יינה של תורה

תובנות בחסידות
ובעבודת ה'
במסכת
בבא קמא



שיעור כללי שבועי

במסכת בבא־קמא

לתלמידי ישיבות גדולות בלבד

מפי ראש־הישיבה,

הרב יצחק גינזבורג שליט"א

בשיעור־הכללי השבועי מלמד הרב תורה
מהספה"ק 'מאור עינים' לפרשת השבוע, ולאחר מכן
התבוננות מעמיקה בפנימיות של סוגיא אחת מדי שבוע

להצטרפות לשיעור בתיאום, מוזמנים לפנות: 055-961-2637

ניתן לשמוע את השיעורים באתר 'גל עיני', או בקול הלשון: 073-371-8719



ב"ה

יינה של תורה

תובנות בחסידות
ובעבודת ה'
במסכת בבא־קמא

בהשראת שיעוריו־הכלליים של
הרב יצחק גינזבורג שליט"א

מאת תלמידי הישיבה הגדולה בירושלים
בראשות הרב יצחק גינזבורג שליט"א

אדר תשפ"ו

תוכן עניינים

פתח דבר 4

תורת ה' תמימה 6

סוגיות עמוקות בתמימות חסידית: הצצה לשיעורים־הכלליים

אבות ותולדות 9

הערה במסכת בבא קמא – ב, א, סיכום שיעורי הרב יצחק גינזבורג שליט"א

זיכוך הממון ועבודת השמירה 14

ביאור פנימי בחקירת יסוד המחייב בנזקי ממון: חיוב ממונו, או פשיעה בשמירה?

פנימיות הבור 18

סוגית בור להבלו או לחבטו - נ, ב

שלשת הבבות בעבודה 24

התהליך הנפשי במסכת נזיקין

בית גידול לאדמו"רים 30

סוגית עביד איניש דינא לנפשיה – כז, ב

מעגל החיים: חיות, נזק, ותיקון 35

סוגית בור להבלו או לחבטו – נ, ב

"אָדָם אִית לֵיהּ מַזָּלָא" 40

פרצוף פירושים ב'מזל' שמבדיל את האדם מבהמה

תגיד, כח אחר מעורב בך? 47

סוגית נזקי אש – ו, א

שומר שמסר לשומר 49

סוגיית שומר שמסר לשומר – נו, ב

הידור מצוה: המקום שלי מול הציווי 59

סוגיית "הידור מצוה" – ט, א־ב

נספח: הופעת התהו בתורה 64

חלק משיעור במסכת בבא־קמא, מאת מורנו ורבינו הרב יצחק גינזבורג שליט"א

פתח דבר

בחסד ה' יתברך עלינו, שמחים להביא לכל בחורי הישיבות ואוהבי התורה שליט"א את הקובץ 'יֵינָהּ שֶׁל תּוֹרָה' - קובץ התבוננויות חסידיות ותובנות בעבודת ה' מתוך מסכת בבא־קמא (הנלמדת השנה ברוב ככל הישיבות בעם ישראל).

"עֵץ פְּרִי עֹשֶׂה פְּרִי לְמִינוֹ" - "שיהא טעם העץ כטעם הפרי". התורה היא "עץ חיים" ובה יש עץ ופרי - העץ הוא 'גופא דאורייתא', הנגלה של התורה שבו אנו עמלים לאסוקי שמעתא אליבא דהלכתא; והפרי המתוק הוא 'טעמי תורה', כפי שהם מוסברים בסתרי תורה ופנימיותה, הקבלה והחסידות.

אך ברוך ה', אנו "מובטחים מאתו להופיע עוד עליהם, לבאר להם סוד טעמיה ומסתר צפונותיה [של התורה]" (כדברי רש"י בתחילת שיר־השירים), ו"תורה חדשה מאיתי תצא" לגלות פנים חדשות, מאירות ומסבירות, בזאת התורה המצויה עתה בידינו, ולטעום את טעם הפרי גם בענפי העץ, "טעם עצו ופריו שוה".

העובדה שבהשגחה־פרטית מופלאה כמעט בכל הסדרים הנהוגים בישיבות השונות לסוגיהן לומדים השנה את אותה המסכת זועקת כי זהו זמן לחיבור אמתי (ובפרט כאשר זו המסכת שעוסקת רובה ככולה בחייה של חברה שלמה ומתוקנת...), חיבור באמצעות תורה, ובפרט פנימיות התורה, תורת הקבלה (לשון הקבלה, חיבור) והחסידות.

מה הגמרא אומרת לנו, איך היא מחדשת אותנו ואת הקשר שלנו לה'? הרי כפי שדורשים חכמים (סנהדרין כד, א), על התלמוד הבבלי נאמר (איכה ג, ו) "בְּמַחֲשַׁכִּים הוֹשִׁיבַנִי כְּמֵתֵי עוֹלָם".

אך הרב יצחק גינזבורג שליט"א מבאר, כי על "חשך" זה נאמר (ישעיה מה, ג) "וְנָתַתִּי לְךָ אוֹצְרוֹת חֹשֶׁךְ וּמַטְמֻנֵי מִסְתָּרִים" - מתוך הגמרא, שלכאורה מדברת על מציאות אחרת לגמרי ורובה־ככולה לא נוגע אלינו בצורה ישירה אלא דרך ממוצעים רבים מספור, אפשר לקחת - באמצעות התמסרות באהבה, התבוננות בעמקות, והתקשרות לצדיקים - אוצרות מופלאים, ממתקים והתחזקויות לעבודת ה' לאין קץ.

את המאמרים הקצרים והמתוקים שלפניכם כתבו רבני ותלמידי הישיבה הגדולה של הרב יצחק גינזבורג שליט"א בירושלים; שזוכים בחסד ה' במהלך שנת הלימודים תשפ"ו - יחד עם ישיבת האחות, "עוד יוסף חי", ובחורים מישיבות גדולות נוספות - לשיעור־כללי מופלא מאת הרב גינזבורג מדי שבוע (איתו חיים־הולכים לאורך השבוע כולו), העוסק (בין השאר...) בסוגיות מסכת בבא־קמא ובביאורן בפנימיות.

תודה רבה "מְקֻרָב אִישׁ וְלֵב עָמֹק" בראש ובראשונה למלך שאחרית וראשית שלו, שפינק ומפנק אותנו ומארגן בשבילנו הכל, בקובץ הזה כמו בכל החיים כולם; למורנו ורבינו האהוב הרב יצחק גינזבורג שליט"א - המשקנו מימי הדעת, התקשרות והתחברות לצדיקים, לתורה ולה' - שהכל בקובץ הזה שלו (ולזכותו - שיהיה בריא, חזק ושמח עד בלי די!); לרב עזריאל שטייג שליט"א שמלמדנו עיון בעומק; לרב אחיה שי' מרקוביץ על הדחיפה, העריכה, המחשבה וההשקעה בלי סוף; לר' אלימלך שי' ויסבלום על ההשקעה הרבה בהפקת הקובץ; לת' טוביה־נעם שי' לויט על העיצוב המושקע; ולכל הכותבים, התומכים והמסייעים, איש איש בדרכו - חילכם לאורייתא!

גל עינינו, ה',

ונביט יחד נפלאות מתורתך המתוקה!

המערכת

תורת ה' תמימה

סוגיות עמוקות בתמימות חסידית: הצצה לשיעורים־הכלליים (במקום הקדמה)

הת' יונתן חיים שי' מנוסי

בחסדי ה' הישיבה זוכה מדי שבוע לנסוע לשיעור בבית מו"ר הרב יצחק שליט"א.

בשיעור יש כמה דברים מאוד מיוחדים:

ראשית, השיעור באווירה חמימה וביתית, אפשר לשאול שאלות, לתת תשובות, ובכלל להיות שותפים בשיעור. מסיבה זו השיעור אף לא מצולם - כדי שהבחורים ירגישו יותר בנח להיות מעורבים במהלך השיעור.

שנית, רואים וחשים את המתיקות שבה הרב לומד את המקורות. הרב קורא את הגמרא והמפרשים בשיעור בתמימות ובמתיקות שקשה לדמיין[א].

שלישית, לומדים את המאור עינים, ששייך לחסידות הכללית. בכך אפשר לראות איך לומדים ומעיינים בספרי החסידות שאינם

א. פעם שוחחתי עם הרב יוסף צבי סגל (ראש כולל צמח צדק בעיר העתיקה) - שקירב את הרב יצחק לחב"ד בזמן שלמד בישיבת קמניץ - ושאלתי אותו האם הוא ראה כבר בשנים ההם משהו מיוחד ברב יצחק. הוא אמר לי שמאוד תפס אותו הגאונות המדהימה ביחד עם התמימות האינסופית. ודפח"ח.

חב"ד, ומה הן הנקודות המקבילות בין כל הצדיקים (בשפתם השונה).

רביעית - ובנקודה זו ארצה להרחיב - בחלק השני של השיעור לומדים איך מתוך הסוגיות אפשר להגיע לענינים עמוקים בחסידות ובעבודת הנפש, איך עושים הקבלות בין תורה ומדע, ובכלל 'הופכים את הראש' ביחס ללימוד הסוגיות. אשתדל לתת כמה דוגמאות מהשיעורים שתפסו אותי.

השיעור הראשון היה על סוגיית עביד איניש דינא לנפשיה, בו הובאו הרבה דינים בתורה שרואים בהם בבירור רשימו של עולם התוהו ("כל הדינים שאנחנו מאוד אוהבים"), ודובר על העבודה של התוהו בתוך עולם התיקון - "ברישא חשוכא והדר נהורא" - האור מגיע דוקא מתוך החושך (כביכול) שיש באורות דתוהו. דבר שכמובן נותן הרבה מקום למי שלא הולך לגמרי בתלם, ומרגיש שיש בנשמתו קצת 'תוהו' שרוצה להתפרץ.

משם חזרנו לתחילת מסכת בבא קמא להקבלה בין ארבעה אבות נזיקין לארבעת הכוחות היסודיים בטבע: כח החזק (שור), כח החלש (מבעה), כח המשיכה (בור), וכח החשמל (אש). כבחור ישיבה השיעור פתח לי את הראש וחידש לי הרבה במדע שלא ידעתי. בהמשך השיעור דובר על הסתירה בין "אין מזל לישראל" ל"אדם אית ליה מזלא", והוסבר שה'מזל' ששומר על האדם הוא לא פחות ולא יותר מאשר האגו שלו. דבר שכמובן מעורר שאלות - האם יש אגו חיובי, מה המציאות האמיתית של האדם, וכו'.

משם המשכנו לשיעור מדהים (בעיני) על ההשוואה בין שאלת הגמרא "תולדותיהם כיוצא בהם או לאו כיוצא בהם" ליחסי הורים וילדים[ב]. מתי הילדים צריכים להיות כמו ההורים ומתי לא. בטומאה תולדותיהם לאו כיוצא בהם, בשבת (קודש) תולדותיהם

ב. "כל מי שראיתי לא אומר בפירוש שיש כאן רמז לפרו ורבו, הדבר הכי פשוט לעם הארץ כמוני. כשאני רואה כזה משפט הכי פשוט לי שזה פרו ורבו. כך ננסה להסביר לאורך כל הסוגיא כאן"...

כיוצא בהם, והשאלה היא מה זה אומר בנזיקין. כמו כן מה זה אומר שתולדותיהם לאו כיוצא בהם, האם לגמרי לא כמו כמו ההורים או רק חלקית, וכו'.

משם התגלגלנו להסברים רבים בעניני הידור מצוה - עם המון הסברים מיוחדים ומעניינים. המשכנו לאריכות גדולה בעניני האש והבור (בפרט הבור). משם התקדמנו לסוגיה היסודית של יסוד החיוב בנזקים - האם החיוב הוא משום עצם כך שממונך הזיק או משום שלא שמרת על ממונך כמו שצריך. מכאן הגענו לשאלה מרתקת בנזק של האדם עצמו, האם גם כאן שייך להגיד שחייב משום שלא שמר על עצמו, ובעצם לשאלה המהותית מי הוא האדם ומה הם הרבדים החיצוניים יותר באישיות.

כעת עברנו לכמה שיעורים במסכת הוריות (המסכת האחרונה של סדר נזיקין - נעוץ סופן בתחילתן). כאן - לדוגמא - למדנו באריכות מתוך הסוגיא את היסוד של הבעל שם טוב ש"במקום מחשבתו של אדם שם הוא נמצא ממש".

הממוצע המחבר בין כל הדברים הוא שהשיעורים נותנים נקודת הסתכלות חדשה על הסוגיות, באופן שהן מתקשרות לעבודת ה' ולעבודת הנפש - תורת ה' תמימה משיבת נפש!

אז בקיצור, אתם מוזמנים גם לבוא ולחוות, נארח אתכם יפה בעזרת ה'...

אבות ותולדות

הערה במסכת בבא קמא – ב, א

הרב יצחק גינזבורג שליט"א[א]

ברשימה קצרה, על תחלת מסכת בבא קמא, מתבאר היחס בין אבות במוחין ותולדות במדות. לפי זה יש הקבלה חדשה של ארבעת אבות נזיקין לארבעת פרצופי המוחין (שבחכמה ובינה, אבא ואמא, הורי התולדות) - אבא ואמא עילאין וישראל סבא ותבונה.

מסכת בבא קמא פותחת:

אַרְבָּעָה אָבוֹת נְזִיקִים, הַשּׁוֹר וְהַבּוֹר וְהַמַּבְעֶה וְהַהֶבְעֵר. לֹא הֲרֵי הַשּׁוֹר כַּהֲרֵי הַמַּבְעֶה, וְלֹא הֲרֵי הַמַּבְעֶה כַּהֲרֵי הַשּׁוֹר. וְלֹא זֶה וָזֶה, שֶׁיֵּשׁ בָּהֶן רוּחַ חַיִּים, כַּהֲרֵי הָאֵשׁ שֶׁאֵין בּוֹ רוּחַ חַיִּים. וְלֹא זֶה וָזֶה, שֶׁדַּרְכָּן לֵילֵךְ וּלְהַזִּיק, כַּהֲרֵי הַבּוֹר שֶׁאֵין דַּרְכּוֹ לֵילֵךְ וּלְהַזִּיק. הַצַּד הַשָּׁוֶה שֶׁבָּהֶן, שֶׁדַּרְכָּן לְהַזִּיק וּשְׁמִירָתָן עָלֶיךָ. וּכְשֶׁהִזִּיק, חָב הַמַּזִּיק לְשַׁלֵּם תַּשְׁלוּמֵי נֶזֶק בְּמֵיטַב הָאָרֶץ.

א. רשימת הרב - י"ט חשון תשפ"ו.

אבות ותולדות - בריאה ויצירה

על "ארבעה אבות נזיקין" מפרש רש"י: "אבות קרי להנך דכתיבן בקרא בהדיא. ובגמרא מפרש הי ניהו תולדות". ממה שמוסיף "ובגמרא מפרש הי ניהו תולדות", מובן שפשיטא ליה לרש"י ש"מדקתני אבות מכלל דאיכא תולדות"[ב] - "אבות" בקרא ו"תולדות" בגמרא[ג].

"קרא" היינו תורת הבריאה, כמבואר באר"י[ד]. וכן התנאים, בעלי המשנה, הם נשמות דבריאה[ה]. "אמא עילאה מקננא בכורסיא"[ו], עולם הבריאה, והיא בכלל 'אבות', כמו שיתבאר. אמוראים (גמרא) הם נשמות דיצירה[ז]. "ז"א [תולדות] מקנן ביצירה"[ח].

ומובא בשם בעל המאור עינים זצ"ל, שההבדל בין תלמידי הבעל שם טוב ותלמידי המגיד, הוא הוא ההבדל בין תנאים לאמוראים[ט], בין נשמות דבריאה לנשמות דיצירה, בין אבות (בקרא) לתולדות (בגמרא), ודוק.

ב. ב"ק ב, ב.

ג. **אבות־קרא תולדות־גמרא** עולה 1800, הרבוע הכפול של **ל**, 25 פעמים 72. הר"ת עולים 504, 7 פעמים 72, ואוס"ת עולים 1296, **לו** ברבוע, 18 פעמים 72.

ד. פע"ח שער קריאת ס"ת פ"ה.

ה. אוה"ת במדבר עמ' תתעד. וראה מגיד מראשית אחרית, קיצורים וביאורים לד"ה "הרכבת" אות י (עמ' קכה).

ו. תקו"ז ו (כג, א).

ז. תקו"ז ו (כג, א). ע"ח ש"ג פ"א.

ח. אמרות טהורות (רחמסטריווקא) מערכתו אות יד (בשם הרמ"ח מסלונים).

אבות ואמהות

הנה, אין אב בלי בן (**אב** ר"ת **אב־בן**), "מִשָּׁם רֹעֶה אֶבֶן יִשְׂרָאֵל"[ט] ("אבן" - אב־בן, "אבות ובנים"[י]), כאשר "ברא כרעא דאבוה"[יא], סוד הנצח (ברא־כרעא, רגל ימין), סוף התפשטות קו ימין - חכמה־חסד־נצח, כאשר החכמה היא אבא, הנצח הוא הבן (המנציח את האב), ובין האב לבן - "עולם חסד יבנה"[יב], אהבת האיש לאשתו[יג], וד"ל.

בן לשון בינה (אמא) - אותיות **בן יה**"[יד] - בן לאב ואם (**י־ה**), שהרי אין תולדה ללא אב ואם, שהם "תרין ריעין דלא מתפרשין לעלמין"[טו]. ממילא, במלה "אבות" (של המשנה) נכללת גם אמא (אמהות). התכללות ארבע אמהות בשלשה אבות היא סוד ארבעת פרצופי המוחין, אבא ואמא עילאין וישראל־סבא ותבונה (לאם יש פרצוף, ציור, מה שאין כן לאב, שהוא נקודה פשוטה), וד"ל.

לעם ישראל יש שלשה אבות וארבע אמהות. שלשת האבות מאירים בחג"ת[טז] וארבע האמהות מאירות בנהי"ם[יז], כנודע. היינו שבע תולדות (במדות) משלשה אבות (במוחין), שבהם כלולות ארבע אמהות (האמהות מתפרטות דוקא בתולדותיהן), ודוק.

ט. בראשית מט, כד.

י. תרגום אונקלוס ורש"י שם.

יא. ע"פ עירובין ע, ב. ורמז: ר"ת "**ברא כרעא דאבוה**" הם **כבד** - "**כבד** את אביך..." (שמות כ, יב; דברים ה, טז).

יב. תהלים פט, ג.

יג. ראה שערי אהבה ורצון מאמר "שלש עשרה אהבות" (באהבה שכנגד החסד).

יד. רע"מ זח"ג קכב, א.

טו. ראה זהר ח"ג רצ, ב; זהר ח"א קכג, א.

טז. זהר ח"ג קעט, ב; שער הגלגולים סוף הקדמה לא. ובכ"מ.

יז. ביאוה"ז (אדה"א) פנחס רלג, ד; פתחי שערים נתיב גדלות דז"א פנ"ג; אפיקי ים (לרי"א חבר) על שבת קד, א ובב"ב עג, ב; ידיד נפש על אד"ז רצג, א. ועוד.

ארבעה אבות נזיקין כנגד האבות והאמהות

מזה נבין סוד ארבעה אבות נזיקין (הרי "אֶת זֶה לְעֻמַּת זֶה עָשָׂה הָאֱלֹהִים"[יח]), שהם כנגד ארבעת פרצופי המוחין (המולידים תולדות) הנ"ל: אבא ואמא עילאין וישראל־סבא ותבונה.

על כללות החכמה נאמר "הַחָכְמָה תְּחַיֶּה"[יט] - היינו שני האבות שיש בהם רוח חיים, השור והמבעה. ועל־כן המשנה מתחילה לפרט אותם, ולומר שאי אפשר ללמוד את האחד מהשני, כל אחד קובע ברכה לעצמו ו"לא ראי זה כראי זה".

השור, לשון ראיה (לשון "אֲשׁוּרֶנּוּ וְלֹא קָרוֹב"[כ], "תָּשׁוּרִי מֵרֹאשׁ אֲמָנָה"[כא]), כנגד אבא עילאה, "הרואה את הנולד"[כב] (התולדה נמצאת אצלו בבבת עינו), והמבעה לשון הבעה ("יום ליום יביע אמר"[כג]), לשון גילוי, כנגד ישראל סבא, חלק האתגליא של החכמה.

אחר כך מוסיפה המשנה את האש - בינה עילאה[כד], אש אוכלת, כלות הנפש (הליכת־רצוא האש בעוצמה רבה, הרבה יותר מהליכת השור והמבעה, הגם שלהם עצמם יש רוח חיים ואילו האש "כח [רוח] אחר מעורב בו"[כה]), להכלל בהוי' שהוא "אֵשׁ אֹכְלָה"[כו].

יח. קהלת ז, יד.
יט. שם ז, יב.
כ. במדבר כד, יז.
כא. שיר השירים ד, ח.
כב. תמיד לב, א.
כג. תהלים יט, ג.
כד. ספר יצירה פ"ג מ"ג ואילך. ראה תניא פ"נ. סה"מ עטר"ת עמ' תרכד. ובכ"מ בקבלה ובחסידות.
כה. ב"ק ו, א.
כו. דברים ד, כד.

ולבסוף הבור, שאין בו רוח חיים וגם אינו מהלך, אלא שהוא המזיק בעצם ("תחלת עשייתו לנזק"[כז]), והוא כנגד יסוד אמא, פרצוף התבונה.

כז. ב"ק ג, ב ועוד.

זיכוך הממון ועבודת השמירה

ביאור פנימי בחקירת יסוד המחייב בנזקי ממון: חיוב ממונו, או פשיעה בשמירה?

הרב עזריאל שטייג שליט"א

חציה הראשון של מסכת בבא קמא עוסק בנזקי ממון - שור, בור ואש. חיוב אדם על נזק שממונו גורם הוא חידוש של התורה, שלא היה נהוג בדיני הגוים, אפילו עד זמן חז"ל. לכן, למשל, פסק הרמב"ם ששור של ישראל שנגח שור של גוי פטור - כי כך הגוים דנים בינם לבין עצמם. גם בדיני ישראל ישנה הפרדה בין נזקי אדם לנזקי ממון; אם היינו מצווים רק על נזקי אדם לא היה עולה בדעתנו לחייב על נזקי בהמה, משום שבנזקי אדם חייבים רק על נזקים ישירים ולא על נזקים עקיפים (כגון גרמא), ונזקי ממון הוא נזק עקיף. מן הסתם, זו גם הסיבה לכך שהגוים לא דנו על נזקי ממון. במאמר הקצר הזה ננסה לתת קצת את הדעת על מה ראתה תורה לחייב על נזקי ממון.

נתחיל עם קצת נגלה: ראשי־הישיבות חקרו האם החיוב לשלם על נזקי־ממון נובע מכך שהבעלים פשעו בשמירה על ממונם, או שהתורה חידשה שכאשר ממונו של אדם הזיק האדם חייב כאילו הוא עצמו הזיק. לשאלה הזו ישנן השלכות - ביניהן, למשל, **מתי** הבעלים התחייב בתשלום, בשעת ההיזק או בשעת הפשיעה.

שאלה זו משפיעה על סכום הכסף שיצטרך לשלם, האם הוא שווי השוק בשעת הפשיעה או לא. זוהי דוגמא אחת, וישנן עוד השלכות רבות.

גם בתורת החסידות ישנו עיסוק בהבנה הפנימית של חיוב זה. למשל, בספר מי השילוח (ח"א ריש פרשת משפטים) כתב:

> וְהִנֵּה בְּזֹאת הַפְּדָרָה מְלַמֵּד אוֹתָנוּ הַשֵּׁם יִתְבָּרַךְ אֵיךְ צָרִיךְ הָאָדָם לְנַקּוֹת וּלְבָרֵר אֶת עַצְמוֹ, עַד שֶׁמִּדַּת טוּבוֹ יִמָּשֵׁךְ וְיִתְפַּשֵּׁט אַף עַל כָּל קִנְיָנָיו וְיִהְיֶה נִמְצָא גַּם בָּהֶם מִדּוֹת טוֹבוֹת שֶׁלֹּא יַזִּיקוּ לְשׁוּם אָדָם, וְעַל־כֵּן כְּשֶׁקִּנְיָנוֹ שֶׁל אָדָם מַזִּיק צָרִיךְ לְשַׁלֵּם, כִּי הַהֶזֵּק נִצְמַח בְּיַעַן כִּי אֵין נַפְשׁוֹ מְזֻכָּךְ כָּל־כָּךְ, לָכֵן יוּכְלוּ קִנְיָנָיו לְהַזִּיק אוֹ לִגְזֹל אֶת חֲבֵרוֹ, כִּי בְּאֹם לֵב הָאָדָם מְזֻכָּךְ אֵין קִנְיָנוֹתָיו יְכוֹלִין לְהַזִּיק לַחֲבֵרוֹ כְּמוֹ שֶׁנִּמְצָא (תַּעֲנִית כה, א) בְּעֵיזָא דְּרַבִּי חֲנִינָא בֶּן דּוֹסָא דְּאָיְתֵי דִּבָּא בְּקַרְנֵיהּ וְזֶה דְּאִיתָא בְּמַסֶּכֶת בְּרָכוֹת (טז, ב) עֲבָדִים וּשְׁפָחוֹת אֵין קוֹרִין אוֹתָן אַבָּא פְּלוֹנִי אוֹ אִמָּא פְּלוֹנִית, שֶׁל בֵּית רַבָּן גַּמְלִיאֵל הָיוּ קוֹרִין אוֹתָן מִשּׁוּם דַּחֲשִׁיבָא, הָיֵינוּ שֶׁמִּכֹּחַ קְדֻשַּׁת רַבָּן גַּמְלִיאֵל נִתְפַּשֵּׁט גַּם עַל קִנְיָנָיו וְהָיוּ גַּם־כֵּן טוֹבִים.

בעל "מי השילוח" מלמד אותנו, אם כן, שממונו של אדם מזיק משום שנפש האדם לא מזוככת. זהו הסבר פנימי לדעה שהחיוב נובע מכך שהתורה דנה את הבעלים כאילו הוא הזיק.

לעומת זאת, במאמר השפלות והשמחה (אותיות לה־לו) האריך הרה"צ ר' אייזיק מהומיל זיע"א בביאור הקשר בין אדם לממונו. וכתב שם, שיש ביחס בין אדם לקניניו חיצוניות ופנימיות. כל קניני האדם הם ניצוצים השייכים לנשמתו, כלומר, יש בהם משהו טוב נסתר שמחכה להתגלות ורק אדם מסוים יכול לגלות את הטוב הזה. היחס החיצוני יחסית הוא, שלאחר שהאדם קנה

את קניינו על פי תורה כראוי הוא מקיים בו מצוות. לעניננו, למשל, הוא שומר עליהם שלא יזיקו, ובכך הם הופכים מ'נטל' ל'נכס'. ככל שהאדם יכול להעלות יותר ניצוצות, החשק אצלו לקניינים ושימוש בהם גדל והולך עד שהוא ממצה את שדרוג הנכס למלוא הפוטנציאל הגלום בו. וכשהקניין מגשים את הפוטנציאל האדם שמח בו והקניין מקבל יותר ויותר חשיבות. עניין זה נקרא בלשון החסידות 'עילוי מדרגות' - מחפץ סתמי לאוצר. בלשון ר' אייזיק, 'עליית הניצוצין אל ענג דמדרגת חמדת הרצון'.

קנייניו של האדם הם לא רק אמצעי להישג כזה או אחר (ואפילו קיום מצוה), אלא גילוי אלקות, דרכם האדם רואה ומרגיש את הקשר והשייכות בינו לבין אלוקיו

יחס כזה לקנין, לעומת יחס בעל ה"מי השילוח", מתאים להסתכלות על הבעלים כשומר. החפץ הוא כלי לקיום מצוות, כמו המצוה להשמר שהחפץ לא יזיק. אי־מילוי של חובת השמירה היא פשיעה בחובה של הבעלים כלפי ה' והניצוץ הנחבא בחפץ שמשתוקק לעילוי, ולכן התורה חייבה על פשעיו.

אך כאמור, את מדרגה זו מלמד ר' אייזיק בחיצוניות. אך בפנימיות, עיקר העליה היא 'לשכון בקניינים מהות עצמות אור הנשמה בבחינת פנימיות הלב'. שם אין לה אלא רצון אחד לאביה שבשמים, ומנקודת פנימיות הלב הזאת באה ההתפשטות אל הקניינים. כלומר, קנייניו של האדם הם לא רק אמצעי להישג כזה או אחר (ואפילו קיום מצוה), אלא גילוי אלקות, דרכם האדם רואה ומרגיש את הקשר והשייכות בינו לבין אלוקיו. מעין מאמרה של רחל אמנו (בראשית ל, א) "הָבָה לִי בָנִים וְאִם אַיִן מֵתָה אָנֹכִי". וכביאורו של ר' אייזיק, שב"פרצוף רחל" אם אין נכסים וקניינים אין אלקות - בלי ארץ ישראל הגשמית אין עבודת ה', כי כל

העבודה היא לראות אלקות במציאות הממשית הגסה. התאחדות כזו, לעומת הקודמת, יכולה לחייב את האדם בנזקי נכסיו בגלל שנכסיו הם כמותו, ויותר מזה - הם הוא ממש.

פנימיות הבור

סוגית בור להבלו או לחבטו - נ, ב

הרב אחיה מרקוביץ שליט"א

"וכולהו כי שדית בור ביניהו אתיא כולהו במה הצד"[א].

כלומר: את חיוב כל סוגי ההיזק היינו יכולים ללמוד רק מ'נזקי הבור' יחד עם עוד אחד מהמזיקים האחרים הכתובים בתורה (קרן, שן ורגל, או אש - לא משנה איזה מהם). נמצא, שהמזיק העיקרי, היציב ומבורר בהיזקו - הוא הבור.

מה כל־כך חזק בבור שהתורה בחרה להפכו למזיק העיקרי, וחז"ל אף מציינים כאחד ממאפייני הבור ש"תחלת עשייתו לנזק" - לכך הוא מיועד מההתחלה?! הבור נועד על־מנת לאגור מים, מזון ועוד שאר דברים. מדוע 'זכה' הבור לתאר נכבד שכזה?

כלל גדול בקבלה וחסידות שלכל דבר יש שרש עליון אצל הקב"ה. "כל שיש ביבשה (- בעולם שלנו, הגלוי) יש בים (- בעולמות העליונים, המכוסים, כמו חיות הים ה'מוחבאות' בתוכו)"[ב]. אם אצלנו יש בור - בודאי שגם אצל הקב"ה.

א. בבא קמא ה, ב.

ב. חולין קכז, א.

הסביר הרב יצחק[ג], שהבור של הקב"ה הוא סוד ה'חלל הפנוי'[ד]. קודם שנברא העולם, אור ה' התפשט באין־סופיותו ולא אפשר קיום לשום עולם או נברא, אף אלו העליונים ביותר. על־מנת לאפשר קיום של עולמות ונבראים, קיומנו שלנו, היה צריך לפנות ולסלק את האור. בסילוק זה יצר הקב"ה 'חלל ומקום פנוי' שמאפשר מקום לעולמות. בלשונו של האר"י הקדוש (ע"ח שער א ענף ב) "וצמצם האור ההוא ונתרחק אל צדדי סביבות הנקודה האמצעית ואז נשאר מקום פנוי ואויר וחלל רקני מנקודה אמצעית ממש... והנה הצמצום הזה היה בהשואה א' בסביבות הנקודה האמצעית ריקנית ההוא, באופן שמקום החלל ההוא היה עגול מכל סביבותיו בהשוואה גמורה..." - הצמצום נעשה בצורה של עגול, בור.

כאן קל־להבין מדוע הבור הוא ה'אב' המשמעותי ביותר באבות הנזיקין, משום שהוא מבטא את המקום הראשון בו ה' כביכול לא נמצא, וממילא מתאפשר נזק... (שהרי ה' הוא הטוב המוחלט, ו"מאתי לא תצא הרעות". מכאן, שרק במקום 'פנוי' כביכול מנוכחותו יתכנו נזקים).

כעת נחזור ונרד לעמקו של הבור - כפשוטו. בבור ישנם שני מאפיינים מרכזיים אותם מציינים רב ושמואל (דף נ): "חבט" (בקרקע) ו"הבל" (בחלל).

לפי שמואל עיקר מה שמזיק בבור - וממילא הוא המזיק העיקרי בכלל - זה הקרקע עולם; ואילו לפי רב עיקר ההיזק הוא מההבל. מה שרש מחלוקתם? כיצד נוכל להבין מחלוקת זו ב'בורו' של הקב"ה?

בכלל, מהיכן נוצרת 'קרקע עולם' באור־אין־סוף?! הרי בעצם כל הקיים שם הוא רק אור? כיצד ניתן 'להחבט' באור?

ג. שיעור כללי #7 – אור לי"ד כסלו תשפ"ו.

ד. **בור** בגימטריא **יצחק**, שרש הגבורות והצמצום.

כמובא, החלל נעשה על־ידי סילוק האור לצדדים. אם נלך לדימוי של חפירת בור, הרי שהקב"ה בא ו'דוחס' את האור שלו לצדדי החלל, עד שהחומר 'נדחס' ומתקשח שם. נמצא ש**חבטה** היא בצדדים, בעצם האור הקשיח [וכמובן שהכל כאן זה רק דימויים ואין הדברים בגשמיות חלילה][ה]. זהו ה'חבט', דעת שמואל.

מאידך, ה**הבל** הוא כבר אינו 'העדר האור', אלא משהו נוסף, מהות שנמצאת בבור. מהות זו נקרא בקבלה 'רשימו'. אחרי שה' סילק את האור, נשאר 'רושם' מהאור, כמו שאחר שפיכת יין מכוס - עדיין נשאר ריח בתחתית הכוס. הריח הוא סוד ה'רשימו'.

על הרושם, הריח הזה, ניתן להסתכל בשני אופנים: 'שארית' של מה שהיה קודם, של האור; התגלות של משהו שהיה כאן, אך לא היה ניכר[ו].

בפנימיות העניינים המשמעות היא שהרשימו יכול להיות ה'זכרון' שנשאר לנו מהאור־אין־סוף, ריח שנשאר מהיין הטוב שהיה כאן; או שבא לגלות לנו משהו אחר - שלא היה ניכר בעת שהאור־אין־סוף מילא את כל המציאות.

במלים של חסידות, או שה'רשימו' אומר לנו ש"צמצום אינו כפשוטו" במובן שעדיין כל המציאות כולה מלאה באור ה', ו'כולא קמיה כלא חשיב', והרשימו זה שמזכיר לנו את זה; או שהתגלה כאן משהו חדש, והוא "כניסת המאור במקום האור". כאשר האור מלא את כל החלל, לא היתה ניכרת ונוכחת מהותו ועצמותו של הקב"ה. רק כאשר ה' סילק את האור ניכר שלמרות שהוא

ה. אפשרות נוספת להסתכל על ה'קרקע עולם', שהיא לא האור המצומצם עצמו, אלא היא 'זיעה' של הקרקע, משהו שמהדהד בחלל בעקבות ה'דחיסה'.

ו. וזוהי המחלוקת בין אדמו"ר המהר"ש ל'מגן־אבות' מקאפוסט, האם הצמצום 'נגע' ופעל על הרשימו או לא. באם נגיד שהרשימו הוא 'שארית' של האור שהיה – בודאי שנגע בו הצמצום (דעת המג"א); באם נגיד ש רק התגלה כאן משהו שהיה מאז ומעול – הרי 'לא נגע בו הצמצום'.

כבר לא מאיר־מגלה את עצמו, הוא עצמו כאן (קצת כמו שכאשר אדם בא עם פאתוס - יכול להיות שישימו לב רק לפאתוס והשדר־אור שלו, ולא לנוכחות שלו מצד עצמו. רק אחרי שהוא 'יסלק' את השדר שהוא נותן, יוכלו לשים לב אליו). נקודה זו מגלה מה שהיה לפני כן, אך זה לא שארית מהאור שהסתלק, אלא דבר שכלל לא היה ניכר והצמצום הוא מאפשר את הגילוי שלו (שהרי האור 'הסתיר').

כאשר אנו מעדיפים את פסיקת רב, אנחנו בעצם אומרים שתכלית הצמצום אינה הצמצום עצמו אלא מה שהצמצום מביא איתו – ה'רשימו'. עיקר הצמצום הוא או לגלות לנו שהאור־אין־סוף ממלא וסובב את כל העולמות

אם־כן, אליבא דרב עיקר משמעות הבור־הצמצום הוא הרשימו ולשמואל הוא הצמצום עצמו.

הרב הביא שבפסיקת ההלכה יש חוסר בהירות: הרמב"ם פוסק כשמואל, הרי"ף כרב, והרא"ש מסתפק - אין הכרעה מתוך שלושת עמודי ההוראה. אמנם השו"ע פסק כשמואל, אך מכיוון שהדבר לא מוכרע, הרב יצחק אמר ונטה לפסוק כרב, משום שגם רש"י סובר שהלכה כמותו.

מהי ההשלכה מפסיקת ההלכה - כרב או שמואל - בעבודת ה'[ז]?

יש השלכות רבות, אך נראה לומר באופן פשוט, שכאשר אנו מעדיפים את פסיקת רב, אנחנו בעצם אומרים שתכלית הצמצום אינה הצמצום עצמו אלא מה שהצמצום מביא איתו - ה'רשימו'. עיקר הצמצום הוא או לגלות לנו שהאור־אין־סוף ממלא וסובב

ז. ומכאן ואילך הכל מהגיגי ליבי ומוחי...

את כל העולמות (ההסבר שהרשימו הוא 'שארית' מהאוא"ס); או לגלות לנו את נוכחות העצמות, "כניסת המאור במקום האור" כנ"ל (הרשימו הוא גילוי של דבר שהיה נסתר, ולא היה בו שינוי, רק גילוי).

זוהי כמובן עיקר ההתבוננות והחידוש של הבעש"ט ככלל ואדמו"ר הזקן בפרט, ש"אין עוד מלבדו" כפשוטו ממש, כל המציאות כולה מלאה באור ה', ונוכחות ה' יתברך נמצאת בכל. ממילא 'השגחה פרטית' מובנת מאד, שכן הכל מלא ומוקף באור ה' ונוכחותו.

השלכה נוספת שהרב יצחק ציין פעמים רבות במהלך השיעור, שאם אנחנו מסבירים כרב ש"בור להבלו ולא לחבטו" - זה מוליד קוּלות על־גבי קוּלות וסיבות לפטור את חופר הבור. זאת משום שבאופן עקרוני בודאי שעיקר הנזקים בבור קורים מהחבטה, אך אנו לא יכולים לייחס זאת ל'חופר' הבור, שכן "קרקע עולם הזיקתו". ממילא הרבה מהחיובים עליו בנפש יורדים בקלות.

אולי זה משליך גם על רמת ה'חיוב' והטענה בנפש כביכול על הקב"ה חלילה שהתחבא ונעלם מהתמונה. כי עיקר מה שהוא 'עשה' ומתייחס אליו, זה דוקא הנוכחות בתוך הבור (וכל החלל הנוקשה הוא רק 'קרקע (לקיום) עולם', וללא משמעות אמיתית). ככלל, אולי זה 'מרכך' את הנפילה, כי עיקר הנפילה היא לתוך הרשימו - הקשר עם ה"[ח].

ח. לפי זה, אולי אפשר לומר שדעת שמואל בחסידות היא כדברי רבי נחמן מברסלב, בתורה ס"ד בליקוטי מוהר"ן קמא. שם מסביר ומתאר רבי נחמן את החלל הפנוי כמקום 'נוקשה', ללא פתרון. נראה שיותר מאשר שרואה את החלל כמקום מפגש והשארת 'רושם' של הקב"ה על מנת שנוכל להכיר אותו – הוא רואה אותו כ'קרקע עולם', כמקום אטום, היכן שנמצאת גם כבדות הלב של פרעה, שהיא פשוט כך, קיימת ונוקשה. "אני הכבדתי את לבו". לכן מאד קשה להמתיק את אותו מקום, ורק הצדיק הגדול יכול להכנס לשם. עיין שם בתורה בפנים. [ומכאן גם אולי דרכי התמודדות עם טענות וקשיים מול הקב"ה כביכול על נזקים וקשיים בחיים; בחב"ד הכיוון הרווח הוא יותר להכיר בשפלותך, ולהכניע את הישות יותר ויותר, על שאינה מכירה בכך שה' נמצא כאן (וראה אגרת הקדש יא). בברסלב בדרך־

כאן מעניין להביא ווארט מרבי ישראל מרוז'ין (עירין קדישין, ליקוטים, שביעי של פסח):

> **אח"כ אמר כשמורידין אחד לבר, אם לא יאחזהו בחבל ח"ו לא יעלה, אמנם מי שיש לו אור בבור וטוב לו בתוך הבור כמו למעלה אין צריך לחבל. יעקב חבל נחלתו, מי שהוא בחי' יעקב צריך עוד להחבל, אמנם מי שהוא בחינת ישראל אינו צריך להחבל. זהו שאמר דוד המע"ה 'אני עבדך בן אמתך – פתחת למוסרי', תוכל להסיר החבל ממני ואיני צריך לו עוד.**
>
> **עוד אמר באותו הפעם: 'יעקב חבל נחלתו', מי שהוא בחי' יעקב צריך להחבל, אבל 'ישראל [שמו של ר' ישראל מרוז'ין] אשר בך אתפאר', איני צריך להחבל".**

כשהנשמה שלנו ירדה לעולם, היא כביכול נזרקה ל'בור' הגדול, והיא חשה הסתר וריחוק חלילה מה' יתברך. לכן הקב"ה בא וזורק לנו 'חבל', הוא ה'קו וחוט' ש"חזר והאיר" מהאוא"ס - הוא התורה הקדושה. הנשמה נאחזת בכל תוקף בחבל על־מנת לחזור ולהדבק באוא"ס, בה' יתברך. אבל, כשאנו לומדים על סודות הבור, אנחנו יכולים למצוא שם אור, למצוא שם נוכחות, ואז מעבר להתגלות של ה' על־ידי התורה ו'חבל־ההצלה' - "השמים מספרים כבוד א־ל", וההשגחה הפרטית אומרת ומגלה את רצונו יתברך, עד ש"מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים"[ט].

כלל ההדרכה תהיה 'לקפוץ' או לדלג מעל הקושי, ללא 'טענה' כנגדך בכך שאתה חווה זאת כרע – שהרי זהו חלק מנזקי הבור – וממילא מה העבודה היא רק להאמין באמונה שלימה ותמימה, ודוק.]

ט. השלכה והערה נוספת ומעניינת, שאין חיוב על כלים שניזוקו בבור. לכאורה, אם הבור הוא החלל הפנוי, הכלים שנשברים בפנים הם כלי עולם

שלשת הבבות בעבודה

הרב דניאל רווח שליט"א

סדר נזיקין פותח ב'מסכת נזיקין' שכוללת את עיקרם של דיני ממונות. בגלל אורכה של המסכת (30 פרקים) נתחלקה המסכת על־ידי חכמי בבל[א] לשלוש יחידות: בבא קמא, בבא מציעא, ובבא בתרא.

התהו שנשברו – שבירת הכלים! בודאי ששבירת הכלים מתאפשרת אך ורק בעקבות הבור־החלל, שכן טעם השבירה הנפוץ בחסידות הוא שלא היה ביטול בכלים לקב"ה, וממילא לא היתה להם יכולת 'להחזיק' את האור המרובה! אם־כן, כיצד אנו פוטרים על הכלים בבור?! אכן, הגמרא (נד, א) מביאה שאליבא דרב לא ברור מדוע צריך לעשות לימוד מיוחד לפטור את הכלים, הרי כלים בודאי לא ניזוקים מההבל?!

כאן, אם נמשיך 'להרחיק לכת' עם המבואר למעלה, אנו רואים ראיה יפה לדברינו למעלה, שאכן לפי רב יורדים הרבה 'חיובים' וטענות כלפי הקב"ה. שבירת כלי עולם התהו היא משום ה'חבט' בקרקע, היוצרת 'נוקשות' ונפרדות מהקב"ה הגורמת לשבירה. אך בשבירה זו לא 'נחייב' את הקב"ה כי היא חלק מיצירת ה'קרקע עולם' (שהרי שברי הכלים הללו יהוו בסיס לעולם שלנו, ומתייחסים ככלל ליסוד העפר־הבור), אך עדיין לא מתגלה בהם מהות יצירת הבור, כאופציה לקשר עם הקב"ה (ה'רשימו').

אכן, הגמרא שם מציינת שלרב יתכנו שבירת כלים מחמת הבל הבור, כאשר מדובר בכלים חדשים, שההבל יכול להרוס אותם. אם נמשיך את הדרוש, הרי שכלים חדשים! נשמעים מתאימים לכלי עולם התיקון, כלי אורות 'שם מ"ה החדש'! באם שם יהיה איזה משבר, או נזק – בודאי שהוא בא ללמד אותנו משהו חדש בקשר ובתחושת נכחותו של ה' איתנו, מהות הבור של ה'רשימו'. לכן יש הו"א אמינא לחייב על כלים בבור במקרה כזה, אך למסקנה לא, שכן 'אין בהם רוח חיים', ויש לעיין ולהעמיק עוד. וה' יצילנו משגיאות.

א. עיין ברש"ש בב"מ י, א ד"ה מותיב ריב"א.

לכאורה היה אפשר להבין שהחלוקה היא 'אקראית' - שלושים פרקים לחלק לשלוש מסכתות, אך הרמב"ם (בהקדמה לפירוש המשניות) מסביר שיש טעם לחלוקה ולסדר המסכתות:

מסכת **בבא קמא** עוסקת ב'טיפול' של בית הדין בנזקים שעלולים להיוצר בחברה (ד' אבות נזיקין, חובל בחבירו, גזלן וגנב) שכן הדבר ה'דחוף' ביותר שהשופט צריך לטפל בו הוא להסיר את ההרס והנזק מבני אדם, "סור מרע". לאחריה באה מסכת **בבא מציעא**, העוסקת בעיקר בטענות שמתעוררות בין בני אדם (דיני טוען ונטען, דיני שומרים דיני השכמי שכירות והלכות פועלים), שמבטאות את תפקידם השני של הדיינים - לפשר בין בני אדם (כשם שבתורה דיני שומרים הובאו אחרי דיני ארבעה אבות נזיקין). לבסוף, במסכת **בבא בתרא**, מופיעים דיני בין אדם לחברו שתלויים יותר בסברה ובמסורת התורה ופחות בלימוד מהפסוקים וגזרות חכמים.

בהתבוננות פנימית אפשר להסביר שמסכת נזיקין מבטאת את הסדר הפנימי בו אנו מתמודדים מתקנים וממתקים את הרע והנזק. כידוע, גדולי החסידות האירו שאפילו עניינים לכאורה טכניים וחיצוניים - כמו סדר, מבנה, מספר הדפים וכו' - כאשר מדובר בתורה הקדושה, רצונו יתברך, "אנא נפשי כתבית יהבית", יש בהם השגחה אלקית מיוחדת ומשמעות פנימית. כל שכן חלוקה כזו, שנעשתה על־ידי הצדיקים עצמם[ב].

מורנו הבעש"ט גילה לנו שהדרך לברר את הניצוצות האלוקיים וחלקי הטוב הנפולים מתוך העולם ומבין הקליפות עוברת דרך שלשה שלבים: הכנעה, הבדלה והמתקה. או בשפה קבלית - חש (לשון שתיקה, דממה מתוך כניעה) מל (לשון מילה, כריתה,

---

ב. וראה תו"מ ה'תשמ"ז ח"ג ע' 193, שם מבואר לגבי לימוד מסכת סוטה בספיה"ע, בה ישנם 49 דפים כמניין ימי העומר, שאע"פ שמניין הדפים במסכת הוא עניין טכני בלבד – ודאי שיש בו השגחה פרטית ותכלית המכוון, "איהו וגרמוהי חד בהון"!

הפרדה בין הטוב לרע) מל (לשון מילול ודיבור, הפעם מתוקן...). ונפרט: בשלב הראשון, בו אנו פוגשים ברע שעולה מתוכנו, אנו מכניעים אותו, מעמידים אותו בפינה חשוכה ועובדים מתוך התעלמות מוחלטת ממנו. בשלב השני והאמצעי, הבדלה, אנו לומדים על הטוב שבנו וכיצד להזדהות אתו, מוציאים את הרע מתוכנו ומתבדלים ממנו, כך שנעמוד מולו מעמדה של זרות ושניות. בשלב השלישי והאחרון, המתקה, אחרי שהכנענו את הרע ונבדלנו ממנו - זה הזמן להסתכל מחדש לכיוונו, לברר את הטוב הגנוז בו, לקלף ממנו את הקליפות החיצוניות העוטפות אותו ולהצליח להשיב אותו לחיק הקדושה.

בכל המסכתות, אחת אחרי השניה, אנו עוסקים באותה 'דמות', מאתגרת את החברה ואת בית הדין, העוברת תהליך מרתק:

מסכת בבא קמא עוסקת ב'טיפול' בנזק - במקום מכובד ודומיננטי במסכת עומדים ארבעת אבות הנזיקין; ובהם אנו מתעסקים לאורך כולה. כך לדוגמא, האר"י הקדוש מזהה את ארבעת המדות הרעות שבנפש כשרשיהן של ארבע אבות הנזיקין (שער מאמרי רז"ל, מאמר ד). גם הגנב והגזלן מבטאים במעשיהם את הרע והחיצוניות, ומנסים לגנוב לעצמם את תשומת הלב המלאה מצד לומדי התורה.

בשלב הראשון, עלינו לחנך אותם ואת עצמנו, להפסיק את מציאות הנזק, לסתום את ה'בורות', לשמור היטב על השוורים המתחבאים בתוכנו, מצפים להזדמנות להזיק ומצפים שנהיה שרויים בהם ובמלחמה בהם ללא יכולת להתקדם באמת. במסכת בבא קמא, הרע הוא **אויב**.

אחרי שבשלב ה'הכנעה' העמדנו אותם בפינה ללא שהם מטרידים אותנו, בשלב הבא - שלב ה'הבדלה', המופיע במסכת בבא־מציעא - אנו עומדים להתמודד לדו־קרב ישיר מול הרע. אנו כבר עומדים מולו ומול הטוב, כמו שתי הדרכים שמצייר לנו ה', "ראה אנכי נותן לפניך היום ברכה וקללה", לומדים על הטוב, נגעלים מהרע,

ובוחרים באמת להזדהות ולהשתייך לטוב - לחברה מתוקנת בה האנשים מחזירים זה לזה אבידות, וחיים בחברה מתוקנת (גם אם זהו נסיון עבורם). דיני שומרים מבטאים את הכלל שטבע הבעש"ט לפיו "הרע כסא לטוב" - עליו לשמור על הטוב כמו קליפה המגנה על הפרי, אך בשלב הנכון להיעלם ולא להפריע לו להתפתח. כך גם דיני שכירות ופועלים, המבטאים את המשא־ומתן והאגואיזם, הרצון להרויח ולחיות, כשכור ופועל למען הטוב - החברה המתוקנת בה חפץ ה'. במסכת בבא־מציעא מתבטא גם המשא־ומתן אל מול הרע בתור **בעל־דין** (לעומת ההכנעה, מסכת בבא־קמא, בה הרע היה מולנו **כאויב** ש"לאו בעל דברים" הוא עבורנו כלל).

במסכת בבא־מציעא מתבטא גם המשא־ומתן אל מול הרע בתור בעל־דין (לעומת ההכנעה, מסכת בבא־קמא, בה הרע היה מולנו כאויב ש"לאו בעל דברים" הוא עבורנו כלל).

בשלב האחרון והסופי, שלב ההמתקה המתבטא במסכת בבא־בתרא, העיסוק אל מול הרע הוא **כשכן** - כמאמר המשנה "הרחק משכן רע", וכפירוש הבעש"ט שיש להרחיק מהשכן את הרע שבו. הפסוק אומר "טוב שכן קרוב מאח רחוק" - בשלב זה, לאחר הזדככות הרע, הוא כבר שכן שיש לעבוד אתו בצורה נכונה, הוא מסייע לטוב ו"מינאי ומיניה יתקלס עילאה".

שרשם של דינים אלו במסכת בבא־בתרא, אינו בתורה - אפילו לא ברמזים ולימודים, שכן הוא אינו רע ממשי וגשמי כפי שהתורה רגילה לכתוב - אלא בסברות רז"ל, הנטועות היישר בגן־עדן, ההמתקה הזו שייכת לרזי תורה, לתורתו של משיח, תורת הבעש"ט, בה הרע והיחס אליו הוא עדין מכדי לכתבו במלים. לרע אין אחיזה ממשית באותיות התורה, "כהררים התלוים בשערה".

בסיום מסכת בבא־בתרא אנו עוסקים בדיני ירושות ונחלה - ה"שכן קרוב" הופך כבר ל"אח קרוב", ובו ה' זוכה ל"דירה בתחתונים" יחד אתנו, הטוב מוריש את עצמו ומתממש דרך הכלים והפלטפורמות שבירר מן הרע, עד ל"נחלה בלי מיצרים", ובמציאות זו "וְעַמֵּךְ כֻּלָּם צַדִּיקִים, לְעוֹלָם יִירְשׁוּ אָרֶץ נֵצֶר מַטָּעַי מַעֲשֵׂה יָדַי לְהִתְפָּאֵר".

בתור צימוק לסיום נביא קטע מיוחד מתקוני הזוהר (תקון ל') העוסק גם הוא בתהליך שיוצרות שלשת הבבות:

בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים דָּא בָּבָא, וְאִינּוּן תִּלַּת בָּבֵי דְּאִתְרְמִיזוּ בִּתְלַת אַנְפִּין בְּרֵא"שִׁית בָּרָ"א אֱ"לֹהִים, וַעֲלָהּ אִתְּמַר (שמות כב ח) עַל כָּל דְּבַר פֶּשַׁע עַל שׁוֹר עַל חֲמוֹר דָּא בָּבָא קַמָּא, עַל שֶׂה עַל שַׂלְמָה דָּא בָּבָא מְצִיעָא, עַל כָּל אֲבֵדָה אֲשֶׁר יֹאמַר כִּי הוּא זֶה דָּא בָּבָא בַּתְרָא, עַל שׁוֹר בֵּיהּ מִתְוַכְּחִים מָארֵי מַתְנִיתִין דָּא עִם (דף קמז ע"ב) דָּא, וְאִית שׁוֹר וְאִית שׁוֹר, שׁוֹר תָּם וְשׁוֹר מוּעָד, וְאִית חֲמוֹר וְאִית חֲמוֹר, וְעַל אִלֵּין דְּסִטְרָא דְּמָסָאֲבוּ אִתְּמַר בְּהוֹן (דברים כב י) לֹא תַחֲרוֹשׁ בְּשׁוֹר וּבַחֲמוֹר יַחְדָּו, וְיַעֲקֹב בְּגִינַיְיהוּ אָמַר (בראשית לב ו) וַיְהִי לִי שׁוֹר וַחֲמוֹר, צֹאן דָּא שֶׂה דְּאִתְּמַר בֵּיהּ עַל שֶׂה, וְעֶבֶד וְשִׁפְחָה דָּא אִיהוּ עַל כָּל אֲבֵדָה.

וְשׁוֹר מוּעָד, אַרְבָּעָה וְעֶשְׂרִים תּוֹלָדוֹת דְּנָזִיקִין תַּלְיָין מִנֵּיהּ, וְכֻלְּהוּ תַּלְיָין מֵאַרְבַּע אָבוֹת דְּאִינּוּן קֶרֶן וְשֵׁן וְגוּף וְרֶגֶל, נְגִיחָה בְּקֶרֶן, שֵׁן דַּהֲוָה אָכִיל בְּגֶוֶל, רָבְצָה בְּגוּפָא עַל מָאנֵי וְתַבַּר לוֹן, וְלֵית מָאנֵי אֶלָּא תַּלְמִידֵי חֲכָמִים, וְכֵן הַזִּיק בְּרַגְלָיו, וְכֻלְּהוּ בְּמַתְנִיתִין אִתְּמַר, חֲמוֹר אִיהוּ חֲמוּר בְּחוּמְרָא דְּמַתְנִיתִין, וְתַלְמִיד חָכָם דְּשַׁלִּיט עֲלֵיהּ אִתְּמַר בֵּיהּ עָנִי וְרוֹכֵב עַל חֲמוֹר, וּמַאי נִיהוּ דְּשַׁלִּיט עֲלֵיהּ, חָכָם מוּפְלָא וְרַב רַבָּנָן דָּא שַׁלִּיט עֲלֵיהּ, אֲבָל אָחֳרָא אִיהוּ מְחַמְּרָא בַּתְרֵיהּ בְּחוּמְרָא

דְּמַתְנִיתִין, וְכֵן שׁוֹר נָגַח לוֹן בְּקוּשְׁיָא, וְנַשִּׁיךְ לוֹן, וְרָבִיץ עֲלַיְיהוּ וְתַבַּר לוֹן, וְדָא אִיהוּ מַחֲלֹקֶת, וְכֵן בְּרֶגֶל תַּבַּר מָאנִין, וּבְגִין דָּא בְּשׁוֹר וּבַחֲמוֹר דְּאִינוּן מְמַנָּן דְּעָשָׂו וְיִשְׁמָעֵאל, יֵתוּן רְכִיבִין עֲלַיְיהוּ תְּרִין מְשִׁיחִין וְשָׁלְטִין עֲלַיְיהוּ, וּמָארֵי מַתְנִיתִין שָׁלְטִין עֲלַיְיהוּ, וַעֲלַיְיהוּ אָמַר יַעֲקֹב וַיְהִי לִי שׁוֹר וַחֲמוֹר דְּשַׁלִּיט עֲלַיְיהוּ, בְּתַלְמוּדָא וּבְמָתְרָשִׁים, וּבְקִשְׁירוּ דִּתְפִלִּין וְצִיצִית שַׁלִּיט עֲלַיְיהוּ, דְּאִינוּן מוּעָדִים לְקַלְקֵל, דְּאִתְמַר בְּהוֹן (שמות א יד) וַיְמָרְרוּ אֶת חַיֵּיהֶם בַּעֲבֹדָה קָשָׁה בְּחֹמֶר וּבִלְבֵנִים.

בית גידול לאדמו"רים

סוגית עביד איניש דינא לנפשיה – כז, ב

פתיח: דמויות בלימוד התורה

אחד הדברים המיוחדים והייחודיים שהרב יצחק מתמיד בהם מאד בלימוד הגמרא (ותורה בכלל) הוא שימת־לב לצדיקים שאומרים את הדברים. מתוך הזכרון בכל סוגיא מי אומר מה, זוכים להכיר את התנאים או האמוראים בעלי השמועה, להבין קצת את הדמות שלהם ואת ה'מוטיבים' החוזרים על עצמם שוב ושוב בדבריהם של אותם צדיקים (זה מתכתב גם עם לזכור על איזה צדיקים הספורים החסידיים ולא רק את הספור...). הרבה פעמים הרב שם לב גם לדמות של אחד האמוראים ששייכת במיוחד לאיזה נושא, או ש'חם' על איזה עניין ונלחם עליו בכל סוגיא קשורה (נגיד, קורה הרבה לשמוע בשיעורי־גמרא 'רב פפא הוא הגבור של המסכת...'; 'לרבי עקיבא נוגע במיוחד נושא פלוני, כפי שרואים הרבה' וכיו"ב)[א]. יותר מזה, הרב מתבונן הרבה גם

---

* נרשם ע"י הת' עפר זמיר שי' בן יעקב על־פי שיעור כללי #1 – ד' אלול תשפ"ה.

א. לנקודה של שימת הלב לדמויות אפשר – אם ממש רוצים – למצוא מקור בדברי רז"ל "כל האומר דבר בשם אומרו מביא גאולה לעולם" (אבות פ"ו מ"ו; חגיגה טו, א), אם נסביר אותם כך שהחשיבות של הדברים היא במי שאמר אותם, כלומר שהדברים מקבלים את משקלם האמתי דווקא כאשר אנו יודעים אותם יחד עם שם אומרם, וכדלקמן בפנים.
גם כשהגמרא אומרת "אזדא (פלוני) לטעמיה", אפשר לפרש זאת בפנימיות כך – הדברים מתאימים לדבריו בדרך־כלל או אפילו לנפשו של האומר.

בשמות של התנאים והאמוראים ולומד מתוכם על דמותם ועניינם בחיים[ב] (לדוגמא 'רב חסדא נוטה תמיד לחסד, כשמו...'; 'רישׁ־**לקיש**, בעל־התשובה, הוא מלשון **מלקוש** - הוא הגיע מאוחר, וזה מתבטא רבות בלימוד שלו...' ועוד ועוד כיו"ב).

הצדיקים הסובייקטיביים

בשלב הבא, כאשר לומדים עם הרב סוגיות רגילים לחשוב 'מה האינטרס של האמורא לומר את דעתו בסוגיא זו'. לכאורה, האם לצדיקים בכלל יש אינטרס בלימוד התורה ובדרך הלימודים מהפסוקים, האם צורת־חייהם משפיעה על הדרך בה הם לומדים או שהם לומדים אובייקטיבי ו'נקי'? הרב מדבר הרבה על כך שה', ביחסו לעולם, הוא 'סובייקטיבי', בעל־נגיעות (לדוגמא, ביחסו־המעדיף לישראל על פני שאר האומות...) בלי לנסות להכחיש אותן. הצדיקים מודעים לכך שגם את המציאות ה' יצר, בדיוק כמו התורה, וגם דרכה הוא מדבר אליהם, יוצר אותם ומעורר אותם לעבודתו; וממילא - ה'אובייקטיביות' המדומה כמוה כלקיחת חלק אחד מדברי ה', תוך התעלמות מוחלטת מהחלק השני...

במלים אחרות (שגם הן אינן בלשון־הקדש, אבל בכל זאת...): ה' אינו רק 'חפצא' אלא גם 'גברא'; לעולמנו זה הוא מתייחס לא רק בתור 'חפצא' אלא גם בתור 'גברא' (וגם לתורה יש פרסונליזציה, כלומר התאמה עצמית, כלומר שגם היא מתייחסת לאנשים כ'גברא' ולא רק כ'חפצא'); וגם הצדיקים אינם לומדים את התורה אך ורק בתור 'חפצא' אלא מערבים בה גם את ה'גברא' שבהם[ג]...

ב. התנאים והאמוראים הק׳ כמובן עשו זאת גם לסתם יהודים (לא רק שמות שהופיעו בתנ״ך – ״רבי מאיר דייק בשמא״ (יומא פג, ב), ובגלל זה אף נהג בצורות מיוחדות בכל מיני מקרים, ומדה כנגד מדה דייקו רבים מהצדיקים בשמו של רבי מאיר ודרשו עליו רמזים וביארו את דמותו לאין־קץ...

ג. לכל הפסקא האחרונה, ראה שיעור אור לכ׳ תשרי – נדפס בגליון ׳נפלאות׳ לפרשת נח – תשפ״ה (וב׳המשך׳ ארוך אחריו...).

לכן, קל למתבונן למצוא את דרכם של התנאים והאמוראים, ולשים לב לכך שהם מדברים מתוך מציאות חייהם (ולדוגמא, נאמר "מר כי אתריה ומר כי אתריה" - כל אחד מהתנאים דבר לפי מציאות חייו)[ד].

[בעצם, עצם שימת־הלב לדמויות - גם בסיפורים, אך במיוחד בלימוד־התורה - מוכיחה שהדברים - או לפחות סגנונם - משתנים מצדיק לצדיק; שאם לא כן - למה שישנה לנו מי אמר מה?!..]

הדיין האנרכיסט

אחרי ההקדמה הזו, נגיע לסיפור הגמרא עצמו (בבא־קמא כז, ב):

> שָׁלַח לֵהּ רַב חִסְדָּא לְרַב נַחְמָן: הֲרֵי אָמְרוּ: לִרְכֻּבָּה — שָׁלֹשׁ, וְלִבְעִיטָה — חָמֵשׁ, וְלִסְנוֹקֶרֶת — שִׁשׁ עֶשְׂרֵה; לְפַנְדָּא דְּמָרָא וּלְקוֹפִינָא דְּמָרָא, מַאי? שְׁלַח לֵהּ: חִסְדָּא, קְנָסָא קָא מְגַבֵּית בְּבָבֶל? אֵימָא לִי גּוּפָא דְּעוֹבָדָא הֵיכִי הֲוָה. שְׁלַח לֵהּ: דְּהָהוּא גַּרְגּוּתָא דְּבֵי תְּרֵי, דְּכָל יוֹמָא הֲוָה דָּלֵי חַד מִנַּיְהוּ. אֲתָא חַד, קָא דָּלֵי בְּיוֹמָא דְּלָא דְּיֵילֵהּ. אֲמַר לֵהּ: "יוֹמָא דִּידִי הוּא!", לָא אַשְׁגַּח בֵּהּ, שְׁקַל פַּנְדָּא דְּמָרָא מַחְיֵהּ. אֲמַר לֵהּ: מְאָה פַּנְדֵי בְּפַנְדָּא לְמְחֵיֵהּ! אַפְּלוּ לְמַאן דְּאָמַר לָא עָבֵד אִינִישׁ דִּינָא לְנַפְשֵׁיהּ — בְּמִקּוֹם פְּסִידָא עָבֵד אִינִישׁ דִּינָא לְנַפְשֵׁיהּ. דְּאִתְמַר, רַב יְהוּדָה אָמַר: לָא עָבֵד אִינִישׁ דִּינָא לְנַפְשֵׁיהּ, רַב נַחְמָן אָמַר: עָבִיד אִינִישׁ דִּינָא לְנַפְשֵׁיהּ. הֵיכָא דְּאִבְּדָא פְּסִידָא — כְּלֵי עָלְמָא לָא פְּלִיגִי דְּעָבִיד אִינִישׁ דִּינָא לְנַפְשֵׁיהּ; כִּי פְּלִיגִי — הֵיכָא דְּלֵיכָּא פְּסִידָא. רַב יְהוּדָה אָמַר: לָא עָבִיד אִינִישׁ דִּינָא

ד. עוד ובאריכות לגבי עניין הסובייקטיביות של הצדיקים, ראה במאמר 'התורה: הסברות או הצדיקים' של הרה"ח יוסף חיים פרל שליט"א בכתב־העת 'מתקדמים ביחד' גליון 2# (חשון תשפ"ו).

לְנַפְּשֵׁיהּ, דְּכֻוָּן דְּלֵיכָּא פְּסֵידָא לֵיזִיל קַמֵּיהּ דַּיָּנָא; רַב נַחְמָן אָמַר: עָבֵד אִינִישׁ דִּינָא לְנַפְּשֵׁיהּ, דְּכֵיוָן דְּבְדִין עָבֵד — לָא טָרַח.

בלימוד הגמרא הזו, הרב הפנה את תשומת־לבנו - כמו תלמיד־חכם רגיל, בינתים... - לבדוק כמי נפסקה הלכה. ובכן, לפי כללי הפסיקה, ההלכה במקרה הזה היא כרב נחמן, משום ש"הִלְכְתָא כְּרַב נַחְמָן בְּדִינֵי" (כתובות יב, ב). מדוע? משום שרב נחמן הינו "גדול הדיינים".

במפתיע, מתברר כי דווקא רב נחמן – גדול הדיינים – סובר כי הנהגה נכונה היא כזו בה "איש הישר בעיניו יעשה", אדם שעושקים אותו יכול 'לקחת את החוק לידים' ולעבוד ללא התערבות בית־הדין, "עביד איניש דינא לנפשיה"

כעת, אמר הרב, נתבונן: משום שרב נחמן הוא גדול הדיינים, יש לומר כי הוא סבור שזהו מקצוע חשוב ונצרך, ומאמין מאד ב'דיינות'. מה, אם־כן, אמורה להיות דעתו כאן בסוגיא? במפתיע, מתברר כי דווקא רב נחמן - גדול הדיינים - סובר כי הנהגה נכונה היא כזו בה "איש הישר בעיניו יעשה", אדם שעושקים אותו יכול 'לקחת את החוק לידים' ולעבוד ללא התערבות בית־הדין, "עביד איניש דינא לנפשיה".

זהו ניגוד מענין, לכאורה, אך בהתבוננות מעמיקה יותר נראה כי דווקא לרב נחמן ישנו צידוק אמתי לטעון ולהתעקש על כך ש"עביד איניש דינא לנפשיה":

משה רבינו, גדול הנביאים, התפלל (במדבר יא, כט) "וּמִי יִתֵּן כָּל עַם הוי' נְבִיאִים כִּי יִתֵּן הוי' אֶת רוּחוֹ עֲלֵיהֶם". כיוצא בזה, הרבי

מליובאוויטש הכריז (שיחת הושענא־רבה תשנ"ב) כי בדורנו זה "כל יהודי אדמו"ר" - "על כל יהודי לקחת לעצמו את ההתפשטות וההתרחבות שבתואר אדמו"ר". כלומר, האינטרס הפנימי של צדיק אמתי הוא דווקא לגדל את החסיד ש'יעמוד על הרגלים' לבדו ולא יזדקק לו.

לפי זה מובן, כי דווקא משום שרב נחמן, גדול הדיינים, עומד על מעלת וחשיבות הדיינות - הוא שואף לגילוי מציאותו של 'דיין קטן' בתוך כל יהודי, לכך שכל יהודי יהיה דיין[ה]!

ה. עוד תרוץ, פשוט הרבה יותר, ניתן לומר בדרך מליצה: נאמר כי רב נחמן היה דיין בבית דינו של מלך בבל. אם כן, בהיותו כפוף לחוקה הבבלית, מובנת יותר מכל נטייתו לומר כי "עביד איניש דינא [דינא דאורייתא...] לנפשיה"...

מעגל החיים: חיות, נזק, ותיקון

סוגית בור להבלו או לחבטו – נ, ב

פשט הסוגיא: בור - להבלו ולא לחבטו

אמר רב: בור שחייבה עליו תורה להבלו ולא לחבטו.

השאלה בפשט הסוגיא היא, כמובן, האם החבטה שסופג הנופל מ'קרקע העולם' בתחתית הבור היא המחייבת את המזיק או שמא ההבל הרע שבתוכו. אך בפנימיות, באחד השעורים על הסוגיא האיר מו"ר הרב שליט"א התבוננות חשובה: ככל שהחיות בדבר יותר גדולה, כך הוא יותר מזיק.

כמה חיות - ככה נזק

הרב שאל האם במשנה הראשונה במסכת, בה אנו שונים "לא זה וזה [שור ומבעה] שיש בהם רוח חיים, כהרי הבור [והאש] שאין בהם רוח חיים" - הסברא של "אין רוח חיים" היא חומרא או קולא. מכיון שזו למסקנא קולא[א] (עיין תוד"ה "כי שדית בור ביניהו" בדף

---

* נרשם ע"י הת' אליהו שלום שי' ברקו על פי שיעור-כללי #6 – מוצאי ז' כסלו תשפ"ו.

א. בכך דייקא מתאפשר ללמוד את כל אבות הנזיקין מבור ואש ב"מה הצד", כמבואר בארוכה ברש"י ד"ה "וכולהו כי שדית בור ביניהו אתיא"

ה, ב), אנו רואים מכאן שככל שיש יותר רוח חיים - המועדות, הקרבה לנזק, קרובה יותר.

ראיות נוספות לשיטתו הביא הרב מכך ש'קרן', לדוגמא, שמראש שואפת רק לנזק ולא לחיים - אכן חייבת רק בחצי־נזק. לעומת זאת אדם - שיא החיות - מועד לעולם. ואם חשבנו שבור יהרוס לנו, כי הוא הכי 'מת', 100% פסיבי (לעומת האש, שבכל זאת "דרכה לילך ולהזיק" משום ש"כח אחר מעורב בו") ובכל זאת מחייב[2] - אז לא, מחדש לנו רב. בור שחייבה עליו תורה להבלו, החי, ולא לחבטו, המת.

עכשיו נשאר לנו רק להבין מה הוואַרט הזה בא לומר ולחדש לנו, איך זה נוגע אלינו.

חשבתי להציע שני הסברים:

תיקון ראשון (חב"ד): מיעוט חיות נפרדת

הסבר ראשון בדרך חב"ד: תפיסת העולם את עצמו כנפרד מה' יתברך גורמת לו להתנתק ממקור חיותו, וממילא להזיק לו ולאחרים. לכן, מי שהדרדר להיות מזיק - דווקא החיות שלו, החיות העצמית שיונקת מהישות ותחושת הנפרדות, גורמת לו להרגיש יותר שהוא מסתדר לבד, שהוא אינו תלוי בה' ואינו מקבל מסביבתו וממילא להזיק יותר.

ובתוס' ד"ה "כי שדית בור ביניהו אתיא כולהו", יעו"ש. וסברת הרב – שככל שיש במשהו יותר רוח חיים הוא יותר 'מזיק בעצם' – בעצם מופיעה בפירוש בסוף הלכות שמירת נפש.

ב. ראיה יפה לכך הרב הביא מכך שכתוב על הבור אליו הושלך יוסף "והבור רק אין מים' מים אין בו אבל נחשים ועקרבים יש בו, להמית". כלומר, הנזק בבור – גם כאן – הוא אינו "לחבטו" (למרות שיש המפרשים כי היה זה בור עמוק מאד), הוא מהחיות השוקקת בתוכו, של החיות המזיקות, ולא מהבור המת.

כדי לתקן את העיוות שבשלו "אדם מועד לעולם" נדרש מהאדם לחיות במודעות לכך שכל קיומו הוא מהשי"ת, ובעצם לצמצם את החיות הזו, החיות שגורמת להזיק, מתוך תקווה שנזכה להגיע לחיות אמתית של דביקות בהשי"ת

על־פי ההסבר הזה, כדי לתקן את העיוות שבשלו "אדם מועד לעולם" נדרש מהאדם לחיות במודעות לכך שכל קיומו הוא מהשי"ת, ובעצם לצמצם את החיות הזו, החיות שגורמת להזיק, מתוך תקווה שנזכה להגיע לחיות אמתית של דביקות בהשי"ת, בחינת "וְאָבְיוֹנֵי אָדָם [דווקא] בְּקְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל יָגִילוּ" (ישעיה כט, יט). אך לפעמים הדיבור המתמיד או החוויה המתמדת או העבודה המתמדת הזו לא מספיקה (וכפי שכותב כ"ק אדמו"ר הזקן נ"ע עצמו בפרק י"ד, שבינוני לא יכול להפוך לבד לצדיק[ג], ואם כך - לעבודה הזו אין תכלית, שהרי כל זמן שהאדם, הבינוני, חי - מחיה אותו החיות שגורמת לו להזיק... והראיה לכך שזו לא מציאות שלמה היא, שלמרות האידיאל החב"די שתמיד הבינוני

ג. כך נשמע לאורך התניא, ומודגש בפרק י"ד:

וְהִנֵּה מִדַּת הַבֵּינוֹנִי הִיא מִדַּת כָּל אָדָם, וְאַחֲרֵיהֶ כָּל אָדָם יִמְשֹׁךְ, שֶׁכָּל אָדָם יָכוֹל לִהְיוֹת בֵּינוֹנִי בְּכָל עֵת וּבְכָל שָׁעָה... וּבָזֶה יוּבַן פֶּפֶל לְשׁוֹן הַשְׁבוּעָה, "תְּהִי צַדִּיק וְאַל תְּהִי רָשָׁע". דִּלְכְאוֹרָה תָּמוּהַּ, כִּי מֵאַחַר שֶׁמַּשְׁבִּיעִים אוֹתוֹ "תְּהִי צַדִּיק", לָמָּה צְרִיכִים לְהַשְׁבִּיעוֹ עוֹד שֶׁלֹּא יִהְיֶה רָשָׁע? אֶלָּא מְשׁוּם שֶׁאֵין כָּל אָדָם זוֹכֶה לִהְיוֹת צַדִּיק, וְאֵין לָאָדָם מִשְׁפַּט הַבְּחִירָה בָּזֶה כָּל כָּךְ, לְהִתְעַנֵּג עַל ה' בֶּאֱמֶת וְשֶׁיִּהְיֶה הֶרֶע מָאוּס מַמָּשׁ בֶּאֱמֶת. וְלָכֵן מַשְׁבִּיעִים שֵׁנִית: אַל תְּהִי רָשָׁע עַל כָּל פָּנִים, שֶׁבָּזֶה מִשְׁפַּט הַבְּחִירָה וְהָרְשׁוּת נְתוּנָה לְכָל אָדָם לְמָשְׁל בְּרוּחַ תַּאֲוָתוֹ שֶׁבְּלִבּוֹ וּלְכַבֵּשׁ יִצְרוֹ שֶׁלֹּא יִהְיֶה רָשָׁע אֲפִלּוּ שָׁעָה אַחַת כָּל יָמָיו, בֵּין בִּבְחִינַת סוּר מֵרַע בֵּין בִּבְחִינַת וַעֲשֵׂה טוֹב.

ישליט מח על הלב נדרש אדה"ז בתניא להתייחס שוב ושוב כלפי הבינוני למציאות של נפילות).

תיקון שני (איז'ביצא): שפלות בבסיס החיות

אך נראה להסביר שבעומק יותר, הסוגיא רומזת דווקא לתורת איז'ביצא. היחס בין החיות לחטא הוא דווקא שורש התיקון. ונרחיב: כל נזק רומז בתוכו על החיות, אותה משפיע ה' מתוך רצונו בעולם לא מתוקן. ה' רוצה להתגלות דוקא מתוך החטא. "אִם אֶסַּק שָׁמַיִם - שָׁם אָתָּה [למעלה, רחוק ממני, "שם"] וְ[דווקא אם] אַצִּיעָה שְׁאוֹל - הִנֶּךָּ [כאן מולי, בתחתית המציאות, במקום השפל ביותר]"[ה] (הבנה זו גורמת דוקא לביטול היצר - כי כבר אין במי למרוד...).

יותר בפירוט עסק בכך הרב בסוגיא בפתיחה למסכת הוריות[ו] - שם מתוארים בעיקר חיובי חטאות בית הדין, הכהן המשיח והנשיא. בפסוקי הנשיא כתוב: "אשר נשיא יחטא" לעומת שאר החטאות בהם כתוב "ואם". על הפסוק "אשר נשיא יחטא" חז"ל דורשים "**אשר**י הידור שהנשיא נותן לב להביא כפרה על שגגתו - קל־וחומר שמתחרט על זדונותיו"! הרב קישר את הדרשה למשמעות המילולית של הפסוק - בניגוד לכל שאר המוזכרים בפרשה, כלפי הנשיא ישנו ודאי כי הוא יחטא, "כאשר" ולא "אם", וכאשר ישוב בתשובה - יביא קרבן. אבל למה ודאי שהנשיא יחטא? ההסבר הוא שהנשיא יורד ממדרגתו לעם, וממילא אחרי שהוא יורד ממדרגתו (דרכה הוא 'מחזיק' את הקשר עם ה') הוא חוטא. אפשרות התיקון שלו תלויה בשאלה האם יסכים להתחרט על אותם מעשים שבעצם לא יכול היה שלא לעשות. הסתירה בין

ד. לקוטי הלכות יו"ד הלכות פדיון בכור ה"ג אות ח.

ה. תהלים קלט, ח.

ו. שיעור כללי #12 – מוצאי י"א שבט תשפ"ו.

מרחב הבחירה שלו לבין המקום בו הוא צריך להיות - מוסרת את הקימה, (וממילא גם את הנפילה) לה', שהוא זה שנותן למלך את הכח להתמודד.

שפלות, תלות ואחדות

העבודה הזו לא רק נוגעת תיאורטית רק למלך שמת לפני 2,000 שנה, אלא נותנת לנו תפקיד ציבורי. מלבד ההבנה שאין עתיד למדינה במצבה הנוכחי כל עוד היא מיוסדת על עקרונות המנוגדים לרצון ה' (עיין באורך בנפלאות פרשת בשלח תשפ"ו ובספרים "קומי אורי", "וממנה יושע", "תיקון המדינה" ועוד), חשוב שהפעילות כולה תבוא מתוך מודעות שאנחנו לא באמת יודעים איך להנהיג (ולדוגמה: חשוב שהפעילים הקדושים ישימו לב לבורות הגמורה שלנו בכל נושא בהנהגת מדינה שאינו אידיאולוגי: כלכלה, בריאות, תחבורה וכו') ותמיד "עינינו אל הוי' אלהינו עד שיחננו" (ונראה גם להסביר שזוהי הכונה בביטוי עליו חוזר הרב בהקשר זה בלי סוף - "מהפכת בעלי התשובה").

התלות הזאת בה' יוצרת קשר מיוחד בין כל ישראל, שבסוף שאיפתם אחת, שבולט מאד אצל הרב וחוזר גם במסר "מתקדמים ביחד", בו ניכר כי "כל אחד מתוקן מחברו", כלומר על ידי חברו, וכולנו תלויים זה בזה כפי שאנו תלויים בה', וד"ל (שנזכה להתוועד ולהרחיב בזה!...).

לחיים לחיים!

"אָדָם אִית לֵיהּ מַזָּלָא"

פרצוף פירושים ב'מזל' שמבדיל את האדם מבהמה[א]

בשיעור הכללי השני לו זכתה הישיבה, בי' אלול תשפ"ה, בין כל הסוגיות שנלמדו, לימד הרב שליט"א את סוגיית "אדם אית ליה מזלא" – אותו משהו־לא־ברור שיש לאדם ואין לבהמה, שממנו נובעים הבדלים הלכתיים חשובים ביניהם. מתוך עיון בפירושי כמה מהראשונים והאחרונים, ולאחר סידור ששה פירושים קלאסיים במבנה הפנימי שלהם, עלה פירוש שביעי, מחודש ויסודי, שלפיו ה'מזל' של האדם, השומר עליו,הוא בעצם האגו שלו – תודעת ה'אני' האנושית, הדואגת לעצמה ושומרת על קיומה. לכאורה, יש בדבר זה חידוש מפתיע: הרי החסידות מחנכת לביטול היש ולשלילת הגאוה, וכיצד ניתן לראות באגו יסוד חיובי? אלא שלא מדובר בגאוה פסולה, אלא ביסוד אנושי בסיסי, שהוא תנאי לעצם היות האדם אדם. לימוד הגמרא בדרך החסידות – המחדירה את נשמתא דאורייתא בגופא דאורייתא – נפגש כאן עם מושגים מעולם הפסיכולוגיה, ויחד הם מאירים זה את זה ב'הפריה הדדית' משמחת כדרכו של הרב.

א. נרשם ע"י הת' מנחם מענדל שי' עיני, על פי שיעור כללי #2 – י' אלול תשפ"ה.

המזל המבדיל את האדם מבהמה

הגמרא מדברת על הבדל לשוני בין שני פסוקים בפרשת משפטים: בנגיחת אדם נאמר "וְכִי יִגַּח שׁוֹר אֶת אִישׁ" (שמות כא, כח), ואילו בנגיחת בהמה נאמר "וְכִי יִגֹּף שׁוֹר אִישׁ אֶת שׁוֹר רֵעֵהוּ" (שם, לה). על כך אומרת הגמרא: "אָדָם, דְּאִית לֵיהּ מַזָּלָא, כְּתִיב 'כִּי יִגַּח'; בְּהֵמָה, דְּלֵית לָהּ מַזָּלָא כְּתִיב 'כִּי יִגֹּף'" (בבא־קמא ב ע"ב). מתוך כך נלמדים כמה דינים, ובהם הכלל ש"מועד לאדם הוי מועד לבהמה, ומועד לבהמה לא הוי מועד לאדם" (שבת נג ע"ב), וכן האפשרות שקמע יהיה "מומחה לאדם ואינו מומחה לבהמה" (שם).

עוד לפני בירור מהותו של המזל הזה, חשוב להעיר שהגמרא קובעת בפשטות שלאדם יש מזל, למרות שמצאנו מחלוקת ידועה אם "יש מזל לישראל" או "אין מזל לישראל" (שבת קנו ע"א). לא בטוח שזה קשור, אבל זה בהחלט מעורר אסוציאציה מתבקשת. אם רציתם לחלק שכאן כתוב של"אדם" יש מזל, ו"ישראל" זה רק יהודים, שלהם אין מזל - חוץ מזה שזה יהיה חידוש הלכתי מפתיע בסוגיא כאן, חז"ל כבר אמרו ש"אתם קרויים אדם ואין אומות העולם קרויים אדם" (יבמות סא ע"א), ואם כן, כיצד יש ליישב בין הדברים?

מורנו הבעל־שם־טוב ביאר ש"אין מזל לישראל" פירושו שהאַיִן האלקי עצמו הוא מזלם של ישראל. בתורת הקבלה, יש את המזל העליון, "נֵצַח חֶסֶד", השמיני בין "י"ג תיקוני דיקנא", שממנו יונק פרצוף אבא; והמזל התחתון, "וְנַצַח", האחרון בי"ג תיקונים, שממנו יונק פרצוף אמא. אבא ואמא הם בבחינת אין ויש - ראשית הגילוי וראשית המציאות - ובהתאמה: "אין מזל לישראל" ו"יש מזל לישראל". לכן, כל פירושי ה"מזל" שבסוגייתנו, כולם עוסקים בכוחות נפשיים מהבינה ולמטה (שהרי הם נוצרים משיטתה של 'אמא', שסוברת שיש מזל...) תחת הכותרת של "יש מזל לישראל".

פירושי רש"י - דעת, חוסן ומלאך

רש"י מביא בש"ס כמה פירושים למושג "מזלא" (ובפרט למושג "אדם אית ליה מזלא", כלומר המזל בהתבטאותו לעומת בהמה). בראשון הוא כותב: "שיש לו דעת לשמור את גופו" (רש"י ב"ק ב ע"ב). בדרך כלל המזל נתפס כשורש על־מודע של הנשמה, למעלה מן הדעת, שממנו הוא **מזיל** אור אל תוך המודע - עד שאמרו "אף על גב דאיהו לא חזי, מזליה חזי" (מגילה ג ע"א), כידוע. אבל כאן המזל הוא דווקא הדעת האנושית, תודעה סובייקטיבית, שבכחה האדם שומר על עצמו. זהו פירוש השייך בפשטות לספירת הדעת - "יש לו דעת".

בהמשך מביא רש"י פירוש נוסף: "אינו נוח להמיתו בנגיפה... אלא בנגיחה בכח ובכוונה". כאן אין מדובר בפעולה מודעת של האדם, אלא בחוסן טבעי המקשה לפגוע בו. זהו כוח פנימי של עמידות, שניתן לשייכו לספירת ההוד, שעומדת בצרות, "הודי נהפך עלי למשחית", הודיה למרות כל מה שקורה - מערכת החיסון והיכולת להחזיק מעמד במקרים קשים.

לעומת זאת, במסכת שבת מפרש רש"י שהמזל המסייע לפעולת הקמע הוא "מלאך שלו, ומליץ עליו" (שבת קנו ע"א). המלאך, שליח ה' לשמור על האדם ולגאלו, כמאמר יעקב "הַמַּלְאָךְ הַגֹּאֵל אֹתִי מִכָּל רָע" (בראשית מח, טז), שייך לספירת היסוד - ספירת הברית וההשפעה, המכונה בקבלה גם 'גואל צדק'.

הרשב"ץ - השגחה פרטית

הרב הביא (כנראה מהמתיבתא) גם את הרשב"ץ על הסוגיא בבבא קמא כותב שהמזל הוא "כח עליון... השומרו מהפגעים על צד ההשגחה" (שו"ת הרשב"ץ ח"א סימן קמד). לפי הרמב"ם, ההשגחה הפרטית דבקה באדם לפי מעלת שכלו (מורה נבוכים ג, יז), והיא שייכת רק באדם ולא בבהמה. גם לפי דרך הבעש"ט, הסובר שהשגחה פרטית חלה על כל הנבראים, מכל מקום היא מתגלה ביתר שאת במקום שיש דעת ודבקות בהשי"ת. לפיכך, ראיית המזל כצינור ההשגחה הפרטית

שייכת לספירת התפארת, שפנימיותה רחמים - "מי שאין בו **דעת** אסור **לרחם** עליו" (ברכות לג ע"א).

הגר"א - הנשמה כמקיף

הגר"א מסביר שהמזל הוא הנשמה שאינה מתלבשת בגוף, אלא מסייעת לו מלמעלה, כמו "הבא ליטהר מסייעין אותו" (שבת קד ע"א). הנשמה, שמקורה בבינה, היא מקיף עליון הכולל את כל הג"ר, מוחין, וגם את בחינת הכתר של "אין מזל לישראל" (יהל אור לזהר ח"א סב, א (מובא במדור 'כפתור ופרח' במתיבתא)). לכל בעל־חי יש נפש ורוח, אך נשמה - במובן הזה - יש רק לאדם, ועליה נאמר "אדם דאית ליה מזלא". פירוש זה שייך בבירור לספירת הבינה, שאליה שייכת ה'נשמה'.

הצל"ח - הצלחה

ה"נודע ביהודה" מבאר בספרו "ציון לנפש חיה" (המכונה 'צל"ח') את הצלת יוסף בבור: פגיעת אדם רעה יותר מפגיעת חיה, משום ש"אדם אית ליה מזלא", וכאשר אדם קם על חברו להרגו, נדרש זכות או מזל גדול להינצל ממנו (צל"ח, דרושי יוסף). מכאן שהמזל מתבטא ביכולת ההצלחה - לטוב או לרע. יוסף נקרא "איש מצליח" (בראשית לט, ב), אדמו"ר האמצעי כותב באוה"ת ש"איש מצליח" היינו "בר מזלא". הצלחה שייכת לספירת הנצח - כח הביטחון והיוזמה המתוקן, מתוך התודעה ש" הוא הנותן לך כח לעשות חיל" (דברים ח, יח).

מזל הוא אֵגו - הפירוש הכולל

על כל הפירושים הללו הוסיף הרב בהפתעה פירוש יסודי, המחובר בעיקרו לפירוש הראשון של רש"י. הדעת לשמור על הגוף היא למעשה מודעות עצמית - אותו 'אני' שבו מתייחד האדם מן הבהמה. במונחי הפסיכולוגיה המודרנית, זהו האגו. זו לא

הסופר־אגו הוא ה׳אני׳ העליון – הקוד האתי והאידיאלי; האינסטינקטים הבהמיים שלו הם הממד האינסטינקטיבי־בהמי; והאגו עומד ומתווך ביניהם, מתאים את הדחפים למציאות ולנהלים בחברה. אלו הם הצדיק, הבינוני והרשע שנמצאים שלשתם באדם עצמו

בין 'אגו' ל'סופר־אגו'. הסופר־אגו הוא ה'אני' העליון - הקוד האתי והאידיאלי; ה'איד' (ככה הגוים קוראים לאינסטינקטים הבהמיים שלו) הוא הממד האינסטינקטיבי־בהמי; והאגו עומד ומתווך ביניהם, מתאים את הדחפים למציאות ולנהלים בחברה. במונחים חסידיים, אלו הם הצדיק, הבינוני והרשע שנמצאים כולם באדם עצמו. העיקר הוא הבינוני - "מדת כל אדם".

בדיוק גאוה, אלא 'מרכז התודעה', הדואג לקיומו ולשלמותו של האדם.

האגו הוא כלי שקולט את כל הפירושים הקודמים: בו מתקבלת הדעת, דרכו מתבטא החוסן הפנימי, אליו נמשכת שמירת המלאך וההשגחה, ובו פועלת גם ההצלחה. משום שהוא פגיע, האדם שומר עליו בקנאות - וזהו ה'מזל' המקשה לפגוע בו.

הרב הסביר - לא שאנחנו מכירים... - שהפסיכולוגיה מבחינה

שורש האגו הוא בבחינת "יש מזל", מדרגת "ונקה", והוא פועל מתוך התודעה של "והייתם נקיים מה' ומישראל" (במדבר לב, כב). לעומתו, שורש הסופר־אגו הוא בבחינת "אין מזל", מדרגת "נצר חסד", האידיאל הפנימי של טוב וחסד. פירוש זה שייך לספירת המלכות - סוד ה"אני", הכלי המקבל את כל הספירות־הפירושים שמעליו, ובו מתגלה כוח ה"אנא אמלוך" של האדם כמלך־דיין על עולמו (זה כמו שהרב הסביר על "עביד איניש דינא

לנפשיה" - בשיעור הכללי הראשון, שאמור גם הוא להתפרסם כאן בחוברת).

סיכום

בקיצור, ה'מזל' שיש לאדם, כאן בסוגיא, הוא פסיפס יפהפה, מגוון ועשיר של כחות נפשיים ורוחניים:

מזל עליון
"אין מזל לישראל"

מזל תחתון
"יש מזל לישראל"

בינה
נשמה

דעת
דעת האדם לשמור
את עצמו

תפארת
השגחה פרטית

נצח
הצלחה

הוד
חסן

יסוד
מלאך

מלכות
אגו

כולם יחד מציירים את דמות האדם כמי שנושא בקרבו תודעת 'אני' אחראית, השומרת עליו ומבדילה אותו מן הבהמה. כך מתברר שגם בעבודת הביטול החסידית, יש מקום לאני מתוקן - אני שהוא כלי לגילוי רצון ה' בעולם, ומתוך כך זוכה באמת ל'מזל טוב' - לחיים לחיים!!!

תגיד, כח אחר מעורב בך?

סוגית נזקי אש – ו, א

לאורך כל מסכת בבא קמא חוזרים הראשונים והאחרונים לדון בחקירה היסודית - מהו היסוד המחייב בנזקי ממון? האם אדם חייב לשלם על נזק שגרם שורו בגלל שהוא בעל הממון ("ממונך"), וכאשר ממונו של האדם מזיק הרי זה כאילו האדם עצמו הזיק; או בגלל שהוא פשע בשמירה, וחיוב התשלום הוא כעין קנס ("שמירתן עליך")[א]. לא נאריך בכל הצדדים, ההרחבות, הקושיות והתרוצים לכל הצדדים, שכן אין כאן מקום אפילו לטיפה מן הים, וניגש ישר לעניין...

בנזקי האש מופיעה שוב ושוב המיוחדות שלה - "כח אחר מעורב בו". כלומר, המזיק אינו הולך מכח עצמו בלבד, אלא הרוח מסייעת לו (במקרה של האש...). כאן נשאלת השאלה: האם עובדה זו היא חומרא (סיבה לחייב יותר) או קולא (צד לפטור)?

לשיטת רש"י, סברא זו היא חומרא. מכיוון שישנו כח חיצוני כמו הרוח שעלול להתערב ולהוליך את האש למרחוק, על הבעלים היה "לאסוקי אדעתיה" (להעלות על דעתו) ולהיזהר שבעתיים. היסוד המחייב לפי רש"י הוא חובת השמירה, ולכן ככל שהסכנה מורכבת יותר, החיוב על חוסר השמירה גדל.

---

* נרשם ע"י הת' אביתר יהודה שי' מזיג על־פי שיעור כללי #10 – ח"י טבת תשפ"ו.

א. בחקירה זו עוסקת מערכה א' בכרך 'אוצר עיונים' למסכת בבא קמא במתיבתא. יעויין שם להרחבה...

לעומת זאת, תוספות מפרשים שזו קולא. היסוד המחייב לשיטתם הוא **הבעלות** ("ממונך"). ככל שמעורב בנזק כח חיצוני שאינו שייך לאדם, כך נחלשת הזיקה בין המזיק והנזק לבעלים. המזיק כבר פחות "שלו", ולכן מצד גדר הממון יש כאן צד להקל.

כמו תמיד, הרב חיפש ללמוד מהגמרא גם אל עולם עבודת ה', והפעם - הסוגיא נוגעת במיוחד לשאלת אופן ההתקשרות לצדיק.

הרב ביאר כי המושג "כח אחר מעורב בו" משקף מצב שבו עבודת החסיד אינה נובעת רק ממנו, אלא מכחו של הרבי המאיר־מתגלה בו, כשיטת החסידות הכללית שהעבודה היא כולה דרך ועל־ידי הרבי; לעומת מצב בו "עבודה בכח עצמו" (כפי שניסחו סוגיא זו בחב"ד) - האדם עובד בעצמו, מתאמץ ונופל, ולא משליך את עצמו על עבודתו של רבו. זוהי עבודה ש"יש בה רוח חיים" מצד עצמה[2] (וראה במאמר של הת' אליהו שלום שי' ברקו לעיל), דווקא כזו שאולי יש בה פחות 'אש', התלהבות והתפעלות, אבל היא יותר אתה, יותר אמתית.

בהקשר זה, מסופר על אחד מחסידי אדמו"ר הזקן בעל התניא, שראה חסיד של הרה"ק רבי חיים־חייקל מאמדור (שהיה מתלמידי הרב המגיד ממעזריטש אך לא בדרך חב"ד כלל) מתפלל בדבקות עצומה. כשציין זאת במרירות בפני רבו, מדוע הוא 'מתפלל' ואילו אני איני מצליח, ענה לו בעל התניא: 'הוא מתפלל?! ר' חייקל מתפלל'!

בדיוק כמו בבבא קמא, גם כאן השאלה היא האם ה"כח אחר" (הרבי) המעורב בעבודת החסיד הוא חומרא או קולא:

ב. שימו לב שדווקא על 'אש' - אורות, התלהבות, התפעלות - אומרת המשנה כי אין לה רוח חיים, משום שכח אחר מעורב בו. על מנת שהעבודה והחיות והאש וההתלהבות תהיה בעלת רוח־חיים באמת, היא צריכה להיות כזו שאין כח אחר מעורב בה, עבודה 'עצמית' ממש, וד"ל.

בשיטת החסידות הכללית, "כח אחר מעורב בו" נחשב למעלה עליונה (חומרא). זוהי התקשרות של "התלבשות", שבה החסיד מבטל את ישותו עד שהצדיק הוא זה שחי ומתפלל בתוכו. החיות של החסיד היא "רוח חיים" שמושאלת לו מהצדיק.

המושג "כח אחר מעורב בו" משקף מצב שבו עבודת החסיד אינה נובעת רק ממנו, אלא מכחו של הרבי המאיר־מתגלה בו, כשיטת החסידות הכללית שהעבודה היא כולה דרך ועל־ידי הרבי; לעומת מצב בו "עבודה בכח עצמו" – האדם עובד בעצמו, מתאמץ ונופל, ולא משליך את עצמו על עבודתו של רבו

לעומת זאת, לשיטת חב"ד ואדמו"ר הזקן, נוקטים כשיטת התוספות - שזו קולא. אדמו"ר הזקן טוען שזו "עבודה קלה" מדי. אם החסיד מתלהב רק בגלל שהרבי 'מדליק' אותו מבחוץ או פועל בתוכו, הרי שחסרה כאן "עבודה בכח עצמו".

שיטת חב"ד דורשת עבודה ש'אין כח אחר מעורב בה' - שהחסיד יזכך את מדותיו שלו ויתפלל מתוך הבנה והשגה אישית. הרבי צריך להיות מקור של השראה, המעורר את הכחות הפנימיים של החסיד, אך לא חלילה כח חיצוני שמחליף את עמלו האישי.

שומר שמסר לשומר

סוגיית שומר שמסר לשומר – נו, ב

הת׳ נטע שי׳ עסיס

איתא בגמרא (בבא קמא נו, ב):

> **מסרה לרועה נכנם הרועה כו׳: אמרי תחתיו דמאן אילימא תחתיו דבעל בהמה תנינא חדא זמנא מסרו לשומר חנם ולשואל לנושא שכר ולשוכר כולן נכנסו תחת הבעלים אלא תחתיו דשומר ושומר קמא אפטר ליה לגמרי לימא תיהוי תיובתא דרבא דאמר רבא שומר שמסר לשומר חייב אמר לך רבא מאי מסרו לרועה לברזיליה דאורחיה דרועה למימסר לברזיליה איכא דאמרי מדקתני מסרה לרועה ולא קתני מסרה לאחר ש״מ מאי מסרה לרועה מסר רועה לברזיליה דאורחיה דרועה למימסר לברזיליה אבל לאחר לא לימא מסייע ליה לרבא דאמר רבא שומר שמסר לשומר חייב אמרי לא דלמא אורחא דמילתא קתני והוא הדין לאחר:**

ופירש רש״י:

> **אלא תחתיו דשומר — והכי משמע מסרה שומר לרועה נכנם הרועה תחתיו ואזלי בעלים ומשתעו דינא בהדי שני והראשון מסתלק: שומר שמסר**

לשומר חייב — אפילו באונסין דאמר ליה מפקיד את מהימנת לי בשבועה איהו לא מהימן לי בשבועה שנאנסה בפ' המפקיד (ב"מ לו:): לברזיליה — לתלמידו:

כלומר, הגמרא הביאה ב' לישנות להבאת דברי רבא בהקשר למתניתין. ע"פ לישׁ"ק הגמ' דייקה ממתני' שאי אפשר לומר שהכוונה במשנה שנכנס תחתיו היינו בעלים, מכיון שכבר שנינו את זה במתני' של מסרו לש"ח כו', אלא תחתיו דשומר - ומשמע שהשומר הראשון נפטר לגמרי - ומכאן הגמ' הקשתה על רבא שאמר שושמל"ש חייב, ותירצה שרועה דייקא - ברזיליה, ולא אחר. וליש"ב כלימסל"י לרבא מדברי המשנה, שמשמע שדווקא ברזיליה, אבל אחר לא, ותירצה שלאו דווקא, ודלמא אורחא דמלתא נקט.

בבא מציעא לו, א־ב:

אתמר שומר שמסר לשומר רב אמר פטור ור' יוחנן אמר חייב אמר אביי לטעמיה דרב לא מבעיא שומר חנם שמסר לשומר שכר דעלויי עלייה לשמירתו אלא אפילו שומר שכר שמסר לשומר חנם דגרועי גרעה לשמירתו פטור מאי טעמא דהא מסרה לבן דעת ולטעמיה דר' יוחנן לא מיבעיא שומר שכר שמסר לשומר חנם דגרועי גרעה לשמירתו אלא אפי' ש"ח שמסר לשומר שכר דעלויי עלייה לשמירתו חייב דא"ל אין רצוני שיהא פקדוני ביד אחר אמר רב חסדא הא דרב לאו בפירוש אתמר אלא מכללא דהנהו גינאי דכל יומא הוו מפקדי מרייהו גבה דההיא סבתא יומא חד אפקדינהו לגבי חד מינייהו שמע קלא בי הלולא נפק אזל אפקדינהו לגבה דההיא סבתא אדאזל ואתא אגנוב מרייהו אתא

לקמיה דרב ופטריה מאן דחזא סבר משום שומר שמסר לשומר פטור ולא היא שאני התם דכל יומא נמי אינהו גופייהו גבה דההיא סבתא הוו מפקדי להו יתיב ר' אמי וקאמר לה להא שמעתא איתיביה ר' אבא בר ממל לר' אמי השוכר פרה מחבירו והשאילה לאחר ומתה כדרכה ישבע השוכר שמתה כדרכה והשואל משלם לשוכר ואם איתא לימא ליה אין רצוני שיהא פקדוני ביד אחר א"ל הכא במאי עסקינן בשנתנו לו (רשות הבעלים) להשאיל אי הכי לבעלים בעי לשלומי דאמרו ליה לדעתך מתיב רמי בר חמא המפקיד מעות אצל חבירו צררן והפשילן לאחוריו מסרן לבנו ובתו הקטנים ונעל בפניהם שלא כראוי חייב שלא שמר כדרך השומרים טעמא דקטנים הא גדולים פטור אמאי נימא ליה אין רצוני שיהא פקדוני ביד אחר אמר רבא כל המפקיד על דעת אשתו ובניו הוא מפקיד אמרי נהרדעי דיקא נמי דקתני או שמסרן לבנו ובתו הקטנים חייב הא לבנו ולבתו הגדולים פטור מכלל דלאחרים לא שנא גדולים ולא שנא קטנים חייב דאם כן ליתני קטנים סתמא שמע מינה אמר רבא הלכתא שומר שמסר לשומר חייב לא מבעיא שומר שכר שמסר לשומר חנם דגרועי גרעה לשמירתו אלא אפילו שומר חנם שמסר לשומר שכר חייב מאי טעמא דאמר ליה את מהימנת לי בשבועה האיך לא מהימן לי בשבועה:

וברמב"ם (הלכות נזקי ממון פ"ד הי"א):

מסר השומר לשומר אחר השומר הראשון חייב לשלם לניזק שהשומר שמסר לשומר חייב. והרי הניזק אומר לו למה לא שמרת אתה בעצמך ומסרת

לאחר שלם לי אתה ולך ועשה דין עם השומר שמסרת לו אתה. מסרה השומר לבנו או לבן ביתו או למסעדו נכנסו תחת השומר וחייבים.

והשיג עליו הראב"ד (שם):

מסר השומר לשומר אחר וכו' שלם לי אתה ולך עשה דין עם השומר שמסרת לו אתה — א"א כל זה אינו מחוור, אלא הניזק גובה מן השני או מאיזה שירצה ועד שאומר לשומר יאמר לבעלים, "למה לא שמרת אתה את שורך?" וחיי ראשי כל מה שכתב בזה שלא לצורך הוא, דליכא למימר הכא, "אין רצוני שיהא פקדוני ביד אחר", שהרי הבעלים אינם מפסידים כלום.

יש שהבינו את קושיית הראב"ד שהבין שמה שכתב הרמב"ם הראשון חייב לשלם היינו דווקא הראשון, ושיכול הבעלים (או הניזק) [ראינו שהניזק בכל אופן יכול לגבות מהבעלים והדיון פה הוא בין הבעלים לשני השומרים], לגבות ממנו - ושזו כוונת הראב"ד (כן הבין הלח"מ, וכתב שעל הסיפא של הראב"ד וחיי ראשי כל מה שכתב בזה שלא לצורך הוא כו' - על זה כתב הה"מ שלא הבין את דבריו, ושאת הרישא - היינו את קושייתו של הראב"ד לענין מה שכתב הרמב"ם שגובה דווקא מהראשון - את זה כן הבין [וכפי שכתב הטור סי' שצ"ו יעו"ש]). ועיין במה שתירץ המגדל עוז, והיינו שהשומר הראשון דווקא נכנס במקום הבעלים, וכפי שכתב כבר על הלכה ד' לפני כן.

בחדושי ר' חיים הלוי על הרמב"ם (שם) הביא את הסוגיא, וכתב:

מסר השומר לשומר אחר... ובהשגות ז"ל א"א כל זה... והמגיד משנה הביא סוגיית הגמ' בב"ק דף נ"ו ע"ב על הא דתנן מסרה לרועה נכנס הרועה תחתיו,

ומפרש שם בגמ' דמסרה שומר לרועה, ופריך בגמ' לימא תהוי תיובתא דרבא... ומשני אמר לך רבא... וזהו דברי הרמב"ם. ועיין בפירש"י שם דמיירי לענין לשלם להבעלים, והרמב"ם מפרש דמיירי לענין לשלם להניזק. אלא דקשה קושיית הראב"ד דאיך שייך הך דינא דשומר שמסר לשומר לגבי הניזק, כיון דלא שייך בזה הא דאין רצוני שיהא פקדוני ביד אחר, וביותר קשה דהתם הא פריך לרבא ורבא הא מפרש בב"מ דף ל"ו ע"ב טעמא דשומר שמסר לשומר חייב משום דאת מהימנת לי בשבועה האיך לא מהימן לי בשבועה, ולגבי הניזק הא ליכא שבועה כלל, ואיך שייך הך דרבא לגבי ניזק, וכל זה הוא בכלל השגת הראב"ד, שסובר דלגבי הניזק באמת לא שייך הך דינא דשומר שמסר לשומר חייב, וסוגיא דהכונם קיימא לענין חיובם להבעלים וכפירש"י שם, ולפי מה שכתב המגיד משנה עצם הסוגיא מוכרחת דאיירי לענין חיוב נזקין, דמחיוב השומרין על דמי השור לא הוזכר כלל במשנה ומאי פריך לרבא, אלא דהסוגיא צ"ע כקושיית הראב"ד.

והביא ר' חיים חקירה אם שושמל"ש פטור משום שמסר לבן דעת הכוונה שיכול עי"ז להסתלק מעיקר חיוב השמירה שלו, שיתבטל דין שומר שלו לגמרי, או שכיון שנכנס בשמירה - לא יכול להסתלק מזה, ורק שנפטר עי"ז שיהיב גברא בחריקיה, אבל לא שבטל עיקר דין שומר שלו[א] והוא פושט את החקירה ממה

א. והעיר שהספק הזה הוא גם למ"ד ששושמל"ש חייב (ובמיוחד הוצרך לבאר ספק זה גם למ"ד ששושמל"ש חייב משום דהלכה כוותיה), שהוא הרי סובר שהטעם שחייב הוא משום שהבעלים יכול לומר לשומר הראשון את מהימנת לי בשבועה האיך לא מהימן לי בשבועה, והיינו שבלי הטעם הזה [כאשר לא יכול לומר שלא נאמן לו בשבועה (כמו בגמ' בב"מ לעיל) הנה אז גם למ"ד שושמל"ש חייב יהיה אז פטור, וגם אז יהיה ניתן לשאול

שחולקים בגרועי גרעיה לשמירתו (כמו ש"ש שמסר לש"ח), אם חייב או לא, דלמ"ד דגם בגרועי גרעיה נפטר - הרי נפטר אע"ג דלא יהיב גברא בחריקיה, שהרי השומר השני אינו כמו הראשון, ולכן בהכרח שהפטור כאן הוא מדין סילוק שמירה, ולכן לא משנה לנו מה שגרע לשמירתו, כי כבר נסתלק משמירתו, ועתה אין חיוב שמירה על החפץ, ורק צריך להתחייב משום זה שנסתלק משמירתו בלא השבה לבעלים, ולכן על זה מספיק הטעם שמסר לבן דעת בשביל להיפטר. ומבאר עפ"ז שזהו גם יסוד המחלוקת על שושמל"ש, היינו שמ"ד חייב - ס"ל דאינו יכול להסתלק מעיקר דין חיוב שמירתו, ומה שנפטר הוא רק משום דיהיב ליה גברא בחריקיה, ולכן מועיל הטעם שהאיך לא מהימן לי בשבועה, משום שאז לא נחשב שיהיב ליה גברא בחריקיה, משום שכל עוד לא נסתלק משמירתו, לא יכול לשנות מדעת הבעלים, ולכן מועיל הטעם שהאיך לא מהימן לי בשבועה כדי לחייבו - כיון שעוד לא נסתלק משמירתו, ועדיין תלוי בדעת הבעלים, ואילו למ"ד שושמל"ש פטור - היינו שסובר שיכול לסלק עצמו מהשמירה, ואז יש עליו רק חיוב על מה שהסתלק מהשמירה בלי השבה לבעלים, וממילא לא יכול לטעון שהאיך לא מהימן לי' בשבועה, מכיון שלענין חיוב השבה הדבר לא תלוי בדעת הבעלים, ו'כל שהוא מהימן שוב הויא השבה', ומועיל הטעם שמסר לבן דעת בשביל להיפטר, מכיון שכבר סילק שמירתו - וכבר לא תלוי הדבר בדעת הבעלים. וכך נראה, מזה שבגמ' כללו את המח' של שושמל"ש כמותו, עם המח' של גרועי גרעי לשמירתו, למרות שיש להם ב' טעמים נפרדים, והם לא תלויים זה בזה, אלא שמשום שלכו"ע כשלא נסתלק משמירתו ורק בא לפטור עצמו במה שיהיב ליה גברא בחריקיה, מועיל הטעם שגרועי גרעיה לשמירתו בשביל לחייב אותו. משום שלא יהיב גברא בחריקיה על מותר השמירה, וגם יועיל הטעם שהאיך לא מהימן לי בשבועה בשביל לחייב

את הספק הנ"ל אם נסתלק עיקר דין חיוב שמירה, או שדין חיוב שמירה עדיין ישנו רק שנפטר עי"ז שיהיב גברא בחריקיה].

אותו, משום שהנאמנות תלויה בדעת הבעלים. אבל אם נסתלק משמירתו - לכו"ע לא משנה שגרעיה לשמירתו ושהאיך לא מהימן ליה בשבועה, מכיון שהוא מיהא נסתלק מחיוב שמירתו, ופטור גם מהחיוב מצד השבה, מכיון שמסר לבן דעת, ונמצא ששני הדינים (שושמל"ש וגרגרל"ש) תלויים בשאלה אם נסתלק משמירתו או לא, וממילא מי שסובר ששושמל"ש פטור כי נסתלק משמירתו - א"ג השומר הראשון פטור גם בגרועי גרעיה לשמירתו, ומי שסובר ששושמל"ש חייב - משום שלא נסתלק משמירתו - ממילא חייב גם בלא גרעיה לשמירתו משום הטעם שהאיך לא מהימן לי בשבועה, ולהכי כללן בגמ' לשתי המח' הללו ביחד, בין היכא דגרעיה לשמירתו בין היכא דלא גרעיה לשמירתו, כיוון שבעיקר הדין זו מח' אחת, אם נסתלק משמירתו, או לא.

כלומר שר' חיים מבאר שכלל את מחלוקת שומר שמסר לשומר יחד עם מחלוקת דגרועי גרעיה לשמירתו (אם אפי' בהכי פוטר רב)[ב], ולכאו' יש לשאול מהו הענין של חיוב שמירה ומה שיכול להסתלק ממנו, ומה שיכול להעמיד שומר אחר במקומו[ג], בפנימיות התורה.

ב. שלכו"ע כל עוד לא הסתלק משמירתו ורק בא לפטור את עצמו משום ש'היב גברא בחריקי', יועיל אז הטעם שגרועי גרי' משמירתו כדי לחייב אותו, כי לא נתן אדם במקומו על שאר השמירה, וגם יועיל הטעם שלא נאמן בשבועה כדי לחייב אותו משום שהנאמנות תלויה בדעת בעלים. ואם נסתלק משמירתו - לכו"ע לא משנה מה שגרועי גרעי' לשמירתו ומה שהאיך לא מהימן לי' בשבועה, מכיון שנסתלק משמירתו, ומסר לבן דעת. נמצא ששני הדינים תלויים בשאלה האם נסתלק משמירתו, וממילא מי שסובר ששושמל"ש פטור - טעמו משום שנסתלק משמירתו - וא"כ השומר הראשון פטור גם בגרועי גרעי' לשמירתו, ומי שסובר ששושמל"ש חייב - טעמו שלא נסתלק משמירתו, וממילא חייב גם בלא גרועי גרעיה לשמירתו, משום הטעם שהאיך לא מהימן לי' בשבועה, ולכן הגמ' כללה יחד בין היכא שגרעי' לשמירתו להכיא דלא גרעי' לשמירתו, כי בשורש המחלוקות הוא אותה מח' - אם נסתלק משמירתו או לא.

ג. כל זה אליבא דרב, או אליבא דר"י היכא דלא שייך טעמא דלא מהימן ליה בשבועה.

ויש לקשר זה עם מאמר של כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע, משנת ה'תרמ"ד, ד"ה אל יפטר אדם מחבירו אלא מתוך דבר הלכה:

אל יפטר אדם מחבירו אלא מתוך דבר הלכה. וי"ל בדרך אפ"ל דהנה אמרז"ל כל ישראל ערבים זב"ז שהם ערבין ואהראין זל"ז. וכמדימה שאי' בם' הגלגולים הטעם ע"ז מפני שכל הנשמות היו כלולים באדה"ר לכן הם ערבים כו' ולפי טעם זה לפי משנת"ל כלקשת בם"ד דהנשמות ההדשות שיהי' לע"ל הם אותן נשמות שלא היו כלולים באדה"ר וא"כ לע"ל לא יהי' שייך ענין הערבות כן אפ"ל והנה כדי לבוא לגילוי דלע"ל הוא ע"י עבודת הבירורים דעכשיו כידוע בכ"ד והנה אמרז"ל אלמלא לא נשתברו הלוחות שי' רק חמשה חומשי תורה לבד ומפני שנשתברו הלוחות ניתנו מדרש הלכות ואגדות וידוע מ"ש בם"א הטעם למה ניתוסף כדי לברר הבירויים וי"ל ועיקר הבירור היא ע"י ההלכה כשר פסול סו' שע"י ההלכה פסוקה עי"ז מבררי' הניצוצות דנוגה ועי"ז יהי' הגילוי דלע"ל בגמר כל הבירורים וי"ל דזהו משאמרז"ל אל יפטר אדם מחבירו, פי' דעכשיו הרי כל ישראל ערבין ואחראין כו', וכדי לבוא להגילוי דנשמות חדשות דלע"ל הוא מתוך דבר הלכה פי' מתוך מפנימיות ועומק המכוון דדבר הלכה שעי"ז יהי' הגילוי דלע"ל כנ"ל כנלע"ד בדרך אפ"ל, וה' הטוב יכפר בעדי.

והיינו שמבאר שהטעם לזה שכל ישראל ערבים זה בזה, הנה הטעם לזה הוא שכל הנשמות היו כלולים באדם הראשון, ואפשר לומר בדרך אפשר שזהו נשמת השומר שלא נסתלק משמירתו. והנה גילוי הנשמות החדשות דלעתיד לבוא שבא על ידי עבודת הבירורים בזמן הזה, בבירור דבר הלכה - הנה זהו בחי' השומר

שנסתלק משמירתו[ד], ומה שיכול הבעלים לטעון לשומר הראשון שאת מהימן לי בשבועה, ואיהו לא מהימן לי בשבועה - היינו שאתה היית מהנשמות של עכשיו - שאחראים אחד לשני, ולכן יכולת להיות שומר לי, והוא - מכיון שהוא מהנשמות החדשות, שלא ערבים זה לזה, לכן, טוען הבעלים, אינך יכול להעביר את השמירה אליו - מכיון שאז כלל לא יהיה לו דין של שומר[ה], ולאו בעל דברים דידי הוא, שהוא בכלל מסוג נשמה אחר, ואינני יכול לדון איתו באותו

לכן, טוען הבעלים, אינך יכול להעביר את השמירה אליו – מכיון שאז כלל לא יהיה לו דין של שומר, ולאו בעל דברים דידי הוא, שהוא בכלל מסוג נשמה אחר, ואינני יכול לדון איתו באותו אופן

ד. והנה ענין עבודת הבירורים שלפני גילוי הנשמות החדשות דלעתיד לבוא - הנה אצלנו ענינו הוא מה שהשומר נפטר לפני שנסתלק משמירתו, והיינו שצריך להעמיד גברא בחריקי', שיהיה נאמן על הבעלים בשבועה. והיינו מכיון שעוד לא נסתלק משמירתו, ולכן תלוי בדעת הבעלים, כדלעיל בר' חיים. והיינו שמכיון שהשמירה לא הסתלקה לגמרי - שהוא עדיין מהנשמות שערבות זה לזה, לכן הוא צריך להעמיד שומר שערב לבעלים, ולכן עדיין תלוי בדעת הבעלים

ומה שגרע בשמירתו - היינו שלמד רק חמשה חומשי תורה, שלא בירר בירורים (שעל ידי הבירורים - העריבות זה לזה נפעל שיסתלק לגמרי משמירתו כנ"ל), אלא רק העמיד אחר שהוא לא שומר כמוהו, ואין האחר נאמן על הבעלים בשבועה, והיינו שאין עבודתו מכוונת לפעול הגילוי דלעתיד לבוא, (מכיון שהשומר הראשון עדיין לא בעל נשמה גאולתית, לכן גם השומר השני שהביא הוא מסוגו) [שבועה מלשון שבע, שקשור עם הגאולה האמתית והשלמה] ורק על ידי שהשומר הראשון עצמו יסלק שמירתו - הנה אז לא משנה מי יעמיד במקומו - כיון שמסר לבן דעת מיפטר).

ה. והיינו כפי שביאר המגדל עוז בדעת הרמב"ם, שתירץ קושיית הראב"ד והסביר למה לדעת הרמב"ם יכול לגבות רק מהשומר הראשון.

אופן, ואם העמיד שומר פחות ממנו בשמירה (כגון שומר שכר שהעביר לשומר חנם) היינו שהעביר לנשמה יותר גאולתית, שכבר פחות קשורה לשאר הנשמות, שערבים זה לזה (אך לא מהנשמות החדשות לגמרי, שכבר כלל לא ערבים זה לזה), וזו הכוונה שלא יהיב ליה גברא בחריקיה למותר השמירה, אך אם זה לאחר שהשומר הסתלק מהשמירה, שהשומר הראשון נהיה מהנשמות החדשות דלע"ל, הנה אז כבר לא תלוי בדעת הבעלים, מכיון שכבר לא אחראי וערב לבעלים (והסתלקה השמירה לגמרי, מכיון שעצם חיוב השמירה מהשומר הראשון פקע), ולכן יכול לתת במקומו אף שומר שלא מהימן לבעלים בשבועה, מכיון שאין 'מותר השמירה' שלא העמיד עליו שומר, מכיון שהוא לא אמור לשמור כלל כיון שנסתלק משמירתו.

הידור מצוה: המקום שלי מול הציווי

סוגיית "הידור מצוה" – ט, א־ב

במהלך סדרת ה'ציוצים' (ולאחריהם השיעורים הכלליים) בדין "הידור־מצוה" (בבא קמא ט, א־ב), חזרה שוב ושוב נקודה חשובה, בה ננסה להתבונן מעט בעזה"י (לקוצר הזמן והדעת...). הרב חזר שוב ושוב על כך שהחילוק בין 'מהדר' ל'לא מהדר' הוא חסיד לעומת 'מתנגד'; ובכללות יותר - על כך שהרעיון שמאחורי דין 'הידור־מצוה' הוא העיקר והבסיס לחסידות (גם במשמעות של 'מדת חסידות'). אפשר להסביר זאת בפשטות שהחסיד העובד באהבת ה' מחפש הידורים, עוד ועוד, ומוסיף בהם; וה'מתנגד', שבעבודתו נוכחת בעקר היראה, נשאר בקומת ההלכה, החובה וההכרח ללא הוספת הידורים - כך שאכן למעשה החסיד מקיים יותר פרטי־מצוות והידורים מה'מתנגד'; אך נראה שהנכון הוא להסביר אחרת.

ונרחיב: בשיחה מעניינת שקיימתי עם יהודי חשוב וירא־שמים מרבים, שוחחנו על היחס הנכון לקריאת כל מיני עיתונים שאינם מספיק קדושים לע"ע. במהלך השיחה הוא אמר משפט שגרם לי להתבוננות דלקמן: "אני לא פותח עיתון שאינו־קדוש, בדיוק כשם שאיני מחלל שבת וכשם שאיני אוכל טרפות ונבלות". עניתי לו, שזהו בדיוק הפספוס בעיני: כאשר בשביל לא לפתוח את העיתון הוא מצייר לעצמו שזהו איסור גמור בדיוק כמו חילול שבת או

ראיות אסורות, הוא מפספס את הגישה הנכונה והבריאה לדברים כאלה, ולנגה בכלל.

כלומר: ה'מתנגד', שלו אין הידורי מצוה, מקיים למעשה בדיוק את אותם הידורים כמו החסיד; רק שבמקום לומר לעצמו 'גדר האיסור הוא כך וכך, אך אני בוחר להוסיף הידור'[א] - הוא מחפש להרחיב את גבולות המצווה או האיסור כך שיימצא חייב גם בהידור כחלק מהמצוה (כדחזינן בעינין במציאות, של'מתנגד', בקיומו הידור, יש נטיה וחבה מיוחדת להוכיח שמי שאינו נוהג אותו - לא יצא ידי חובת המצוה כלל, או במצוות ל"ת - עובר על איסורים חמורים... ודי למכיר).

מה מרויחים מלהיות חסיד, ומה מפסידים מלהיות 'מתנגד'? אוהו, הרבה מאד.

ה'מתנגד' בעצם מורה בעצמו, כי לו אישית אין עניין במצוות. את רצונו לקיימן בשמחה וברחבות, ויותר מכך, את רצונו העמוק והאמתי - כפי שיש לכל יהודי - שהמצוות והאלקות תתפוסנה כמה שיותר מחייו, "תאוות צדיקים אך טוב" - הוא מתרץ לעצמו בכך ש'חייבים, אחרת לא יוצאים ידי חובה'.

ל'מתנגד' יש פחד מובנה מלראות את המקום שלו, את הרצון שלו, את הבחירה שלו במצווה. הוא מסתיר אותם היטב במעמקי תת־המודע שלו, כי הרי דרכו להשמר מעבירות היא להסביר לעצמו שרצונו הוא לעשות רע ועל־כן עליו לזוז ולצאת לעולם כמה שפחות, כי כך יעשה כמה שפחות עבירות (בבחינת 'אם רק

---

* נרשם ע"י הת' עפר זמיר שי' בן יעקב, בהשראת השיעורים הכלליים 4־5 (ט"ו וכ"ב חשון תשפ"ו).

א. כך לדוגמא סיפר לי יהודי חשוב, שלו אישית היה קשה, הלכתית, לטלטל בירושלים, אך גם לא לטלטל ולהניח לאשתו לטלטל היה לו קשה, משום שזהו, לכאורה, חוסר־החלטיות: האם מותר לטלטל, או אסור?! אך הוא שמע מהחסידים שבעיה"ק תל־אביב, שכך הם נוהגים 'על השולחן': הנשים מטלטלות, ואילו הגברים לא; ונימוקם עמם: לטלטל מותר, אך החסידים קבלו עליהם הידור שלא לטלטל.

היו לך אסמסים, אתה לא רוצה לדעת מה היית עושה אתם... אתה רוצה לנסוע? רק לרעה אתה רוצה זאת. שטנים מתחבאים בתוכך, הזהר מעצמך!'...).

אך לא כאלה חלק יעקב. ה' רוצה בבחירה בו, וכאשר ה' והמצוות הם חיינו בלית־ברירה - לא יצאנו ידי החובה הכללית והאמתית להאמין בה', אנחנו, עצמנו, ישותנו...

את רצונו העמוק והאמתי – כפי שיש לכל יהודי – שהמצוות והאלקות תתפוסנה כמה שיותר מחייו, "תאוות צדיקים אך טוב" – הוא מתרץ לעצמו בכך ש'חייבים, אחרת לא יוצאים ידי חובה'

לכן, יסוד החסידות הוא ה'הידור מצוה': ההבנה מתוך דקדוקי המצוה מה ה' בעצם רוצה וההליכה על הכיוון הזה מצדנו 'עד הסוף', מתוך 'ראש גדול' ונכונות ללכת על זה בכל הכח. ה'ראש הגדול' הזה, שנקרא בחז"ל 'הידור־מצוה', חייב לבוא מתוך הרגש אישי, מקום שלי־עצמי מול המצוה, הֶרְגֵּש במצוה ממקום שבוחר בה מתוך רצון: "ותרועת מלך בו", לשון רעוא[ב].

עשה רצונו – כרצונך!

ומה נאה להביא כאן בתור צימוק לסיום את תורת השפת אמת בהעלתך תרל"ו (שאסור לאף יהודי לפספס!..):

בַּמִּשְׁנָה עֲשֵׂה רְצוֹנוֹ כִּרְצוֹנֶךָ שֶׁיַּעֲשֶׂה רְצוֹנְךָ כִּרְצוֹנוֹ. יֵשׁ לְפָרֵשׁ 'כִּרְצוֹנֶךָ' כִּפְשׁוּטוֹ, שֶׁיִּהְיֶה הַמַּעֲשֶׂה כְּפִי

ב. כמבואר ב'שפת אמת' וילך תרל"א.

הָרָצוֹן לֹא בְּשֶׁקֶר. כִּי בֶּאֱמֶת נִמְצָא רָצוֹן טוֹב בְּלֵב כָּל אִישׁ יִשְׂרָאֵל. וּמָה שֶׁעוֹשִׂין יוֹתֵר מֵהָרָצוֹן אֵינוֹ דָּבָר שֶׁל קָיְמָא דִּכְתִיב דִּוֵּר שְׁקָרִים לֹא יְכוֹן כו'. אַךְ אִם בֶּאֱמֶת עוֹשֶׂה כְּכָל רְצוֹנוֹ אַף אִם הוּא מְעַט יֵשׁ בּוֹ בְּרָכָה. וְעַל־זֶה נֶאֱמַר טוֹב מְעַט בְּכַוָּנָה. וְהַשָּׁכָר עַל־זֶה, שֶׁיַּעֲשֶׂה רְצוֹנְךָ כִּרְצוֹנוֹ. כְּלוֹמַר כְּמוֹ שֶׁקָּשֶׁה לִהְיוֹת הָרָצוֹן בָּאָדָם בִּשְׁלֵמוּת כְּמוֹ הַמַּעֲשֶׂה. כְּמוֹ כֵן קָשֶׁה לַתַּחְתּוֹנִים לְקַבֵּל הַשְׁפָּעַת הַשֵּׁם יִתְבָּרַךְ כְּפִי רְצוֹנוֹ בָּרוּךְ־הוּא. וְלָכֵן צָרִיךְ הַהַשְׁפָּעָה לְהִשְׁתַּנּוֹת. אַךְ הַבַּר־לֵבָב שֶׁעוֹשֶׂה כָּל מַעֲשָׂיו כְּפִי רְצוֹנוֹ מַמָּשׁ מְשַׁלֵּם לוֹ הקב"ה שֶׁעוֹשֶׂה לוֹ כָּל צָרְכּוֹ כִּרְצוֹנוֹ יִתְבָּרַךְ פֵּרוּשׁ בְּלִי הִשְׁתַּנּוּת כַּנַ"ל. וְזֶה יֵשׁ לוֹמַר גַּם כֵּן "וַיַּעַשׂ כֵּן אַהֲרֹן" שֶׁלֹּא שִׁנָּה", פֵּרוּשׁ שֶׁלֹּא נִמְצָא בְּמַעֲשֵׂה אַהֲרֹן שִׁנּוּי וְהָיָה הַמַּעֲשֶׂה מַמָּשׁ כְּמוֹ הָרָצוֹן כַּנַ"ל. וְיֵשׁ לוֹמַר עוֹד סִיּוּם הַמִּשְׁנָה בְּטֵל רְצוֹנְךָ כו' שֶׁגַּם־כֵּן שְׂכַר אָדָם הַנַּ"ל שֶׁעוֹשֶׂה הַמַּעֲשִׂים רַק כְּפִי הָרָצוֹן. כִּי הָרָצוֹן יָכוֹל לְהִתְבַּטֵּל לַשָּׁמַיִם בְּנָקֵל יוֹתֵר מֵהַמַּעֲשֶׂה כִּי הוּא גַּשְׁמִיּוּת. וְלָכֵן בַּשֵּׂכֶל הַמַּעֲשִׂים כְּפִי הָרָצוֹן וְאֵין מִתְגַּבְּרִין עָלָיו, אִם־כֵּן יָכוֹל אַחַר־כָּךְ לְתַקֵּן הַכֹּל עַל־יְדֵי בִּטּוּל רְצוֹנוֹ לִרְצוֹן הַשֵּׁם יִתְבָּרַךְ. אַךְ אִם הַמַּעֲשִׂים מִתְגַּבְּרִין עַל הָרָצוֹן קָשֶׁה לְבַטְּלָם כַּנַ"ל:

נבאר ונרחיב מעט (עפ"י מאמר של הרה"ח איתיאל גלעדי שליט"א ב'קרוב אליך' לך־לך תשע"ט):

ההתייחסות המוכרת ביותר לרצון היא מאמר המשנה "עשה רצונו כרצונך כדי שיעשה רצונך כרצונו, בטל רצונך מפני רצונו כדי שיבטל רצון אחרים מפני רצונך". רגילים להבין מכאן שעלי 'לכופף' את הרצון המקורי והחפשי שלי לרצון ה'. אתה רוצה?! יצר הרע!

אמנם, כאן כותב ה"שפת אמת" כי "יש לפרש 'כרצונך' כפשוטו" - "עשה רצונו" של ה', עד כמה? "כרצונך"... עליך לעשות את רצון ה' כפי שאתה רוצה באמת, ולא לשקר. בתוך כל יהודי קיים באמת רצון טוב, וכשהוא פועל לפי רצונו יש למעשיו קיום אמתי. לעומת זאת, למה שהאדם מוסיף ומפריז מעבר לרצונו הטוב אין קיום לאורך זמן (לא רק כי לא יהיה לו כח, אלא כי ה' אינו חפץ בכך - "דובר שקרים לא יכון לנגד עיני"). בטוב שנעשה ברצון החפשי, אומר השפת אמת, יש ברכה (ועליו נאמר "טוב מעט בכוונה"). והשכר עליו הוא שגם ה' יעשה את רצונך, היהודי, "כרצונו" הטוב, וה' רוצה להיטיב לנו הרבה מאד...

יתר על כן, רצון האדם הוא באמת חפשי וגמיש - מי שלא מפריז ו'מכביד' במעשיו על רצונו הפנימי, יכול בקלות להתקדם, לבטל את רצונו לה', לתקנו במדת הצורך ו'לעוף' עם הרצון עוד ועוד. כאשר המעשים עודפים על הרצון האדם נעשה כבד ומקובע, הוא 'נחנק', אינו יכול לבטל את עצמו לה' ואינו יכול להצמיח ולרומם את הרצון, שכבר 'נקבר' תחת עודף המעשים נטולי־הרצון.

על רצונות רעים צריכים להתגבר, וגם ברצונות הטובים צריכים ללכת "מחיל אל חיל", אך דווקא כאשר נשארים מחוברים לרצון הטוב הפנימי והאמתי ניתן להתקדם ולצמוח איתו בחפשיות (ואפילו לעשות 'אתכפיא', להתאמץ ולהתגבר על עצמי, באופן רצוני באמת). "עשה רצונו - כרצונך!".

נספח: הופעת התהו בתורה
חלק משיעור במסכת בבא־קמא

מאת מורנו ורבינו הרב יצחק גינזבורג שליט"א[א]

בזמן אלול התחילו ללמוד בישיבות שבראשות הרב - כפי הסדר הנהוג בישיבות חב"ד (שפוגש השנה בהשגחה פרטית גם את הסדר הנוהג בישיבות מרכז־הרב) - את מסכת בבא קמא. לאור זאת החל הרב במסירת שיעור־כללי לתלמידי ישיבת עוד יוסף חי והישיבה הגדולה החדשה בירושלים. השיעור בסוגית "עביד איניש דינא לנפשיה" העמיד יסוד עיקרי בהסתכלות על התורה כמכילה בכלים דתיקון דיני־תהו שקדמו לה, ומתוך כך חידש ש"עביד איניש" חושף את הטבע הקמאי של כל אדם כדיין ואפילו כמלך.

השיעור הארוך והמרתק ייכתב ויופץ בע"ה באופן מורחב - עם כל הביסוס, ההסתעפויות, ההעמקות ב'לומדות' ובפנימיות וגם הציצים והפרחים - וכאן הובאו רק ראשי־פרקים עיקריים מהשיעור, שנכתבו בקיצור, ואפילו ב'דחיסות', כדי לתת טעם ולמשוך את הלב. שימו לב שלצד הרצף התוכני של גוף השיעור,

---

מתוך שיעור כללי #1 – ד' אלול תשפ"ה

א. נערך על ידי איתיאל גלעדי. לא מוגה. נדפס כאן כפי שהתפרסם בגליון 'נפלאות' כי תצא תשפ"ה.

נכנסו בהערות השוליים עניינם חשובים ועיקריים עוד יותר מתמיד. מוזמנים ללמוד בשקיעות אמתית - להמלט לפחות לזמן־מה, עם כל חובשי ספסלי בית המדרש, לעיר־המקלט של התורה ("דברי תורה קולטין"), אליה נמלטים בזמן־אלול (ר"ת "אנה לידו ושמתי לך").

שלש דעות בסוגיא

סוגית "עביד איניש דינא לנפשיה"[ב] ('עושה אדם דין לעצמו', מבלי להזדקק לבית דין) מתחילה ממקרה בו שלח רב חסדא שאלה לרב נחמן - איזה סכום של קנס עליו לפסוק למי שהכה את חברו בקת המעדר? רב נחמן שאל על פרטי המקרה והתברר שהמכה עשה זאת כדי למנוע מחברו לדלות מים מהבור ביום בו היה תורו שלו להשתמש במי הבור. על כך אמר רב נחמן שאמנם יש מחלוקת בינו לבין רב יהודה האם בכל מקרה "עביד איניש דינא לנפשיה", אבל בנידון דנן, בו אי־נקיטת פעולה מיידית היתה גורמת להפסד, "כולי עלמא לא פליגי דעביד איניש דינא לנפשיה".

בדרך כלל מבינים שיש שתי דעות בסוגיא - דעת רב יהודה, המצמצמת, לפיה עושה אדם דין לעצמו רק במקום הפסד, כשאין הפסד מידי וממשי עליו להזמין את חברו לבית דין ולא לעשות דין לעצמו (על אף שיש בכך טרחה והפסד עקיף וכו'), ודעת רב נחמן, המרחיבה, לפיה בכל מקרה שהצדק עמו יכול האדם לעשות דין לעצמו בלי לטרוח ללכת לבית דין. אמנם, בקונטרסי שיעורים כתב[ג] שיש שלש דעות בסוגיא, שהרי לדעת רב חסדא בתחלת הסוגיא אין לאדם לעשות דין לעצמו גם במקום הפסד. יש לחזק את דבריו מכך שאחרי ארבע הראיות לשיטת רב נחמן (שנדחו) מביאה הגמרא (ודוחה) ארבע ראיות - לא לשיטת רב

ב. ב"ק כז, ב ואילך.

ג. קונטרסי שיעורים שיעור טו אות א.

יהודה, כמתבקש, אלא - לכך שאין לו לאדם לעשות דין לעצמו כלל[ד].

שלש הדעות מכוונות כנגד שלש מדות הלב, חסד־גבורה־תפארת (אברהם־יצחק־יעקב, שלשת הדיינים בכל בית דין של שלשה[ה]): דעת רב חסדא נוטה לחסד, לפיה על האדם להיות חסיד ואף פעם לא להשתמש בכח בשביל לעמוד על שלו, ואם נפגע עליו לפנות ולקבל סעד מבית הדין. דעת רב נחמן, החולק עליו בתכלית, ולשיטתו ברגע שהדין עם האדם זכותו ליטול את שלו, גם בכח הזרוע במדת הצורך, ולהמנע מהטרחה בהגעה לבית דין, שייכת לקו הגבורה, כמובן. דעת רב יהודה - דעת פשרה, שבמקום הפסד יכול האדם לנקוט בכח במדת הצורך, אבל במקרים אחרים עליו לברר את האמת בבית דין - שייכת לתפארת המאזנת והממזגת שבקו האמצעי.

רוב הפוסקים נקטו שהלכה כרב נחמן[ו], הן משום שהיה דיין מומחה (בבית דינו של המלך), שהדין כמותו בדיני ממונות (אף כנגד רב יהודה, הגדול ממנו בשנים ובחכמה)[ז], והן משום שמובאות בסוגיא ארבע הוכחות לשיטתו, והדחיות שלהן דחוקות[ח]. אכן, יש מי שפסק כרב יהודה[ט], משום שלדעתו אין כאן סוגיא של דיני ממונות אלא של איסורים - להתיר את האיסור להכות את חברו - ובסופו של דבר הגמרא כן דחתה את כל ההוכחות לשיטת רב

ד. כך נראה לפום ריהטא של הסוגיא, אלא שבנוגע לראיה הראשונה השיגו התוספות (ד״ה ״טעמא דנתקל״) על פירוש רש״י ופרשו שזו קושיא על רב נחמן בלבד.

ה. דגל מחנה אפרים פרשת וירא ד״ה ״או יאמר וירא אליו״ (ובכ״מ) בשם הבעש״ט.

ו. רי״ף (יב, ב בדפיו); רשב״א; ועוד (ראה הנסמן בהערה ח). ראה רמב״ם הלכות סנהדרין פ״ב הי״ב; טושו״ע חו״מ סי׳ ד.

ז. כתובות יג, א. ובכ״מ.

ח. ראה רא״ש (המניח סי׳ ג).

ט. רבינו אפרים שם.

נחמן. בכל אופן, לפי שתי השיטות - בניגוד לדעת החסד של רב חסדא - פוסקים ש"עביד איניש דינא לנפשיה", והשאלה היא רק האם הדין מצטמצם למקום הפסד או מתרחב לכל מקרה. מעניין במיוחד לשים לב שדווקא רב נחמן, הדיין המומחה, מרחיב את "עביד איניש" ופוטר את האדם מלבוא לדין לפניו - כלומר, לפני בית הדין המומחה - בכל מקום שהוא 'מסתדר לבד' ויכול לעשות דין לעצמו (וכדלקמן עוד).

דינים מעולם התהו

האחרונים דנים ארוכות במקורו של הדין הזה, בגדר הכח של היחיד לעשות דין לעצמו ובגבולות בהם הוא חל. אבל לפני העיסוק בדבריהם יש להתבונן בפנימיות בענין יסודי שמתגלה כאן, שיתן כיוון כללי בסוגיא ויאיר באור חדש את החקירות הלמדניות:

לכאורה, הדין של "עביד איניש דינא לנפשיה" הוא דין מחודש וחריג - ההיתר לאדם 'לקחת את החוק לידים' וליטול בכח הזרוע את זכויותיו נראה כפורע את הסדר הטוב, בו הכח מסור לבית הדין או לסמכות הצבורית (משפט המלך או תקנות הקהל וכו'), וכעלול לייצר אנרכיה (וכהוראת התנא "התפלל בשלומה של מלכות שאלמלא מוראה של מלכות איש את רעהו חיים בלעו"). כיצד מופיע דין כזה בתוך התורה?

חז"ל מלמדים[א] ש"שני אלפים תורה" באים לאחר "שני אלפים תהו", על פי הסדר הכללי בו התהו קודם לתיקון - "בריאשא

י. אבות פ"ג מ"ב (אלא שיש לומר שהעיקר הוא בנוגע לגוים, וראה עוד לקמן הערה יז, כאשר בנוגע לגוים יש לחקור האם יש דין "עביד איניש דינא לנפשיה" – כאשר בהשקפה ראשונה מסתבר שיש להרחיק מהם אפשרות זו, בגלל טבע התהו שלהם והעדר־יכולת להכניסו בכלים דתיקון, מה שגורם לכך שהם נהרגים על כל אחת מהמצוות שלהם, ללא התראה וגם על פחות משש"פ – ואכמ"ל).

יא. סנהדרין צז, א.

חשוכא והדר נהורא"[יב]. התיקון של התורה לא בא לסלק ולהעלים לגמרי את התהו שקדם לו, אלא לצמצם את כחות התהו ולנתב אותם באופן הראוי - להמשיך את האורות דתהו בכלים דתיקון (הנוסחא שתביא בסופו של דבר ל"שני אלפים ימות המשיח"[יג]). מסבה זו כוללת התורה לא מעט דוגמאות לדינים שהם 'שרידים' מעולם התהו (דוגמת 'מאובנים' שמעידים־לכאורה על תקופות פרה־היסטוריות, ובעצם רומזים לעולמות־תהו שקדמו לעולמנו שלנו[יד]). התורה מגלה ש'העולם אינו ג'ונגל' - כמו שהורה הרבי מליובאוויטש[טו] להתבונן ב"רגע של שתיקה", שמיועד לחולל תיקון גם אצל אינם־יהודים[טז] - אבל בתוך התורה עצמה באים לידי ביטוי חלק מ'חוקי הג'ונגל'[יז] שקדמו לה"[יח] (כשם שבכל האנושות נשארו 'זכרונות מהג'ונגל' בתת־מודע הקולקטיבי). כך אפשר להסביר תופעות כמו גאולת דם (שהתורה מתירה ולעתים אפילו

יב. שבת עז, ב.

יג. וראה גם שיחת כ"ח ניסן תשנ"א.

יד. ראה **אותיות לשון הקדש** בתחלת האות תו ובכ"מ.

טו. כך שמענו מהרה"ח מאיר שי' רודס, שלימד בבית ספר יסודי ציבורי בניו־יורק, והרבי הורה לו שזהו תוכן ההתבוננות ב"רגע של שתיקה".

טז. ראה באריכות שיחת י"ב תמוז תשמ"ג (ואילך).

יז. גם בג'ונגל יש כללים ומלכים (עם שיטות פוליטיות) – האריה הוא מלך החיות וכיו"ב (ועל דרך ההיראכיה הנוקשה שנוהגת בעולם התחתון) – המשתקפים במדע בכללי תורת הכאוס, המשחקים גם היום (במדע וגם בפוליטיקה העולמית, ומכאן אפשר להבין את חומרת הכניעה של ישראל לכוחות הפוליטיים העולמיים, בעבר ובהוה). גם כללי התהו הללו עדיפים על אנרכיה מוחלטת (הרוצה לשקף את המצב שלפני הצמצום, את עולם התהו הגמור), וגם עליהם נאמר "הוי מתפלל בשלומה של מלכות וכו'".

יח. חוק הג'ונגל העיקרי, עליו מבוססת הברירה הטבעית בתיאורית האבולוציה, הוא **Survival of the fittest** – הישרדות הכשירים־המותאמים ביותר. חוק זה מתבטא באופן פלאי בהישרדות של עם ישראל, עם הנצח, בהיותו עם סגולה המסתגל היטב לכל המצבים שעוברים עליו (וראה גם **נעשה אדם** פ"ז עמ' 195).

מחייבת)[יט], את יסוד הנקמה בתורה בכלל, דינים כמו "כל דאלים גבר"[כ] ודין־רודף[כא], תופעות של הוראת־שעה ואפילו "גדולה עברה לשמה"[כב] ו"דברה תורה כנגד יצר הרע"[כג]. באותו אופן יש להתבונן גם בדין של "עביד איניש דינא לנפשיה", עם גוון מיוחד של הענין שמופיע בו.

הרמב"ם במורה־נבוכים[כד] מסביר את הקרבנות, כמו גם דיני־תורה נוספים, ככאלו שבאים על גבי מציאות נתונה, שנהגה לפני מתן תורה, שהתורה 'נאלצת' להתחשב בה, למתן ולעדן אותה. אבל לפי ההסבר כאן זו לא תוצאה 'דיעבדית' של מציאות שלילית,

---

יט. וראה יסוד זה – בנוגע לרשות גואל הדם (וגם בקשר לדין רודף) – גם בשיעור ט"ז טבת (פורסם בגליון שמות) תשפ"ד.

כ. ב"ב לד, ב. יש נידון – ויתכן אף מחלוקת ראשונים (ראה פני שלמה ב"ב לא, ב) – האם דין "כל דאלים גבר" הוא 'סילוק', כאשר בית הדין לא יכול להכריע ולכן הוא מסתלק ומותיר את הזירה למי שיגבר בין בעלי הדין (ראה קובץ שיעורים ב"ב ט, קנב), או 'בירור', כאשר ההנחה היא שמי שהחפץ שייך לו באמת ימסור עליו את נפשו ויתגבר (רא"ש בריש בבא מציעא). ובמושגים כאן, זהו דיון האם כאן מסתלק ממד התיקון של התורה, וממילא חוזר ומופיע חוק הג'ונגל התוהי שתחתיו כפי שהוא, או שגם כאן עושה התורה תיקון ובירור לתהו שקדם לה, ודוק.

כא. ברשימות שיעורים בסוגיין דן הגרי"ד סולובייצ'יק האם ההיתר של "עביד איניש דינא לנפשיה" חל "מדין שליח בית דין" (בו ובגדרו נדון בפנים באריכות) או "מדין הצלת ממונו", כאשר את "דין הצלת ממונו" הוא משוה לדין רודף. הוא מביא מב"ק קיז, ב דוגמה לממון שהוא "רודף" – ובעוד שרש"י שם פרש שבעל־הממון הוא הרודף, הרי הרמב"ם (הלכות חובל ומזיק פ"ח הט"ו) פרש שהממון עצמו "הוא כמו רודף" – ומחדש שיתכן שבאותו אופן יש סוג של 'דין רודף' למי שמאיים על ממונו של אדם ולכן מותר לו לנקוט בכח כדי להצילו. ולשיטתנו כאן, הצד־השוה בין שתי האפשרויות הוא שיש בהן אור של תהו שהתורה נותנת לו מקום וכלי מתאים (ובעולם התהו כל הצדדים מתחברים, "אלו ואלו דברי אלהים חיים", ושני צדדי־התהו הללו מתקיימים במקביל).

כב. נזיר כג, ב.

כג. קידושין כא, ב.

כד. מו"נ ח"ג פל"ב.

כפי שנראה מהרמב"ם, אלא חלק מתפקיד **התורה** - לקחת את **התהו** ולתת לו '**ראש**'[כה], להכניס אותו בכלים דתיקון[כו] (ומכאן גם לימוד־זכות ואפילו המתקה לשיטת בעלי־המחקר - שה' יחזיר

כה. כשם שה**גאולה** היא חמר הגלם של ה**גאולה**, ורק צריך להכניס לה **א** (שיחת פרשת אחרי מות־קדשים ופרשת אמור תשנ"א. מבואר באריכות במאמר "מגולה לגאולה" בספר מודעות טבעית), כך **התהו** הוא חומר הגלם של **התורה** ורק צריך להכניס לו ריש־ראש. **תהו־ראש** ע"ה עולה "**בראשית**" (היינו "**בראשית**" בלי ה־א הנחה, שלא נשמעת), ראש התורה הכולל ומבטא את כל עניינה (ובסגנון אחר: **תהו־ראש** עולה **ברשית**, כמו "מרשית השנה" - "**רשית**" מרגע כניסתה ב־א' **תשרי** - "שנה שהיא רשה בתחלתה", עד לתקיעת שופר הממשיכה לה את ה־א, כאשר ה"רשית" היא המשכת תהו לתיקון בבחינת "עד ולא עד בכלל" ורק "מצות היום בשופר" פועלת שההמשכה תהיה "עד ועד בכלל", כניסת והתישבות האורות דתהו בכלים דתיקון באופן מלא, "לא תהו בראה לשבת יצרה", וד"ל).

כו. אפשר לומר שבעיני הרמב"ם השכלי והמתוקן באמת כל תופעת תהו היא דיעבד וראוי 'להעלימה' (אך ראה בשיעור הנ"ל הערה יט כיצד הדברים מתבטאים גם ברמב"ם, וכפי שיתבאר עוד לקמן גם בנידון דנן), ולכן גם כל סידור ההלכות שלו הוא הגיוני ו'מושלם', לעומת דרך הטור (וההולכים בעקבותיו), שסדרו את ההלכות באופן הרבה יותר 'טבעי' וכללי, ונתנו יותר מקום לתהו. הדבר בולט כאשר מעמיקים בפתיחות של כל אחד מארבעת הטורים ורואים שכולן מבטאות את התופעה הזו: טור אורח חיים פותח במשנת יהודה בן תימא הלומד כיצד להפנים הנהגות־תהו של חיות השדה (ובראשן "הוי עז כנמר", תוקף התהו לומר לכל מלעיג 'אני לא שם עליך! אני שם עליך פס ועושה את מה שנראה לי האמת!'); טור יורה דעה מתחיל בהלכות שחיטה, הנהגת־תהו של גו'נגל בו החזק הורג את החלש ואוכל אותו, שממחישה כיצד מה שנוהג בכל העולם מתעדן ומתמקד בדיני התורה (המגבילים את בעלי החיים שניתן לאכול ומתנים זאת בדיני השחיטה וכו'); טור אבן העזר מתחיל במצות "פרו ורבו", שביסודה היא כלל־אנושית (וגם נשארה כזו באופן מסוים - לפי השיטות השונות בזה - לאחר שניתנה תורה) ואף מוטבעת בטבע כל בעלי החיים; טור חושן משפט מתחיל בסימן א מהדין של "שליחותייהו קא עבדינן", שמאפשר דין גם לא לפי כללי הסמיכה של התורה (ויתכן שהיא יסוד לדין דנן, כדלקמן בפנים) - כלומר, בידיעה שגם אם אינך דיין אתה יכול להיות דיין... - ממשיך בסימן ב בכח של בית דין להעניש גם לא על פי דין (בהוראת שעה, שהוזכרה לעיל) ואחרי גדרי הדין בזמן הזה בסימן ג הוא מגיע בסימן ד לדין דנן, "עביד איניש דינא לנפשיה" - הכל בחינת תהו שקדם לתיקון במערכת המשפט, ודוק היטב בכל זה.

אותם בתשובה... - לחפש מקבילות או שרשים לדיני התורה בתרבויות העולם העתיק, ודוק). יודגש שהתהו שקדם לתורה לא חייב להיות כחות עצומים ובלתי־מרוסנים שמביאים לשבירה. את אותו רעיון מבטאים גם מושגים כמו "דרך ארץ קדמה לתורה"[כז] ואפילו "סברא דאורייתא"[כח], שמניחים שיש תשתית אנושית

כז. ויקרא רבה ט, ג; תנא דבי אליהו רבה פ"א.

כח. ראה לכללות הענין בית האוצר מערכת א כלל קלא (וראה חזקוני לבראשית ז, כא - המובא בדבריו - ש"סברא דאורייתא" תקפה גם לפני מתן תורה). בהשקפה ראשונה נראה שסברא היא יסוד שכלי המנוגד למובן הפשוט של תהו. אכן, אליבא דאמת עולם התהו הקדום הוא בגדר ג ראשונות (מוחין) שקדמו ל־ז תחתונות (מדות) - "תהו ובהו וחשך" (בראשית א, ב) הם כתר־חכמה־בינה (ביאור הגר"א על ספר יצירה פ"ב מ"ו) שקדמו לשבעת ימי בראשית המכוונים כנגד שבע המדות (החל מהחסד של "יהי אור" ועד לשבת המלכה). כשם שבקדושה ובתיקון יש "אלפים שנה קדמה תורה לעולם" (ויקרא רבה יט, א; מדרש תהלים צ; מדרש שמואל פ"ה), שהם חכמה ("אאלפך חכמה") ובינה ("אאלפך בינה") שקדמו לעולם שנברא במדות העליונות, כך עולם התהו הוא סברות שהגיעו לשבירה (השרשים **סבר־שבר** קשורים ומתחלפים בלשה"ק), וכמבואר במ"א שכל מלך היא סברא־שיטה פוליטית. במובן מסוים, דווקא הסברות השכליות המופשטות - אלו שאינן מתיישבות במדות הלב ועומדות בנסיונות המציאות - הן המועדות ביותר לשבירה (וראה לקו"ד ח"ג עמ' תכט על ה'משכיל' ש'הולך על הראש', באופן של תהו, בניגוד ל'עובד' ש'הולך על הרגלים' והכל קיים אצלו באופן מתוקן ויציב). זהו גם היסוד להוראת חז"ל "למגרס איניש והדר למסבר" (ע"פ ע"ז יט, א ושבת סג, א) - כדי לומר סברות אמתיות, שלא מגיעות למשבר, נדרש ריבוי הכלים הנרכש דווקא בלימוד בקיאות (ולכן גם ה"סיני" קודם - בזמן - ל"עוקר הרים", שבלי ריבוי הכלים סברותיו המהפכניות יכולות 'להחריב את העולם'), ואז יש סבר־תקוה שהסברא תהיה טובה ומיטיבה.

לאור כל זאת, ניתן להעמיק ולהגדיר מחדש את "שני אלפים תהו, שני אלפים תורה, שני אלפים ימות המשיח" כמושכל־מורגש־מוטבע (חב"ד־חג"ת־נהי"ם): "שני אלפים תהו" (אליהן מתנקז גם התהו שקדם לעולם) הם בגדר מוחין בלבד, סברות שמגיעות לשבירה (כאשר בפרט ה"אלפיים שנה" שקדמו לעולם הן השכל הנעלם שבשני פרצופי הכתר, שגם נקרא מח וסברא - סברות של רצון ושל תענוג ובעיקר 'אמונות' קדומות, וד"ל). "שני אלפים תורה" הם תקון המדות (שנשברו בעולם התהו) ותיקון המציאות כולה בכח ההכרעה של התורה מתי לנהוג ב"שמאל דוחה"

שכלית ומוסרית שקדמה לתורה[כט], ועל גביה באה התורה באופן שמכיל, מעבד ומתקן אותה. בכללות, התהליך של הפנמת האורות דתהו בתוך הכלים דתיקון הוא תהליך המתחולל גם בתוך התורה עצמה, ביחס בין התורה שבכתב והתורה שבעל פה בכלל[ל] ובהתפתחות התורה שבעל פה מדור לדור[לא], כאשר הכל

ומתי ב"ימין מקרבת". "שני אלפים ימות המשיח" (בתקופה הראשונה־הטבעית שלהם) הם הכנה לזמן בו "מצוות בטלות לעתיד לבוא" (נדה סא, ב; וראה תניא אגה"ק כו ש"מצוות בטלות" בפועל רק לאחר תחית המתים, המתחברת לתקופה השניה־הנסית של ימות המשיח) משום שהכל הופך להיות טבעי לגמרי, ללא צורך בצווי (ראה גם מהר"ץ חיות נדה סא, ב בשיטת התוס'). ובסגנון נוסף: "שני אלפים תהו" הם מודעות עצמית, "שני אלפים תורה" הם מודעות אלקית ו"שני אלפים ימות המשיח" הם מודעות טבעית מתוקנת (על המושגים הללו ראה **הטבע היהודי** במאמר "המודעות העתידית" ובכ"ד). תכלית התיקון (שביחס אליה כל מה שקדם הוא בגדר תהו) היא כאשר יהודי "אינו מצווה ועושה" (קידושין לא, א) לא משום שהדברים מתיישבים בשכלו, אלא משום שהם הופכים להיות טבעיים לגמרי עבורו, ודוק. ורמז: **תהו חכמה־בינה־דעת, תורה חסד־גבורה־תפארת, ימות המשיח נצח־הוד־יסוד־מלכות עולים יחד 4563**, ג"פ (ממוצע כל שלש הדרגות) **1521**, **טל** (**הוי' אחד**) ברבוע (שהוא גם סכום כל **זך** מילויי שם הוי' ב"ה), ודוק.

כט. היחס בין "סברא" ו"דרך ארץ" הוא היחס בין המוחין דתהו (בסברות שבירות) והמדות דתהו (כאשר "דרך ארץ" כוללת הן את המורגש־שבלב והן את המוטבע־ההתנהגותי, כל שש המדות הנכללות ב"מפתחא דכליל שית" של הדעת דתהו, ממנה החלה השבירה, בבחינת "כל תלמיד חכם שאין בו דעת [במובן של דרך ארץ] נבלה טובה הימנו"). יחסית, הסברות של התהו התבטאו בעולם התהו שקדם לעולם התיקון ואילו ה"דרך ארץ קדמה לתורה" קיימת ב"שני אלפים תהו", אצל צדיקי הידורות מאדם הראשון עד לאבות (מהם החלו "שני אלפים תורה", אלא שקיום התורה של האבות קודם מתן תורה הוא יחסית התהו־הכתר של עולם התיקון עצמו, ודוק).

ל. ראה מן הפרדס פרשת משפטים עמ' רלו.

לא. כך הסביר האריז"ל שקבלת הרמ"ק היא 'תהו' ביחס לקבלה שלו (ראה הקדמת עמק המלך ושם שער ה פנ"ה), ובאותו אופן מבינה החסידות את קבלת האריז"ל ביחס לחידושי הבעל שם טוב, ודוק.

מתפרט ומקבל יותר ויותר כלים משוכללים ו'מעודנים', יותר יכולות ליישם את כללי התורה בצורה מיושבת ומתקבלת.

כל אדם הוא מלך-שופט

אחרי ההקדמה הזו נחזור להעמיק בדין "עביד איניש":

נידון עיקרי בסוגיא הוא מהו גדר הדין שהאדם עושה ומהו מקור כחו לעשות את הדין לעצמו: האם יש כאן משהו שחורג לחלוטין מגדרי הדין הרגילים, והוא מעין דין הצלה שיש לאדם ביחס לעצמו ולממונו[לב], הנובע מהכרת התורה בטבע האדם שאינו רואה ברעתו ושותק, "אין אדם עומד על צערו"[לג] (הגיון עליו מבוסס גם דין בא במחתרת[לד], שגם הוא דוגמה לדיני־תהו בתוך התורה)? האם הדין נפסק על ידי בית הדין שבימיו, והחידוש הוא רק שהאדם הוא "שליח בית דין" לכפות את ביצועו (שוטר המבצע את הוראותיו של השופט)? האם האדם עצמו נחשב כ"שליח בית דין" לא רק לכפיה, אלא גם להכרעת הדין בדעתו (על דרך "שליחותייהו קא עבידנן"[לה] של דייני ארץ ישראל הסמוכים בדורות עברו, כמו כל הדינים שנוהגים היום בבתי דין של חכמים שאינם סמוכים, המוגדרים "בית דין של הדיוטות", כאשר כאן גם הדיוט גמור יכול לדון כיחיד)?

לאור כל מה שהוסבר לעיל, נאמר כי בדין "עביד איניש דינא לנפשיה" האדם אינו סוג של שליח בית דין, אלא הוא חוזר לטבע האנושי הראשוני, התוהי, בו כל אדם עושה דין לעצמו. ה' ברא את האדם בעל שיפוט ובחירה וייעד אותו להיות שופט המעורב במציאות, דן אותה ומעצב אותה כהבנתו - "אני אמרתי אלהים

לב. וראה לעיל הערה כא.

לג. ים של שלמה ב"ק פ"ח אות מג ועוד.

לד. סנהדרין עב, א ("חזקה אין אדם מעמיד עצמו על ממונו").

לה. גיטין פח, ב ובכ"ד (וראה גם לעיל הערה כו).

אתם"[לו] ו"אלהים" היינו דיינים[לז]. "שֹפֵךְ דם האדם באדם דמו ישפך - כי בצלם אלהים עשה את האדם"[לח] ועליו להיות דיין הדן את החוטאים[לט] (ואצל בני נח ניתן לדון דיני נפשות בעד אחד ובדיין אחד[מ], כשם שה' דן יחידי[מא]). יתר על כן, "עביד איניש דינא לנפשיה" מזכיר יותר את "משפט המלך"[מב] ("דינא דמלכותא דינא"[מג]) - שעושה דין לעצמו, מסברתו ולפי צרכיו ("לנפשיה" ממש) - שהרי האדם נברא כמלך[מד] הרודה בכל הבריאה[מה] (ויש בכך 'שריד' של עולם התהו, בו כל אחד מ־ז מלכין קדמאין דמיתו אמר "אנא אמלוך"[מו]).

לו. תהלים פב, ו.

לז. ראה רש"י על בראשית ו, ב; שמות כא, ו; כב, ח.

לח. בראשית ט, ו. האדם נוהג כ'צל' (צלם) של מדת הדין, שם אלקים, אך "הוי' צלך על יד ימינך" (תהלים קכא, ה.), מדת הרחמים של שם הוי' פועלת בעקבות הנהגת חסד ורחמים ("ימינך") של האדם, כנודע ממורנו הבעל שם טוב (ראה הוספות לכש"ט אות עח, וראה גם **כלל גדול בתורה** עמ' ס).

לט. וראה בכור שור וחזקוני עה"פ.

מ. סנהדרין נז, ב.

מא. וראה העמק דבר עה"פ.

מב. ראה שמואל־א פ"ח; רמב"ם הלכות מלכים פ"ד; דרשות הר"ן דרוש יא. "**עביד איניש דינא לנפשיה**" ו"**משפט המלך**" משלימים ל־1521 (ראה גם לעיל הערה כח), **טל** ברבוע (**טל** הוא השער של "שלי אני **נוטל** [בגימטריא המלך]")!

מג. ב"ק קיג, א. במושגי הספירות, דין תורה נובע מספירת הגבורה ודין מלכות מספירת המלכות (וראה עוד לקמן בפנים ובהערות בהקבלת חקירות הקונטרסי שיעורים לספירות), ודוק. ורמז: **דין תורה דין מלכות** עולים 1235, **יט** (**חוה**) פעמים **א־דני** (שם המלכות), **המלך** פעמים **אחד** (ועם ה־1521 מההערה הקודמת עולה הכל 2756, היהלום של **בן**).

מד. מלך בגימטריא ב"פ **אדם** (**היינו מאד־אדם**, כח האדם).

מה. בראשית א, כח. בריאת האדם היא בראש השנה, יום בנין המלכות (ראה דרושי האריז"ל לר"ה בשעה"כ ובפע"ח), בו "מצות היום בשופר" (ר"ה פ"ג מ"ג) – **שופר** המגלה את טבעו של האדם כשופט־שוטר לכל הבריאה, ודוק.

מו. ע"פ מלכים־א א, ה. ראה ע"ח שער יא (שער המלכים) פ"ה; מבו"ש

במצות "שֹפטים ושֹטרים תתן לך בכל שעריך"[מז] מסייגת התורה את הטבע הזה, מגבילה אותו לחכמי התורה, 'מפזרת' אותו להרכבים מאוזנים הכוללים דיינים רבים וקובעת סדרי דין ממתנים[מח]. אמנם, ישנם מקרים בהם מתירה התורה לאדם לחזור אל הטבע הראשון - כאשר עליו לעשות דין בנוגע לרכושו־ממלכתו שלו, בו הוא המלך[מט], ולומר בפה מלא "**שלי אני נוטל**" (בגימטריא **מלכות!**)[נ]. אז הוא לא צריך לקבל את הסמכות לדון ממקור חיצוני, כשליח של בית דין אחר - הוא חושף את הדיין ואת המלך שבתוכו מאז ומקדם, כחלק מגדרו האנושי[נא] והיהודי ("כל ישראל מלכים"[נב]), ודן את הדין בעצמו[נג]! את טבע־הדיין (והמלך) הזה, שמאפיין כל

ש"ב ח"ב סופ"א. אכן, אותו "אנא אמלוך" משקף את ה"אנא אמלוך" של ה', מלכות דאין סוף שלפני הצמצום, שכולו קדש.

מז. דברים טז, יח.

מח. וממש בדומה לכך נאמר בהלכות הקרבנות (הדוגמה שהובאה ממו"נ): את הטבע של כל אדם, ובודאי של כל יהודי (מ"ממלכת כהנים וגוי קדוש"), להקריב (בכל מקום) מצמצמת התורה לעבודה (בבכורות ואחר כך) בכהנים (רק במקום אשר יבחר ה', עם הרבה הגדרות מדויקות), ודוק.

מט. שעל כן יש בתורה יסוד עיקרי של קפיטליזם, שבלעדיו כולם עבדים, ולא בגדר אדם שהוא בן־חורין במהותו.

נ. לשון בן בג בג בסוגיא (כבהערה הבאה). "**שלי אני נוטל**" עולה 496, משולש אל, ורק ראשי התיבות עולים 351, משולש הוי' (יחוד השמות **אל הוי' עולה נאו**, כידוע, עם כל התהו שיש בפתאומיות של 'משיח נאו', "ופתאֹם יבוא אל היכלו האדון אשר אתם מבקשים", וד"ל).

נא. ויש לומר שלכן דווקא בן **בג בג** - שמוסבר שהוא **בן** גרים (ראה תוספות חגיגה ט, ב ד"ה "בר הי הי") - הוא התנא האומר בסוגיין "שבור את שיניו ואמור לו שלי אני נוטל", כי כגר הוא מכיר מעצמו את הטבע האנושי־הכללי ואת החוויה של הפנמת טבע־התהו והכנסתו לתורה, שהיא בעצם חווית הגיור עצמה, ודוק.

נב. מובא בשם הירושלמי. ראה זהר ח"ב כו, ב (ובניצוצי זהר שם); ח"ג כח, א.

נג. ויש בנותן טעם להביא כאן את דברי הגר"ש רוזובסקי (חידושי שמואל ב"ב ס"י אות ז) - ש'הופכים' את הסוגיא מההבנה הרגילה, שאדם מוגבל לעשות דין רק "לנפשיה", משום שכאשר הדברים נוגעים לו התורה מתירה לו לחרוג מהסדר הרגיל - ומסבירים שבכל התורה כולה ודאי שיש לאדם

אדם, חש מתוך עצמו דווקא רב נחמן[נד] - הדיין הגדול (בבית הדין של המלך דווקא, עם כח הדין והכפיה של המלכות, כנ"ל) - ולכן הוא פוטר את מי שיכול לעשות דין לעצמו מלבוא בפני הדיינים.

כך ניתן 'להרגיש' בסגנונו של הרמב"ם בהלכה זו:

יש לאדם לעשות דין לעצמו אם יש בידו כח. הואיל וכדת וכהלכה הוא עושה אינו חייב לטרוח ולבוא לבית דין, אף על פי שלא היה שם הפסד בנכסיו אילו נתאחר ובא לבית דין. לפיכך אם קבל עליו בעל דינו והביאו לבית דין ודרשו ומצאו שעשה כהלכה ודין אמת דן לעצמו אין סותרין את דינו.

הרמב"ם לא מתאר את האדם כיונק את כוחו מבית דין, הוא מדגיש שהוא משוחרר מלטרוח ולבוא בפניו ולהתדיין מה ההלכה (לא לפני המעשה וגם לא לאחריו), ואפילו אם בעל דינו קבל עליו והביאו לבית הדין הדיינים בוחנים את מעשיו כ'דיין־עמית' (לא רק ש"עשה כהלכה", כשוטר ש"יש בידו כח" לכוף, אלא "דין אמת דן לעצמו", כשופט). הם לא 'מאשרים' שפעל כשליח נאמן שלהם, אלא "אין סותרין את דינו" שדן בעצמו, ודוק.

אפילו את לשון הסוגיא דנן, האומרת על האשה ששולחת את ידה כדי להציל את בעלה (כאשר אין דרך אחרת לעשות זאת) ש"נעשתה ידה כשליח בית דין" -ממנה מוכח לכאורה ש"עביד איניש דינא לנפשיה" הוא כשליח בית דין בלבד - נסביר לאור

דין דיין, שיכול ומצווה להוכיח ואף "לאפרושי מאיסורא" גם בכח הזרוע, והחידוש המיוחד נדרש דווקא ב"עביד איניש דינא לנפשיה", במקרה בו יש לו נגיעה אישית, והוא כבר לא פועל "לאפרושי מאיסורא" לשם שמים בלבד (וממילא גם הצלה מפגיעה מממונו של הזולת מותרת ומחויבת), ודוק.

נד. ורמז: **רב נחמן דין מלכות עולה 910, חצי 1820, יהודי פעמים הוי'** (שהוא־הוא המלך, כפי שאנו ממליכים אותו בר"ה).

זאת באופן מחודש: "ידה" של האשה נעשית "כשליח בית דין", כאשר בית הדין הוא האשה עצמה... (על דרך "אם יש בידו כח", שהוא השוטר של השופט שיש לו "לעשות דין לעצמו").

"עֵץ פְּרִי עֹשֶׂה פְּרִי לְמִינוֹ" – "שיהא טעם העץ כטעם הפרי". התורה היא "עץ חיים" ובה יש עץ ופרי – העץ הוא 'גופא דאורייתא', הנגלה של התורה שבו אנו עמלים לאסוקי שמעתא אליבא דהלכתא; והפרי המתוק הוא 'טעמי תורה', כפי שהם מוסברים בסתרי תורה ופנימיותה, הקבלה והחסידות.

אך ברוך ה', אנו "מובטחים מאתו להופיע עוד עליהם, לבאר להם סוד טעמיה ומסתר צפונותיה [של התורה]" (כדברי רש"י בתחילת שיר-השירים), ו"תורה חדשה מאיתי תצא" לגלות פנים חדשות, מאירות ומסבירות, בזאת התורה המצויה עתה בידינו, ולטעום את טעם הפרי גם בענפי העץ, "טעם עצו ופריו שוה".

מוקדש לזכות

מורנו ורבינו האהוב
הרב יצחק פייוויש גינזבורג
שליט"א

המשקה אותנו מימי הדעת ומאהיב עלינו שם שמים מדי שבוע במסירות

יהא רעוא שיזכה לאורך ימים ושנות חיים, ויפוצו מעינתיו חוצה מתוך בריאות איתנה, נחת ושמחה לאין קץ, עד ביאת משיח בב"א, אכי"ר!

שיעור כללי שבועי
במסכת בבא־קמא

לבחורי ישיבות גדולות בלבד

מפי ראש־הישיבה,
הרב יצחק גינזבורג שליט"א

בשיעור־הכללי השבועי מלמד הרב תורה מהספה"ק 'מאור עינים' לפרשת השבוע, ולאחר מכן התבוננות מעמיקה בפנימיות של סוגיא אחת מדי שבוע

ימי חמישי,
בית הרב, אדמו"ר הריי"צ 20

[מומלץ להתעדכן לפני הגעה -
מוזמנים לפנות: 055-961-2637]

ניתן לשמוע את השיעורים באתר 'גל עיני' באינטרנט, או בקול הלשון:
073-371-8719

הַשָּׁבָת נַעַם הַנְּשָׁמוֹת

שבת שבו"שים

בישיבה הגדולה בירושלים

בראשות הרב יצחק גינזבורג שליט"א

שבת פרשת תרומה, ד' אדר תשפ"ו

התוועדות ליל שישי ←

יום שישי פעיל →

התוועדויות ושיעורים עם רבני ומשפיעי הישיבה





גבעת שאול, ירושלים, רחוב עזריאל 19

לתיאום הגעה: עפר - 055-961-2637

ב"ה

הישיבה הגדולה בירושלים

בראשות

הרב יצחק גינזבורג שליט"א



בישיבה שמים דגש על לימוד מעמיק **בנגלה, בחסידות** וגם **בחיבור של שניהם** – במיוחד ב**שיעורים הכלליים** שאנו זוכים לשמוע מדי שבוע מפי הרב גינזבורג

לימוד שמח ורציני, מתוך **חיבור פנימי** לצדיקי החסידות, ובפרט לרבותינו נשיאי חב"ד בדרכו של מורנו ורבינו הרב יצחק גינזבורג שליט"א





לימוד נגלה וחסידות בכמות ובאיכות

דיבוק חברים בשמחה וחיות חסידית

התקשרות פנימית לצדיקי החסידות

מבצעים והכוונה לשליחות







בוא לקבל אתנו את התורה, בשמחה ובפנימיות!

לפרטים ותיאום שבו"ש – הרב אחיה מרקוביץ: 058-772-2614