בית יוסף
להבה

קובץ מאמרים
וסיכומי סוגיות

ישיבת 'עוד יוסף חי'

מנחם אב תשפ"ה

בית יוסף לחבה

קובץ מאמרים וסיכומי סוגיות

ישיבת 'עוד יוסף חי'

מנחם אב תשפ"ה



יו"ל על ידי ישיבת "עוד יוסף חי"

יצהר, ד.נ. אפרים, 4483100

058-4997466 | 02-9974666

misrad@odyosefchai. org. il

עיצוב ועימוד: חותם צילה אנטמן **058-6071455**

תוכן עניינים

מכתב ברכה | מו"ר הרב יצחק גינזבורג שליט"א ..... ו

שיעור בסוגיית חופת נדה | מו"ר הרב יצחק גינזבורג שליט"א ..... ז

לא מפי סופרים ולא מפי ספרים | הרב יצחק שפירא ..... יג

מעשה מבן מלך ובן שפחה שהתחלפו | הרב יוסי אליצור ..... כב

מסירות נפש על מצוות כאשר לא חייבים | הרב יוסי אליצור ..... כד

ב' נקמות הללו למה? | שמואל אהרון צחור ..... כט

עצם השמים לטהר | אורי מאיר ציון כהן ..... לב

על עבדות ועצמאות | אלישע שפירא ..... לח

עיונים בדיני ברכת הגומל | עילאי גרונר ..... מב

מוצאי שמחת תורה תשפ"ה | אורי מאיר ציון כהן ..... מח

התוצאה היא העיקר? | יוסף הלל זילבר ..... נ

מה הסיפור ש'ך? | עילאי גרונר ..... נג

הכאב, המחשבה וארון הבגדים | אורי מאיר ציון כהן ..... נה

גר קטן | יוסף שטרן ..... נז

שימני כחותם על ליבך | יהונתן חי הרצמן ..... סה

צניעות בנות ישראל | אחיה ישראל שריד ..... סו

הקדמת המערכת

"העיקר – תורה תורה תורה!!! "אוריין תליתאי";
הראשונה תורה לשמה לגמרי (גם לא "על מנת לעשות", כמבואר בדא"ח),
השניה על מנת לעשות את כל הכתוב בה, השלישית (הנעוצה בראשונה)
להפוך את העולם היום בפועל ממש, מכח התורה־חדשה של מלך המשיח
שכבר מתחיל להתנוצץ בעולם".

(מענות ותשובות. נפלאות במדבר תשפ"ה)

לימוד התורה בישיבה מתמקד באופן טבעי בעיקר בתורה הראשונה, 'תורה לשמה', בלימוד גמ' וחסידות בעיון ובקיאות. אמנם, עלינו לשים לב לחידושים ולאור הגדול שיוצא מהלימוד שלנו, לברר ממנו את הסיגים ולהפיץ אותו לעולם כולו. כמובן לא לפני שדאגנו שהוא יגרום לנו לעשות שינוי מהותי מבפנים, יגרום לנו לשנות את מעשינו ותודעתנו. בלימוד חסידות יותר פשוט לראות גם את האור שיוצא לי מזה, גם את השינוי שזה מחולל בי וגם את ה'תורת משיח' שיש בזה. אמנם בישיבה, אנו מצפים שגם לימודי הנגלה -בזכות החיבור שלהם עם החסידות- יהיו חדשים ומאירים, שנצליח לתווך אותם למציאות ולחולל שינוי באורח חיינו ומתוך כך בכל העולם כולו. כל זה מתוך מתיקות ותחושה שהתורה היא "שעשעי את בני אדם".

בשבח והודיה לה' יתברך אנו שמחים להגיש בפניכם 'קובץ מאמרים וסיכומי סוגיות' מאת רבני ותלמידי הישיבה, מתוך הסוגיות שלמדנו השנה. זכינו השנה ללמוד את מסכת כתובות בעיון ובקיאות ובחסידות תניא ומאמרים של הרבי הרש"ב.

בישיבה אנו זוכים ללמוד את 'תורת ה' תמימה', יינה ושמנה של תורה, בהשראת מו"ר הרב יצחק גינזבורג שליט"א. חיבור זה והשראה זו מקנים גוון מיוחד ללימודינו, הן בחסידות, והן בנגלה, כפי שניתן לראות במאמרים שבחוברת שלפנינו.

אנו רוצים להודות תחילה למורנו הרב יצחק גינזבורג שליט"א שהוא כמעין המתגבר ודבריו כמים שאין להם סוף. תודה מיוחדת לרבני הישיבה, לרב יצחק שפירא ראש הישיבה, לרב יוסי אליצור, לרב יוסף באב"ד ולר' טוביה אריאל שמלמדים אותנו ומשקים אותנו מים מן הבאר המתוקה של ים התורה.

יהי רצון שמתוך חידושי התורה שמתחדשים בבית מדרשנו תתגלה 'תורתו של משיח' שתאיר את העולם כולו "ומלאה הארץ דעה את הוי' כמים לים מכסים" בביאת גואל צדק במהרה בימינו.

מכתב ברכה

בס"ד כ"א תמוז תשפ"ה



לבחורי ישיבת עוד יוסף חי היקרים,

שמחתי לשמוע שאתם מוציאים קובץ דברי תורה, "עשות ספרים הרבה אין קץ" למעליותא, בכך "יפצו מעינתיך חוצה", מעינות התורה בכלל ופנימיות התורה בפרט, ובכך "קאתי מר" מלכא משיחא במהרה בימינו.

מסכת כתובות, אותה למדתם השנה בישיבה, רומזת לכתיבת התורה שבעל פה בכלל, המהפכה הראשונה מתוך ארבע המהפכות בלימוד התורה (כמבואר בספר 'המהפכה הרביעית'). אמנם "דברים שבעל פה אי אתה רשאי לאמרם בכתב", אבל רבי יהודה הנשיא כתב את המשנה משום "עת לעשות לה' הפרו תורתך".

התורה שבעל פה היא הדבור שלנו עם ה', תקשורת ישירה "פנים בפנים", כאשר "כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש נאמר למשה בסיני" והחידוש שנאמר עכשיו בתורה שבעל פה הוא אור חוזר מפיה של הכלה ("מלכות פה תורה שבעל פה") העולה לעומת האור הישר של דברי החתן במתן תורה. ממילא, כל עוד אנו קרובים אל ה', התורה שבעל פה חיה בקרבנו ואין לכתוב אותה כלל, על דרך "מפיהם ולא מפי כתבם".

אבל כאשר "מפני חטאינו גלינו מארצנו" (במיוחד בדור חתימת המשנה, לפני פיזור מרכז התורה בארץ ישראל), אזי התקשורת היא על ידי מכתבים, מכתבי אהבה שאנו כותבים ושולחים אל ה', והוא סוד מסכת כתובות - הכתובה המפרטת את היחסים בין האיש והאשה. אכן, כדי לשלוח מכתב צריך לדעת את 'הכתובת', ולשם כך צריך ללמוד תורה לשמה (עם כל הפירושים שבזה), לדעת היכן נמצא נותן התורה ("אנא נפשאי כתבית יהבית").

בברכת התורה,

הרב יצחק גינזבורג

שיעור בסוגיית חופת נדה

מו"ר הרב יצחק גינזבורג שליט"א[א]

נגנו "שאמיל".

ברוכים הבאים לכולם. אנחנו מתחילים פרק חמישי של מסכת כתובות, פרק "אף על פי".

חבת חופה קונה או חבת ביאה קונה

נגיע לחפת נדה: מה עיקר המחלוקת? הסוגיא היא בדף נו, א:

בעי רבין [ברי"ף כתוב רב אבין. בדרך כלל יש קיצורים בירושלמי, אבל כאן הפוך. רב אבין היינו מלה מיוחדת, אני אבין. יש בתנ"ך ד"פ "אבין", אבל בכולם כתוב "ולא אבין" - חכמים מתנגדים לרבי מאיר. יש שלש פעמים באיוב ופעמים אחת בדניאל, וכל פעם כתוב "ולא אבין". **אבין**, אותיות **נביא**, בגימטריא **סג**, השם של הבינה . חלק המילוי של **סג** הוא **לז**, **ולא**, וביחד הם עולים מאה - "**ולא אבין**". ד"פ "**ולא אבין**" עולה **ת**, האות המסיימת את האלף - בית. בכל אופן, רב אבין שואל קושיא זו:]
נכנסה לחופה ולא נבעלה מהו חיבת חופה קונה או חיבת ביאה [השרש של חבה הוא **חב**, ר"ת **חופה - ביאה**. ה-**פ** של **חופה** מתחלפת ב-**ב** של **ביאה** באותיות בומ"פ. נמצא שהביאה נכללת ויוצאת מהחופה] קונה תא שמע דתני רב יוסף שלא כתב לה [תוספת כתובה] אלא על חיבת לילה הראשון אי אמרת בשלמא חיבת חופה קונה היינו דאמר לילה הראשון אלא אי אמרת חיבת ביאה קונה ביאה בלילה הראשון איתא מכאן ואילך ליתא. ואלא מאי חופה בלילה איתא בימא ליתא ולטעמיך ביאה בלילה איתא בימא ליתא הא אמר רבא אם היה בבית אפל מותר הא לא שאל אורח ארעא קא משמע לן דביאה בלילה אלא חופה שאלה חופה נמי לא שאלה כיון דסתם חופה לביאה קיימא אורח ארעא קא משמע לן. דבלילה [כמו הביאה. אחרי כל זה:] בעי רב אשי נכנסה לחופה ופירסה נידה מהו [השאלה העיקרית בראשונים להלכה מתי היא פרשה נדה, לפני החופה או תוך כדי החופה. מהלשון משמע שקודם נכנסה לחופה ואז פרשה נדה, בתוך החופה. על זה נקרא את האבני נזר.] אם תימצי לומר חיבת חופה קונה [וזו ההלכה (בפרט לפי שיטת הרבה ראשונים שבכל מקום שנאמר "אם תימצי לומר וכו'" כך מסיקה הגמרא להלכה).] חופה לביאה אבל דלא חזיא לביאה לא או דלמא לא שנא תיקו.

היות שהסוגיא מסיימת ב"תיקו" (מלה שמופיעה רק בתלמוד בבלי, "במחשכים הושיבני כמתי עולם"), הכלל הוא שלא קונה. כך סובר הרמב"ם. השאלה מה לא קונה, את כל קניני

א. חלק משיעור מאת מו"ר הרב יצחק גינזבורג שליט"א שנמסר לבחורי הישיבה באלול תשע"ו נכתב ע"י איתיאל גלעדי. לא מוגה.

הנישואין או רק את התוספת הכתובה. הרמב"ם מבין שחופת נדה לא קונה לכלום, אבל שאר הראשונים חולקים על הרמב"ם - וכך נהוג - שלגבי כל קניני החופה חופה נדה כן קונה, וכל הסוגיא כאן היא רק לגבי תוספת כתובה. למה הוא נתן תוספת? בשביל חבה מיוחדת, "חבת חופה", ואם היא לא ראויה לביאה האומדנא שלא נתן עבורה. אם כן, השאלה האם הסוגיא הולכת על כל קניני החופה, מה שחופה קונה בכלל, או רק לענין הספציפי של תוספת כתובה.

שלשת קניני החופה - מכלל בקידושין לפרט בנישואין

שלשת הדברים שחופה קונה חוץ מתוספת? שיורשה, מטמא לה ומפר נדריה. קנין חופה הוא שהבעל יורש את אשתו, ואם הוא כהן הוא מטמא לאשתו, ומאז הכניסה לחופה יש לו כח להפר את נדרי אשתו. אמרנו קודם שנדרים בנצח, "איהו בנצח", יש לו כח לנצח את האשה-להפר את הנדרים שלה. מה הסימן שנזכור את שלשת אלה? יש קנין קדושין ויש קנין חופה, נישואין. מתוך הרמז הזה אפשר גם לדרוש את ההבדל מה בין אירוסין לנישואין. ניקח את האות החומרת בכל מלה-ליורשה, להטמא לה ולהפר נדריה - ה-פ של להפר, ה-ר של לרשת וה-ט של ליטמא. המלה שיוצאת היא **פרט** (יכול להיות גם **פטר** או **טרף**, אבל הכי פשוט הוא **פרט**).

מה זה מלמד אותנו? כללי גדול לגבי נישואין. בכלל, למה חז"ל נהגו לחלק בין אירוסין לנישואין שנה שלמה? היום עושים יחד, אבל אלה שתי פעולות ובימים ההם היה ענין להבדיל ביניהן, לתת לכל אחד את הברכה בפני עצמו, ולתת לכלה להכין את עצמה ותכשיטיה שנה באמצע. אמרנו שיש במסכת הרבה אומדנא, הרבה פסיכולוגיה, צריך לתת בדיוק לכלה זמן - ואם היא זאת שתובעת אותו, אז נותנים לו **יב** חדשים מכינים את עצמו, אבל בדרך כלל הוא משולב לנישואין ונותנים לה **יב** חדשים. למה?

יש פה שתי רמות של רצינות: אם הוא מקדש היא אשתו לענין עריות, ויש אפילו חומרים לגבי נערה המאורשה שלה. מה ההבדל בין היחס של קדושין למה שחופה קונה, נישואין? כלל ופרט. קדושין הם התקשרות של כלל, כלל ההתקשרות. אתה יכול להיות גם משברים כשמתחתנים-יכולה להיות אהבה אצל זוג שנפגש, הכל ורוד, הכל הכי נחמד שיש בעולם. מתחתנים ומתחילים להקים בית יחד ורואים שזה לא פשוט, כי כל הענין של נישואין-החל מהחופה-הוא היחס לפרטים. זה חייב להיות, וכך חז"ל רצו, שקודם יהיה יחס של מקיף ואז של פרט.

התמודדות עם מצבים קשים-בפרטים

[למה דווקא שלשת אלה קשורים לירידה לפרטים?] חז"ל תקנו ירושתה כנגד כתובתה (הנדוניה שהיא מכניסה). מכאן (ועוד כמה מקומות) הרמב"ן לומד שהמלה כתובה כוללת

נדוניה. נגד זה הבעל מתחייב לקוברה. אפשר לומר בפשטות שהמכנה המשותף של הפרטים האלה הוא מצבים קשים בחיים, קושי הנובע גם מחילוקי דעות לגבי דברים קטנים-גם כשהאשה נודרת וצריך להפר לה את הנדר זה עימות. יש קושי בחיי הנישואין. מה עושים כשיש מעשי? איך מתמודדים עם פעולה? זה המשותף כאן. במקיף אין קושי. לכן אמרנו יכול להיות משבר כשעוברים מהכלל לפרט. הכלל הוא טוב, והפרט יכול להיות לא טוב-הנראה-והנגלה, מבקשים תמיד טוב הנראה והנגלה לנו בפרטים.

[הרב אמר פעם שאירוסין ונישואין הם חסד ורחמים, גם אותו יחס.] נכון, לכן אמרנו שמסכת קדושין היא חסד ומסכת כתובות היא רחמים. [לכן בדורנו מחברים?] האור של הציפיה, זמן הקדושין, צריך לרדת ולתת כח לכל החיים. היו לנו שיעורים מה ה"פעולה נמשכת" לפי הרוגאטשובר, על מה אומרים מזל טוב כל הזמן? [כמדומה שדווקא על הנישואין שיותר נמשך.] מה שחייב להיות פעולה נמשכת הוא הפרט, צריך לחדש כל רגע. המקיף מסתדר.

[אז למה בימינו עושים ביחד?] בגלות יש הרבה דברים שאי אפשר להגיע אליהם, כמו תקיעה בשופר בראש השנה שחל להיות בשבת-כתוב שאין לנו כח להגיע לשם. יתכן שבגלות להגיע למקיף האמתי, לכלל האמתי, בלאו הכי לא מגיעים. נותנים לה זמן להכין את עצמה עם התכשיטים והכל, אבל לא זה האור המקיף. היא מתכונת לנישואין, לא לקדושין. בקדושיןהיא לא חושבת על. היום לא גומרים את השידוך בלי לסגור את כל הגשמיות. במקום זה יש היום'תנאים', והיום גם אותם דוחים סמוך לחופה-דוחסים הכל יחד. חז"ל אמרו ש"דבר גדול", כלל, היינו"מעשה מרכבה"פרט"דבר קטן", היינו היות דאביי ורבא. כך היחס בין קדושין לנישואין, והיום, עדביאת ינון בב"א, אינכל כך גילוי של מעשה מרכבה.

אבני נזר: מחלוקת רש"י ורמב"ם בפירוש המציאות של חופת נדה

הרמב"ם השני שצריך ללמוד הוא על חופת נדה, פרק י, עם השו"ע בסימן סא. כאן נראה את **האבני נזר** (סימן שיט):

> א) בגמרא בעי רב אשי נכנסה לחופה ופירסה נדה מהו, את"ל חיבת חופה קונה חופה דחזיא לביאה כו'. פירש"י ופרסה נדה ופירש ממנה ומת [ברור לפי רש"י שהיא פרשה נדה בחופה, לא לפני כן, כמשמעות הפשוטה של הגמרא. לחופה, היא הייתה טהורה עדיין, ושם היא פרשה נדה. היא אומרת לו שנעשית נדה הוא בורח משם, כל כך נבהל שהוא גם מת ר"ל. הספור ברש"י... עכ"ל רש"י. מכאן אפשר ללמוד שאשה שפרסה נדה צריכה לומר בעדינות, קודם לומר לבעל שישב, שישתה כוס מים, ואחר כך תספר לו.], משמע בתחילת חופה פירסה נדה וירש מחופה דחופה היינו יחוד [לא החופה שאנו עושים, אלא חדר יחוד.] ואסור בנדות [הוא פרש.], ועל כן

נקט האי בעיא בנכנסה לחופה תחילה, ולפי זה אין ראיה מכאן דחופת נדה אינו קונה [לפי הפשט הזה של רש"י אין שום ראיה לרמב"ם בכלל, אפילו לגבי תוספת אין ראיה שהחופה לא קונה, כי לא הייתה חופה אלא רק תחלת חופה. בהמשך הגמרא יש תחלת חופה וסוף חופה, תחלת ביאה וסוף ביאה. לפי פירוש רש"י לא היה חופה, אז אי אפשר להוכיח מכאן כלל שחופת נדה לא קונה. מה הוא מפרש? שיש לחופה שיעור. לכל דבר בתורה יש שיעור, וגם לחופה יש שיעור. מהו? שיעור ביאה. לכן שמים שם את העדים ואומרים להם לחכות כמה דקות, כל רב לפי השיטה שלו. (אז מה הספק?) לא הייתה חופה, אבל הייתה איזו חבה.], דהכא בשעה שפירסה נדה הא פירש מחופה ותחילה על כן לא הייתה חופה גמורה [אלא רק תחלת חופה. מושג שאחר כך הגמרא אומרת. יש כאן איזה י-ה-ו-ה של תחלת חופה, סוף חופה, תחלת ביאה וסוף ביאה, רק שיש אומרים שיש כאן חפיפה, לפי המסקנה שסוף חופה הוא תחלת ביאה. בכל אופן, היחס, שתחלת חופה קונה לגבי חבת חופה, אומר שהחופה היא יחוד רוחני יחסית, כמו י-ה, והביאה, תחלת וסוף ביאה, כמו ו-ה.], על כן לא הי' חופה גמורה, דקודם ששהה חופה כדי שיעור ביאה הא פרסה נדה. ופירש:

ב) ואין לומר דמזה גופא מוכח מדלא מהני חופה בכל שהיא ובעי שיעור, וע"כ היינו שיעור ביאה, הרי חופה חזיא לביאה בעינן, ואם כן חופת נדה לא מהני, ליתא דהא ביבמות (נ"ז:) ומודה לי אבא בפחות מבת שלש הוא ואין לה ביאה אין לה. חופה [שם החילוק הוא שאם "לא חזיא לביאה" בגלל איסור לא מבטל את החופה, ורק אם היא פחות מבת שלש שלא ראויה לביאה בכלל מצד הטבע.], הרי דחילוק יש בין מה שאינה בת ביאה בטבע או מחמת איסור, ה"נ אע"ג דלא מהני פחות משיעור ביאה מ"מ חופה בנדות אפשר דמהני:

ג) וצריך לומר שהרמב"ם מפרש כפירוש הרא"ה שנכנסה לחופה וכבר פירסה נדה [שלא משמע כך מלשון הגמרא.], וקשה על הר"ן שהביא פירש"י וכתב שהרמב"ם למד דחופת נדה לא מהני [אך כותב נגד הרמב"ם כמו הרא"ש.], מיהו הרבה פעמים מביא הר"ן פירש"י אף על גב דלא סבירא ליה [אז לא כל כך קושיא, אך בכל אופן דחוק.].

השלכת מקור הכתובה (מדאורייתא או מדרבנן) על היחס בין התוספת לעיקר

מה שרצינו לומר בהתחלה, ולא סיימנו, שכאן רואים שהרמב"ם לא סובר שיש חילוק בין תוספת לשאר קניי החופה. זה עיקר המחלוקת כאן. אמרנו שהתוספת היא שאם רוצה יכול להוסיף אפילו מאה מנה, תוספת מרובה על העיקר.

דרך אגב, יש מי שכותב שהמחלוקת אם כתובה דאוריתא או דרבנן היא גם מחלוקת ירושלמי ובבלי. שהירושלמי סובר כרבי מאיר, מוחין דאבא של תלמוד ירושלמי אוהב דווקא את רבי מאיר, אף על פי שלא יעמדו חכמים על סוף דעתו-הוא הגיבור של רבי

יוחנן. שוב, יש מי שכותב שהירושלמי כותב בפשטות שכתובה דאורייתא ולפי הבבלי כתובה דרבנן. מאד מתאים, כי הירושלמי מוחין דאבא והבבלי מוחין דאמא.

אם כתובה מדאורייתא, שהעיקר הוא חכמה, פשיטא שהתוספת היא כתר-היא יותר. אבל אם העיקר הוא בינה, שכתובה מדרבנן, יש מקום לומר שהיא תוספת רק חכמה. גם יותר, אבל לא באין ערוך יותר. מה ההבדל בין חכמה לכתר? חכמה נקראת "נקודה דנעיץ"וכתר" נקודה דלא נעיץ", מקיף לגמרי, לא מחובר. לכן 'בא לי' חושב שהרמב"ם שכותב בפירוש שכתובה מדרבנן לא יחלק בין התוספת לשאר הקניינים, כפי שהוא אכן פוסק לגבי חפת נדה-שלא קונה בכלל היא עדיין ארוסה. יתכן שהעיקר הוא בינה והתוספת היא כתר, בדילוג, אבל אם העיקר הוא בינה והתוספת היא "נקודה דלא נעיץ", לא קשורה לשאר הדברים אלא משהו בפני עצמו שבאין ערוך, בכל אופןעוברדרךהחכמה, דרך כתובה מדאורייתא.

זה מה שאמרתי בהתחלה שהחילוק של הרא"ש בין התוספת לשאר קניני החופה 'מגדיל' את התוספת, ואז הוא גם 'מזיז' את העיקר-כדי לעשות שיהיה קשר ביניהם. [אם התוספת היא הכתר והכתובה היא החכמה, צריך שבקדושין, המקיף, יתחייב בתוספת ובחופה בכתובה...] כלה ללא חופה אסורה לבעלה כנדה. עיקר החופה כדי להתיר אותה, הנישואין. בקדושין כבר יש ברוחניות התחייבות אין-סופית. רציתי לומר שמתאים ללמוד כתובות במזל בתולה.

"תנאי כתובה ככתובה" - פרצוף יג המקרים

עוד דבר אחד מאד חשוב, שיעור בפני עצמו אך איני יודע אם נחזור עליו - עבודת בית. יש משהו במסכת כתובות שייך ל-יג מדות הרחמים, עם הוכחה מפרק חמישי. בסוגיא הראשונה כתוב:

> רוצה לכתוב לה לא קתני אלא רוצה להוסיף מסייע ליה לר 'איבו אמר רבי ינאי דאמר ר' איבו אמר רבי ינאי תנאי כתובה ככתובה דמי [לא לכל דין תוספת יש דין עיקר, אז הגמרא צריך לפרש את כולם. אם תספרו יש כאן 13 דברים. יש 14 אם תחלק בין "מן הקרקע ומן הזיבורית" - רש"י לא מחלק, ברי"ף כן מחלק, ברא"ש משמע שלא מחלק.] נפקא מינה למוכרת ולמוחלת למורדת ולפוגמת לתובעת ועוברת על דת לשבח לשבועה ולכותב כל נכסיו לב ומניו לגבות. הזיבורית וכל זמן שהיא בבית אביה ולכתובת בנין דכרין.

מ'מוכרת' ועד 'כתובת בנין דכרין'. ממלכות עד רדל"א

יש מי שחולק על האחרון, "כתובת בנין דכרין", כי לגבי העיקר אין בעיה של דבר שלא בא לעולם אבל התוספת חז"ל לא בטלו את הבעיה אפשר לגבי להקנות דבר שלא לעולם. כתובת בנין דכרין היא דבר שלא בא לעולם, כי הילדים לא נולדו. ואי אפשר להקנות להם. לכן יש מי שאומר שבעיקר כתובה חז"ל תקנו זאת אבל בתוספת לא. נראה שהדבר שנקרא"כתובת בנין דכרין"הוא המדרגה הכי גבוהה כאן-איך אנחנו מבינים כל ה-יגהם

מלמטה למעלה, ממלכות עד רדל"א, הכי נמוך"מוכרת"והכי גבוה"כתובת בנין דכרין" - היינו שהוא מול רדל"א, שלא דבר בא לעולם. רדל"א היא תענוג עתידי, תענוג שלא בא לעולם.

אם תקבילו-שיעור בפני עצמו-יוצא משהו יפהפה, פנינה. מוכרת כנגד מלכות-לעשות מסחר מהחתונה, גם נושא שדברנו הרבה פעמים. יש הרבה אנשים שמתייחסים לכל נושא הנישואין כעסק מסחרי מוצלח. אצלי זה מאד רגיש, כי יש תלמידה חשובה בחוץ לארץ (בס. דייגו, מתאים לשם) שהיא פרופסורית וכל המקצוע שלה באוניברסיטה, ספרים שלה ושל הפרופסור שמעליה, הוא שכל מושג הנישואין בעולם הוא משהו כלכלי, תקנה כלכלית והכל מסחר. זה מהדברים שהכי מקוממים אותנו. מוכרת כתובתה, שעושה מסחר מהכתובה שלה, היא במלכות.

אחר כך מוחלת, הרבה פעמים כדי חן, איזה פגם ביסוד. מורדת הכי ברור שבהוד. פוגמת בנצח. תובעת בתפארת. עוברת על דת בגבורה-קו שמאל כאן הוא מאד ברור. לכן במפרשים מורדת ועוברת על דת מופיעות יחד. שבח בחסד, שבועה בדעת, שביעית-שמיטת כספים, שהעיקר לא משמטת וגם התוספת לא משמטת-בבינה, כמפורש בקבלה ששמיטת כספים בבינה. כותב כל נכסיו לבנים, אם נותן לה קצת קרקע אבדה כתובתה-זה אבא שדואג לבנים, נגד אבא-חכמה, גם מאד יפה.

על הקרקע יש תוספת, "קרקעיה ואפילו מיניה", שערות הראש שלו גם נחשבות קרקע. בכל אופן, קרקע היא ארץ ששרשה רצון, ארעא. בכלל, זה שהכתובה נגבית דווקא מהקרקעות קשורות לרצון בנפש, מקור הארץ. מטלט הם כבר אורות פנימיים וקרקע הדרגה הנמוכה שבכתר (עם הרמז כאן של השערות, כמו כתר על הראש).

"כל זמן שהיא בבית אביה", שאם היא שם עשרים וחמש שנים היא מוותרת על הכתובה-השני מהסוף דומה לשני מההתחלה, מוחלת. גם כאן זה סוג של מוחלת, שאם היא25שנה בבית אביה היא קבלה כתובתה, קבלה את התענוג שלה. המוחלת ביסוד רוצה תענוג מוחלת והמוחלת בבית אביה קבל את התענוג שלה, נגמר הסיפור ואין לה יותר. האחרון הוא"כתובת בנין דכרין", האמונה.

זה בקיצור נמרץ-צריך לקרוא כאן את הרש"י, הר"ן באריכות והרא"ש קצת יותר בקיצור. יש פה גם קצת תוס', כמה פירושים לחלק מהדברים כאן. הכי חשוב רש"י, אבל כדי להשלים את הפרצוף צריך ללמוד את כל הפירושים.

לא מפי סופרים ולא מפי ספרים

הרב יצחק שפירא[א]

נתחיל לדבר קצת על המהר"ש. יש ספר שהרב יצחק דחף להדיר שנקרא לקוטי תורה לג' פרשיות. ספר שגרם ל[מחלוקת] לדיונים, לא למחלוקת במובן של המחלוקת העסיסית. זה היה החלק העיוני של המחלוקת. זה הספר - לקוטי תורה לג' פרשיות. יש פה בעצם מאמרים של אדמו"ר הזקן והמהר"ש משולבים קצת. אני קורא מתוך דף השער:

> **והוא לקוטי אמרים אמרות ה' טהורות מזוקקים שבעתים מאירים כספירים על ג' פרשיות התורה. נאמרו מפי אדמו"ר הגאון האלקי אור עולם כ"ק ש"ת מוהר"ר שניאור זלמן נבג"מ... ועתה נתוספו הרבה ביאורים ודרושים והגהות אמיתית ונתקו בפנים ע"י נכדו אדמו"ר אור עולם כקש"ת מוה' שמואל נבג"מ...**

יש פה פסקה אחת שהיא הלב של המחלוקת. יש בתורה אור הגהה, עליו יש פה אריכות. רציתי לדבר עליו כי הוא משהו שאני חושב שבאמת חשוב, למרות שזה נייעס...

כתוב בתורה אור:

> **ועד"ז ההפרש בין הארת הקו להרשימו שנשאר אחר הצמצום ומקום פנוי. דהנה הארת הקו מאיר בכל עולם לפי ערכו אך הרשימו היא בחי' הכוללת לכל העולמות.**

יוצא מדברי אדמו"ר הזקן פה שהרשימו יותר גבוה מהקו. כעת יש פה סוגריים (כנראה מהצמח צדק)**:**

> **וצ"ע דמבואר בכ"מ דהקו גבוה הרבה מהרשימו....**

יש פה דיון מה יותר גבוה, הקו או הרשימו. היה אא"ס, לאחר מכן מקום פנוי, ואז הארה. הדיון הוא האם המקום פנוי שיש בו רשימו מהאא"ס שהיה לפני כן הוא יותר גבוה או שהקו יותר גבוה. הקו הוא הארה חזרה לתוך החלל.

על כך ניטשה מחלוקת וחילופי מכתבים, תראו בספר 'המלך במסבו', יש שם תכתובת על כל השתלשלות המחלוקת.

אמנם אני לא בקיא כל כך בפוליטיקות, אבל הנושא הזה מסקרן - מה יותר גבוה? בקפוסט אמרו שהקו יותר גבוה ובליובאוויטש אמרו שהרשימו גבוה יותר. [יש על כך אריכות של הרש"ב בהמשך ע"ב] הוא היה ליובאוויטש. לא במקרה הוא האריך על זה...

א. נכתב ע"י יוסף שטרן, התוועדות פתיחת זמן קיץ בישיבה.

יש פה בספר פיסקה שעליה ניטשה הכי הרבה מחלוקת. אני רוצה לעשות את זה משהו שבסוף יהיה כזה שנוגע לחיים הפשוטים שלנו.

בספר מובאות ההסוגריים שקראנו קודם, ולאחר מכן יש סוגריים נוספות, שהן (כנראה) מהמהר"ש:

> ואולי יש לומר שבענין הגילוי הקו גבוה יותר, שע"י הארת הקו האור נמשך הגילוי באצילות ובלמעלה מהאצי'. וגם כי שורש ענין בקיעת הקו הוא מאוא"ס שלמעלה מהצמצום שהוא בוקע להיות נמשך בחי' צמצום הקו כו'. אמנם הרשימו היא בלתי צמצום כלל שהרי מה שנתצמצם עד שלא נשאר רק רשימו הנה אור שנגע בו הצמצום נסתלק לצדדים כמ"ש במ"א. ומה שנשאר בבחי' הרשימו הרי זה אות שלא נגע בו הצמצום כלל". (זה חשוב מאוד, "שלא נגע בו הצמצום". יש לשון כזו.) שאם היה מגיע הצמצום גם באור הרשימו (פתאום הוא קורא לרשימו אור), היה גם כן מסתלק כמו האור שהיה ממלא תחלה מקום החלל. (אם הצמצום היה מסלק גם את האור של הרשימו אז לא היה נשאר גם רשימו). ומאחר שנשאר בחי' הרשימו הרי לא נגע בו הצמצום כלל. ואם כן בחינת הרשימו הוא אור הבלתי מצומצם כלל, והגם שגם בקיעת הקו בא מאוא"ס הסובב ומקיף ששם לא נגע הצמצום מכל מקום הרי נמשך מבחינת קו שזהו צמצום אבל הרשימו הוא אור בלתי צמצום כלל לכן מצד מעלתה זה נתבאר כאן שהרשימו היא בחי' הכלליות רק שזהו בהעלם כנודע (כלומר מצד ההעלם זה גבוה יותר), ומעלת הקו זהו מצד הגילוי.
>
> (עכשיו הוא אומר עוד משהו) ועוד יש לומר כפשוטו שבנין אבי"ע הוא במקום החלל ומקום פנוי. ואם כן הרשימו עם היות שהיא העלם מ"מ ה"ה נושא וסובל כלליות כל העולמות שבמקום החלל. מה שאין כן הקו מסתיים באצילות. ומצד זה אמר רבנו ז"ל שהרשימו הוא בחינה הכוללת כל העולמות (כי כולל את בי"ע) כמו על דרך משל הקלף שנושא וסובל כל האותיות הנכתבים שם כו'. ומעלת הקו הוא מצד הגילוי כנ"ל. (אז הרשימו סובב את הכל).

עכשיו נתחיל מהסוף. נשים את מה שקראנו כעת בצד, אני לא רוצה להיכנס בהתחלה להשכלה שיש פה, אני רוצה קודם להגיד סתם משהו מעניין.

יש סדר השתלשלות, אא"ס, צמצום, קו שנכנס לתוך הצמצום ואתה שואל מה יותר גבוה. באופן פשוט מצד הציור של האור הקו יותר גבוה, אבל מצד הסדר של התקדמות התהליכים אם אני מסתכל שמה שהיה בהתחלה הכי גבוה אז ברור שבהתחלה היה אא"ס אחרי זה חלל ואחרי זה קו. אז מצד הסדר הזה, הכרונולוגי, של השתלשלות הדברים - ברור שהרשימו קודם לקו. ואם אני מסתכל מצד האור, ברור שהקו למעלה מהרשימו.

מה שאמרתי עכשיו מאוד טכני, ומה שהמהר"ש אמר הוא לשים לב שמצד ההעלם הרשימו גבוה ומצד הגילוי הקו יותר גבוה. זה משחק יפה גם בשכל שכדאי לעשות, אבל לפני שנעשה אותו נגיד משהו שאני מעיר בתור הערה.

מה הנושא המרכזי פה? החלל-רשימו. הוא כותב אותם כאותו דבר. איך נקרא היום שאנו נמצאים בו? "יום הזיכרון לחללי מערכות ישראל" - קשור לחלל. מה זה חלל? פתאום נהיה ריק. אז זה גם קשור קצת לזה.

אני לא רוצה להיכנס עדיין להשכלה, כי אני רוצה קודם כל לדבר בנפש. נשאל שאלה פשוטה קצת: אם אני מקביל את הדברים לצדיק ובעל תשובה. מה צדיק יגיד במנטליות שלו ומה בעל תשובה יגיד?

איפה הבעל תשובה יותר מונח? ברשימו או בקו?

נקרא עוד סוגריים מעניינות. אני מנסה להוריד את זה למטה, אבל בסדר, התוועדות...

בליקוטי תורה אדמו"ר הזקן אומר כך:

> להבין מ"ש באוצ"ח בתחלתו כאשר עלה ברצונו להאציל הנאצלים כו' צמצם עצמו באמצע האור שלו כו' ונשאר החלל בנתיים כו' עד שנמצא עולם האצילות וכל העולמות נתונים בתוך החלל הזה והאור א"ס מקיפו בשוה מכל צדדיו עכ"ל.

לאחר מובאת הגהה על האוצרות חיים:

> ובהג"ה שם איתא ונשאר חלל לאו דוקא חלל כי נשאר שם רשימו מהאור אבל גבי הא"ס נקרא חלל עכ"ל.

על דברים אלו מובאת הגהה של הצמח צדק:

> הג"ה ועיין עוד מענין הצמצום ומקום פנוי במבו"ש בתחלתו פ"א ופ"ב ועיין עוד מענין הרשימו בספר עמה"מ בתחלת פ"ג שהיא בחי' אותיות וזהו ג"כ הנקרא טהירו עילאה ע' במק"מ ח"א בדף ט"ו וע' בלק"ת מהאריז"ל פ' תשא ע"פ הנה מקום אתי שזהו ענין הוא מקומו של עולם.
> (כלומר, מה זה "הנה מקום איתי"[ב]? כתוב על כך שהוא "מקומו של עולם ואין העולם מקומו"[ג]. בד"כ אני בתוך מקום, אבל אצל הקב"ה העולם נמצא בתוכו.) הנה מקום אתי שזהו ענין הוא מקומו של עולם דהיינו חלל ומקום פנוי הנ"ל נקרא מקומו של עולם (כלומר יש אא"ס הוא ה', ומה שה' הוא מקומו של העולם זה מה שה' עושה בתוכו מקום פנוי. כך מסביר את המשפט בלקוטי תורה מהאריז"ל: הקב"ה, "הוא" - האא"ס, "מקומו של עולם", החלל ומקום פנוי.) וכנ"ל שעולם האצילות וכל העולמות נתונים בתוך החלל הזה. וזה דלא כמ"ש בעמק המלך שאור א"ס המקיף את החלל נקרא מקומו של עולם כ"א החלל ומקום פנוי הוא הנקרא מקומו ש"ע.
> (כלומר - מה נקרא "מקומו של עולם"? האא"ס שמקיף את החלל או החלל?) והרמ"ז בהג"ה באוצרות חיים פירש בענין אחר ונוטה לפירוש עמק המלך....

אני רק רוצה שנשים לב שיש פה עוד מחלוקת.

ב. שמות לג כא

ג. בראשית רבה סח ט

כתוב "מקום שבעלי תשובה עומדים צדיקים גמורים אינם יכולים לעמוד"[ד]. אם אני מסביר ש'מקום' הכוונה כמו 'מקום פנוי' אני יכול להסביר דבר אחד מאוד יפה. מהו "מקום שבעלי תשובה עומדים צדיקים גמורים אינם יכולים לעמוד"? בעלי תשובה יכולים להיות במקום מאוד חשוך. 'מקום' זה 'חלל פנוי', ובעלי תשובה יכולים לעמוד במקום שהוא חלל פנוי. הצדיקים בורחים משם, הם מיד רוצים שיהיה אור. מפריע להם שיש את המקום הפנוי. לבעלי תשובה יש יותר סבלנות 'לעמוד' - מלשון להתעכב, לא לברוח. מה הצדיק עושה? הוא לא רוצה לעמוד במקום אלא ללכת אל הקו. והבעל תשובה דווקא מרגיש טוב עם המקום הזה.

מה הכוונה שהבעל תשובה עומד במקום יותר גבוה מהצדיק והצדיק לא יכול לעמוד במקום הזה? נגיד את זה ככה: מה הכוונה שבעלי תשובה עומדים במקום כזה גבוה? יש כ"כ הרבה בעלי תשובה, וכ"כ הרבה צדיקים. איך אפשר בכלל להשוות? מה הקשר בכלל? הצדיקים הגדולים, איך אפשר להשוות ביניהם לבעל תשובה פשוט?

אלא שהמושגים צדיק ובעל תשובה לא קשורים רק לעבירות, אלא בעיקר מה ההגדרה שלו, וממילא איפה הוא עומד, זה גם שאלה. אז נסביר איפה הצדיק עומד ואיפה הבעל תשובה עומד. יש מקום בו הבעל תשובה עומד, והצדיק לא יכול לעמוד באות מקום. יש מקום שמאפיין את הבעל תשובה בו הוא עומד. אז הבעל תשובה עומד איפה שיש חושך. צדיק עומד על הדברים הטובים שהוא עשה, ובעל תשובה עומד על הצימאון שלו. [דומה לאימרה של הקוצקער שצדיקים גמורים לא יכולים לעמוד שם זה מסריח...] אם אתה מתייחס לעבירות שהוא עשה זה דומה לאימרה של הקוצקער. ואם אתה אומר שהוא עומד על מה שהוא מרגיש שה' לא מאיר בחיים שלו וזה חסר לו, ממילא זה כמו שאני אומר שהמקום שהבעלי תשובה עומדים הוא החלל הזה.

אחרי שאמרתי את הנקודה הזו אנסה להוריד את הדברים עוד יותר למטה:

המהר"ש בא ואומר, חשוב לו להגיד את זה, להדפיס את זה, זה היה חלק מהמערכה, מהעניינים שהיו בין ליובאוויטש לקאפוסט. כלומר זו סוגיא חשובה, ונגיד זאת בתוך האדם עצמו:

לאדם עצמו יש הרבה פעמים נקודות של אור, והרבה פעמים נקודות של חושך. בעצם אני יכול להסתכל בתוך הבן אדם עצמו שיש לו גם כאלה דברים וגם כאלה דברים. הוא יכול למצוא את המקום בו הוא מרגיש שה' מאיר (צדיק) והוא יכול למצוא את המקום בו הוא מרגיש שה' נעלם (בעל תשובה).

לפי זה ה'רשימו' הוא שלמרות שה' נעלם יש רושם. 'רושם' הכוונה שאני מצפה שיאיר פה. למה אני בכלל מצפה? כי אני יודע שיש דבר כזה. אז אני מבין שאמור להיות פה אור

ד. ברכות לד ב

גדול, וזה כל מה שנשאר מהאור הגדול. האור נעלם, אבל נשאר קצת - שהיה פה אור גדול, והלוואי שיהיה את האור הגדול הזה. החלק הזה - "לא נגע בו הצמצום". ומצד זה המהר"ש אומר שהרשימו גבוה מאוד, יותר גבוה מהקו. רק שהרשימו גבוה "מצד ההעלם". לפי זה, "מצד ההעלם" הכוונה מצד זה שאני יודע שהיה פה אור מאוד גדול.

נגיד את הנקודה הזו עכשיו חזק:

אם אני יהיה רק בבחינה של צדיק זה אומר שמה שיש לי - זה מה שיש לי, לפי מה שמאיר בעולמות. אבל אם אני בבחינת בעל תשובה אני מרגיש שיש לי צימאון למשהו הרבה יותר גדול. יש אור הרבה יותר גדול ממה שאני מרגיש שאפשר שיהיה לי. עם האור הגדול הזה אין לי קשר, אבל אני מרגיש שאת זה אני רוצה שיהיה. אור כזה בו לא נגע הצמצום. זה הקשר שיש לי שם. וממילא הקשר שלי הוא בהעלם, דרך זה שאני אומר שהאור נעלם, והקשר של הקו הוא דרך הגילוי, שאני מרגיש שיש נוכחות של ה'.

לפי זה יש לי חלק באישיות שאני מרגיש שיש לי רצון וגעגוע לאיזה אור שאין בכלל, הוא לא שייך למציאות בכלל, ויש לי מה שכן שייך. ואני מרגיש שעצם זה שרציתי שיהיה משהו שלא שייך - הוא רשימו שלא נגע בו הצמצום. ומה שאני מרגיש שאני כן רוצה משהו ששייך הוא הקו. והמהר"ש רוצה, וחשוב לו שתשים לב, שמצד ההעלם הרשימו יותר גבוה, ומצד הגילוי הקו יותר גבוה.

לפי זה יוצא ככה:

לאדם יש מקומות שנניח הוא לומד ועושה טוב, ויש לו מקומות בהם הוא לא כל כך מצליח אבל מרגיש חזק שהוא היה רוצה. את זה המון אנשים מרגישים חזק. אומר המהר"ש חשוב לי שתדע שמצד ההעלם זה יותר גבוה מהקו. תדע לך שזה מאוד חשוב.

שאלה: מה אני עושה עם זה?

תשובה: בשביל לדעת מה אני עושה עם זה צריך את האפשרות השנייה שכותב המהר"ש.

מה אתה אומר? למעשה אני צריך את הקו. מצד ההעלם הרשימו יותר גבוה. בסדר, אבל זה רק העלם.

כעת נגיד את האפשרות השנייה שכותב המהר"ש, וגם נגיד אותה בתוכנו:

> ועוד יש לומר כפשוטו (כפשוטו הכוונה שזה יותר 'שמיש'), שבנין אבי"ע הוא במקום החלל ומקום פנוי. ואם כן הרשימו עם היות שהיא העלם, (למרות שזה העלם, פה הוא בעצם עונה על השאלה ששאלת), מכל מקום הרי הוא נושא וסובל כלליות כל העולמות שבמקום החלל. מה שאין כן הקו מסתיים באצילות".

כלומר, מה הוא רוצה להגיד? הקו הוא מאוד מצומצם, והוא רק חלק מהאור שיש למעלה, ומה שיש בו יש בו וזהו. אך מכל מקום מה שיש - יש. הוא כמו צדיק, מסתפק באור הקו.

אבל הבעל תשובה, הרשימו, לא מסתפק בקו. מה הוא אומר? שזה לא מספיק לו. בד"כ מי אומר שלא מספיק לו? עשיו. יעקב אומר "יש לי כל"[ה], מסתפק במועט, אבל עשיו אומר "יש לי רב"[ו], רוצה יותר מזה.

המהר"ש מסביר שלכן הרשימו יותר גבוה, כי הוא כולל גם את העולמות התחתונים, שהם לא מסתפקים במועט. מה הם באמת רוצים? רוצים יותר.

את הנקודה הזו אני רוצה להסביר:

מה זה קשור לעבודת ה'? כאשר האדם מרגיש שבעצם הוא לא מסתפק במה שה' מאיר לו אלא הוא רוצה יותר מזה, זה יומרני מצד אחד, אבל מצד שני זה באמת געגועים אל ה' ממש.

בעצם מה זה עושה לאדם כשהוא מרגיש את הצימאון הזה, החיסרון הזה? שהוא רוצה שהקב"ה יופיע במציאות בצורה יותר ממשית מכפי שהוא מופיע בתורה ומצוות, בְּצִדְקוּת. הוא רוצה שהקב"ה ירד עוד יותר למטה, עוד יותר יהיה נוכח במציאות חזק. שהוא יהיה מאוד למטה. זה מה שהוא רוצה. לכן יש בי"ע, זה חסר לו, הוא רוצה שיהיה למטה ממש.

למה זה מחזיק שיהיה בסוף עולמות? הוא נותן להם קיום וממשות כי הוא רוצה להגיד שיהיה למטה. למטה הכוונה שהקו הוא לא מספיק, ההארה לא מספיקה. צריך שתתגבר על החושך, ובעצם להגיד שהעולמות יכולים להיבנות מזה הכוונה להגיד שיכול להיות משהו מאוד ממשי מהאלקות. אם אני אצייר שהמציאות תהיה משהו מאיר כזה - זה לא מספיק. צריך שהקב"ה יגיע למקום התחתון. זה מה שמצפים וכמהים אליו. שמה שאני חי בתור מציאות נפרדת וחשוכה שה' לא נמצא בה, זה לא יהיה סותר לכך שבאמת הכל זה ה'.

המהר"ש רוצה להגיד שמה שהרשימו מזכיר שהיה פה אור יותר גדול הוא עצמו גורם לכך (נאמר כעת הפוך ממה שאמרנו קודם) שלא חסר לי שום דבר. הקו מסתפק במועט, באור המצומצם, אבל הרשימו אומר אני לא מסתפק במועט ולכן הצמצום לא נגע בו. בו יש אא"ס לגמרי. מתהפך - בגלל שאני רוצה את הקב"ה בעצמו סימן שלא נגע בו הצמצום.

אם אני שם לב שזה בהעלם, אז הקב"ה נמצא פה לגמרי. זה שאני מרגיש חסר ואני יודע שהיה אא"ס - זה עושה שלא נגע בזה הצמצום בכלל. ואם אני ככה מרגיש, אז אני מרגיש טוב גם בעולמות.

עכשיו אני רוצה להגיד זאת קרוב למציאות שלנו:

נניח בחור לומד בישיבה, ברגע שהוא לומד בישיבה אז הוא רוצה הרבה דברים ללמוד ולהספיק. כל הדברים האלה הם אור. אדם שעובד את ה', מגיע לישיבה ורוצה ללמוד בישיבה ולהתקדם - כל מה שהוא עושה הכל באופן פשוט קו ואור.

ה. בראשית לג יא

ו. בראשית לג ט

מה זה לא הקו ואור? אם הוא יושב רגל על רגל... אבל קשה לקרוא לרגל על רגל רשימו - זה "נוקבא דתהומא רבה". אבל איפה כן יש דוגמא לאדם שרוצה לעבוד שיש לו חלל, והחלל הזה הוא בעצם רשימו של משהו הרבה יותר גבוה וטוב שהוא יהיה? איפה זה בסדר־יום של בחור ישיבה?

אני ייתן דוגמא ממשהו שכתוב בתניא ששם אני יגיד שזה סוג עבודה שאדם הוא לא יושב ולומד אלא שם הוא נכנס למקום שבו זה חלל פנוי.

מהו המקום הזה? אולי יישמע קצת רחוק, אבל נראה לי אמיתי. מה שאנחנו אוהבים לדבר על כך שהאדם צריך שיהיה לו דעת באלקות לא מפי סופרים ולא מפי ספרים (פרק מב). כלומר אין שום ספר ושום סופר שמאיר לך, ואתה צריך להיות במקום הזה שאין לך סופר ואין לך ספר שמאיר לך. ואז מה שיקרה כאשר אתה תהיה במקום הזה, כשתתבונן בגדולת ה', תחשוב על האלקות, וכאשר תהיה שם אז הרשימו יותר גבוה מהקו.

כלומר, אם אדם לומד המון חסידות אבל כמה שהוא לומד חסידות הוא מבין שזה רק אור, אבל המקום שבו הוא לא לומד חסידות, כלומר לא לומד ספרים ולא כלום הוא לא שומע מאחרים, אלא הוא בתוך עצמו - איפה הוא נמצא? לא "מפי סופרים ומפי ספרים". אז איפה הוא נמצא? בחלל הפנוי.

ביקשו שנעשה 'התוועדות תחילת הזמן'. התגלגלו לי בראש הרבה דברים, אז חשבתי שבישיבה יש צורך לתת ביטוי לדבר הזה. זו הנקודה שמאפיינת את ההתקשרות לאדמו"ר הזקן ולכל הרביים עד למהר"ש וכן אחרי זה כל הרביים הלאה עד היום עם הרב יצחק - שהאדם צריך לשים לב שיש משהו שאור הרשימו יותר גבוה מאור הקו.

אם אני חושב שאור הקו יותר חזק מאור הרשימו, אז מה אני עושה? לומד ולומד... אם אני חושב שאור הרשימו יותר גבוה מאור הקו מה אני עושה? בד"כ אם אני חושב ככה זה תלוי - אם אני חושב ככה ואני שייך לבי"ע אז אני פשוט אוכל ושותה ומעשן ולוקח סמים ולא יודע כל אחד לפי דרגתו. כלומר, אני מרגיש שהייתי רוצה שהקב"ה יהיה ממשי מאוד, היום אני יכול אפילו ללכת לגבעה, אני מחפש את ה' המאוד ממשי. זה מה שאני מחפש. אם אני חושב שהעיקר הוא ללמוד, הקו, אז פה בישיבה, המשמעות של להיות מתחת לרב יצחק ולהיות מתחת לאדמו"ר הזקן היא לחשוב שבהעלם הרשימו יותר גבוה מהקו. והמחשבה הזו מייצרת לפעמים דברים לא כל כך סימפטיים.

יש אפשרות שאני מרגיש ריק, וכיון שאני מרגיש ריק ואני רוצה להיות ממשי אני נהיה בי"ע. ויש אפשרות להרגיש שאני ריק ואני מרגיש שרק ה' הוא מציאות, ולכן מבחינתי מה שאני מרגיש שרק ה' הוא מציאות זה כל המציאות שלי ולכן אני מרגיש שאני הכי קשור לקב"ה.

נגיד עכשיו עוד ווארט יפה ואולי יהיה יותר מובן:

אפשר להסביר שפסח הוא אמונה לגמרי בקב"ה כמו אא"ס שלפני הצמצום. אין כלום, יש רק ה'. אחרי זה ספירת העומר הוא צמצום, יש רשימו. אחרי זה יש מתן תורה וזה הקו. כמובן שמתן תורה הכוונה שיש לי גם את פסח גם ספירת העומר וגם שבועות.

מה יותר גבוה? האמונה הפשוטה לגמרי בה' או התורה? אנחנו רגילים להסביר שהחכם ששואל "מה העדות והחוקים והמשפטים" הוא רוצה תורה־תורה־תורה, ואומרים לו "אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן". יש רק אמונה בה' ואל תיכנס יותר מידי לחוקים והמשפטים. לא רוצים שהתורה תשכיח את הקב"ה.

היום הזה הוא תפארת שבתפארת. יש גם חסד שהוא האא"ס, וגם הגבורה שהוא הצמצום וגם התפארת שהוא הקו - שהכל ביחד.

אז היום הזה הוא היום של המהר"ש, בו רוצים שזה יהיה הסדר. רוצים להגיד שהסדר הוא העיקר. לא הגילוי הוא העיקר, אלא הסדר הוא העיקר - אא"ס, רשימו וקו. לפי זה נמנים הדברים.

ממילא נאמר משהו שנוגע לישיבה באופן הכי מעשי:

כאשר אומרים את הנקודה הזו צריך לשים לב שהמקום שבו אם אני מסתכל על הקו הוא כמו עולם התיקון, ועל הרשימו והחלל כמו משהו שהוא שורש של עולם התהו. אז את עולם התהו תשאיר במקום של העלם. אבל בהעלם באמת התהו גבוה מהתיקון. אמנם שים לב שהתהו שייך להעלם והתיקון לגילוי. בהעלם שלך תהיה עולם התהו, ובגילוי שלך תהיה עולם התיקון. מה זה בתהו שלך? בהעלם שלך? [אסור לספר על זה לאף אחד] כשאנו מספרים את זה אנו ממש נהיים אחד.

המקום ש"לא מפי סופרים ומפי ספרים" הוא המקום שכל אחד מתעצם עם עצמו, ושם זה העלם ותהו. מה זה "לא מפי סופרים ומפי ספרים"? אם תלך בחב"ד ותגיד למישהו שחוזר מאמר שהעיקר הוא "לא מפי סופרים ומפי ספרים"... זה לא בדיוק העניין. בטח אם תגיד לו אחר כך שזה כמו הרשימו והוא יותר גבוה מהקו...

זה לא במקרה ככה, זה כי זה באמת נופל. בדרך כלל כאשר אתה אומר "לא מפי סופרים ומפי ספרים" אתה מגיע למקומות לא טובים. לכן מעדיפים להיות "מפי סופרים ומפי ספרים". אבל בסוף אי אפשר לוותר על המקום הזה של בעלי תשובה, אי אפשר לוותר על האא"ס, זה משהו שהצמצום לא פגע בו. ואנחנו רוצים ללכת על זה. ובישיבה, תחת ההנהגה של הרב יצחק - אנחנו צריכים ללכת על זה.

דיברנו הרבה פעמים שעיקר ההתבוננות היא לשים לב שמצד הקב"ה הכל זה ה'. אני יגיד זאת בעוד צורה: שכיון שהעיקר הוא הסדר, מה הכוונה שאני מתבונן "לא מפי סופרים ומפי ספרים"? כשאני מתבונן מפי סופרים וספרים אני מתבונן כאילו היה צמצום כבר ואני מתבונן מלמטה למעלה. היה אא"ס, והוא העלים את עצמו וגילה עצמו בספרים ואני

קורא את הספרים. זה הכוונה שהקב"ה גנז את האור, הוא גנזו בתוך הספרים. מה זה קו? אותיות - קוים ונקודות.

מה זה החלל? שאתה לא מפי ספרים ולא מפי סופרים? שאתה בעצם מסתכל לא מלמטה למעלה, כלומר לא שיש את ה' אבל אין לי איתו קשר כי הוא העלים את עצמו בתוך הספרים. זה לפגוש אותו מלמטה. איך אני פוגש אותו לא מפי ספרים וסופרים? אני פוגש אותו מלמעלה. אני אומר שמצידו זה הפוך. איך זה מצידו? הכל זה הוא, והוא החליט שיהיה אותי. ועכשיו בוא נחשוב: מה הוא החליט שיהיה פה? ואז אני צריך איכשהו להתעסק עם עצמי.

כאשר אני מסתכל גם איך זה מלמעלה למטה אני צריך להגיד שהסדר הוא - אא"ס, צמצום, קו. כי אני לא יגיע לקו אם לא יהיה צמצום. אם מסתכל מלמטה למעלה אני מסתכל על הצמצום ולא רואה כלום, ובקו אני רואה משהו. אבל מלמעלה למטה אז ברור שיש קודם אא"ס אחרי זה רשימו ואז קו. אני צריך להסתכל שמצד הקב"ה הכל זה הקב"ה. אבל הוא רצה שיהיה את המציאות שלי אז הוא איפשר את זה, ואז הוא עשה שיהיה אותי. אותי זה הקו. כך מתחיל להתעבות הקו.

עכשיו נגיד עוד וואו: לדבר על הרשימו היום זה מאוד יפה, זה להגיד שאנו מייחלים שיהיה אא"ס ולא חושך. מה המילה שמכוונים באנא בכח ביום הזה? דורשי. אנו דורשים את ה'. לדרוש הוא יותר בתוקף מלייחל. כמו שכתוב בפרשה הקודמת "דרש דרש", ככה צריך לדרוש. דורשים את ה'. מה הכוונה שדורשים את ה'? "דורשי יחודך" - באים ואומרים אם אני מרגיש שהרשימו הוא מקום שהצמצום לא נגע בו אז אין לי בעיה לדרוש. הצמצום הוא משהו אלקי שדורש אלקות. אבל כל זה אם זה בהעלם, ואם זה מתחיל להיות בגסות זה בעיה.

זה בנוגע לישיבה. לחזק גם את הקו וגם את הרשימו.

אם האדם מרגיש שכל המציאות שלו היא מה שה' עשה שהוא ידרוש, ממילא אין פירוד. מתי יש פירוד? כאשר אני חושב שהעולם צריך להיראות ככה, ואתה חושב שהעולם צריך להיראות ככה. מתי אין פירוד? משהו פשוט בנפש: אם אני מרגיש שכאשר אני רוצה שהעולם יהיה ככה הוא משום שהקב"ה דוחף אותי חזק לרצות שהעולם יהיה ככה. אז איך העולם שלו נראה? ה' רוצה מאוד ככה והוא רוצה מאוד ככה, אז עשה אותי ככה ואותך ככה. אז אני מרגיש שאני מאוד רוצה ואתה מאוד רוצה וזה נקרא שהקב"ה מאוד רוצה.

שאלה: איך אני יודע שמה שאני רוצה הוא מה שה' רוצה?

תשובה: אם אתה לא בטוח תזכך את זה, תעשה את זה יותר נעלם. זה שאני רוצה את כך וכך בזה אני לא בטוח, אבל זה שאני רוצה את מה שה' רוצה - בזה אני בטוח. תהפוך את הרצון שלך ליותר העלם.

מעשה מבן מלך ובן שפחה שהתחלפו

הרב יוסי אליצור

רבנו הקדוש, ר' נחמן, מספר על בן מלך ובן שפחה שהתחלפו. במעשה מתוארת החלפה של בן המלך בבן שפחה בעודם תינוקות, ההתגלגלות של שניהם תוך גדילה במקום שלא מתאים להם, והמפגש המפתיע של שניהם ביער אחרי שכח פנימי ('חלומות') דוחף אותם לצאת ממקומם ומגלגל אותם להיפגש ביער. ביער מתגלה מיהו בן המלך האמיתי, שקונה את בן השפחה לעבד תמורת לחם שהוא מצא ביער, ומשם - בהדרכת 'אדם היער' שהם פוגשים - הם יוצאים ומגיעים למדינה שנקראת כעת 'המדינה חכמה והמלך טיפש', וצריך להחזיר את שמה לקדמותו - 'המדינה טיפשית והמלך חכם'. בן המלך עושה זאת בכשרון והופך להיות המלך החדש (והחכם) של המדינה.

את הסיפור עצמו מוכרחים לקרוא בפנים, וכדרכם של סיפורי המעשיות של רבנו הוא משמח לב. כאן נבקש להעיר שתי הערות למכירי הסיפור:

הערה ראשונה - מתי חוזרים בן המלך ובן השפחה למקומם האמיתי? נשים לב שנקודת הלב של הסיפור, הרגע שבו בן המלך חוזר להיות המלך שמולך בבן השפחה שחוזר להיות עבד - הוא הרגע בו בן המלך מוצא שק לחם, ובן השפחה מתחנן לקבל מעט לחם. בן המלך מסרב לתת לו באמרו ש'חיי קודמים' ולחם ביער הוא מצרך הכרחי - והתוצאה היא שבן השפחה מסכים להפוך לעבד עולם לבן המלך. רק אז משתכנע בן המלך ונותן לו לחם.

מהו הרגע הזה? מדוע בן המלך מוצא לחם ובן השפחה לא? האם זה מקרה? היער אליו התגלגלו שני הבנים הוא 'המציאות המבולגנת'. הכל יוצא משגרה, אין שום דבר בטוח - וכאן נבחנת טוב השאלה מיהו מלך אמיתי ומיהו עבד. מלך אמיתי הוא אחד שיכול למצוא לחם ביער. הוא יכול למצוא חיות מצד עצמו, למצוא סיבה לחיות גם כאשר אין מסגרות וכללים שבתוכם אני חי. מלך אמיתי מוצא טעם אמיתי במציאות, וממילא ביער הוא יכול למצוא שק לחם, יש לו מה לאכול. אבל בן השפחה אינו כזה - כשהוא ביער הוא אבוד, אין לו מה לאכול ואין לו איך להחיות את עצמו. במציאות הרגילה הוא יכול לשחק את תפקיד המלך, לעבוד לפי הכללים, אבל ברגע שאין כללים - הוא לא יכול להמציא אותם. אם כך - ברור שהוא בן השפחה, ברור שהוא העבד שצריך לשרת את בן המלך, זה שחיותו מעצמו.

משל למה הדבר דומה? למפיק ארועים, שיודע להביא כסאות, כיבוד, הגברה ומוזיקה, לסדר את החניות, ממש הכל. אבל דבר אחד לא כלול במקצוע הזה - ההחלטה למה לעשות

ארוע. התוכן, הפנימיות - זה כבר מגיע ממקום אחר. ומה יקרה אם מפיק ארועים יחליט שהעיקר הוא לעשות ארוע, ולפי זה נבנה את התוכן? נקבל כאן ארוע מוזר, בו התוכן נבחר כדי לשרת את ה'אטרקציה', את הארוע, בן המלך ובן השפחה התחלפו (מזכיר מאד את כלי התקשורת היום, שרבים מהם עסוקים בזה שיהיה על מה לדבר, כאשר התוכן הפנימי הופך להיות משרת של זה שצריך לדבר על משהו, במקום שהם יהיו כלי כדי להעביר תוכן ומסר אמיתי).

מעניין שבסיפור מתואר שזמן קצר אחרי שבן השפחה מוכר את עצמו לעבד עבור לחם - אדם היער נותן לשנים לאכול ולשתות. בן השפחה מצטער ואומר: בשביל זמן קצר שבו לא היה לי מה לאכול - הפסדתי וכעת אני עבד... לדרכנו - הוא פשוט לא מבין מה קורה כאן. זה לא מקרה, זה מהותי. אמנם זמן קצר - אבל הזמן הזה מעיד על האמת. נכון שרוב הזמן יש הרבה רעשי רקע, ומסגרת, וכללים, ושם אתה יכול להסתדר ולהיראות עצמאי - אבל יש זמן קצר בו זה ברור וחשוף - אתה לא יכול להיות לבד! אתה בן השפחה!

(ושמא יש קשר לשני כוחות בעם ישראל היום, הכח שמחזיק את המציאות, את הצבא והכלכלה, ומרגיש שהוא זה שמולך; לעומת הכח של הרוחניות והתורה, שנדמה שנדחק להיות משרת, ומגורש מעמדת השפעה של ממש. אבל בבלאגן של המציאות פתאום נחשף שדוקא הצד הזה הוא זה שיכול למצוא לחם, למצוא חיות, סיבה לקיום, כח להמשיך - הוא הכח הרוחני, זה שזמן רב נדחק ונראה היה שקוע בעצמו עד כדי שקיעה בשתיה ושכרות (כלומר: חוסר אכפתיות ודאגה לתיקון העולם וקיומו)).

הערה שניה: בסוף הסיפור מגיעים השנים למדינה שבה היה חילוף - בתחילה קראו לה 'המדינה טיפשה והמלך חכם', וכעת קוראים לה 'המלך חכם והמדינה טיפשה'. מצופה מבן המלך להחזיר את השם לקדמותו. נפתח בתופעה שאנחנו עדים לה שמזכירה את התיאור של ר' נחמן: העולם הטכנולוגי היום הוא חכם מאד. כל כך חכם עד כדי בינה מלאכותית... לעומת זאת - המלך, ההנהגה, ההחלטה לחיות, להקים משפחות, להוליד ילדים - היא כבר פחות חכמה. המדינה חכמה והמלך טיפש.... שוב התחלפו כאן בן המלך ובן השפחה: הטכנולוגיה שמשרתת ודואגת למציאות נעשית חשובה ויקרה, ואילו הסיבה לחיות, עצם החיים - זה הולך לאיבוד, זה נתפס כמשהו קיים וזהו, במקרה הטוב. לקראת סוף הסיפור נקרא בן המלך לעשות את החילוף כמו שצריך: המלך חכם והמדינה טיפשה. המדינה לא צריכה להיות טיפשה (כמו שמדגיש ר' נחמן), היא רק צריכה להיות פחות חכמה, להיות כפופה, למלך החכם, למלך שמוליך את המציאות ולא רק מנהל אותה וכפוף לה. אדם מתוקן אינו כזה שהמוחין שלו משועבדים למידות (וראשו נמצא בין רגליו, כמו עובר), אלא מי שראשו, מלך האיברים, נמצא למעלה, ומשם הוא מזרים חיות חדשה ונותן טעם וחשק לחיות ולהתקדם.

מסירות נפש על מצוות כאשר לא חייבים - הערות בדעת הרמב"ם

הרב יוסי אליצור

[א]למדנו השנה במסכת כתובות את דיני מסירות נפש על מצוות, על פי הסוגיא של גזירת ההגמון בדף ג, ב. כדי להבין את הסוגיא צריך ללמוד גם את הסוגיא היסודית של מסירות הנפש, בסנהדרין עד-עה.

כאן אתייחס לדעת הרמב"ם בסוגיא. הרמב"ם הכריע בסוגיא זו בכמה נקודות בשונה ממה שפסקו ראשונים אחרים (עיקר דבריו בהלכות יסודי התורה פרק ה)**. כאשר נקבץ את דבריו במקומות השונים - זה גם מתרץ קושיות שמקשים עליו ממקורות שונים, כאשר הכרעה אחת מתרצת הכרעות אחרות, וכדלקמן.**

נתייחס לכמה נקודות כאלה:

א. הגדרת גילוי עריות - הגמרא בסנהדרין (עד, ב) מקשה "והא אסתר פרהסיא הואי", כלומר: לכאורה לאסתר אסור היה להסכים להילקח לאחשורוש כיון שזה היה בפרהסיא. והראשונים מקשים: לכאורה זה אסור גם בלי פרהסיא, מצד גילוי עריות - ומדוע הגמרא מקשה מזה שזה היה בפרהסיא? לשיטת הרמב"ם התשובה היא **שביאת גוי אינה גילוי עריות**[ב]. כך רואים ברמב"ם בתחילת הלכות איסורי ביאה (א, א-ז) שמונה את איסורי העריות: "הבא על אחת **מכל העריות** האמורות בתורה במזיד חייב כרת שנאמר כי כל אשר יעשה מכל התועבות האלה ונכרתו הנפשות וגו' שניהם הבועל והנבעלת, ואם היו שוגגין חייבין חטאת קבועה, ויש מן העריות שהוא במיתת בית דין יתר על **הכרת השוה בכולן**.... הבא על אחת **מחייבי לאוין** במזיד, הוא לוקה והיא, ואם בשוגג פטורין מכלום, והבא על אחת מהשניות במזיד מכין אותו מכת מרדות מדבריהם, אבל הבא על אחת מחייבי עשה אינו לוקה, ואם הכו אותם ב"ד מכת מרדות כדי להרחיק מן העבירה הרשות בידם". ברמב"ם רואים חלוקה ברורה בין "עריות" - שבכולן יש חיוב כרת, לבין "חייבי לאוין" - שזה שאר איסורי הקשר בין איש לאשה שאינם בכרת, כמו כהן בגרושה, או יהודי וגויה. יודגש שלפי הרמב"ם - גם יהודי הבא על גויה אינו נחשב

א. נכתב על פי שיעורי ראש הישיבה, הרב יצחק שפירא שליט"א.

ב. בדומה לדברי ר"ת בתוספות שם; אך רבנו תם אומר את זה דוקא על ביאת גוי (כמבואר בדבריו, עיין שם); ואילו הרמב"ם אומר את זה על כל ביאה שאין בה כרת, כדלקמן.

איסור עריות שצריך למסור עליו את הנפש (אם זה בצנעא ולא בשעת השמד), שהרי אין בו איסור כרת[ג].

ב. **קרקע עולם** - בסוגיא בסנהדרין נחלקו אביי ורבא כיצד לתרץ את הקושיא מאסתר שנלקחה לאחשורוש. אביי מתרץ שאסתר היתה 'קרקע עולם' ולכן זה היה מותר (כלומר: היא לא עשתה מעשה), ואילו רבא מתרץ שזה היה מותר לאסתר כיון שזה היה 'להנאת עצמם' ולא 'להעביר על דת', וכאשר הגוי אונס לעבור עבירות להנאת עצמו - אין חיוב מסירות נפש אפילו אם זה בפרהסיא או בשעת הגזירה. ראשונים רבים פסקו גם כדברי אביי וגם כדברי רבא, והבינו שאין ביניהם מחלוקת להלכה אלא כל אחד אמר תירוץ אחד אבל הוא מסכים גם עם השני. אך הרמב"ם פסק כרבא (כמו הכלל הפשוט שבמחלוקת אביי ורבא הלכה כרבא), ולכן פסק שלהנאת עצמן מותר, אך לא הביא בכלל את סברת 'קרקע עולם'; ולשיטתו להלכה חיוב מסירות נפש קיים גם באשה שהיא 'קרקע עולם' כאשר הגוי עושה את זה להעביר על דת (למשל: גוי שאומר לאשה להיבעל לגוי אחר - שאז אינו עושה את זה להנאתו אלא רק כדי להעביר על דת, ודוק).

ג. **אסור למסור את הנפש כאשר לא חייבים** - כתב הרמב"ם (יסודי התורה ה, ד): "כל מי שנאמר בו יעבור ואל יהרג ונהרג ולא עבר הרי זה מתחייב בנפשו". ובפשטות הוא הבין שכשם שאסור לאדם להתאבד וכשם שאסור לחולה שלא לחלל שבת כדי להכין רפואה למחלתו - כך אסור גם למי שגויים אונסים אותו לעבור על התורה למות כדי שלא לעשות כדבריהם[ד].

חיוב מסירות נפש הוא על מצוות מן התורה - כאשר הרמב"ם פותח את דבריו על מקרים שבהם צריך למסור את הנפש הוא כותב כך: "כיצד כשיעמוד עובד כוכבים ויאנוס את ישראל לעבור על אחת מכל מצות **האמורות בתורה** או יהרגנו.. " - ובדבריו רואים שחיוב מסירות הנפש הוא דוקא על מצוות **מן התורה**, ולא על איסורים דרבנן (ובפשטות הסברא היא שרבנן מראש לא תיקנו והעמידו את דבריהם במקום של סכנת נפשות). ואף שבסנהדרין (עד, ב) כתוב שבפרהסיא או בשעת הגזירה צריך למסור את הנפש "אפילו לשנויי ערקתא דמסאנא" - הרמב"ם הבין שמדובר כאן על איסור דאורייתא, שהרי הוא הביא את הדין הזה של שינוי שרוך המנעל בהלכות עבודה זרה (יא, א): "אין הולכין בחקות העובדי כוכבים ולא מדמין להן לא במלבוש ולא בשער וכיוצא בהן שנאמר ולא תלכו בחקות הגוים, ונאמר ובחקותיהם לא תלכו, ונאמר השמר לך פן תנקש אחריהם, הכל בענין אחד הוא מזהיר שלא ידמה להן, אלא יהיה הישראל מובדל מהן וידוע במלבושו ובשאר מעשיו כמו שהוא מובדל

ג. וזה דלא רמב"ן במלחמות ה' על סנהדרין שם, שסובר שאמנם גוי שבא על יהודיה אינו נחשב גילוי עריות, אך יהודי שבא על גויה זה כן נחשב גילוי עריות כיון שיש בזה סוג של מיתה - 'קנאים פוגעים בו'.

ד. ראשונים אחרים הבינו שיש מקום למסירות נפש מול גוי אונס גם כאשר אין חיוב בדבר, וכדברי הרמ"א (יורה דעה קנז, א): "אם השעה צריכה לכך, ורוצה ליהרג ולקיימו, הרשות בידו".

מהן במדעו ובדעותיו, וכן הוא אומר ואבדיל אתכם מן העמים, **לא ילבש במלבוש, המיוחד להן..** ״. ולא הביא בהלכות יסודי התורה שעוסקות בחיוב מסירות נפש אף התייחסות לחיוב מסירות נפש באיסור דרבנן או מנהג ישראל אם אינו מצוה מן התורה.

והנה יש שהקשו על הרמב״ם בנקודה השלישית שהבאנו מהמכילתא דרבי ישמעאל (יתרו, מסכתא דבחדש פרשה ו; ומופיע בעוד מקומות):

> לאוהבי ולשומרי מצותי. לאוהבי, זה אברהם אבינו וכיוצא בו; ולשומרי מצותי, אלו הנביאים והזקנים. רבי נתן אומר, לאוהבי ולשומרי מצותי, אלו ישראל שהם יושבין בארץ ישראל ונותנין נפשם על המצות. מה לך יוצא ליהרג, על שמלתי את בני, מה לך יוצא לישרף, על שקראתי בתורה, מה לך יוצא ליצלב, על שאכלתי המצה, מה לך לוקה מאפרגל, על שנטלתי את הלולב; ואומר (זכריה יג, ו): 'אשר הוכיתי בית מאהבי' - מכות אלו גרמו לי ליאהב לאבי שבשמים.

במדרש רואים שמשבחים יהודים שמסרו נפשם על מילה ונטילת לולב - והקשו על הרמב״ם שלכאורה אין חיוב למסור את הנפש על מצוות אלו, ובכל זאת המדרש משבח את מוסרי הנפש.

אך צריך לשים לב שהמקשים הקשו על הרמב״ם מתוך הנחה שההלכה היא שאין חיוב למסור את הנפש על מצוות עשה, וזאת בהתבסס על דברי אביי שבמקרה של 'קרקע עולם' אין חיוב למסור את הנפש. אך לשיטת הרמב״ם - גם במקרה של 'קרקע עולם' ושל 'שב ואל תעשה' צריך למסור את הנפש כאשר זה בפרהסיא או בשעת השמד, ואין הבדל בין מצוות עשה למצוות לא תעשה בענין הזה. וממילא ברור שמוסרי הנפש המוזכרים במדרש הזה עשו כהלכה לפי הרמב״ם, כיון שכאשר אדם יכול לקיים מצות עשה - הוא חייב לקיים אותה[ה] גם במחיר של מסירות נפש, אם מדובר בשעת השמד או בפרהסיא (שאז יש חיוב מסירות נפש על כל המצוות).

אמנם על דברים אלה יש להקשות שעדיין צריך ליישב את אביי עם דברי המדרש, ולפי אביי - לכאורה אין למסור את הנפש על מצוות עשה כיון שאסתר היא 'קרקע עולם'. כיצד יכול אביי לחלוק על מדרש תנאים? אך באמת נראה שהרמב״ם הבין את דברי אביי בצורה שונה מהבנת הראשונים האחרים, והוא לא הבין שיש כאן כלל גורף שאומר שאין למסור את הנפש על דברים שהם 'שב ואל תעשה'. ונבאר:

האיסור של יהודיה להיבעל לגוי מן התורה הוא רק בדרך חתנות לפי הרמב״ם, כמבואר בדבריו (איסורי ביאה יב, א): ״**ישראל שבעל גויה משאר האומות דרך אישות**, או ישראלית שנבעלה לגוי **דרך אישות** הרי אלו לוקין מן התורה שנאמר לא תתחתן בם בתך לא תתן

ה. אמנם צריך לשים לב שבמצוות עשה הרבה פעמים במציאות אי אפשר למסור את הנפש כיון שפשוט אין אפשר לקיים את המצוה. למשל: אם גוי מאיים ואומר - אם תיגש ליטול את הלולב אהרוג אותך עוד לפני שתיגע בו - אין טעם ללכת לכיוון הלולב, כיון שלא קיימתי שום מצוה לפני שמתתי. מציאות כזו לא קיימת בלאוין, ודוק.

לבנו ובתו לא תקח לבנך". כלומר: לפי הרמב"ם האיסור של קשר עם גויים מן התורה הוא רק בדרך אישות. לפי זה - אפשר להבין שדברי אביי מתייחסים דוקא למקרה של אסתר ואחשורוש, שם יש שאלה: האם זה נקרא דרך אישות? אמנם אחשורוש רוצה שאסתר תהיה אשתו, אך היא לא רוצה בזה בכלל. על זה אומר אביי שכיון שהיא 'קרקע עולם', ולא עושה מעשה שמביע רצון בקשר - אי אפשר לקרוא לזה 'דרך אישות'. קשר של אישות צריך להיות כאשר שני הצדדים יוזמים ורוצים בו. כזכור לפי הרמב"ם מסירות נפש על עבירות היא רק על מצוות מן התורה, וכיון שכאן אין איסור תורה אם זה לא דרך אישות - סברת 'קרקע עולם' נכונה דוקא במקרה הזה - של חיי גוי עם יהודיה - כדי להתיר את זה, כיון שאם נאמר שאין זו דרך אישות - אין כאן איסור תורה. אך גם אביי אינו חולק על כך שמסירות נפש קיימת גם במצוות עשה, ולכן דברי המדרש ברורים היטב גם לפיו.

עוד קושיא על הרמב"ם יש מהגמרא בקידושין מ, א. בגמרא מסופר על שני אמוראים שנקלעו למצב בו גויה ניסתה להכריח אותם לבוא עליה. על רבי צדוק מסופר שכאשר הגויה ניסתה להכריח אותו הוא אמר לה שהוא רעב, וכאשר היא התחילה להכין אוכל בתנור הוא התיישב בתוך התנור. הגויה נבהלה, והוא הסביר לה שאם יעבור איתה עבירה - ישרף בגיהנם, ולכן הוא כבר נכנס לתנור ונשרף כעת... היא 'השתכנעה' ונתנה לו ללכת לדרכו בלי לעבור עבירה. על רב כהנא מסופר שכאשר גויה ניסתה להכריח אותו הוא התחמק ממנה, עלה לגג, וקפץ ממנו לארץ. אליהו הנביא הגיע ותפס אותו, ובכך הציל אותו מהנפילה (ואף העניק לו כסף רב כדי שלא ייאלץ לסחור עם גויות ולהגיע שוב למצב בו הוא מטריח את אליהו הנביא להצילו).

והנה בשני המקרים הללו לכאורה אין חיוב למסור את הנפש, שהרי ביאה על גויה אינו גילוי עריות כנ"ל. ולפי זה - כיצד מותר היה לרבי צדוק להיכנס לתנור ולרב כהנא לקפוץ מן הגג לפי הרמב"ם? הרי אסור למסור את הנפש כאשר לא חייבים בזה!

לפי הרמב"ם צריך לומר שבסיפורים הללו היתה תעוזה גדולה, אך לא החלטה למות. כאשר רבי צדוק התיישב בתנור הוא הבין שהגויה תראה ותבין את חומרת המעשה, אך הוא לא חשב שהוא הולך למות (אפשר לומר שהוא עשה 'הפגנה' מוצלחת..). גם כאשר רב כהנא קפץ מן הגג - אין הכרח שמדובר בהחלטה למות: יתכן שהגג לא היה גבוה כל כך, ואמנם אליהו בא להציל אותו אך בעיקר בא להציל מנזק או פציעה ופחות מסכנת חיים; בנוסף אפשר לומר שרב כהנא בצדקותו ידע שאליהו הנביא יבוא ויציל אותו[1].

---

1. בדומה למה שכתוב בקונטרס "רמ"ח אותיות" אות ז: "הרב הקדוש ר' אהרן מקרלין אמר שכל אחד ואחד צריך להאמין ג דברים בבעל שם טוב: א. שאליהו הנביא לא זז מתוך ד אמותיו. ב. שעמד לפניו (אליהו) כעבדא קמיה מריה. ג. שאילו היה בימי האבות היה דבר מסוים".

חיזוק לדבר יש מזה שלא מצאנו שיש חיוב לאדם שאונסים אותו לקום ולהרוג את עצמו כדי שלא לעבור על איסור. כאן האמוראים קמו ועשו מעשה, ובזה נראה שאין זה מצד חיוב מסירות הנפש אלא כמו שהסברנו.

ולסיכום:

הקשינו על הרמב"ם שתי קושיות:

א. כיצד יסתדר עם המדרש שאומר שיהודים מסרו את הנפש על מצוות עשה בעוד שלדבריו אסור למסור את הנפש כאשר לא חייבים בדבר?

ב. כיצד יסתדר הרמב"ם עם האמוראים שעשו מעשים מסוכנים כדי שלא לבעול גויה, בעוד שאין כאן חיוב מסירות נפש כיון שזה לא נקרא גילוי עריות?

תירצנו:

א. לפי הרמב"ם חיוב מסירות נפש הוא גם על מצוות עשה, וסברת 'קרקע עולם' - מלבד מה שאינה להלכה - נאמרה רק על איסור חתנות עם גוי.

ב. האמוראים עשו מעשים נועזים כדי להינצל מהאיסור, אך לא הביאו את עצמם לסכנת מיתה גמורה.

ב׳ נקמות הללו למה?

שמואל אהרון צחור

איתא בברכות[א]:

"א"ר אמי גדולה דעה שנתנה בתחלת ברכה של חול וא"ר אמי גדולה דעה שנתנה בין שתי אותיות שנאמר:[ב] "כי אל דעות ה'" וכל מי שאין בו דעה אסור לרחם עליו שנאמר:[ג] "כי לא עם בינות הוא על כן לא ירחמנו עושהו" אמר רבי אלעזר גדול מקדש שנתן בין ב' אותיות שנאמר:[ד] "פעלת ה' מקדש ה'" וא"ר אלעזר כל אדם שיש בו דעה כאילו נבנה בית המקדש בימיו דעה נתנה בין שתי אותיות מקדש נתן בין שתי אותיות מתקיף לה רב אחא קרחינאה אלא מעתה גדולה נקמה שנתנה בין שתי אותיות שנאמר:[ה] "אל נקמות ה'" אמר ליה אין במילתה מיהא גדולה היא והיינו דאמר עולא שתי נקמות הללו למה אחת לטובה ואחת לרעה לטובה דכתיב:[ו] "הופיע מהר פארן" לרעה דכתיב:[ז] "אל נקמות ה' אל נקמות הופיע":

לכאורה נראה שלרב אחא קרחינאה לא הייתה הו"א שעניינה של הנקמה כל כך גדול. (ולכאורה ג"כ קשה מה כל כך מוזר לו להגיד שנקמה זה דבר גדול, ואולי בפשט אפשר לתרץ שזהו דבר גדול אך לא כ"כ כמו רוח הקודש ויבואר בהמשך)

אולם רואים דבר נוסף מעניין מאוד שישנו מושג של 'נקמה לטובה'.

וכך מסביר רש"י כאן את המושג של 'נקמה לטובה' ו'נקמה לרעה':

שתי נקמות הללו למה. אחת לרעה להנקם מן העכו"ם שלא קבלו את התורה: ואחת לטובה. כדאמרינן בבב"ק:[ח] מפארן הופיע והפקיר ממונן לישראל שור של ישראל שנגח שור של עכו"ם פטור:

לכאורה פשט רש"י כאן הוא כזה: מחמת שהגויים לא קיבלו את התורה על כן ה' נוקם בהם. ונקמה לטובה ששור של ישראל שנגח לשור של גוי היהודי פטור מלשלם.

א. פרק ה' דף לג עמ' א
ב. שמואל א ב-ג
ג. ישעיה כז-יא
ד. שמות טו-יז
ה. תהילים צד-א
ו. דברים לג-ב
ז. תהילים צד-א
ח. דף לח עמ' א

והמשמע זה שנקמתו של ה' בגויים ונקמתו לטובה ביהודים היא אחת שהוא פוטר את היהודים מלשלם לגויים במקרה של נזק כזה מכיוון שבחרו שלא לקבל את התורה.

אולם במסכת סנהדרין[ט] מובאת הסוגיא הזו ג"כ ושם רש"י מסביר מעט שונה:

"שתי הופעיות. דכתיב: [י] "אל נקמות ה' אל נקמות הופיע" ואיכא תרי נקמות וחדא הופעה בתרוייהו ודמי כמאן דאיכא אכל נקמה ונקמה חדא הופעה: חדא לטובה. של ישראל שסילק שכינתו מאומות העולם ובא על ישראל וקרי ליה נקמות משום דתגמול טוב הוא שזכו לשכינה על שאמרו נעשה ונשמע ונקמה היינו תגמול ואחת לפורענות לעובדי כוכבים שנפרע מהן ליום הדין כדאמרינן בפרק קמא דמסכת ע"ז[יב] נוקם ה' ובעל חמה לעכו"ם שהוא בעצמו ובכבודו נפרע מהן והיינו הופעה:

ומרש"י כאן יוצא ש'נקמה לטובה' דהיינו זה שעם ישראל זכה וה' ית' השרה עליהם שכינתו כגמול טוב ('נקמה טובה') על אמרם נעשה ונשמע. ו'נקמה לרעה' זהו התגמול לגויים שה' ית' עתיד להיפרע מהם ביום הדין בכבודו ובעצמו וזה מה שכתוב "אל נקמות הוי'ה אל נקמות הופיע'.

יוצא שרש"י מפרש את המילה 'נקמה' כ'תגמול' ואז ייתכן תגמול טוב ותגמול רע.

בפנימיות יותר מובא במהרש"א על דף ל"ג ע"א בברכות[יג]:

גדולה דעה וכו': מבואר כי הדעת היא המידה העליונה שבג' מידות שהם חב"ד כפירש"י בחומש פרשת כי תשא[יד] ע"ש והיא רוה"ק ואמר שהיא נתונה בין שתי אותיות ולא בין שתי תיבות ה' לפי שאותיות ה' אינן כמו תיבה אחרת המחוברות באותיות מורה על דבר מה אבל מי שיודע לצרף צירופי שמותיו ית' ב"ה הוא הדעת ורוה"ק בעצמו אשר על זה אמרו פרק 'הרואה' (לקמן נה.) יודע היה בצלאל לצרף אותיות שנבראו בהם שמים וארץ כתיב הכא: "וימלא אותו רוח אלוהים בחכמה ובתבונה ובדעת" וכתיב התם: "הוי'ה בחכמה" וגו' וע"ז הכוונה הוסיף ר"א ואמר גדול מקדש שניתן בין ב' אותיות היינו שנעשה ע"י בצלאל שהיה בו הדעת ורוה"ק שהיה יודע לצרף אותיות שנבראו בהם שמים וארץ וכתב הרמב"ן: 'והעניין כי המשכן ירמוז לאלו והוא היודע ומבין סודו' עכ"ל והוא מבואר ב'

ט. פרק חלק דף צב עמ' א'

י. וזה לשון הגמ' שם: וא"ר אלעזר גדולה דעה שניתנה בין שתי אותיות שנאמר {שמואל א ב-ג} כי אל דעות ה' וא"ר אלעזר גדול מקדש שניתן בין שתי אותיות שנאמר {שמות טו-יז} פעלת ה' מקדש ה' כוננו ידיך מתקיף לה רב אדא קרחינאה אלא מעתה גדולה נקמה שניתנה בין שתי אותיות דכתיב {תהילים צד-א} אל נקמות ה' אל נקמות הופיע אמר ליה למילתיה הכי נמי כדעולא דאמר עולא שתי הופעיות הללו למה אחת למדת טובה ואחת למדת פורענות.

יא. {תהילים צד-א}

יב. דף ד.

יג. למעוניינים - מובא ג"כ במהרש"א על סנהדרין צ"ב א' ד"ה 'אלא מעתה' בקצרה יותר ומסביר שאף על פי שכאן כתוב ב' הופעיות ושם ב' נקמות מדובר באותו ענין עיי"ש.

יד. בחכמה. מה שאדם שומע דברים מאחרים ולמד: ובתבונה. מבין דבר מלבו מתוך דברים שלמד: ובדעת. רוח הקדש:

אותיות ושמות אלו שהם עומדין מימין ומשמאל של מילת דעת ומקדש שהן שני שמות הרחמים והדין כמה שכתוב: "ביום ברוא הוי' אלהים וגו' כמו שהארכנו בזה בחידושינו בפ"ק דכתובות ע"ש ומזה הוסיף ר"א עוד לומר כל אדם שיש בו דעה כאילו נבנה ביהמ"ק כו' כמ"ש שמקדש נבנה ע"י ב' אותיות דימין ושמאל שהיה יודע בצלאל לצרפן ע"י הדעת רוה"ק שניתן ג"כ בין ב' אותיות ומי שיש בו דעה כמו בצלאל הרי ראוי להיות המקדש נבנה בימיו ע"י הדעת.

ופריך אלא מעתה גדולה נקמה כו' דגבי נקמה מה שייך לצרף ב' שמות שהם הרחמים והגבורה שמימין ושמאל של נקמה כמ"ש[טו] "אל נקמות הוי'" וגו' דהא אין בנקמה רק מדה"ד והגבורה ומשני אין למילתיה מיהא גדולה כו' שיש בנקמה בעו"ג ג"כ רחמים והיינו לישראל כדקאמר עולא שתי נקמות הללו א' לטובה כו' דיש בנקמה גם כן טובה לישראל והיינו צירוף ב' שמות הרחמים והגבורה דמתוך הנקמה בעו"ג שהיא גבורתו ית' ב"ה תבא הרחמים לישראל ורש"י פירש הכא לרעה בעו"ג שלא קיבלו התורה ואחד לטובה לישראל כדאמרינן בב"ק וכו' ע"ש ויותר נראה לפרש הכא על נקמה שתהיה בעו"ג לעתיד כמ"ש בנקמות גוג ומגוג[טז] "כי יום נקם לה' שנת שלומים לריב ציון" וכתיב[יז]: "יום נקם בליבי ושנת גאולי באה" והרבה כמוהו דהיינו צירוף ב' אותיות הרחמים לישראל והגבורה לעו"ג וד"ל.

יוצא מדבריו הקדושים שמדובר על אותה נקמה שהיא מעורבת דין ורחמים יחד. דהיינו דין לגויים ורחמים לישראל ולכך גם כן גדולה נקמה שהיא בשעתה, כי היא ג"כ בין ב' אותיות דהיינו בין ב' שמות הרחמים והגבורה שהם הוי' וא-ל - מידת הרחמים ומידת הגבורה, והנקמה נמצאת בזמן שהיא נצרכת באמת בקו האמצע בחינת דעת שהיא רוה"ק הגבוהה. ולכך מובן מדוע ר' אחא קרחינאה התפלא כ"כ על זה שהיאך ייתכן שגדולה נקמה שהרי לכאורה נקמה היא רק מצד הדין... ומבואר היטב עניין הנ"ל בכך שאכן נמצאת פה גם כן מידת הרחמים עבור ישראל.

ויהי רצון שנזכה מהרה לחזות בשוב הוי' ברחמים לציון, ונזכה לחזות בעינינו מאמר הכתוב: "ישמח צדיק כי חזה נקם פעמיו ירחץ בדם הרשע" ונראה במוחש איך מתוך הנקמה בגויים שהיא גבורתו ית' באה רחמים לישראל במהרה. אכי"ר.

טו. תהילים צד א

טז. ישעיה לד ח

יז. ישעיה סג ד

עצם השמים לטהר

אורי מאיר ציון כהן

על עצמים פשוטים, שמים קדושים וטהרת הכלים

כשמדברים על המושג פשיטות, הרבה פעמים מרגישים שקצת לא ברור על מה מדברים. מגדירים אולי כההפך ממורכב, אבל עדיין לא ברור מה העניין- האם הכוונה שמדובר בדבר ללא תוכן? סתם לוח חלק ואנמי? בוודאי לא לכך מתכוונים כשאנחנו מדברים על פשטות- יש בה הרבה חן ויופי שלא נמצא בחלל ריק ונעדר כל משמעות. בוודאי כשמשתמשים בביטוי כלפי הקב"ה ואומרים שהוא 'פשוט בתכלית הפשיטות לא באים לשלול אותו מתוכן ח"ו.

ננסה להסביר למה אי ההבנה מה זה פשוט היא דבר מובנה בעצם ההגדרה, ועל פי זה להבין מה לא מובן במושג פשיטות ולמה אנחנו משתמשים בו.

כפי שהוזכר, ההגדרה הפשוטה לפשיטות היא לא-מורכב. מורכב זה דבר שאני יכול לזהות בו שניות- הוא מורכב משני דברים (או יותר, אבל בכולופן אני יכול לפרק אותו לרכיבים.). דבר פשוט הוא דבר שאני לא יכול לזהות בו התחלקות. על זו הדרך, לדברים חלקים המשנה קוראת פשוטים (פשוטי כלי עץ)- אין בהם התחלקות או מקטעים שאני יכול לזהות. דבר נהיה טמא כשיש לו בית קיבול- יש ממדים והתחלקות- וכמו שאומר הרמב"ם (פיה"מ כלים ב') **שדבר נהיה בית קיבול כשיש לו משהו שמונע ממשקה להתפשט על פני כולו- יש גובה ועמק ואני יכול לזהות פה איזושהי התחלקות ואי-שוויוניות.** [א]

בתהליך בריאת העולם מתואר שראשית התחלת המציאות היא מהקדושה- מהפשיטות של ה' שאין בה שום התחלקות, התחיל העולם במאמר בראשית- ותירגם יונתן "בחוכמתא". החכמה הולכת גם עם קדש[ב], וקדוש פירושו נבדל[ג]. ראשית בריאת העולמות היא בכך שיש דברים נבדלים אחד מהשני (ואבא יסד ברתא שע"י ההבדלות הם יכולים להתייחס אחד לשני כדלקמן).

כל הבסיס לתקשורת ועולם בעל יחס הוא שיהיו דברים מובחנים ונבדלים אחד מהשני. בבריאת העולם אפשר להגיד שמה שקרה זה שהעולם נהיה מובחן ומובלט על רקע האור

א. תקשה שאם יש בליטות הוא עדיין מקבל טומאה- נתייחס לכך בהמשך אי"ה.

ב. זהר ויקרא יג ע"א, ובמתוק מדבש שם וכך פירש גם הראשית חכמה בשער הקדושה. ובריבוי מקומות בחסידות.

ג. רש"י תחילת פ' קדושים "קדושים תהיו פרושים תהיו". כוזרי מאמר שלישי. וכפשוט...

אין סוף שהיה לפני. רק אחרי זה אפשר לעבד וללוש את הפרטים כך שהם יהיו מפותחים ומובחנים גם בינם לבין עצמם וגם שהם יוכלו לפנות החוצה.

אלא שאם נדייק יותר בדברינו נראה שמה שאמרנו לא כל כך פשוט... - אמנם אמרנו שהחכמה והקדושה היא הפעולה ההפכית מפשיטות, אבל אם נשים לב יותר נראה שאין זה נכון. אם קדוש פירושו נבדל והוא נבדל מכל שאר הדברים אין לו ברירה אלא להיות פשוט. בשביל להיות מורכב יש צורך בשני רכיבים לפחות, אבל אם הגדרתך היא שאין לך דבר אצלך חוץ מעצמך ולכן אתה קדוש, מחויב גם שתהיה פשוט, כיוון שלא ניתן לחלק בין מרכיבים שיש בתוכך כי אתה רק מרכיב אחד. אין זאת אלא שהחכמה היא פשוטה לגמרי, אלא שהיא הפוכה מ"פשוט בתכלית הפשיטות".

נסביר- כאשר נאמר שה' הוא פשוט בתכלית הפשיטות אין הכוונה שהוא שטוח וחד ממדי ללא אישיות ושהוא סתם פלקט חסר חיים, אלא שהוא כל הדברים שיש לגמרי, אבל הם לא חיצוניים לו אלא הם הוא בעצמו באופן שלא ניתן להפריד ביניהם. אצלינו בד"כ אנחנו מרגישים שיש את המחשבות שלנו ואת הרגשות שלנו, ומאחורי כל זה מסתתרת ישות נעלמת שהיא אנו בעצמנו אבל אנחנו כביכול מסתכלים עליה מבחוץ כדבר מופלא וגדול ממה שאנחנו מסוגלים לתפוס ולהרגיש. בעצם מה שקורה זה שיש לנו את עצם הנפש כדבר פשוט, ובחכמה ובשכל שמשמשים כלי לגילוי שלה (כמו שמומחש במשפט "אני חושב על עצמי") אנחנו לא מסוגלים לתפוס את כולה. לעומת זאת אצל הקב"ה הוא וחכמתו וחייו אחד–כלומר כל מה שהוא תפוס בחכמתו וכל חכמתו היא מה שהוא (וכנ"ל לחייו ורצונו וכו' וכו'). לא ניתן להפריד בין החלקים ולא ניתן בכלל לזהות התחלקות. ניתן לזה דוגמא מאחדות מורכבת- החומה הרחבה בירושלים לא בנויה באופן מסודר ומובנה כמו החומה של הורדוס שמורכבת מאבנים ענקיות שמסודרות בשורות, אלא כמו טרסה ענקית- שורות מסודרות פחות או יותר ומלא אבנים שדחופות באמצע ובין לבין ובתוך. המון אבנים בכל מיני גדלים- מסלעים מסותתים יותר ופחות עד לאבנים קצת יותר גדולות מאגרוף. ביחד הן מחזיקות אחת את השנייה ומשתלבות אחת בשניה כך שאי אפשר להוציא משם אבן אחת מסוימת ולהפריד אותה מכל השאר. או שאתה לוקח הכל או שאתה לא לוקח כלום. זה משל מאחדות מורכבת שעדיין אני יכול לזהות התחלקות אבל לא ניתן להפריד בין המרכיבים. באחדות פשוטה אי אפשר להצביע על מקטע מסוים בנפרד משאר המקטעים. ברגע שהצבעתי על נקודה מסוימת הצבעתי על הכל, כי אין נקודה אחרת שהיא לא הנקודה הזו (ע"ד פתגם הבעש"ט ש"האוחז בחלק מן העצם אוחז בכולו" כי אין אפשרות לאחוז בחלק ממנו בלי לאחוז בכולו).

עוד דימוי יותר דק (ומדויק...) לאחדות פשוטה- באור לבן יש את כל הצבעים וכל פעם שתיקח "חתיכה" מאור לבן בעצם לקחת את כל הצבעים. כשהאור פוגש עצם העצם בולע חלק מהצבעים ופולט את הצבע המגיע לעינינו.

אם כן, יצא לנו שהקדושה כדבר בודד היא פשוטה בעצם, כיוון שלא מעורבים בה עוד רכיבים, אבל כשאתה מכניס עוד קדושה לאותו חלל משותף יוצא לך אנטיתזה לרעיון הפשיטות. במקום שלא תהיה פה התחלקות יש פה התחלקות בעצם. כלומר, אם הגדרת הקדושה היא שהיא נבדלת, היא מחולקת בעצם מכל שאר הדברים ופשוטה בעצם כלפי עצמה.

למעשה מה שקורה בקדושה היא שיש דבר מובחן, אבל הוא לא בא במגע עם שום דבר חיצוני אליו. הקדושה היא כמו אידיאה- הדבר בטוהרו המוחלט ללא שום יציאה החוצה מעצמו. הדבר דומה לסוליפיסט שבטוח שכולם הם פרי הדמיון שלו- אולי הוא יבוא במגע עם יצורים אחרים, אבל הוא כלל לא יוצא מעצמו לכיוון מישהו אחר אלא נשאר כל הזמן בתוך עצמו. הדבר מומחש בהלכות כלים שבשביל לקבל טומאה הכלי צריך בית קיבול, אבל אם הוא יהיה מלא בליטות הוא עדיין יחשב מפשוטי כלי עץ[ד].

ללא שהיה את הקדושה והפרטים לא היו מובחנים, באמת לא היתה קדושה. קדושה כדבר מובחן נותנת לי לתת חשיבות ומשקל לדבר כמו שהוא. אם כל הפרטים בלועים בעצם הפשוט, יוצא שאין בחירה מכוונת. לבחור במשהו זה לתמצת את מה שאני לתוך הדבר הזה. כשהכל קיים בלי ייחודיות אין בחירה וממילא אין חשיבות לדברים. העצם חי עם עצמו אבל כביכול משועבד לעצמו- כביכול לא יכול לפנות אל עצמו ולהתייחס לעצמו ולמי שהוא, בדומה לחיה או בהמה. כך גם לא ניתן באמת להעניק את החשיבות האמיתית של כל פרט בנפש וממילא להראות את היופי של העצם עצמו בבחירתו בדברים נאים ומקובלים כאלו. ניתן לדרוש על זה את הלעומת זה של הפסוק "שבו איש תחתיו"- הוא איש, אבל הוא מתחת לעצמו- לא יכול להתייחס לעצמו. כביכול 'תקוע' מתחת לעצמו ורובץ על גבי עצמו[ה].

שם אחר לפשיטות הזו היא כמו שחז"ל אומרים "גלמי כלי עץ". זה מצב גולמי ולא מושלם. יש לו פוטנציאל, אבל הוא לא ממומש. לא בא לידי ביטוי. כמו שאמר הרד"ק על הפסוק "גלמי ראו עיניך": "גלמי-הוא הטפה הקפואה קודם שיציירו בה האיברים, כמו שנקרא העץ 'גולם' טרם שנעשה כלי"

אלא שיש לנו בעיה- אחרי כל מה שאמרנו פה בשבח הקדושה ובחוסר הקיומי של הפשיטות, ודאי שאנו לא רוצים קדושה ללא פשיטות. לפי מה שאמרנו עד כה אפשר להסביר את

ד. אולי תקשה שאם ככה אז מי אמר שפירוש המילה פשוט היא כמו שפירשנו אותה פה. ובכן, ראיות שפשוט הכוונה חלק/ישר יש במספר מקומות (למשל שופר של ראש השנה פשוט או כפוף, ושם אין הבדל בכפיפות למעלה או למטה). חוץ מזה שביטוי נוסף לפשוטי כלי עץ הוא גולמי כלי עץ. בעצם החילוק שלנו בין 'פשוט בתכלית הפשיטות' לבין 'פשוט' מסתדר עם כלי העץ, כי גם כשיש בליטות צריך שיהיה בית קיבול כלפי דבר אחר בשביל לקבל טומאה. בליטות קדושות ומובדלות לא מקבלות לתוכן דברים אחרים

ה. למעשה, לא ניתן לצייר עצם פשוט כזה, כי אם ככה יוצא שהוא לא אחד עם זה שהוא בוחר, ומי בוחר אם לא הוא, וניתן להפריד למראית עין בין המרכיבים ח"ו, והוא אחדות מורכבת ולא פשוטה ח"ו.

הקדושה כאידיאה- דבר מופשט וטהור לחלוטין ללא ענינים חיצוניים. דבר כזה הוא לא אישיות והוא לא עצם. העצם הפשוט כולל בתוכו את הדברים שבפירוט הם קדושים. יש נושא שנושא את הנשואים. אמנם ללא הקדושה אין כל כך יוקר וממילא האישיות גם לא כל כך מופיע אלא תוקעת את עצמה, אבל אם יש רק קדושה אין אישיות בכלל, אין נושא לנשואים, אין עצם שפושט צורה ולובש צורה על פי בחירתו, הכל דטרמיניסטי וצפוי מראש ללא אפשרות לחידוש או לאידיאה חדשה שתופיע. העצם מחדש את האידיאות מאין ליש, אבל האידיאה-בהיותה חד ממדית לחלוטין- לא יכולה לחשוב מחוץ לנקודת מבטה (ולמעשה לחשוב בכלל).[1]

איך נוכל גם להביא את העצם לידי ביטוי וגם לשמור על הפשטות- שבעצם מגלמת חיים ואישיות הנושאת את האידיאות[2]?

ננסה להציע הצעה-

מתואר כי "אבא יסד ברתא". כלומר שהחכמה מייסדת-מבססת את המלכות. לדרכנו כי החכמה מזוהה עם הקדושה והיא החילוק והנבדלות בעצם, נסביר כי המלכות היא היכן שכל הקדושות נשואות במרחב אחד ויכולות להתייחס אחת לשניה. לולא הנבדלות והפער בין כל הדברים לא היתה יכולת למלכות להיות- לא היה מרחב משותף בו הכל נפגשים ומתראים פנים, אלא הכל היה בלוע בעצם ללא יציאה לפועל (בחינת עולם העקודים בו כל הספירות עקודות בכלי אחד ללא יכולת להתפתח).

הפנימיות של המלכות שבה המפגש מתחולל היא השפלות. הרבי מסביר שהיחס בין פנימיות וחיצונית הוא שהפנימיות יוצרת את החיצוניות (לא תמיד זה מורגש ואולי החיצוניות אפילו תבטא דברים אחרים מהפנימיות, אבל היא נובעת מהפנימיות. ליתר ביאור עיין במאמר ד"ה פתח ר' שמעון תשל"ד, משם נלקח הרעיון). אם כך, נגיד שמה שמאפשר את המפגש בין הקדושות ומכונן את המלכות (שיכולה להיווצר רק אם תהיה קדושה לפני, כנ"ל) זו השפלות. כשהקדושה תכיר בזה שאמנם היא מבטאת רעיון מוחלט ומושלם בפני עצמו, אבל שחסר לה שאר הקדושות ושהיא חסירה את הפשיטות השלימה שיש בעצם שפשוט בתכלית הפשיטות, היא תוכל לתת מקום לשאר הקדושות להופיע בפניה ולהיפגש איתן, והן כלפי עצמן ירגישו אותה תחושה ויהיו מוכנות להציג עצמן בפני הזולת ושהזולת

---

1. למעשה מצב זה מתואר כעולם התהו שנשבר- עולם הנקודים שבו כל ספירה היא נקודה (כידוע שנקודה היא בחכמה, כמבוטא באות י' הנקודתית שכנגד החכמה) בפני עצמה ולא מקיימת יחס עם שאר הספירות. המצב הזה הוביל לזה שמלכי התהו מתו. לדרכנו נסביר שהכוונה שזה שהם מתו היא שהם איבדו את האישיות- נהיו דבר מת. פלקט ותו לא. (ככה גם יובן למה המלך הדר התחתן- הוא היה מסוגל לפנות החוצה).

2. בחסידות הספירות- או אידיאות, כמו שקראנו להן פה- ביחס לעצם נקראות כחות. כחות הנפש. ההגדרה כח מבטאת את זה שיש פה איזשהו משהו, אבל הוא שייך לנפש וזקוק למישהו/משהו שיפעיל אותו.

יציג עצמו להן, הן יוכלו להיפגש ולהתראות פנים, ולהשלים אחת את השניה כך שהן יצרו פרצוף שמביע שלם הגדול מסך חלקיו.[ח]

אם נחזור לדוגמא של פשוטי כלי עץ, נראה שהציור שציירנו על הקדושה הוא כמו כלי עם המון בליטות. כל בליטה מובחנת, והכלי נחשב פשוט ואינו מקבל טומאה בגלל שאין לו בית קיבול. הציור שאנו מציירים עכשיו הוא של כלי עם שקעים ובתי קיבול.

אלא שיש בעיה גדולה עם בתי קיבול- עכשיו הכלי יכול לקבל טומאה. כל עוד הקדושה סגורה בתוך עצמה היא לא באה במגע גם עם דברים שעלולים לטמא אותה, ואף אם תבוא איתם במגע לא יהיה ביניהם שום חיכוך. כשיש בית קיבול ואני זקוק ומפנה עצמי לזולת, יש סכנה שאקבל טומאה. שאפנה בתוכי מקום לדברים לא טובים, או שבגלל שאני זקוק אני לא אבטא ערך קדוש, אלא רק אחפש להתמלא ולא משנה ממי, או- והכי מפחיד- שאנצל את הקדושה בעצמה כדי למלא את החיסרון שלי ואשקע באנוכיות[ט]. איך נשמור על הכלי כך שלא יטמא?

אפשרות אחת היא שנשים לב כל הזמן איפה הוא ובמה הוא בא במגע. כל הזמן ישנו חשד בסביבה החיצונית שלי שמא היא תטמא אותי וכל הזמן אני נדרש לשמור על צעדי ולברר מול מה אני עומד. הנחת המוצא הפשוטה היא שאני טהור ואני כל הזמן מאוים מהסביבה שטומנת בחובה טומאה פוטנציאלית בכל רגע נתון.

אפשרות נוספת היא שבמקום להפנות את המבט החוצה ולחפש היכן יש טומאה שאזהר מפניה, היא להפנות את המבט פנימה- שמא הבעיה היא לא בטומאה לכשעצמה, אלא בבית הקיבול שיצרתי לאותה טומאה. הרי, לפשוטי כלי העץ הטומאה לא מזיקה- לו הייתי פשוט, הטומאה לא היתה מפריעה לי. אולי הבעיה היא שאני מאפשר לטומאה מקום בתוכי? הסתכלות כזו מניבה את המסקנה המתבקשת שאם כן, אז אין לי ברירה אלא למלא עצמי בתוכן שלא ייתן מציאות לטומאה להגיע אלי. אבל לא רק להתמלא, אלא גם להיות מוקף, שהרי, אם רק אתמלא, אטמא מגבי אע"פ שאין לי שם בית קיבול, כי אם אני רק מתמלא ולא מוכן להישאב זה אומר שאולי אני לא נותן לרע להיכנס, אבל אני מתייחס ברע לכל מי שאני בא איתו במגע, רוצה רק לקבל ולשאוב אותו אל תוכי, ולמעשה, גם עצם שמירת הטהרה שלי הופכת מטהרה לטהרנות- הסיבה שאני לא רוצה להיטמא היא לא בגלל שאני לא רוצה לתת מקום לרע, אלא בגלל שאני לא רוצה להיתפס כמלוכלך בעיני עצמי. אם זו תהיה הגישה שלי, בסוף מה שיקרה זה שבגללי גם מה שממלא אותי ואמור לעזור לי לא לתת מקום לרע יטמא ממני לכשאטמא מגבי.

ח. איך הקפיצה הלכאורה קוונטית הזו נעשית? שאלה מצוינת! לא נעסוק בה במאמר הזה. ראה במאמר 'במראה אליו אתודע' בחוברת 'בית יוסף להבה' תשפ"ד

ט. מצב שבו הכלי ח"ו מטמא את מה שיש בו, ה"י.

מה נשאר לי? לא נשאר לי אלא לשקוע בתוך מה שטהור בעצם. להיכנס לתוך המים ולתת להם להקיף ולמלא אותי כך שלא תהיה מציאות של רע. לו אטמא, מיד אטהר בתוך המים, ולמעשה לא תהיה מציאות רעה שאומרה לאיים עלי. על עולם אצילות שכביכול 'בלוע' בתוך הקב"ה נאמר 'לא יגורך רע'. אין פה מציאות של טומאה שאמורה לאיים עלי.[י]

בחזון אחרית הימים מתואר כי "לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קדשי כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים. " ים זה מה שמחזיק את המים. "[יא] בתוך הים יש כל מיני שקעים והרים, ואת הכל המים מכסים. הקדושה היא להגיד שהשקע הזה הוא לא ההר הזה, והתלולית הזו היא לא השקערורית הזו, אבל ע"י זה שהמים מכסים אותם אז כל תואי הקרקע מתאחד תחת השם 'ים'. מה שמגדיר ומחבר אותם זה שכולם הם כלי קיבול למים. כך המים מחברים אותם ליצירת מרחב משותף שבו אמנם שקע מריאנה הוא לא שונית המחסום, אבל שניהם באותו הים- פני הים שווים בכל העולם ומחוברים אחד לשני. כך נוצר מרחב מפגש משותף בין כל היצורים במים באופן שווה ופשוט בלי לוותר על הקדושה של כל אחד מהם.

ה' מתואר כשווה ומשוה קטן וגדול. כלומר שכיוון שהוא שווה, ממילא כל מי שלפניו משתווה.[יב] גם הקטן וגם הגדול משתווים מול מי ששווה ולא מתחלק. ע"י השוויון וחוסר ההתחלקות כלפי כל אחד, כלומר זה שהוא מתייחס בפשטות וישרות בדיוק לכל אחד כפי שהוא לא אמור להיווצר שוני והתחלקות בין כל אחד ואחד. לא אמורה להיות גבהות או נמיכות של אחד מול השני, ולא מפני שאין חשיבות לכל אחד, אלא מפני שאם היחס לכל אחד כפי שהוא ולא כפי שהוא ביחס לאחרים (וממילא מורכב) זה מאפשר לייצר מישור שבו כולם יפגשו בגובה העיניים.

חז"ל ממשילים את העולם לפני שהוא נברא לכלי זכוכית שנמצאים במים ולא מבחינים בהם, ולתהליך הבריאה כריקון של האמבטיה כך שיוכלו לראות אותם. כאן אנחנו רוצים להגיד שהכלים חוזרים לאמבטיה, אבל שהם מובחנים גם בתוך המים כמו כלי עץ, ואולי אף מעניקים פנים חדשות למים הסובבים אותם. לא חזרה לעבר יש כאן, אלא תיקון ושיכלול לכיוון של נשיאת הפכים שיותר מהכל מנכיחה את נושא ההפכים.

י. כמובן זה בניגוד לפסיקת הרמב"ם (שאהב"ט ו ט"ז) שהטהרה היא רק ביציאה מהמים וכמה הוכחות מחז"ל. אבל בראי"ש ותוס' רא"ש משמע שהמים מטהרים כבר בפנים. עיין דיון ע"ז באנצק' תלמודית ובתשובה של הרב עזריה אריאל באתר ישיבה שהביא סיעתות לשיטת הרא"ש. בכולופן, לשיטת הרמב"ם נצטרך להגיד שהוא ע"ד יפוצו **מעייניותיך** חוצה. שהמעיין עצמו מופץ. הדרישה לו היא שתהיה טהור בעצם.

יא. כמו "ויעש את הים מוצק" שהולך על הכלי, וכפשוט מהפסוק "**כמים לים** מכסים".

יב. שלא כמו הקריאה שאנחנו רגילים לקרוא. בד"כ אנחנו קוראים שהכוונה שיש אחד ממש גדול (או אינסופי ליתר דיוק, אבל גם האינסוף הזה מתורגם אצלנו כ'הגדול האולטימטיבי') שמולו כל הגודל לא נחשב. אם נקרא טוב נשים לב שכתוב **שווה** ומשווה קטן וגדול. כלומר הוא שווה וע"י כך הוא משווה קטן וגדול. זה נכון להגיד שזה בגלל האינסופיות שלו, אבל לא לתרגם אותה ל"הגדולה האולטימטיבית" אלא כשווה ואינסופי, הוא מסוגל להשוות ולהשתוות ולהכיל בתוכו את כולם.

על עבדות ועצמאות

אלישע שפירא

דבר פשוט הוא לכל יהודי שהולך בדרך החסידות שעבודת ה' היא לא הישג מוגדר שעלינו להשיג, לא שאיפה שנהיה בציור מסוים או בדרגה מסוימת, אלא היא קשר עמוק. קשר בין נברא לבורא, בין יהודי לאלוקיו, שלא נמדד ב'הצליח'- 'לא הצליח', אלא ב'קרוב'- 'רחוק'. אנו מאמינים שהקדוש ברוך הוא לא מצפה ממנו שנדע כך וכך דברים, נעשה דבר כזה או אחר אלא אם כן זה ביטוי של קשר פנימי שמתבטא למשל בלימוד תורה וקיום מצוות.

ועוד, אנו מאמינים שקשר זה צריך להיות קשר שמקיף את כל האישיות. לא קשר שנוגע רק בחלק ממני ואפילו חלק משמעותי, אלא זהו קשר שכל החיים שלי סובבים סביבו. איתו אני נולד, אליו אני מתחנך, לאורו אני פועל, מתחתן, מוליד ילדים, לשמו אני דואג לחיים שלי ועליו אני מוסר את נפשי.

וכך כותב אדמו"ר האמצעי:

> **"'כל לבבות דורש הוי', דהיינו שהוא ית' דורש ומבקש נקודת האמת שבתוך נקודת הלב של כל אחד ואחד".**[א]

כיוון שכן, עבודת השם שלנו נתקלת כל הזמן בסוג של מלחמה- מתח- מורכבות. התחושה הפשוטה של היהודי, האני המודע שלו, זה שהכל סובב סביבו. הרצון שיהיה לו טוב, שירגיש בטוח ושמח, שיהיה לו כיף, שיפתח את האישיות שלו וישקיע בה, זהו הרצון הכי חזק שלו. הדבר הכי נעלה הוא אני וכל מה שמסביב בא לשרת אותי. אם משהו לא משרת את רצונותיי- שאיפותיי אין שום סיבה שאני אעשה אותו. אם מישהו לא מועיל ועוזר לי, אני לא אפתח איתו קשר, לא יהיה חבר שלו ולא ישקיע בו בכלל. גם אם יהיה משהו שאני אתמסר אליו מאוד מסיבות שונות, בסוף אני ארגיש שכשאני חוזר אל העולם הפנימי שלי זה הכי 'חזק', שם אני 'באמת', ובכל השאר זה רק חולף- עובר. התחושה הזו מאוד חזקה ובולטת בזמן הילדות, אצל ילד ניכר שמה שמעניין אותו עכשיו זה הכי חשוב, אך תפיסה זו מתחדדת הרבה יותר ואפילו בונה לעצמה אידיאולוגיות והסברים ככל שהאדם מתפתח ומתבגר. האדם משלים עם ההבנה שזה הוא, כך עובד העולם וכך אני עובד ואין איך וממילא אין שאיפה לשנות את המצב הזה.

עקב כך, עבודת ה' מאוד לא פשוטה. אם עבודת ה' הייתה שאני אהיה אחד שיודע ש"ס, אז השאיפה הזאת יכולה לבסוף להיות חלק מהשאיפה שלי להיות אדם מפותח- חשוב

א. פוקח עורים, ח"ג, פ"ג.

ומשמעותי. בין אם זה בעיני אחרים בין אם זה בעיני עצמי. אם הנקודה של עבודת ה' הייתה לעשות מצוות או להתפלל בעבוידה ובהתלהבות, אז זה היה מתחבר אצלי כחלק מהרצון לממש ולפתח את האישיות שלי. אך בגלל שעבודת ה' זה קשר, אז הבסיס שלה הוא צריך להיות רצון חזק לצאת מהעולם שלי לפתח משהו משמעותי מישהו אחר. כשאני פוגש מישהו אחר, אני בעצם נחשף לזווית אחרת על כל העולם. זווית בה העיקר הוא אחר ממני ואני שם רק בתור ניצב- עובר- חולף, שהמשמעות שלו מוגבלת מאוד. לכן בדרך כלל אני לא רוצה לתת הרבה משקל לזווית ראייה כזו, שהרי היא מערערת את המוחלטות של המשמעות העצומה של האישיות שלי.

כשמדובר בקשר עם בורא עולם, הקושי גדל עשרת מונים. שהרי אני בעולמו שלו רק חלק מהביטוי שלו, ייצור קטן בתוך אינסוף פרטים שאת כולם הוא ברא, כנראה במטרה מסוימת. ממשות הקיום שלי מתערערת מאוד מההסתכלות הזאת. החשיבה שהכל סובב סביבי לא מתחילה בהשקפה כזו. במילים פשוטות, לעבוד את ה', לפגוש אותו, זה אומר לחוות את ההסתכלות שלו. כשאני חווה את ההסתכלות שלו, אני נהיה מאוד קטן ולא משמעותי. חוויית החיים הזו רחוקה מאוד מאוד מהמקום שאני חי בו, שבו האני שלי הוא הדבר הכי גדול וחזק שיש. התחושה הזו של האני שלי נקראת הנפש הבהמית.

מאידך גיסא, ה' ברחמיו העצומים שם בכל יהודי עוד נפש. חלק בורא שנעשה נברא, פלא עצום. בתוך כל יהודי יש מקום שבו חוויית החיים היא כמו החוויה אצל ה'. שם הקדוש ברוך הוא הוא הנקודה. הוא ההתחלה, הוא הסוף, הוא הטוב, הוא החיים, הוא החוזק והביטחון, הוא הכל. לא שהוא נותן לי הכי הרבה חיים וחיות, ביטחון ושמחה אלא הוא המטרה.

זה הטבע של הנפש האלוקית שבי. אני לא צריך להתאמץ בכח כדי להרגיש כך, אלא זה פשוט ככה. לנפש האלוקית כל עבודת ה' היא טבעית מאוד ולא מאומצת, טבעי להתגעגע לה', לבטוח בו, להיות איתו בצוותא- לקיים מצוות, ולהיות מאוחד איתו- ללמוד תורה.

המתח והפער הגדול בין שתי הנפשות של האדם, יוצרות אצל כל יהודי עובד ה' מלחמה תמידית ועבודה מאומצת של עבודת ה'.

בעצם האדם צריך לעבוד עם כל נפש שלו עבודה שונה. העבודה של האדם עם הנפש האלוקית היא בעיקר להנכיח אותה. להרגיש ולחוות כמה שיותר את המקום הזה שהקדוש ברוך הוא טבעי ופשוט ואני נמשך אליו בלי עבודה. מאידך, העבודה עם הנפש הבהמית קשה ומאומצת שהרי כאמור מאוד לא פשוט לאדם לרצות לצאת מעצמו ולהתמסר- להימשך- לעבוד מישהו אחר ממנו. אז איך אני מתגבר על ההתעסקות בעצמי ופונה לקב"ה?

הרבי הרש"ב בהמשך 'ומקנה רב' מסביר, שהעבודה של הנפש הבהמית[ב] נקראת עבודת עבד פשוט[ג]. עבד עובד כל היום את האדון, אבל בעבודה זו לא כיף לו. העבודה לא משמחת אותו, קשה לו מאוד, לא טבעי לו, הוא היה רוצה לעשות 'מה שבא לו' אבל הוא קיבל עליו את עול האדון, ולכן ברור לו שהוא עושה את מה שהאדון רוצה ממנו. הוא עושה זאת כל הזמן בשלמות, אין לו שום רגע לעצמו, הוא ממעט באכילה ושינה, הוא מסור כל כולו לאדון. הרבי הרש"ב מאריך להסביר ולתאר את עבודת העבד, אבל לענייננו עבד זה שאני לא מתחבר לעבודה, לא מבין, לא מרגיש שזה טוב לי, יש לי רק קבלת עול פשוטה שברור לי שהמטרה שלי זה לעבוד את אדוני. בעצם ברור לי שאני מסתובב סביבו ולא הוא סביבי. כלומר העבודה פה לא מתחילה מהבנה או תחושה אלא מקבלת עול והחלטה, והיא משפיעה עליי שאני אתמסר כולי לעבודה ולא יתעסק בעצמי כלל.

זה שאני עובד את ה' כמו עבד, גואל אותי מהעיסוק האינסופי שלי בעצמי. נותן לי אפשרות שהחיים שלי, המעשים שלי והעולם שלי לא יעסקו כל הזמן בעצמי, אלא יעסקו רק בעבודת האדון כל כך הרבה עד שלא יהיה לי פנאי נפשי בכלל להתעסק באישיות שלי.

בעצם, כך הרש"ב מדריך אותנו לעבוד עם הנפש הבהמית. זה מה שיעזור לנו לצאת מעצמנו ולהיות קשורים לה'. השאיפה היא שלא נתעסק כלל באישיות שלנו.

יש קושי בהשקפה הזו על עבודת ה' של האדם. הרבי הרש"ב מתאר שאדם שעובד את ה' עם גוף, עליו להתעסק רק עם רצון האדון בפועל, במעשים. להיות כל הזמן עסוק בלעבוד אותו עד שלא יהיה לו פנאי כלל לפתח את האישיות שלו.

דברים אלו, בפשטות, באים בסתירה לאווירה שהרב יצחק משדר[ד], וגם נשמעת בהרבה מאמרים, שהאישיות שלי היא דבר טוב וחשוב מאד שצריך לפתח אותו. שלא טוב שאני יהיה שקוע רק במעשים ובפעולות אלא עלי לעבוד גם ואולי בעיקר, עם העולם הפנימי שלי, הרגש, השכל האמונה, התענוג והרצונות. אין שאיפה שאני לא יהיה מודע לעצמי כלל. להפך, טוב שאני יהיה מאד מודע ומתוך זה אני יעבוד את ה' בכל הכוח.

לכן, כשאני קורא את הדברים האלו הייתי יכול לחשוב שצריך להגיד שבמקום מסוים, עלי לומר די להתמסרות המוחלטת, כשאני מרגיש כמה זה זר לאישיות שלי אני אפסיק, כי עלי לתת בסופו של דבר מקום גם לאישיות שה' שם לי. הקב"ה לא בא לכבוש אותי בכוח, הוא רוצה שזה יהיה פנימי לי ולא מעושה וחיצוני.

נראה לי לומר שהרש"ב התכוון כשהוא דיבר על עבודת עבד, לתנועת נפש שצריכה להיות בעבודה. ההתייחסות שלי לעבודת ה'. הוא לא התכוון לצמצם שהעבודה דווקא

ב. "כמו שנקראים בנ"י עבדים, מצד הגופים, שצריכים לקבל עומ"ש לעבודה אלוקית. " שם עמ' שי"ב.

ג. אולי כל מה שכתבתי פה דווקא מתחבר עם העבד השני שהוא מתאר שם.. אמנם נראה שעיקר ההבדל בין העבדים זה מה הביא אותם להתמסר ולא אופי ההתמסרות עצמה ועל כן דברינו נכונים פה על שניהם. ויש לעיין.

ד. ראה באריכות בספר "מודעות טבעית".

בצורה מעשית. לדעתי, מה שהרש"ב בא להדגיש, זה שהיהודי צריך ללכת על דברים, לתת חשיבות ומשמעות, רק למה שה' נותן משמעות. אין עוד שום דבר בעולם שחשוב מצד עצמו ועומד בפני עצמו.

'עבד' זה שאני חי בגלל שה' רוצה שאני יחיה, לומד תורה כל היום כי זה רצון ה'. קם בבוקר כי ה' מצפה ממני, וגם מתוועד עם חברים כי זה עושה נחת רוח לה'. זה מה שמנחה ודוחף אותי. הרש"ב רוצה שכל משמעות החיים שלי תהיה בעצם מזה שה' שמח ומרוצה מזה ולא מזה שאני מרגיש סיפוק- הנאה- משמעות.

אחרי ההבנה הזו, אפשר לומר שה' מאד רוצה שאני ילך על האישיות שלי. יפתח אותה, יהיה עם הרבה מודעות ועבודה פנימית, אבל הכל הכל זה רק מפני שזה מה שה' מצפה ממני. ברור לי שה' ברא אותי עם מודעות ועולם פנימי כדי שאני אפתח שם את עבודת ה' שלי.

כלומר להיות עבד זה להיות מסור. להיות נתון באדון. לא לרצות חופש. מאידך, האדון רוצה אותי באמת, את הפנימיות שלי. הוא לא מסתפק שאני אעבוד עבודות מסויימות כי הוא רוצה שיהיה כך וכך אלא הוא רוצה אותי. (כמו שהרש"ב מביא כחלק מעבודות העבד שמחה של מצווה וכדו' שזה ברור שהכוונה לעבודה פנימית שעלי לעבוד).

כשאני חי כעבד כזה, הממשות שלי מקבלת אופי אחר. במקום לחשוב שהממשות שלי נובעת מהחוויה הקיומית שלי, מה שנותן לי ממשות זה הציפייה של האדון ממני. הקיום שלי חשוב בגלל שהאדון מחשיב ורוצה אותו.

אם כן, הסתכלות כזו בעצם מתקנת את הנפש הבהמית. הרצון שלי לא לצאת מעצמי כי זה פחות ממשי ממני, מתהפך. באמת, ככל שאני יותר יצא מעצמי ויתמסר לאדון, כך אהיה יותר ממשי, יותר משמעותי. אני לא רק אתחפר בתוך עצמי אלא גם אעשה נחת רוח לאדוני. העבדות גואלת אותי מהתעסקות סתם בעצמי ונותנת משמעות הרבה יותר גדולה לחיים שלי ולמעשים שלי.

ועוד, כשאני מתמסר לאדון כנ"ל, אני משקיע הרבה בעבודה פנימית כנ"ל וזה לא בא כסתירה לאדון. זה לא שהאדון רוצה שאני אשקע בעולם חיצוני לי ויפסיק להיות אני. האדון רוצה שאני אביא את כל האישיות שלי לקשר אתו. לכן להתמסר לעבדות גורם לי לתקן את המקומות בהם אני מרגיש שאני לא רוצה לפנות לה' ורוצה להישאר לבדי. ומתקן גם את ההסתכלות שאני סותר את האדון. אני פתאום מבין שהאדון רוצה שאני אהיה אני אולי יותר ממני. פשוט כדאי לי לשחרר את המקום המסתגר שלי ולהיפתח לקשר עמוק ופנימי עם האדון. קשר כזה לא מאיים בכלל על האישיות שלי. הוא רק ממתיק אותה.

עבודה כזו עם הנפש הבהמית מרפאת את כל הכאב והלא טוב שיש בנפש הבהמית ועוזרת ליהודי שעובד את ה' ית' להתמסר כולו בשלמות בלי לרצות להשאיר שום חלק ממנו מחוץ לקשר עם ה' ית'.

עיונים בדיני ברכת הגומל

עילאי גרונר

ארבעה צריכים להודות[א]

הגמ' במסכת ברכות (נד א) **כותבת ע"פ פרק ק"ז בתהילים ש'ארבעה צריכים להודות' 1. יורדי הים 2. הולכי מדברות. 3. החולה שנתרפא. 4. החבוש שיצא מבית האסורים.** [ב]

והנה, רש"י מפרש את לשון הגמרא: "צריכין להודות - כשיוצאין מן הסכנה".

רש"י מחדש לנו חידוש גדול, רש"י אומר שמברך כשיוצא מן הסכנה. לכאורה קשה, וכי היה לו הוא אמינא שיברך תוך כדי הסכנה? מסביר ה'מקראי קודש' שרש"י פוסק פה להלכה שבכל פעם שאדם יצא מן הסכנה, גם אם לא הגיע למחוז חפצו וימשיך מחר לעוד סכנה, מברך הגומל!

בדרך נוספת מסביר הראנ"ח: רש"י כותב שיכולנו לחשוב שבתוך הים/מדבר יש חלק מסוכן ויש את החלק שכבר על מי מנוחות, ובטוח, ושם כבר נוכל לברך, אבל אין זה כך אלא צריכין ממש לצאת ממקום שחשש שאולי תקום לה סכנה, ורק אז נוכל לברך.

השתי הלחם מבין את רש"י כך שהוא בא ומלמד אותנו שצריך שתצא מן ה'סכנה' ולא צריך שתעבור את כל הטלטלות שמוזכרות בתהילים. מספיק שיצאת מסכנה, ואתה מברך.

[נביא כעת עוד הסבר לאוהבי דרך הפלפול (בשם המקראי קודש) **- קשה לרש"י למה לשון הגמרא 'צריכין להודות' ולא 'חייבין' להודות? מסביר לנו רש"י כל מה שכתבו 'צריכין', מדובר על מיד כשיצאו, אבל בכללי - ודאי שחייבין מתישהו להודות.]**

סדר הארבעה

שואלים התוס', ורבינו יונה בשם רב האי גאון - מדוע הגמרא לא נקטה וסידרה כסדר שרשום בתהילים?!

א. נערך ע"י יוסף שטרן

ב. ופסק המ"א שחבוש שחייב בברכת הגומל זה רק חבוש שנאסר על עסקי נפשות, וראינו ברב האי גאון שאומר שבתהילים דרגו את ה'צריכין' לפי המצוי, ומסביר שהחבוש מדורג השני, מכיון שהוא ממש מצוי, שהרי על כל עסקי מס נכנסים למחבוש, ומשמע ממנו שגם אלו מברכים, ולא רק אלו שנכנסו על עסקי נפשות.
(ופוסק כך ה'נתיב חיים' ומביא ראיה מן הפסוק, שעל החבוש כתוב 'אסירי עני וברזל' ולא איזה לשון סכנה, ועוד מסברא [ע"פ הראש] שהרי כל מה שהגויים מענים את ישראל זה מכיוון שהם רוצים ממון, ולכן גם אם הם שמים בבית סוהר בטענה של עסקי נפשות, זה באמת מענייני ממון.)

הסדר בגמרא הוא: ים, מדבר, חולה וחבוש. ואילו הסדר בתהילים הוא: מדבר, חבוש, חולה וים.

עונים התוס' שבתהילים הסדר מדורג ע"פ הסכנה, ולעומת זאת בגמרא בחרו לנקוט את הסדר לפי מה שהיה בעיניהם יותר מצוי אצלנו.

ולעמת זאת תשובת רבינו יונה בשם רב האי גאון היא ממש להיפך!! - רבינו יונה מסביר שבתהילים דירג את הסדר לפני מה שהיה מצוי בימיהם, ואילו בגמ' נקטו לפי רמת הסכנה.

רבינו בעל הפלאה מביא מהערוך את רב האי גאון, עם הסבר מפורט למה הסדר בתהילים הוא זה שמצוי יותר, ואילו בגמרא זה שמסוכן יותר -

תהילים - מצוי:

הולכי דרכים ומדברות - שמצויים ביותר.

חבוש - מאד קל להגיע לבית סהר, שהרי אפילו מי שלא שילם מס נחבש.

חולה - ופחות מזה יש אלו שחולים.

יורדי הים - ופחותים מאלה אלו יורדי הים (אולי מכיוון שיסביר שאלו הכי מסוכנים, ולכן אנשים נמנעים מכך).

גמ' - סכנה:

יורדי הים - ברגע אחד יכולים למות.

הולכי מדברות - שגם הם יכולים לטעות בדרך ולא יהיה להם מים ואוכל.

חולה - (ע"פ רבינו יונה) רוב חולים מתרפאים.

חבוש - (ע"פ רבינו יונה) רוב מי שנאסר זה על עסקי ממון ולכן אין מגיעים לידי סכנה.

בפני מי הברכה

אביי אומר בגמרא שצריך לברך בפני עשרה, שנאמר "וירוממוהו בקהל עם[ג]", ומר זוטרא מוסיף ששניים מתוכם צריכים להיות תלמידי חכמים, כמו שכתוב 'ומושב זקנים יהללוהו'. לעומתו רב אשי אומר שיתכן ללמוד מלשון הפסוק שצריך שני תלמידי חכמים בנוסף לעשרה, והגמרא נשארת על כך בקושיא.

ג. יש רש"י מעט תמוה, רש"י אומר על דברי הגמרא: "וירוממו בקהל עם - בסוף המזמור". רש"י מזכיר לנו שהפסוק הזה הוזכר בסוף המזמור? אנחנו גם יודעים!! מסביר **הראנ"ח** - יכולנו לחשוב שהפסוק הולך רק על יורדי הים, כי נאמר ישר אחרי יורדי הים, אך רש"י מלמדנו שבאמת הפסוק פשוט נאמר בסוף המזמור והולך על כל הארבעה.

על כך תוס׳ כותבים שכדאי להחמיר ולנהוג כמו רב אשי. אמנם בכל אופן כותבים לנו שאמנם זו העדיפות, אבל להלכה אם אין לך בכלל תלמידי חכמים מתוך העשרה אפשר לברך עם עשרה עמי ארצות.

הגר״א מביא מקור אפשרי לדברי התוס׳ - רואים שהגמרא מקשה על הסיפור עם רב יהודה על כך שלא היו שם עשרה אנשים, ולא מקשה שלא היו בנוסף להם תרי רבנן, מכיוון שסברה הגמרא שזה לא מעכב.

יש להעיר שהרא״ש (בניגוד לתוס׳) לא ציין שתלמידי החכמים הם לא לעיכובא, אלא כתב שיש להחמיר ולברך כשיש עשרה ועוד תרי רבנן.

מעשה דרב יהודה

מספרת הגמרא: מעשה שהיה כך היה - רב יהודה (לשוכחים - אותו אחד שלימד אותנו את נוסח הברכה) היה חולה גדול ובעזרת הבורא - נתרפא! נכנסו אליו כמה חכמים ואמרו לו בתמימות - בריך רחמנא דיהבך ניהלן ולא יהבך לעפרא [ברוך השם הרחמן שנתן לנו אותך בחזרה ולא הביא אותך לעפר...], קפץ רב יהודה ואמר להם: פטרתם אותי מלברך הגומל!!!

שואלת הגמרא - הרי הוא לא ברך כלום!! ועונה הגמרא - שמכיון שענה להם ׳אמן׳, נפטר הוא מלברך בעצמו.

הזכרת מלכות

נשאלת שאלה - איך רב יהודה נפטר מן הברכה, הרי לא היה שם ומלכות במה שתלמידיו ברכו? עונים לנו תוס׳ שרב יהודה הוא תלמידו של רב, ורב פסק בפרק שישי שאין צריך להזכיר בברכה מלכות אלא מספיק הזכרת השם, והרי הם אמרו ׳רחמנא׳.

לעומתם רבינו יונה והרא״ש סוברים שודאי מדובר שהזכירו בברכתם מלכות.

יציאה ידי חובה מול היתר לברך

מדייק ה׳רבינו יונה׳ שהגמרא שואלת ודנה על איך רב יהודה אומר שנפטר מן הברכה ולא צריך לברך שוב, שהרי כתוב שצריך לברך בפני עשרה? ועונה הגמרא שמסתבר שהיו שם עשרה אנשים, ומבין מזה רבינו יונה שרב יהודה והגמרא מדברים רק על עניין ה׳יציאה ידי חובה׳ ולא על אם בכלל היה מותר להם לברך, שהרי אסור לברך ברכת הגומל ללא עשרה, ועל זה שהגמרא לא שאלה, איך הם ברכו ללא עשרה?!, מזה מדייק הרבנו יונה שעשרה זה רק אם מי שהתחייב בברכה, מברך. אך לכולם לאדם שלא התחייב מותר לברך הגומל גם ללא עשרה.

דברי הרמב"ם

הרמב"ם (הלכות ברכות פרק י הלכה ח) **פוסק להלכה ש'ארבעה צריכין להודות' - החולה שנתרפה, וחבוש שיצא מבית האסורים, ויורדי הים כשיעלו, והולכי דרכים כשיגיעו לישוב. ומדגיש הרמב"ם שצריכין להודות בפני עשרה, וששנים מהן יהיו חכמים. ומדגיש שצריך שיעמוד בין הקהל ויברך. והנוסח הוא - "הגומל לחיבין טובות, שגמלני טוב". והקהל עונים - "שגמלך טוב, הוא יגמלך סלה".**

אנו רוצים להתבונן בכמה נקודות בדברי הרמב"ם:

קודם כל, הרמב"ם מדגיש שהברכה היא ליורדי הים כשיעלו, ולהולכי דרכים כשיגיעו לישוב. ונראה שסבר כדברי רש"י דלעיל (כפי שדייק בלשונו המקראי קודש) **שאפילו אם סתם הגיעו למקום ישוב, מברך הגומל ולא צריך שיגיע למחוז חפצו.**

כמו כן, יש לשים לב שהרמב"ם בחר להשתמש בלשון 'הולכי דרכים' ולא 'הולכי מדברות' כלשון הגמרא. יש שדייקו מכאן שצריך שיהיה 'שם דרך' על המסע, ונפקא מינה לענייננו שכתוב (חולין קלט) **שעל השמיים אין לשון 'דרך', ולכן אולי לפי הרמב"ם לא נברך הגומל על טיסה, אלא רק על מסע בארץ.**

תלמידי החכמים - חלק מהעשרה או בנוסף לעשרה

כעת אנו רוצים להתבונן בנקודה נוספת. הרמב"ם כותב שתלמידי החכמים הם חלק מהעשרה, ולא צריך שיהיו בנוסף לעשרה. יש לציין שעל הרמב"ם [והרי"ף שכותב כמוהו] חולקים התוס' והרא"ש ואומרים שראוי להחמיר שיהיה חוץ מן העשרה עוד שני רבנן. אמנם, אם לא מוצאים תלמידי חכמים הם אומרים שאפשר אפילו רק עשרה הדיוטות! והרמב"ם אומר שלא צריך להחמיר שהתלמידי חכמים יהיו בנוסף לעשרה, אבל לדעתו אין אפשרות שלא יהיו שני רבנן בכלל.

ה'כסף משנה' מסביר שהסיבה שהרמב"ם והרי"ף פסקו שאין צורך להחמיר הוא מכיוון שכל הדיון שם בגמרא נשאר ב'קשיא' ובדרבנן אנחנו פוסקים לקולא.

והגאון החסיד הגר"א מסביר את עניין זה בדרך אחרת, הגר"א מביא מתשובת הרי"ף, שכאשר הגמרא עונה 'קשיא' ולא 'תיובתא', כוונתה שהדין הראשון עדיין עומד על תילו ולכן הרי"ף פוסק שמספיק שיהיו רק שניים מתוך העשרה רבנן.

הוכחה נוספת של הגר"א - הרי הגמרא מזדעקת לאחר הסיפור של 'רב יהודה' ואומרת שהרי לא היה להם עשרה, אז איך הם ברכו? ומדייק הגר"א שהגמרא לא מזכירה ושואלת

מה לגבי שצריכים תרי רבנן? מפה אנו לומדים שבאמת לא צריך תרי רבנן, רק שיהיה עשרה[ד].

בכל אופן, יוצאת מפה נפקא מינה להלכה בין הרמב"ם לתוס' אם צריך להקפיד שיהיה שני רבנן, לפי הרמב"ם חובה שיהיו שני תלמידי חכמים ולפי תוס' בדיעבד אפשר גם רק עשרה הדיוטות.

נספח - ברכת הגומל על טיסה

הרב זוין הביא בשם **הראגוטשובער** שלא מברכים תפילת הדרך על נסיעה במטוס. הוא מביא לכך הוכחה מהגמרא בחולין שאין נקרא 'דרך' בטיסה: "המוצא קן בשמיים אינו חייב בשילוח ולעמת זאת המוצא בים מחוייב בשילוח, מכיון שרשום 'הנותן בים דרך' - ים נקרא דרך, אך על השמיים כתוב ש'דרך נשר בשמיים' ולכן אין זה דרך בני אדם.

ואכן, **החלקת יעקב** פסק שאין מברכים הגומל על נסיעה באוירון, וכך העיד שנהג **ר' אהרן מבעלזא** זיע"א.

אך הרב עובדיה דוחה את הדברים מכמה טעמים:

א. הטור והשו"ע לא הזכירו את הלשון 'דרך' אלא כתבו 'הולכי מדברות' ואם היה נפק"מ בין שמים לים, היו מזכירים את עניין ההגדרה 'דרך', אם כן מובן שאין הבדל בין שמים לים לפי הפוסקים החשובים מאד האלה...

ב. כותב המאירי שיש אומרים שברכת הגומל היא למי שעבר סכנות בדרכים הללו, ומסביר המאירי שאמנם זה הפשט, אך אינו מסכים מכיון שכל הדרכים בחזקת סכנה, ולא נתפסים בדיוק להגדרה הכתובה בפסוקים, אלא בדין הוא לכל דבר של סכנה, ועל כן - מסביר הרב עובדיה - גם לענייננו, אל תריב איתי על ההגדרה, יש פה סכנה אז מברכים הגומל.

וכמו שכותב רבי משה חגיז בשו"ת 'שתי הלחם' שאין צריך להקפיד שהמברכים יעמדו בגדר הפסוק 'רעבים גם צמאים' אלא העיקר שקוים בהם 'וינחם במחוז חפצם'... ולכן גם הטסים באוירון הונחו אל מקום חפצם ומברכים הגומל.

ג. מרן החיד"א דן בספרו 'מחזיק ברכה' האם רבי עקיבא שנכנס בפרדס ויצא בירך הגומל, ומבין מפה מרן הרב עובדיה שודאי שצריך לברך אחרי נסיעה באוירון, כמו שרבי עקיבא שריחף בשמיים היה צריך לברך.

ד. [לכאורה לא מובן - האם הגר"א הספיק לשכוח ח"ו שהם בעצמם אלו שברכו היו תרי רבנן?! אלא - הדיוק הוא מזה שהגמרא בחרה לנסח שצריך עשרה ולא עוד 'תרי רבנן', כלומר שנים עשר, ומזה אנו למדים שהתרי רבנן הם בתוך העשרה, ואכן היו שם שני רבנן, לכן הגמרא רק שאלה על העשרה ולא על הרבנן]

ר׳ משה פינשטיין דן גם הוא בסוגיה זו בספרו ׳אגרות משה׳. ראשית הביא את דברי השולחן ערוך (רי״ט ס״ט):

> ״הני ארבעה לאו דוקא, דהוא הדין למי שנעשה לו נס כגון שנפל עליו כותל או נצול מדריסת שור ונגיחותיו או שעמד עליו בעיר אריה לטורפו או אם גנבים באו לו עם שודדי לילה וניצול מהם וכל כיוצא בזה. כולם צריכים לברך הגומל, ויש אומרים שאין מברכים הגומל אלא הני ארבעה דוקא, וטוב לברך ללא הזכרת שם ומלכות״.

האגרות משה כותב שרוב האחרונים סוברים כסברא ראשונה בשו״ע, ולכן ודאי שהטס באוירון צריך לברך הגומל. ואפ׳ לסובר כסברא שניה בשו״ע צריך לברך הגומל לאחר טיסה במטוס משני טעמים:

א. נסיעה במטוס זהה ממש לשיט בים מכיון שבים זה מסוכן מעצם הנסיעה ולא כמו בהליכה שההליכה על הקרקע אינה מסוכנת, אלא יכולות להיות סכנות שיתעוררו ובים עצם ההליכה במים היא סכנה גדול והספינה מצילה אותנו מן המוות ובמטוס זה ק״ו מכיון שבים אם תשהה כמה מונטין אתה יכול לחיות ובאויר אין האדם יכול להחיות אפ׳ רגע אחד וזו סכנה גדול מאד.

ב. תקנת ׳ברכת הגומל׳ זה על הדברים שמצויים בהם סכנה והם מצויים אצל בני האדם ולכן ודאי שהטעם של רק ׳ארבעה הני׳ זה מכיון שהם המצויים, וכל מה שגם כן מצוי נברך עליו, כמו טיסה באוירון, שמצויה.

הוכחה לב – השו״ע כותב שבני ספרד נוהגים לברך על סתם דרכים, שכל הדרכים בחזקת סכנה, והרי רק ארבעה הני?! וודאי שהשו״ע פסק כמו הספרדים שהם השיטה השניה. ולכן צריך להסביר שהסיבה שההולכי דרכים הם בכלל ׳הני ארבעה׳ מכיון שהם מצויים כמו ה׳ארבעה הני׳.

מוצאי שמחת תורה תשפ״ה

אורי מאיר ציון כהן

המאמר מבוסס על תורות שנאמרו ע״י הרב איציק בשמחת תורה תשפ״ה. הדברים שאמר עינו אותי וניסיתי ליישב אותם על ליבי. במוצאי שמחת תורה התבשרנו בנפילה של ארבעה לוחמים, ביניהם שובאל בן נתן הי״ד. לפני הלויה התחילו הקפות שניות בישיבה, וכשחזרתי מהלויה ב4 לפנות בקר הן עדיין התקיימו. לאחר מכן הצטרף דוד של שובאל שחזר גם הוא מהלויה. הדיסוננס החריף דחף אותי עוד יותר לדברים שנאמרו בשמחת תורה. חשבתי אם להטעים ולסדר ולהרחיב יותר את הדברים, אבל למעט תיקון טעויות לשוניות החלטתי להשאיר אותם כמו שהיו בעת כתיבתם לאחר שמחת תורה בהתאם להלך הרוח שהייתי בו, ובהתאם לכך יש לקרוא אותם. יהיו הדברים לע״נ כל הנופלים.

מוסבר בחסידות[א] שבעולם הזה העצב עמוק יותר מהשמחה, בעוד בעולם הבא השמחה עמוקה יותר מהעצב. העצב נובע משימת לב לריחוק בינינו, והשמחה נובעת משימת לב לקרבה ולחיות שיש לנו אחד מהשני.

בעולם הזה קל לראות שהעצב עמוק מהשמחה. כשיש שמחה אני מרגיש שיש את החיים הפשוטים והרגילים שלי, והשמחה גורמת להם להיות מלאי חיים ועיזוז. השמחה היא לא דבר קיומי, אלא דבר שהופך את החיים שלי ליותר איכותיים ומוחשיים. מדבר רחוק שביומיום לא מתבטא הרבה, כשאני שמח החיים שלי באים יותר לידי ביטוי. השמחה בעצם היא רק הבדל כמותי- קצת חיות והרבה חיות. גם כאשר היא איכותית יותר- שאני מרגיש שהשמחה היא איכות אחרת מאשר היום יום שלי- שביומיום החיים שלי חיוורים וכשאני שמח החייהם יותר חיים ולא רק לא-מוות, עדיין מדובר עלכמותאיכותית- איכות החיים האמיתית שלי כקשור לקב״ה ויהודי באה לידי ביטוי יותר מאשר בחיים הפשוטים שלי. לעומת זאת בעצב אני מרגיש שכל השמחה חיוורת - אולי השמחה יותר והיום-יום פחות, אבל הכל בערך ויחסי אחד לשני, וכשאני שם לב לריחוק האין סופי בין ה׳ לביני - גם מצידי בחיים שלי וגם מצידו בגילוי שלו- אני נוגע במקומות קיומיים, בניגוד למה שמורגש בשמחה. בעוד השמחה היא רק להביא לידי ביטוי את מה שמונח בפשיטות שאני חי ושמח, הכאב הוא לשים לב שבסוף כל מה שיש הוא רחוק באין ערוך ממה שבאמת יש. שכל השמחה שלי היא אין ואפס לעומת הקב״ה ושנותר בינינו עוד פער בלתי ניתן לגישור.

א. שאלתי את ר׳ איציק איפה. אמר שלא זוכר מקום מדויק אבל שככה מונח לו ושלא כתוב בפירוש אלא שצריך לשים לב לזה.

אני מרגיש שכל מה שיש לי איננו, וגם זה הבל. מה שבעצם קרה בעצב זה ששמתי לב לשורש של השמחה ואמרתי שאני לא מוצא בה טעם, אבלהסיבהשאני לא מוצא בה טעם זה בגלל שאני מאמין שיש פה משהו לאיזערוך יותר חי מכל מה שאני מצליח לבוא איתו במגע. הכאב מלא אמון. אחרת לא הייתי כואב. אני כואב את זה שיש מרחקאין סופיביני לבין הדבר שאליו אני מייחל, וזה כואב ויורד ומקיף את כל עצם המציאות כדבר רחוק, כשגם הריחוק הוא רק שם המושאל לפער המהותי שקיים ביני לבין מושא התשוקה שלי. (זה פירוש המילה עמוק- שזה עד ועד בכלל כמו עומק רום ועומק תחת בספר יצירה, שהכוונה עד הקצה האחרון. עצם המושג רום במשמעותוהמופשטת. למעלה מעלה עד אין קץ ולמטה מטה עד אין תכלית).

לעומת זאת השמחה של עולם הבא עמוקה יותר מהעצב על הריחוק. השמחה הזו נובעת מכך שה' שמח בשמחה שלי. כל עוד אני שמח בה', אני מרגיש שזה-לא-זה. אני לא באמת יכול לגשר על הפער בינינו, ולכן שימת הלב לפער והצער על קיומו הם קיומיים כל כך. אבל כשה' שמח בשמחה שלי זה אומר שהוא דילגעל התהום הפעורה בינינו וכעת השמחה שלי אכן נוגעת לו ומשמחת אותו. כל החיים שלי אם הם לא קשורים אליו או שהקשר אליו הוא רק מצדי הם כאין ואפס מולו, אבל כשהוא שמח בשמחה שלי זה אומר שהוא בחר דווקא בזהשאניאשמחבו. כלומר שיותר ממה שהעצב הוא קיומי ומקיף את כל ההוויה שלי, השמחה של ה' בי ובשמחה שלי בו מקיפה את העצב. לולא השמחה הזו של ה' לא הייתי מתקיים, וה' שמח בכך שאני מצטער על המרחק בינינו כי זה אומר שהוא יקר לי והוא שמח מאד שהוא יקר לי.

אם קודם כל השמחה הייתה בלועה בעצב על כך שלא ניתן לגשר על הפער, כעת כל העצב בלוע בשמחה על כך שיש לי עצב מהמרחק ושאנינותן אמון בכך שיש דבר מעבר לכל מה שאני מכיר. כל מה שאני עושה הוא בעצם הבאה למימוש של האמונה שלי בדבר הרחוק. בעוד בעצב שמתי לב לכך שהוא קיים, כשאני שמח והוא שמח בכך שאני שמח הבאתי למימוש אותו בשמחה שלי. הורדתי את האמונה לדבר שמחיה אותי מהשורש. שכל עצם הקיום שלי זה השמחה של ה' בשמחהשלי בו.

אם היינו שואלים את משפחות הנופלים האם הם שמחים בכך שהקרובשלהם היה אחד כזה שמוסראת הנפש או שהם היו מעדיפים שהוא לא יהיה אחד שמוסר את הנפש והיה כאן לצידם וודאי שהיו אומרים שהם שמחים מאד שהוא אחד כזה שמוסראת הנפש. כואבים מאד שזה היה צריך להתבטא בפועל והיו מעדיפיםשהוא לא יצטרך למסור את הנפש בפועל, אבל ברור ששמחים מאד שהוא אחדשמוסראת הנפש, ואם הוא לא היה אחד כזה שיש לא את הכח למסור את הנפש, הוא גם כנראה לא היה מי שהם מכירים וגם הכאב עליו היה פחות. כי כואבים שאחד כזה שמוסר את הנפש ואנחנו שמחים בו מאד הלך, ושמחים מאד על זה שהוא היה אחד כזה שמוסר את הנפש.

התוצאה היא העיקר?

יוסף הלל זילבר

-"אמא! למה יוסף קיבל שוקולד ואני לא? זה לא פיירי!"
-"כי יוסף אכל יפה את כל האוכל ששמתי לו בצלחת".
-"אבל גם אני אכלתי את כל האוכל!?"
-"נכון חמודי, אכלת מאד יפה, אבל מיוסף ביקשתי לאכול יפה וממך ביקשתי לפנות את השולחן בסיום הארוחה ואתה לא פינית ולכן הוא קיבל שוקולד ואתה לא"
-"אז למה ביקשת ממני לפנות את השולחן ומיוסף רק לאכול? "
-"כי הוא יותר קטן וקשה לו יותר לפנות את השולחן".[א]

יסוד עבודת ה' הוא שהיהודי יהיה כלי לאור ה' וגופו יהיה משכן לנפש האלוקית -כך מלמד אותנו אדמו"ר הזקן בספר התניא קדישא.

אדמו"ר הזקן מבאר שהדרך להתפשטות אור ה' בגוף היא הכנעת הנפש הבהמית כדי שלא תתפשט בגוף, ואז תוכל הנפש האלוקית למלוך על 'עיר קטנה' -הגוף.

בפרקים כ"ח-כ"ט מסביר אדמו"ר הזקן כמה דרכים להכנעת הנפש הבהמית.

בפרק ל' מוסיף לבאר עוד דרך בהכנעת הנפש הבהמית, ו'על הדרך' הבנה בסיסית בגישה לאנשים הסובבים את האדם[ב]:

לאחר העבודה שעשה היהודי על יצרו הרע על פי הפרקים הקודמים, "להכניעו ולבטשו", יכול היהודי לומר לעצמו:

'הן אמת שאני[ג] (ונפש הבהמית שבתוכי) רע ורשע ומשוקץ' וכו', אבל בכל אופן, כאשר אני מסתכל על המצב של האנשים הסובבים אותי, אני רואה שמצבי בעבודת ה' יחסית טוב -אני מניח תפילין, שומר שבת, לומד תורה כל היום, לומד חסידות וכו'. לעומת זאת אני רואה הרבה יהודים שאינם מניחים תפילין, בקושי שומרים שבת, לא לומדים שמינית מהכמות שאני לומד, אז בסך הכל מצבי לא כ"כ נורא.

א. כמובן שהסיפור בא רק להמחיש את ההבדל שאמור להיות ברור בין יהודי לחברו ולא חלילה להשוות את הקשר לה' לקבלת שכר כמו שוקולד או צ'ופר, אלא כידוע ששכר מצוה היא המצוה בעצמה -להיות בצוותא עם ה' יתברך.

ב. נראה לי שזה גם בסיס בשליחות כאשר ניגשים ליהודים אחרים ממני - עניין 'מתקדמים ביחד'- כאשר כל אחד חושב שליושב מולי יש להוסיף לי בעבודת ה'.

ג. שבפשטות מזדהה עם הנפש הבהמית, כמ"ש בפרק כ"ט.

מגיע אדה"ז ואומר לך: לא. זו משוואה לא נכונה. ה'צדיקומטר'-המדד שלך לרמת עבודת ה' אינו נכון.

המדד הוא לא התוצאה. המדד הוא לא רק הקיום המעשי של המצווה.

המדד שאתה צריך לשים לנגד עיניך הוא הביטול לה'.

נכון שהמצוות הם הכלים להיות בצוותא וחיבור לה' והן האפשרות שלנו לקיים באמת את רצון ה'.

אבל יחד עם זאת אדמו"ר הזקן מחדש לנו שכלפי יהודים אחרים מעשה המצוות הוא לא המדד.

בעצם יכול להיות אדם שלכאורה נראה שהוא לא מהדר בקיום המצוות -אם בכלל, והביטול שלו לה' גדול בהרבה מהעבודה שאני משקיע על הכנעת הנפש הבהמית ועל ה'.

איך?

> "והוא עפ"י מארז"ל אל תדין את חברך עד שתגיע למקומו, כי מקומו גורם לו לחטוא להיות פרנסתו לילך בשוק כל היום ולהיות מיושבי קרנות ועיניו רואות כל התאוות והעין רואה והלב חומד ויצרו בוער כתנור... "

בהתחשב בהרבה משתנים שמשתנים בהתאם לאותו אדם[ד] - הסביבה שבה גדל, התכונות שאיתם נולד, מקום העבודה שעובד וכו' וכו', העבודה שהקב"ה מצפה ממנו היא לא אותה העבודה שהקב"ה מצפה ממך.

ד. כמובן שהכל בהשגחה פרטית וסידור מופלא שה' מסדר שיגיע לאותו המצב בו נמצא עם אותם תכונות וכו' כדי ששם דווקא במצב כזה יישכון אור ה'. (וראה נתיבות שלום פרשת 'לך-לך' מאמר ראשון בכל המדובר כאן).
הערה- הווארט הזה הזכיר לי דיון שדובר לפני כמה שנים בישיבה.
הגיע לישיבה שיר שמספר על ילד שעשה בלאגן ולא הצליח לו בחיידר והוריו שלחו אותו להיות שוליה של נגר.
הילד גדל ונהיה יהודי טוב, מפזר צדקה ומארגן שיעורים וחבורת תהלים.
לאחר מאה עשרים עלה לשמיים ובשמיים שלחו אותו לגהינום בגלל שרצח את גדול הדור- הוא עצמו, שהיה לו פוטנציאל להיות גדול הדור.
אפשר להבין מהשיר (ואפשר גם לחלוק על הבנה זו, אבל עצם זה שמהשיר אפשר להבין את התובנה הזו זה בעיה.) שמוסר ההשכל הוא שכל אחד שלא יתאמץ ויהיה גדול הדור יישלח לגיהינום. בפועל המבחן הוא התוצאה.
לעומת זאת, יש שיר, לדעתי פשט חסידי, קוראים לו 'יענקל'ה הכונס'.
בשיר מסופר על יהודי ששרד את השואה וחוץ מלחזור בע"פ על דף גמרא אחד שהספיק ללמוד במאמץ לפני פרוץ המלחמה, ולאחר השואה הוא לא הצליח ללמוד אלא רק לחזור על אותו דף.
המגיד שיעור שראה אותו לקראת סיום הש"ס - במענה לשאלתו האם יוכל להשתתף בסיום - אמר לו ש'אולי אני למדתי את 2700 הדפים של הש"ס אבל הוא למד 2700 פעמים את אותו דף והוא הרבה יותר גדול ממנו.
נראה לי שזה קשור לווארט כאן. האם התוצאה היא העיקר - 'היית גדול הדור או לא',
או שהעבודה היא העיקר - 'למרות שאתה לא יודע רק דף אחד אם השקעת זה גדול בהרבה מאחד שקל לו ללמוד ולומד הרבה'.

במצב בו היית חושב שהוא הרבה יותר גרוע ממך, העבודה שה' דורש ממנו היא אחרת מהעבודה שה' דורש ממך. (עוד יותר, אם אתה היית באותה סיטואציה בה הוא נמצא, לא בטוח שהיית עומד באותם ניסיונות שהוא עומד). ולכן אינך יודע ולא תדע לעולם מה העבודה של חברך, ואין שום הצדקה להרגיש תחושת עליונות כלפיו.

(אפילו אם אתה חושב שאתה כביכול יודע את היכולות של האחר ואת מצב הבעירה של יצרו הרע, אינך יכול לדעת באמת מה ה' מצפה ממנו במצבים מסוימים בנוסף לקיום המצוות וסור מרע).

> "והלכך צריך כל אדם לפי מה שהוא מקומו ומדריגתו בעבודת ה' לשקול ולבחון בעצמו אם הוא עובד ה' בערך ובחינת מלחמה עצומה כזו ונסיון כזה... "

לדוגמא בחור שיצא לרחוב בגיל צעיר יחסית ועובד בפלאפל, הניסיון וכוחות הנפש שהוא משקיע כדי לא לשמוע שירים שהחברים שסובבים אותו שומעים, הם גדולים בהרבה מכוחות הנפש שאני אי פעם השקעתי על לימוד תורה בשקידה. בעבודה הזו הביטול שלו לה' והכלי שעשה לאלוקות גדול הרבה יותר מימים שלמים שלי שאני לומד בנחת בישיבה.

> "... לשבור היצר הבוער כאש להבה מפני פחד ה'".

העיקר, המטרה לשמה נולדת וה' מחיה אותך כל רגע היא שבירת היצר כדי שישכון אור ה' בגוף. זה השפיץ. ושבירת היצר הזו משתנה בין אדם לאדם על פי כל המשתנים בחייו.

ואתה צריך לעשות חשבון עם עצמך אם הגעת לרמת עבודה והשקעה כמו היהודי הנ"ל.

נכון שזה נראה לך שיהודי פלוני לא קם בזמן לתפילה ויהודי אלמוני בכלל לא מתפלל, אבל זה לא אומר שמצבך יותר טוב.

וזה לא רק עבודה שאני צריך לאמץ את דרך החשיבה הזו. זו המציאות. זו האמת:

> "והוי שפל רוח בפני כל האדם והוי, באמת לאמיתו!"

שנזכה להשקיע באמת בעבודת ה' כמו שמתואר בפרק ל' ולהרגיש את פחיתות הערך בעיני עצמי לעומת יהודים אחרים.

מה הסיפור ש׳ך?

עילאי גרונר

ברוך הוי׳ יום יום אשר מפנק אותנו במיני תפנוקים[א]

מסופר על הויטבסקער שהגיע בצעירותו לבעש״ט [הבעל שם טוב הקדוש, מייסד החסידות, אוהב היהודי בעצמותו באמת ורבם של המגיד ממעזריטש, רבי יעקב יוסף מפולנאה ועוד], יחד עם רבו המגיד ממעזריטש. וישבו שניהם אצל הבעש״ט יחד עם רבי יעקב יוסף מפולנאה. והבעש״ט סיפר להם סיפור ארוך מאד על חייו של אדם אחד, ולאחר הסיפור שאל כל אחד מהם - ׳עד איזה חלק בסיפור [ב]הכרת? ׳ וכל אחד ענה מה שענה..

אז למה אני מספר רק שיש סיפור כזה בלי לספר את כולו ולהביא את הפאנצ׳? קודם כל כי חשוב לי מאד להבהיר שסיפור חסידי לא צריך פאנצ׳, סיפור חסידי מחזק לנו את האמונה ולכן אנו מספרים הרבה סיפורי חסידים, אבל הדבר השני, והעיקרי הוא, שהחיים שלנו הם כמו סיפור! החיים שלנו הם ממש ספר ארוך ארוך, והוא יכול להיות מעניין של החיים, והוא יכול להיות אחד המשעממים!, הוא יכול להיות מדכא ועצוב, והוא יכול להיות מעודד ומשמח, אמנם בדרך כלל הוא שניהם, וזה הכי נפלא ומעניין, אבל ח״ו למה שיהיה משעמם? ? למען השם, תן תוכן תן טוויסט בעלילה!

א. תכל׳ס כשחושבים על זה....
אנחנו זוכים כל יום לקום בבוקר, [גם אם לא לפניי 14:00, אבל קמים...] - יש כאלה שלא זוכים...
לטבול במקווה - לא כולם זוכים...
להניח תפילין - לא כולם זוכים...
לומר כמה מילות תחינה והודאה לקב״ה - לא כולם זוכים...
לאכול משהו, ועוד כשר! - לא כולם זוכים...
ללמוד ׳שניים מקרא׳ או קצת יותר, געוואלד!!! - לא כולם זוכים...
יש לנו משפחה, חברים, קצת בגדים, אלוקים, צדיקים - לא כולם זוכים...
וכל המוסיף הרי זה משובח...
וכל זה ללא עוול בכפנו, וללא מעשה מצידנו, אלא מתנה גמורה מהוי׳ יתברך בלא מובן מאליו בכלל!! איזה פלא עצום!
על זה אמר המשורר את המילים המופלאות -
׳הבט ושא עינייך,
מי נתן כל אלה לך?
גם בנים לשולחנך,
אם תודה רק לבוראך,
כן, תמיד יהיה לך!
השמחה תחייך,
העולם לפניך!

ב. עיין ב׳ספורי חסידים׳ של הרב זוין על התורה, ספור מספר 332.

ויותר מזה, חבר סיפר לי שהוא צריך לעבור דירה, אבל אין לא כח לעבור לאיזה סתם מקום שכולם שם יראו כמוהו, והוא יראה עוד אחד מהנוף המשעמם שם, אם הוא כבר חי ברוך השם, הוא רוצה שיהיה משהו מעניין, מגוון, שיהיה פאנצ' בסיפור הזה!

וזה מאד חיזק אותי, התחזקתי שראוי לי לשאול את עצמי מידי פעם - 'כשיקריאו את הסיפור שלי בשמיים, אני ישתעמם? או שדווקא זה יהיה סיפור מעניין?

המלאכים שישבו ויקשיבו, יחכו מתי זה כבר נגמר? או שאולי להפך, הם ירצו שהסיפור יהיה יותר ארוך?

ולא חלילה בקטע של 'לפניי מי אתה עתיד ליתן דין וחשבון', אלא באמת אני חושב על החיים שלי, האם הם מעניינים, או שמא כאלה שלא ברור למה נכתבו חלילה?

האם החיים שלי מתקדמים, יש אצלי חידוש שלא היה אתמול?

וסיפור טוב מתבטא בכל כך אינספור פרמטרים ומאפיינים, וכל אחד יכול לקחת את זה לכיוון שלו, יכול להיות אחד, שמחליט שהספור שלו יהיה מעניין, כי הוא אחד שכל היום מנסה דברים חדשים, קופץ למים וזה מאד מותח, ואולי לעומתו אחר יחשוב שהספור שלו יהיה רב מכר, כי הוא מלא בתוכן שופע, שלא נגמר, ומוסיף הרבה בעולם.

אבל חבר'ה, 'לא תוהו בראה', החיים שלנו צריכים להיות עם פאנץ', עם משמעות, עם התמסרות מטורפת לעולם, לבוראו ולחיים בו, מלא בפרטים לא סגורים, שרק השם יודע שיהיה טוב בסוף!

בואו נכניס קצת מעניין בחיים המלאי טוב האלה!

והמרחיב ירחיב..

אשמח לתגובות - groner725@gmail.com

נ. ב. כמובן, ואולי קודם כל, עלינו לזכור שבסך הכולל והמפרט הוי' יתברך מנהל לנו את החיים, בסוף אין לנו באמת אחריות עליהם ואם כל הכבוד צריך לשחרר גם לו קצת אחריות, אז בקשה לשתמש בעדינות, לנסות למשוך ולנתב את האירוע, אבל יש השם בעולם כמו שנאמר "לא בחיל ולא בכח כי אם ברוחי"...

ואכמ"ל. וד"ל. וצ"ע גדול.

נ. ב. 2# מי שהחיים שלו הם בחינת 'סיפור חסידי' זה באמת מספיק ככה, ולא צריך פאנצ'...

אשרינו מה טוב חלקנו, ושבעזרתו יתברך הכל ילך כשורה מלא בפול מעניין ושלא חלילה יהיה רגע דל ומשעמם, והעיקר שיהיה בסוף איזה פאנצ'!!

הכאב, המחשבה וארון הבגדים

אורי מאיר ציון כהן

הוא הזדקף באיטיות. העולם האפור מסביבו- החדר המרובע, הארון הדהוי והבגדים הזרוקים- הביטו אליו בעגמומיות. רקותיו הלמו בעמימות כבידה, בקצב מונוטני ובאופן כל כך אטום, שהוא אפילו לא היה בטוח אם אלו רקותיו שלו או שמא סתם עוד קצב בס ההולם באוויר.

הוא פתח את החלון. השמש השקיפה עליו ממעל- חיוורת, כבדה ותלויה באין אונים ברקיע, כמעט כאילו היא בעצמה לא יודעת מה היא עושה שם. מי יודע, אולי באמת היא לא יודעת מה היא עושה שם, חשב.

העולם תיפקד כרגיל לחלוטין. הציפורים צייצו, העצים פרחו, האנשים הלכו ופטפטו ועשו את מה-שזה-לא-יהיה שאנשים עושים במהלך החיים שלהם. פה ושם איזה כלב ריחרח עמוד ואיזה ילד עצר בבילבול בגלל טיפת מים שנפלה עליו ממנוע של מזגן.

על הכל רבצה אותה השמיכה הכבדה והמחבקת של כלומיות סתמית. גם כאשר לפתע היה מישהו שהביט לשמיים או קרא בהפתעה וסקרנות בלתי-מרוסנת 'תראו, ציפור!', לא היה זה בכדי להציב חזון ואמון באותו הדבר שבקע את שיגרת חייו, אלא לפטור זאת כעוד דבר שאיננו מה שחיים אותו. ואף אם היו אי-אלו שהתמסרו לחלום חלומות מעבר לשגרת חייהם, היה זה אסקפיזם חולף ותו-לא, אחד כזה שמנסה לברוח ממציאות החיים שאפילו מרה לא הייתה, אלא פשוט הייתה.

הוא השקיף על כל זה. אפילו תסכול לא היה בו. גם לא בהם. בשביל תסכול צריך לרצות דבר אחר, לא מוכר, חשב, ורצון כבר לא קיים יותר. כאשר הוא חושב על רצון, הוא אפילו לא יודע מה זה, קיים בו זיכרון עמום ומרוחק, שאפילו מילים אין בו, לכך שהיה דבר כזה לפני שזה קרה, אך אין הוא מסוגל לאחוז בו ולמשוך אותו אליו. על הכל רובץ אותו מסך אטום ומטומטם, מבלי להשאיר יכולת לשאת את העיניים ולהביט אל תוך משהו. מי יודע אם יש בכלל משהו להביט לתוכו במצב הזה.

לא תמיד זה היה כך. הוא יודע שפעם היה אחרת, אבל הוא לא אוהב לחשוב על מה שהיה פעם. לא תמיד הוא יודע אם זה בגלל שהמסך לא רוצה שהוא ידע מה היה פעם, או שמא מדובר בניצוץ מאז שעדיין דוחף אותו ולא רוצה שהוא ישקע לגמרי. הוא לא יודע. בכולופן זה לא משנה מה תהיה התשובה. כך או כך זה ישאר חסר משמעות.

כמה זמן הוא כבר ככה? הוא לא יודע. זה גם לא משנה.

מוזר. הוא לא רגיל למחשבות כאלה. למעשה, הוא לא רגיל למחשבות בכלל. מאיפה זה בא לו? הוא מעולם לא זכר דברים כאלו. מה זה?

סקרנות. גם לזה הוא לא רגיל. להתעניין במשהו ולשקוע בו. למה בכלל מעניין אותו מאיפה המחשבות האלה הגיעו?

אולי זה קשור לתחושה נוספת שהוא לא היה מורגל בה כבר הרבה זמן ופקדה אותו לאחרונה. כאב. הוא כבר כמעט שכח את זה. אתמול הוא ראה עוד קבצן מתוך אלו-שתמיד-היו, והוא השליך לו עוד מטבע מאלו-שתמיד-השליכו אלו-שתמיד-עברו. אלא שהוא הסתבך באחת התחבושות שעטפו את הקבצן ונפל. לא נורא. הוא נפל כמה פעמים כבר בחיים. נופלים, קמים, ממשיכים. אולי לפעמים נשברים אברים, ואז הולכים לבית חולים, קמים וממשיכים. יש כאלו שמתים, אבל לא נורא- אוספים, מנקים, קוברים וממשיכים. לפעמים גם לא קמים. אבל לא נורא. אלא שהפעם הזו היתה שונה. זה כאב. תחושה מוזרה היא הכאב. כאילו ישנו גוף חי שנפגע, שנקרע, שנגע לו משהו. שרתח, שפעם שצעק, שזעק, שהתפתל, שהתייסר, שצרח וצרח וצרח וצרח וצרח וצרח ו... צרח למה? לא ברור. הוא כבר ראה אנשים צורחים. הוא צרח גם בעצמו כמה פעמים. אבל אף פעם בלי סיבה. הוא צרח כי צורחים. פעם ראשונה שהוא צורח ו... ומה? למה בדיוק הוא צועק? למה? או שמא... למי? .

הוא עצר, מתנשף. הוא מישש בבהילות את פניו. לא נותר רושם מהמכה. הוא בדק את מרפקו. כלום. השרוול המעומלן אפילו לא התלכלך.

הקבצן נעץ בו עיניים והפריח ענגת עשן מהמקטרת.

גר קטן

יוסף שטרן

במאמר זה[א] נעסוק בסוגיית גיור קטן המופיעה במסכת כתובות יא ע"א. בשלב הראשון נציג את כל הקשיים שמתעוררים בסוגיא (להם אנו נוהגים לקרוא: 'כאבי בטן'), ובשלב השני נציע תמונה מחודשת על הסוגיא שביכולתה ליישב את הקושיות.

חלק א' - כאבי הבטן של הסוגיא

א. כיצד ניתן לגייר קטן?

המשנה מזכירה גיורת קטנה מגיל שלוש, דבר המעורר תמיהה: כיצד ניתן לגייר ילד קטן שאין בו דעת? גיור הוא תהליך משמעותי עם הרבה השלכות, וכיצד ניתן לגייר מי שאינו מסוגל להבין ולהחליט על כך בעצמו?

ב. מה מחדש רב הונא?

רב הונא אומר - "גר קטן מטבילין אותו על דעת בית דין". לא ברור מה הסיבה שהביאה כאן הגמרא את דבריו, וכן לא ברור מה בא לחדש במילים "על דעת בית דין". האם גר גדול לא מתגייר על דעת בית דין? כמו כן, האם דבריו נאמרים כמענה לקושי העולה מהמשנה כיצד ניתן לגייר קטן, או שהוא בא ללמדנו שכל גר קטן חייב את דעת בית דין כדי להשלים את הגיור?

הגמרא אומרת שהחידוש של רב הונא הוא שהגיור זכות לקטן, אך מלשונו "על דעת בית דין" נראה שיש משמעות נוספת לדבריו. מהי?

ג. משמעות המחאה - מהו מעמדו של הגר עד כה?

רב יוסף קובע: "הגדילו - יכולין למחות. " כלומר, כשיגדל הגר הקטן, יש לו אפשרות לבטל את גיורו ולחזור להיות גוי. לכאורה אינו מובן: הגיור הוא תהליך שאין ממנו חזרה, וכיצד ניתן למחות על הגיור? כמו כן, אם אפשר למחות, מה זה אומר על המעמד של הגר לפני שמחליט האם להישאר בגיורו?

א. **נכתב** (בעזרת הבינה מלאכותית) **עפ"י השיעור ר' איציק בסוגיא.**

ד. לשון קושיית אביי

אביי מקשה על חידושו של רב יוסף, שסובר כי הגר יכול למחות כשיגדל, מתוך דברי המשנה שקובעת כי גיורת קטנה מקבלת כתובה.

כך מנוסחת קושייתו של אביי: "ואי ס"ד הגדילו יכולין למחות, יהבינן לה כתובה דאזלה ואכלה בגיותה? " כאן מתעוררת תמיהה בלשון אביי - במקום להקשות בפשטות מדוע המשנה מחייבת את תשלום הכתובה כאשר ייתכן שבעתיד יתברר כי מעולם לא חל חיוב כתובה, אביי מקשה מנקודת מבט אחרת לחלוטין - כיצד אנו מאפשרים לה לקבל ממון שהיא עלולה ליהנות ממנו בהיותה גויה.

מדוע אביי נוקט בלשון זו, ולא מקשה בצורה הפשוטה של ספק חיוב ממוני?

ה. האם אפשר למחות בכל החיים?

הגמרא מביאה הוא אמינא שגר קטן יכול למחות בכל משך ימי חייו, ולא רק כשהוא גדל. האם באמת ניתן לטעון שאדם שחי כיהודי במשך שנים, יוכל פתאום לשוב לגויותו למפרע? הדברים דורשים הבנה.

ו. ההסבר מדוע אביי לא הקשה כרבא ולהיפך

בהמשך הסוגיא, הגמרא טורחת להבהיר מדוע אביי לא הקשה את קושייתו כפי שעשה רבא, ומדוע רבא לא הקשה את קושייתו כפי שעשה אביי. לכאורה, אין צורך בהסבר זה - הרי ייתכן ששניהם מסכימים ופשוט כל אחד הביא קושיה מכיוון אחר. מדוע יש צורך להסביר זאת בדווקא?

ז. מדוע אביי מחייב קנס כדי שלא יהא חוטא נשכר?

באביי מצינו כלל: "שלא יהא חוטא נשכר", ולכן יתכן לחייב תשלום קנס לגיורת גם אם ייתכן שתמחה בגיורה. אך יש לשאול: מדוע ניתן לחייב תשלום אך ורק מטעם זה, כאשר במקומות אחרים בדיני ממונות אנו מוצאים פטור גם על מעשים לא ראויים? הרי ישנם מקרים בהם אדם פטור בדיני אדם אך חייב בדיני שמים (כגון הזיק בגרמא), ומה שונה כאן?

דברי הרמב"ם

לפני שנציע את הסברנו בהבנת הסוגיא, נביא את לשון הרמב"ם בקשר לסוגיא זו (הלכות מלכים פרק י הלכה ג)**:**

> **ואם היה קטן כשהטבילוהו בית דין, יכול למחות בשעה שיגדיל ויהיה גר תושב בלבד, וכיון שלא מיחה בשעתו שוב אינו מוחה אלא הרי הוא גר צדק, לפיכך אם**

בא ישראל על קטנה שהטבילוה בית דין, כסף כתובתה או קנס אונס או מפתה יהיה הכל תחת יד בית דין עד שתגדיל ולא תמחה בגירות, שמא תטול ותגדיל ותמחה ונמצאת זו אוכלת בגיותה מעות שאין לה זכות בהן אלא בדיני ישראל.

הרמב"ם פוסק שעל אף שתשלום הקנס לגיורת ניתן רק כאשר היא גדולה, בזמן קטנותה הכסף משולם לבית הדין, וכשהיא גדלה הם מביאים לה את הכסף. מהו יסוד פסיקה זו? מניין לקח הרמב"ם את הדין הזה, ומהו מקורו בגמרא?

אלו הם כאבי הבטן שהתעוררו במהלך לימוד הסוגיא. כעת, נעבור לחלק השני של המאמר בו ננסה להציע הסבר חדש שייתן מענה לקשיים הללו בדרך פשוטה ובהירה.

חלק ב' - הסבר חדש בסוגיא

דברי רב הונא

הסוגיא בכתובות מתייחסת לתמיהה הגדולה העולה מתוך דברי המשנה - כיצד יתכן גר קטן? כיצד ניתן להעביר תהליך משמעותי של גיור את מי שאין בו דעת להחליט או להבין את השלכותיו?

רב הונא עונה על כך: "גר קטן מטבילין אותו על דעת בית דין". בתחילה, הגמרא מבינה שכוונתו היא לחדש שיש כאן דין זכין - כלומר, יש אפשרות לבית הדין לזכות עבור הקטן ולפעול לטובתו, אף ללא דעתו.

אך על כך הגמרא מקשה - הרי דין זכין כבר מוכר לנו מהמשנה, ואין בכך חידוש מיוחד. לכן, הגמרא מסבירה שחידושו של רב הונא הוא שאכן גיור קטן הוא זכות עבורו.

חידושו של רב יוסף

לאחר מכן, מגיע חידושו של רב יוסף: "הגדילו - יכולין למחות." דברי רב יוסף מעוררים שאלה - אם בית הדין זיכה את הגר הקטן בגיור, כיצד ייתכן שהוא יכול לבטלו כשיגדל? הרי יש לנו כלל בדיני ירושה ש"מה כח בית דין יפה"[ב], כלומר, אם בית הדין מחליט לזכות את הקטן - הדבר בלתי ניתן לביטול!

נראה שרב יוסף מבין שגיור קטן שונה לחלוטין מגיור של גר גדול. בגיור של גדול, התהליך מסתיים ברגע הגיור, ואין צורך בליווי נוסף. אך גיור של קטן דורש ליווי ארוך של בית הדין, עד שהוא גדל, כדי להבטיח שהתהליך מתקדם בדרך הרצויה.

תהליך הגיור כולל ליווי ומעקב של בית הדין, כך שאם הקטן אינו הולך בכיוון הנכון, קיימת אפשרות לבטל את הגיור.

ב. כתובות ק, א. ונפסק ברמב"ם הלכות נחלות פרק י הלכה ד.

דברי רב יוסף מיישבים עוד יותר את התמיהה שעלתה לנו מהמשנה - כיצד ניתן לגייר קטן? מדברי רב יוסף אנו לומדים שאכן כאשר בית הדין מגייר קטן, הוא לוקח בכך סיכון. ומשום כך הוא לא רק מגייר בפועל ובכך מסיים את תפקידו, אלא הוא גם אחראי לוודא שהגיור מתבצע בצורה נכונה. רב יוסף מסביר לנו שבית הדין לא רק מגייר את הקטן, אלא גם דואג להכווין אותו, ואם נמצא שהוא לא הולך בדרך טובה - יש אפשרות לבטל את הגיור.

כאשר נתבונן נשים לב שכעת, לאור דברי רב יוסף, אנו מגלים משמעות נוספת לדברי רב הונא: אם קודם הבנו ש"גר קטן מטבילין אותו על דעת בית דין" משמעותו שבית הדין רשאי לזכות אותו בגיור, כעת אנו מבינים שחידושו עמוק יותר - גיור קטן מתאפשר אך ורק בליווי בית דין, שמוודא שהתהליך הולך בכיוון הנכון.

חידושו של אביי

לאחר שביארנו מה מחדש לנו רב יוסף ביחס לגיור קטן, נוכל להבין טוב יותר את דברי אביי.

אביי מקשה על רב יוסף מתוך המשנה, שבה נאמר שגיורת קטנה זכאית לכתובה. כפי שציינו קודם, אביי אינו מקשה מדיני ממונות, כלומר מדוע בכלל חל חיוב כתובה, אלא שאלתו היא כיצד יתכן שמשלמים לה את הכסף בעוד היותה קטנה, על אף שעדיין יתכן שתבטל את גיורה.

כדי להבין זאת, צריך להכיר בכך שאביי מקבל את שיטתו של רב יוסף, לפיה בית הדין אחראי לכוון וללוות את גיורו של הקטן עד שיגדל.

משום כך, אביי לא מתקשה מדוע יש חיוב כתובה לגיורת קטנה, שכן ניתן להבין שחכמים תיקנו חיוב זה כחלק מתהליך ההכוונה שמוביל את הגיורת להשתלבות בעם ישראל. הכתובה מאפשרת לה להינשא בצורה תקינה, ובכך מסייעת לה להשתלב בחיים היהודיים.

אבל לפי אביי, נשאלת שאלה אחרת - מדוע משלמים לגיורת בפועל את הכסף כשהיא עודנה קטנה?

הרי במצב כזה, מצד אחד היא מקבלת את כל הזכויות של יהודי, אך מצד שני עדיין יש לה אפשרות לבטל את גיורה למפרע. מצב כזה יוצר אצלה הסתכלות שגויה על יהדותה - מצד אחד היא נהנית מכל זכויותיה כיהודייה, אך מצד שני גיורה עדיין אינו מוחלט.

לכן אביי טוען שכחלק מהכוונת בית הדין את הגיור, לא נכון יהיה להעניק לה את הכסף כל עוד יש לה אפשרות למחות. אם מטרת בית הדין היא להכווין את תהליך גיורה, צריך להבטיח שהשלב הסופי שבו היא מקבלת זכויות מלאות יתרחש לאחר שהיא גדלה ומוחלטת כיהודייה ללא אופציה לביטול.

על כך עונה הגמרא: "לכי גדלה" - אכן, אין מביאים את הכסף לגיורת עצמה בשלב זה, אלא רק לאחר שהיא גדלה.

כעת מובנים היטב דברי הרמב"ם, שפסק כי הכסף נמצא תחת יד בית הדין, וכשהגיורת גדלה - אז בית הדין מוסר לה את הכסף. הטעם לכך הוא מפני שבית הדין רוצה מצד אחד לקבוע את חיוב הכתובה, אך מצד שני לבסס אצלה את ההבנה שהזכויות היהודיות שלה מתממשות במלואן רק לאחר שבית הדין רואה שהיא צועדת בדרך הנכונה, וגיורה בלתי ניתן לביטול.

כך נוצר מצב מאוזן: מצד הדין, היא נחשבת יהודייה גמורה, כי חיוב הכתובה כבר נקבע ונגבה לבית הדין, אך מצד שני, רק לאחר שבית הדין מחליט שהיא אכן הולכת בדרך הנכונה היא מקבלת את זכויותיה היהודיות בפועל.

לאחר שביארנו את דברי אביי והתירוץ על קושייתו, אנו יכולים לראות כיצד דבריו של רב הונא - "על דעת בית דין" - מתפתחים ומקבלים משמעות רחבה יותר לאור דברי אביי.

אם קודם, מתוך דברי רב יוסף, למדנו כי בית הדין משאיר את האופציה שאם הגיור אינו מתקדם בצורה נכונה, ניתן יהיה לבטל אותו, הרי שכעת אנו רואים שבית הדין אינו רק מאפשר אפשרות ביטול, אלא גם מתקן תקנות לטובת תהליך הגיור של הקטן, ומכוון אותו לבחירה נכונה בחיי תורה ומצוות.

ההוא אמינא של הגמרא

כעת מובנת טוב יותר ההוא אמינה של הגמרא: "לכי גדלה נמי ממחייא ונפקא!"

הגמרא מתייחסת למקרה שבו הגיורת כבר גדלה, אך בוחרת שלא להכריע סופית, ורוצה להשאיר לעצמה את האופציה לבטל את יהדותה גם לאחר זמן.

לכאורה, מדוע זה בעייתי? אם המטרה שלנו היא לכוון את תהליך הגיור כך שהגר הקטן יצטרף מרצון לעם ישראל, מה מונע מאיתנו לאפשר לגיורת תקופה ארוכה יותר של החלטה? מדוע צריך הכרעה מיד כשגדלה?

כאן מגיעה הבנה ברורה יותר של תפקיד בית הדין בגיור קטן - גיור קטן אינו נעשה בדעת, ולכן דורש מעקב והכוונה של בית הדין.

מכיוון שתהליך הגיור של קטן הוא מורכב, בית הדין צריך לשים יד על הדופק ולבחון האם הקטן אכן הולך בכיוון הנכון.

לכן, אמנם בית הדין מכוון את תהליך הגיור של הקטן כך שירצה לקבל על עצמו את הגיור מרצון. ובכל זאת אם הגר כבר גדול והוא עדיין מתלבט ולא רוצה להכריע, מבחינת בית הדין זה כבר סימן שהגיור לא צועד בכיוון חיובי, ולכן עדיף לבטל אותו.

זהו בדיוק תוכן תשובת הגמרא: "כיון שהגדילה שעה אחת ולא מיחתה, שוב אינה יכולה למחות. " כלומר, מיד בשלב הגדילה, על הגר הקטן להכריע האם הוא ממשיך בגיורו ברצינות, ואינו יכול להותיר זאת תלוי באוויר לאורך זמן.

הסבר ההבדל בין אביי לרבא - גישתם לתהליך הגיור

לאחר שהעמקנו בהבנת תהליך גיור הקטן, ניתן להבין מדוע הגמרא טרחה להסביר מדוע אביי לא הקשה את קושייתו מתוך המשנה של רבא, ומדוע רבא לא הקשה את קושייתו מתוך המשנה של אביי.

הסבר שיטתו של אביי - "שלא יהא חוטא נשכר"

הגמרא מסבירה כי לאביי לא הייתה קושיה על כך שמשלמים לגיורת קטנה קנס, משום הסברא "שלא יהא חוטא נשכר".

אביי מבין שכאשר אנו מכוונים את תהליך הגיור, חשוב לנו לחזק את השתלבות הגיורת בעם ישראל ובחיי תורה ומצוות.

לכן, לא ניתן לאפשר מצב שבו אדם שפגע בגיורת יהיה פטור מתשלום בגלל האפשרות שבעתיד היא תחזור לגויותה.

מצב כזה מערער את כל יהדותה ומשדר לה שמעמדה כיהודייה אינו יציב, שכן הזכויות שלה נחשבות נחותות בגלל האפשרות שתמחה על גיורה.

אם הגיורת תחוש מקופחת, הדבר עשוי לפגוע בתהליך ההצטרפות שלה לעם ישראל, ולכן חשוב לחייב קנס למי שפגע בה, ולהראות לה שמעמדה כיהודייה מלא ויציב.

הסבר שיטתו של רבא - "שלא תהא קלה בעיניו להוציאה"

לפי רבא, לא הייתה לו קושיה על כך שמשלמים לגיורת הקטנה כתובה, משום הסברא - "שלא תהא קלה בעיניו להוציאה".

לדעת רבא, הדבר החשוב ביותר בתהליך הגיור הוא שהנישואין של הגיורת יהיו יציבים.

אם הגיורת תתחתן ללא כתובה, היא תרגיש שההצטרפות שלה לחיים היהודיים אינו יציב, ושהיא עדיין לא מתקבלת באופן מוחלט.

מצב כזה יגרום לכך שהיא תחוש חוסר ביטחון ביהדותה, ולכן רבא סובר שחיוב הכתובה הוא קריטי כדי להבטיח שהכניסה שלה לעולם היהודי תהיה רצינית ומבוססת.

חילוק יסודי בין אביי לרבא

לאור הדברים, אפשר להגדיר שני עניינים שונים בתהליך הגיור עליהם שמים אביי ורבא את הדגש:

א. אביי מדגיש שהכי חשוב שהגיורת לא תרגיש מקופחת עקב האפשרות שתמחה בעתיד על גיורה.

ב. רבא מדגיש שהכי חשוב שהחיים היהודיים שלה יהיו יציבים, ולכן חיוב הכתובה הוא קריטי כדי למנוע ריחוק ותחושת אי-שייכות.

להתבונן בסוגיא מלמעלה

לאחר שהתעמקנו בשקלא וטריא שבסוגיא, ניתן להתבונן מלמעלה על המהלך כולו ולהבין מה בעצם הסוגיא באה ללמד אותנו.

הסוגיא נפתחת בתמיהה הבסיסית ביותר - כיצד ניתן לגייר קטן? וככל שהיא מתקדמת, היא מתמודדת עם קושי זה ומבארת את יסודות תהליך הגיור.

דברי רב הונא בתחילת הסוגיא הם הכותרת המרכזית שמתפתחת לאורך כל הסוגיא:

> "גר קטן מטבילין אותו על דעת בית דין."

זהו ההבדל היסודי בין גיור של קטן לבין גיור של גדול - בעוד שגדול מגיירים אותו על פי אחריותו האישית, גיורו של קטן נעשה על באחריות בית הדין, בליווי שלהם ובכוונם כך שיתקדם במסלול נכון.

ככל שהדיון בגמרא מתקדם, התמונה מתרחבת ומעמיקה:

- **תחילה למדנו את היסוד הכלל - גיור קטן הוא זכות עבורו, ולכן ניתן לבית הדין לזכות אותו בגיור.**
- **מדברי רב יוסף למדנו שמתקיים מעקב - בית הדין משאיר את האופציה למחאה, כדי לוודא שגיורו אכן הולך בכיוון הנכון, ואם לא - ניתן לבטל אותו.**
- **אביי מלמד אותנו שתהליך הגיור אינו רק מעקב אלא גם הכוונה - לכן תיקנו חיוב כתובה לגיורת כדי לחזק את השתלבותה בחיים היהודיים.**
- **התשלום עצמו מועבר רק לאחר שתגדל - כדי שהיא תדע שהשלמת יהדותה אינה אוטומטית, אלא מצויה תחת השגחה מתמדת של בית הדין.**
- **כשהגר מגיע לגדלות - הוא מחויב להכריע באופן סופי - בית הדין אינו מאפשר לו להשאיר את האפשרות פתוחה לאורך זמן, אלא מחייב אותו לבחור האם הוא עומד בגיורו ברצינות.**

- **אביי ורבא מדגישים נקודות שונות בהכוונת הגיור - כאשר לפי אביי חשוב שהגר לא יחוש מקופח עקב האפשרות לבטל את גיורו, ולפי רבא חשוב שחיי היהדות שלו יהיו יציבים ונורמליים.**

בסופה של הסוגיא, התמיהה הראשונית מתיישבת היטב - גיור קטן אכן מורכב, אך הוא נעשה "על דעת בית דין", תחת ליווי, מעקב והכוונה מתמשכים.

אין מדובר בתהליך חד-פעמי כמו בגיורו של גדול, אלא במסלול שמנוהל בעדינות על ידי בית הדין, כך שהגר יקבל את ההחלטה הנכונה ויגדל לתוך יהדותו מתוך יציבות והכוונה ברורה.

שימני כחותם על ליבך

יהונתן חי הרצמן

חשבתי להביא מתיקוני זהר, למרות שאין לנו כל כך השגה, קצת לטעום מהאור של רשב"י. בתיקני זהר תיקון כב (סה, ב) **מביא רשב"י כמה פירושים על הפסוק שימני כחותם על ליבך.**

א. שימני כחותם זה השכינה.

ב. הכוונה לתפילין של ראש שהרצועות שלהם תלויים על הלב וגם התפילין של יד הם ביד שמאל כנגד הלב וזה שכתוב כחותם על זרועך הכוונה לתפילין של יד.

ג. שימני כחותם זה האות של ברית מילה (כמו שתיקנו בברכת המילה לומר "וצאצאיו חתם באות ברית קדש"). והחותם זה הרשימה של השם הקדוש הוי"ה שנרשם באדם שנימול. וזה רמוז בתורה בפסוק "מי יעלה לנו השמימה" ר"ת מילה ס"ת הוי"ה. (מי ששומר את הרשימו, החותם של הברית מילה, כאילו שומר את השם הקדוש, ומי שמשקר ברושם של הברית (שלא שומר את הברית) כאילו משקר בשם הקדוש כי הברית נקראת חותם המלך).

ד. "שימני כחותם" זה הנשמה, שהרשימה שלה חקוקה למעלה כמו שכתוב על יעקב "דיוקנו של יעקב חקוקה בכיסא הכבוד" וכך כל הנשמות החקיקה העיקרית שלהם למעלה, ה"גליפו" (גליפו פירושו חקיקה חזקה) ושם החותם. ולמטה זה הרשימו של החותם שלמעלה כמו ותמת על דף שהחתימה למעלה ועל הדף נשאר רק הכתב ולכן כתוב שימני כחותם שיהיה כמו החותם שלמעלה בכיסא הכבוד היינו שלא יפגום נשמתו ועל ידי זה יראים ממנו אפילו המלאכים. "והנה מלאכי אלהים עולים ויורדים בו" שרואים שהוא למטה כמו למעלה ויראים ממנו.

ה. שימני כחותם זה התפילה, מלכות. בסוד ואני תפילה שבה חקוק הארת היסוד ח"י עלמין (וזה על ידי ק"ש שהיא תפארת, עיי"ש).

ו. שימני כחותם זה אות שבת ויום טוב ששקול לאות ברית מילה. ואם אדם פגם חס ושלום באות ברית וחוזר בתשובה נשמר מן המזיקים על ידי שמירת שבת ויום טוב.

וכותב התיקוני זהר שמי ששומר מלחלל את המצוות הנקראות אות שהם אות ברית אות שבת אות תפילין ואות ימים טובים הוא חקוק ורשום למעלה וממנו מזדעזעין העליונים והתחתונים כמו שכתוב "וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך". ושם ה' זה הרשימו של הארבע אותות - ברית, שבת, תפילין וימים טובים.

ז. שימני כחותם זה התורה, שנאמר בה "תורת אמת היתה בפיהו" והחותם של הקב"ה אמת.

שנזכה...

צניעות בנות ישראל

אחיה ישראל שריד

כאשר למדנו פרק ראשון של מסכת כתובות, מצאנו כמה סוגיות שנראה שכולם קשורות ביסודם לעניין אחד, והוא החשיבות שראו חכמים בכך שבנות ישראל ישמרו על צניעותם, ולא יבעלו לפני הנישואין. נראה לנו, שכאשר לומדים את הסוגיות של פרק זה עולים קשיים רבים, כיוון שיש כאן דינים מיוחדים שאינם מתאימים לכללים הרגילים. הקשיים יוצרים תירוצים שונים ברש"י, תוספות ובשאר הראשונים. בתירוצים האלו הרבה פעמים יש קשיים מסוימים. כאשר מסכלים ברמב"ם נראה שהוא לא נדחק בדחוקים האלו, אלא הוא פסק את הגמרא כפשוטה. נראה לנו, שהרמב"ם למד, שחכמים תקנו כאן תקנות מיוחדות, על מנת ליצור חברה שבה הערות יגיעו בתולות לנישואין. כאשר שמים את הנקודה הזו בראש כשבאים ללמוד את הסוגיות, הרבה מהקשיים, ומצורך למצוא חילוקים, יורדים. היסוד הזה עוזר להבנת הסוגיות, כיוון שהוא יוצר חילוק ברור בין הסוגיות בפרק זה לבין הכללים הרגילים שאנו מכירים בגמרא. בשיעור זה, אנחנו מציגים את ההבנה הזאת בסוגיות השונות[א], על בסיס היסוד שהוזכר כאן[ב].

א. תקנת הכתובה

לפני שנכנס לסוגיות השונות, נזכיר שהעיקרון שחכמים רצו ליצור חברה שבה כמה שיותר נערות יגיעו בתולות לנישואין, נמצא בפשטות בעצם תקנת הכתובה.

א. בחלק מהסוגיות הרמב"ם דיבר במפורש, ובחלקם אנחנו מסבירים על בסיס העיקרון שלמדנו מהרמב"ם.

ב. כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון (גיטין ס"ה.) נראה פשוט, שחכמים מצאו את החשיבות הגדולה בעניין זה מהיחס שבו התורה מתייחסת לעניין. אפשר לראות זאת בכמה מקומות, כמו השבח שהתורה נותנת לרבקה "והנער טבת מראה מאד בתולה ואיש לא ידעה" (בראשית כ"ד, ט"ז), או זה שכהן גדול מותר דווקא בבתולה (ויקרא כ"א, י"ג), ועוד. נראה שאפשר למצוא שחכמים תקנו כעין דאורייתא גם בכל תקנה ותקנה בפני עצמה.

תקנת הכתובה - התורה אמרה לגבי מפתה "כסף ישקל כמהר הבתולת" (שמות כ"ב, ט"ז), רשב"ג למד מפה שכתובת בתולה דאורייתא. הרמב"ן (דברים כ"ב, י"ט) מסביר שלמרות שההלכה היא שכתובה היא מדרבנן, בכל זאת ודאי שהיה מנהג לתת כתובה לבתולות, וזה הכוונה "כסף ישקל כמהר הבתולת", כמו שהמנהג לתת לבתולות. לפי זה, נראה שחכמים למדו מכך שהתורה ציינה את המנהג הזה, ולא רק כתבה "כסף חמישים שקלים", שזה מנהג נכון להחשיב את הבתולים ולשלם עליהם מהר, ואם המפתה הפסיד אותה את הכסף הזה הוא צריך לשלם לה. כאשר חכמים רצו לחזק את השמירה על הבתולים, הם תקנו שהמהג שהיה בזמן התורה הוא הלכה מחייבת.

תקנת הנישואין ביום רביעי ונאמנות הבעל - נראה בפשטות שהמקור המרכזי בתורה לעניין זה הוא פרשת 'מוציא שם רע' (דברים כ"ב, י"ג-כ'). כאשר רואים איך התורה מציגה את הפרשה, נראה שהיא רואה בטענת הבתולים טענה רצינית מאוד, שדורשת בירור מעמיק. בנוסף לכך, מוצג בתורה כאילו הבעל נאמן ועל הורי האשה להוכיח שדבריו אינם נכונים. אף על פי שלהלכה הבעל צריך להביא ראיות, וודאי שלא הורגים את האשה על בסיס טענתו בלבד. בכל

חכמים תקנו להם לבנות ישראל לבתולה מאתיים ולאלמנה מנה[ג].

בתקנה זו חכמים יצרו מעמד מיוחד לנישואין עם בתולה. אין פה רק עניין ממוני, אלא אמירה[ד] שנישואין אם בתולה הם יותר חשובים. ודאי שיש הרגשה פשוטה כזו[ה], אבל כאשר חכמים מתקנים תקנה בצורה כזו, הם מחזקים את ההרגשה הזו, ואומרים שהיא אמיתית.

ב. בתולה נישאת ליום הרביעי

הסברי התקנה

מסכת כתובות פותחת בהלכה לגבי יום הנישואין:

> מתני׳ בתולה נשאת ליום הרביעי [...] שאם היה לו טענת בתולים היה משכים לבית דין.

במשנה כאן מדובר על תקנה מאוד משמעותית ורחבה, שכל הבתולות צריכות להינשא ביום רביעי. צריך להבין, מה ראו חכמים לתקן כזו תקנה? המשנה מסבירה, כדי שאם יהיה לחתן טענת בתולים הוא ישכים לבית דין. תשובה זו טעונה בירור, איזה עניין יש לחכמים בזה שהחתן ישכים לבית דין?

בגמרא (ט:) מצאנו התייחסות מסוימת לעניין, בתוך דיון לגבי נאמנות הבעל בטענת פתח פתוח. נסביר כאן את ההקשר. רבי אלעזר אמר, שהחתן נאמן לומר ׳פתח פתוח מצאתי׳ ולאסור את האשה עליו. החידוש בזה הוא שאנחנו אומרים ש׳קים ליה׳ שבאמת הפתח פתוח. הגמרא מסבירה, שסתם אשה לא נאסרת כיוון שגם אם הפתח פתוח יש ׳ספק ספקא׳, ספק אם היא זינתה לפני האירוסין או אחרי, וספק אם באונס או ברצון. רבי אלעזר דיבר על אשת כהן ומי שהתקדשה פחותה מבת שלוש, שהם אסורות במקרה שהם לא נמצאו בתולות. אשת כהן אסורה, כיוון שגם אם היא נבעלה באונס היא אסורה, וממילא נשאר רק ספק אם היא נבעלה לפני או אחרי האירוסין. מי שהתקדשה לפני גיל שלוש אסורה, כיוון שבטוח היא נבעלה אחרי האירוסין, וממילא נשאר רק ספק אם היא נבעלה באונס או ברצון. הגמרא דנה אולי יש סיוע מהמשנה לזה שהבעל נאמן בטענת פתח פתוח לאסור את האשה עליו:

זאת, הגיוני שחכמים למדו מהצגת הדברים, שהתורה חושבת שזה מאוד חמור אם אשה לא הגיעה בתולה לנישואין, ושזה נושא שעליו לעלות לדיון, וכדאי לאשה לדאוג שלא תזדקק לדיון כזה.

ג. כתובות י.

ד. בדומה לזה, ראינו (י״ב.) שבית דין של כהנים תקנו שבת כהן כתובתה ארבע מאות, ונראה בפשטות שכוונתם היתה ליצור מעמד מיוחד לבת כהן.

ה. ראה בגמרא (שם) שהיו אומרים עד שאנו נושאים אלמנה בת כהן נישא בתולה בת ישראל.

אמר אביי, אף אנן נמי תנינא 'בתולה נשאת ליום הרביעי', ליום רביעי אין, ליום חמישי לא. מאי טעמא? משום איקרורי דעתא. ולמאי? אי למיתב לה כתובה, ניתיב לה, אלא לאוסרה עליו, ודקא טעין טענה. מאי לאו דקטעין טענת פתח פתוח? לא, דקטעין טענת דמים.

אביי אומר שאנחנו רואים במשנה שיש לחכמים חשש שמא תתקרר דעת החתן, והוא לא יבוא לבית דין לטעון שהכלה לא היתה בתולה. לא יכול להיות שמה שמפריע לחכמים זה שמא הוא יתן לה כתובה שלא מגיעה לה, כיוון שאם הוא לא בא לטעון זה בעיה שלו. לכן, חייבים לומר שמה שחכמים רוצים זה שהחתן יבוא כדי שנאסור עליו את האשה. מכאן רצה אביי להוכיח שאם החתן יבוא ויטען שהוא מצא פתח פתוח האשה תאסר עליו, כדברי רבי אלעזר. הגמרא דוחה ואומרת שיכול להיות שהחתן לא יהיה נאמן בטענה זו, אלא דווקא כאשר הוא טוען שלא מצא דמים.

בכל מקרה, ראינו מדברי אביי, שחשוב לחכמים שהחתן יבוא מהר לבית דין, לפני שתתקרר דעתו, כדי שבית דין יאסור את האשה עליו. הבעיה בהסבר זה, שרוב הנשים לא יאסרו גם אם הם לא ימצאו בתולות, ולכן לא ברור למה כל הנשים צריכות להינשא ביום רביעי.

בראשונים מצאנו שני כיוונים שונים בעניין זה. רש"י (ב. ד"ה בשני) כתב:

לכך תקנו שתנשא ברביעי, שאם היה לו טענת בתולים ישכים לב"ד בעוד כעסו עליו, ואם יש שהות בינתים יש לחוש שמא יתפייס, ותתקרר דעתו ויקיימנה, ושמא היא זינתה תחתיו ונאסרה עליו כדילפינן (סוטה כח.) מ"ונסתרה והיא נטמאה", ומתוך שיבא לבית דין יתברר הדבר כשיצא הקול, שמא יבואו עדים.

רש"י אומר שחכמים רצו שהבעל יבוא לבית דין כדי שיצא קול, ואז אולי יבואו עדים ויעידו שהאשהזינתה. הסבר זה, מסביר למה כל הנשים צריכות להינשא ביום רביעי, ולא רק אשת כהן ומי שהתקדשה פחותה מבת שלוש. רבינו תם (ב. תוספות ד"ה שאם) מסביר הסבר אחר:

ואם תאמר, הא תינח אשת כהן או פחותה מבת שלש דליכא אלא חד ספיקא כדאמרינן בגמרא (לקמן ט.), אבל בשאר נשים דאיכא ספק ספיקא אמאי תנשא ליום ד'? ואומר ר"ת, דלא פלוג רבנן בתקנתא ומשום אשת כהן ופחותה מג' תקנו בכל הנשים שינשאו ביום ד'.

ר"ת מתרץ שלא רצו לחלק בין הנשים, ולכן תקנו שכל הנשים ינשאו ביום רביעי.

קשיים בהסברי רש"י ור"ת

גם על שיטת רש"י וגם על שיטת ר"ת קשה, למה חכמים תקנו תקנה כל כך רחבה, שמשפיעה על רוב הנישואין בישראל (שהרי "רוב נשים בתולות נישאות" (כ"ח.)), כאשר החשש נוגע למיעוט קטן מהנשים? החשש של רש"י נראה רחוק, כיוון שאין זה מצוי שאשה תיזנה אחרי האירוסין, ועוד יותר לא מצוי שיהיו גם עדים שראו את זה. בנוסף לכך, הרי בפשטות עד

שלא יבואו עדים האשה מותרת לבעלה, אז למה אנחנו צריכים לדאוג לוודא שאם יש עדים הם יבואו? לא מצאנו בשאר איסורים שאנחנו כל כך מנסים לטרוח ולבדוק האם יש איסור, אלא בפשטות כאשר יש ספק ספקא אנחנו פשוט מקלים[1]. בשיטת ר"ת לא ברור, למה בשביל אשת כהן ובמי שהתקדשה פחותה מבת שלוש שהם מיעוט חכמים תקנו שכל הבתולות ינשאו ביום רביעי. כרגיל שאומרים שלא רוצים לחלק בתקנה, הכוונה שבגלל שלרוב התקנה שייכת גם המיעוט צריך לכפוף את עצמו לתקנה. לפי ר"ת, כאן עושים הפוך, כיוון שהתקנה שייכת למיעוט מתקנים אותה לכולם. בנוסף לכך, גם אם היו מתקנים רק שאשת כהן ומי שהתקדשה פחותה מבת שלוש צריכים להינשא ברביעי, זה היה חידוש, כיוון שהתקנה היא משפיעה על הרבה נשים, בשביל מיעוט שזנו לפני החתונה.

יצירת חברה צנועה

כאשר רואים במשנה את המושג 'טענת בתולים' מה נראה בפשטות שטענת החתן? אפשר לומר, שהטענה היא טענה ממונית, שלא מגיע לה כתובה מאתיים, אבל בפשטות נראה שהטענה של החתן היא שהכלה לא היתה בתולה. זה חשוב לו הרבה מעבר לכסף, הוא מרגיש שיש פה משהו מאוד בעייתי. הוא התחתן עם אשה שהיא לא כל כך צנועה, ואולי אפילו היא זינתה תחתיו. אפשר לומר, שהחתן מרגיש שצריך לאסור את האשה עליו. אמנם בפשטות אין כל כך מה לעשות עם הטענה הזו, כיוון שברוב המקרים האשה לא תהיה אסורה עליו, אלא נגיד לו שיש ספק ספקא, בכל זאת היה חשוב לחכמים שכאשר החתן מרגיש את ההרגשה הזו הוא יבוא לבית דין.

חכמים רצו ליצור חברה צנועה, שבה יהיה ברור שזה באמת דבר חשוב שאשה תגיע לחתונה בתולה. כאשר חכמים תקנו שבתולה נישאת ליום הרביעי, כולם יודעים עד כמה חשוב להם שלא תהיה בעיה בעניין הבתולים, שהרי חשוב להם שבית דין יהיה מצוי לדון בעניין אם תהיה איזה בעיה. התקנה הזו משפיעה באופן ישיר על רמת הצניעות, והשמירה של בנות ישראל על עצמן בתולות, כיוון שאף אשה לא רוצה להגיע לבית דין אחרי החתונה, גם אם היא בסוף תהיה מותרת מכוח ספק ספקא. בנוסף לכך, כאשר הנשים רואות עד כמה הדבר חשוב לבית דין, הם מבינות שבאמת יש בזה עניין גדול, ושאם הם רוצות לבנות את החיים שלהם בצורה טובה ובריאה, כדאי להם להגיע בתולות לחתונה, ולא להתעסק בענייני פריצות וזנות. לפי הסבר זה, תקנה זו לא באה רק לבדוק מה קרה בעבר, אלא בעיקר באה כדי ליצור את זה שהנשים יגיעו בתולות לנישואין. לכן, מובן למה חכמים רצו לתקן את התקנה הזו לכל הנשים, כיוון שכך תהיה השפעה חיובית על כולן.

---

1. ראה לדוגמא רמ"א יו"ד ק"י, ט', שאין צורך לבדוק ריאה כדי להוציא מספק ספקא.

אפשר להקשות על ההסבר שהבאנו, הרי אביי אמר שמה שחשוב לבית דין זה ל'אוסרה עליו'[ז], ולפי שיטתנו העניין הוא שהיא תגיע לבית דין, ולכאורה אין זה משנה האם יאסרו אותה או יפסידו אותה את כתובתה, או אולי יפטרו אותה לגמרי, העיקר שהדבר הגיע לבית דין. נראה שאין קושיה ממקור זה, כיוון שכאשר חכמים מתקנים שינשאו ביום רביעי כדי שישכים לבית דין, צריך שבית דין ידון עם החתן לגבי האיסורים. אם החתן יגיע לבית דין ולא יאמינו לו, מהר מאוד לא יגיעו חתנים וכל התקנה תהפך לצחוק. אם כאשר החתן יגיע לבית דין, ידונו איתו רק על הממונות, זה יראה כאילו שחשוב מאוד לחכמים לדאוג לממונות של הבעל, וזה יהיה מוזר. אם התקנה תראה תקנה ממונית, זה לא מבטא את מה שחכמים התכוונו, ולא יגרום לציבור להרגיש שיש כאן דבר חשוב באמת, וממילא זה לא יחזק את הצניעות. חכמים רצו שכאשר החתן יגיע לבית דין ידונו איתו ברצינות גם על איסורים, ויגידו לו שבמקרה שלו כיוון שיש ספק ספקא אשתו מותרת, אבל יש מקרים שבאמת אוסרים אשה בגלל טענה כזו. כך החתן יוצא אם הרגשה שבאמת זה מאוד חשוב שאשה תהיה בתולה, וזה עניין שבית דין דן בו בכובד ראש ובודק האם האשה מותרת לו. בצורה זו, בית דין מבטא טוב את זה שיש חשיבות אמיתית, ולא רק ממונית, לזה שהאשה בתולה[ח].

לפי זה דברי אביי מתפרשים כך, 'ולמאי אי למיתב לה כתובה - ליתיב לה', כלומר מה ידונו עם החתן שישכים לבית דין, אם ידונו איתו האם הוא צריך לשלם כתובה, לא יהיה ברור מה אכפת לבית הדין מזה, וממילא זה יראה מוזר שבית דין דאגו כל כך שהוא יגיע. 'אלא לאוסרה עליו', כלומר אלא ידונו האם היא אסורה או לא, רואים שהוא נאמן בזה שהפתח פתוח, ולכן יש מה לדון אם האשה אסורה עליו (האם יש ספק ספקא או רק ספק אחד).

ג. הם האמינוהו

ראינו שרבי אלעזר אומר (דף ט.) שהחתן נאמן לומר 'פתח פתוח מצאתי' כדי לאסור את הכלה עליו (במקרים שבהם פתח פתוח זה סיבה מספקת כדי לאסור). בהמשך (דף ט:-י.), רב יהודה אומר בשם שמואל, שהחתן נאמן לומר 'פתח פתוח מצאתי' והכלה מפסידה את הכתובה על פי טענת החתן בלבד. דין זה נכון בכל אשה, ולא רק באשת כהן ובפחותה מבת

ז. גם על רש"י קשה מגמרא זו, אם הצורה שבה אוסרים אותה עליו זה על ידי עדים, איך אביי רצה ללמוד מכאן שאדם נאמן בטענת פתח פתוח לאוסרה עליו, אולי הוא לא נאמן ומחכים לראות אם יבואו עדים. תוספות (שם) מתרץ, שאביי בא להוכיח שאנו אומרים ש'קים ליה' בטענת פתח פתוח, ולא היינו מוצאים קול אם לא היינו אומרים ש'קים ליה'. אם 'קים ליה' ודאי שהוא נאמן לאוסרה עליו, כיוון ש'שויה אנפשיה חתיכה דאיסורא'. הוא מציעא תירוץ נוסף, שלפי רש"י עיקר התקנה היא משום אשת כהן ופחותה מבת ג' (כר"ת), ועשו את התקנה בכל הנשים, כיוון שגם לגביהם יש תועלת שאולי יבואו עדים.

ח. בהמשך נראה שהחתן נאמן להפסיד את הכתובה ולכן הוא ממש לא יצא אם הרגשה שדחו את הטענה שלו. כאשר דנים גם על השאלה האם האשה אסורה, הדיון הממוני נראה כחלק מהעניין החשוב שנידון. ההגרשה שיוצאת היא, שיש לחתן נאמנות ויש כאן עניין חשוב לבית דין לדון עליו, אף על פי שהפסק הוא שהאשה מותרת.

שלוש שנים. זה חידוש גדול, כיוון שכאן מדובר בממונות. רב נחמן מביא הסבר לדין זה, בשם שמואל עצמו:

> איתמר אמר רב נחמן אמר שמואל משום רבי שמעון בן אלעזר, חכמים תקנו להם לבנות ישראל לבתולה מאתים ולאלמנה מנה, והם האמינוהו שאם אמר 'פתח פתוח מצאתי' נאמן. אם כן, מה הועילו חכמים בתקנתם? אמר רבא, חזקה אין אדם טורח בסעודה ומפסידה.

רבא אומר שיש חזקה 'שאין אדם טורח בסעודה ומפסידה'. בכל זאת, מוכח מהגמרא שאין פה נאמנות רגילה של החתן שמגיעה בעקבות חזקה. אם היו רוצים לומר שהחתן נאמן לפי החשבון הרגיל, היה צריך לכתוב רק 'האומר פתח פתוח נאמן, חזקה אין אדם טורח בסעודה ומפסידה'. הגמרא מדגישה שחכמים תקנו את הכתובה ומכוח זה הם אלו שהאמינו לחתן, כלומר חכמים התערבו כאן בדין, ותקנו שהחתן נאמן למרות שמהדין הרגיל הוא לא אמור להיות נאמן. לכן, נראה שהחזקה 'אין אדם טורח בסעודה ומפסידה' היא לא חזקה גמורה[ט], ולכן היא לא מכריעה את הדין הממוני, אלא רק מסיעת לחכמים לתקן שהחתן נאמן[י]. החזקה מורידה מחכמים חשש שאם הם יתקנו שהחתן נאמן, הם יפגעו בתקנה שתהיה לבתולה כתובה מאתיים. לכן, רבא הביא את ה'חזקה' רק כאשר הגמרא שאלה 'מה הועילו חכמים בתקנתם', כלומר מה הועילה תקנת הכתובה המיוחדת לבתולה, אם הבעל יהיה נאמן לומר שהיא איננה בתולה. הבנה זו מתחזקת כאשר רואים את פסק הגאונים, שכתבו שלגבי התוספת הבעל לא נאמן. וזה לשון הרמב"ם[יא] (אישות י"א, ט"ז):

> הורו כל הגאונים שזה שאמרו חכמים שהוא נאמן אם הכחישתו אשתו, להפסידה עקר הכתבה, אבל התוספת יש לה.

ט. כן כתב הט"ז (אבה"ע ס"ט, ז).

י. תוספות (ט: ד"ה לא) והרמב"ן (ט: ד"ה הא) מקשים, למה האשה לא נאמנת לומר שהפתח היה סגור, במיגו שיכלה לטעון 'מוכת עץ אני תחתך'. הם מתרצים, שהחזקה שאין אדם טורח בסעודה ומפסידה גוברת על המיגו. תוספות מביאים עוד תירוץ, שאין לאשה מיגו כי לא אומרים מיגו להוציא. בשני התירוצים יש קושי. כשיש מיגו מול חזקה זה ספק מה גובר (בבא בתרא ה:), ולכן זה קשה שהגמרא כאן תגיד בפשטות שחזקה גוברת. תוספות מתייחס לשאלה זו ואומר, שאולי החזקה פה יותר חזקה מסתם חזקה (כך משמע גם ברמב"ן, אלא שבהמשך הוא כותב שאולי באמת האשה אמורה להיות נאמנת מכח המיגו, ולכן היה צריך שחכמים יאמינו לאיש, ראה הערה 3). לגבי מיגו להוציא, לא פשוט להגדיר את האשה כמוציא אחרי שיש לה שטר כתובה (ראה בבא בתרא ל"ב: תוספות ד"ה והלכתא, שכשיש שטר אומרים מיגו). לפי דברינו, אין כלל קושיה, כיוון שבאמת האשה נאמנת מצד הדין, אפילו בלי המיגו, אלא שחכמים רצו לתקן שבהבעל יהיה נאמן, והמיגו לא ישנה את זה.

יא. דין זה כתוב בתשובה של רב האי גאון (אוצר הגאונים יבמות סימן שמ"ז), והביאו דין זה גם הרי"ף (ג:), הר"י מלוניל (י. ד"ה חכמים), הרי"ד (פסקי ריי"ד שם ד"ה אמר), הרמב"ן (ט: ד"ה הא), הרשב"א (שם ד"ה אמר), הריטב"א (י. ד"ה חזקה), הרא"ה (שם ד"ה ואמרינן), והר"ן (על הרי"ף שם ד"ה וחזינן), וכך נפסק להלכה בטור ובשו"ע (אבה"ע ס"ט, ח).
לעומת זאת, הרשב"ם (הובא במרדכי) כתב, שאם את עיקר הכתובה האשה מפסידה כל שכן את התוספת. והרא"ש (סימן י"ח) כתב, שמצד הסברא (למעשה הוא לא בא לחלוק על הרי"ף) היה נראה לו כמו שלגבי העיקר שייכת התקנה שאין אדם טורח בסעודה ומפסידה, כך גם לגבי התוספת, ואינו מבין למה שיהיה הבדל ביניהם. וכתב הכסף משנה (אישות י"א, ט"ז), שנראה לו שאין קושיה, כיוון שמשמע בגמרא שכל מה שמאמינים לחתן הוא רק כיוון שחכמים תקנו לאשה כתובה, ולכן בתוספת שאדם חייב שלא מתקנת חכמים, אינו נאמן.

רואים שרק לגבי מה שחכמים תקנו לאשה הם עשו משהו מיוחד והאמינו לאיש, אבל מעיקר הדין האשה נאמנת. צריך להבין, למה באמת החתן לא נאמן מהדין? הרי המוציא מחברו עליו הראיה, ולכן לכאורה על האשה להביא ראיה שהיא הייתה בתולה. אפשר לומר, שכיוון שיש לאשה כתובה, זה נחשב שיש לה ראיה טובה ואם האיש רוצה לבטל לה את הכתובה עליו להביא ראיה. קשה על אפשרות זו, הרי כל מה שהכתובה מועילה זה רק בתנאי שהאשה באמת בתולה. אם כן, לא ברור עדיין שיש כתובה עד שהאשה לא תוכיח שהיא הייתה בתולה. בראשונים יש כמה תשובות לשאלה זו. התשובה שנראית הכי פשוטה היא, שכיוון שיש לאשה חזקה שהיא בתולה[יב], ורוב נשים בתולות נישאות[יג], אז המצב הפשוט הוא שהאשה היתה בתולה, ואם הבעל רוצה לטעון שקרה משהו מיוחד, עליו להביא ראיה[יד].

ראינו שמעיקר הדין האשה אמורה להיות נאמנת כאשר היא טוענת שהיא הייתה בתולה, ואם הבעל רוצה להפסיד אותה מכתובתה עליו להביא ראיה שהיא לא היתה בתולה. גם החזקה שאין אדם טורח בסעודה ומפסידה, לא אמורה לעזור לבעל מעיקר הדין. בכל זאת, חכמים תקנו שהבעל יהיה נאמן. צריך להבין, מה גרם להם לתקן תקנה כזו? למה לא

יב. בגמרא (יב:) כתוב שלפי רבן גמליאל ורבי אליעזר, האשה נאמן לומר משארסתני נאנסתי, כיוון שיש לה חזקה. ופרש רש"י (ד"ה אוקמא) שכיוון שנולדה בתולה מעמידים שהיתה בתולה באירוסין. רואים מגמרא זו שהחזקה של האשה עוזרת לה להיות נאמנת, ואולי הוא הדין אצלנו, שאשה הייתה אמורה להיות נאמנת מכח חזקה זו. [אפשר לחלק, שדווקא שם היא נאמנת כיוון שחוץ מהחזקה יש גם ברי ושמא, וראה מה שנכתוב בזה בהמשך.]

יג. סברא זו מופיעה בגמרא (כתובות כ"ח.) כדי להסביר למה נאמן אדם לומר, שראה בקטנותו שאשה מסוימת נישאת בתולה, למרות שסתם כך אדם לא יכול להעיד לפי מה שראה בקטנותו. רש"י (ד"ה גלוי) מסביר שלא צריך עדות במקרה זה אלא כדי לפרסם שיצא הדין ברור בלי פקפוק. משמע, שמעיקר הדין האשה נאמנת לומר שנישאת בתולה, כיוון שרוב נשים בתולות נישאות, ורק מקנו שצריך איזה עדות בשביל שלא יהיה פקפוק.

יד. הסבר זה כתבו הרשב"א בהסבר השני (י. ד"ה אמר), הרא"ה (י. ד"ה ואמרינן), והריטב"א (י. ד"ה חזקה [הריטב"א מזכיר רק חזקה דגופא ולא רוב)].

הרמב"ן בהסבר הראשון (ט: ד"ה הא) והרשב"א בהסבר הראשון (י. ד"ה אמר) הציעו אפשרות אחרת, לפיה האשה נאמנת, כיוון שהיא יותר 'ברי' מהאיש. האשה בטוחה שנישאה בתולה, והבעל יכול להיות שלא 'קים ליה' בפתח פתוח. לפי זה, כתב הרשב"א (שם ד"ה רשב"ג), שאם הבעל טוען טענת דמים נאמן להפסיד גם את התוספת כתובה, כיוון שטענת דמים היא טענה מבוררת. [מזה שהרשב"א כתב כך בפשטות, רואים שהוא הכריע כמו ההסבר הזה, ולא כמו ההסבר שיש לאשה חזקה דגופא. לעומת זאת, הרמב"ן לא כתב שהאיש יהיה נאמן בטענת דמים, ולכן נראה שהוא הכריע כמו האפשרות השניה שהוא מביא, שהאשה נאמנת מצד מיגו.] יש בהסבר הזה דוחק, כיוון שמשמע בגמרא שאנחנו לא חוששים שלא 'קים ליה', וזה סברא מחודשת לומר שזה הצד החזק של האשה. לעומת זאת, להסבר של 'חזקה דגופא' ו'רוב נשים' יש מקורות מפורשים (ראה הערות 4 ו5) שרואים מהם שהאשה נאמנת מכוחם.

הרמב"ן (שם) בהסבר השני כתב, שהאשה אמורה להיות נאמנת כיוון שיש לה מיגו, שהיא הייתה יכולה לטעון מוכת עץ אני תחתך (ראה גם הערה 2). [על אפשרות זו קשה, למה באמת האשה נאמנת לומר 'מוכת עץ אני תחתך'? הרי הבעל מוחזק, וברי ושמא לאו ברי עדיף. וראה מה שנכתוב בזה בהמשך המאמר.]

הר"ן כתב, שהאשה נאמנת בלי החזקה, כיוון שאם האיש יהיה נאמן האשה תהיה קלה בעיניו להוציאו, וכן לגבי התוספת, אם האיש יהיה נאמן הוא יוכל לפתות אותה בסכום גדול, ולעשות בה רצונו, ואחר כך לטעון שלא מצאה בתולה.

להשאיר את הדין הפשוט שהאשה נאמנת, כיוון שעל פי הכללים ההלכתיים הרגילים היא נאמנת[טו].

למה אין טענת דמים

השאלה למה חכמים האמינו לחתן בטענת 'פתח פתוח' גדולה יותר לפי שיטת הרמב"ם (שנביא בחלק זה). יש שאלה לגבי כל מקום שהגמרא אומרת שהחתן נאמן בטענת 'פתח פתוח מצאתי', מה קרה במקרה זה עם הדם בתולים. אם החתן מצא דמים, איך הוא יכול לטעון 'פתח פתוח מצאתי'? ואם הוא לא מצא דמים, למה הגמרא קוראת לזה טענת פתח פתוח, ולא טענת דמים?

רש"י (דף ט. ד"ה אומר) **מסביר:**

> וטענת דמים אין לו, כגון שהיא ממשפחת דורקטי שאין להם דם בתולים כדלקמן (דף י:), או שנאבדה ממנו מפה ולא ידע אם היה דם אם לאו, אבל זאת ברורה לו שפתח פתוח מצא.

לעומת זאת תוספות (שם, ד"ה האומר) **מביא את פירוש רבינו חננאל:**

> ורבינו חננאל מפרש, דבוגרת ומוכת עץ אין להם דמים אבל אין פתחן פתוח ויכול לטעון טענת פתח פתוח.

רש"י ותוספות מסבירים שכאשר הגמרא מדברת על טענת 'פתח פתוח', מדובר במקרים שאין אפשרות לבדוק האם האשה בתולה לפי הדמים. רש"י מביא שני מקרים כאלו, אשה ממשפחת דורקטי שידועות בזה שאין להם דם בתולים, או אשה רגילה שאבדה המפה שבה בודקים האם היה דם. תוספות מביא בשם רבינו חננאל עוד שני מקרים, בוגרת ומוכת עץ. לכאורה להעמיד את הגמרא כאן בבוגרת זה יותר פשוט, כיוון שנישואי בוגרת יותר מצויים ממקרה שאבדה המפה או ממשפחת דורקטי. בכל זאת, רש"י לא יכול היה להביא את המקרה הזה, כיוון שלדעתו (דף ל"ו: ד"ה ה"ג) לבוגרת יש טענת דמים ואין טענת פתח פתוח, וממילא ודאי שאי אפשר לדבר על טענת פתח פתוח בבוגרת[טז]. הרמב"ם (אישות י"א, י"ג) סובר גם הוא (כדעת רש"י) שלבוגרת יש טענת דמים ואין טענת פתח פתוח, וזה לשונו:

> יש גאונים שהורו שהבוגרת אין לה טענת דמים ויש לה טענת פתח פתוח. ואין דרך התלמוד מראה דבר זה, וטעות היתה בנוסחיות שלהם. וכבר בדקתי על ספרים רבים וקדמונים, ומצאתי שהדבר כמו שאמרנו, שאין לבוגרת אלא טענת דמים בלבד.

טו. אין זה משנה איזה הסבר נסביר בשאלה למה האשה אמורה להיות נאמנת (ראה הערה 6), בכל מקרה צריך להבין מה גרם לחכמים לבטל את הנאמנות הזו.

טז. גם שם (דף ל"ו: ד"ה אי) תוספות מביא את שיטת רבינו חננאל. וראה ברמב"ן (שם, ד"ה הכי גרסינן) שכתב שכרבינו חננאל סוברים גם רב האי גאון והרי"ף, והביא ירושלמי שממנו משמע כשיטת רש"י והרמב"ם. וראה בריטב"א (שם, ד"ה גרסת רש"י) ובר"י מלוניל (שם, ד"ה ה"ג) שסוברים כדעת רש"י, ובמאירי (שם, ד"ה והבוגרת) שסובר כשיטת רבינו חננאל.

ראינו שרש"י לא יכול היה להעמיד את הגמרא שמדברת על טענת 'פתח פתוח' בבגורת, וממילא הוא היה צריך להעמיד אותה במקרים נדירים יותר. הרמב"ם מסכים עם רש"י שהגמרא לא דיברה על בוגרת, שהרי גם הוא סובר שבבוגרת אין טענת פתח פתוח. בכל זאת, הרמב"ם לא נדחק להעמיד אתת הגמרא במקרים נדירים, אלא להיפך לשיטת הרמב"ם הגמרא דיברה על כל המקרים שבהם יש טענת פתח פתוח מצאתי. ראינו שגם רש"י וגם תוספות סוברים שכאשר הגמרא מדברת על טענת פתח פתוח מצאתי מדובר שאי אפשר להכריע לפי הדמים. לעומת זאת, הרמב"ם סובר שהבעל נאמן בטענת פתח פתוח גם כשמצא דם[יז], וזה לשונו (אישות י"א, י"ב):

> אם אמר, לא כי, אלא ודאי פתח פתוח היה, הרי זו טענת בתולים לכל בתולה שלא בגרה, בין קטנה בין נערה, בין בריאה בין חולה, שכל בתולה נערה פתחה סתום הוא, ואף על פי שיצא הדם, הואיל ומצא פתח פתוח אין כאן בתולים.

לפני שנכנס לסברא של הרמב"ם, צריך לשים לב שכאשר הגמרא אומרת שהבעל נאמן בטענת 'פתח פתוח' הכי פשוט זה שמדובר במקרים שבהם יש דמים, כיוון שהמקרים הרגילים הם מקרים שיש דמים. רש"י ותוספות העמידו את הגמרא במקרים מסוימים, אבל ודאי שיותר חלק לומר שבכל מקרה יש נאמנות בטענת פתח פתוח. מצד שני, בסברא קשה להבין את דברי הרמב"ם למה מאמינים לבעל כאשר הטענה שלו מאוד חלשה, שהרי הוא מודה שהוא מצא דם, וטוען שהפתח היה פתוח. הרבה יותר מסתבר להאמין לאשה שמראה דם וטוענת שהפתח היה סגור. ראינו שבפשטות הבעל לא אמור להיות נאמן וחכמים האמינו לו, צריך להבין מה גרם לחכמים להאמין לחתן גם במקרה שהטענה שלו נראית מאוד חלשה.

חיזוק הצניעות על ידי זה שהחתן נאמן

נראה שהתקנה שהחתן יהיה נאמן, משלימה את התקנות הקודמות שהוזכרו, כתובת בתולה היא מאתיים, ושבתולה נישאת ליום הרביעי. אם כאשר הבעל יטען 'פתח פתוח מצאתי' הוא לא יהיה נאמן ממונית, והאשה תקבל כתובה כמו של בתולה, הנשים הפרוצות יוכלו לזנות לפני החתונה מבלי כל בעיה. גם הם יקבלו כתובה של בתולה, כיוון שאף אחד לא ידע מזה שהם זינו, וגם כאשר הם יגיעו לבית דין הם יהיו נאמנות. לכן, לפי הרמב"ם הבעל נאמן בטענת 'פתח פתוח מצאתי' אפילו כשיש דם, כיוון שאם אשה רוצה שיהיה דם יש לה דרכים

יז. כשיטת הרמב"ם סובר גם הראב"ן (ט. ד"ה ואע"פ). הוא מסביר שהסברא בזה היא, שיכול להיות שמישהו בעל את האשה בהטיה לפני כן, והבעל נאמן כיוון שיש לו חזקה שאין אדם טורח בסעודה ומפסידה. הרמב"ן (פ: ד"ה והא) מחלק בין הנאמנות לאוסרה עליו לנאמנות הממונית. הוא כותב, שכאשר החתן אומר 'פתח פתוח' מצאתי ויש דם, הוא נאמן לאוסרה עליו ולא נאמן להפסידה כתובתה. הסברא בזה היא שבדין 'שווויה אנפשיה חתיכא דאיסורא' הוא נאמן, כיוון שיש אפשרות רחוקה שבאמת הדם אינו דם בתולים, אבל לגבי ממונות אנחנו מניחים שזה דם בתולים, כל עוד החתן לא מביא ראיה אחרת. הקושי בהסבר הרמב"ן הוא, שהגמרא מביאה שתי מימרות לגבי נאמנות הבעל בטענת 'פתח פתוח מצאתי', ולא מזכירה שיש ביניהם הבדל משמעותי. פעם אחת היא מביאה ' נאמן לאוסרה עליו' ואז מדובר גם כשיש דם, ופעם שניה היא מביאה 'נאמן להפסידה כתובתה' ואז הכוונה דווקא במקרים שאין אופציה שיהיה דם.

לדאוג שיהיה. היא יכולה לדאוג שיהיה פצע באותו מקום, היא יכולה לשים שם דם ציפור, והיא יכולה אפילו לדאוג שהנישואין יהיו בזמן שהיא נדה. לכן, חכמים תקנו שהבעל יהיה נאמן בטענת 'פתח פתוח מצאתי', כך הנשים ידעו שמי שלא תגיע בתולה לחתונה תסתבך. כאשר מורידים את כתובת האשה למנה, ההרגשה היא, שאין כאן רק הפסד ממוני, אלא מתייחסים לאשה כאחת שלא הגיעה בתולה. כמו שכאשר תקנו שלבתולה יש מאתיים היתה בזה אמירה, שכדאי להתחתן עם בתולה, כך כאשר מורידים את הכתובה לאשה מסוימת למנה, זה עושה לה בושות יותר מההפסד הממוני. המטרה של חכמים היתה להרתיע את הנשים הפרוצות, והם לא חששו שהבעל בכוונה ירצה להפסיד את אשתו למרות שהיא כשרה, כיוון שאין אדם טורח בסעודה ומפסידה.

לפי זה, דברי שמואל: "חכמים תקנו להם לבנות ישראל לבתולה מאתים ולאלמנה מנה, והם האמינוהו שאם אמר 'פתח פתוח מצאתי' נאמן", מבוארים בצורה יפה. חכמים תקנו שלבתולה יש יותר כתובה מלאלמנה[יח], כדי ליצור מעמד אחר לבתולה, ולכן הם האמינו לחתן, כדי שרק מי שבאמת תגיע בתולה תהיה במעמד כזה.

ד. מנהג בני יהודה

ראינו שרב יהודה אומר בשם שמואל שכאשר הבעל טוען טענת 'פתח פתוח', הוא נאמן להפסידה כתובתה. הגמרא (ט:) דנה מה החידוש בדבריו:

> אמר רב יוסף מאי קמ"ל? תנינא, האוכל אצל חמיו ביהודה שלא בעדים אינו יכול לטעון טענת בתולים מפני שמתייחד עמה. ביהודה הוא דלא מצי טעין, הא בגליל מצי טעין. ולמאי? אי לאוסרה עליו, ביהודה אמאי לא? אלא לאו להפסידה כתובתה, ודקא טעין טענה. מאי לאו דקא טעין טענת פתח פתוח? לא, דקא טעין טענת דמים.

רש"י (ד"ה מאי לאו) ותוספות (ד"ה מאי לאו) התקשו, למה ביהודה החתן לא נאמן לומר 'פתח פתוח מצאתי' כדי להפסידה כתובתה, הרי יש לו חזקה שאין אדם טורח בסעודה ומפסידה? רש"י מתרץ:

> ומיהו ביהודה לא מהימן, שמא בעל בימי אירוסין ושכח, או הערה בה מתוך חבתה ולא ידע ששיבר בתוליה.

יש כמה קשיים בהסבר זה. קשה להאמין שקרה דבר כזה שהארוס שכח שהוא בעל, וגם קשה להאמין שבלי לבעול הוא לא שם לב וקרע את בתוליה. בנוסף לכך, אם באמת יכול להיות שקרה כך, למה פשוט לגמרא שהוא נאמן לאוסרה עליו, הרי הגיוני שהוא טועה ובאמת היא מותרת, רק הוא שכח או לא שם ששיבר את בתוליה. צריך לחלק ולומר, שלגבי

יח. אם לא מסבירים כמו שכתבנו לא ברור למה שמואל הכניס כאן גם את זה שתקנו כתובה לאלמנה. היה מספיק לכתוב 'חכמים תקנו כתובה והם האמינוהו' או 'חכמים תקנו לבתולה מאתיים והם האמינוהו'.

עצמו מועילה הוודאות שהוא חושב שקיימת, אבל כדי להוציא ממון צריך שאנחנו נחשוב שהוא לא מתבלבל. תוספות הוסיפו הסבר נוסף:

> א"נ כיון דמתייחד עמה ודאי בא עליה, דלא מוקי איניש אנפשיה, ואע"ג דגבי יבמה אמרינן (יבמות דף קיא:) דעד ל' יום מוקי אנפשיה, רוב פעמים לא מוקי אנפשיה אפילו שעה אחת, דעל דעת כן מתייחד [עמה] ואיתרע חזקה.

תוספות אומר, שכיוון שהארוס מתייחד עם ארוסתו על דעת שתהיה בעילה, הוא ודאי בא עליה, וממילא לא מועילה לו החזקה ש'אין אדם טורח בסעודה ומפסידה'.

לפי מה שהסברנו לעיל, בפשטות האשה נאנמת לגבי הכתובה, כי לה יש חזקה, וכל מה שחכמים האמינו לבעל זה כחלק מהתקנה שבתולה נישאת ליום הרביעי כדי שישכים לבית דין, אנחנו רוצים שהוא זה שיזכה בדין. אלו שנהגו ביהודה להתייחד לפני הנישואין, כאשר הכוונה שתהיה ביאה לפני הנישואין. ממילא התקנה ש"בתולה נישאת ליום הרביעי" לא שייכת שם, שהרי שם האשה אינה בתולה. לכן, ביהודה חכמים לא התערבו והשאירו את האשה כמוחזקת בכתובה, כיוון שיש לה חזקת הגוף ורוב.

מקומות מקומות ביהודה

הגמרא (י"ב.) אומרת שביהודה היו שני מנהגים, ואחד מהם היה יכול לטעון טענת בתולים. הגמרא מוכיחה את זה מברייתא:

> מתני' האוכל אצל חמיו ביהודה שלא בעדים אינו יכול לטעון טענת בתולים מפני שמתייחד עמה.
> גמ' מדקתני האוכל מכלל דאיכא דוכתא ביהודה נמי דלא אכיל. אמר אביי, ש"מ ביהודה נמי מקומות מקומות יש. כדתניא, א"ר יהודה ביהודה בראשונה היו מייחדין את החתן ואת הכלה שעה אחת קודם כניסתן לחופה כדי שיהא לבו גס בה, ובגליל לא היו עושין כן. ביהודה בראשונה היו מעמידין להם שני שושבינין אחד לו ואחד לה כדי למשמש את החתן ואת הכלה בשעת כניסתן לחופה, ובגליל לא היו עושין כן. [...] וכל שלא נהג כמנהג הזה אינו יכול לטעון טענת בתולים.

בברייתא יש שני הבדלים בין יהודה לגליל, ביהודה היו מייחדים את החתן ואת הכלה ובגליל לא, וביהודה היו בודקים טוב את החתן והכלה ובגליל לא. הברייתא מסכמת, שמי שלא נהג כמנהג הזה אינו יכול לטעון טענת בתולים. הגמרא מביאה שני פירושים. רבא מפרש שהכוונה למי שבגליל נהג כמו ביהודה והתייחד עם כלתו, ורב אשי מסביר שהכוונה למי שלא עשה 'מושמש' כמו שנהגו ביהודה.

הזכרנו שרב יהודה ורב נחמן אמרו בשם שמואל, שהחתן נאמן לומר פתח פתוח מצאתי ולהפסיד את הכתובה מהכלה. ר"י וריב"ם (י. תוספות ד"ה אמר) אומרים, שאין הלכה כשמואל כיוון שרב אשי חולק עליו. רב אשי אומר, שכל שלא מושמש לא יכול לטעון טענת בתולים, וזה אומר שהבעל לא נאמן בלי ראיה.

בפשטות, הדבר קשה, שבסוגיה זו אמרו בפשטות שנאמן להפסיד כתובתה, בלי שיש אמורא שחולק, ובסוגיה אחרת פתאום רב אשי סותר לגמרי את הדין הזה בלי להראות סימן לזה שהוא בא לחלוק. בנוסף לכך, קשה הרי הגמרא אצלנו הביאה ראיה שבגליל אפשר לטעון טענת בתולים, שהרי כתוב במשנה שדווקא ביהודה אי אפשר לטעון. אמנם הגמרא אמרה שאפשר לומר ששם הנאמנות זה בטענת דמים, אבל קשה לומר שהכוונה שהיה משמוש[יט], שהרי בגליל לא היו ממשמשים, כמו שמפורש בברייתא.

תוספות סברו שרב אשי חולק על שמואל, כיוון שהבינו שהיו שתי מקומות ביהודה, מקום אחד שבו היו מייחדים את החתן והכלה, ומקום אחר שבו היו ממשמשים[כ]. נראה שאפשר ללמוד את הברייתא בצורה אחרת, ולומר שמדובר על אותו מקום.

שני סוגים של יחוד

כתוב בגמרא שביהודה היה מקום אחד שבו החתן היה אוכל אצל חמיו, ושם לא היה אפשר לטעון טענת בתולים. במקום זה, הכוונה הפשוטה היתה שהחתן בועל את כלתו, 'אוכל' בלשון נקיה[כא]. מהברייתא מוכח שהיה גם מקום אחר, שבו רק יחדו את החתן והכלה שעה אחת קודם כניסתם לחופה, ושם לא התכוונו שתהיה ביאה. במקום זה היה עוד מנהג, שהחתן והכלה בחופה נכנסים עם שושבינים שבודקים אותם. המנהג הזה קשור למנהג הקודם. כיוון שהחתן והכלה התייחדו לפני החופה, רוצים לוודא שלא היתה בעילה קודם, ולכן בודקים אותם בכניסתם לחופה. אם החתן כבר בעל את הכלה, היא צריכה לתמוה, למה נכנסים שושבינים? אם היא שתקה, זה אומר שהחתן לא בעל אותה, וממילא אם היא לא תמצא בתולה יהיה לו טענת בתולים.

צריך לשים לב, שלפי איך שאנחנו מסבירים ההוכחה של הגמרא שיש 'מקומות מקומות' ביהודה, היא מההבדל בין המשנה לברייתא, ולא מתוך הברייתא עצמה. מה שיפה בהסבר הזה הוא, שהברייתא מדברת על מקום אחד ביהודה, ולא על שתי מקומות שונים. בנוסף לכך, לפי הסבר זה יש קשר בין המנהג של יהודה בשני העניינים, לבין המנהג של הגליל בשני העניינים. גם ביהודה (במקום שמוזכר בברייתא) וגם בגליל, רצו שיהיה טענת בתולים, וכל

יט. אמנם רש"י (ס: ד"ה לא) פירש "הא בגליל מצי טעין דטעין טענת דמים, וכגון שהיו להם שושבינים שמשמשו אותן ולא נעשית אונאה בדבר", אבל קשה עליו, הרי בגליל לא היו ממשמשים, וקשה לומר שרק בודדים בגליל יכלו לטעון.

כ. כך הסבירו כל הראשונים. גם אם מבינים בצורה זו, שביהודה היה מקום שלא היו מייחדים כלל, אין הכרח לומר שרב אשי חולק על שמואל. אפשר לומר, שרב אשי מתכוון שביהודה שנהגו למשמש, אם מישהו שינה מהמנהג ולא משמש, הוא אינו יכול לטעון טענת בתולים, כיוון שהשינוי מהמנהג מחשיד אותנו שבא לרמות. כך כתבו בעל המאור (ד. מדפי הרי"ף ד"ה האי), **הרא"ה** (ד"ה הפירוש), **הרי"ד** (ד"ה תניא).

כא. **לישנא מעליא כדכתיב** (משלי ל, כ) "אכלה ומחתה פיה ואמרה לא פעלתי און" (כתובות י"ג), **וכן משמע בירושלמי** (פ"א ה"ה) **שמנהג בני יהודה היה לבעול כיוון שהיו אונסים את בנותיהם, ורצו שלא יווצר מצב שהאיסטרטיוס יבעל תחילה. בצורה זו הבינו תוספות** (ד"ה אי לאו, הובא במאמר לעיל), **תלמידי רבינו יונה ורבינו יהונתן** (הובאו בשיטה מקובצת ז:) **את מנהג בני יהודה.**

אחד עשה את זה בדרכו. ביהודה, היה חשוב להם גם שיהיה לבו גס בה לפני החופה, ולכן מצד אחד יחדו אותם ומצד שני משמשו אותם. לעומת זאת, בגליל העדיפו לשמור על ריחוק בין החתן והכלה לפני החתונה, וממילא לא ראו צורך למשמש את החתן והכלה. רבא ורב אשי אומרים, שאם מישהו מצד אחד מיחד כמו שנוהגים ביהודה, ומצד שני לא ממשמש כמו שנהגו בגליל, הוא לא יכול לטעון טענת בתולים, כי יכול להיות שהוא עצמו בעל את הכלה ביחוד הראשון. רבא מדבר על אדם בגליל שנהג מנהג יהודה ויחד, ואילו רב אשי דיבר על אדם ביהודה שלא משמש, אבל בסוף המקרה הוא אותו מקרה.

לפי זה, ודאי שמי שנהג מנהג גליל לגמרי, יכול לטעון טענת בתולים. ולכן, אין סתירה בין דברי רב אשי לבין דברי שמואל. שמואל אומר שהחתן נאמן בלי משמוש, אם נהג לגמרי כמו בגליל, ואילו רב אשי אומר שהחתן נאמן רק כאשר היה משמוש כאשר הוא נהג מנהג יהודה בעניין היחוד.

ה. ברי ושמא

המשנה (י״ב:) מביאה מחלוקת, האם האשה נאמנת, כאשר היא מסבירה למה היא לא נמצאה בתולה:

> הנושא את האשה ולא מצא לה בתולים, היא אומרת 'משארסתני נאנסתי ונסתחפה שדהו', והוא אומר 'לא כי, אלא עד שלא ארסתיך והיה מקחי מקח טעות'. רבן גמליאל ורבי אליעזר אומרים, נאמנת. רבי יהושע אומר, לא מפיה אנו חיין, אלא הרי זו בחזקת בעולה עד שלא תתארס והטעתו, עד שתביא ראיה לדבריה.

בגמרא מנסים להשוות בין מחלוקת זו, לבין מחלוקת אמוראים לגבי 'ברי ושמא', במקרה שהתובע אומר 'מנה לי בידך', והנתבע אומר 'איני יודע'. רב יהודה ורב הונא אומרים שברי עדיף ולכן חייב, ורב נחמן ורבי יוחנן אומרים שמשאירים את הממון אצל המוחזק ולכן הוא פטור. אצלנו האשה היא 'ברי' והבעל הוא 'שמא', ולכן לכאורה המחלוקת כאן היא האם 'ברי ושמא ברי עדיף'.

> לימא רב יהודה ורב הונא דאמרי כר״ג, ורב נחמן ורבי יוחנן דאמרי כרבי יהושע. אמר לך רב נחמן, אנא דאמרי אפילו כרבן גמליאל. עד כאן לא קאמר ר״ג התם, אלא דאיכא מגו, אבל הכא מאי מגו איכא? אי נמי, עד כאן לא קאמר רבן גמליאל התם, אלא דאמרינן אוקמה אחזקה, אבל הכא מאי חזקה אית ליה להאי?

קשיים בגמרא

יש קושי בעצם הנסיון של הגמרא לדמות בין המחלוקות, הרי אצלנו יש לאשה שטר כתובה, וממילא הגיוני שעל הבעל יהיה להביא ראיה שהשטר פסול. לעומת זאת, במקרה של 'מנה לי בידך' והלה אומר 'איני יודע', אין שום ראיה לחייב, וממילא הגיוני לומר שלא

מחייבים[כב]. יש קושי נוסף, הגמרא אומרת רב נחמן יכול להסתדר עם רבן גמליאל, כיוון שרבן גמליאל דיבר דווקא במקום שיש לאשה 'מגו', אבל בסתם טוען ברי אין 'מגו. צריך להבין, איזה מגו יש לאשה?

רש"י (ד"ה אלא) מסביר שהאשה נאמנת כיוון שהיא יכלה לטעון טענה יותר טובה. אשה שטענה 'משארסתני נאנסתי' נפסלה לכהונה, ואם היתה טוענת 'מוכת עץ אני', היא לא היתה פוסלת עצמה מכהונה. גם מי שאומרת 'מוכת עץ אני' נאמנת, כיוון שיכלה לטעון 'מוכת עץ אני תחתך' שזו טענה שלפיה מגיעה לה מאתיים, ואילו לפי טענתה מגיעה לה מאה. בפשטות, נראה מרש"י, שאם האשה טוענת 'מוכת עץ אני תחתך' היא לא נאמנת, כיוון שזו הטענה הכי טובה שהיא יכלה לטעון. קשה, איך אפשר להאמין לאשה כאשר היא טוענת טענה, רק בגלל שלא טענה משהו יותר טוב, כאשר אם היא היתה טוענת אותו היא לא היתה נאמנת. בכל מקום שאמרנו 'מגו' בתורה, הנאמנות מגיעה מזה שאדם היה יכול לטעון משהו ולהיות נאמן בו, ובחר לטעון משהו פחות טוב.

הרשב"א מסביר, שאמנם ה'מגו' הוא לא 'מגו' גמור, אבל כיוון שסוף סוף האשה לא טענה את הטענה הכי טובה בשבילה, זה מצטרף לזה שיש כאן 'ברי ושמא', והאשה נאמנת. לכן, אין מכאן ראיה שבסתם 'ברי ושמא' ברי עדיף[כג]. עדין הסבר זה קצת קשה, למה מצרפים כאן שני עניינים שאינם קשורים ויחד הם יוצרים את הנאמנות של האשה? אם מצד 'ברי ושמא' האשה לא נאמנת, ומצד ה'מגו' החלש האשה לא נאמנת, למה שני הדברים ביחד עשו אותה נאמנת.

ההשלכות של 'הם האמינוהו'

נחזור לקושי הראשון שהזכרנו, איך משווים בין אשה שטוענת שמגיעה לה הכתובה לבין מי שטוען 'מנה לי בידך בלי ראיות', הרי בפשטות כאשר יש כתובה, וסתם כך אשה מוחזקת כבתולה, היא אמורה להיות מוחזקת. ראינו (לעיל חלק ב') שחכמים האמינו לאיש, כאשר יש ויכוח האם האשה הייתה בתולה או לא. הה"א של הגמרא היא, שחכמים הפכו את החתן למוחזק בכתובה, וממילא מתייחסים לטענה שלה כמו כל מי שבא להוציא מהמוחזק.

הגמרא מביאה שתי אפשרויות לחלק בין המקרה כאן לבין מי שבא להוציא ממוחזק רגיל, 'מיגו' וחזקת הגוף. נסביר רגע את החילוק השני, פה יש חזקת הגוף, האשה מוחזקת כבתולה, וממילא היא המוחזקת בדיון. מה שהתחדש בשלב זה, זה שכאשר חכמים תקנו שהאיש נאמן בטענת בתולים, הם לא הפכו אותו להיות מוחזק בכתובה, אלא האמינו לו

כב. כך הקשה הבית שמואל (אבה"ע ס"ח, כ"ב), ותירץ שכיוון שיש לבעל 'חזקה' אין אדם טורח בסעודה ומפסידה, כאילו איתרע הכתובה. בדומה לזה נתרץ בהמשך, ההבדל הוא, שהבית שמואל מסביר על פי ההבנה שהבעל נאמן בטענת בתולים מכח החזקה, אולם לפי מה שהסברנו לעיל, הבעל נאמן כיוון שחכמים רצו שהוא יהיה נאמן, ורק לא פחדו להאמין אותו מכח החזקה.

כג. נראה שכך הבינו גם תוספות (י"ג. ד"ה רב), הרא"ה (ד"ה אמר), ועוד.

רק במקרה שהאשה מכחישה אותו. הסברא בזה היא, שכל בצורך של חכמים לומר שהאיש נאמן הוא כדי שאשה תדע שאם היא לא תהיה בתולה היא לא תוכל להסתיר את זה. כאשר אשה מודה שבפועל היא לא הגיעה בתולה, היא כבר לא יצאה חלק, וממילא אין צורך לתקן שהאיש יהיה המוחזק בכתובה, אלא האשה מוחזקת ומאמינים לטענה שלה.

האפשרות הראשונה של החילוק בין אשה שטוענת 'משארסתני נאנסתי' לבין מי שבא להוציא ממוחזק, היא שכאן יש 'מגו'. אפשרות זו היא הסתכלות ביניים בין הה"א שהאיש מוחזק בכתובה בגלל שחכמים האמינו לו, לבין ההסתכלות שהאשה מוחזקת ורק האמינו לאיש כאשר יש ויכוח אם האשה היתה בתולה או לא. ההסתכלות של 'מגו' היא, שחכמים האמינו לאיש ורצו להפוך אותו למוחזק, כדי שהאשה תרצה לבוא בתולה לנישואין. מצד שני, אין לנו עניין שבכל מקרה הוא יהיה מוחזק, ומעיקר הדין היא אמורה להיות מוחזקת. לכן, חכמים האמינו לאשה בכל מקרה שהיא יכלה לטעון טענה יותר טובה, ולא טענה. ההגיון בזה הוא, שכיוון שהחשש של חכמים היה שאשה שזינתה תוכל לחפות על עצמה ולומר שהיא היתה בתולה, האשה נאמנת בכל מקרה שרואים שהאשה לא מנסה לחפות על עצמה, ולא טוענת את הטענה הכי טובה שיכלה לטעון. ה'מגו' כאן לא מוציא ממוחזק, כיוון שהוא באמת חלש, אלא ה'מגו' גורם לנו להסתכל עליה כמוחזקת, כמו שהיא היתה בלי תקנת חכמים.

מוכת עץ אני תחתך

נבאר יותר בפירוט איך ה'מגו' כאן עובד. תקנת חכמים היתה נגד כאלו שיזנו ויכנסו לחופה וינסו ולטעון שהם בסדר. לכן, אם אשה תגיד שהיא היתה בתולה, יאמינו לאיש ולא לה. עדיין יכולה אשה לנסות לצאת כמה שיותר טוב, בלי להכחיש את הבעל, ולכן חכמים האמינו לכל מי שלא טוענת את הטענה הכי טובה שלה, כיוון שאשה כזו לא מנסה לצאת כמה שיותר חלק. אשה שטענה 'משארסתני נאנסתי', לא ניסתה לצאת הכי חלק שהיא יכולה, שהרי הרבה יותר מכובד לומר שהיא מוכת עץ, ולא נבעלה כלל. אשה שטוענת 'מוכת עץ אני' מודה שהיא לא בסדר בזה שהיא לא סיפרה לו את זה לפני האירוסין, ולא הוציאה את עצמה הכי חלק כמו אם היא היתה טוענת 'מוכת עץ אני תחתך'.

השאלה היא, איך להתייחס לאשה שטוענת 'מוכת עץ אני תחתך', שזו נראית הטענה הכי טובה אחרי שחכמים תקנו שהבעל נאמן כאשר הוא אומר שלא היו בתולים. לפי מה שהסברנו, שאנחנו לא רוצים להאמין למי שטוענת את הטענה הכי טובה, אמורים לא להאמין לה, כיוון שהיא טענה את הטענה הכי טובה[כד]. מצד שני, אם נומר כך, יוצא שאשה שתטעון 'מוכת עץ' זה הטענה הכי טובה, שהרי כבר אמרנו ש'מוכת עץ תחתך' אינה נאנמת.

כד. כן כתב הבית שמואל (אבה"ע ס"ח, כ"ב) בדעת הרמב"ם הטור והשו"ע.

אחרי שנגיד כך גם 'משארסתני נאנסתי' אמורה לא להיות נאמנת, כיוון שזו הפכה להיות הטענה ה כי טובה. כדי לענות על שאלה זו נראה את פסק הרמב"ם (אישות י"א, י'-י"א) בנושא:

> הנושא את הבתולה שכתובתה מאתים, וטען ואמר 'לא מצאתיה בתולה', שואלין אותה. אם אמרה 'אמת הוא, לא מצאני בתולה מפני שנפלתי והכני עץ או קרקע והלכו בתולי' הרי זו נאמנת, ותחזור כתובתה למנה. [...] אמרה היא 'אמת אמר שלא מצאני בתולה, ואיש בא עלי באונס אחר שנתארסתי לו', הרי זו נאמנת וכתובתה מאתים כמו שהיתה.

הרמב"ם מתייחס לטענת 'מוכת עץ אני תחתך', אלא רק מחלק בין טענת 'מוכת עץ' לטענת 'נאנסתי תחתך'. אשה שטענה 'נאנסתי תחתך' מקבלת מאתיים, ואשה שטענה 'מוכת עץ אני' מקבלת מנה. מזה שהרמב"ם לא מחלק בין 'מוכת עץ תחתך' למוכת עץ לפני האירוסין, משמע שבכל מקרה אם האשה טענה 'מוכת עץ' היא מקבלת מנה. אם כן, יוצא שמי שטוענת 'מוכת עץ אני תחתך' יש לה דין מיוחד. מצד אחד היא לא נאנמנת לגמרי, ולכן היא לא מקבלת מאתיים, מצד שני מאמינים לה קצת שהרי נותנים לה מנה, ולא אומרים שהיא מפסידה הכל.

נראה שלפי הרמב"ם חכמים רצו שתשאר לאשה נאנמנות, ולכן הם רצו שיהיו מקרים שאשה לא תטעון את הטענה הכי טובה שבה היא תהיה נאנמנת. בשביל ליצור את זה הם עשו מקרה בניים, שכאשר האשה טוענת 'מוכת עץ אני תחתך' היא קצת נאמנת וקצת לא, ככה אשה שתטעון כך תפסיד, שכולם ידעו שלא כל כך ברור אם להאמין לה שהיא הגיעה בתולה, ויש כאן סימן שאלה גדול. מה שמרווחים מזה שקצת מאמינים לה, זה שכל מי שתטעון פחות טוב מזה, נאמין לה כיוון שהיא לא טענה את הטענה הכי טובה בשבילה, והיא לא נראית כזו שמנסה לצאת הכי נקי שאפשר. כך מצד אחד דואגים שאשה שתנסה לרמות תפסיד, ומצד שני לא לקחנו לגמרי לאשה את הנאמנות שאמורה להיות לה על הכתובה, במקרים שזה לא נראה חשוד.

סיכום חלק ה'

מעיקר הדין האשה נחשבת מוחזקת בכתובה ואומרה להיות נאמנת, וחכמים תקנו שהאיש כאשר הוא טוען שהיא לא היתה בתולה. יש שלוש הסתכלויות על השאלה מי מוחזק בכתובה אחרי תקנת חכמים. הה"א של הגמרא היא שהבעל מוחזק, כיוון שחכמים האמינו אותו. לפי תירוץ 'חזקה', האשה נחשבת מוחזקת כמו עיקר הדין, כיוון שיש לה חזקת הגוף, ורק במקרה מסויים האמינו לאיש (כאשר האשה טוענת שהיתה בתולה). לפי האפשרות 'מגו' האיש מוחזק בכל מקרה שנראה שהאשה מנסה להתחמק מלהודות, כדי שנשים לא יזנו וידאגו לטעון טענות שיוציאו אותם טוב. בכל מקרה שלא נראה שהאשה מנסה להתחמק, כיוון שהיא לא טוענת את הטענה הכי טובה, היא נאמנת כמו עיקר הדין. כדי ליצור אפשרות שאשה תטען טענה שהיא לא הכי טובה בשבילה, חכמים עשו שבטענה הכי טובה

שהיא 'מוכת עץ אני תחתך' האשה תהיה קצת נאמנת. אם לא היו מתקנים כך, האשה לא היתה נאמנת בשום טענה, כיוון שכל טענה שתהיה הכי טובה תפסל, והטענה שהכי טובה אחריה תפסל כי עכשיו הכי טובה, וכך הלאה. כאשר חכמים נתנו קצת נאמנות לטענה הכי טובה, כל מי שתטען טענה פחות טובה, תהיה נאמנת לגמרי.



בס"ד

רוצה להעמיק בקשר ה'? רוצה שלימוד התורה יגע בך?

הישיבה הגבוהה
עוד יוסף חי

עמוק. חי. נוגע.





בישיבה לומדים גמרא בעיון ובבקיאות, תוך העמקה בתורת החסידות.

העמקה בתורת החסידות, הופכת את הקשר עם ה' לחי וטבעי יותר, וכך התורה והמצוות מאירים יותר.

בישיבה לומדים איך התורה והקשר עם ה' נוגעים לכל פרטי החיים, בלימוד התורה והמצוות ובבניית החיים והמשפחה בעתיד.



מחכים לך!

לתיאום שבו"ש :
עתי – 058-5277247
להתייעצות:
הרב יוסי – 052-6071267

ישיבת
עוד יוסף חי
בראשות הרב יצחק גינזבורג שליט"א

ישיבת
עוד יוסף חי
בראשות הרב יצחק גינזבורג שליט"א

02-9974666
misrad@odyosefchai.org.il