין בייפוי הקרקע, ולכן אינו נחשב חורש - כי זו לא קרקע שלו (שבת קג, א). אך כאשר אנחנו רואים מישהו חופר גומא - אין לנו דרך לדעת האם הוא מעוניין בגומא או בעפר, ולכן במצב כזה - אין זה נקרא 'לא ניחא ליה' אלא 'מלאכה שאינה צריכה לגופה' וזה אסור.

איפה הגמרא?	מה כתוב בה?	איך יסביר הערוך?	איך יסבירו החולקים על הערוך?
כתובות ו, א	אסור לסגור עם בד פקק של חבית	א. כיבוס - נוח לו בכיבוס ב. בונה - הוא יוצר פקק קבוע שישאר ויסגור את החבית	סחיטה - זה בטוח יסחט (למרות שנופל לארץ ו'לא ניחא ליה' - אסור)
סוכה לג, ב	מותר למעט ענבי הדס כאשר יש לו הדס כשר אחר	בגלל שלא אכפת לו - מותר	א. זה באמת אסור מדרבנן, וכאן התירו כי זה מצווה ב. כיון שיש לו הדס אחר - זה לא תיקון כלי
זבחים צא, ב	יין שניתן בנדבה - מזלפים אותו על גבי המזבח, ולא חוששים לכיבוי	למרות שודאי יכבה - כיון שאינו מעוניין בזה ('לא ניחא ליה') - מותר	א. זה באמת אסור מדרבנן, וכאן התירו כי זה מצוה ב. יכול לזלף טיפים דקים או שיפול על חתיכות בשר ולא בטוח יכבה
שבת עה, ב	החופר גומה וצריך רק את העפר - אסור	זה לא ניכר שזה לא טוב לו	למרות שלא אכפת לו אסור, כי הגומא ודאי נחפרת

פנים חדשות

עפר בן יעקב ואליהו דוד וינסטון, שיעור ג'

הסבר הדין

אנחנו עוסקים בגמרא כתובות ז, ב-ח, א. נביא את הקטעים הרלוונטיים להמשך המאמר:

> אמר רב נחמן, אמר לי הונא בר נתן: תנא, מנין לברכת חתנים בעשרה? שנאמר (רות ד, ב) "וַיִּקַּח עֲשָׂרָה אֲנָשִׁים מִזִּקְנֵי הָעִיר וַיֹּאמֶר שְׁבוּ פֹּה". ורבי אבהו אמר מהכא (תהילים סח, כז): "בְּמַקְהֲלוֹת בָּרְכוּ אֱלֹהִים, הוי' מִמְּקוֹר יִשְׂרָאֵל"... תנו רבנן, מברכין ברכת חתנים בעשרה כל שבעה. אמר רב יהודה: והוא שבאו פנים חדשות.

ראשית נסביר בפשטות את הדין: על מנת לברך את ברכת החתנים, צריכה להיות התחדשות בשמחת הנשואין של החתן והכלה. שמחת החתן והכלה במישהו חדש שבא לשמח אותם יוצרת התחדשות בשמחת הנשואין, וממילא מברכים שוב את ברכות-הנשואין.

יש לקשר לדין זה את דברי רש"י על ברכת "שהכל ברא לכבודו" (ח, א):

> אבל שהכל ברא לכבודו אינה מן הסדר 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...

כלומר, לא סתם קישרו את ברכת החתנים להיאספות העם. חלק מברכות החתנים נתקן במיוחד לכבוד זה שיש 'אירוע', שהעם מתאספים לכבוד החתן והכלה. לכן, כאשר ישנה התאספות 'חדשה', עם קהל 'חדש', כביכול - ברכות החתנים מקבלות התחדשות מיוחדת וראויות להיאמר שוב.

בפנימיות יש לבאר את העניין כפי שכתב כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש (שיחת ש"פ תזריע תשי"ז)[א]:

> והנה, ענין השמחה שייך רק בדבר חדש, ולא בדבר ישן. וכמו שאנו

א. חלקו הראשון של המאמר סודר על סדר פרק ב' במאמר "ברכת חתנים" בספר "עץ פרי" על מסכת כתובות (ח"א), למו"ר הרב יצחק גינזבורג שליט"א. להרחבות והבהרות, עיינו שם.

רואים במוחש, שענין שנמצא ברשות האדם זמן רב, לא יגרום אצלו שמחה עתה; ורק כאשר נתחדש וניתוסף בהענין, אזי שייך ענין השמחה. וראיה לדבר - מהדין דשבע ברכות, שאין מברכים שבע ברכות אלא כאשר ישנם פנים חדשות. וטעם הדבר, לפי שהענין דשבע ברכות קשור עם שמחה, וכיון ששמחה שייכת רק בדבר חדש, הנה כאשר יש פנים חדשות, שעי"ז ניתוסף בשמחה, אזי מברכים שבע ברכות, אבל ללא פנים חדשות, אין ענין של שמחה, כיון שזהו כבר דבר ישן.

מי נחשב פנים חדשות

בהסבר הדין, כותב רש"י:

פנים חדשות - בכל יום, שלא היו שם אתמול:

[שימו לב למילה 'אתמול', אנו עוד נתעכב עליה בע"ה.]

תוספות כתבו:

והוא שבאו פנים חדשות. אומר ר"י דפנים חדשות אין קורא אלא בבני אדם שמרבים בשבילם השמחה יותר. ושבת דחשבינן פנים חדשות דאמרינן באגדה מזמור שיר ליום השבת אמר הקב"ה פנים חדשות באו לכאן נאמר שירה התם נמי מרבין לכבוד השבת בשמחה ובסעודה:

תוספות מחדש שני חידושים בדין פנים חדשות:

א. לא כל אדם הוא פנים חדשות, אלא רק מישהו שממש משמח אם הוא מגיע.

ב. בשבת לא צריך אדם שיהיה פנים חדשות, כי השבת עצמה היא הפנים חדשות, כמו שכתוב במדרש[ב] שכאשר נכנסה שבת הראשונה אמר הקב"ה "פנים חדשות באו לכאן".

צריך לומר, שתוספות לומד מהדוגמא הראשונית שלו מהו פנים חדשות - שבת - שפנים חדשות צריך להיות מי שמשמח בהגעתו כמו שבת.

הרא"ש לכתובות, פרק א, סימן יג, כותב:

ת"ר ברכת חתנים כל שבעה א"ר יהודה והוא שבאו **פנים חדשות שלא אכלו עד עתה אפילו היו שם בשעת החופה.** ונראה דלא מיקרו פנים חדשות אלא בני אדם שמרבים בשבילם שמחה יותר. ושבת חשובה

ב. מעניין לציין שאיש לא יודע את מקומו של המדרש הזה... המקום הקדמון ביותר בו ידוע לנו שהוא מצוטט הוא כאן בתוספות.

> כפנים חדשות דאמר במדרש מזמור שיר ליום השבת אמר הקב"ה פנים חדשות באו לכאן ודרך להרבות בשבת שמחה **ומנות** ויש מקומות שבשבת אחר סיום התפלה מלוין כל הקהל את החתן עד ביתו ואומרים שם שבע ברכות ואומרים מפני שלא היו שם רוב הקהל ביום הששי וביום השבת כולן מצויין שם. ושאלו את רב האיי על מנהגם והשיב שאינו מנהג יפה אלא שאין איסור בדבר שהרי אמרו מברכין ברכת חתנים כל שבעה והוא שבאו פנים חדשות. וי"א הא דמברכין ע"י פנים חדשות דהיינו דוקא לאחר סעודה. בס' סופרים (פרק יט הל' י"א) יש נהגו רבותינו לומר בבוקר ברכת חתנים על הכוס בעשרה פנים חדשות כל שבעה וכן בערב קודם סעודה מברכין אותה.

הרא"ש מחדש עוד חידוש חסידי ביותר לענין מי יכול להיות פנים חדשות: שמחת החתן והכלה היא הסעודה. מי שהיה רק בחופה, נחשב פנים חדשות בסעודת שבע ברכות למחרת, מכיון שהשתתפות לאחריה נקרא ש'השתתפת' בשמחה - היא רק **השתתפות בסעודה.**

הרא"ש גם חוזר על שני חידושי תוספות - שפנים-חדשות הוא דווקא מי שמרבה את השמחה בהגעתו, וששבת נקראת פנים חדשות בפני עצמה. על גבי כך מוסיף ומסביר את חידוש זה לפי הסברו, שהכל תלוי באכילה - שהריבוי בשמחה לכבוד השבת, שעושה אותה פנים חדשות, היינו הריבוי ב'**מנות**' אוכל.

שיטת הרשב"א

הרשב"א כותב:

> מכאן ואילך אי איכא פנים חדשות ברין כולהו: פירוש, פנים חדשות כל **שלא אכל שם כל שבעת ימי המשתה.** וכדאמרינא לקמן (ע"ב) משכחת לה בפנים חדשות דלא הוה תמן מעיקרא, דבפרק אלו מגלחין (מו"ק כא, א) ואם באו פנים חדשות חולין שפירושו דלא הוה תמן מעיקרא כלל[ג], ולא נכנס שם כל ימי המשתה מברכין שבע ברכות, אעפ"י שלא אכל שם עכשיו.

ג. הגמרא במסכת מועד קטן (כא, א) דנה בהלכות הנחת תפילין לאבל - מתי מותר לאבל להניח תפילין במהלך ימי השבעה:

> תנו רבנן אבל ג' ימים הראשונים אסור להניח תפילין משלישי ואילך ושלישי בכלל מותר להניח תפילין ואם באו פנים חדשות אינו חולץ דברי ר"א ר' יהושע אומר אבל ב' ימים הראשונים אסור להניח תפילין משני ושני בכלל מותר להניח תפילין ואם באו פנים חדשות חולץ.

אבל פטור ממצוות מסוימות, ותפילין היא אחת מהן. השאלה היא מאיזה יום של האבלות הוא רשאי

כלומר: לשיטת הרשב"א, כדי להיות פנים חדשות צריך שעוד לא היה בשמחת [החתונה או] שבע ברכות לזוג זה קודם כלל - בניגוד לשיטת רש"י, הכותב "פנים חדשות - בכל יום, שלא היו שם **אתמול**". לפי רש"י - מי שהיה בשבע-ברכות הראשון אך לא בשני - בשלישי הוא נחשב פנים חדשות. אך לפי הרשב"א, בגלל שהוא כבר היה בשמחת שבע-ברכות שלהם - הוא לא נחשב כעת פנים חדשות.

נמשיך ברשב"א:

> וברכת חתנים כל שבעה בין בשעת אכילה בין שלא בשעת אכילה כל שמתוספין שם לשמח את החתן, וכן היא במסכת סופרים (פי"ט הל' יא). ונהגו רבותינו לומר בבוקר ברכת חתנים על הכוס בעשרה, ופנים חדשות כל שבעה, וכן בערב קודם סעודה בלשון הזה כתוב שם, אלמא אין הם תלוי באכילה אלא באסיפת העם לשמחתם.

כאן הרשב"א חולק על הרא"ש, שכתב (רא"ש לפ"ק דכתובות, סימן יג):

> ...ויש מקומות שבשבת אחר סיום התפלה מלוין כל הקהל את החתן עד ביתו ואומרים שם שבע ברכות ואומרים מפני שלא היו שם רוב הקהל ביום הששי וביום השבת כולן מצויין שם. ושאלו את רב האיי על מנהגם והשיב שאינו מנהג יפה אלא שאין איסור בדבר שהרי אמרו מברכין ברכת חתנים כל שבעה והוא שבאו פנים חדשות. **ויש אומרים הא דמברכין ע"י פנים חדשות דהיינו דוקא לאחר סעודה.**

אם כן, הרא"ש סובר שאפשר לברך שבע ברכות רק אם אכלו סעודה; ואילו לשיטת הרשב"א - אם יש התאספות של אנשים אפשר לברך שבע ברכות, ולא צריך דווקא לאכול סעודה.

לחזור ולהניחן. קיימת מחלוקת בין רבי אליעזר לרבי יהושע: רבי אליעזר סובר ששלושת הימים הראשונים של האבלות (ימי "בכיה") אסורים בהנחת תפילין. רק מהיום השלישי ואילך (כולל היום השלישי) מותר לאבל להניח תפילין. אם הגיעו "פנים חדשות" (מבקרים שלא היו בקבורה), האבל אינו צריך לחלוץ את התפילין. רבי אליעזר מתבסס על ההבנה ששלושת הימים הראשונים הם ימי צער עמוק במיוחד, שבהם האבל אינו יכול להתרכז במצוות הדורשות קדושה. לאחר מכן, הצער מתחיל לשכוך. לעומת זאת, רבי יהושע סובר שיומיים בלבד אסורים בהנחת תפילין. מהיום השני ואילך (כולל היום השני) מותר לאבל להניח תפילין. לעומת זאת, אם הגיעו "פנים חדשות", האבל חולץ את התפילין. רבי יהושע סובר שדי ביומיים של צער עמוק, ומיום השני כבר ניתן לחזור להניח תפילין. כאשר מגיעים "פנים חדשות", האבל צריך לחזור ולהפגין סימני אבלות בפניהם (כמו חליצת תפילין), מכיוון שהם רואים אותו לראשונה באבלו ומבחינתם האבלות מתחילה מחדש כעת. [תודה לרה"ג ai שליט"א על ההסבר היפה לדברי הגמרא]

קטן ואשה כפנים חדשות

קודם אמרנו 'לשמח את החתן והכלה', ובפשטות הדין אכן 'פנים חדשות' יכולה להיות גם אשה, אך הריטב"א בחדושיו מחדש שלא - בגלל שמי שהוא פנים חדשות צריך גם לאפשר את ברכת החתנים ולהיות מהעשרה:

> ואשה לאו בת הכי היא אע"פ שהיא חשובה, שאין פנים חדשות אלא מי שהוא ראוי למנות בעשרה של ברכת חתנים.

לכאורה, לשיטת תוספות - שפנים חדשות הוא כל מי שהגעתו משמחת את החתן והכלה - גם אשה (או קטן) יכולים להיות פנים חדשות.

לשיטת הרמב"ם (הלכות אישות פ"י ה"ה):

> אין מברכין ברכת חתנים אלא בעשרה גדולים ובני חורין.

מי חייב בברכת חתנים

הקהלות יעקב (סימן ו) חוקר: מדוע כאשר יש פנים חדשות מברכים ברכת חתנים?

לפי הרמב"ם, 'פנים חדשות' הוא מי שעדיין לא שמע שבע-ברכות (ולא מי שעוד לא אכל), ובגלל שהוא בא לשמח את החתן והכלה - יש עליו חובה לשמוע שבע-ברכות, ובשבילו תיקנו שיברכו שוב שבע ברכות.

אבל הרא"ש סובר ש'פנים חדשות' הוא מי שעדיין לא **אכל** בסעודה לכבוד השמחה הזו, וכשהוא בא עכשיו התרבתה השמחה אצל כל המשתתפים, וממילא נהיה להם חיוב חדש בשבע ברכות, כי זה נהיה כאילו הם יושבים בסעודה חדשה של שמחה חדשה, ומברכים **בשביל כולם**.

ממילא, אפשר להבין במחלוקת זו תלויה השאלה האם קטן יכול להיות פנים חדשות:

לפי הרמב"ם - החיוב על שבע ברכות הוא על הפנים החדשות, וכמובן קטן לא יכול להיות חייב בשמיעת שבע ברכות, וממילא הוא לא יכול להיות פנים חדשות (כי בהגעתו לא נוצר חיוב חדש בשבע ברכות).

אבל לפי הרא"ש - החיוב שנוצר בשבע ברכות חל על כל המסובים, כי התרבתה שמחה, אז אם הגיע איזה 'ינוקא', אדמו"ר בן 12, הגעתו מרבה מאד את השמחה[ד], ולפי הרא"ש - נוצר חיוב חדש על כל המסובים לשמוע שבע ברכות ומברכים שוב.

ד. יש לציין שלפי הפני יהושע (כתובות ז, ב: ד"ה "והרב אלפסי"), הקטן לא חייב בכלל להיות אדמו"ר:

> ומשמע דסגי במה שנוסף שמחה מחמת בואו, אף על גב דאינו חשוב כ"כ, ואפילו קטן י"ל

בדין מלצר

נביא קטע משיעור של מו"ר הרב יצחק גינזבורג שליט"א בנושא[ה], הפוסק פסק מחודש בשאלה מעניינת בדין פנים חדשות:

> הכי מענין - זו שאלה אקטואלית (שוב, במיוחד לכבוד אבא של החתן, אבל שייך לכולנו) - שתי שאלות שאחרוני האחרונים שואלים לגבי מישהו אם ראוי להחשיב אותו כפנים חדשות: שאלה אחת, אם המלצר שמשמש בסעודה יכול להחשב פנים חדשות. שאלה שניה, שאם יש תשעה אנשים - או עשרה אנשים - בלי פנים חדשות, ופתאום דופק בדלת קבצן עני, אחד שלא היה בחתונה. האם אפשר לומר לו 'בבקשה ר' איד, תכנס, צריכים אותך בשביל פנים חדשות'? ר' שלמה-זלמן אוירבאך פסק[ו] שאי אפשר לצרף מלצר בתור פנים חדשות. החזון איש פסק שאי אפשר לצרף קבצן כפנים חדשות.
>
> בשבילנו, חסידים, לפסוק לא כמו החזו"א זו לא כל כך בעיה, לפסוק לא כמו רשז"א קצת יותר קשה, אבל בכל אופן - פשיטא, הלכה למעשה שכולנו (החל מהרב שלידי...) יכולים לפסוק מאה אחוז, בלי שום חשש בעולם, שהיות שאנו חסידים מאמינים בכל יהודי שהוא קדוש וטהור מי יודע אם הקבצן או המלצר אינו אחד מ־לו הצדיקים הנסתרים שבדור, והשמחה שלנו במלצר והשמחה בקבצן היא שמחה אין סופית, יותר מאשר במישהו חשוב מוכר. קצת מתקרב לדעת הרמב"ן. עצם הדבר שבשבילו יכולים לברך - זו כבר שמחה. אפילו בשביל הקבצן הייתי מוסיף מנה ממש. אבל חוץ מזה, אהבת ישראל - אנחנו מחלקים איפה ואיפה?! פשוט שאליבא דבעש"ט המלצר והקבצן ומי שלא יהיה הם פנים חדשות שמוסיפים בשמחה של החתן והכלה עד אין סוף. עד כאן, שנקבל את הפסיקה הזו ונאמר על כך לחיים. איך יודעים שעיקר השמחה בקבצנים? מעשה מ־ז בעטלערס של רבי נחמן.

דמיקרי פנים חדשות.

ה. שיעור כ' תמוז תשע"ו - שבע ברכות יחזקאל-חיים וברכה שי' דאום. פרק ב בשעור עוסק כולו בדין פנים חדשות, ומבאר שלש שיטות בפנימיות - עיי"ש להרחבה.

ו. כמוהו יש פוסקים רבים, כפשוט: בשו"ת "אגרות משה" (אבן-העזר, סי' צו), כתב:

> אבל פשיטא שמשרתים וכיוצא בהם שבאים רק לשמש - לא מקרי פנים חדשות, אף אם לא שמעו שבע ברכות. שהרי כל עיקר מה שתיקנו לומר שבע ברכות בפני פנים חדשות - הוא משום שמחה שמרבים, ואלו אינם מצטרפים כלל לשמחה, לא מצד עצמם ולא מצד האחרים.

כמו כן צריך לומר גם על כל צלם, עובד קייטרינג, או כל מי שמטרת בואו לשמחה היא לא לשמח את החתן והכלה.

לגבי ליצן או בדחן - יש להביא את דברי שו"ת מהר"ם שיק (אבה"ע סימן עז):

> אם בא אדם חשוב שלא היה עדיין - אף אם שכרוהו לשמח, הרי זה פנים חדשות.

ולפי דברי הרב שליט"א שיובאו לקמן בפנים, פשיטא שהוא פנים חדשות.

ספק דאורייתא לחומרא

ידידיה אליהו בנימין ואביתר מזיג, שיעור ג'

הגמרא במסכת כתובות (ט, א) מביאה את דברי רבי אלעזר ש"האומר פתח פתוח מצאתי נאמן לאוסרה עליו". ומקשה עליו: למה נאמן? הרי זה ספק ספיקא:

א. האם תחתיו אם לא.

ב. אם תחתיו: האם באונס או ברצון.

מתרצת הגמרא שני תרוצים:

א. מדובר באשת כהן, ואז זה לא משנה אם באונס או ברצון.

ב. מדובר שקדשה פחות מבת שלוש, ואז זה בטוח תחתיו.

הרמב"ם בהלכות איסורי ביאה (יח, יז) אומר שאיסור בספק הוא מדרבנן, ומוכיח זאת מכך שהתירו חכמים לשבויה להינשא על פי עד אחד או קטן. הוא הולך לשיטתו גם בהלכות כלאים (י, כז) שם הוא אומר שההיתר ללבוש בגד פשתן שספק אם אבד בו חוט צמר אחרי בדיקה הוא מחמת שכל האיסור הוא מדרבנן.

טענתו של הרמב"ם היא שאם נאסור את כל מה שספק אסור - מהר מאד נצטרך לאסור את כל מה שמותר, והרי מקובלנו שמה שלא נאסר הוא מותר (טענה זו כתובה בשו"ת הרמב"ם סימן שי).

הרשב"א (תורת הבית שער ד, א) חולק על הרמב"ם וטוען ש"ספק איסור תורה - דינו כוודאי מן התורה", כלומר החובה להחמיר בספק איסור דאורייתא היא מהתורה עצמה.

ראיית הרמב"ם מהסוגיה בקידושין

הרמב"ם הביא ראיה מדברי רבה בקידושין (עג, א) לגבי שתוקי (מי שאימו יהודייה ואביו לא ידוע), שלדבר תורה הוא כשר, ולא חוששים שמא אביו פסול. והגמרא מסבירה: מכיוון שרוב האנשים כשרים, ובספק כזה הולכים אחר הרוב, ומי ש"פרש - מרובא פריש", והספק אינו אסור מן התורה.

הרמב"ם הוכיח מזה:

- **אם התורה הייתה מחמירה בספק - איך ייתכן ששתוקי כשר מדאורייתא?**

- הרי זו דוגמה קלאסית של ספק דאורייתא, ואם הספק אסור מן התורה - היה צריך להיות שתוקי פסול.

ומכאן לדעתו: **התורה לא אסרה ספק**, ורק חכמים החמירו בו מדרבנן.

תגובת הרשב"א וערעור על דברי הרמב"ם

הרשב"א טוען שאין **ראיית הרמב"ם מוכחת**. להפך - דווקא מזה שצריך "יתור" (פסוק מיותר) כדי להתיר שתוקי, מוכח שסתם ספק דאורייתא - **אסור מהתורה**.

הרשב"א מוכיח: אם אכן ספק דאורייתא מותר, למה צריך רבה לדרוש כל כך הרבה פסוקים כדי להתיר שתוקי? הרי היה יכול לומר בפשטות: זה רק ספק, וספק דאורייתא מותר! לכן, הוא מבין: **ההיתר בספק ממזר מיוחד, בגלל ריבוי פסוקים - אבל שאר ספיקי דאורייתא - אסורים מן התורה.**

חיזוק נוסף - סוגיית ערלה

הרשב"א מביא ראיה נוספת ממסכת קידושין:

- ערלה בחו"ל - **ספקה מותר.**
- בארץ ישראל - **ספק ערלה אסור.**

והגמרא מבינה שזהו דין **דאורייתא**, אלא שבחו"ל נמסרה הלכה למשה מסיני להתיר את הספק.

מכאן: במקום **שאין הלכה מיוחדת שמתירה את הספק -הספק אסור מדאורייתא!**

אמנם הר"ן (על הרי"ף בקידושין טו, ב) מתרץ את הקושיא בכך שבערלה בחו"ל יש היתרים גם במקרה של ספק שקרוב לודאי איסור, ואפילו מותר לאחד לתת לחברו ערלה - כל עוד חברו אינו יודע שזה ערלה. דבר זה אינו מותר מצד 'ספק דאורייתא' רגיל, ולזה צריך 'הלכה למשה מסיני' מיוחדת כדי להתיר אף במצבים כאלה.

קושיא נוספת על שיטת הרמב"ם

הרשב"א מקשה: אם ספק דאורייתא מותר - איך קיים מושג של **אשם תלוי**? הרי אין בו אלא ספק!

אמנם הרמב"ם יכול להסביר שההלכה נפסקה שאשם תלוי חייבים רק במקרה של

אתחזק איסורא, ובמקרה כזה הספק באמת אסור מן התורה. אבל כאשר לא אתחזק איסורא - הספק אינו אסור מן התורה.

נסביר ונפרט יותר: הגמרא במסכת כריתות מביאה מחלוקת האם חייבים על אשם תלוי בכל מקרה של ספק, או שרק כאשר מדובר בחתיכה משתי חתיכות, כלומר: אם יש חתיכה אחת של חלב ואחת של שומן - ואכל אחת מהן ואינו יודע איזה אכל. לפי השיטה השנייה, שחייב רק כאשר בטוח היה כאן איסור בשטח - בחתיכה אחת פטור כי לא בטוח בכלל שהיה כאן איסור, וזה נקרא 'לא אתחזק איסורא'. והנה נפסק להלכה שחייב באשם תלוי רק כשאתחזק איסורא, ולפי זה אומר הרמב"ם שבלי אתחזק איסורא - אין בכלל איסור תורה בספק.

עוד קושיה על דעת הרמב"ם

בפרק הראשון בחולין (יא, א) מתקשה הגמרא מניין קיימא לן שהולכים אחר רוב שלא נראה לעיניים; ומבקשת לפשוט מקורבן פסח שאסור לשבור בו עצם, אז איך אנחנו יודעים שלא ניקב קרום של מח?! מכאן רוצים ללמוד שהולכים אחר הרוב - עד כאן מהלך הגמרא.

ואם אומרים שספק דאורייתא מותר, למה צריך רוב? הרי כל זמן שאתה לא יודע שניקב קרום של מח זה ספק וספק מותר! - מוכח להדיא שספק דאורייתא אסור מדאורייתא!

אמנם אפשר לתרץ שמה שאמר הרמב"ם ש'ספק דאורייתא' מותר מן התורה - זה רק באיסור לאו, שהתורה אמרה לא לעשות משהו, וכאשר זה ספק - מי אמר שהתורה אסרה? אולם במצות עשה - התורה אמרה לעשות משהו, ואם כן - כאשר זה ספק - זה לא טוב, כי מי אמר שאני עושה מה שהתורה ציותה? ואם כן בקרבן פסח - כאשר יש ספק האם הוא כשר - זה פסול מן התורה, שהרי זו מצות עשה; ולפי זה הוכחת הגמרא ברורה.

סיכום העמדה של הרשב"א

א. **החובה להחמיר בספק דאורייתא היא מהתורה עצמה.**

ב. הרמב"ם נשען על דרשה בממזר - אך זו חריגה מהכלל עקב ריבוי פסוקים.

ג. הסוגיות בערלה, שתוקי, רוב שלא נראה לעיניים, ואשם תלוי כולן מוכיחות שספק איסור - **נחשב כוודאי מהתורה**, ולכן חייבים להחמיר בו.

תירוצי הרמב"ם לקושיות הרשב"א

הקושיא משתוקי: רבא היה צריך לדרוש הרבה פסוקים כדי שיהיה בסיס לכלל "ספק דאורייתא מדאורייתא לקולא".

הקושיא מספק ערלה: שמה שהיה צריך היתר מהלכה למשה מסיני, דווקא בספק שקרוב לאיסור. אבל ספק רגיל וודאי שמותר.

הקושיא מאשם תלוי: ספק אסור מן התורה רק איפה ש"אתחזק איסורא", כדעת מי ש"בעינן חתיכה משתי חתיכות".

הקושיא מ"רוב שלא נראה לעיניים": במצוות עשה - ספק לא טוב ולא יוצאים בו ידי חובה, ולכן דברי הגמרא ברורים.

לסיכום:

סיכום המקורות	שתוקי	ערלה	רוב שלא נראה לעיניים	אשם תלוי
רשב"א	ספק דאורייתא אסור, ולכן צריך להתיר שתוקי במיוחד.	מכך שהיה צריך הל"מ להתיר ספק ערלה, משמע שסתם ספק אסור.	מכך שצריך רוב לכך שלא נצטרך לפתוח לו את המח כל פעם, מוכח שספק דאורייתא אסור מדאורייתא.	איך יתכן אשם תלוי אם ספק דאורייתא מותר מדאורייתא?!
רמב"ם	שתוקי מותר, ובנין אב לכל התורה.	ההלכה למשה מסיני נכתבה להתיר ספק קרוב לאיסור.	במצוות עשה ספק אינו טוב, כי צריך שיהיה ודאי שקיימתי את המצוה.	איפה שאתחזק איסורא ספק אסור מדאורייתא.

החובל בשמונה שרצים - סיכום התוספות

אליהו דוד וינסטון ויותם כהן, שיעור ג'

מה החיוב בלחבול בשמונה שרצים?

משנה (שבת קז, א):

שמונה שרצים האמורים בתורה - הצדן והחובל בהן חייב. ושאר שקצים ורמשים - החובל בהן פטור.

הגמרא (שם) **מקשה:**

מדקתני 'החובל בהן חייב' - מכלל דאית להו עור. מאן תנא? אמר שמואל: רבי יוחנן בן נורי היא, דתנן: רבי יוחנן בן נורי אומר - שמונה שרצים יש להן עורות.

תרגום ופירוש:

מתוך לשון המשנה משתמע שרק שמונה השרצים הללו נחשבים לחיה בעלת עור, ולכן חבלה בהם נחשבת לחבורה - חיובית בשבת. שמואל מסביר שמשנתנו הולכת כשיטת רבי יוחנן בן נורי, שסובר שלשמונה שרצים אלה יש עור משמעותי, בניגוד לשאר שקצים ורמשים. חבורה בבעל חיים שיש לו עור - נחשבת מלאכה גמורה.

רש"י מוסיף שני טעמים עיקריים לחיוב:

א. תולדה של שוחט - כיוון שהחבורה גורמת נזק שאינו חוזר, היא דומה לשחיטה.

ב. משום צובע - הדם שנתקבץ מתחת לעור נחשב כצביעה של העור.

חובל בחֻלזון: מלאכה אחת או שתיים?

ברייתא (שבת עה, א):

תנו רבנן: הצד חלזון והפוצעו - אינו חייב אלא אחת. ר' יהודה אומר: חייב שתים, שהיה ר' יהודה אומר: הפציעה בכלל דישה. אמרו לו: אין פציעה בכלל דישה.

רבא מסביר:

מאי טעמא דרבנן? קסברי: אין דישה אלא לגדולי קרקע.

פירוש:

רבי יהודה רואה בפציעת חֻלזון שני מרכיבים: גם שפיכת הדם (או הוצאת צבע), וגם פעולה הדומה לדישה - חילוץ תוכן מהגוף.

אבל חכמים אומרים: דישה שייכת רק בגידולי קרקע (כגון חיטה), לא ביצורים חיים. לכן לשיטתם - חייבים רק על מלאכה אחת: פציעה, ולא על שתיים.

נטילת נשמה: האם מתכוון להמית?

הגמרא שואלת (שם):

וליחייב נמי משום נטילת נשמה?

מדוע החובל אינו חייב גם משום נטילת נשמה?

שני תירוצים מובאים:

אמר רבי יוחנן: שפצעו מת.

כלומר, החֻלזון כבר מת - ולכן אין חיוב על נטילת נשמה.

רבא אמר: אפילו תימא שפצעו חי - מתעסק הוא אצל נטילת נשמה.

כלומר, גם אם היה חי - האדם אינו מתכוון להמיתו אלא רק להוציא צבע, ולכן אין חיוב.

מקשים על כך:

והא אביי ורבא דאמרי תרווייהו: מודה רבי שמעון בפסיק רישא ולא ימות?

הרי שגם כשאין כוונה - אם התוצאה ודאית (כגון שיחתוך ראש לחיה) - חייב! אז למה כאן פטור?

תשובת הגמרא:

שאני הכא - דכמה דאית ביה נשמה, טפי ניחא ליה, כי היכי דליציל ציבעיה.

כלומר: כאן האדם דווקא רוצה שהחֻלזון ימשיך לחיות, כדי שהצבע יישמר איכותי. לכן אין לו כוונה להמיתו - והפטור נשאר בעינו.

השוחט - מה חייב?

גמרא, שבת עה, ב:

"והשוחטו". שוחט משום מאי חייב? רב אמר: משום צובע, ושמואל אמר: משום נטילת נשמה.

הגמרא מבקשת לברר: מהי בדיוק המלאכה האסורה אדם כאשר שוחט בהמה בשבת?

שתי שיטות מובאות:

1. שמואל - "משום נטילת נשמה".

זה הפשט הפשוט: השוחט גורם למיתה - והרי זה עיקרי "שוחט", שהיא למעשה מכוונת של בעל חיים.

2. רב - "משום צובע".

כאן החידוש גדול: רב טוען שהחיוב על השחיטה נובע מצביעת הבהמה - לא מהמיתה עצמה.

האם רק משום צובע?

הגמרא מקשה:

משום צובע - אין, משום נטילת נשמה - לא?!

כלומר: האם לפי רב חייב רק על צובע, ולא על נטילת נשמה? הרי זה מוזר לומר שמיתה איננה העיקר.

ולכן מתקנת הגמרא:

אימא: אף משום צובע.

הכוונה היא: רב מסכים שיש כאן גם נטילת נשמה, אבל הוא בא לחדש שיש כאן גם **צביעה**.

מהו היסוד של צובע כאן?

רב מסביר מדוע יש כאן צביעה:

אמר רב: מילתא דאמרי - אימא בה מילתא, דלא ליתו דרי בתראי וליחכו עלי... צובע - במאי ניחא ליה? ניחא דליתווס בית השחיטה דמא, כי היכי דליחזוה אינשי וליתו ליזבנו מיניה.

תרגום ופירוש:

רב אומר: אני יודע שזה חידוש גדול, אבל אומר את הטעם שלו, שלא ילעגו עלי

הדורות הבאים...: השחיטה יוצרת צביעה ברורה באזור בית השחיטה - הדם מתפשט ונראה היטב, וזה לטובת הקצב.

ולמה? כדי שיראו אנשים את הדם על הבשר, כך שיראה טרי ואיכותי - ויבואו לקנות רק ממנו.

כלומר: זוהי צביעה לצורך שיווק, ולכן היא נחשבת מלאכה.

סיכום:

דעה	מהי המלאכה בשחיטה	טעם
שמואל	נטילת נשמה	הורג את בעל החיים
רב	נטילת נשמה וגם צובע	בית השחיטה נצבע בדם ונראה לעין

לפי רב - הצביעה בדם אינה רק תוצאה טכנית אלא פעולה רצויה, ולכן היא נחשבת מלאכה.

תוס' ד"ה "דם מיפקד פקיד"

כעת נלמד את **תוספות** (כתובות ה, ב - ד"ה "מיפקד פקיד") הדן בשני הפירושים ברש"י שהובא לעיל, שולל בקושיות את האחד ומוכיח בראיות את השני:

דם מיפקד פקיד או חבורי מיחבר.

האם הדם בגוף החי נחשב כאילו הוא מונח שם (רק שמור ומוכן לצאת), או שהוא **מחובר** לגוף ונחשב כחלק חיוני ממנו, וממילא כאשר הוא יוצא נעשית **חבורה** בגוף.

טעמא דחבורה לא כפרש"י, דפירש בפרק שמונה שרצים (שבת קז:) דחייב משום צובע גבי ח' שרצים,

רש"י שם פירש שהוצאת דם משרצים אסורה משום "צובע", כי הדם צובע את העור;

דתנא התם: "נצרר הדם - אע"פ שלא יצא".

שם נאמר שגם אם הדם רק נקרש בתוך השרץ - זה נחשב כטמא, ומכאן למדו לאיסור כלשהו.

וקשה לר"י - דבאלו טריפות (חולין מו:) בשמעתא דריאה, תניא: "ושאר שקצים ורמשים - עד שיצא מהם דם",

ר"י שואל: הרי בגמרא בחולין[א] נאמר שרק אם הדם יצא - הם מטמאים. אז למה שם כן מחייבת קרישת הדם בלי שיצא?

והשתא - התם מאי צובע איכא? הא לית להו עור!

שם מדובר ביצורים שאין להם עור שיכול להיצבע בכלל - אז מה עניין צביעה?

והכי נמי - מאי צביעה איכא בהך חבורה?

וכך גם במקרה של חבורה בבשר אדם - למה לומר שיש כאן "צביעה"? אין כאן פעולה של שינוי צבע ממשי לצורך תועלת!

וכן גבי חבורה דמילה - לא שייך צביעה.

גם כאשר מוציאים דם בברית מילה - לא שייך לומר שזה איסור "צובע", כי אין בזה צביעה מכוונת או תועלתית!

ועוד - דעל כרחך לשמואל איכא טעמא אחרינא.

ועוד: לדעת שמואל, חייבים למצוא סיבה אחרת לחיוב בחבורה - כי הוא בכלל לא סובר שמדובר ב"צובע".

דבפרק כלל גדול (שבת עה.) קאמר דשוחט - לא מחייב משום צובע, אלא משום נטילת נשמה.

שמואל אומר ששחיטה אינה אסורה משום צביעה - אלא משום נטילת נשמה.

אלמא - טעמא דחבורה הוי משום נטילת נשמה, כדקאמר שמואל התם.

מכאן שהאיסור של חבורה הוא בגלל שזה נחשב פגיעה בנפש - לא צביעה.

ורב דאמר התם משום צובע - "אף משום צובע" קאמר.

כלומר: גם רב מודה שיש כאן "נטילת נשמה", ורק מוסיף שיש גם צד של "צביעה", אבל זה טפל,

ונטילת נשמה - אין לפרש דטעמא משום הכחשה שמחלישו ונוטל קצת נשמתו, דהכא אין צריך לחלישות האשה.

א. חולין מו, ב:

ואמר רבא: ריאה שהאדימה - מקצתה כשרה, כולה טרפה. אמר ליה רבינא לרבא: מקצתה מאי טעמא - דהדרא בריא? כולה נמי הדרא בריא! מי לא תניא: "ושאר שקצים ורמשים - עד שיצא מהם דם"? וכי תימא - לשמונה שרצים מדמינן לה? והתניא: נצרר הדם - אף על פי שלא יצא. אי הכי - אפילו מקצתה נמי! אלא - לא שנא.

כלומר: לא נכון לומר שהאיסור נובע רק מהחלשת הגוף (כגון באישה כאן), כי בביאה אין מטרה להחליש - ועדיין יש איסור,

ומיהו איסורא דקאמר הכא - איכא למימר דהויא דרבנן.

כאן (במילה או בפציעה לצורך בדיקה) אולי מדובר רק באיסור מדרבנן - כי לא נוטלים נפש ממש,

אבל גבי מילה - משמע דאיכא איסורא דאורייתא בהוצאת דם,

אבל בברית מילה, יש איסור דאורייתא בפציעה שמוציאה דם,

דאמרינן בפרק רבי אליעזר (שבת קלג:) "האי אומנא דלא מייץ - סכנתא הוא, ומעברינן ליה".

שם נאמר שאם המוהל לא מוצץ אחרי המילה - זה סכנה לתינוק, ומעבירים אותו מתפקידו.

פשיטא מדקא מחללין שבת עליה - מהו דתימא: דם מיפקד פקיד - קמ"ל דחבורי מיחבר.

וההוכחה שזה דאורייתא: הרי מחללים שבת על מציצת הדם - סימן שהדם נחשב כחלק מהגוף, כלומר "חבורי מיחבר"!

ואי הוה משום החלשה - ליכא חילול שבת, דהויא מלאכה שאינה צריכה לגופה.

כי אם המטרה הייתה רק להחליש - הרי זוהי מלאכה שאין בה צורך אמיתי, ולא היה בכך כדי לחלל שבת,

ונראה לר"ת לפרש: דהוצאת דם חשיבה נטילת נשמה - כי הדם הוא הנפש,

ר"ת מבהיר: הוצאת דם נחשבת ממש "נטילת נשמה", משום שהתורה אמרה "הדם הוא הנפש"

וכשנוטל מקצתו - נוטל מקצת נשמה.

ולכן גם פציעה קטנה שמוציאה דם - יש בה נטילה חלקית של נפש.

וקשה לר"י - דאמרי' בפרק כלל גדול (שבת עה.) גבי הצד חלזון והפוצעו - וליחייב נמי משום נטילת נשמה,

אבל ר"י שואל: למה במקרה של אדם שתופס חלזון לצורך צביעה - לא חייבים על נטילת נשמה?

ומשני: מתעסק הוא אצל נטילת נשמה - דכל כמה דאית ביה נשמה, טפי ניחא ליה וכו'.

הגמרא עונה: הוא מתעסק - כלומר, אין כוונתו להמית את החלזון אלא רק לצבעו, ולכן פטור.

ולפי זה - אפילו הוא חי גמור, הרי יש כאן נטילת נשמה.

ולכאורה גם אם החלזון חי, עצם פציעתו אמורה להיחשב נטילת נשמה - אז למה פטור?

ואומר ר"ת: כי דם חלזון שצובעין בו - הוא מיפקד פקיד, ועל אותו - אינו חייב משום נטילת נשמה.

ר"ת עונה: הדם שמשמש לצביעה - אינו מחובר לגוף, אלא מופקד - ולכן אין זה "נטילת נשמה".

ועל שאר הדם שמחובר - חשיב ליה מתעסק.

ואם הוא פוגע בדם המחובר, אז הוא לא מתכוון ליטול נשמה - רק לצבע - ולכן פטור כמתעסק.

טבלת סיכום לתוספות

שאלה	תשובה
סיבת החיוב בחובל	נטילת נשמה (לשמואל), או גם צובע (לרב)
למה יש הבדל בין שמונה שרצים לאחרים	כי רק שמונה שרצים מטמאים גם בלי יציאת דם
אם יוצא הדם מהגוף לגמרי בשאר השרצים - מה הדין? מדוע?	טמאים - יציאת הדם מראה שמת
'שאר שקצים ורמשים עד שיצא מהם דם' - איך זה מסתדר?	הדם נחשב מחובר - לכן יש איסור בלהוציאו
חבורה של בעילה בשבת אסורה	כן, מדרבנן - כי יוצא דם
חבורה של מילה בשבת אסורה	לא - כי זו מצווה, ויש פיקוח נפש
שמואל אומר ששוחט לא חייב משום צובע בכלל!	נכון - רק נטילת נשמה
למה בחלזון לא חייב על נטילת נשמה בעצם הוצאת הדם?	כי דם חִלזון מפקד פקיד

נדוניה - ירושה לבנות?

לוי יצחק הרשקוביץ, שיעור ד'

לפי התורה כשהאבא מת מי שמקבל את הכסף שלו זה רק הבנים והבנות לא מקבלות כלום.

לכאורה יכול להיות שזה לא לגמרי נכון כי יש דין שבו לכאורה הבנות מקבלות גם הן את חלקן בירושה רק בקונספט שונה. מה זה? יש משנה במסכת כתובות דף נב: שאומרת שיש תנאי בכתובה שאחרי שהאשה מתה ובעלה יורש אותה אם יש לבעל עוד בנים חוץ מהאשה הזאת [מנישואין קודמים או מאוחרים] הבנים של האשה הזאת יקבלו במיוחד את מה שהאבא קיבל מאמא שלהם בלי להתחלק בו עם אחיהם החורגים וזה אחד מתנאי הכתובה שנקרא "כתובת בנין דכרין" שהוא תנאי בית דין. גם אם משום מה לא כתבו את זה לפני החתונה, עדין מתייחסים לזה כאילו זה כתוב, כי זה תנאי בית דין. הגמרא מביאה מימרא של רבי יוחנן בשם רבי שמעון בר יוחאי ששואל למה תיקנו את זה? ועונה שזה בשביל אבא של הכלה שאנחנו רוצים שהוא יתן לבת שלו הרבה כסף כמו שהוא נותן לבן. אנחנו יודעים שאולי הוא לא ירצה כי הוא יפחד שבסוף הכסף הזה יגיע לנכדים החורגים שלו, והוא רוצה שהכסף ישאר בתוך המשפחה, לכן אומרים לו שכל הכסף שהוא מכניס עכשיו אחרי מות החתן יגיע רק לנכדים שלו.

לכאורה פה אולי אפשר לראות שיש ירושה לבת - חכמים רוצים שאדם יתן "לבתו כבנו" שזה לכאורה סוג של ירושה. כמובן שאין כאן חיוב גמור אלא תלוי ברצונו של האב. וכן אין מדובר בחלוקה שווה לגמרי אל רק הדרכה לתת לבנו כבנו. וכן אין היא מקבלת לאחר מותו אלא בשעת נישואיה.

הבעיה היא שאם חכמים מחדשים שיש דין ירושה, לכאורה זה נגד התורה שאמרה שבן יורש ובת לא. באמת זה מה שהגמרא שואלת על רשב"י - למה חכמים תיקנו תקנה שיהיה סוג-של-ירושה לבת הרי התורה אמרה שירושה זה רק לבן!? הגמרא עונה על זה שהתורה גם רוצה שהאבא יתן לבת הרבה כסף. מאיפה אנחנו יודעים? כי כתוב בירמיהו "קחו נשים והולידו בנים ובנות והשיאו את בניכם לנשים ואת בנותיכם תנו לאנשים" ולכאורה דרכו של איש לחזר אחר אישה ואין דרכה של אשה לחזר אחר איש. אז מובן איך האב יכול לדחוף את הבנים שלו להתחתן אבל איך הוא יכול לגרום

לבנות שלו להתחתן יותר מהר? אלא הכוונה של הפסוק זה שאבא צריך לתת לבת שלו לבוש וכסות וסכום כסף כדי שאנשים ירצו להתחתן איתה. לכן חכמים הבינו שיש גם ענין מהתורה שהבת תקבל מאבא שלה נדוניא ותיקנו בשביל זה את כתובת בנין דכרין כדי לעודד את האב לתת לבתו כבנו.

אז מה שיוצא מפה זה שמסקנת הגמרא היא שיש ענין לתת לבת נדוניא והגמרא מתייחסת לכך כסוג של ירושה כדי שירצו להתחתן איתה. הגמרא מסיימת בזה שגם אביי וגם רבא אומרים שהמקסימום המומלץ לנדוניה זה עשירית מהנכסים של האבא.

את המסקנה הזאת שנדוניה זה סוג של ירושה אפשר לראות מעוד שני מקומות בגמרא:

א. בעמוד הבא הגמרא מספרת על זה שרב פפא חיתן את הבן שלו עם הבת של אבא סוראה. בדרך לכתיבת התנאים הוא פגש את התלמיד שלו יהודה בר מרימר. הוא ביקש ממנו שיבוא גם למעמד של כתיבת הכתובה ויהודה בר מרימר לא רצה. רב פפא הבין שהסיבה שהוא לא רוצה היא ששמואל אמר לרב יהודה לא להיות ב'עבורי אחסנתא' [שמעבירים נחלה ממי שאמור לירש אותה לפי התורה למישהו אחר] והמעמד של כתיבת הכתובה גם נחשב עבורי אחסנתא כי האבא נותן לבת שלו את הכסף שאמור להגיע לבנים. רב פפא הבין שבגלל זה יהודה בר מרימר לא רוצה לבוא איתו אז הוא אמר לו שזה גם מצוה כמו שרשב"י אמר שאנחנו מעודדים את האבא לתת נדוניה לבת שלו בגלל הפסוק 'ואת בנותיכם תנו לאנשים. אבל יהודה בר מרימר לא השתכנע מזה כי הוא אמר לו שזה רק מה שהאבא רוצה לתת מעצמו ולא לעודד אותו יותר מזה ובסוף רב פפא הכריח אותו להיכנס והיה לסיפור המשך מעניין מאוד.

מה שרואים מהסיפור הזה הוא שלתת נדוניה לבת נחשב כ"עבורי אחסנתא" כיוון שזה על חשבון הבנים. לכאורא קשה מה עניין עבורי אחסתנא לכאן הרי האב נותן לביתו מענק לחתונה שנים רבות לפני מותו ברוב המקרים ולא היינו חושבים לקשר מתנה לחתונת הבא עם עבורי אחסנתא. אלא השגמרא כן רואה בנדוניה סוג של ירושה לבת וזה מסתדר בול עם מה שאמרנו שהנדוניה זה לא סתם מתנה לבת אלא סוג של ירושה.

ב. המשנה בדף סח מדברת אודות יתומים השיאו את אחותם הקטנה ונתנו לה רק קצת כסף לחתונה. אחרי שהיא גדלה היא יכולה לתבוע אותם שיביאו לה כמה שהיה ראוי לתת לה אז. לכאורה לא ברור למה האחים חייבים בזה הרי זה לא אחד מתנאי

הכתובה לתת נדוניא לאחות שמתחתנת. גם אם נאמר שיש תקנת חכמים שהיתומים יחתנו את אחותם מכספי הירושה הרי שכאן הבת כבר נשואה והייתה לה חתונה נפלאה אם כן מדוע לאחר שנים היא יכולה להוציא את הכסף מן האחים. אלא כנראה שחכמים ראו בכך לא רק חיוב לחתן את הבת אלא לתת לה חלק בירושה לתת ל"בתו כבנו" וזה מסתדר בול עם מה שאמרנו שהנדוניה זה סוג של ירושה ולכן הבת מקבלת את זה בעל כורחם של האחים.

כל זה יפה מאוד ובאמת יוצא שיש לבת סוג של ירושה - הירושה של הבן היא שהוא מתחלק עם האחים שלו בכל הכסף של האבא אחרי שהוא נפטר והירושה של הבת זה שהאבא נותן לה כמה שהוא רוצה אבל בשאיפה לאותו סדר גודל כמו שהבנים יקבלו בסוף והיא מקבלת את זה כשהיא מתחתנת.

באמת כמה מן האחרונים הביאו דין זה כמקור למנהג שהנהיגו מימי הראשונים לכתוב לבתו שטר חצי זכר. בשטר זה האב מחייב את עצמו ואת נכסיו בצורה כזו שיהיו חייבים לתת לה חצי ממה שמקבל כל אחד מן האחים הזכרים.

אבל...

קשה ישנם כמה קשיים על הסבר זה בגמרא:

א. ירמיהו הנביא ציווה עלינו לדאוג לחתן את הבנות ואין כל מקור בפסוקים לכך שיש לתת לבת סוג של ירושה ואם אנחנו עושים זאת מיוזמתינו הרי זה "עבורי אחסנתא".

ב. בהסבר דברי ירמיהו הנביא הגמרא אומרת: "הא קא משמע לן דנלבשה וניכסה וניתיב לה מידי כי היכי דקפצי עלה ואתו נסבי לה" מהמילים ניתיב לה מידי קשה להבין שצריך לתת לה חלק נכסים שקרובים לירושה.

ג. אם משמעות המילים "לבתו כבנו" היא חלק דומה לחלק הירושה, אם כן מדוע מגבילים זאת אבייי ורבא בעישור נכסים?! הרי במשפחה בה יש בת ושני בנים ראוי לתת עד שליש נכסים וקשה לומר שסתם משפחה מונה עשרה ילדים.

באמת הרמב"ם מגדיר את דין הנדוניא כך "צוו חכמים: שיתן אדם מנכסיו מעט לבתו כדי שתנשא בו וזה הוא הנקרא פרנסה". כלומר מה שנשמע מדבריו זה שאדם נותן קצת כסף לבת שלו לצרכי החתונה. נשמע מדבריו שאין פה שום עניין של ירושה

ולא קרוב לזה אלא משהו יותר טכני שהבת צריכה כסף כדי להתחתן והאבא נותן לה אותו.

נראה ברור שהרמב"ם מדייק בניסוח שלו מדברי הגמרא "ניתיב לה מידי" דהיינו "מנכסיו מעט" מצד אחד ממש לא נשמע ברמבם שזהו חלק שקול לירושה אולם כן מדובר בחלק מנכסיו ולא כמה פרוטות.

נראה להבין בשיטת הרמב"ם הוא באמת לא התייחס לנדוניא כדבר מקביל לירושה. אלא ראוי שייתן אדם מנכסיו מעט לחתונת בתו.

דברים אלו מיישבים היטב את מה שהוקשה לנו:

א. אכן דברי ירמיהו הנביא באו לומר שיש לאדם להשקיע בחתונות בנותיו כדי שיינשאו לאנשים ולא בסוג של ירושה.

ב. דברי גמרא ניתיב לה מידי פירושם לתת מעט מן הנכסים.

ג. עישור נכסים הוא סכום גבוהה שאדם נותן בנכסיו לצורך החתונה ואביי ורבא באים לגדור את האבא לא להגזים בצרכי החתונה כדי לא לפגוע בהמשך בירושה שייתן לבניו.

מצד שני הגמרא כן הבינה שזה מקור לזה שבת יורשת - הגמרא שאלה למה חכמים תיקנו שבת תירש ואמרה שזה בגלל הפסוק של ואת בנותיכם תנו לאנשים. אז הגמרא בעצמה קשה - מדוע מה הקשר בין שמיטה לחביתה? איך לתת קצת כסף לבת כדי שירצו להתחתן איתה הפך להיות מקור לזה שצריך לתת לבת ירושה?

לכן צריך להסביר את כל הגמרא באחת משתי דרכים - או להסביר שיש לבנות ירושה ואז צריך לתרץ איך ואת בנותיכם תנו לאנשים זה מקור לענין הזה או להסביר שכל הגמרא לא קשורה לירושה אלא הכל זה שהאבא נותן לבת מעט מנכסיוטיפה כסף שיתחתנו איתה ואז צריך להסביר מה הכונה שיתן אדם לבתו "כבנו" ולמה הגמרא מבינה שזה סותר את דין ירושה. אם מסבירים כדכה את הגמרא צריך גם להסביר את שתי הגמרות שמסתדרות עם זה שהנדוניה זה ירושה.

אנחנו רוצים להסביר דווקא את ההסבר השני שהכל לא קשור לירושה כי ככה הרמב"ם והשו"ע פסקו את הגמרא...

אבל בשביל זה אנחנו צריכים להסביר עכשיו את כל הגמרות שרואים מהם שהנדוניה זה סוג של ירושה. לכאורה המקור הכי חזק לזה הוא הגמרא שלנו שבא אומרים "שיתן

אדם לבתו כבנו" ו"תקון רבנן דתירות בת". נתחיל מהבעיה הראשונה - מה הכונה שחכמים תקנו כתובת בנין דכרין כדי שיתן אדם "לבתו כבנו" אם לא שזה ירושה? שאדם יתן לבת שלו כמו שהוא נותן לבן שלו בחתונה. כלומר שאפשר להסביר שיתן לבתו כבנו הכוונה שכמו שאדם משקיע בחתונה של הבן שלו ככה אנחנו רוצים שהוא ישקיע בחתונה של הבת.

באופן פשוט סתם ככה בחתונה עיקר מי שמשלם זה החתן ומשפחתו. לדוגמא כשהגמרא אומרת "אין אדם טורח בסעודה ומפסידה" למי הכונה? לחתן - רואים מפה וכנראה זה היה פשט המציאות אז שהחתן ומשפחתו משלמים את עיקר הסכום של החתונה והגיוני מאוד שגם האבא של החתן נותן לו בחתונה איזה סכום כסף להתחיל את החיים ועל זה באו חכמים ותיקנו כתובת בנין דכרין כדי שהאבא של הכלה ישקיע בחתונה כמה שהוא היה משקיע אם הוא היה אבא של החתן.

הבעיה בהסבר הזה היא שלפי זה לא ברורה בכלל השאלה של הגמרא איך חכמים מתקנים שבת תירש. הרי אין פה שום ענין שקשור לירושה דיברנו רק על הכסף של החתונה? למה זה נחשב סותר את הירושה של הבנים הרי האבא משקיע בהרבה דברים בחיים שלו וזה שאנחנו רוצים שהוא גם ישקיע בחתונה של הבת זה לא קשור לירושה!

מה התשובה? אולי אפשר לומר שבאמת התקנה הזאת של חכמים לא אמורה להיות קשורה לירושה. אבל אם היא לא קשורה לירושה אלא רק השקעה בחתונה אז לא צריך בשביל זה כתובת בנין דכרין! סתם ככה אנחנו באים לאבא ואומרים לו שכדאי שהוא יתן מתנה יפה לבת שלו כשהיא מתחתנת זה נחמד ואין בזה שום בעיה וזה לא סותר את הדין של ירושה [יש סיפור על אמורא אחד שלפני שהוא נפטר הוא נתן חצי מממונו לצדקה. ברור שזה לא נחשב להעביר ירושה!]. אבל אם האבא מתחיל לחשוב האם הכסף הזה יגיע לנכדים שלו זה אומר שהוא לא מרגיש שהוא נותן פה סתם מתנה לחיים אלא שהוא נותן לבת שלו סוג של ירושה. באמת חכמים לא התכוונו לזה אבל אם חשוב לאבא שהכסף הזה יגיע דווקא לנכדים שלו כנראה שהוא כן מתכוון שזה יהיה סוג של ירושה לבת (גם אם היא לא קרובה בסכום לירושה של הבן עדין האבא מרגיש שזה הירושה שהוא נותן לה ושזה חלק מההמשכיות שלו ולכן חשוב לו שהכסף ישאר בתוך המשפחה). על זה הגמרא שואלת איך חכמים משתפים עם זה פעולה - אנחנו רואים שאנשים הפכו את המתנה של החתונה לסוג של ירושה אז איך

אנחנו זורמים איתם ומתקנים בשבילם כתובת בנין דכרין? הרי ברור שאם יש אבא אחד צדיק שמתכוון באמת - כמו שחכמים רצו - שהכסף הזה הוא מתנה לבת ולא קשור לירושה הוא לא צריך את כתובת בנין דכרין כי כשבן אדם נותן מתנה למישהו הוא לא חושב כל כך למי זה יגיע בסוף. וברור שכל התקנה של כתובת בנין דכרין עוזרת רק למי שמרגיש שהוא נותן סוג של ירושה וממילא אם האבא נותן את זה בתור ירושה זה באמת יכול להיות בעיה של עבורי אחסנתא וזה באמת תקנה שהיא נגד כונת התורה. ועל הקושיא הזאת הגמרא עונה שיש את הפסוק "תנו את בנותיכם לאנשים" ולכן המתנה של האבא לכלה כל כך חשובה שאנחנו מוכנים שאנשים יתנו את זה אפילו כשהם מתכוונים לתת ירושה [וכמובן שאנחנו לא מתכוונים שיתנו ירושה אלא סתם מתנה לתחילת החיים].

לכן זה מאוד מובן הסתירה של הגמרא בתוך עצמה - איך היא שאלה למה נותנים לבת ירושה ועונה שיש מצוה לתת לבת קצת כסף - כי הקושיא לא היתה על זה שתקנת חכמים מכוונת לתת לבת ירושה אלא על זה שתקנת חכמים עוזרת לאבות שמתכוונים לזה ועל זה התשובה היא שזה מספיק חשוב שמתקנים את זה "בכל זאת".

עוד דבר שקצת קשה גם אחרי שהסברנו למה בקושיא קוראים לזה ירושה זה למה בסוף אביי ורבא אומרים "עד כמה עד עישור נכסים" שזה נשמע סכום יותר גדול מאשר עלות של חתונה. אבל באמת זה לא כזה קשה. קודם כל אפשר לומר שעד עישור נכסים זה מקסימום וזה לא אומר שאבא נורמלי אמור לתת עישור נכסים. [זה קצת קשה מהגמרא בדף סח שאומרת שאם אנחנו לא יודעים כמה האב היה נותן לה אם הוא היה חי נותנים עישור נכסים כלומר שזה הממוצע שאדם נורמלי נותן]. יותר מזה - בגמרא יש מחלוקת האם כשנותנים ליתומה עישור נכסים (כשלא יודעים כמה האבא היה נותן) נותנים עשירית רק מהקרקעות או גם מהמטלטלין. ואם הולכים על זה שעישור נכסים זה רק מהקרקעות יוצא לכאורה שזה הרבה פחות מעשירית מהכסף. ובכל מקרה יכול גם להיות שבזמנם היו משקיעים בכל חתונה עשירית מהנכסים זה לא בטוח בכלל שלבן נותנים פחות מזה כשהוא מתחתן.

[הרב יהושע הלך לגמרי על ההסבר שמה שאביי ורבא אמרו עישור נכסים זה המקסימום ולא הממוצע בכלל והוא מסביר שזה שאם האבא מת ולא יודעים כמה הוא היה רוצה לתת נותנים עשירית מהנכסים זה לא בגלל שזה הממוצע אלא דווקא בגלל שזה הכי הרבה. אנחנו בספק כמה האב היה נותן ורוצים לדאוג לבנות מחמת

הספק לסכום המקסימאלי. ואמנם להלכה אנו פוסקים כשמואל שאנחנו הכי מעדיפים לשום בדעת האב ולתת לכי רוצים להפעיל לחץ על האחים שידאגו שנדע כמה האבא היה נותן ואם אנחנו לא מצליחים לגלות כמה האבא היה רוצה לתת אנחנו נותנים הכי הרבה כדי שהאחים ידאגו לזה שנדע כמה הוא היה נותן (שיזמינו חוקר פרטי...) ולא הבת שהגיוני שיש לה הרבה פחות אמצעים אבל זה לא כזה עוזר לומר שהאבא נותן הרבה פחות כי כתוב בגמרא שהיה מקרה שרבי יהודה הנשיא אמד את האבא וזה יצא אחד משתים עשרה שזה לא כזה רחוק].

את הספור על רב פפא ויהודה בר מרימר אפשר להסביר שבאמת לתת סתם כסף לבת לחתונה זה לא עבורי אחסנתא ולא כלום, אבל יהודה בר מרימר חשב שמה שיקרה זה שאבא סוראה יתן לבת שלו יותר מהקצת כסף שחכמים התכוונו והוא יתן לה כבר בכמות של ירושה ואז זה יהיה עבורי אחסנתא (כמו שקרה בסוף שהוא כתב את כל הנכסים שלו). בנוסף כמו שהסברנו למעלה כיוון שהאבא דואג לכך שהכספים הללו ימשיכו לזרעו בהמשך לבנין דכרין הוא נותן זאת בכוונה של ירושה ויש בכך בעיה מיוחדת.

את הגמרא בדף ס"ח צריך להסביר שזה שהבת לוקחת את הכסף מהאחים לצורך החתונה ולא בתורת ירושה. אלא שכיוון שהבת ניזונת מן האחים ומתביישת לדרוש את הראוי לה עלולים האחים לתת לה מעט מן הראוי לה. לכן תקנו שתוכל הבת לתבוע את שלה בהמשך כדי שלא יישתלם לאחים למעט במעותיה. וכמו שהסברנו הכספים הללו לא נועדו רק לכסות את עלות סעודת החתונה אלא כסכום להתחיל את החיים.

גם אחרי כל זה קצת חורק בגמרא שאנחנו הסברנו ש"יתן אדם לבתו כבנו" זה לא סכום כסף שדומה לירושה אלא סכום כסף שדומה למתנה להתחלת החיים אז אם ככה למה באמת האבות חשבו על זה שזה יגיע דווקא לנכדים שלהם? כשאדם נותן לבן שלו כסף לחתונה הוא יודע שגם הגיוני מאוד שהבן יפסיד את הכסף הזה או שיהיה קורונה או מלחמה או כל מיני דברים שיכולים לאכול כסף ("גלגל חוזר בעולם") ולא בטוח שבאמת הכסף הזה יגיע בסוף לנכדים שלו ובכל זאת הוא לא דורש לעשות עליו בטוח כי הוא נותן את זה לבן שלו ולא לנכדים שלו. רק האבא של הכלה פתאום נותן לנכדים? זה ממש נשמע שהאבא של הכלה נותן יותר כסף ובפער ולכן הוא חושב על העתיד לאן הכסף הזה יתגלגל.

אחרי כל זה טיפ טיפה קשה שכן מרן פוסק את דברי הרמב"ם בעניין זה כלשונו אך שם הסימן "כמה כסות ייתן אדם לבתו" משמע מדבריו שסכום זה נותן האב לבתו לצורך הכסות לחתונה ואם כן קשה יותר מדוע אדם חושש על סכום כזה שיגיע דווקא לנכדיו הרי הסכום הזה נאכל בחתונה. כמו כן איך הגמרא מעלה על דעתה סכום כזה כירושה או עבורי אחסנתא הכל קצת יותר קשה. וצריך עיון.

בשולי הדברים יש להעיר שגם חכמי הגמרא הסתפקו בשאלה זו שהרי בדף סט אמר אמימר "בת יורשת הויא" ורב אשי שואל עליו כמה שאלות ולמסקנא גם אמימר מודה שלבת אין דין יורשת ממש ואפשר לומר שחכמי הגמרא הסתפקו כמה להחשיב את את נדוניה כירושה אמנם למסקנא הלכתית אין לנדוניה דיני ירושה אך בהתייחסות אולי היו שתי צורות התייחסות שמתבטאות גם בשיטות הראשונים. לפי זה הרמב"ם בסופו של דבר מכריע כמסקנת הגמרא שגם אמימר אינו מתייחס לנדוניא כירושה כלל.

מצות צדקה - "דֵּי מַחְסֹרוֹ אֲשֶׁר יֶחְסַר לוֹ"

לוי יצחק הרשקוביץ, שיעור ד'

הגמרא אצלנו בכתובות מביאה ברייתא שאומרת שמהפסוק "דֵּי מַחְסֹרוֹ אֲשֶׁר יֶחְסַר לוֹ" לומדים שצריך לתת לעני כל מה שהוא צריך ואפילו אם זה סוס לרכב עליו כי הוא לא רגיל ללכת ברגל ועבד לרוץ לפניו כי הוא מתבייש לסוע בלי עבד. כלומר רואים מהגמרא שלנו שצריך לדאוג לכל עני כמה שהוא צריך בלי להתקמצן - כל מה שהעני צריך אנחנו צריכים לתת לו גם אם הוא צריך דברים מוגזמים. הרמב"ם גם פוסק את הגמרא הזאת.

מצד שני לקראת סוף הסוגיא הגמרא מביאה שתי ברייתות סותרות שבמשנה אחת כתוב שאם נשאר למישהו כלי כסף וכלי זהב לא מחייבים אותו למכור אותם ויש עוד ברייתא שאומרת שאם הוא היה משתמש בכלי זהב מורידים אותו לכלי כסף וכל אחד שרוצה לקבל צדקה צריך לרדת רמה אחת מהפינוקים שלו. אז הגמרא מתרצת ש"כאן קודם שיבוא לידי גיבוי כאן לאחר שיבוא לידי גיבוי". והרמב"ם פוסק את התירוץ הזה של הגמרא ואומר שאם עני רוצה לקחת צדקה מאנשים הוא יכול בלי למכור את הכלים שלו אבל אם הוא רוצה לקחת מהעם הוא צריך לרדת רמה אחת.

לכאורה שתי ההלכות האלה הם סותרות לגמרי כי אם מישהו היה עשיר והעני ועכשיו הוא מכר את הסוס שלו ודווקא את הכלים שלו הוא עוד לא מכר (כנראה הם יותר חשובים לו מהסוס) עכשיו אנחנו נגיד לו למכור את הכלים ואז נקנה לו סוס? הרי הכלים יותר חשובים לו! [כאילו באמת אנחנו אחר כך נקנה לו גם כלים אז למה להגיד לו למכור אותם!].

כדי להבין את זה אנחנו הסברנו שיש שלוש רמות במצות צדקה: הדבר הראשון (שהוא לא ממש כלול במצות צדקה אלא עוד לפני כן) זה לדאוג לכל יהודי שלא ימות ברעב שזה ממש חלק ממצות לא תעמוד על דם רעך ובשביל זה צריך לתת לחם לעניים. הדבר השני הוא לדאוג לכל יהודי לרמת חיים סבירה - לא רק שהוא לא ימות אלא פשוט שהוא יוכל לחיות ברמה בסיסית כמו בן אדם. את המצוה הזאת לומדים מהפסוק "והחזקת בו גר ותושב וחי עמך" שהרמב"ם מסביר שהפירוש של המצוה הזאת זה שכמו שצריך לדאוג לגר תושב לרמת חיים בסיסית [כי 'מצוה להחיותו'] ככה ק"ו שצריך לדאוג ליהודי עני שצריך לתת גם לו מספיק כסף שיהיה לו רמת

חיים בסיסית. והדבר השלישי זה לדאוג לעני ל"דֵּי מַחְסֹרוֹ אֲשֶׁר יֶחְסַר לוֹ" להביא לכל עני כל מה שחסר לו וכל מה שהוא צריך. שזה כולל אפילו סוס לרכב עליו ועבד לרוץ לפניו אם זה מה שחסר לו. [צריך לשים לב שגם במצוה הזאת אין מצוה "לעשרו" כלומר להרגיל אותו לרמת חיים יותר גבוהה ממה שהוא צריך אלא כל המצוה זה לתת לו מה שהוא צריך לפי הרמת חיים שהוא רגיל אליה]. -בשביל המצוה הזאת עיקר הענין זה לרחם באמת על העניים ולא לחשוב שמגיע להם פחות כי הם לא עובדים-

ההבדל העיקרי בין הענין השני [לתת לעני כסף שיהיה לו רמת חיים בסיסית] לבין הענין השלישי [לתת לעני כל מה שהוא צריך לפי הרמת חיים שהוא רגיל אליה] זה שהענין השלישי הוא דווקא 'אם יד הנותן משגת'.

לפני זה צריך לשים לב שלכאורה יש ברמב"ם קושיא שמצד אחד הוא אומר שצריך לתת לעני כל מה שחסר לו "אם יד הנותן משגת" ואם יד הנותן לא משגת המב"ם אומר שמי שנותן חומש זה עין טובה מי שנותן מעשר זה עין בינונית ומי שנותן פחות זה עין רעה. לכאורה בהלכה הרמב"ם אומר שלא מכריחים אף אחד לתת כמות צדקה מסוימת אלא הכל לפי העין שלו ואפילו אם העין שלו רעה הוא יוצא זבל אבל אין מה לעשות עם זה. אבל כמה הלכות אחר כך הרמב"ם אומר ש"מי שאינו רוצה ליתן צדקה או שיתן מעט ממה שראוי לו בית דין כופין אותו ומכין אותן מכת מרדות עד שיתן מה שאמדוהו ליתן" ולכאורה איך זה מסתדר אם מה שהרמב"ם אמר קודם שהכל תלוי בעין של האדם ושם הוא אפילו משאיר מקום לעין רעה!

אז מה שאנחנו הסברנו זה שצריך לשים לב שיש שני ענינים במצות צדקה - לתת לעני רמת חיים בסיסית וענין נפרד לתת לעני את הרמת חיים שהוא רגיל אליה [הרמב"ן ממש סופר את זה כמצוה נוספת לדאוג לגר תושב וליהודי שאין לו לרמת חיים בסיסית]. ולפי זה הסברנו את הרמב"ם שמה שהרמב"ם אומר שכופים על הצדקה זה שאומדים כל אחד כמה הוא צריך לתת כדי שיהיה לנו מספיק כסף לדאוג לכל יהודי לרמת חיים בסיסית ומה שהרמב"ם אמר שזה תלוי בעין שלך זה אם יש לכולם רמת חיים בסיסית ואתה רוצה לקיים את המצוה של "דֵּי מַחְסֹרוֹ אֲשֶׁר יֶחְסַר לוֹ".

ההסבר הזה ממש מסתדר מלשון של הרמב"ם כי מה שהרמב"ם כותב על חומש ומעשר וכו' זה מתחיל "בא העני ושאל די מחסורו ואין יד הנותן משגת נותן לו כפי השגת ידו וכמה עד חמישית מנכסיו מצוה מן המובחר וכו'..." כלומר שמה שאמרנו

על חומש ומעשר ועין בינונית ועין רעה זה לגבי המצוה לתת לעני "דֵּי מַחְסֹרוֹ אֲשֶׁר יֶחְסַר לוֹ" אבל על רמת חיים בסיסית כופים כל אחד לפי מה שאמדוהו.

זה גם ממש מסתדר עם המשנה שלנו שאומרת שיתומה שבאה לינשא אין פוחתים לה מחמישים זוז ואם יש בכיס נותן לה לפי כבודה שזה גם מסתדר אם מה שאמרנו שעושים הכל בשביל לתת לעני בכל מקרה רמת חיים בסיסית (שזה חמישים זוז) ואם יד הנותן משגת נותנים לפי כבודה.

וזה גם ההסבר מתי אומרים לעני למכור את הכלים שלו ומתי לא: כשיש מספיק כסף אנחנו דואגים למצוה לכתחילה שזה "דֵּי מַחְסֹרוֹ אֲשֶׁר יֶחְסַר לוֹ" ואפילו סוס לרכב עליו ועבד לרוץ לפניו וכשאין מספיק כסף ואנחנו רוצים להתחיל לכפות בשביל זה אנשים או שזה יבוא על חשבון עניים אחרים אז נשאר רק המצוה לתת לעני רמת חיים בסיסית כמו גר תושב והוא צריך לרדת רמה אחת ביוקר של הכלים.

וזה מסתדר טוב אם הלשון שהרמב"ם אומר את התירוץ של הגמרא "כאן קודם שיבוא לידי גיבוי כאן לאחד שבא לידי גיבוי" שהרמב"ם אומר שמה שהוא לא חייב למכור זה "קודם שיבוא לגבות מן העם" ואחרי שהוא בא לגבות מן העם אז הוא כבר צריך למכור כלומר שיכול להיות שהרמב"ם התכוון שאם יש בקופה מספיק כסף ולא צריך לכפות אנשים לתת אלא אנשים נותנים מעצמם בשביל המצוה של לתת לעני "דֵּי מַחְסֹרוֹ אֲשֶׁר יֶחְסַר לוֹ" אז הוא לא צריך למכור את הכלים שלו אבל אם אין מספיק בשביל "דֵּי מַחְסֹרוֹ אֲשֶׁר יֶחְסַר לוֹ" וצריך לגבות מהעם כלומר לכפות על זה אז הוא צריך לרדת רמה.

האם משלמים למציל ממון חברו?

הרב יהושע אנטמן, לוי יצחק הרשקוביץ ודוד סופר - שיעור ד'

הקדמה קצרה: אחת הסוגיות שלמדנו בסיום השנה היא סוגיית "הנאה מהצלת ממון". התוספות אצלנו בכתובות, יוצא לסוגיא זו מתוך דברי חנן לגבי 'אדם שהלך למדינת הים ועמד אחד ופרנס את אשתו'. מתוך כך מתגלגל התוספות למקרים רבים, בהם אדם עושה משהו למען חברו בלי לסכם בניהם את התמורה. סוגיא זו מחברת ממש בין המסכת שלנו השנה -כתובות, לבין המסכת שנלמד בשנה הבאה בעזרת ה' -בבא קמא, בה מתבררים דיני נהנה הקרובים לנזיקין. השתדלנו לספר את הסוגיא כפי שאנחנו בלימוד הכיתתי גילינו אותה צעד אחר צעד. איך השאלות שעלו לנו, פתחו שערים להבנה יותר ויותר עמוקה בסוגיא. חלק מן הנאמר נשען על גדולי המפרשים שעיינו בהם, ואילו חלק מהנאמר אלו הרהורים שעלו לנו בדיבוק חברים. כמובן על האחרונים ניתן לערער ולחלוק ואף נשמח שיאירו את עינינו בסוגיא לאמיתה של תורה.

מסכת כתובות דף קז, ב-קח, א.

> מתני': מי שהלך למדינת הים ועמד אחד ופירנס את אשתו, חנן אומר איבד מעותיו. נחלקו עליו בני כהנים הגדולים ואמרו ישבע כמה הוציא ויטול, אמר רבי דוסא בן הרכינס - כדבריהם. אמר רבי יוחנן בן זכאי: יפה אמר חנן - הניח מעותיו על קרן הצבי.

מסביר רש"י את דעת חנן - שהבעל של האשה המפורנסת אומר למפרנס, "לא ביקשתי ממך שתיתן לאישתי כסף ואני אפרע כשאחזור, עשית את זה מדעתך אז איבדת את מעותיך". אבל אם כשהמפרנס פירנס הוא סיכם עם האשה שהוא משלם לה וזה יהיה בתור הלוואה, האשה יכולה לחייב את הבעל שיתן למפרנס את ההוצאות.

תוס'

שואל התוס': יש לנו שני דינים שקשה מהם על מה שחנן פסק:

א. אחד[א] שיורד לשדה חברו ונוטע לו שם פרדס בלי לשאול אותו, הדין הוא שמשלמים לו כמו שמשלמים לאריס.

ב. אחד[ב] שבונה את החורבה של חברו, הדין הוא שמשלם לו את ההנאה שעשה לו.

מכאן רואים שאדם מהנה את חברו והוא משלם לו למרות שהוא לא דיבר איתו על זה.

מתרץ התוס': שבשני מקרים אלה מדובר שאנחנו רואים את השבח בעין לכן משלמים לו. אבל אצלנו הוא לא השביח לו כלום, הוא רק 'הצילו מגביית בעל חובו' ולא נתן לו כלום.

ומוסיף התוס' שזה יהיה כמו הדין[ג] של מבריח ארי מנכסי חברו ששם אע"פ שמהנה אותו לא מקבל כלום.

שואל התוס': יש דין[ד] ששומר חינם שהביאו לו לשמור על עדר והגיעו מזיקים להזיק לעדר והוא לא קידם ברועים ובמקלות חייב לשלם על מה שהזיקו לעדר, ומסבירים שם שמדובר ששומר חינם צריך לקדם בחינם ואם היה שומר שכר צריך לקדם בשכר, ומוסבר שאחר כך חוזר ונוטל מבעל הבית. משמע שגם שומר חינם אם בכל זאת קידם בשכר, משלמים לו.

ולכאורה קשה, הרי זה כמו מבריח ארי מנכסי חברו. ושם הוא לא מקבל כסף!

וקשה מעוד מקום: כתוב[ה] באדם שמשיב אבידה ובזמן שהוא השקיע בלהשיב את האבידה הוא התבטל מעבודתו בשווי סלע, אז הוא לא אומר לו שישלם לו סלע, אלא משלם לו כמו פועל בטל של אותה מלאכה שהתבטל ממנה. על כל פנים כן משלמים לו כפועל בטל.

ולכאורה שוב קשה, הרי זה כמו מבריח ארי מנכסי חברו!

שיטת ר"ת: לפי רבנו תם העקרון הוא: **נהנית - תשלם.** ואצלנו מה שאמר חנן שאיבד מעותיו זה דווקא במפרנס אשת חברו, בגלל שבמקרה כזה המפרנס רק הוסיף לה, אבל תכלס' היא הייתה יכולה לדחוק את עצמה ולהסתדר. לכן זה לא נקרא שהוא

א. כתובות פ, א.
ב. ב"מ קא, א.
ג. נדרים לג, ב.
ד. ב"מ צג, ב.
ה. ב"מ לא, ב.

מהנה אותו. אבל בסתם פורע חוב של חברו, יש חוב בעין ולא שייך פה שיסתדר בדוחק, וזה הנאה.

שיטת רבו של תוס': מעיקר הדין ודאי שבכל המקרים שהבאנו לא היה צריך לשלם לו, כמו אישה. אלא שחכמים תיקנו שישלם, כדי שאנשים ירוצו להחזיר אבדות על חשבון העבודה ולהיות אנשים טובים. וכמו כן בשומר חינם שקידם ברועים ובמקלות בשכר, שמקבל מבעל הבית את הכסף בחזרה, זה כדי שלא יחשוב יותר מדי ויציל את העדר אפילו בשכר.

ומוסיף התוס' שאפילו אם העלות של ההצלה תהיה כמו העלות של כל העדר, בכל זאת ישלם את זה משום 'כושרא דחיותא' כלומר שאדם מעדיף את הבהמות שלו שכבר מוכשרות לשימושו, ולא לקנות עדר חדש שהוא יצטרך להכשיר מחדש.

אבל ב'פורע חוב' וב'עמד אחר ופרנס את אשתו' אין לנו למה לתקן תקנה, כי אין לנו עניין שאנשים יפרעו חוב של חבריהם או יפרנסו נשים של חבריהם (כמובן שזה ככה כי הם עושים את זה לא חכם ובלי לדבר עם אף אחד).

על פי תירוץ זה של רבו של תוספות מבאר תוספות דין אחר[1] - יש את הדין של סיקריקון, שאם גוי לקח בכוח קרקע מיהודי ויהודי אחר קנה את הקרקע הזו מהגוי, אז יש דין שהקונה צריך להחזיר רבע מהקרקע לבעלים הראשון כי כנראה הבעלים הראשון די התייאש מהקרקע. אבל במקרה שהגוי לקח את הקרקע כי היהודי הזה היה חייב לו כסף, אפילו אם הקרקע הייתה אצל הגוי שנה, הקונה צריך להחזיר את כל הקרקע לבעלים הראשון, כי כנראה הוא לא התייאש ותכנן להוציא את הקרקע מהגוי בהמשך.

אומר תוס' שנראה לרבו שהוא לא מחזיר את הקרקע בחינם לבעלים הראשון, אלא הוא משלם לו כמה שהוציא על הקרקע הזאת כדי לקנותה מהגוי. וכמו כן פירש רבינו גרשון והוסיף שלמרות שזה כמו מבריח ארי מנכסי חברו צריך לשלם, כמו שאמרנו למעלה בשומר חינם שקידם ברועים ובמקלות בשכר, וכמו משיב אבידה. כי אם הדין לא יהיה כך אנשים לא יצילו את השדות של היהודים מידי הגויים.

כמובן פסיקה זו מתאימה מאוד לשיטתו של רבו של תוספות שתיקנו שישלם כדי שאנשים יפדו את הקרקעות מהגויים.

---

1. גיטין נח, ב.

שואל התוס': יש דין[ז] שאם אדם רואה שחמורו וחמור חברו עומדים להסחף בנהר, החמור שלו שווה מאה ושל חברו שווה מאתיים. והוא מחליט להניח את שלו ולהציל את של חברו - משלמים לו רק את שכרו ולא את מה שהחמור שלו היה שווה. ולכאורה לפי מה שאמר רבו של תוס' היה צריך לשלם לו את דמי חמורו, כמו שתיקנו בהשבת אבידה.

מתרץ התוס': כל מה שתיקנו חכמים זה רק כשבעל החמור בפניו וכאן מדובר שבעל החמור לא בפניו.

שואל התוס': אם כן הוא לא היה צריך לקבל אפילו את שכרו.

כמו שראינו[ח] במקרה שבהמה של ראובן נפלה מהגינה שלו לגינה של שמעון ונהנתה בגינה של שמעון, ראובן משלם את מה שנהנתה. ורב אומר שם שמדובר אפילו אם ההנאה שהייתה לה זה שהיא נפלה על ערמה של ירקות שהייתה בחצר. ורב אומר את זה כי היינו חושבים שזה יהיה דין כמו מבריח ארי מנכסי חברו שלא משלמים לו. ולמה באמת זה לא דומה? אומרת הגמרא, זה לא דומה משתי סיבות:

א. במבריח ארי זה מדעתו כלומר שהוא הלך מיוזמתו להציל את הנכסים, לכן הגיוני שלא ישלם לו. אבל בנפלה לגינה זה לא מדעתו, שהבהמה נפלה והרסה את הירקות בלי לשאול אותו, לכן ישלם.

ב. במבריח ארי הוא לא מפסיד כלום אז אין סיבה שישלם לו. אבל בנפלה לגינה הוא הפסיד את הערמה ל הירקות, לכן ישלם לו.

לפי הסיבה הראשונה יוצא - שמדעתו אפילו אם יש הפסד, **פטור!**

ואי אפשר לומר כך ממה שראינו במקרה שהיה בטל מסלע, ובמקרה של השומר חינם שהציל בשכר. ששם זה מדעתו ויש הפסד והוא כן מקבל שכר!

מתרץ התוס': כל ההסבר הראשון מדובר כשאין הפסד - מבריח ארי מדעתו אנו יודעים שאין הפסד. ומה שאמרנו שלא מדעתו זה לא בגלל שאין הפסד יהיה חייב כי ברור שאם נפלה ולא הזיקה, על מה ישלם? אלא שלא מדעתו - הכוונה שהוא מבריח את הארי בעל כורחו כלומר כאשר דוחקים את האדם להבריח את הארי בעל כורחו אפילו אם אין הפסד, חייב לשלם לו את שכר טרחתו.

ז. ב"ק קטו, ב.
ח. שם נז,ב. נח, א.

שואל התוס': לפי זה יצא שבמקרה של החמור שנסחף - זה מדעתו ואין הפסד אז לא ישלמו לו!

מתרץ התוס': בחמור הוא משלם לו את מה שמהנה והוא מהנה אותו רק שכר של לקפוץ לנהר כי זה לא מקרה שהחמור כבר טובע עמוק בנהר, אלא שיש עוד זמן עד שהוא יטבע. לכן בעל החמור היה שוכר מישהו שיקפוץ להציל אותו, לכן ישלם לו את השכר הזה. כי אם היה מדובר במקרה אבוד שאין מישהו אחר שיציל, המציל של החמור היה זוכה בו מן ההפקר מדין זוטו של ים, ולא היה צריך בכלל להחזיר אותו לבעלים.

סיכום התוס'

תוס' דן בשאלה על אדם שהשקיע כסף להציל או להשביח נכס של חברו. דין זה נוגע להמון סוגיות ויש שתי שיטות בענין:

שיטת רבינו תם

העיקרון של רבינו תם הוא: **נהנית - תשלם!** אלא אם כן זה שנהנה יצליח להסביר למה הוא לא רוצה את זה.

ולכן:

באדם שמפרנס את אשתו של חברו, אומר הבעל "לא רציתי שתפרנס אותה, היא הייתה מסתדרת!" לכן לא משלמים למפרנס.

באדם שיורד לשדה חברו או בונה חורבתו של חברו - משלם.

שומר חינם שקידם ברועים ומקלות בשכר, או משיב אבידה שהיה בטל מסלע - משלמים לו.

במקרה של חמורו וחמור חברו - משלם לו מה שנהנה, שמדובר במקרה שהוא היה יכול לקפוץ בעצמו והוא חסך לו את זה אז זה מה שהוא משלם לו.

במקרה של נפלה לגינה - משלמת מה שנהנת.

שיטת רבו של תוס׳

בעקרון אם אדם מהנה את חברו בלי לשאול אותו, לא משלמים לו. אבל יש מקרים מיוחדים שחכמים תיקנו שישלמו לו בשביל שיהודים יצילו את ממון חבריהם.

ולכן:

באדם שמפרנס את אשתו של חברו - לא משלמים לו! כי אין עניין לתקן תקנה לאדם שסתם יתערב בלי לדבר עם אף אחד.

באדם שיורד לשדה חברו או בונה חורבתו של חברו - משלם, כי כל מה שאמרנו שלא משלם זה רק במציל ממון אבל פה הוא השביח לו את הנכס.

שומר חינם שקדם ברועים ומקלות בשכר, או משיב אבידה שהיה בטל מסלע - משלמים לו. כי יש את תקנת חכמים כדי שיהיו אנשים טובים..

במקרה של חמורו וחמור חברו - מעיקר הדין אין לו החזר ומכיוון שמדובר במקרה שהחבר היה יכול להציל אין לנו עניין לתקן שישלם לו. לכן משלם לו רק את השכר על כך התאמץ וחסך ממנו את המאמץ.

במקרה של נפלה לגינה - משלמת מה שנהנית, כי זה לא מדעתו.

הנפק"מ העיקרית בין ר"ת לרבו של תוספות היא במקרה של פורע חובו של חברו. שלפי ר"ת יצטרך לשלם לו, כי נהנה. ולפי רבו של תוס׳ לא יצטרך לשלם, כי פה אין טעם לתקנה שישלם.

קושיא - מה עניין נזקי שן אצל מבריח ארי

אחרי שהסברנו את מהלך התוספות נגיד משהו שמאוד הציק לנו בקריאת התוספות:

בתור משהו צדדי בסוף התוספות מובאת גמרא בבבא קמא דף נח שם הגמרא מביאה הלכה בדיני שן - נפלה לגינה ונהנית משלמת מה שנהנית ועל זה אומר רב בשנחבטה ומסבירה הגמרא למסקנא:

> לא מבעיא אכלה דמשלמת מה שנהנית אבל נחבטה אימא מבריח ארי מנכסי חברו הוא ומה שנהנית נמי לא משלם קמ"ל ואימא ה"נ

בעל הבהמה חייב בנזקי שן, רק כאשר הבהמה נכנסת לשדהו שלו, וכן רק בדרך שילוח. לכן, כאשר הפרה נפלה לשדה חברו באונס, אינו משלם את כל הנזק, אלא רק מה שנהנה. מוסיף רב על הדברים ואומר: גם אם הבהמה נפלה לשדה חברו ונחבטה

על פירות משלם מה שנהנה. דהיינו מה שנהנה מכך שבהמתו לא נפלה על הארץ אלא על פירות שהצילו אותה מחבטה.

מעירה הגמרא שם, שדברי רב אינם כה פשוטים, שכן בהמה שנפלה ונחבטה בעצם ניצלה מפירות חברו, ודינה דומה לדין מבריח ארי מנכסי חברו שפטור בעל הנכסים מלשלם. מונה הגמרא שני הסברים מדוע במבריח ארי פטור ואילו פרה שנחבטה חייב.

מבריח ארי מנכסי חברו מדעתו הוא האי לאו מדעתו אי נמי מבריח ארי מנכסי חברו לית ליה פסידא האי אית ליה פסידא

בקריאה ראשונה ההשוואה של הגמרא מאוד הייתה לנו קשה: הרי בהמה שנפלה שייכת לדיני נזיקין ומבריח ארי הוא משיב אבדה.

ההבדל בין תשלומי נזק לדין נהנה

אולי זה פשוט, אבל צריך להבין שכל דין נהנה באמת אינו שייך דווקא לדיני נזיקין.

נסביר יותר - התורה מחדשת לנו את דיני נזיקין ומפרטת מתי אדם חייב לשלם על נזקים של בהמתו. קרן שן רגל או נזקים של רכושו בור ואש. כאשר התורה מפרטת מה דין שן היא אומרת לנו בפירוש שנזקי שן שייכים רק ברשות הניזק ובאופן של שילוח כמו שהתבאר. ברשות הרבים, או במקרה של נפילה לרשות הניזק באונס, אין חיוב על נזקי שן מצד הנזק.

אם כן מדוע חייב לשלם לו מה שנהנה? זו שאלה טובה שדנו בה המפרשים. לדוגמא: בספר "שערי יושר" שער ג מובאות שתי אפשרויות - או שחיוב נהנה הוא מסברא. או שהוא נלמד מדיני מעילה. מה הכוונה? אדם שנהנה מרכוש הקדש מביא קורבן לכפרה, אך צריך לשלם גם מה שנהנה. מצד שני אין כל חיוב לשלם להקדש על נזקים, שהרי נאמר "ונגח את שור רעהו" ולא את שור הקדש. מכאן שגם במקום שאין כל חיוב משום נזק, יש חיוב לשלם את מחיר ההנאה.

עכשיו יותר מובנת לנו שאלת הגמרא: באמת גם במבריח ארי וגם בהמה שנפלה, אין כאן תשלום מדין נזק, אלא מדין נהנה. ואם כן ניתן להשוות ולומר: אמנם נהנה חייב לשלם מה שנהנה, אך מבריח ארי מנכסי חברו, אין בעל הנכסים חייב לשלם לו. מפני שהנאה היא תוספת של ייתרון ואילו הצלה אינה נחשבת הנאה (כמו שרבו

של תוספות מסביר אצלנו בתחילת התוספות). אם כן מדוע בהמה שנפלה על פירות ברשות הניזק וניצלה מחבטה משלמת מה שנהנית הרי זו הצלה?

הערת הפני יהושע על התוספות שלנו בכתובות

הפני יהושע מוסיף עוד הערה מאוד חשובה:

התוספות כפי שראינו הביא את הגמרא לגבי פרה שנחבטה בדרך אגב כדי להוכיח שמציל אינו מקבל אפילו שכר טרחה. אך מעיר הפני יהושע שלתוספות לא היה קשה כלל מגמרא זו על סוגייתנו. ולכאורה היא קשה מאוד שהרי זה גוף הדיון בתוספות: האם צריך לשלם למציל והרי הובא בתוספות בפשטות שמשלמים למשיב אבדה על בטלה ממלאכתו (בבא-מציעא לג, א) וכן החזר על הוצאות כגון כשקידם ברועים ובמקלות בשכר (בבא-מציעא צג, ב) אם כן מדוע הגמרא אומרת בפשטות שמבריח ארי אינו מקבל החזר? במה שונה מבריח ארי מכל משיב אבדה?

עונה הפני יהושע: באמת פשוט שהמבריח ארי מקבל החזר על הוצאותיו ועל ההפסד שהתבטל ממלאכתו אך מה שהגמרא אומרת בפשטות שאינו מקבל הכוונה שאינו מקבל כדין נהנה את כל מה שהציל.

בירור דברי הפני יהושע מדוע יקבל הנהנה מהצלה את כל מחיר ההצלה

כדי להבין את דברי הפני יהושע צריך הבין יותר מה מקבל המהנה את חברו?

הגמרא מסבירה במסכת בבא קמא כ' א' לגבי שן ברשות הרבים - "משלם לו מה שנהנה" -

וכמה רבה אמר דמי עמיר רבא אמר דמי שעורים בזול

זאת אומרת, גם אם הבהמה אכלה פירות יקרים מאוד, בעל הבהמה לא נהנה מכך. אין לו עניין שבהמתו תתפנק כך. אלא מה יאמר בעל הבהמה: באמת חסכת לי ארוחה של הבהמה ברפת אך לא נהנתי מכך שהיא אכלה פירות יקרים כאלו. ולכן ישלם לבעל הפירות לפי כמות הפירות אך כאילו היה זה אוכל זול של בהמות. אם כן מדוע במבריח ארי היינו חושבים לפי הפני יהושע שיקבל את כל ערך הנכס שהציל?

נחזור רגע למקרה של בהמה שנפלה וניצלה בזכות הפירות. האם גם כאן יוכל בעל הבהמה לומר לא נהניתי מכך שהיו אלו פירות יקרים? או הייתי מעדיף שיהיו שם מזרונים ישנים? ודאי שלא! שהרי לא היה שם אדם שיוכל להחליף במקום שהיא נפלה את הפירות היקרים במזרונים. לעומת זאת, כאשר היא נופלת ואוכלת, וודאי

יוכל בעל הבהמה לומר: הייתי מעדיף שלא יהיו שם הפירות, ובהמתי תחזור לרפת לקבל ארוחת צהריים זולה. יוצא אם כן, שבהמה שנפלה ואכלה- ישלם הבעלים רק מחיר שעורים בזול, ואילו בהמה שנפלה וניצלה בפירות הניזק, ישלם הבעלים את כל ערך מה שנהנה. והוא ההנאה מכך שיש לו פרה חיה ולא מתה בריסוק אברים.

עכשיו מובן שהגמרא שואלת: מדוע אם כן מבריח ארי מקבל רק את שכרו כפועל בטל ואת הוצאותיו ואינו מקבל את דמי הנכסים שהציל. ואילו בפרה שניצלה, מקבל בעל הפירות את כל ההנאה מכך הבהמה ניצלה בפרותיו?!

הוכחה מדברי הגמרא בבבא קמא שהצלה נחשבת הנאה

אך כעת הקושיא גדולה עוד יותר - שכן כל מהלך התוספות בשם רבו מברר היטב את הדין הזה שהצלה אינה הנאה ואין חיוב ממון כלל על הצלה. ואילו בדברי רב על פרה שנפלה לרשות חברו רואים בפשטות שיש חיוב ממון על הצלה ואפילו החיוב גבוה יותר מחיוב על הנאת אכילה. שכן בהנאה זו לא יוכל לטעון: "הייתי רוצה לתת לה שעורים בזול".

חשבנו לענות על שאלה זו בשתי צורות האחת מתאימה ליישב דעת רבו של תוספות והשניה אולי תסביר את שיטת הרמב"ם בסוגיא זו.

הסבר אחד אולי לפי דברי תוספות - הצלה מדעתו אינה נחשבת נתינת הנאה אלא הפקיר ממונו

תשובה אחת - אכן זוהי שאלת הגמרא שם: מדוע מבריח ארי פטור ואילו בבהמה שנפלה חייב? ועונה על כך הגמרא: מבריח ארי מדעתו האי שלא מדעתו. בפשטות אמנם הנאת הצלה היא הנאה אלא שמבריח ארי עשה זאת מדעתו והתכוון כבר למחול על התשלום עבור הנאה זו. כעת לאחר זמן אינו יכול לתבוע תשלום על דבר שכבר נתן במתנה. לעומתו בעל הפירות לא התכוון לתרום את פירותיו להצלת הבהמה.

אם זו אכן הכוונה, הרי זה קשה מאוד. כי הגמרא מביאה את דין מבריח ארי בתור דוגמא לכך שמותר לפרוע חוב עבור מודר הנאה. אם הסיבה לפטור במבריח ארי היא מחילה הרי זו הנאה גמורה אלא שניתנה כבר במתנה. הרי זהו גוף האיסור במודר הנאה שאסור לו להנות את חברו.

אמנם במבריח ארי מפני מצוות השבת אבדה אפשר לומר שאין זו הנאה הניתנת

לבעל הנכסים אלא הוא מקיים מצווה ובעל הנכסים מקבל הנאתו ממילא, אך כמובן זה נכון רק לגבי מבריח ארי ולא לגבי פורע חוב.

לכן צריך אולי להסביר את תשובת הגמרא אחרת: האי מדעתו והאי שלא מדעתו אין הכוונה שמדעתו נתן כבר מתנה לחברו, אלא מציל מדעתו מפקיר את טובתו להצלה. שכן לפעמים אדם רואה אסון ובא להציל בלי שמכיר כלל את בעל הנכסים. וכיון שכבר הפקיר את טובתו, לא יוכל לבא ולתבוע את שווי הנכסים. יותר מזה ברור לאנשים שאין ההצלה מזכה את המציל כי כולנו נלחמים ביחד באסונות ואם יבא המבריח ארי ויתבע את ערך מה שהציל בוז יבוזו לו.

כך גם נסביר את הפורע חוב אמנם לא היה לו כל חיוב לפרוע את החוב אך הוא עשה זאת בלי שהיה צריך והפקיר ממונו ממש כדברי חנן אצלנו "שם את כספו על קרן הצבי" הפקיר מעותיו. יש לשים לב שכאן הוא אינו מקבל אפילו את ההוצאות, לעומת מקרה רגיל של מבריח ארי שכן מקבל את ההוצאות. זאת מפני שהתורה לא דרשה ממנו להוציא ועשה זאת על דעת עצמו בלבד.

קושיה על ההסבר הזה (לוי יצחק)

ההסבר הזה נראה לי מאוד קשה, כי אין סברא כזאת שמי שמהנה את חברו מדעתו התכוון להפקיר את הכסף. איך אני יודע? כי (כמו שתוספות התחיל את הדיונים שלו) יש דין שמי שירד לשדה חברו והשביח אותה בלי לדבר עם חברו בכלל בעל השדה חייב לשלם לו [אומנם ידו על התחתונה - אם השבח שהוא השביח את השדה זה יותר ממה שהוא השקיע בשביל זה הוא מקבל רק מה שהוא השקיע ואם זה פחות אז הוא משלם רק מה שהוא השביח... וגם בעל השדה יכול לטעון שהוא לא רוצה בכלל את כל השבח הזה... אבל בעיקרון הוא כן מקבל החזר על ההשקעה שלו]. ואם יש סברא כזאת שהמשקיע התכוון להפקיר את כספו למה לא אומרים אותה גם על זה?

[מי שרוצה קצת פלפולים אולי אפשר לענות שביורד לשדה חברו לא אומרים שהוא מפקיר את הכסף שלו כי הוא סומך על זה שיש פה את השבח של הקרקע. לדוגמא אם הוא נטע עצים אז היה אפשר לומר שהוא לא מפקיר את הכסף אלא סומך על זה שאם בעל השדה יעשה בעיות הוא יגיד לו שהוא לוקח את העצים שלו. אבל זה דחוק מאוד כי המשנה אומרת את הדין הזה גם על דברים שאי אפשר לקחת חזרה (כמו מי שצבע את הצמר של חבר שלו לא בצבע שהוא רוצה). ולכן רואים מיורד לשדה חברו שאין סברא כזאת שמי שמהנה את חברו מפקיר את הכסף]

אם ככה מה כוונת הגמרא האי מדעתו והאי שלא מדעתו? האמת היא שתוספות בעצמו הסביר את הגמרא הזאת ואמר שהכוונה בכלל לא להבדל בדין אלא רק במציאות. בכללי תוספות מסביר את הגמרא שם שכל ההבדלים בין מבריח ארי לפרה שנחבטה זה במציאות - האם יש על מה לשלם לו או שהוא לא הפסיד כלום. הבעיה היא שלפי זה יוצא שמבריח ארי זה בדיוק כמו פרה שנחבטה ובפרה שנחבטה הבעלים משלם מה שנהנה מהתורה ולא אומרים שמציל זה לא הנאה.

הסבר שני ואולי הוא ביאור שיטת הרמב"ם - הצלה מדעת תלויה בדעת המציל כמה להחשיבה ואין לה ערך אמיתי

כדי להבין טוב צריך לדייק יותר מה שאמרנו בשם הפני יהושע. הסברנו שבהמה שנפלה משלם הבעלים את כל סכום ההנאה שהוא כל הפרה בעצם. אך חשוב להדגיש - אין החיוב יכול להיות יותר גבוה ממחיר הפירות, שהרי נפסק 'זה נהנה וזה לא חסר פטור' דהיינו התשלום על ההנאה הוא רק עד סכום ההפסד והחסרון של המהנה. כלומר אם הפרה שניצלה שווה 2,000 והפירות עליהם היא נפלה שווים 1,000 ישלם בעל הפרה 1,000 בלבד.

עכשיו נשווה את המקרה הזה למקרה דומה של מבריח ארי - נניח שאדם רואה פרה של חברו וארי מתקרב לטרוף אותה. כדי להציל את הפרה של חברו הוא וויתר על הפרה שלו ששווה 1,000 שח. לכאורה המקרים דומים מאוד והיה אמור לקבל את מחיר הפרה שלו 1,000 שח כמו במקרה הקודם אלא שהדין שונה. כמו שאומרת המשנה בבבא קמא (קטו, א) שהובאה בתוספות לענין:

> שטף נחל חמורו וחמור חברו שלו יפה מנה ושל חברו מאתים והניח זה את שלו והציל את של חברו אין לו אלא שכרו

וכמו שהתבאר לעייל התוספות מוכיח שמדובר במקרה שהיה יכול להינצל בדרך אחרת. לכן במקרה כזה נשלם למציל כמו דמי שעורים בזול מה שהייתי צריך לשלם הכי בזול על הצלת החמור. מפני שיאמר בעל החמור הניצל הייתי יכול לקבל את הנאת ההצלה במחיר זול יותר.

אלא שאם כך נשארות שתי קושיות על מהלך הגמרא:

האחת: יוצא שאין כל הבדל בין מבריח ארי לפרה שנפלה בכל אחד מהם משלם בדיוק מה שנהנה רק שהנאה מחבטה היא כל דמי ההצלה והנאה ממבריח ארי נחשבת שכר מבריח חמורים. ואם כן מה מצריך את הגמרא למצא הבדל בניהם?

והשניה: אם אכן כך הם פני הדברים הרי כל הצלה היא הנאה וכיצד מותרת הצלה אצל מודר הנאה?

אלא חייבים לומר שיש הבדל אמיתי ומהותי בין מציל מן הארי לבין בהמה שנפלה. מציל אינו הנאה כלל ועיקר. ועל כך שואלת הגמרא מדוע בהמה שנפלה משלם מה שנהנה והוא כל שווי ההצלה? והתשובה היא מפני שהיא הצלה שלא מדעתו. דהיינו שהצלה לדעתו אינה הצלה. כיוון שמציל לרצונו הוא מחליט מה הערך של ההצלה. כי הרי יוכל הניצל לומר הייתי יכול להינצל על ידי אדם שרוצה פחות עבור הצלה זו. ואם כן יוכל גם לומר שיכול להינצל על ידי אדם שייעשה זאת בהתנדבות. אם כן רואים שערך ההצלה תלוי בדעת האדם ויכול להיות אחד שמציל בהתנדבות ואף המציל עצמו יכול במקרה אחר להציל בהתנדבות, לכן אין ערך אמיתי להצלה.

והמשך הגמרא אי נמי מבריח ארי לית ליה פסידא והאי אית ליה פסידא - פירושו שאכן מציל מדעת אינו נחשב הנאה כלל אבל אם יש לו פסידא כן משלמים לו שכר הראוי לו.

תשלום על הנאה לעומת תשלום על שאכל חסרון חברו

ולכאורה לפי מה שאמרנו שאין ערך אמיתי להנאה מדוע מאיזה דין משלמים לו?

כדי לענות על כך צריך להסביר עוד מחלוקת ראשונים לגבי תשלום הנאה.

הרמב"ם פוסק בהלכות גזילה ואבידה פ"ג, ה"ט:

> הדר בחצר חברו שלא מדעתו. אם אותה חצר אינה עשויה לשכר אינו צריך להעלות לו שכר. אע"פ שדרך זה הדר לשכור מקום לעצמו. שזה נהנה וזה אינו חסר. ואם החצר עשויה לשכר **אע"פ שאין דרך זה לשכור צריך להעלות לו שכר שהרי חסרו ממון.**

כאשר האדם שדר בחצר חברו לא היה אמור לשכור מקום, הרי זה נחשב שאינו נהנה, ולכן לכאורה לא אמור לשלם מדין נהנה. נחלקו הראשונים האם חייב לשלם על כך כאשר נחסר מבעל החצר ממון כגון שלא שכרו ממנו את החצר בגלל החבר שדר בה?

לפי דעת התוספות - אין משלם על כך מפני שלא נהנה.

לפי דעת הרמב"ם והרי"ף - משלם לו שהרי חסרו ממון.

ושואלים לדעת הרמב"ם מדוע משלם הרי אין כאן דין נהנה? דין מזיק וודאי אין כאן שהרי הוא גרם לאנשים שלא לשכור מקום בחצר וזהו נזק בגרמא ופטור.

אלא מסביר הרא"ש בפרק ב מסכת בבא קמא סימן ו' שהוא משלם מדין שאכל חסרון חברו.

> ורב אלפס ז"ל כתב אבל בחצר דקיימא לאגרא צריך להעלות לו שכר ואף על גב דלא עביד למיגר דהא חסריה ממונא. וכדבריו מוכח בשמעתין שלחוה בי רבי אמי אמר וכי מה עשה זה מה חסרו ומה הזיקו משמע הא חסרו והזיקו פשיטא שחייב ומיהו כבר הוכחתי שעל החסרון אין חייב דלא הוי אלא גרמא בעלמא ואי איכא לחיוביה מהאי טעמא איכא לחיוביה משום שאכל חסרונו של זה ולא דמי לנועל ביתו של חברו ולא דר בו או המוביר שדה של חברו שלא בא לידו כלום מחסרון חברו אבל זה אף על גב שלא נהנה שהיה מוצא דירה אחרת בחנם מ"מ השתא מיהא קאכל מה שחברו נפסד וכ"נ.

לפי זה צריך להסביר אצלנו - מציל מדעת אינו הנאה כלל שכן היה יכול להינצל בדרך אחרת או בדעת אחרת של התנדבות. אך במקרה בו הפסיד המציל ממון ויש כאן דין של חסרו ממון, ישלם בעל החמור הניצל את הסכום שבאופן הכי פשוט **אכל את חסרון חברו**. והוא כמה שמשלמים עבור הצלת חמור.

לכן גם מבריח ארי מותר במודר הנאה, שהרי אין כאן הנאה כלל. ועל כך שטרח והציל אין זה אסור שהרי טרח במצוות השבת אבידה ולא להנאת חברו.

אם כן יוצא שגם אם משלמים למבריח ארי עבור הוצאותיו, אין זה עבור הנאה.

פורע חוב וזן אשת חברו ההנאה או אכילת חסרון חברו

רק צריך להבין את הגמרא אצלנו:

> אלא פורע לו את חובו הא קמשתרשי ליה אמר רב אושעיא הא מני חנן היא דאמר איבד את מעותיו

הגמרא שואלת: מדוע מותר למודר הנאה לפרוע חוב לחברו הרי הוא "משתרשי ליה" - מרוויח לו? עונה רב הושעיה: באמת המשנה הזו, שמתירה לפרוע חוב, הולכת בשיטת חנן אצלנו. לפיו אדם שזן את אשת חברו שירד למדה"י לא מקבל החזר מהבעל. לפי שיטה זו: הבעל שהוא בעל חוב לאשתו, אינו מחויב לשלם על פריעת חובו, ומכאן שאין בפריעת חוב הנאה. שהרי אם הייתה זו הנאה, היו חייבים לשלם עליה.

יוצא אם כן מכל מהלך הסוגיא שלפי בני הכהנים הגדולים הצלה היא הנאה ולכן יש

חיוב לשלם מה שנהנה והוא דמי שעורים בזול. שהרי אין דרך לפרנס אישה, אלא בסכום הנצרך למחייתה. ואין דרך להחזיר חוב בפחות מסכום החוב. לכן ישלם את כל החוב שהוא דמי שעורים בזול של חוב.

מהי שיטת חנן בעניין חוב ומזונות אישה? לכאורה אם אמרנו שלפי חנן אם חסר חברו צריך לשלם למרות שאין הנאה מפני שאכל חסרונו של חברו. אם כן מדוע בחוב אין חייב לשלם?

אולי יש לומר שבחוב אין כאן אכילה וזהו חילוק מאוד דק בין מציל פרת חברו מן הארי או משיטפון שהחבר נחשב אוכל את חסרונו לבין חוב בו החבר לא אוכל שום דבר רק חי יותר בנחת מדאגות החובות שלו.

כאשר קוראים את הרמב"ם בכל הסוגיות הללו זה קצת מעלה שאלה: מה הרמב"ם חשב על פורע חוב לחברו? הרי הרמב"ם לא הזכיר בפירוש מה דעתו בעניין זה. ובדרך רחוקה אולי לפי הרמב"ם כן חייב להחזיר לו את סכום החוב ששילם בעבורו מפני שאין דרך בשום צורה לבטל החוב בלי לשלם סכום זה, לכן נחשב כאילו אכל את חסרונו של חברו. אך במזונות אישה כיון שיכולה בדוחק לחיות בלי מזונותיו לכן אומר חנן כיוון שכל מציל משלם מדין שאכל חסרון חברו וכאן מי שאכל את חסרונו זו האשה ולא האיש זהו מקרה קצת יותר רחוק מפורע חוב ולא ישלם.



שער שני



מאמרים בנושאים שונים

מאת תלמידי הישיבה

עם יהודים זה לא הולך בכח...

ראש הישיבה, הרב יוסי אליצור שליט"א

סיפור חסידי ידוע מספר על שליח חסידי שהלך לקבץ כסף בעיירות שונות. הוא הגיע לעיירה של מתנגדים (לא עלינו..), ומטבע הדברים ברור היה שהם לא רוצים לתרום לחסידים. האם הוא חסיד? הם לא ידעו, והחליטו לעשות מבחן קצר. 'מה אתה חושב על החסידים?', שאלו אותו. 'הם חושבים רק על עצמם', הוא ענה מיניה וביה. 'ומה אתה חושב על המתנגדים?' - 'הם חושבים על הקב"ה'. וואו, הם נהנו מהתשובה, ותרמו ביד נדיבה... לפני שהשליח שלנו יצא מהעיר הוא ניגש לבימה אחרי התפילה ואמר שהוא רוצה להבהיר בכמה מלים את כוונתו במה שאמר כשהגיע: 'החסידים - ברור להם שיש קב"ה, והם יודעים ש'מלא כל הארץ כבודו', ממילא הם כל הזמן חושבים על עצמם - איך יתכן שהם קיימים בכל זאת, בתוך נוכחות אלוקית מציפה ומלאה כל כך?! המתנגדים לעומת זאת בטוחים שהם קיימים, וקיומם נראה להם יציב וודאי. לאור זאת הם כל הזמן חושבים על הקב"ה - איך יתכן שיש קב"ה והוא ממלא את הכל? הרי אנחנו קיימים, ואיך יש לו מקום בתוך המציאות הזו?...'.

הסיפור הזה (שמובא בתחילת הספר 'על ישראל גאותו', כדאי כמובן לעיין שם) - ממחיש את צמד המושגים 'אלקות בפשיטות ועולמות בהתחדשות' או 'עולמות בפשיטות ואלקות בהתחדשות'. בחסידות מבואר שאצל גויים - העולמות הם בפשיטות, והאלקות - זו שאלה, האם היא קיימת וכמה, וגם כשהיא קיימת - היא קיימת לצרכנו, בשביל לקיים אותנו. המרכז הוא אנחנו. ואילו אצל יהודים - ההיפך הוא הנכון. פשוט שיש בורא לעולם שהוא העיקר, והפלא הוא מדוע הוא צריך עולם, וכיצד העולם הזה תורם לו, מה אנחנו עושים כאן. הנוכחות שלנו היא לא העיקר, וברור שאנחנו בשבילו ולא הוא בשבילנו (לקורא המוטרד נבהיר שלא התכוונו להשוות מתנגדים לגויים חלילה, ורק 'השאלנו' מושגים והלבשנו אותם על מחלוקת טקטית בעיקרה, ועיין בזה בספר 'על ישראל גאוותו' וינעם לך).

נסכם עד כאן - אצל גויים העולם וגשמיותו הם העיקר, והאלקות היא 'קישוט' או - קצת יותר מזה - המנוע ש'מפעיל' את כל העסק; אבל העיקר הוא מה שקורה בעולם, על זה המיקוד וזה מה שקובע. אצל יהודים, לעומת זאת, העיקר הוא מה שקורה אצל הקב"ה, והעולם הוא רק מראה - שלפעמים מראה את זה כמו שצריך ולפעמים היא

מטעה ומבלבלת. בכל מקרה - העיקר הוא מה שהקב"ה אומר, ואנחנו מקוים ליישר את העולם לפי זה - אבל ודאי לא מתיישרים לפי העולם חלילה.

המחשה הלכתית יפה לענין זה יש בדין שגוי אינו מחויב במסירות נפש על מצוותיו, לעומת יהודי - שמחויב במסירות נפש על כל המצוות בפרהסיא או בשעת השמד, ומוסר נפשו על ג' עבירות החמורות תמיד. גוי אינו מוסר את הנפש כי מצוותיו הן מצוות של תיקון העולם, וכאשר הוא מת - איך אפשר לדבר על תיקון העולם? הרי כשמתים אין עולם... אך יהודי אינו מתעניין בעולם, והעולם 'קטן' עליו. המצוות הן הקב"ה בעצמו, והן חשובות מצד עצמן בלי שום קשר לעולם. ממילא ודאי שראוי למסור עליהן את הנפש, כי הקיום כאן בעולם אינו חשוב יותר מהמצוות עצמן - גופא דמלכא. אמנם נצטוינו 'וחי בהם', ולכן פעמים רבות אנחנו עוברים עבירות כדי להינצל - אבל זה רק בגלל ציווי הקב"ה, ומצד עצמנו - אנחנו מוכנים בכל רגע למסור את הנפש עליו יתברך ועל מצוותיו הקדושות (ועיין בזה בחלקו השני של פרק כד בתניא קדישא, וכן בצעטיל קטן לרבי אלימלך זיע"א).

הבחנה חשובה בין יהודים לגויים שנובעת מהענין הזה יש במה שקורה ליהודים או לגויים כאשר הם נתקלים בהתנהגות כוחנית שאמורה להפריע לצורה שבה אנחנו חושבים שצריך להתנהג. גויים תופסים את העולם כעיקר - אם בפועל הכח ניצח - אז זו המציאות. אמנם חשוב להיות מוסריים וטובים, אבל זה 'בהתחדשות'. בפשיטות - העולם קובע, והכח מנצח וזהו זה. אבל יהודים חיים הפוך - מה שקורה בעולם הוא ה'התחדשות', ולא צריך להתחשב בזה יותר מידי. העיקר הוא מה שאמר הקב"ה, מה שצריך להיות. אם התורה ציותה להתנהג באופן מסוים - כך נעשה, גם אם בפועל במציאות זה נראה לא מתאים ולא הולך. העיקר הוא מה שצריך להיות, ולא מה שקורה בעולם בפועל.

(בסוגריים - כך אפשר להבין את העיוות שנוצר בחוגי ה'שמאל' בעם ישראל. חוגים אלה אמנם לא קרובים במודע לקב"ה, אבל כן מודעים לכח רוחני כמו מוסר וצדק. ממילא הם הולכים על ה'אידיאלים' ועל הציוויים המוסריים עד כדי מסירות נפש! גם כאשר אין בזה שכל, גם כאשר המציאות קורסת - ממשיכים אנשי השמאל בדרכם ('קרבנות השלום', כונו הנרצחים בעקבות 'פרוץ השלום', בלי לשים לב לסתירה המובנית בביטוי הזה..), כי מיהי המציאות שתבלבל אותנו ותרחיק אותנו מהדרך הנכונה? זו תופעה חריגה בנוף העולמי, גם של מפלגות השמאל).

ממילא כאשר אנחנו נתקלים בהתנהגות לא רצויה אצל גויים ואצל יהודים - התגובה צריכה להיות שונה. אצל גויים - יש להבהיר בתקיפות שאין לזה מקום, וכדברי הרבי מליובאוויטש: "רק יראת העונש ופעולות תגמול בכוחן למנוע חבלנות". הגויים מבינים את שפת הכח, ומפסיקים להתנהג ברשעות. אבל יהודים לא רואים בכח טענה אמיתית - אצלם המוסר והצדק קובעים. לכן במאבק מול יהודים טועים המאמץ העיקרי הוא להצליח לבטא ולהבהיר את הטעות שיש במעשים הרעים, והפעילות המעשית תהיה בדרך כלל יותר פאסיבית וכזו שמכוונת לגרום לצד השני לשים לב לחוסר הצדק והעיוות במה שהוא עושה.

שנזכה שכל עם ישראל יתנהג בצורה נכונה, יקיים ברשעי הגויים 'ארדוף אויבי ואשיגם ולא אשוב עד כלותם', ויצליח לחיות באהבה ובאחוה איש עם רעהו - 'והשיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם'.

יסודות הרוע

ידידיה אליהו בנימין, שיעור ג'

לאחרונה (בין פסח לעצרת), למדנו אחרי מנחה של שבת את משניות פרקי אבות, ועלה בדעתי שיש קשר הדוק בין שלוש משניות. נראה לי לבאר כך:

במשנה אחת (פ"ב, מי"א) נאמר:

> רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן חֲנַנְיָה אוֹמֵר, עַיִן הָרָע, וְיֵצֶר הָרָע, וְשִׂנְאַת הַבְּרִיּוֹת, מוֹצִיאִין אֶת הָאָדָם מִן הָעוֹלָם:

עין הרע - קנאה בהסתכלות על הזולת, חוסר פרגון.

יצר הרע - נטייה חזקה לתאוות, שליטה של התשוקות על האדם.

שנאת הבריות - כמשמעו; שנאת אדם, מיזנטרופיה.

מוציאין את האדם מן העולם;

אם פיזית: עין הרע ע"י שגורמת לו לא להיות מסוגל לפעול עם אחרים. יצר הרע ע"י שאין גופו מחזיק תאוותו. שנאת הבריות כמו עין הרע, "מי שאוכל לבד מת לבד" ודוק.

אם מוסרית - שאדם שמסור בידי תאוותיו בכזו רמה, הוא בגדר מחוץ לעולם.

משנה שניה אומרת:

> רַבִּי אֶלְעָזָר הַקַּפָּר אוֹמֵר: הַקִּנְאָה וְהַתַּאֲוָה וְהַכָּבוֹד מוֹצִיאִין אֶת הָאָדָם מִן הָעוֹלָם:

קנאה מקבילה לעין הרע,

תאוה מקבילה ליצר הרע,

כבוד-גאוה - מובילים, בהתבדלות מבני אדם, לשנאת הבריות.

וישנה עוד משנה דומה:

> כָּל מִי שֶׁיֵּשׁ בְּיָדוֹ שְׁלֹשָׁה דְבָרִים הַלָּלוּ, מִתַּלְמִידָיו שֶׁל אַבְרָהָם אָבִינוּ. וּשְׁלֹשָׁה דְבָרִים אֲחֵרִים, מִתַּלְמִידָיו שֶׁל בִּלְעָם הָרָשָׁע. עַיִן טוֹבָה, וְרוּחַ נְמוּכָה, וְנֶפֶשׁ שְׁפָלָה, מִתַּלְמִידָיו שֶׁל אַבְרָהָם אָבִינוּ. עַיִן רָעָה, וְרוּחַ גְּבוֹהָה, וְנֶפֶשׁ רְחָבָה, מִתַּלְמִידָיו שֶׁל בִּלְעָם הָרָשָׁע. מַה בֵּין תַּלְמִידָיו שֶׁל אַבְרָהָם

אָבִינוּ לְתַלְמִידָיו שֶׁל בִּלְעָם הָרָשָׁע. תַּלְמִידָיו שֶׁל אַבְרָהָם אָבִינוּ, אוֹכְלִין בָּעוֹלָם הַזֶּה וְנוֹחֲלִין בָּעוֹלָם הַבָּא, שֶׁנֶּאֱמַר (משלי ח), לְהַנְחִיל אֹהֲבַי יֵשׁ, וְאֹצְרֹתֵיהֶם אֲמַלֵּא. אֲבָל תַּלְמִידָיו שֶׁל בִּלְעָם הָרָשָׁע יוֹרְשִׁין גֵּיהִנָּם וְיוֹרְדִין לִבְאֵר שַׁחַת, שֶׁנֶּאֱמַר (תהלים נה), וְאַתָּה אֱלֹהִים תּוֹרִידֵם לִבְאֵר שַׁחַת, אַנְשֵׁי דָמִים וּמִרְמָה לֹא יֶחֱצוּ יְמֵיהֶם, וַאֲנִי אֶבְטַח בָּךְ:

כאן ישנה השוואה בין תלמידי אברהם לתלמידי בלעם:

תלמידי אברהם אבינו	תלמידי בלעם הרשע
עין טובה - שמחה בהצלחת האחר	עין רעה - קנאה בהצלחת האחר
רוח נמוכה - ענוה	רוח גבוהה - כבוד, שמוביל לשנאת הבריות
נפש שפלה - התבדלות מיצרים ותאוות	נפש גבוהה[א] - תאווה, יצר הרע
אוכלין בעולם הזה ונוחלין לעולם הבא	יורשין גהינם ויורדין לבאר שחת

א. וראה בפירוש הרמב"ם למשנה: "...ורוב **התאוה** והיא **נפש רחבה**"...

שלש מודעויות בעבודת ה'

נריה חזן, שיעור ב'

בפרק א' בתניא אדמו"ר הזקן שואל איך האדם צריך להרגיש: האם לחשוב שהוא צדיק? או שהוא רשע?. נתבונן בע"ה במהלך של התניא בענין זה:

השאלה המרכזית היא: באיזו מדרגה אדם צריך לראות עצמו, כרשע, בינוני, או צדיק? ומהו היתרון של כל צורת-הסתכלות מבין שלשת אלה בעבודת ה'?

מדרגה א' - רשע

בתחילת הפרק הובא שאדם צריך לראות עצמו כרשע. ואפילו שהעולם אומר לו שהוא צדיק - כלומר, שאפילו אחרים מעידים לו על צדקותו - הוא צריך להרגיש רשע. כפי המובא במסכת נדה "ואפילו כל העולם כולו אומרים לך צדיק אתה היה בעיניך כרשע".

היתרון המסוים שבצד זה הוא, שאדם מכיר את מקומו ויודע שיש לו עוד הרבה עבודה ושאיפה למעלה. אבל אם זאת הוא זוכר שזה רק כרשע, בכ' הדמיון, והמטרה בסוף היא להגיע להיות "צדיק". החיסרון בהסתכלות הזו הוא, שאדם יכול מהר מאוד לשכוח את החלק השני, לשקוע ולהיתקע בשלב של הרשע, להיות בעצבות ומזה לבוא לידי תקלה חס ושלום. ולהישאר תקוע ביאוש ולא להשתנות. ועוד כפי שכותב אדמו"ר הזקן "אם יהיה בעיניו כרשע, ירע לבבו ויהיה עצב, ולא יוכל לעבוד ה' בשמחה ובטוב לבב".

מדרגה ב' - צדיק

המשנה באבות פרק ב' אומרת: "ואל תהי רשע בפני עצמך" - כלומר, אדם לא צריך להרגיש בעצמו שהוא רשע. המשנה הזו אומרת מה האדם לא צריך להרגיש, אך היא אינה מסבירה מה כן, היא לא אומרת תהיה צדיק בפני עצמך אלא רק אל תהיי רשע. הבעיה בהסתכלות זאת, שאדם יחשוב שהוא צדיק ואין לו בעיות שכן הוא לא רשע, וישאר תקוע עם הבעיות שלו. וגם כשיעשה איזה מעשה רע יתרץ לעצמו תירוצים ועדין יחשוב עצמו כבסדר וצדיק.

בהסתכלות זאת האדם יתעודד ויראה את הטוב שבו, ויוכל להתמודד עם אתגרים גדולים שהרי הוא צדיק ומוצלח ויתנהג כפי הראוי לצדיק.

לכאורה, יוצא שיש סתירה בין שני המקורות הנ"ל האם לחשוב שאני רשע או שאני צדיק? (שימו לב, בפרק א אדמו"ר הזקן עדין לא עונה על השאלה הזו).

מדרגה ג' - בינוני

רבה אמר על עצמו שהוא בינוני. מכך משמע שכל אדם, ואפילו אחד שהוא צדיק הדור כרבה, צריך לראות את עצמו בינוני - אחד שכל הזמן נמצא בעבודה מתמשכת. במדרגה זו האדם, כמו מצבו, 'נשפט' על-ידי שני היצרים. במידה מסוימת יש בתוכו גם צדיק, נפש אלוקית וגם רשע, נפש בהמית.

לכאורה יוצא שמידת הבינוני היא המידה המוצלחת ביותר, מכיוון שיש בה את כל היתרונות: א) אדם לא מרגיש עצמו כצדיק גמור ואין לו את ניסיון הגאווה שממנה אפשר לבוא לידי תקלה, כי הוא יודע שהוא בעבודה מתמשכת אך לא נמצא עדיין בשלמות (או בדימויה). ב) הוא לא נמצא בתדמית של רשע, שיכולה גם היא - כאמור - להביא לדכדוך שמביא לירידה מטה, בלשון אדמו"ר הזקן "אִם יִהְיֶה בְּעֵינָיו כְּרָשָׁע, יֵרֵע לְבָבוֹ וְיִהְיֶה עָצֵב, וְלֹא יוּכַל לַעֲבֹד ה' בְּשִׂמְחָה וּבְטוּב לֵבָב". לכן, הבינוני הוא נקודת אמצע שלוקח את היתרונות של שניהם ומביא דרך ממוצעת.

השתחוויה בהר הבית

אחיה מור־יוסף, שיעור ג׳

מקור האיסור

בויקרא (כו, א) **נאמר: "ואבן משכית לא תתנו בארצכם להשתחות עליה" מכאן שאסור להשתחוות[א] על אבנים וכן נפסק ברמב"ם** (עבודה זרה ו, ו) **ובברייתא** (מגילה כב, ב) **נאמר שמדייקים מהמילה בארצכם שהכוונה רק בארץ אבל מותר ברצפת המקדש ומאמר זה יעסוק במה הכוונה מקדש.**

מה הכוונה מקדש

בתורה נאמר ויקרא (כו, א)**: "ואבן משכית לא תתנו בארצכם להשתחות עליה" (לא תשתחוו על רצפת אבנים).**

בברייתא נאמר (מגילה כב, ב)**, שמדייקים מהמילה 'בארצכם' שהכוונה רק בארץ אבל מותר על רצפת המקדש, ובהמשך הגמרא נכתב, שאיסור התורה הוא רק ברצפה של אבנים בלבד ורק בפישוט ידים ורגלים.**

מה הכוונה מקדש[ב]?

מנחת חינוך (שמט, ג) **כתב: מסתפק האם מקדש הכוונה העזרה הוא הר הבית.**

בספר מצוות המלך (חלק ב, עמוד לג מצווה שמט) **כתב: שלפי דעתו ההיתר הוא רק בעזרה.**

הגרי"ד סולובייצ'יק (רשימת שיעורים ברכות כה, א ד"ה והנה יש) **כתב: שהוא מסתפק בין העזרה להר הבית וגם הוא נשאר בצריך עיון.**

רד"ק ואברבנאל (יחזקאל מג, כא)**: ההיתר הוא רק בעזרה.**

משמעויות המילה מקדש

א. **העזרה: שרץ שנמצא במקדש צריך להוציא אותו, ולפי כל השיטות הכוונה לעזרה וגם ברמב"ם** (בית הבחירה א, ה) **מובן שהכוונת המילה מקדש זה לעזרה.**

ב. **הר הבית:** מהפסוק שמלמד על זה שאסור לכהן גדול לצאת מהמקדש, (ויקרא כא,

---

א. השתחוויה הכוונה בפישוט ידים ורגלים.

ב. האם מקדש הכוונה הר הבית או העזרה או כל ירושלים (העיר העתיקה).

יב) "ומין המקדש לא יצא ולא יחלל את מקדש אלקיו" והגמרא (יומא, ב, א) מוכיחה את זה שהכוונה לכל הר הבית וגם בישעיה כתוב (כז, יג):"והשתחוו לה' בהר הקדש בירושלם" ולכאורה מוכח מכאן שהשתחויה מותרת רק בהר לפי הבנתי.

ג. **ירושלים**[ג]: בהרבה מקומות יש הבדלה בין מקדש למדינה כגון במשנה בסוכה (ג, י) "בראשונה היה לולב ניטל במקדש שבעה ובמדינה יום אחד". הרמב"ם מסביר את המושג מדינה כך (פיהמ"ש מעשר שני ג, ד) "מדינה נקרא כל מקום מערי ארץ ישראל חוץ מירושלם" וגם במשנה בסוכה הרמב"ם כתב כך (פיהמ"ש ג, י) ומכאן מובן שמקדש הכוונה לכל ירושלים.

הוכחות לטובת הר הבית

א. הוכחה מתפילת יהושפט והעם

בתפילת יהושפט כתוב (דהי"ב כ, ה-יח): "ויעמוד יהושפט בקהל יהודה וירושלם לפני החצר החדשה (החצר החדשה היא חלק מהר הבית[ד] ה)...ויקד יהושפט אפים ארצה וכל יהודה וישבי ירושלם נפלו לפני ה' להשתחות לה'" ובגלל שכתוב "ויקד יהושפט אפים ארצה" מוכח שהשתחוו ומזה אני יכול ללמוד שמותר להשתחוות בהר הבית[ו].

ב. הוכחה מספר נחמיה

כתוב בספר נחמיה (ח, א-ז):

> וַיֵּאָסְפוּ כָל הָעָם כְּאִישׁ אֶחָד אֶל הָרְחוֹב אֲשֶׁר לִפְנֵי שַׁעַר הַמָּיִם וַיֹּאמְרוּ לְעֶזְרָא הַסֹּפֵר לְהָבִיא אֶת סֵפֶר תּוֹרַת מֹשֶׁה אֲשֶׁר צִוָּה ה' אֶת יִשְׂרָאֵל. וַיָּבִיא עֶזְרָא הַכֹּהֵן אֶת הַתּוֹרָה לִפְנֵי הַקָּהָל מֵאִישׁ וְעַד אִשָּׁה וְכֹל מֵבִין לִשְׁמֹעַ בְּיוֹם אֶחָד לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי. וַיִּקְרָא בוֹ לִפְנֵי הָרְחוֹב אֲשֶׁר לִפְנֵי שַׁעַר הַמַּיִם מִן הָאוֹר עַד מַחֲצִית הַיּוֹם נֶגֶד הָאֲנָשִׁים וְהַנָּשִׁים וְהַמְּבִינִים וְאָזְנֵי כָל הָעָם אֶל סֵפֶר הַתּוֹרָה. וַיַּעֲמֹד עֶזְרָא הַסֹּפֵר עַל מִגְדַּל עֵץ אֲשֶׁר עָשׂוּ לַדָּבָר וַיַּעֲמֹד אֶצְלוֹ מַתִּתְיָה וְשֶׁמַע וַעֲנָיָה וְאוּרִיָּה וְחִלְקִיָּה וּמַעֲשֵׂיָה עַל יְמִינוֹ וּמִשְּׂמֹאלוֹ פְּדָיָה וּמִישָׁאֵל וּמַלְכִּיָּה וְחָשֻׁם וְחַשְׁבַּדָּנָה זְכַרְיָה מְשֻׁלָּם.

ג. העיר העתיקה.

ד. חז"ל בכמה מקומות (פסחים צב, א; יבמות ז, ב ועוד) כותבים שחצר חדשה זאת עזרת נשים וגם מזה שכתוב שם גם "וכל יהודה עומדים לפני ה' גם טפם נשיהם ובניהם" ולכאורה אין דרך נשים להיכנס לעזרה (תוספתא ערכין ב,א; גמ' קידושין נב,ב) ואפשר לדחות את זה ולומר שבמקרה הזה ספציפית כן נכנסו הנשים לעזרה לתפילה המיוחדת הזאת.

ה. ועזרת נשים היתה מרוצפת וגם מצאו שרידים של חלקים של המרצפות כנראה מעזרת נשים.

ו. וצריך עיון כי לא מוכח שהשתחוו בהר ולא בעזרה.

וַיִּפְתַּח עֶזְרָא הַסֵּפֶר לְעֵינֵי כָל הָעָם כִּי מֵעַל כָּל הָעָם הָיָה וּכְפִתְחוֹ עָמְדוּ כָּל הָעָם. וַיְבָרֶךְ עֶזְרָא אֶת ה' הָאֱלֹהִים הַגָּדוֹל וַיַּעֲנוּ כָל הָעָם אָמֵן אָמֵן בְּמֹעַל יְדֵיהֶם וַיִּקְּדוּ וַיִּשְׁתַּחֲוּ לַה' אַפַּיִם אָרְצָה. וְיֵשׁוּעַ וּבָנִי וְשֵׁרֵבְיָה יָמִין עַקּוּב שַׁבְּתַי הוֹדִיָּה מַעֲשֵׂיָה קְלִיטָא עֶזְרִיָה יוֹזָבָד חָנָן פְּלָאיָה וְהַלְוִיִּם מְבִינִים אֶת הָעָם לַתּוֹרָה וְהָעָם עַל עָמְדָם.

ולכאורה מכאן מוכח שמותר להשתחוות בכל ירושלים שהרי מוכח שהקריאה היתה ברחוב העיר ולא בהר הבית או בעזרה א) כתוב שהקריאה היתה ברחוב אשר לפני שער המים שהוא אחד משערי ההר. ב) כתוב "וכפתחו עמדו כל העם" ומזה מובן שישבו ורק כשעזרא פתח את הספר לעיני כל ישראל עמדו והרי אין ישיבה בעזרה חוץ למלכי בית דוד בלבד (תוספתא סנהדרין ד, ד; וכו'[ז]) ג) כתוב (נחמיה ח, טז) "ויצאו העם ויביאו ויעשו להם סכות איש על גגו ובחצרתיהם ובחצרות בית האלהים וברחוב שער המים וברחוב שער אפרים" וכתוב גם רחוב שער המים וגם חצרות בית האלוהים אז שער המים לא יכול להיות העזרה. ד) חז"ל כתבו שהמעמד היה מחוץ לעזרה (גמרא יומא סט, ב; וכו'[ח])[ט].

ג. הוכחות מפסוקים

יש תיאורים של השתחוויות שלא כתוב במפורש שהיו בהר.

א) בחנוכת הבית אחרי תפילת שלמה כתוב (דברי הימים ב, ז, ג): "וכל בני ישראל ראים ברדת האש וכבוד ה' על הבית ויכרעו אפים ארצה על הרצפה וישתחוו" והשתחויה כזאת גדולה שכל ישראל היו בה ו-140,000 קורבנות כנראה לא היתה בעזרה אלה בהר הבית.

ז. גמרא יומא כה, א; שם סט, ב; ועוד

ח. גמרא סוטה מא, ב; תוספתא סוטה ז, יג

ט. וגם את זה אפשר לדחות לא בטוח שההר היה מרוצף (ולפי דעתי ההר לא היה מרוצף משום שבקושי לבנות את בית המקדש הם הצליחו אז גם לרצף את כל ההר (עזרא ג, יב, רש"י דיבור המתחיל זה הבית; וגם בספר חגי כל הספר, צועק חגי שיבנו את הבית וזה יפתור את הצרות שלהם)).

י. וגם את זה אפשר לדחות כי לא ברור שההר היה מרוצף. וקשה לי הרי כתוב שהשתחוו על הרצפה ונראה לי שרצפה זה לא על האדמה וכן כתוב באסתר פרק א (רש"י, דיבור המתחיל על רצפת־קרקעות של בהט ושש וגו' מיני אבנים טובות פירשו רבותינו"). ואפשר להגיד שאולי השתחוו על משהו. וקשה לי הרי כתוב "ויכרעו אפים ארצה על הרצפה וישתחוו" ולכאורה השתחוו על הרצפה ממש ולא על משהו הרי כתוב שהשתחוו על הרצפה.

ואפשר לומר שכולם היו בעזרה הרי כתוב באבות (ה, ה) שהיו "עומדין צפופין ומשתחוים רווחים" וגם בגמרא ביומא (כא,א) כתבו "אמר רב יהודה אמר רב בשעה שישראל עולין לרגל עומדין צפופין ומשתחוים רווחים נמשכין אחת עשרה אמה אחורי בית הכפורת מאי קאמר הכי קאמר אף על פי שנמשכין אחת עשרה אמה אחורי בית הכפורת ועומדים צפופין כשהן משתחוין משתחוין רווחים" ולכאורה ברגלים היו המון אנשים וכולם נכנסו לעזרה. וגם זה קשה לי הרי היה הרבה זמן בסוכות שבוע ובפסח כתוב (פסחים,ה,

ב) יש אצל חזקיה המלך טיהור למקדש וחידוש העבודה (כנראה בגלל שמלכו מלכים רשעים וכנראה טמאו את המקדש) ושם נכתב (דיברי הימים ב, כט, כח) "וכל הקהל משתחוים והשיר משורר והחצרות מחצרים הכל עד לכלות העלה" וגם כאן לכאורה מובן שלא כל הקהל היו בעזרה[א] שכנראה היו המון אנשים ולא נכנסו בעזרה[ב] ולכן אפשר להבין מכאן שמותר להשתחוות בהר.

ד. הוכחה מהספרי שמותר להשתחוות בהר

כתוב בספרי (דברים פסיקא שה, דיבור המתחיל ומעשה)**:**

ומעשה ברבן יוחנן בן זכיי שהיה רוכב על גבי החמור והיו תלמידיו מהלכים אחריו וראה ריבה (נערה) אחת מלקטת שעורים מתחת רגלי בהמתם של ערביים כיון שראתה את רבן יוחנן בן זכיי נתעטפה בשערה ועמדה לפניו ואמרה לו רבי פרנסני אמר לה בת מי את אמרה לו בתו של נקדימון בן גוריון אני אמרה לו רבי זכור אתה שחתמת בכתובתי אמר להם רבן יוחנן בן זכיי לתלמידיו אני חתמתי על כתובתה של זו והייתי קורא בה אלף אלפים דינרי זהב של בית חמיה ושל ריבה זו (ביתו של נקדימון) לא היו נכנסים להשתחוות בהר הבית עד שהיו פורסים להם כלי מלית תחת רגליהם נכנסים ומשתחווים וחוזרים לבתיהם בשמחה וכל ימי ביקשתי מקרא זה ומצאתיו.

מדברי הסיפרי נשמע שהיחוד של בית ריבה זה שהיו פורסים כלי מילת אז כל השאר

ה) שהיו מחלקים את כל מי שהגיע לשלושה קבוצות וכתוב שכל קבוצה נכנסה לעזרה עד שהיא נתמלאת ולא הגיעו טמאים ונכים והיה נכנס רק האחראי על הקורבן ולא כל הנמנים על הקרבן וכל הנמנים יכלו להגיע כל הפסח להקריב ראיה.

יא. וגם את זה גם אפשר לדחות שההר לא היה מרוצף, ושאולי הביאו איתם משהו להשתחוות עליו (וראה דחיות לעיל הערה 9), ואפשר לומר שכולם היו בעזרה הרי כתוב באבות (ה,ה) שהיו "עומדין צפופין ומשתחוים רווחים" וגם בגמרא ביומא (כא,א) כתבו "אמר רב יהודה אמר רב בשעה שישראל עולין לרגל עומדין צפופין ומשתחוים רווחים נמשכין אחת עשרה אמה אחורי בית הכפורת מאי קאמר הכי קאמר אף על פי שנמשכין אחת עשרה אמה אחורי בית הכפורת ועומדים צפופין כשהן משתחוין משתחוין רווחים" ולכאורה ברגלים היו המון אנשים וכולם נכנסו לעזרה. וגם זה קשה לי הרי היה הרבה זמן בסוכות שבוע ובפסח כתוב (פסחים ה, ה) שהיו מחלקים את כל מי שהגיע לשלושה קבוצות וכתוב שכל קבוצה נכנסה לעזרה עד שהיא נתמלאת ולא הגיעו טמאים ונכים והיה נכנס רק האחראי על הקורבן ולא כל הנמנים על הקרבן וכל הנמנים יכלו להגיע כל הפסח.

יב. וגם את זה אפשר לדחות כי בפסח כתוב (פסחים ה, ה) שנכנסו כל קהל שכתוב שהקבוצה הראשונה היתה קהל (השניה עדת והשלישית ישראל) ולכאורה נכנס כל הקהל בקבוצה אחת, וגם את זה אפשר לדחות שהרי זה חלק מהפסוק ופשוט למדו מזה חילוק ואולי אי אפשר להגיד שהכוונה באמת לכמות של קהל אלה רק לימוד.

היו משתחווים כנראה על הרצפה, וגם את זה אפשר לדחות שאולי כל השאר לא היו משתחווים אל כלי מילת/מחצלות פשוטות"[יג].

ה. ראיה מהמשנה במידות

כתוב במשנה במידות (ב, ג):

> סורג... ושלש עשרה פרצות היו שם, שפרצום מלכי יון. חזרו וגדרום, וגזרו כנגדם שלש עשרה השתחויות.

וכן פסק הרמב"ם להלכה (בפירוש המשניות לרמב"ם, מידות ב, ג) "כשאדם מגיע לפרצה מאותן הפרצות משתחוה" ולכאורה היו משתחווים לפני שנכנסו לפתחים האלה היו משתחווים[יד] מובן מכאן שמותר להשתחוות בהר[טו].

ו. דברי הרוקח

כתב הרוקח בפרושו לסידור(אות טו, עמוד סא):"והשתחוו להר קדשו, וכתיב: (וירעו) [ויכרעו][טז] אפים ארצה על הרצפה וישתחוו. זה שאמר הכתוב אבן משכית לא תתנו בארצכם להשתחוות עליה אבל בעזרה חייב[יז]" מדברי הרוקח מובן שההיתר להשתחוות הוא רק בעזרה. ואפשר להגיד שכמו שמצאנו בדברי הראשונים שבהם הר הבית נקרא עזרה[יח] ויש גם מקומות שבהם כתוב הר הבית והכוונה לעזרה[יט] וצריך עיון אם זה בה כדי להפקיע את ההבנה בדברי הרוקח וגם כתב הרוקח בפרוש לסידור (אות צו עמוד תרמה):"השתחוו להר קודשו - זה ציון והר הבית והר המוריה" ועוד כתב (אות קלד עמוד תרפב):"והשתחוו לה' בהר הקודש - הוא ציון הר הבית בירושלים עיר הקודש" ולכאורה ממקורות אלו מוכח שמותר להשתחוות בכל הר הבית ויש להוסיף שבדרך כלל בפרושו של הרוקח לסידור הוא בדרך כלל מביא פרשנות ולא הלכה.

יג. יוקרה של כלי מילת נמצא בכמה מקומות בחז"ל: תוספתא (פאה ד, י), ירושלמי (פאה ח, ז), אבות דרבי נתן (נוסח א פרק כח), איכה רבה (ד, ה) ועוד.

יד. כמו שכתוב בתפארת ישראל (שקלים ו, ג, יכין, אות כב): "ותקנו לכל המקיפים המקדש, כשיגיעו למקום תיקון הפרצה ישתחוו"

טו. וגם את זה אפשר לדחות כי לא בטוח שהר הבית היה מרוצף. אבל לפי הרב גרינהוט זה שבבנין הורדוס ההר היה מרוצף.

טז. תוקן על פי לישנא דקרא (דהי"ב ג, ז).

יז. הלשון "חייב" קצת לא מובנת אולי אפשר להגיד שהכוונתו להגיד שצריך להשתחוות שם כמו שכתוב בפסוקים.

יח. עיין לעייל.

יט. תוספות יום טוב ביכורים א, ט דיבור המתחיל "ונטמאו", חגיגה א, א דיבור המתחיל "ומי".

הלכה למעשה

רד"ק ואברבנאל (יחזקאל מג, כא)**: ההיתר הוא רק בעזרה**[כ].

בספר מצוות המלך (חלק ב, עמוד לג מצווה שמט)**: ההיתר הוא רק בעזרה.**

מנחת חינוך (שמט, ג)**: נשאר בצריך עיון.**

הרוקח (אות טו, עמוד סא, ואות צו, עמוד תרמה ו אות קלד עמוד תרפב)**: מותר להשתחוות על כל הר הבית**

הגרי"ד סולובייצ'יק (רשימת שיעורים ברכות כה, א ד"ה והנה יש)**: נשאר בצריך עיון בין ההר לעזרה.**

הרב יצחק שפירא (אל הר המור עיקרי ההלכה, ט, עמוד נב, ג)**: המילה מקדש בפשטות ההגדרה של "מקדש" זה כל הר הבית ולכן נראה שמותר וכו' (מותר).**

הרב ישראל אריאל: מתיר להשתחוות על כל ההר הבית.

הרב אביגדור נבנצל: מתיר להשתחוות רק בעזרה.

הרב דביר טל: מתיר להשתחוות על כל הר הבית.

הרב הראל דביר (לקראת מקדש יח, עמוד שסז, כותרת 'סיכום')**: נמצא שההבנה המרווחת יותר במקורות זה שמותר להשתחוות בכל הר הבית. וצריך עיון.**

מסקנתי להלכה [כמובן כל אחד יעשה כמנהג רבותיו]

מותר להשתחוות בהר הבית. משום הסיפור אם שלמה שכתוב שהשתחוו על הרצפה וכל ישראל וקשה לומר שכל ישראל השתחוו בעזרה לפי דעתי זה מה שצריך לעשות להלכה (וכך פסקו רוב האחרונים).

כ. וקשה לי מה הרד"ק והאברבנאל וספר מצוות המלך לא ידעו את מה שכתוב בדברי הימים על תפילת שלמה? ואפשר לתרץ שמי השתחווה? מי שהיה בעזרה ולא מי שהיה בהר ואפשר להגיד שההר לא היה מרוצף.

למה ה' לא מסביר מה הוא רוצה?

עפר בן יעקב, שיעור ג'

למה לא כל מה שלא טוב לעשות אסור? ולמה ה' לא מצווה את כל מה שהוא רוצה שנעשה? ה' סומך עליך, ומקדם אותך כל־הזמן למצב ש"מצוות בטלות", מצב של מודעות טבעית, שבו ההרגש שלך הוא שקובע מהו רצון ה' - למעליותא! אָכֵן אַתָּה אֵל מִסְתַּתֵּר - אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל מוֹשִׁיעַ!

עשה זאת בעצמך!

לכל יהודי (ובמיוחד חסיד), ברור ש: א. לא כל מה שמותר על פי ההלכה ה' רוצה שתעשה[א]. ב. לא כל מה שה' רוצה שתעשה כתוב בתורה.

לא סתם יש דברים - שאי אפשר לומר שהם אסורים על פי ההלכה - שפוסלים את האדם לעדות[ב], ובכללי חז"ל מרשים לעצמם לגדף הרבה את מי שעושים דברים שלא מוצאים חן בעיניהם, גם אם אין שום איסור עליהם. ועדיין - גם אחרי שחז"ל מגדפים התנהגויות מסוימות - הם לא אוסרים אותן! ישנו גם המושג החשוב "נבל ברשות התורה"[ג], המבטא את ענין זה קצר ולענין.

גם מן הצד השני, הקב"ה לא מצווה על האדם את כל מה שהוא רוצה שהוא יעשה.

א. היה לי ויכוח עם יהודי חשוב על כך שהוא יושב לשתות תה ולהתוועד עם ערבים ארורים (כשהוא הולך לקנות אצלם ר"ל). ניסיתי להוכיח שזה אסור על פי ההלכה, ולא הלך - כי לשתות עם גוים אסור רק יין, ולקנות מהם מה שהוא לא פירות וירקות ולא בטוח גנוב קשה לאסור... ואז עברנו לפסים ציבוריים, של שכל והגיון למה אסור לקנות מערבים ולשבב אתם, מדין פקוח-נפש, ואז הוא טען בתוקף שאם זה לא אסור - אסור לטעון שזה לא בסדר. מה שהקב"ה התיר, זה כי אין לו בעיה שיעשו. בהמשך הדיון, ביאושי, נפלט לי משהו 'לא הכל זה הלכה, לעזאזל!', וזה נורא הרגיז אותו, וחיזק לי את המחשבה על הנקודה הזו...

ב. לפי המשנה בסנהדרין (פ"ג מ"ג - לגבי מפריחי יונים וכו') אפשר להסביר שכל המנויים שם אכן עוברים איסורים; אך ברמב"ם (הלכות עדות פ"ט, ה"א), כותב "עשרה מיני פסלות הם... **והבזויין**" (ופירש הכסף־משנה: "בספ"ק דקידושין (דף מ:) אמרו האוכל בשוק וכו' [הרי זה דומה לכלב] ויש אומרים פסול לעדות אמר רב אידי בר אבין והלכה כיש אומרים").

ג. אי אפשר שלא להביא את הרמב"ן על הפסוק (ויקרא יט, ב) "קְדֹשִׁים תִּהְיוּ כִּי קָדוֹשׁ אֲנִי", המחדד את הענין מעולה. הוא מסביר כי הפסוק בעצם מתכוון לומר 'תהיה חכם, טוב? אמרתי לך כללים, תבין מה אני רוצה, ותלך לפי הרעיון':

> והעניין כי התורה הזהירה בעריות ובמאכלים אסורים, והתירה הביאה איש באשתו ואכילת בשר ויין, אם כן ימצא בעל התאווה מקום להיות שטוף בזימת אשתו או נשיו הרבות, ולהיות בסובאי יין ובזוללי בשר למו, וידבר כרצונו בכל הנבלות, שלא הוזכר איסור זה בתורה - והנה יהיה זה **נבל ברשות התורה.**

יש דברים שחכמים הוסיפו[ד], ועדיין - לא משנה כמה תוסיף, כמה תתמקד ולגבי כמה פרטים תאמר מה צריך לעשות - ברור שלשני הצדדים הכלל נכון: לא כל מה שמותר טוב לעשות ולא כל מה שצריך לעשות כתוב[ה].

ד. ושוב - בחסידות הענין הזה מודגש עוד יותר, וגם למעשה הוספת המצוות וההפלאה בחשיבותן נעשתה הרבה יותר גדולה ומשמעותית. זה התחיל בבעש"ט שאמר שאצל חסידים שמחה היא מצוה מדאורייתא (הוספות לכש"ט (קה"ת, הוצאה שלישית) אות רה); וממשיך ב'עסק' שחסידים עשו ממצוות מסוימות (במיוחד לעומת אחרות - ראה בהערה הבאה...) - כמו החשיבות של גארטל, מקוה (הבעש"ט אמר (כש"ט (קה"ת) אות ריט) שכל מה שפועלים בקשר לה' - לגביו ובכלל - הוא רק בזכות ריבוי טבילות...), ועוד ועוד מנהגים. יש בלי־סוף דבורים כאלה של חסידים (כגון על נעגעל וואסער ועוד).

ה. יש גם צד שלישי, חריף יותר, שנמצא הרבה פחות - שגם לא כל מה שאסור (יותר קל לומר זאת על מה ש'לא ראוי', שחכמים מגדפים, כנ"ל בפנים) תמיד אסור... המקור הכי קדום לכך הוא (נזיר כג, ב) "**גדולה עברה לשמה ממצוה שלא לשמה**". כלומר - יהודי יקר, תבין, ה' רוצה שתחשוב מה הוא רוצה. לא שתצמד לחוקים שכתובים. העיקר הוא שהשיקול שלך בכל מה שאתה עושה יהיה מה רצון ה'. אם יצא לך שזה לא כתוב, או שכתוב הפוך - אבל כיוונת לרצון ה' - זה מעולה.

חשבתי על שתי דוגמאות לענין הזה:

א. ידוע שאצל חסידים יש קטע שלא ממש לומדים הלכות לשון הרע (או ליתר דיוק: חסידים שמו פחות דגש על הלכות שמירת הלשון - שנלמדות בתוך כלל ההלכות, ולא בהבלטה יתרה - לעומת המקובל בעולם הלא-חסידי, החל מההתעוררות הגדולה של החפץ-חיים בנידון).

למה? כי באהבת ישראל אי אפשר לקבוע מסמרות. זה נראה (לי) לעין בחוש ממש, שאיפה שמקיימים זאת כ"מצוה שאינה לשמה", כלומר שבהלכות לשון הרע נצמדים להלכות שנכתבו במשך הדורות במצוה זו ולא לכלל ולמה שהקב"ה רוצה, 'תדאג שתהיה אהבת ישראל ביניכם' - יש (סכנה ל)בעיה קשה של שנאת ישראל. לענ"ד, הלכות לשון הרע (ובמיוחד שהן מהאחרונים, שאפשר בהחלט לחלוק עליהם) אינן יכולות להיות שיקול נגד המציאות, וצריך לשקלל את נתוני-המציאות ולהחליט מה ה' רוצה כעת.

[אפשר להסביר שהלכות לשון-הרע נכתבו על־ידי החפץ־חיים כדי להדגיש לעם ישראל כמה הענין הזה חשוב וחמור, ולא כדי שההלכות הללו תהיינה הכרעה בפעמים שנראה במציאות שיותר מועיל למה שה' רוצה לעשות ההיפך).] בקיצור, זו דוגמא לכך שלא כל מה שאסור הוא בהכרח לא רצון ה'.

ב. עוד מצוה שאני חושב שיכולה להיות דוגמא יפה לזה, היא איסור בטול תורה. מה זה אומר לבטל תורה? אתם מכירים הלכות בזה? כל רגע שלא לומדים הוא בטול תורה? גם על מצוה זו כתוב משהו כמעט כמו "גדולה עברה לשמה וכו'" - "אמר ריש לקיש [ריש-לקיש הוא אמורא 'מהפכן', מהאהובים עלינו, כמבואר בסדרת השעורים המופלאה של מו"ר הרב יצחק גינזבורג שליט"א עליו (שיעורי כ"ו אדר ב', אור ל-ב' ניסן, ו"א ניסן תשע"ד - נדפסו בספר "שעורים והתועדויות" תשע"ד ח"ג)] פעמים שביטולה של תורה זה הוא **יסודה** [יותר חריף מאיך שמצטטים בדרך כלל - "זהו קיומה"]". יכולים להיות שניים שיוצאים לטיול, לאותו זמן וכו', ואחד עבר על בטול-תורה והשני לא. למה? כי יסודה של התורה הוא שיש גם עולם, ומי שלא אוחז מיסודה זה של התורה - לא לומד טוב, ולולא דמיסתפינא היה צריך לומר שלימוד התורה באופן שבו הוא לומד הוא 'בטול [יסודה של ה] תורה'...

[יש דיבור מרבינו שליט"א, שמי שלומד ולא ברור לו שאם מישהו טובע הוא מיד סוגר את הגמרא ורץ לעזור לו - הלימוד שלו לא שווה כלום. אז אולי, בדקות, ניתן לומר זאת גם על תיקון עולם בכלל...]

יש להביא כמובן גם את דרשת רבי יהודה הנשיא על הפסוק (תהלים קיט, קכו) "עֵת לַעֲשׂוֹת לַהוי' הֵפֵרוּ תוֹרָתֶךָ", בעקבותיה כתב את המשנה בניגוד להלכה שהיתה עד אז - אסור, אבל זה מה שה' רוצה.

כפשוט, גם ענין ארבע המהפכות בתורה אותן מלמד מו"ר שליט"א מאד דומה ומתאים - המחשבה צריכה להיות ראשית ובעיקר על רצון ה' (שוב: על־פי הכללים ברצון ה' הידועים לנו באמצעות התוה"ק), ואחר-כך האם הוא מתאים להלכה.

אפשר לתמצת את הענין הזה בדיבור יפה של הרבי רבי בונים מפשיסחא זיעוכי"א: "יכול אני לומר את כל מצוות עשה ולא תעשה במשפט אחד: תהיה חכם, ואל תהיה טיפש!"

יותר ממה שיהודי צריך לדעת את פרטי ההלכות, הוא צריך - במיוחד בדורות האלו, כדלקמן - לדעת את הכללים, מה ה' רוצה שיהיה בעולם, ועל פי זה לנהוג (כמובן, בהתאמה מרבית לפרטי-ההלכות, המבטאות ומדייקות את הבנתנו ברצון ה').

אי אפשר שלא להביא את הווארט המופלא הידוע של בעל "מי השִלֹח" הק' מאיז'ביצא (שמסתמא מזדהה עם הווארט של המאמר...) על פנחס וזמרי, האומר כמעט את אותו ענין (ח"א, פרשת פינחס):

> וירא פנחס בן אלעזר בן אהרן הכהן, ויקח וכו'. ולא יעלה ח"ו על הדעת לומר שזמרי היה נואף חס-ושלום, כי מן הנואף לא עשה הקב"ה פרשה בתורה, אך יש סוד בדבר הזה. דהנה יש י' נקודות בזנות, הנקודה הא' מי שמקשט עצמו והולך במזיד לדבר עבירה, היינו שהאדם בעצמו מושך עליו היצר-הרע, ואחרי-זה יש עוד ט' מדרגות, ובכל המדרגות שניטל מהאדם כח בחירתו ואי אפשר לו להמלט מעבירה, עד המדריגה הי', היינו מי שמרחיק עצמו מן היצר-הרע ושומר עצמו מן העבירה בכל כוחו עד שאין ביכולתו לשמור את-עצמו יותר מזה, ואז כשנתגבר יצרו עליו ועושה מעשה אז הוא בודאי רצון ה' יתברך, וכענין יהודה ותמר, ואיהי בת זוגו ממש. וזה הענין היה גם כאן, כי זמרי היה באמת שומר עצמו מכל התאוות הרעות, ועתה עלתה בדעתו שהיא בת זוגו מאחר שאין בכוחו לסלק את-עצמו מזה המעשה, ופנחס אמר להיפך שעדיין יש בכוחו לסלק עצמו מזה, וזה שמרמז הגמרא (סנהדרין פב, ב) שישה נסים נעשו לפנחס, וכדאיתא שם אלו פירש זמרי והרגו לפנחס היה פטור כי באמת היה כאן שקול הדעת... וזה ממש ענין פנחס שהיה דן את זמרי לנואף בעלמא, על-כן דן אותו קנאין פוגעין בו, ונעלם ממנו עומק יסוד הדבר שהיה בזמרי כי היא היתה בת זוגו משׁשׁת ימי בראשית, כמו שמבואר בכתבי האר"י ז"ל (שער מאמרי רז"ל, מדרשים), עד שמשה-רבינו עליו-השלום לא הכניס את-עצמו בזה לדונו במיתה....

ו. זכרונם לברכה, אהרן פרלוב, ירושלים תשפ"ב, חודש אלול, עמ' שסא. ושם:

> הרבי ר' בונם זצ"ל אמר: כל המצוות עשה בחד וכל הל"ת בחד, באנטש מאנדרע ניע באנטש גלאפיע (תהיה חכם ואל תהיה שוטה).

ז. דבר מענין ודומה לזה שמעתי מר' איציק שי' שפירא, לגבי כתיבת הערות על-ידי התמימים בכלל (מאמר על-פי השעור הנ"ל נדפס ב'זוכרי קדושתך' תשפ"ד): יש כתיבה שמטרתה להוציא תיאוריה מדויקת, חידוש נכון ואמתי, "לכוון לאמתה של תורה". לעומת זאת, יש ענין חשוב בכתיבה - הביטוי של עצמי בצורה מוצלחת. כשרון גדול אותו רוכשים באמצעות הכתיבה הוא ההצלחה להביע את עצמנו ואת מחשבותינו באמצעות כתיבה בצורה ברורה (וזהו ענינה של התורה כ"שירה", "וְעַתָּה כִּתְבוּ לָכֶם אֶת הַשִּׁירָה הַזֹּאת - וְלַמְּדָהּ אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל", שהרי עיקר הענין השירה הוא לא ביטוי ה'אמת' אלא היכולת לבטא את עצמי בצורה מוצלחת). בכתיבה כזו, הכותב לא מנסה להוכיח כי מה שהוא מרגיש ומבטא הוא נכון ומדויק, אלא בא לנסות להעביר את רגשותיו ומחשבותיו כלפי הסוגיא באמצעות מלל. בכתיבה כזו, העיקר הוא ההצלחה להסביר במלים את המחשבות ולהצליח להיות מובנים לקורא.

זוהי דווקא כתיבה פנימית יותר, כמבואר שם.

והעיקר הנוגע לענייננו:

החשוב ביותר בכתיבה הזו הוא להביע יותר טוב את האלקות שיש בתוך הלְמודים, ועלינו להתאמץ בעיקר להביע בדיוק רב את מה שמרגישים כלפי הסוגיות, ולאו בהכרח להיות צודקים ב"אמתה של תורה". החשיבות של הכתיבה היא לא בכתיבה של הערה שהיא נכונה באופן תיאורטי, אלא הצלחת הכותב להתקדם בהבעה מוצלחת וברורה של המקום הפנימי שלו.

[לצד המצוות שעליהן אי-אפשר לצוות, נראה עוד דוגמא יפהפיה בהמשך, אחרי שנסביר את הטעם לענין הזה לענ"ד].

ללמוד כדי לדעת

קיום המצוות לכל פרטיהן - בזמננו - הוא קריטי כל כך משום שהוא המעניק 'הרגש' במה שה' רוצה. בעצם, מטרת לימוד התורה - שחשוב כל כך להרבות בו - הוא לא כדי לדעת מה לעשות במקרה כזה וכזה, אלא כדי לקבל הבנה והרגש ברצון ה'. מעין זה כותב אדמו"ר הזקן בתניא (פ"ה):

כְּשֶׁאָדָם מֵבִין וּמַשִּׂיג אֵיזוֹ הֲלָכָה בְּמִשְׁנָה אוֹ בִּגְמָרָא לַאֲשׁוּרָהּ עַל בֻּרְיָהּ, הֲרֵי שִׂכְלוֹ תּוֹפֵס וּמַקִּיף אוֹתָהּ, וְגַם שִׂכְלוֹ מְלֻבָּשׁ בָּהּ בְּאוֹתָהּ שָׁעָה. וְהִנֵּה הֲלָכָה זוֹ הִיא **חָכְמָתוֹ וּרְצוֹנוֹ שֶׁל הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא**, שֶׁעָלָה בִּרְצוֹנוֹ שֶׁכְּשֶׁיִּטְעֹן רְאוּבֵן כָּךְ וְכָךְ דֶּרֶךְ מָשָׁל וְשִׁמְעוֹן כָּךְ וְכָךְ, יִהְיֶה הַפְּסָק בֵּינֵיהֶם כָּךְ וְכָךְ. **וְאַף אִם לֹא הָיָה וְלֹא יִהְיֶה הַדָּבָר הַזֶּה לְעוֹלָם**, לָבֹא לְמִשְׁפָּט עַל טְעָנוֹת וּתְבִיעוֹת אֵלּוּ, מִכָּל מָקוֹם **מֵאַחַר שֶׁכָּךְ עָלָה בִּרְצוֹנוֹ וְחָכְמָתוֹ שֶׁל הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא, שֶׁאִם יִטְעֹן זֶה כָּךְ וְזֶה כָּךְ יִהְיֶה הַפְּסָק כָּךְ, הֲרֵי כְּשֶׁאָדָם יוֹדֵעַ וּמַשִּׂיג בְּשִׂכְלוֹ פְּסָק זֶה, כַּהֲלָכָה הָעֲרוּכָה בְּמִשְׁנָה אוֹ גְּמָרָא אוֹ פּוֹסְקִים, הֲרֵי זֶה מַשִּׂיג וְתוֹפֵס וּמַקִּיף בְּשִׂכְלוֹ רְצוֹנוֹ וְחָכְמָתוֹ שֶׁל הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא,** דְּלֵית מַחֲשָׁבָה תְּפִיסָא בֵּיהּ וְלֹא בִּרְצוֹנוֹ וְחָכְמָתוֹ, כִּי אִם בְּהִתְלַבְּשׁוּתָם בָּהֲלָכוֹת הָעֲרוּכוֹת לְפָנֵינוּ. וְגַם שִׂכְלוֹ מְלֻבָּשׁ בָּהֶם.

מעלת לימוד התורה היא, שהאדם ידע וירגיש בשכלו את רצון ה', יותר מאשר לדעת כיצד להתנהג במקרה כזה וכזה. מעלת **ידיעת** התורה היא, כהגדרת אדמו"ר הזקן בספרו המנומנטלי 'תניא' לדעת - "התקשרות והתחברות". אני רוצה לראות את המציאות כמו שהוי' רואה אותה, כפירוש החסידי (מאדה"ז - מובא בחנה אריאל פרשת שלח, ובכ"מ בכתבי ר' אייזיק מהומיל) לפסוק (במדבר יב, ח) "**וּתְמֻנַת הוי' יַבִּיט**".

סומכים עליך!

מה הטעם הפשוט לאופן ההתנהלות הזה[ח]?

ההבעה הפנימית של הבנתנו בסוגיא, עוזרת עד־מאד לכותב לדייק את הבנתו ולהיות גם נכון ומכוון יותר. מכיון שהרצון הפנימי ביותר בנפש היהודי הוא לכוון כיאות לרצון ה', כאשר הוא חותר יתר ויותר עמוק, יותר ויותר פנימה, ככל שהוא מנסה לדייק את הרגשתו כך הוא מדייק בדרך ממילא גם ברצון ה' בתורה. ממילא, דוקא הכתיבה שכביכול אינה מתחשבת באמת, אלא בהרגשה, מדייקת יותר ויותר את הכתיבה והכוונה לאמתה של תורה.

ח. אפשר להסביר, על־פי פירוש המלים 'אסור' ו'מותר' המבואר בתניא פ"ז, כי דברים שהם 'אינם ראויים' הם 'אסורים בחבל דק', כלומר שהם 'מותרים', אבל הם בעייתיים בעצם ויש להם קשר מטבעם לקליפות, ולכן

מה שברור הוא, שבספור הזה הקב"ה סומך על היהודי. השאלה היא למה הוא בחר לסמוך על היהודי, ועוד שאלה -

למה כאשר הקב"ה יוצר מציאות חדשה ומחודשת, שבה חייבים לשאול לדעת ה', הוא לא מחדש את התורה באופן כל שהוא אלא נותן ליהודים לחשוב בעצמם, לדמות מילתא למילתא ולהחליט מה ההלכה?

"מצוות בטלות"

חשבתי על נקודה מענינת שיכולה להסביר את הענין הזה, על פי הגמרא (נדה סא, ב) האומרת "מצוות בטלות לעתיד לבוא".

ההסבר הפשוט (לי) בכך הוא (בלי להכנס למחלוקת הראשונים), שהציווי בטל, אך את המצוות יהודים ממשיכים לקיים[ט] (גם אם לא באופן מלא, כי "חזיר עתיד לטהר" ויש גם עוד דברים שעליהם כתוב להדיא שישתנו).

כלומר, בימות המשיח - זמן ההמתקה והמודעות הטבעית ('המודעות המשיחית') השלמה[י] - האדם עצמו, על 'ישותו' כביכול, אינו מבטא את ישותו ה'בהמית', אלא

האדם צריך להרגיש בעצמו שזה רע ולפרוש מזה, בלי שהקב"ה יצטרך לצוות על כך. לפי זה, מה יהיה ההסבר לגבי מצוות שעליהן הקב"ה לא מצוה?... נצטרך לומר שיש דברים הקרובים מטבעם לקדושה, ולכן אצל האדם זה אמור להזדהות בנפש עם צד הקדושה וממילא שיעשה אותם, בלי שהקב"ה יצוה. אבל, ההסבר הזה קצת מוזר - כי גם על דברים שברור הרבה יותר שהם בעייתיים יש איסורים (ע"ע "לא תרצח", "לא תנאף" וכו'), ומוזר לומר שהקב"ה סומך על כך שיש לאדם שכל במה רע ומה טוב (במיוחד שאנחנו לא אמורים לחשוב על רע וטוב בשכל של העולם, שהרי מה שנותן למצוות את החיות שבהן הוא לא ההגיון והיפי שבהן אלא דווקא מה שה' ציוה אותן, ולכן - כדברי אדמו"ר הזקן (לקו"ת שלח מ, א) - "אלו נצטווה לחטוב עצים", היינו עושים זאת בחיות ושמחה בדיוק כמו הנחת תפלין וכיו"ב, כי השמחה במצהו היא רק כי ה' ציוה) ולכן הוא לא מצוה על דברים שקרובים לרוע, וגם קצת מבאס...

ט. יש כמה שיטות בראשונים, אך דברינו קרובים לדברי הרמב"ן עה"ת (דברים ל, ו):

> וזהו שאמרו רבותינו (שבת קנא, א): "(קהלת יב א): "'וְהַגִּיעוּ שָׁנִים אֲשֶׁר תֹּאמַר אֵין לִי בָּהֶם חֵפֶץ' - אלו ימות המשיח שאין בהם לא זכות ולא חובה", כי **בימי המשיח לא יהיה באדם חפץ, אבל יעשה בטבעו המעשה הראוי**, ולפיכך אין בהם לא זכות ולא חובה, כי הזכות והחובה תלויים בחפץ.

י. קטע מתוך הספר "הטבע היהודי", לגבי מודעות טבעית:

> ... המודעות הטבעית היא מצב שממבט ראשון נראה כמצב ביניים - מצב בו נכנסת המודעות האלקית לתוך המודעות העצמית. במצב זה יש לאדם קיום עצמאי ומודעות עצמית - ואין הוא בטל במציאות - ובכל זאת הוא מלא במודעות אלקית. במודעות הטבעית, המודעות האלקית והמודעות העצמית זורמות יחדיו בטבעיות - המודעות העצמית אינה גורמת לשכחת אלקים והמודעות האלקית אינה דוחקת את מקום האדם. יותר מכך, המודעות העצמית נהפכת למודעות אלקית - כלומר, האדם מודע לעצמו אך לא בתור "יש ודבר נפרד" ח"ו; אלא בתור גילוי אלקי, הוא מודע לאלקות המאירה בתוכו וזורם איתה בטבעיות. **מודעות זו היא המודעות המשיחית.** המודעות הטבעית - המשיחית - היא היא תכלית בריאת האדם בעולם הזה. המודעות האלקית

תחושתו הפשוטה את עצמו מבטאת את ישותו של ה', "הוי' מלך גאות לבש", האדם משקף גם את רצונו כיצד יהיה העולם וכיצד יהיה האדם, וממילא הוא מקיים את רצונו יתברך בפשיטות (כנ"ל הערה י).

כאשר רצונו של האדם הוא רצונו של ה' בפשטות[יא], וכך הוא מונח לעצמו - שבאמת ובפשטות הוא רוצה את מה שה' רוצה, וה'מודעות האלקית' נעשית טבעית לו והיא תחושתו הפשוטה[יב] - הוא יותר 'סומך על עצמו', הוא אינו צריך לחשוד בעצמו שכאשר הוא רוצה לאכול, או לרדת לעולם הזה ולהנות ממנו, אין זה קדוש, אלא כל הגשמיות היא כדי לקדש אותה ולהעלות אותה, מעין עבודת היחודים כדלקמן, או לפחות כמו "האוכל בשרא שמינא דתורא ושותה יין מבושם להרחיב דעתו לה' ולתורתו" (תניא פ"ז).

תנועה בעולם מתוך מודעות טבעית היא אינה תנועה מפוחדת - וזהו התיקון השלם, לאחר המודעות העצמית (בה האדם נפל לתאוותיו ונכנע לעולם) ולאחר המודעות האלקית (בה האדם ישב בבית המדרש ו'שכח' מתיקון הרחוב שבחוץ)...

בדורנו, דור הגאולה, עלינו 'לטעום מימות המשיח' ולהתחיל לעסוק במודעות הטבעית. יותר מכך - אנו מאמינים כי המשיח שליט"א כבר נמצא, וממילא העבודה היא כבר 'לחיות עם משיח', וכפי שמנסח רבינו שליט"א בספה"ק "הטבע היהודי":

> מכיון שכבר נכנסנו לתקופת המשיח, והציפיה למשיח מתמקדת כעת בציפיה לראות את המשיח פועל פעולותיו בגלוי - הרי שמצדנו העבודה היא עבודה תודעתית - להסתכל על המציאות בעינים נכונות, ולזרום עם ה' בצורה נכונה.

עלינו לגלות בעצמנו את רצוננו הטבעי והפשוט לה', ולהיות כמו הצדיקים (שהרי בדורנו - על כל אחד 'להיות אדמו"ר' ולעסוק בעבודת הצדיקים, עבודת היחודים[יג], כדברי הרבי בשיחת הושענא־רבא תשנ"ב), שה"מושכל הראשון" שלהם, הדבר

שייכת לנשמה כפי שהיא קודם ירידתה לגוף - שאז היתה הנשמה שקועה בהכרת האלקות ללא ענינים נוספים. ירידת הנשמה לעולם היא על מנת שהנשמה תגיע למודעות טבעית בתוך הגוף (המגדיר את הנשמה כמציאות פרטית נבדלת ומאפשר מודעות עצמית).

יא. תחשבו על זה, איזה געוואלד זה: מתוך "בטל רצונך מפני רצונו" אתה מתרגל שמה שהוא רצון ה' הוא בעצם הרצון **שלך**! לא היית רוצה כאלה רצונות קדושים ונעלים?!

יב. זהו בחינת (במדבר כג, כא) "וּתְרוּעַת מֶלֶךְ בּוֹ", "**תרועת**" לשון **רעוא**, רצון (כדרשת השפת אמת, וילך תרנ"א), בלעם משבח את ישראל שנטייתם הטבעית היא לאלקות, מעין ימות המשיח, כמתאים לפסוק כולו: "לֹא הִבִּיט אָוֶן בְּיַעֲקֹב וְלֹא רָאָה עָמָל בְּיִשְׂרָאֵל [אין להם עוונות משום ש-], הוי' אֱלֹהָיו עִמּוֹ וּתְרוּעַת מֶלֶךְ בּוֹ"!

יג. לאחר ש'נגמרה עבודת הבירורים', כפי שהכריז הרבי - בין השאר - בש"פ ויצא ה'תשנ"ב.

הראשון שעולה להם לראש בטבעיות, היא רצון ה' מעין רוח הקדש, כפסוק (משלי יא, כג) "**תַּאֲוַת צַדִּיקִים אַךְ טוֹב**"!

כאשר הקב"ה רוצה שנהיה יותר מזוככים ויותר נחליט בעצמנו מה רצון ה', הוא בעצם רוצה להכין אותנו למצב ש"מצוות בטלות".

מדור לדור הקב"ה יותר ויותר נותן מקום לדעת ישראל, החל מכך ש"משה הוסיף יום אחד מדעתו"[יד], שאז היה זה שייך רק לנשיא הדור, ובהמשך רק לסנהדרין - "כִּי חֹק לְיִשְׂרָאֵל הוּא - מִשְׁפָּט לֵאלֹהֵי יַעֲקֹב" (תהלים פא, ה), כלומר שרק לאחר שישראל למטה פוסקים חֹק, מתי יחול ראש-השנה, הקב"ה מקבל אותו[טו]. אבל התכל'ס הוא שכל יהודי יהיה נשיא הדור, שכל יהודי יהיה במודעות טבעית והמושכל הראשון שלו יהיה רצון ה' לגמרי!

ישוב ארץ ישראל - להבין לבד מה ה' רוצה

המצב המשיחי הזה, הוא מצב ארץ-ישראלי, גאולה של ארץ הקדש, שכאשר נכנסים אליה חדלים מענני הכבוד, השליו והמן, "וַיִּשְׁבֹּת הַמָּן מִמָּחֳרָת בְּאָכְלָם מֵעֲבוּר הָאָרֶץ וְלֹא הָיָה עוֹד לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל מָן וַיֹּאכְלוּ מִתְּבוּאַת אֶרֶץ כְּנַעַן בַּשָּׁנָה הַהִיא" (יהושע ה, יב) - אז מתחילים לרדת לעולם, לברר ולתקן אותו.

יד. שבת פז, א. אמנם גם קודם לכן היה אברהם אבינו, אשר לו אמר הקב"ה "הִתְהַלֵּךְ **לְפָנַי** וֶהְיֵה תָמִים", זוהי מודעות טבעית ה'מובילה' כביכול את הקב"ה בשלמות, אך זו עדיין איננה התחלה של התהליך המדובר, מאחר שאברהם הוא פרט, והאידיאל הוא - כמבואר לעיל בפנים - להיות 'אדמו"ר', שהמושכל הראשון יגע לכל היהודים שסביבך (כאמרת הרבי "יהודי הוא משפיע בעצם", ראה מלכות ישראל ח"א עמ' שכד), וזה התחיל ממשה כמבואר בפנים.

כ"ק בעל ה"מי השלח" מאיז'ביצא אומר, כי הרבותא במעשה העקידה היא שאברהם עשה זאת ללא שהקב"ה ציווה עליו זאת, אלא הוא בעצמו הרגיש שזה רצון ה', והרבותא היא שהוא 'הלך על זה' בכל הכח, ממש כאילו נצטווה על כך.

בהשגחה פרטית אתמול, שבת־קדש פרשת קרח, שמתי לב שבפסוקים יש משהו דומה (במדבר טז, ג): "וַיִּקָּהֲלוּ עַל מֹשֶׁה וְעַל אַהֲרֹן וַיֹּאמְרוּ אֲלֵהֶם: רַב לָכֶם! כִּי כָל הָעֵדָה כֻּלָּם קְדֹשִׁים **וּבְתוֹכָם הוי'**, וּמַדּוּעַ תִּתְנַשְּׂאוּ עַל קְהַל הוי'?!" מוסבר בקבלה (עמק המלך שט"ז פל"ה (ראה פע"ח שער הנהגת הלימוד פ"א). וראה מעין גנים פרשת קרח) כי לעתיד לבוא טענתו של קרח תהיה נכונה. קרח טוען: 'כל זמן שאתה אומר לנו מה שה' אומר - ניחא. אך מדוע שההרגש שלך במה ה' רוצה יקבע עבורנו (בהוספתך יום אחד מדעתך)? הרי גם לנו יש הרגש ברצון ה'!' [הראיה לכך שזו היא טענתו היא מדברי חז"ל על הטליתות שכולן תכלת, כלומר שהוא ניסה להראות שאין למשה כח לפסוק בעצמו, ולא הקשה על מה שמשה שמע מה'.]

אמנם אצל קרח לא היתה טענה זו אמתית, שכן ב'הרגש' שלו היו מעורבים קנאה, תאוה וכבוד; אך, כמבואר, לעתיד לבוא יתקיים "צַדִּיק כַּתָּמָר יִפְרָח" (תהלים צב, יג), סופי־תיבות **קרח** (ספר הליקוטים תהלים צב), ובכל יהודי יהיה "וּבְתוֹכָם הוי'", הרגשה אמתית מה ה' רוצה.

טו. ראש השנה ח, ב: "תָּנוּ רַבָּנָן: 'כִּי חֹק לְיִשְׂרָאֵל הוּא מִשְׁפָּט לֵאלֹהֵי יַעֲקֹב', מְלַמֵּד שֶׁאֵין בֵּית דִּין שֶׁל מַעְלָה נִכְנָסִין לַדִּין אֶלָּא אִם כֵּן קִדְּשׁוּ בֵּית דִּין שֶׁל מַטָּה אֶת הַחֹדֶשׁ".

ידוע שהרמב"ם אינו מונה את מצות ישוב הארץ מתרי"ג מצוות. ישנם הרבה הסברים מדוע, אך אנו נתמקד בהסברו של כ"ק אדמו"ר הרש"ב[טז] (כפי שלימדוני מורי שליט"א בישיבה...):

> ... צריך לומר דהרמב"ם אינו חושב ירושת הארץ וישיבתה למצות עשה כי הארץ נתנה במתנה לאברהם אבינו ע"ה ולזרעו אחריו בעבור קיום התורה והמצות ומפני חטאינו גלינו מארצנו וכמ"ש ונתתי לזרעך את כל הארצות האל כו' עקב אשר שמע כו' וכתיב ובדבר הזה תאריכו ימים על האדמה כו' ולהיפך כתיב ולא תקיא הארץ כו' וכתיב העידותי בכם היום כו' והרבה פסוקים בתורה ובנביאים שבזכות התורה ומצות אנו זוכים אל הארץ ובעוה"ר גלינו ממנה וכפר אדמתו עמו כו' **והרי הוא כמו קבלת שכר על קיום התורה ומצות ואינו שייך לחשוב זאת בכלל המצות** ואם נאמר שהיא מצוה איך היא באה בעונשין היתכן לענוש בביטול מצוה ומ"ש בפרשת תבוא ועבדתם שם כו' פרש"י לא עבודת אלקות ממש אלא מעלים מס כו', ולכן לא מנה זאת הרמב"ם בכלל המצות.... גם בזמן הבית לא היתה מצות עשה מן התורה, ומצות ישיבת ארץ ישראל היא רק מצד קדושתה... ובפרט ירושלים ת"ו מקום מקדשינו אשר לא זזה שכינה כו' ואשרי מי שזוכה לזה...

יש להסביר את דברי הרש"ב כך: הקב"ה לא יכול לצוות הכל. הקב"ה נותן קו כללי, ולא משנה כמה יפרט כיצד יש לנהוג בכל מקרה - תמיד תוכל להיות צמוד לכללים רק פורמלית, בלי שום הזדהות אמתית, וממילא גם התנהלותך הכללית תהיה שלא לרוחו של הקב"ה (כמובא מהרמב"ן לעיל בענין 'נבל ברשות התורה').

לכן, על מצות ישוב ארץ ישראל לא רוצה הקב"ה לצוות. בארץ ישראל הוא רוצה אדמו"רים, יהודים שמבינים את רוחו והתנהלותו של הקב"ה. מי שמקיים את כל התורה ואינו מבין מעצמו שעליו לדור בארץ ישראל - נו-נו... שישאר בחו"ל. שיחשוב שזו אינה מצוה. מי שצריך שישוב ארץ-ישראל תהיה מצוה כדי לבוא אליה, אינו מבין את ענינה של ארץ הקדש, הגאולתיות והטבעיות שבה כלל.

שטח אפור-מואר

עכשיו נסביר ענין נוסף - ועיקרי - למה לענ"ד זה קשור להתקרבות לגאולה: די מוכח במציאות, שבמאות השנים האחרונות, "עקבתא דמשיחא", נהיה יותר ויותר 'שטח אפור', לכאורה - מציאויות שדורשות ממנו לדעת את רצון ה' לגביהן, אבל

טז. מובא ב"תורת שלום - שאלות ותשובות" (במכתב ארוך ומפורט בענין ישוב הארץ לדעת הרמב"ם).

אין לגביהן הלכה: החל מהגפרור, המטוס והפנס; דרך החשמל, הנורה, המכונית והטלפון; ועד הפלאפון, המכונית האוטונומית, האינטרנט, המחשבים, ה־ai, השאלות בהנהגה הציבורית מאז הקמת המדינה, וגם תגליות רפואיות החדשות, כמו השתלת איברים, פוריות, ועוד ועוד. בלי סוף, וזה רק הולך ומתרבה.

לכן, צריך לומר שהשטח הזה הוא לא אפור, אלא להיפך - הוא מואר באמת! שדות-מציאות גורליים אלו נועדו לגלות בעם ישראל את השכל האלקי, את יכלתם לפסוק כרצון ה' ואת רצונם הטבעי לעשות כרצון ה' ולגלותו בעולם.

על-פי כל הנ"ל יש להסביר את הפסוק השמח עם הנגון השמח (ישעיה מה, טו): "אָכֵן אַתָּה אֵל מִסְתַּתֵּר - אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל מוֹשִׁיעַ": כאשר נראה כי ה' 'מסתתר', אינו מגלה את עצמו ואת תורת קדשו, זה בעצם כי הוא מסתתר-מתגלה בתוכנו אנו[יז], הוא 'אלהי ישראל', מיוחס לישראל, וזוהי הישועה השלמה - שישראל מגלים את היותם "עצמות ומהות בגוף"[יח], "כֹּה אָמַר הוי', יְגִיעַ מִצְרַיִם וּסְחַר כּוּשׁ וּסְבָאִים, אַנְשֵׁי מִדָּה עָלַיִךְ יַעֲבֹרוּ, וְלָךְ יִהְיוּ, אַחֲרַיִךְ יֵלֵכוּ, בַּזִּקִים יַעֲבֹרוּ, וְאֵלַיִךְ יִשְׁתַּחֲווּ אֵלַיִךְ יִתְפַּלָּלוּ, אַךְ בָּךְ אֵל וְאֵין עוֹד אֶפֶס אֱלֹהִים"[יט]!

לחיים לחיים!

יז. וכנודע מהסיפור של אחד שראה בשמים את כל חייו כאילו הוא הולך על חוף-הים, ותמיד ראה לידו עוד טביעות רגלים שהולכות אתו - היינו שה' הלך אתו. עבר וראה, שדווקא בתקופות הכי קשות בחייו - היו על החול זוג רגלים אחד בלבד. הוא הרגיש "אֵלִי אֵלִי לָמָה עֲזַבְתָּנִי", ושאל את הקב"ה: כיצד זה שדווקא בתקופות הקשות הלכתי לבד?! ענה לו הקב"ה: כאשר היה זוג רגלים אחד - לא שלך היו אלו, אלא שלי. נדמה היה לך שהסתתרתי לך, אבל בעצם הכי עזרתי לך - נשאתי אותך על גבי, "כַּאֲשֶׁר יִשָּׂא הָאֹמֵן אֶת הַיֹּנֵק". כך, בעצם, כאשר הקב"ה מסתתר - הוא נכנס לתוכנו ומתגלה בנו, נותן לנו את כח העצה וד"ל.

יח. כדברי הרבי על כ"ק אדמו"ר הריי"צ (שיחת אחש"פ ה'שי"ת, נתבארה במאמר רבינו שליט"א "וצדיק יסוד עולם" בספר "לב לדעת"). וידוע מה שסיפר ישראל שי' אריאל, שרבינו שליט"א סיפר פעם בישיבה עוד יוסף חי ששמע ברדיו שמראיינים את מנחם ברוד ('דובר חב"ד'), ושאלו אותו על "עצמות ומהות בגוף". ברוד אמר שאלו דברים עמוקים שאי אפשר להסביר על רגל אחת. אז רבינו שליט"א אמר לבחורים, שמה שאי אפשר להסביר על רגל אחת - אי אפשר להסביר גם על שתי רגלים. "ומה אתה היית אומר?" שאלו אותו. ענה רבינו (בלשון הספר 'אור חדש', בשם ישראל אריאל - עבר את אישורו):

"מה מפריע לאנשים כשאומרים 'עצמות ומהות בגוף'? שחוץ מאלוקים יש כביכול עוד אלוקים. זה יוצר אווירה של שניות. אבל אם תגיד להם, שהרבי הוא רק האזרח הראשון בעולם הגאולי וזה יהיה נכון לגבי כולם בעת הגאולה, אז יסכימו לשמוע. אם מדובר בכולם הדבר מתקבל. אמנם זה לא התגלה עדיין, אבל זה מה שיהיה. המשיח הוא המשיח הראשון, ובסופו של דבר כל אחד יגלה בעצמו את המשיח. כאשר שואלים 'מי המשיח?', כאילו שואלים: 'מי יתחיל לגלגל את התהליך, מי הגואלה הראשונה בצינור שתפרוץ החוצה ותביא את כולן בעקבותיה?', ומכאן והלאה העסק מתחיל להתגלגל. המשיח יגרום למצב שבו אדרבה 'לא ילמדו עוד איש את רעהו ואיש את אחיו לאמר דעו את ה' כי כולם ידעו אותי למקטנם ועד גדולם'".

עד כאן תוכן דברי קדשו. ודברינו מתאימים מאד, שכל יהודי צריך להיות עצמות ומהות, שה' יתגלה בו וברצונותיו, וד"ל.

יט. ישעיה מה, יד. וכמאמר רז"ל (בבא-בתרא עה, ב): "אָמַר רַבִּי אֶלְעָזָר עֲתִידִין צַדִּיקִים שֶׁאוֹמְרִים לִפְנֵיהֶן קָדוֹשׁ כְּדָרֶךְ שֶׁאוֹמְרִים לִפְנֵי הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא, שֶׁנֶּאֱמַר (ישעיהו ד, ג) 'וְהָיָה הַנִּשְׁאָר בְּצִיּוֹן וְהַנּוֹתָר בִּירוּשָׁלַם קָדוֹשׁ יֵאָמֶר לוֹ'".

מלאכת מכבה

מחלוקת בין הבבלי והירושלמי בעניין מכבה, ומקור הדעות

נעם יצחק ויסבלום, שיעור א'

איתא במסכת שבת (מב, א)**:**

> והאמר שמואל מכבין גחלת של מתכת ברה"ר בשביל שלא יזוקו בה רבים אבל לא גחלת של עץ.

והטעם, שגחלת של עץ כיבויה מדאוריתא ולכן לא מכבים; אבל בגחלת של ברזל - מכיון שכיבויה מדרבנן - אם יש חשש שמישהו יפגע מותר לכבות.

כך כתוב גם ביומא (לא, ב): אם יש כהן גדול איסטניס, מחממים לו ברזל לפני יום כיפור, וביום-הכפורים זורקים למים שיתחממו. שואלת הגמרא, איך יכול להיות?! והרי זוהי מלאכת מצרף! ועונים, "אמר רב ביבי שלא הגיע לצרוף". אנחנו לומדים מפה שהקושיה היא על מלאכת מצרף ולא על מלאכת מכבה - סימן שהבבלי סובר שאין מלאכת מכבה בברזל.

בירושלמי (יומא פ"ג ה"ה) מביאים את המשנה שהובאה בבלי, ושואלים: איך יכול להיות?! הרי זה מלאכת מכבה! ומתרצים מה שמתרצים. צריך לומר, שזוהי מחלוקת בין הבבלי לירושלמי!

שבת דף קל"ד:

> ת"ר אין מסננין את החרדל במסננת שלו ואין ממתקין אותו בגחלת... ואין ממתקין אותו בגחלת?! והתניא: ממתקין אותו בגחלת?! לא קשיא, כאן בגחלת של מתכת כאן בגחלת של עץ.

שוב הבבלי לשיטתו. וקשה על הבבלי, איך יכול להיות שאין איסור מכבה בגחלת של ברזל?! והרי ראינו שיש איסור בערה גם בגחלת של ברזל, וגם הרמב"ם כותב שיש איסור מבעיר בברזל, אז למה אין מכבה? כי אם זה נקרא אש, אז למה אין מכבה; ואם זה לא נקרא אש, למה יש מבעיר?!

כותב שולחן ערוך אדמו"ר הזקן (סי' שלד, סכ"ט)**:**

> גַּחֶלֶת שֶׁל מַתֶּכֶת – לֹא שַׁיָּךְ בָּהּ כִּבּוּי מִן הַתּוֹרָה, הוֹאִיל וְאֵינָהּ בּוֹעֶרֶת.

אם כן, קשה, שהרי חיבים משום מבעיר בברזל?

והתרוץ הוא במקור מלאכת מבעיר: שיטת הבבלי היא, שהאיסור הוא בגלל **התחדשות האש**, מה שאין כן במלאכת מכבה, שהאיסור בה הוא משום **עשית דבר חדש**, שהרי העצים היו נשרפים אם לא היית מכבה וזה נחשב מלאכת התחדשות העצים!

ואז מסתדר מאד יפה, שהרי בגחלת של ברזל אין התחדשות כי האש לא היתה מכלה את הברזל, ולכן האיסור הוא רק מדברי סופרים. אבל בעץ, הגחלת היתה מתכלה, ולכן יש מכבה רק בעץ; אבל במבעיר, יש התחדשות האש גם בברזל!

כיוצא בדבר כתב השולחן ערוך הרב בסימן תצ"ה, שהחיוב של מבעיר הוא בגלל התחדשות האש בחימום הברזל, ולכן כתב אדמו"ר הזקן שאין כיבוי בברזל - כי היא לא בוערת. כמובן, אין הכוונה שממש אין אש, אלא שהאש אינה מכלה את הברזל ולכן אין בה איסור מכבה, כי הדבר שדולק לא היה מתכלה. זוהי דעת הבבלי.

אבל הירושלמי סובר, ששרש מלאכת מכבה הוא בגלל **ביטול מציאות האש**, ולכן אומר שיש כיבוי בברזל כי כן יש אש בברזל אז בכיבוי האש אתה מבטל את מציאות האש!

לסיכום:

	כיבוי בברזל	טעם	מבעיר בברזל	טעם
בבלי	אין	כי הברזל לא היה מתכלה מהאש	יש	כי אתה מחדש מציאות האש
ירושלמי	יש	כי יש שם אש אז אתה מבטל את מציאות האש	אין	כי אין ביטול החומר

שנזכה להבעיר את אש הקדושה ולכבות את אש התאוה!

חמש מדרגות בצדיק ורשע

סיכום והסבר לפרק י"א בתניא

אליה חסון ובנימין ספקטור, שיעור ב'

בכל אחת מהמדרגות צדיק ורשע ישנן שתי בחינות: צדיק וטוב לו, צדיק ורע לו, רשע וטוב לו, רשע ורע לו. צדיק וטוב לו - צדיק שלא חטא מעולם ולא יחטא וניצח את הרע לגמרי; צדיק ורע לו - צדיק שלא חטא ויחטא אבל עדין יש אצלו רע שמציק מדי פעם; רשע וטוב לו - עדין יש אצלו נקודת טוב; ורשע ורע לו - אצלו אין גם נקודת טוב.

"וזה לעומת זה רשע וטוב לו לעומת צדיק ורע לו",

ויש בין הצדיק ורע לו לרשע וטוב לו מחנה משותף, שבכל אחד מהם יש טוב/רע מהשני.

"דהיינו שהטוב שנפשו האלוקית שבמוחו בחלל הימני שבליבו כפוף ובטל לגבי הרע מהקליפה שבחלל השמאלי"

מקום משכנה של הנפש הבהמית בחלל השמאלי שבלב, ומקום משכנה של הנפש האלוקית, בשכל ובחלל הימני. אדמו"ר הזקן מדבר פה בנוגע לרשע ורע לו שיש אצלו טוב אבל הוא כפוף ובטל לרע.

"וזה מתחלק גם כן לרבבות מדרגות חלוקות בענין כמות ואיכות הביטול וכפיפת הטוב לרע ח"ו"

כמו שבצדיק יש מספר בחינות כך גם ברשע יש מספר בחינות, הכול תלוי בכמות ואיכות. אדמו"ר הזקן מתאר שני מקרי קיצון בצדיק ורשע והבחינות הם בין לבין.

אדמו"ר הזקן נותן דוגמא לאחת מתוך אין ספור אפשרויות לצדיק ורשע.

"יש מי שהכפיפה והביטול אצלו מעט מזער ואף גם זאת אינו בתמידות ולא תדיר לפרקים קרובים אלא לעתים רחוקים מתגבר הרע אל הטוב וכובש את העיר הקטנה הוא הגוף"

יש אחד שהוא לא רשע, אבל קימת לו עדין איזה ישות רעה שמזנבת בו ופוגעת בו.

"אך לא כולו אלא מקצתו לבד שהיה סר למשמעתו"

ישנו אחד בדרגה יותר גבוהה שאפילו היצר הרע שמזנב בו לא משתלט על כולו אלא על מקצתו שיהיה סר למשמעתו.

"ונעשה לו מרכבה ולבוש להתלבש בו אחד משלושה לבושי הנ"ל"

ואותו חלק שעליו "השתלט" היצר הרע מקום אחיזה לחיצונים באחד משלושת לבושי הנפש.

יש בנפש האדם שלושה לבושים שבהם היא באה לידי מעשה, מחשבה, דיבור, מעשה.

מעשה: "דהיינו או במעשה לבד לעשות עברות קלות ולא חמורות ח"ו"

בהשלטות היצר הרע על מעשה מתבטאת בעשית עבירות קלות ולא חמורות.

דיבור: "או בדיבור לדבר אבק לשון הרע וליצנות וכהאי גוונא"

השתלטות היצר הרע בדיבור מתבטאת בדיבור אבק לשון הרע וליצנות.

מחשבה: "או במחשבה לבד והרהורי עבירה הקשים מעבירה"

בנתיבות עולם מפרש שלא מענישם על ההרהורים ועדין כיון שהמחשבה גבוהה יותר מהמעשה היא חמורה יותר מהמעשה.

"וגם אם אינו מהרהר בעבירה לעשותה אלא בענין זיווג זכר ונקבה בעולם שעובר על אזהרת התורה 'ונשמרת מכל דבר רע' שלא יהרהר ביום וכו'"

הרהורי עבירה קשים מהעבירה גם אם אינו מהרהר לעשותה.

אדמו"ר הזקן מביא אופן נוסף להשתלטות היצר הרע על המחשבה:

"או שהיא שעת הכושר לעסוק בתורה ומפנה ליבו לבטלה כתנן באבות 'הנעור בלילה וכו' ומפנה ליבו וכו' שבאחת מכל אלא וכיוצא בהם נקרא רשע בעת ההיא שהרע שבליבו גובר בו ומתלבש בגופו ומחטיאו ומטמאו'"

אדמו"ר הזקן מדבר פה על דרגה כל כך נמוכה שאפילו לא עשה עבירה או הרהר בה אלא רק לא למד עדין נקרא רשע באותה העת.

"ואחר כך גובר בו הטוב שבנפשו האלוקית ומתחרט ומבקש מחילה וסליחה מה' וה' יסלח לו אם שב בתשובה הראויה על פי עצת חכמינו

ז"ל בשלושה חלוקי כפרה שהיה רבי ישמעאל דורש כו' כמו שנתבאר במקום אחר"

לאחר נפילת האדם גובר בו הטוב שבו ומתחרט לפי עצת חז"ל על כן ה' סולח לו.

יומא פו, א:

"היה רבי ישמעאל דורש אמר שלשה הן ותשובה עם כל אחד ואחד עבר על עשה ושב אינו זז משם עד שמוחלין לו שנאמר (ירמיהו ג, יד) שובו בנים שובבים עבר על לא תעשה ועשה תשובה תולה ויוה"כ מכפר שנאמר (ויקרא טז, ל) כי ביום הזה יכפר עליכם מכל חטאתיכם עבר על כריתות ומיתות בית דין ועשה תשובה תשובה ויוה"כ תולין ויסורין ממרקין שנאמר (תהלים פט, לג) ופקדתי בשבט פשעם ובנגעים עונם"] "ויש מי שהרע גובר בו יותר ומתלבשים בו כל שלושה לבושים של הרע ומחטיאו בעבירות חמורות יותר ובעיתים קרובים יותר"

ישנו אחד בדרגה פחותה יותר, שהיצר הרע השתלט על שלושת לבושי הנפש (מחשבה, דיבור, מעשה,) ומחטיאו בעבירות חמורות לעיתים דחופות, אך עדיין נקרא רשע וטוב לו, כי שישנו טוב אצלו.

"אך בינתים מתחרט ובאים לו הרהורי תשובה בחינת הטוב שבנפשו שמתגבר קצת בנתים אלא שאין לו היתגברות כל כך לנצח את הרע לפרש מחטאיו לגמרי להיות מודה ועוזב"

בניתים מתגבר קצת הטוב ובאים לו הרהורי תשובה אבל אלא הרהורי תשובה כל כך חלשים שלא מספיקים להגיע לבחינת "מודה ועוזב" אחד שהצליח לנצח את הרע.

"ועל זה אמרו רז"ל רשעים מלאים חרטות שהם רוב הרשעים שיש בחינת טוב בנפשם עדין"

בנוגע לרשע זה שהם רוב הרשעים אמרו חז"ל רשעים מלאים חרטות ללימוד זכות עליהם.

כעת אדמו"ר הזקן מדבר בנוגע לרשע גמור:

"אך מי שאינו מתחרט לעולם ואין באים לו הרהורי תשובה כלל נקרא רשע ורע לו שהרע שבנפשו הוא לבדו נשאר בקרבו כי גבר כל כך על הטוב עד שנסתלק מקרבו ועמד עליו בבחינת מקיף מלמעלה ולכן אמרו חז"ל 'כל בי עשרה שכינתא שריא'"

מי שאינו מתחרט כלל נקרא רשע ורע לו שניצח כבר את הטוב כביכול ועדין ישנו טוב שחופף עליו מלמעלה כי ישנו עדין בו נפש אלוקית ועל זה אמרו חז"ל כל בי עשרה וכו' שגם אם הם רשעים שכינה שורה בהם בזכות הטוב שמלמעלה.

נסכם בטבלה:

נושא	תוכן הסבר
הגדרה כללית של פרק י"א	עוסק ברשע וטוב לו, כלומר רשע שיש בו עדיין טוב - לא רשע גמור.
מהו רשע וטוב לו?	אדם שחטא, אך יש בו עדיין נקודות טובות - נפשו האלוקית לא נסתלקה לגמרי, והטוב שבתוכה "בגלות". לעיתים הוא מתחרט או מתעורר לטוב.
מעמדו הרוחני	אף שנקרא רשע - עדיין יש בו זיק של טוב; נפשו הבהמית שולטת בפועל, אבל לא באופן מוחלט.
הבדל בינו לבין רשע ורע לו	רשע וטוב לו - יש בו טוב שעדיין פעיל (אם כי חלש); רשע ורע לו - כל הטוב שבו נכנע ונעשה בטל לרע.
סימן מעשי להבדל	אם יש לו עדיין יסורי מצפון, מחשבות תשובה, או תחושת חרטה - סימן שהוא רשע וטוב לו ולא רשע גמור.

אשריכם! לחיים לחיים! שנזכה לעבוד את ה' באמת!

ענין של מנין

עפר בן יעקב ויותם כהן, שיעור ג'

מנין זה נושא חשוב, אך קצת טעון. אם שמתם לב - יש הרבה שיטות ביחס אליו. יש מי שמקפיד לומר את כל המלים ביחד עם החזן; יש מי שמחמיר להיות בערך אתו ולהתחיל אתו עמידה; יש מי שמדקדק לשמוע קדיש-קדושה-ברכו ולהתפלל ליד המנין; ויש מי ש... אתם יודעים... זה לא הצד החזק אצלו.

בעזרת ה' היום נלמד על המנין ביהדות, מראשית התקנה עד לפוסקי (וצדיקי) ימינו.

אז מצות תפלה, בעיקרון, היא לא במנין, כפשוט. וכך כותב הרמב"ם (הלכות תפלה פ"א ה"א)**:**

> מִצְוַת עֲשֵׂה לְהִתְפַּלֵּל בְּכָל יוֹם, שֶׁנֶּאֱמַר (שמות כג כה): "וַעֲבַדְתֶּם אֵת ה' אֱלֹהֵיכֶם". מִפִּי הַשְּׁמוּעָה לָמְדוּ שֶׁעֲבוֹדָה זוֹ הִיא תְּפִלָּה. וְנֶאֱמַר (דברים יא יג) "וּלְעָבְדוֹ בְּכָל לְבַבְכֶם", אָמְרוּ חֲכָמִים: אֵיזוֹ הִיא עֲבוֹדָה שֶׁבַּלֵּב? זוֹ תְּפִלָּה. וְאֵין מִנְיַן הַתְּפִלּוֹת מִן הַתּוֹרָה, וְאֵין מִשְׁנֵה הַתְּפִלָּה הַזֹּאת מִן הַתּוֹרָה, וְאֵין לַתְּפִלָּה זְמָן קָבוּעַ מִן הַתּוֹרָה.

רואים, שבמצות תפלה מדאורייתא אין שום קטע שדומה למנין[א].

אז מאיפה חז"ל הביאו את זה?!

מהפסוק (ויקרא כב, לב) "וְנִקְדַּשְׁתִּי בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל" **לומדים חז"ל** (ברכות כא, ב)**:**

כל דבר שבקדושה לא יהא פחות מעשרה. מאי משמע? דתני רבנאי אחוה דרבי חייא בר אבא: אתיא "תוך" "תוך". כתיב הכא (ויקרא כב, לב) "וְנִקְדַּשְׁתִּי בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל", **וכתיב התם** (במדבר טז, כא) "הִבָּדְלוּ מִתּוֹךְ הָעֵדָה הַזֹּאת", **מה להלן עשרה [היינו המרגלים חוץ מיהושע וכלב], אף כאן עשרה.**

ישנם עוד מקורות בש"ס למעלת התפלה במנין (ברכות ז, ב-ח, א)**:**

> אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי, מאי דכתיב "וַאֲנִי תְפִלָּתִי לְךָ ה' עֵת רָצוֹן" - אימתי עת רצון, בשעה שהצבור מתפללין.

א. לגבי מתקני התפלות, אברהם יצחק ויעקב, פשוט ומפורש בכתובים שהם התפללו ביחיד: באברהם - "וַיַּשְׁכֵּם אַבְרָהָם בַּבֹּקֶר אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר עָמַד שָׁם אֶת פְּנֵי ה'" (בראשית יט, כז); ביצחק - "וַיֵּצֵא יִצְחָק לָשׂוּחַ בַּשָּׂדֶה לִפְנוֹת עָרֶב" (בראשית כד, סג); וביעקב - "וַיִּפְגַּע בַּמָּקוֹם וַיָּלֶן שָׁם כִּי בָא הַשֶּׁמֶשׁ" (בראשית כח, יא). בכל הסיפורים הללו, אנחנו יודעים שהאבות הקדושים היו לבד (מלבד הדיוקים מהפסוקים).

אבל, שפיל לרישא דקרא, אמרו רבותינו!

הגמרא (שם) פותחת בסיפור:

> א"ל רבי יצחק לרב נחמן: מאי טעמא לא אתי מר לבי כנישתא לצלויי? אמר ליה: לא יכילנא[ב]. אמר ליה: לכנפי למר עשרה וליצלי! אמר ליה: טריחא לי מלתא.

מהסיפור הזה רואים, שלא צריך לטרוח בשביל להתפלל במנין.

בהלכות תפלה (פ"ח ה"א) כתב הרמב"ם:

> תפלת הציבור נשמעת תמיד, ואפילו היו בהן חטאים אין הקב"ה מואס בתפילתן של רבים. לפיכך, צריך אדם לשתף עצמו עם הציבור ולא יתפלל יחיד כל זמן שיכול להתפלל עם הציבור...

גם מכאן רואים, שודאי שהרבה יותר טוב להתפלל במנין, אבל אין חובה כזו. אם לא יכול - לא יכול[ג].

מה זה אומר לנו, אם המנין הוא לא חובה אלא 'ענין'? 'ענינים' יש עוד. הדוגמא הכי רווחת ל'ענין' שדוחה מנין, הוא תפלה באריכות. הכי פשוט לומר בזה, שאם אתה רוצה לנגן או להאריך בתפלה והחזן בדיוק לא מנגן, משום מה - אתה לא צריך לוותר כדי להיות יחד אתו בתפלה (כל זה - כאשר אתה כן שומע דברים שבקדושה: קריאת התורה, קדיש, קדושה וברכו).

אחרי זה אפשר להתקדם ולומר, שגם עבור לימוד חסידות - ענין חשוב - בפשט ההלכה, לא צריך להפסיק כדי להתפלל במנין.

גם עבור אלו, שלא מתפללים במנין (נגיד - כי הם יצאו לשליחות ואין מנין במקומם), יש ביהדות כמה 'קונצים' איך לאפשר להם לזכות למעלה הגדולה של תפלה בציבור:

אחד חשוב מהם מובא בשו"ע (סי' צ' סעיף ט'):

> ישתדל אדם להתפלל בבית הכנסת עם הצבור ואם הוא אנוס שאינו יכול לבוא לבית הכנסת יכוין להתפלל בשעה שהצבור מתפללים (והוא הדין

ב. לגבי פירוש רש"י, "לא יכילנא - תש כחי" - אין לומר שהיה חולה ורק חולה פטור, שכבר מירש המגן אברהם (סי' צ ס"ק טז):

> שתש כוחו אע"פ שאינו חולה, דאם היה רב נחמן חולה, אם כן מאי שאל לו [רב יצחק] מאי טעמא לא אתי מר לבי כנישתא, אלא על כרחך שלא היה חולה ממש.

ג. כפשוט, לא נכון להסביר שהכוונה אם אנוס, באופן שפטור גם מתפלה ושאר מצוות, כי באף מצוה אחרת אין כזו לשון, שאם לא יכול - זה בסדר.

בני אדם הדרים בישובים ואין להם מנין מכל מקום **יתפללו שחרית וערבית בזמן שהצבור מתפללים.** סמ"ג).

המשנ"ב מסביר (ס"ק לב. וכן כתב המג"א, ס"ק י"ט) שהתפלה אינה צריכה להיות דווקא במקומנו, אלא "בכל קהלות ישראל" - בכל מקום בעולם (או לפחות באותו איזור-זמן...) שאני יודע שיש עכשיו תפלה - אני יכול להצטרף אליהם!

כלומר, אם אני יודע שיש מנין מעריב כל שעה עגולה בזכרון משה - אני יכול להתחיל להתפלל בתחילת השעה העגולה, בכוונה להתפלל יחד אתם, ונחשב לי שהתפללתי במנין[ד]! שנזכה כל היהודים להיות תמיד יחד, ובמיוחד כאשר באים לקב"ה[ה]!

ד. אם בניתם על להתפלל שחרית כשהם מתפללים מנחה (או יותר מתאים - להתפלל שחרית כשהם מתפללים מוסף וכו') - הערוך-השלחן מסביר שאי אפשר:

> ואם בזה יש טורח ומתפלל ביחידות בביתו, מכל מקום יהדר להתפלל באותו עת שהציבור מתפללין.... וזה שאמרנו שיהדר להתפלל בהעת שהציבור מתפללין - **זה כשמתפללין אותה תפילה דווקא מקרי זה גם כן "מתפלל עם הציבור". אבל אם הוא מתפלל שחרית והציבור מוסף או להיפך - לא מקרי מתפלל עם הציבור.**

ה. בשביל קצת בחינת "עץ פרי", נביא משהו יפה שאמר מו"ר הרב יצחק גינזבורג שליט"א בשיעור ו' אייר (ובעקבותיו בשיעור ש"ק אחרי-מות-קדושים) תשפ"ה: הסיבה שהמשכן נקרא אהל מועד היא שיש בו התועדות וקשר. מקובל לומר שהכוונה לקשר בין היהודים וה', אבל הפשט הכי פשוט באמת הוא - אמר הרב - שהעיקר באהל מועד הוא שכל היהודים מתוועדים שם זה עם זה. בעצם, זה שבאים לה', זה כדי לבנות סביבו את הקשר של כל היהודים... וד"ל.

סוד הגלות והגאולה

יעקב שלם גרונר, שיעור ב'

יש שיחה יפה של הרבי מליובאוויטש[א], שבה הוא חוזר על תוכן מאמר מופלא מהרה"ח הרה"צ ר' הלל מפאריטש נ"ע, שעוסק בהסתכלות חדשה על עניינן של הגלות והגאולה.

בישיבה למדנו את המאמר הזה בחבורה והתוועדנו עליו רבות. האמת היא, שהיה לנו קצת קשה להתרגל להסתכלות הזו, שהפוכה לגמרי מההסתכלות המקובלת על הגלות...

ר' הלל מביא משל לרב ותלמיד: הרב מלמד את התלמיד ומשפיע עליו, ויש שמחה רבה וקשר ביניהם, ופתאום הרב מתחיל להתעלם מהתלמיד. בהתחלה הוא לא מקשיב, ולאט לאט הרב 'מתנתק' יותר ויותר, עד שהוא פתאום קם והולך. בתחושה של התלמיד, הוא מרגיש שהרב כועס עליו ונהיה ביניהם ריחוק גדול, מבחינת התלמיד קרה פה ממש חורבן, ולכן הוא מצטער וחושב איך הוא יכול לתקן. אבל הוא לא מבין את מה שקרה פה באמת, דווקא הפוך: תוך כדי הלמוד, 'נחתה' לרב הברקה חדשה בשכל, גילוי הרבה יותר מופלא ועמוק שיחזק הרבה יותר את הקשר ביניהם, ובשביל שהרב יוכל 'לתפוס' אותה בלי שתברח - הוא היה צריך להתרכז בה, וממילא להתעלם מהתלמיד, כדי שיוכל להשפיע עליו דברים חדשים ויותר משובחים וטובים.

אותו דבר הגלות: נראה ליהודים שהיציאה לגלות אומרת שיש ריחוק ביניהם לבין הקב"ה (כך היתה המחשבה עד ר' הלל), אבל בעצם זה הפוך: ההסתר מגיע מכך שה' אוהב אותנו. הרי בזמן שהוא קם הרב מרגיש בלבו את שיא האהבה לתלמיד, ה' עושה את הכל בשבילנו, כי אחרי זה הוא יחזור והקשר יהיה איכותי בכפלי כפלים. קצת הסתר, אבל בסוף יש גילוי גדול. הרב עושה 'השקעה' - בהתחלה הוא 'שם הרבה כסף', זה נראה כאילו הוא מפסיד, אבל אחרי זמן מובן שזה לא היה הפסד, כי מהכסף שהוא שם הוא מרוויח הרבה יותר.

עלו לנו בחבורה כמה שאלות על המאמר:

א. הרי ברור שהקב"ה בעצמו יכול גם להשפיע את ההשפעה החדשה וגם להשאר

א. שיחת ש"פ מטות-מסעי, מבה"ח מנחם-אב, ה'תשט"ז.

'מרוכז' בלהשפיע לעם ישראל ולחיות אותו כרגיל. אז למה הוא בחר להכניס את עצמו למגבלה הזו?

על זה חשבנו, שאם ה' ימשיך להשפיע לנו את ההשפעה הישנה - צריך 'להשבר' מהישנה, שהיא לא תפריע לנו גם לקבל את החדשה וגם להבין את החידוש שלה. כתוב בתניא על הפסוק "כִּיתְרוֹן הָאוֹר מִן הַחֹשֶׁךְ" שאור של גאולה שמגיע דווקא תוך החשך הגדול של הגלות - הוא הרבה יותר מואר. כמו נהר שאם הוא זורם רגיל לא שמים לב אליו כל כך, אבל אם יש סכר, ההשפעה נעצרת, אבל כשהנהר מצליח לפרוץ את הסכר - הוא מושפע הרבה יותר גדול וטוב. "וישן מפני חדש תוציאו".

אז למה ה' עשה שכדי לקבל את ההארה החדשה צריך להשבר מהישנה, ושתהיה גלות ויהיה חורבן? ענינו, שה' רצה להכניס את הגאולה בתוך המציאות, לתקן אותה, שהגאולה לא תהיה רק מעל הטבע, כמו עולם הבא, אלא שתהיה גאולה לטבע בעצמו, שהגאולה היא מכח "בלי גבול בגבול", שמתקנים את הגבול של העולם, שגם הוא יבטא את ה' ולא שיצטרכו לפרוץ את גדר העולם כדי לגלות את ה'.

ב. עוד שאלנו, למה ר' הלל מגלה לנו את זה, אם ה' לא גילה, והיה חשוב לו שנרגיש גלות?

בשביל לענות על זה נביא את מה שהרבי אומר בשיחה, שיש שתי עבודות לתלמיד בזמן שנראה לו שהרב מרוחק ממנו:

א) הידיעה, שידע שההעלם וסילוק הוא רק בחיצוניות, אבל בפנימיות הרי זה תכלית הגילוי.

ב) ההתקשרות והצמאון אל הרב, אשר, מבלי הבט על כך שבחיצוניות נמצא הרב בתנועה של סילוק, מ"מ, צריך התלמיד לעמוד בתנועה של התקשרות וצמאון אל הרב, כמו בשעת ההשפעה, ועוד יותר, כפי שהי' אדמו"ר הזקן אומר בשעת דביקותו: "מי לי בשמים גו', איך וויל ניט דיין גן עדן איך וויל ניט דיין עולם הבא כו', איך וויל מער ניט אַז דיך אַליין".

כלומר, ללימוד וההבנה של המאמר הזה יש שתי מטרות:

א. כדי שנשאר אצל ה' למרות שהוא נסתר, ולא נברח, בדורות האלו צריך לגלות לנו שבעצם יש קירוב...

ב. לזמן של הגלות יש מעלה גדולה, שכמו שאדמו"ר הזקן אמר - אנחנו מגלים

שלמרות שה' נסתר ולא משפיע לנו, בגלוי, עדיין יש לנו קשר אליו, קשר אפילו יותר חזק, אליו בעצמו (שכמובן הקשר הזה ישאר גם בגאולה, שכבר יתגלה האור אבל זה יהיה בנוסף לקשר המיוחד עם ה' שאנחנו מייצרים כעת, בגלות). בשביל להבין את הקשר שאמור להווצר בזמן הגלות, אנחנו חייבים לדעת מה היחס לגלות מבחינת הקב"ה.

לחיים לחיים!

תלמוד תורה שקול כנגד כל המצוות

הרב משה אנטמן ואלעזר דביר וסרטיל, שיעור ב'

פתיחה

בתוך הלימוד שלנו השנה בפרק ה' ספר התניא, למדנו על המעלה הגדולה של מצוות תלמוד תורה על כל המצוות המעשיות, שתלמוד תורה הוא גם אור פנימי הנקלט ונתפס בשכל האדם ונהיה חלק ממנו, וגם כמו שאר המצוות שהוא אור מקיף, שחופף ומלביש את הנפש ולא מורגש ומשנה בנפש באופן מוחשי.

בסיום הפרק הגענו לפיסקא הזו:

> וְהַמָּזוֹן הִיא בְּחִינַת אוֹר פְּנִימִי, וְהַלְּבוּשִׁים בְּחִינַת מַקִּיפִים. וְלָכֵן אָמְרוּ רַז"ל שֶׁתַּלְמוּד תּוֹרָה שָׁקוּל כְּנֶגֶד כָּל הַמִּצְוֹת, לְפִי שֶׁהַמִּצְוֹת הֵן לְבוּשִׁים לְבַד, וְהַתּוֹרָה הִיא מָזוֹן וְגַם לְבוּשׁ לַנֶּפֶשׁ הַמַּשְׂכֶּלֶת שֶׁמִּתְלַבֵּשׁ בָּהּ בְּעִיּוּנָהּ וְלִמּוּדָהּ. וְכָל שֶׁכֵּן כְּשֶׁמּוֹצִיא בְּפִיו בְּדִבּוּר, שֶׁהֶבֶל הַדִּבּוּר נַעֲשֶׂה בְּחִינַת אוֹר מַקִּיף, כְּמוֹ שֶׁכָּתַב בְּפִרְי עֵץ חַיִּים.

התעוררו לנו כמה נקודות שצריכות בירור בפיסקא הזו:

- מה המקור בחז"ל לכך שתלמוד תורה שקול כנגד כל המצוות?
- האם יש הסבר אחר מאדמו"ר הזקן בהסבר העניין שתלמוד תורה שקול כנגד כל המצוות?
- מה הקשר בין כך שתלמוד תורה הוא מזון ופנימי לכך שהוא שקול כנגד כל המצוות?
- ואולי להבין איך ההסברים קשורים זה לזה?

מקור הדברים

נתחיל מלהביא את המקור לכך שתלמוד תורה שקול כנגד כל המצוות. במשנה א בפרק א' במסכת פאה כתוב: "ותלמוד תורה כנגד כולם" לכאורה בפשט המשנה תלמוד תורה שקול כנגד המצוות **המובאות במשנה**, כגון כיבוד אב ואם וגמילות חסדים וכו' ולכן מסבירים כמו ששקול כנגד המצוות החשובות שמנויות במשנה כך שקול כנגד כל המצוות.

צריך לשים לב שהלשון במשנה היא שתלמוד תורה "כנגד" ולא כתובה המילה "שקול". אך הרמב"ם שמביא את העניין כותב:

> אין לך מצוה בכל המצוות כולן שהיא **שקולה** כנגד תלמוד תורה, אלא תלמוד תורה **כנגד** כל המצוות כולן.

בירושלמי פאה מובאת מחלוקת אמוראים בעניין וכך כתוב:

> רבי ברכיה ורבי חייא דכפר דחומין חד אמר אפילו כל העולם כולו אינו שוה לדבר אחד של תורה וחד אמר **אפילו כל מצותיה של תורה אינן שוות לדבר א' מן התורה.**

למה באמת תלמוד תורה שקול לכל המצוות?

אם ככה רואים שיש מקורות יחסית ברורים שתלמוד תורה שקול ככל המצוות (ואפילו יותר) אבל צריך להבין למה זה ככה? מה באמת מיוחד בתלמוד תורה שהוא שקול כנגד כל המצוות? הגמרא בקידושין מסבירה למה יש עדיפות ללימוד תורה יותר ממעשה המצוות:

> וְכֵן אַתָּה מוֹצֵא בְּכָל מָקוֹם שֶׁהַתַּלְמוּד קוֹדֵם לַמַּעֲשֶׂה מִפְּנֵי שֶׁהַתַּלְמוּד מֵבִיא לִידֵי מַעֲשֶׂה וְאֵין הַמַּעֲשֶׂה מֵבִיא לִידֵי תַּלְמוּד.

ובאמת הרמב"ם מחבר בין הדברים ומביא שתלמוד תורה שקול כנגד כל המצוות וכהסבר לכך מביא את המובא בקידושין שתלמוד גדול שמביא לידי מעשה. וכך **כותב:** (בהלכות תלמודתורה פרק ג')**:**

> אין לך מצוה בכל המצוות כולן שהיא שקולה כנגד תלמוד תורה, אלא תלמוד תורה כנגד כל המצוות כולן: שהתלמוד מביא לידי מעשה. לפיכך התלמוד קודם למעשה בכל מקום.

יוצא שהרמב"ם מסביר את העניין שתלמוד תורה שקול כנגד המצוות בכך ש"תלמוד מביא לידי מעשה".

קשיים בהסבר הרמב"ם

בהסברו של הרמב"ם יוצא שני קשיים:

1. קצת קשה (מתוספות בקדושין), שכאן יוצא שאם כל המעלה של תלמוד תורה היא שהוא מביא לידי מעשה אז קטן נתלה בגדול, וזה אומר שהמצוות הם דבר יותר גדול, והתלמוד רק מביא והכנה לדבר הגדול, המצוות.

2. אם כל המעלה של תלמוד תורה היא רק כי הוא מביא לידי מעשה בפועל (שתדע מה לעשות) יוצא שכל מה שהלימוד יותר מהמצוות זה רק ללמוד הלכה למעשה - קיצוש"ע או משהו כזה. ובפועל רוב הלימוד שלנו הוא לא רק הלכה ממש. על הלימוד שלנו הרמב"ם לא יגיד שהוא יותר חשוב ממעשה?

הסבר אדמו"ר הזקן

בפיסקא שהבאנו בהקדמה מובא הסברו של אדמו"ר הזקן וכך כתוב:

וְלָכֵן אָמְרוּ רַז"ל שֶׁתַּלְמוּד תּוֹרָה שָׁקוּל כְּנֶגֶד כָּל הַמִּצְוֹת, לְפִי שֶׁהַמִּצְוֹת הֵן לְבוּשִׁים לְבַד, וְהַתּוֹרָה הִיא מָזוֹן וְגַם לְבוּשׁ.

בהסבר אדמוה"ז יוצא שהלימוד תורה שווה מעצם זה שהוא גם פנימי, ומובן למה ת"ת הוא משהו שווה בעצם ולא רק נתלה במצוות.

שתי הקושיות שהקשנו על הרמב"ם לא קשות על אדמו"ר הזקן. א. כי אצל אדמור הזקן הת"ת גדול בעצם ולא נתלה במצוות. ב. ולכן כל לימוד תורה ולא רק מה שיקרה למעשה יש לו את השבח המיוחד של ת"ת.

בתור תירוץ לדברי הרמב"ם, צריך להסביר בדעת אדמו"ר הזקן שיש מעלה עצמית בכך שהלימוד הוא פנימי, בלי קשר לכך שהוא מתבצע במציאות הוא עדיין פנימי באדם.

בנוסף, בהסברו של אדמו"ר הזקן יש כמה רווחים בלימוד תורה על פני שאר המצוות: רק בתלמוד־תורה יש גם פנימי, כי כל שאר המצוות הן רק לבושים ורק בתלמוד־תורה יש שני ענינים (מזון ולבוש).

הסבר משלנו בדרך אפשר

מה הכוונה שקול?

זה שת"ת שקול כנגד כל המצוות, הכוונה שת"ת תלוי במצוות, וכל המצוות תלויות בתורה (ההסבר הזה מתאים גם לרמב"ם שאומר שת"ת שקול זה בגלל שהוא מביא לידי המצוות, ויוצא שבלי תורה אין מצוות כי לא יודעים מה לעשות ובלי מצוות אין תורה כי אין על מה להורות).

הציור הראשון שקופץ לי בראש כשאני שומע את המילה שקול הוא מאזניים, וגם זה מתקשר לי להסבר של התלות, שבמאזניים מה שמונח בכל צד סוג של תלוי במה שבצד השני, כלומר שאם תוציא את מה שנמצא בצד אחד, מה שבצד השני ירד למטה.

פשט, רמז, דרש, סוד

מחשבות על גבי מאמר ד"ה "גל עיני" תשל"ז לכ"ק אדמו"ר מליובאוויטש וסדרת השיעורים עליו (בגרסתו הבלתי-מוגהת)

מאת מו"ר הרב יצחק גינזבורג שליט"א

עפר בן יעקב, שיעור ג'

"גַּל עֵינַי וְאַבִּיטָה נִפְלָאוֹת מִתּוֹרָתֶךָ"... כי ענינו של רשב"י הוא - שעל-ידו היה הגילוי דפנימיות התורה... ועיקר הגילוי היה ביום הסתלקותו, כדאיתא בזהר שביום הסתלקותו גילה לתלמידיו 'מלין קדישין' שלא גילה במשך כל ימי חייו (כי הענינים שגילה אז היו ענינים נעלים ביותר שאפילו רשב"י הי' מקודם ירא לגלותם). ועל-ידי כתיבת המלין קדישין (ע"פ הציווי שלו), נתגלו אח"כ לכל ישראל, ועל שנגלו באופן ד'יתפרנסון', בהבנה והשגה.

* * *

מה רשב"י הביא לעולם? מה הוא חידש לנו בחיי היהדות?

בתורה הקדושה יש ארבע מדרגות: פשט, רמז, דרש, סוד. אני כותב מחשבות, שלא ראיתי כתובות להדיא בשום מקום, אבל יכול להיות שיש בהן נקודת אמת שתחדש קצת את מעשינו ועבודתנו.

כאשר אני אומר למישהו משהו, "בוא אתי לירושלים", יש בכך **פשט**: אני מבקש שהאדם יבוא אתי.

אחר כך, אם המישהו הוא חכם, הוא יכול גם להבין את מה **שרמזתי** במלים הללו: אני בעצם רוצה שנאכל שווארמה ביחד. בשביל לחשוב על דברי ולהגיע למסקנה הזו, הוא צריך להאמין שאני לא טיפש, ואני חושב על מה שאני אומר ברצינות.

אם המישהו הוא מאד חכם, והוא מאמין שאומר המלים גם הוא מאד חכם, הוא יכול **לדרוש** את מה שאמרתי: למה הוא אמר 'בא אתי לירושלים', ולא 'לאכול שווארמה'? כנראה הוא מתכוון שהם יעשו שם כל מיני דברים, ולא רק זה. בשביל לדרוש את דברי, מלבד האמונה בדייקנות דברי, השומע צריך גם להכיר את צורת-דבורי הרגילה וגם לדעת שיש לי בכך כללים מסוימים: הוא יודע שכאשר אני מדבר על ירושלים בדרך כלל הוא אומר כך וכך, ואילו פה הוא שינה, ולכן כנראה... וכו'.

כאמור, שלשת המדרגות הללו בתורה יכולות לנכוח בכל דִּבּוּר של מישהו, וכל מי ששומע דבור ומאמין באומרו - יכול להבין את דבריו, את הרמז שבהם ואפילו לדרוש אותם בצורה חכמה, מתוך הבנת אופן-הדבור שלי והאמונה בדייקנות דבַרַי ואמינותם.

אך המדרגה הרביעית, סוד, היא שונה בתכלית. המדרגות הקודמות - הפשט, הרמז והדרוש - נכחו במלים שאמרתי באופן כל שהוא, וגם שומע 'חיצוני', מהצד, יכול להבין אותם. על אותו משקל, אם אני אומר משפט לחלל האויר, ללא יעד, יכולות לנכוח בו רק המדרגות פשט, רמז ודרוש.

הסוד הוא סוד שיש ביני לבינך, משהו שמבטא קשר הצפון במלים. הסוד הוא, בדוגמא דלעיל, שתכלית הכוונה בכל המשפט הוא שאני אוהב אותך מאד ורוצה להיות בחברתך. את הסוד, מה שמוצפן בפנים - איש לא יכול להבין מלבד מי שאליו ממוען הסוד הצפון במשפט.

[גם בשם הרבי רבי בונים מפשיסחא אומרים משהו דומה, שאולי זו כוונתו, שסוד (כל סוד, לא דווקא ממד הסוד התורה) הוא מה שאני יכול לומר בחדר מלא אדם אבל מי שיבין הם רק האומר ומי שאליו מיועד הסוד.]

רשב"י מגלה את סודות התורה, כלומר את ממד הקשר האוהב בינינו לבין ה' שישנו בתורה. הזהר הוא מדרש, שנקרא 'מדרש יהי אור' - אבל הדרושים של רשב"י בתורה מראים לנו משהו אחר מהמדרשים הרגילים - הם מראים לנו כיצד הקב"ה קורא לנו בתורה, ורובם ככולם עוסקים במציאת קשר-האהבה הסודי, מין תכתובת בכתב-סתרים הצפונה מאחורי מלות התורה.

ה"נפלאות" שאותן הוא מגלה, אהבת ה' אלינו, היא לא דבר שונה ונפרד מהחלקים הנגלים שבתורה, אלא הוא מגלה את התגלות אהבת ה' במלות התורה עצמה. מדוע זה כל כך חשוב? מה רע בלגלות את אהבת ה' בפני עצמה, מדוע צריך לראות את את הנפלאות דווקא בתורה הנגלית?

לפני שנענה, נשאל עוד שאלה -

כל חייו, רשב"י גילה את הסודות הללו לקהל מצומצם ביותר, שגם הוא - לא בקלות עמד בטלטלת הסודות שחשף בפניהם רשב"י. מה כל כך מטלטל בסודות הללו? מה גרם לשומעים לסערת-הנפש, מדוע התנאים השומעים את דברי רשב"י בוכים כל כך הרבה במהלך הספר?

נסביר באמצעות משל:

אם הגביר המתארח במלון בקש ממני, המלצר, ללא הרף, סעודה שלמה 'תעביר לי את המלח', 'אפשר כפית?', 'תביא לי בבקשה עוד פרוסה' וכו' - הקשר לבש ממד מאד פשוט ועניני, מבחינתי, שבו אני מציית למצווה מכיון שאני מכיר בכך שדבריו חשובים, גם ללא להבינם. ככל שהקשר הזה יתפוס חלק נרחב יותר מחיי, עד כדי שיתפוס אותם כולם - הפשיטות והשטחיות המדומה שלו תעיק עלי יותר ויותר.

כאשר יבוא מישהו, נאמר שהוא יועצו האישי ואיש-סודו של הגביר, וילחש על אזני, 'אתה יודע מדוע הוא פונה אליך כל כך הרבה ומבקש ממך כל כך הרבה דברים?' 'לא', אענה, 'איני יודע, אבל ככה זה. אני יודע שמה שהוא בקש ממני חשוב, כנראה, כי אני סומך עליו ויודע שהוא חכם, צודק ועשיר'...

ואז, יאמר לי החכם, איש סודו של העשיר, 'הגביר אוהב אותך, מאד, והוא משתוקק לקשר אתך. זוהי מטרת הפניה אליך ללא-הרף, לכן הוא רוצה רק אותך'.

כל חיי הקודמים, כל הבנתי את רמזיו וצורת-דבורו של העשיר, מתבטלים לטובת מה שנתגלה לי כעת. כאשר הבאתי לגביר את המלח, לא מלח הבאתי לו.

גם עצמת הקשר המיוחדת כאשר הוא רמז שאעשה משהו מסוים ונעניתי, ואפילו כאשר הוא הסיר את מבטו מצלחת המרק ואני מיד דרשתי זאת, הבנתי מה חסר ורצתי להביא - מתגמדת כעת לאַיִן. כעת, מסתבר, לא רק הבנתי את מה שהוא אומר כי אני מכיר את חכמתו ומבין 'הוא לא סלק את מבטו סתם, אלא הוא רוצה משהו'.

כעת, אני מבין, בכל מה שאמר, הגביר גם הצפין סודות אותם לא היה יכול איש לשמוע. רק עבורי, אהובו של הגביר, הוחדרו מלותיו נפת צופים, אהבה שאינה יודעת גבולות. ולא ידעתי את זה, לא הרגשתי את הממד הזה בדבריו. הרגשתי חכם, יכולתי לדרוש דרושים מהיכרותי העמוקה-שטחית עם תורתו ודבריו, ואף מלאתי אחר פקודותיו באופן מלא, אך רק כעת גליתי את הכוונה האמתית.

ככל שהסוד יותר סודי, פחות גלוי, יותר נכר בו עומק האהבה מהצד המדבר, עומק הקשר אותו הוא בונה - כזה שגם אם הוא יצפין בו עומק ועוד עומק, עדיין נוכל 'להתפרנס' ממנו. את כל מה שה' הצפין, הוא תכנן שנגלה.

אִלְמָלֵי הֲווּ יַדְעֵי בְּנֵי נָשָׁא רְחִימוּתָא דְּרָחֲים קוּדְשָׁא בְּרִיךְ הוּא לְיִשְׂרָאֵל,
הֲווּ שָׁאֲגִין כְּכֶפִירַיָּא לְמִרְדָּף בַּתְרֵיהּ! [תרגום: אִלְמָלֵי הָיוּ בְּנֵי אָדָם יוֹדְעִים

הָאַהֲבָה שֶׁאוֹהֵב הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא לְיִשְׂרָאֵל, הָיוּ שׁוֹאֲגִים כְּכְפִירִים לִרְדֹּף אַחֲרָיו]. [זהר ח"ב ה, ב]

* * *

ולהוסיף, דע"פ הידוע שביום הסתלקותו של אדם מתגלה הפנימיות של כל עבודתו שעבד במשך כל ימי חייו... ביום הסתלקות רשב"י, נתגלה גם הפנימיות של הסודות שגילה במשך כל ימי חייו.

ביום הסתלקותו, ח"י אייר, סודותיו של רשב"י שינו את צורתן כליל.

הסודות הללו, שכל השנה היו כל נסתרים, נכתבו באופן רשמי, על פי ציווי של רשב"י, על מנת שהם יגיעו גם אלינו ויוכלו לחיות אותנו.

חשבתי לומר, על גבי מה שאומר הרבי במאמר ד"ה "פתח רבי שמעון", שכל חייו רשב"י לימד את האהבה של ה' כפי שהיא נמצאת בתורה, ואילו ביום הסתלקותו הוא גילה שלא רק שהקשר כל כך מוצפן בתורה, גם אם הקשר אינו קשור לתורה - עדיין ישנה אהבה, שאינה תלויה בתורה. כאלו הם המדרשים של יום שמחת רשב"י - לגלות בתורה את מה שמעבר לתורה.

ה"נפלאות", "כי יפלא ממך דבר", רחוקות ומוסתרות מעמנו כי זהו ענינן, להיות מוסתרות. כאלה הן בעצם, לא רק שהעינים שלנו מוסתרות - ה"נפלאות" נפלאות בעצם. הכל בשביל חדוות הגילוי, יומא דהילולא, שמחת גילוי-הקשר בל"ג בעמר.

מדי שנה בשנה, בל"ג בעמר, חושף הקב"ה לעינינו עומק נוסף בתורה הקדושה, ומזכיר לנו: התורה אינה רק ספר הוראות, היא ספור-שיר אהבה אחד גדול, שכולו סוד שלנו, רק שלנו.

מה שמוטל עלינו לעשות הוא, לפקוח את העינים, ולראות את העומק הזה.

מדרגת הבינוני

הערה בפרק י״ב בתניא

יעקב שלם גרונר, שיעור ב׳

בפרק י״ב בתניא אומר אדמו״ר הזקן:

> הַבֵּינוֹנִי הוּא שֶׁלְּעוֹלָם אֵין הָרַע גּוֹבֵר כָּל כָּךְ לִכְבּשׁ אֶת הָעִיר קְטַנָּה... וְלֹא עָבַר עֲבֵרָה מִיָּמָיו וְלֹא יַעֲבֹר לְעוֹלָם, וְלֹא נִקְרָא עָלָיו שֵׁם רָשָׁע אֲבָלוּ שָׁעָה אֶחָת וְרֻגַּע אֶחָד כָּל יָמָיו.

מזה רואים שהבינוני הוא אדם שלא עבר ולא יעבור שום עברה בחייו. לעומת זאת, בפרק י״ד כתוב שכל אדם יכול להיות בינוני בכל רגע, אם ברגע זה עושה ומדבר וחושב דברים טובים ומתגבר על היצר הרע. לכאורה יש סתירה: האם אדם שעבר עבירה יכול להיות בינוני? וכן, האם אדם שיום אחד יעבור עבירה יכול להיות בינוני? לפי פרק י״ב, הוא לא יהיה בינוני, ולפי פרק י״ד הוא כן יכול להיות בינוני!

נחלק את השאלה לשני חלקים:

א. בינוני הוא אדם שלא עבר עבירה מימיו?

ב. או שבינוני הוא אדם שלא יעבור עבירה לעולם?

קושיא נוספת מקשה הרבי: איך אתה יכול לומר שתשובה זה לא מספיק והרי תשובה יכולה להפוך יהודי לצדיק?

תשובה המובאת בשיעורים בספר התניא (מהרבי) מבארת כך:

> לפי עניות דעתי הפירוש שהבינוני הוא שמצבו הוא כה שמושללת עשית עבירה בעבר ובעתיד (אף שאז ניסיונות ומלחמת העצב שונה משל עתה כי בלאו הכי הוא על כל פנים רשע בכח ואין זה בינוני בתכלית).

כלומר, הרבי מסביר שהקשר של היהודי עם ה׳ כרגע הוא במצב שלו קשור שיחטא עוד ולא חטא בעבר. שאהבת ה׳ שלו ושנאת הרע שלו ברמה שלו שייך מבחינתו חטא לא בעבר ולא בעתיד.



ישיבת דורשי יחוד

אצלנו משקיעים הבחורים את
שנות הנעורים בלימוד תורה
וחסידות בשמחה ובפנימיות.

העבודה החינוכית נעשית
מתוך רגישות לנפש
התלמידים בצורה המתאימה
את עצמה לדור המיוחד שלנו.

לפרטים והרשמה:

הרב יהושע אנטמן 052-7560461 | **משרד:** 058-7701560

דורשי יחוד

ישיבה חסידית

בנשיאות **הרב יצחק גינזבורג** שליט"א

02-9974666

misrad@odyosefchai.org.il