נפלאות מתורתך

קובץ הערות וחידושי תורה בנגלה ובחסידות
מהתמימים ואנ"ש



ישיבת תום ודעת
גליון ח' – זמן חורף ה'תשפ"ו



נפלאות מתורתך

גליון ח' – זמן חורף תשפ"ו



נפלאות מתורתך

–

קובץ **"נפלאות מתורתך"** –

יוצא לאור על ידי

ישיבת **תום ודעת**,

בראשות **הרב יצחק גינזבורג**

| www.tomvadaat.com

| עריכה:

הת' **נעם אליה** שי' **גרוסברג**

| עימוד והפקה:

טלאוֹרוֹת

| תבנית:

-תניא-

| כתובת המערכת:

tomvedaat@gmail.com

תוכן העניינים

פתח דבר ה

פותחין בדבר מלכות ו
לקוטי שיחות חט"ז, שיחה א' לפרשת משפטים

"אדם אית ליה מזלא" - תפקיד האגו והסופר-אגו בשמירת האדם על עצמו טז
סיכום שיעורי הרב יצחק גינזבורג שליט"א

כיצד שמין ערוגה כו
הרה"ח אפרים דוד שי' ארנברג
ראש הישיבה

צער באונס בתולה כט
הרה"ח אפרים דוד שי' ארנברג
ראש הישיבה

איפכא מסתברא - מהפכים בעבודת האדם לא
הרב אפרים דוד שי' ארנברג
ראש הישיבה

דעת רבינו הזקן בכיוון נתינת המיטה לט
הת' טוביה נעם שי לויט
מדריך בישיבה

אהבה־יראה־רחמים מב
הת' אחיה שי' שרייבר
תלמיד בישיבה

נפרצה בלילה מג
הת' חבר יעקב שי' אנטמן
תלמיד בישיבה

"אשר העלוך" מד
ר' דב בער שי' גנוט
ר"מ בישיבה

השהיית שטר פרוע מז
התמימים דב בער גנוט וברוך יהודה וינגורט
ר"מ ותלמיד בישיבה

"כי בשמחה תצאו" נ
הת' יהודה מאיר שי' גלעדי
תלמיד בישיבה

קדושת פצוע דכא נא
הת' נעם אליה שי' גרוסברג
תלמיד בישיבה

'בידי אדם' ו'בידי שמים' נג
הת' נעם אליה שי' גרוסברג
תלמיד בישיבה

'פלשתים דקדושה' נה
הת' נעם אליה שי' גרוסברג
תלמיד בישיבה

"פן יקראנו אסון" נז
הת' נעם אליה שי' גרוסברג
תלמיד בישיבה

יאוש קונה משום תקנת השבים ס
הת' נעם אליה שי' גרוסברג
תלמיד בישיבה

'קים ליה בדרבה מיניה' סב
הת' נעם אליה שי' גרוסברג
תלמיד בישיבה

חובת כיסוי הראש סד
הת' ייטב נריה שי' אסתרין
בוגר הישיבה

נרות חנוכה ונרות שבת סו
הת' ייטב נריה שי' אסתרין
בוגר הישיבה

כיצד מרקדין לפני הכלה סח
הת' יוסף שלום שי' עמאר
תלמיד בישיבה

רב תנא הוא ופליג ע
הת' יוסף שלום שי' עמאר
תלמיד בישיבה

"ושננתם"-"וקשרתם"-"ולעבדו"-"וקשרתם"-"ולמדתם" עב
הת' יונה שלום זלמן שי' זלטופולסקי
תלמיד בישיבה

ראה נא בעינינו... וגאלנו עג
הת' איתיאל שי' גינזבורג
תלמיד בישיבה

הֵיטִיבָה ה' לַטּוֹבִים - ניגון לפרק קכ"ה עד
מהרב יצחק גינזבורג שליט"א

פתח דבר

בשבח והודיה לה' יתברך אנו שמחים להגיש לציבור לומדי התורה את הגיליון השמיני של הקובץ "נפלאות מתורתך", המכיל הערות וביאורים בנגלה דתורה, בפנימיות התורה, ובשניהם יחד, פרי עטם של תלמידי ישיבתנו שיחיו.

ההערות בנגלה עוסקות ברובם במסכתות כתובות ובבא קמא, הנלמדות בשנתיים האחרונות בישיבות תומכי תמימים.

בתור "פותחין בדבר מלכות" נדפסה בראש הקובץ שיחתו של כ"ק אדמו"ר העוסקת ביחס למשפטי ודיני התורה המובנים בשכל. אין הקדמה מעולה מזו לקובץ שהערות רבות בו עוסקות בדינים אלו, הנמצאים במסכת בבא קמא, הנלמדת השנה ברוב הישיבות.

לאחר מכן הובא שיעור כללי שמסר מו"ר הרב יצחק גינזבורג שליט"א לתלמידי הישיבות הגדולות בזמן אלול האחרון. השיעור כולו סובב סביב דברי הגמרא (בבא קמא ב:) "אדם דאית ליה מזלא". מובאים מספר הסברים, ולבסוף הרב מוסיף פירוש משלו, הפוגש גם את מדעי הרוח ונותן הסבר פנימי עמוק למושגי הפסיכולוגיה המודרנית.

בסוף הקובץ מובאים - כהוספה - תווי הניגון שהלחין מורנו ורבינו הרב גינזבורג שליט"א על הפרק החדש של הרבי - פרק קכ"ה, אותו מתחילים לומר בי"א ניסן הבעל"ט.

ברכת יישר כח עצומה שלוחה לראש הישיבה הרב אפרים דוד שי' ארנברג, וכן לרב יוסף חיים שי' פרל ולרב אריאל שי' טירנובר על עזרתם הרבה בהגהת ההערות, ובדחיפה התמידית לכתיבת הערות.

הקובץ יוצא לאור בסמיכות ולכבוד יום ההולדת ה־קכד של כ"ק אדמו"ר - י"א ניסן תשפ"ו, וחג הגאולה ה־ל של מו"ר הרב גינזבורג שליט"א - ח' ניסן תשפ"ו.

ואנו תפילה כי מכח מזלו הגובר של נשיא ישראל נזכה שיתגלה כי "אַיִן מזל לישראל", בגאולה האמתית והשלימה על ידי משיח צדקנו תיכף ומיד ממש. המערכת

המערכת

שלהי אדר תשפ"ו,

ירושלים עיה"ק תובב"א

פותחין בדבר מלכות

לקוטי שיחות חט"ז, שיחה א' לפרשת משפטים

מדוע נכתבה פרשת משפטים מיד לאחר פרשת מתן־תורה – והרי לכאורה ראוי יותר להסמיך למ"ת את המצוות שקיומן נובע רק מנתינתן על־ידי הקב"ה, ולא את המצוות שהיה מן הראוי לקיימן גם אלמלא ניתנו על־ידו? • מדוע מופיע איסור בשר בחלב, שהוא בגדר "חוק", בפרשת משפטים? • שלושה שלבים בחיבור ה"עליונים" וה"תחתונים" במתן־תורה

א. כבר נתבאר פעמים רבות[1], אשר שמה של כל פרשה – שהוא שם ע"פ תורה (על־כל־פנים מצד "מנהג ישראל תורה הוא") – מבטא את תוכן פרשה זו[2]. וכיון שהפרשה כולה נקראת בשם זה, מובן, שבשם זה נרמז התוכן הפנימי של כל הענינים הנזכרים בפרשה, עד הפסוק האחרון.

ולפי זה דרוש ביאור בנוגע לשמה של פרשתנו – משפטים: הן אמת שחלקה הגדול של הפרשה עוסק במשפטי ודיני[3] התורה, אבל בסיום הפרשה מסופר דוקא אודות ההכנות למתן תורה[4] ועליית משה "אל ההר גו'"[5], ולכאורה אין לכך כל קשר לענין של "משפטים".

ויתר על כן: כידוע[6], בשם "משפטים" נקראו המצוות שחיובם מובן בשכל האדם – ואם כן אינו מובן: בין ההכנות למתן תורה המסופרות בסיום פרשתנו, היתה אמירת ישראל "נעשה"[7], "נעשה ונשמע"[8] – היינו, שבני ישראל יקיימו ("נעשה") את דבר ה', ושהדבר יהיה עוד קודם להבנתם ("נשמע")[9] – והרי אופן הנהגה זה הוא היפך התוכן של "משפטים" (מצוות שכליות).

ואם כן נמצא, אשר לא זו בלבד שסיום הפרשה הוא ענין שונה מ"משפטים", אלא הוא אף ענין הפכי.

ושאלה זו אינה רק בנוגע לסיפור שבסיום הפרשה, אלא אף בקשר לדינים שבפרשה – שהרי בין דינים אלו ישנו גם הציווי "לא תבשל גדי בחלב אמו"[10], אשר (איסור בשר בחלב) אינו מצוה שכלית[11], אלא חוק[12].

1) ראה בארוכה לקוטי שיחות ח"ה ע' 57 ואילך. וש"נ.

2) ראה שער היחוד והאמונה פ"א. ועוד.

3) כלשון רש"י ריש פרשתנו: פרשת דינין.

4) כד, א ואילך (וברש"י שם).

5) שם, יב ואילך (וברש"י שם. וראה רש"י שם, טז).

6) פרש"י אחרי יח, ד. מתו"כ שם. יומא סז, ב. וראה מפרשי התורה לואתחנן ו, כ. מפרשי ההגדה בשאלת בן חכם.

7) כד, ג.

8) שם, ז.

9) ראה שבת פח, א ואילך.

10) כג, יט.

11) תנחומא פרשתנו ז (בסופו). בה"ג סוף הלכות הדיינין. ר"ח יומא שם. שמונה פרקים לרמב"ם פ"ו (הובא בספר המצות לצמח צדק מצוה אמה עבריה (פד, ב)). ע"פ תו"כ קדושים כ, כו*. רמב"ם סוף הלכות מעילה.

ולהעיר ממ"ש החינוך (מצוה צב) לאחרי שמבאר טעם לאיסור בישול בשר בחלב: "ועדיין צריכים אנו למודעי המקובל". וגם לאחרי שמביא טעם הרמב"ם מסיים: "וכל זה איננו שוה לי".

12) וראה פרש"י תשא (לא, יח): החוקים והמשפטים

*) אבל בתו"כ לפנינו: בשר חזיר. ובאור התורה פרשתנו ע' א'קלח: "כמבואר ברמב"ם . . באותו הרע שאין הטבע מחמדתו אל יאמר אי אפשי בבשר חזיר כו' כמארז"ל".

ב. והנה, על הפסוק "ואלה המשפטים" הביא רש"י דרשת רז"ל[13] "מה הראשונים מסיני אף אלו מסיני". וידוע[14] הפירוש הפנימי במאמר רז"ל זה, ש"אף אלו" – גם המשפטים – קיומם צריך להיות לא (רק) מפני שכן מחייב השכל, אלא לפי שהם "מסיני" – היינו, ציווים מהקב"ה.

ולפי זה לכאורה היה אפשר להסביר מדוע בפרשתנו – משפטים – הובא סיפור אמירת ישראל "נעשה ונשמע", וכן איסור בשר בחלב שאינו בכלל ה"משפטים" – כי בכך רמזה התורה שאף ה"משפטים" (בפנימיותם) הם (כאיסור בשר בחלב –) למעלה מהשכל – חוקים[15], ולכן גם אותם יש לקיים מתוך קבלת עול מלכות שמים ("נעשה ונשמע") – מפני ש"חקה חקקתי גזירה גזרתי"[16].

ג. אבל באמת אי אפשר לומר כן, ומכמה טעמים:

א) במכילתא[17] מצינו דיעה אחרת (ובמדרש רבה[18] לפרשתנו הובאה רק דעה זו), אשר "ואלה המשפטים במרה נאמרו"[19]. ולדיעה זו נמצא, שאין כאן הדגשה זו ש"משפטים" הם "מסיני" – והדרא קושיא לדוכתא.

ב) ועיקר: אפילו לפי הפירוש "אף אלו מסיני", הרי כיון ששם הפרשה הוא "משפטים", בהכרח לומר שההדגשה צריכה להיות על כך שהן מצוות שכליות ("משפטים"), ולא על היותן ציווים "מסיני" ("חוקים");

כלומר: מזה שהפרשה כולה נקראת "משפטים" יש לדייק, לא כהסבר הנ"ל (שה"משפטים" בפנימיותם הם "חוקים"), אלא להיפך דוקא – שגם איסור בשר בחלב, ויתר על כן, אף ענינם הכללי של "נעשה", "נעשה ונשמע", תוכנם הפנימי הוא – "משפטים"*[19].

ד. ועוד צריך להבין, מהו שפרשת משפטים באה תיכף לאחרי פרשת יתרו, מתן תורה – דלכאורה:

עיקר החידוש של מתן תורה אינו במצוות שבסוג "משפטים", אלא באלו שבסוג ("עדות" ו)"חוקים" – וטעם הדבר: (א) את המשפטים היה צריך לשמור ולקיים מצד החיוב השכלי, גם לולא ציווי ה', כדברי הגמרא[20] – "שאלמלא (לא) נכתבו דין הוא שיכתבו"; (ב) ובפרט ע"פ שיטת הרמב"ן[21], שה"דינין" שעליהם נצטוו בני נח, היינו לא רק "להושיב דיינין וכו'", אלא אף "דיני גניבה ואונאה ועושק ושכר שכיר ודיני השומרים ואונס ומפתה ואבות נזיקין וחובל בחבירו ודיני מלוה ולוה ודיני מקח וממכר וכיוצא בזה" – ונמצא, שעל כללות ורוב ענייני המשפטים כבר נצטוו[22] ישראל מקודם, בתור בני נח[23].

שבואלה המשפטים [וזה שהקדים "חוקים" ל"והמשפטים" – אולי הוא כסדר חשיבותם. ולהעיר מבשלח (טו, כה) "שם שם לו חוק ומשפט גו'"].

13) דעת ר' ישמעאל במכילתא ריש פרשתנו.

14) ראה לקוטי שיחות ח"ג ע' 899 ואילך.

15) וכמשנ"ת כמה פעמים במש"נ (ר"פ חוקת) "זאת חוקת התורה" – ראה לקוטי שיחות ח"ד ע' 1056 ואילך. חי"ג ע' 67. חי"ח ע' 230 ואילך. לקמן ח"ד שיחה ג לפרשת חוקת ס"ז.

16) במדב"ר ר"פ חוקת. תנחומא שם ג. וראה יומא שם. ועוד.

17) ריש פרשתנו (דעת ר' יהודה).

18) פ"ל, ג (ראה פי' מהרז"ו שם). ועד"ז בתנחומא פרשתנו ג (ראה עץ יוסף שם).

19) במכילתא ליתא תיבת "נאמרו". אבל כן הוא ביל"ש כאן (רמז שט).

*19) ולהעיר מרמב"ם סוף הלכות תמורה: אע"פ שכל חוקי התורה גזירות הם . . ראוי להתבונן בהן וכל מה שאתה יכול ליתן לו טעם תן לו טעם. וראה גם כן מו"נ ח"ג פכ"ו. לקוטי שיחות חל"ב ע' 174 ואילך.

20) יומא שם. וראה תו"כ ופרש"י אחרי שם.

21) עה"ת וישלח לד, יג.

22) והחידוש דמתן תורה בהם הוא (בעיקר) בענין פרטי המצוות והעונשים וכו'. וראה משכיל לדוד כאן.

23) אבל זה שנצטוו על הדינין במרה (פרש"י בשלח טו, כה. פרשתנו כד, ג. סנהדרין נו, ב), ולפרש"י [בשלח ופרשתנו שם. וראה השקו"ט במפרשי רש"י. שיחות ש"פ בשלח, משפטים ואתחנן – תשכ"ח] גם על (החוק ד)פרה

[ומטעם זה היה מתן תורה בדרך של "וירד ה' על הר סיני גו'"[24], וכן "וידבר אלקים את כל הדברים האלה לאמר"[25] באופן של "וכל העם רואים את הקולות גו'"[26] – "רואין את הנשמע"[27], דהיינו, התגלות אלקית שלמעלה משכל האדם לגמרי].

ומכיון שכך, הרי תיכף לאחר מתן תורה היה צריך לכאורה לבא הציווי על ה"חוקים" (וה"עדות"), אשר בו מתבטא החידוש של מתן תורה – ומפני מה פתחה התורה[28] ב"משפטים" תחילה?

הן אמת שלפי הדיעה הראשונה ברז"ל נצרכה התורה להזכיר את ה"משפטים" כדי להדגיש ש"אף אלו מסיני" – אך מכל מקום, הרי הדגשה זו היא רק ש"אף אלו מסיני", ולכל לראש היו צריכות להכתב המצוות שענינן הוא "סיני" מעיקרא דדינא (החוקים).

וגדלה התמיהה: לפי הנ"ל – שהמאורעות שבסיום פרשת משפטים גופא היו אף הם בזמן שבסמיכות למתן תורה, לפניו ולאחריו, ואילו הדינים שבהתחלת ורוב הפרשה נאמרו למשה (לפי פירוש רש"י[29]) רק לאחר זמן, בארבעים יום שבהם היה בהר סיני – נמצא, שהדינים ד"ואלה המשפטים" כאן (תיכף לאחר סיפור מתן תורה) נכתבו בתורה שלא כפי סדר הזמנים[30] [ועל־אחת־כמה־וכמה לפירוש המדרש אשר "ואלה המשפטים במרה נאמרו"].

ומכל זה מובן: (א) הגם שהגילוי של מתן תורה גופא אינו ענין של "משפטים" – וכנ"ל, שבמתן תורה היתה התגלות אלקית שלמעלה מן השכל – מכל מקום, ענינו של מתן תורה בא לידי ביטוי ב"משפטים" דוקא. (ב) לאידך, לאחרי ענין ה"משפטים" יש לבוא שוב לענין "מתן תורה", (ג) אך זה גופא הוא פרט בענין של (פרשת) "משפטים".

ה. ויובן בהקדם הביאור בפירוש השל"ה[31] על הפסוק[32] "זה א־לי ואנוהו אלקי אבי וארוממנהו" (שהובא ע"י כ"ק מורי וחמי אדמו"ר בשיחותיו[33]), וזה לשונו: "כשזה א־לי שהוא א־לי מצד השגתי וידיעתי אז ואנוהו מלשון אני והו, רצונו לומר אני והו דבוקים ביחד כביכול כי הידיעה נתפסת

אדומה – אינו שייך לכאן, שהרי זה היה רק הכנה למתן תורה, וכלשון רש"י (בשלח שם) "נתן להם מקצת פרשיות של תורה שיתעסקו בהם"*.

24) יתרו יט, כ.

25) שם כ, א.

26) שם, טו.

27) רש"י שם. כדעת ר"ע במכילתא שם (וראה לעיל שיחה ד לפרשת יתרו ס"ד ואילך).

28) לאחרי הציווים דס"פ יתרו (כ, כ ואילך), שהם המשך תיכף למתן תורה – ראה שם, יט: אתם ראיתם גו'. פרש"י שם, כ.

29) תשא לא, יח. דלא כמ"ש הרא"ם ריש פרשתנו (ראה משכיל לדוד כאן). ומ"ש הרא"ם (ועד"ז כתב בפרשת תשא שם), דמה שפי' רש"י בפרשת תשא הוא דלא כר"י ד"אף אלו מסיני" – קשה (כמדובר כמה פעמים), דאיך אפשר שפשוטו של מקרא אחד יסתור מקרא שני?!

30) ועפ"ז מובן ההמשך בפרש"י "(מה הראשונים מסיני אף אלו מסיני) ולמה נסמכה פרשת דינין לפרשת מזבח וכו'" (וכקושיית המפרשים) – כי בשלמא אם פרשת דינין "במרה נאמרו", היה אפשר לומר דזה ש"ואלה המשפטים" נכתב כאן הוא לא להסמיך פרשה זו "לפרשת מזבח", כי אם להקדימה למש"נ בסיום הפרשה – שהיה לפני מתן תורה, וסדר הפרשה: בתחילה "ואלה המשפטים וגו'" ש"במרה נאמרו", אח"כ – "ואל משה אמר גו'" שנאמר ד' סיון (כד, א וברש"י), ואח"כ – "ויאמר ה' אל משה גו'" שנאמר "לאחר מתן תורה" (כד, יב וברש"י);

אבל מאחר ש"אף אלו מסיני" אי אפשר לפרש כן, ולכן קשה "ולמה נסמכה כו'" (מכיון שנאמרה במ' יום שהיה משה בהר, כנ"ל בפנים).

31) בעשרה מאמרות מאמר ראשון (מ, א).

32) בשלח טו, ב.

33) לקוטי דיבורים ח"ב שמא, ב ואילך. וראה גם כן ד"ה וידעת תרצ"ג (ספר המאמרים קונטרסים ח"א רסד, א). המשך תער"ב פקס"ג.

*) ובפרט עפמשנ"ת (בשיחות שנסמנו בפנים ההערה. לקוטי שיחות חל"א ס"ע 86 ואילך) שכוונת רש"י "שיתעסקו בהם" היא (רק) ללימוד פרשיות הנ"ל.

בלב. אמנם כשאין לי הידיעה מצד ההשגה רק מצד הקבלה שהוא אלקי אבי אז וארוממנהו כי הוא רם ונשגב ממני ואני מרוחק מאתו במצפון הלב".

כלומר, בנוסף לאמונה (הבאה מצד "אבי" – "הקבלה איש מפי איש"[34]) צריכה להיות גם "הידיעה", לפי שהרגש האדם הבא ע"י אמונה הוא באופן שהקב"ה "רם ונשגב" מן האדם ("וארוממנהו") ואזי (ממילא) האדם "מרוחק מאתו במצפון הלב"; ואילו ע"י "ידיעה מצד ההשגה", הבנת והשגת אלקות ("זה[35] א־לי"), מתקיים "אני והו דבוקים ביחד" ("ואנוהו").

וזוהי גם כוונת הפסוק[36] "דע את אלקי אביך": אין די בכך שהקב"ה הוא "אלקי אביך", אלא מוכרח להתקיים "דע" – "אתה בעצמך מצד ההשגה"[37].

ובענין זה אינו מובן: לפי פירוש השל"ה היה הפסוק צריך להכתב בסדר הפוך – תחלה "אלקי אבי וארוממנהו", ולאחרי זה "זה א־לי ואנוהו", שהרי לכל לראש ישנה האמונה "מצד אביך . . הקבלה איש מפי איש", ורק לאחרי זה באה "הידיעה מצד ההשגה" – ההבנה באלקות (ובלשון השל"ה: "נוסף על מה שהוקבע אמונת האלקות בלבך מצד אביך . . דע אתה בעצמך מצד ההשגה").

ו. לכאורה היה אפשר לבאר זאת ע"פ הידוע[38], שאפילו לאחרי המשכת האמונה והלבשתה ב"ידיעה מצד ההשגה", בהכרח שיהיה (וישנו) תמיד מקום לאמונה שלמעלה מהשגה; דכיון שהקב"ה הוא אין סוף, הרי – נעלית ככל שתהיה המדריגה שאפשר להגיע אליה ע"י השגה – לעולם ישנן מדריגות באלקות שהן למעלה מהשגה, וניתן "לתפוס" בהם רק ע"י אמונה;

וזוהי הכוונה בכך שסדר הפסוק הוא "זה אלי ואנוהו (ולאחרי זה) אלקי אבי וארוממנהו" – דהיינו החידוש הנ"ל, שגם לאחרי העבודה של "זה א־לי ואנוהו" – השגה, מוכרח להיות ענין "אלקי אבי וארוממנהו" – אמונה[39].

אמנם, עדיין אין הדבר מחוור: הן אמת שקיימת גם מדריגת האמונה הבאה לאחרי "הידיעה מצד ההשגה", אבל למה לא נזכרה כאן האמונה ש(באה תחילה ו)היא היסוד להשגה זו – האמונה ב"אלקי אבי", אשר בו מתקיים לאחר מכן "דע" ("זה א־לי")?

ז. והביאור בכל זה:

תכלית מתן תורה הרי היא ביטול הגזירה בנוגע ל"עליונים" ו"תחתונים", ש"התחתונים יעלו לעליונים והעליונים ירדו לתחתונים"[40], חיבור בין ה"עליון" וה"תחתון". והדיוק בזה הוא, לא שה"תחתון" יתבטל ממציאותו (וייעשה "עליון"), אלא שבהיותו במציאותו, בתור תחתון, הוא "יעלה" ויתחבר עם ה"עליונים"[41].

וזהו גם ההסבר לכך שלא היה די בזה ש"העליונים ירדו לתחתונים" – "וירד ה' על הר סיני גו'" – אלא היה הכרח שגם "התחתונים יעלו לעליונים"; ויתירה מזו – המדרש דייק והקדים את "התחתונים יעלו כו'" לפני "העליונים ירדו כו'" (אף שבפועל התרחש הדבר בסדר הפוך)[42]:

מאחר שענין "העליונים ירדו לתחתונים" נפעל (לא ע"י ה"תחתונים", אלא) ע"י ה"עליונים" (וכמודגש בפירוש בלשון המדרש, שאמר הקב"ה "ואני המתחיל"), לפיכך לא פעל הדבר ב"תחתונים" את החיבור לאלקות, כי אם את ביטול המציאות: מציאותם של ישראל בפרט –

34) לשון השל"ה שם.
35) ראה לקוטי דיבורים וד"ה וידעת שם הדיוק ב"זה".
36) דברי הימים־א כח, ט.
37) של"ה שם.
38) עיין לקוטי תורה ואתחנן ז, ב ואילך.
39) עייג"כ ד"ה וידעת שם.
40) שמו"ר פי"ב, ג. תנחומא וארא טו.
41) להעיר גם כן מביאורי הזהר מג, ד.
42) ראה בארוכה לקוטי שיחות ח"ח ע' 23 ואילך.

"ויחרד כל העם גו'"[43], "וירא העם וינועו ויעמדו מרחוק"[44]; ומציאותו של העולם בכלל – "ויחרד כל ההר גו'"[45], עד אשר (בכל העולם כולו) "צפור לא צווח כו' אלא העולם שותק כו'"[46].

אך הכוונה של מתן תורה היא, כנ"ל, שהעולם כמציאות של "תחתון" יהיה מחובר ומיוחד עם ה"עליונים"; ולפעול ולחדש חיבור זה ניתן רק ע"י עבודת התחתון עצמו – "התחתונים יעלו לעליונים".

ולאידך גיסא, היתה מוכרחת הקדמת "העליונים ירדו לתחתונים" (וכנ"ל בלשון המדרש – "ואני המתחיל שנאמר וירד ה' גו'"), כי הביטול הנפעל ע"ז ב"תחתונים" הוא נתינת כח, שלאחרי זה יוכלו הם בכח עצמם לעלות "לעליונים".

ח. שני הענינים הנ"ל ("העליונים ירדו לתחתונים" ו"התחתונים יעלו לעליונים") בעבודה הפרטית הם שני הענינים – אמונה והשגת השכל[47]:

אמונה אינה באה ע"י (ההשתדלות והיגיעה של) האדם גופא, אלא היא דבר הניתן לו מלמעלה (או בלשון וסגנון השל"ה: "קבלה איש מפי איש"); ולכן, אפילו כאשר האמונה מאירה באדם ומצד האמונה הוא מקיים את רצון ה' וכו', אין הוא נעשה ע"ז מיוחד עם אלקות, ומצד מציאות האדם נותר הוא "מרוחק מאתו".

ודוקא כאשר האדם מתייגע להבין עניני אלקות, היינו שהדבר בא ממנו עצמו, מן המציאות שלו, אזי פועל הדבר שמציאותו תהיה מיוחדת עם הקב"ה – "אני והו דבוקים ביחד".

אבל לאידך, האמונה היא היסוד וההקדמה לעבודה בשכל והשגה – וכנ"ל, שענין "העליונים ירדו כו'" היה הקדמה לזה ש"התחתונים יעלו כו'" – לפי שהשכל מצד עצמו עלול לבא לידי טעות, דה"שוחד" של אהבת עצמו וכיוצא בזה עלול לגרום לכך שהשכל לא יכוון אל האמת; ולכן, מוכרח הדבר להיות בנוי על היסוד של אמונה וקבלת־עול, ואזי מובטח שיהיה זה שכל אמיתי.

ט. ועפ"ז יובן סדר הפרשיות – פרשת יתרו ו(לאחריה) פרשת משפטים:

פרשת יתרו היא הפרשה של מתן תורה – מה שניתן מלמעלה, "העליונים ירדו לתחתונים". ואז גם נפעל בישראל גילוי האמונה, שבא לידי ביטוי בענין הביטול – "ויחרד גו'".

אמנם, לאחר הגילוי מלמעלה של (פרשת יתרו ו)מתן תורה, מתחיל (בעיקר) זמן העבודה של "התחתונים יעלו לעליונים", לפעול את היחוד בין מציאות הנבראים לאלקות –

וזהו הענין של "משפטים", מצוות שכליות – שחכמתו יתברך נתפסת היטב בשכל הנברא, עד שנעשה ביניהם "יחוד נפלא"[48], ועי"ז חודרת חכמתו יתברך בכל מציאות האדם;

ובכך נשלם המכוון של מתן תורה, שנעשה חיבור בין ה"עליונים" ל"תחתונים".

י. ע"פ ענין זה מתבאר גם (בפנימיות הענינים) החילוק בין הדרשה "אף אלו מסיני" – אשר, מזה שהובאה בפירוש רש"י על התורה, מוכח שהיא מתאימה לפי הלימוד על־דרך הפשט – ובין הדיעה במדרש ש"ואלה המשפטים במרה נאמרו":

כשהאדם מתחיל בלימוד על־דרך הפשט – היינו, בהתחלת העבודה: אין לו (עדיין) השגה באלקות, אהבה ויראה וכו'[49] – אזי אין די בכך

---

43) יתרו יט, טז.
44) שם כ, טו.
45) שם יט, יח.
46) שמו"ר ספכ"ט.
47) להעיר גם כן ממה שנתבאר בארוכה (לקמן שיחה ד לפרשת ויקהל – ס"ד. ס"ז ואילך) בהחילוק דמצוות ותורה, ביטול ויחוד.
48) תניא פ"ה.
49) דפשט הוא כנגד עולם העשיה – עץ חיים (הובא

ששכלו מחייב את קיום המשפטים, וסוף־סוף לא יועיל לו הדבר, כי בקרבו עדיין מושלת ושולטת הנפש הבהמית;

ולפיכך מוכרח הוא לכל לראש לדעת ולהרגיש אשר "אף אלו מסיני", היינו שגם תוקפם של ה"משפטים" הוא כשל עשרת הדברות שניתנו מסיני, "בקולות וברקים"[50] ברעש ובסערה וכו'; והרעש של מתן תורה הלא פעל אשר "ויחרד כל העם" – שנזדעזעו ואבדו את ישותם ומציאותם הפרטית.

ודוגמא לזה בעבודת האדם – ענין "לעולם ירגיז אדם יצר טוב על יצר הרע"[51], אשר ההרעמה בקול וה"רוגזה" של הנפש האלקית על הנפש הבהמית חודרת בכולו והוא מתבטל[52].

אך כאשר עומד האדם בלימוד חלק הדרוש שבתורה – היינו, בדרגות נעלות יותר בעבודה, באהבה ויראה והתבוננות וכו'[53] – אזי אדרבה: צריך הוא לקיים את המצוות ד"משפטים" אפילו מבלי להזדקק להנהגה של "ירגיז", לקולות וברקים של מתן תורה; עליו להיות מסוגל לקיימם מצד זה ש"במרה נאמרו", היינו, מפני שכך מחייב שכלו.

ואע"פ שגם לשיטת המדרש סדר הפרשיות הוא – תחילה פרשת יתרו ולאחריה פרשת משפטים, כיון שגם ההשגה מוכרחת להיות מיוסדת על אמונה וקבלת עול (כנ"ל ס"ח) – אין זאת אלא שיסוד ההשגה הוא "סיני", אבל מכל מקום, עבודת ה"משפטים" גופא (אינה קבלת־עול ו"סיני", אלא) היא באמצעות כח השכל.

יא. ובכך יש גם תוספת ביאור בדברי הרמב"ם[54], שמה שאמרו חז"ל[55] "לא יאמר אדם אי אפשי כו' אלא אפשי ומה אעשה שאבי בשמים גזר עלי" הרי זה רק בענינים של "חוקים", אבל בענינים של "משפטים" עליו לומר "אי אפשי", כי באם הוא אומר "אפשי" הרי הוא מושחת במדותיו.

ולכאורה: הלא מבואר בחסידות[56] שגם קיום ה"משפטים" צריך להיות מצד קבלת־עול כקיום ה"חוקים" ממש?

אלא שהביאור בזה הוא כנ"ל[57]:

אכן מוכרח להיות היסוד של קבלת־עול, כיון שלא ניתן לסמוך על שכל ורגש האדם. ויתירה מזו, באם יהיה קיום ה"משפטים" רק מצד השכל, יחסר בזה העיקר – עבודת ה', והרי אצל יהודי, בכל ענייניו, היסוד צריך להיות – "אנכי ה' אלקיך";

אך לאידך, הכוונה ב"משפטים" היא שמצוות אלו יחדרו בכחותיו הפנימיים של האדם, וממילא גם הוא (היינו, לא מצד ביטולו, אלא כפי שהוא במציאותו) צריך להיות מואס ברע ולהכריז בקול "אי אפשי".

יב. אמנם, אע"פ שישנה מעלה בעבודה של "ידיעה מצד השגה", אשר דוקא עי"ז נעשה

בנגיד ומצוה בתחילתו. נהר שלום בהקדמת רחובות הנהר בסופו) ומשנת חסידים (מסכת חיוב הנשמות פ"א מ"ב) הובאו ונתבארו בלקוטי דיבורים ח"ד תשעא, א.

50) ובפרט לפי פי' הרא"ם דלעיל הערה 29.

51) ברכות ה, א.

52) תניא פכ"ט (לז, א ואילך). וראה גם שם פל"א (לט, ב ואילך).

53) דדרוש ורמז הם כנגד בריאה ויצירה (עץ חיים ומשנת חסידים שם. וראה לקוטי דיבורים שם). וראה תניא רפל"ט, דאהבה ויראה – יצירה, והתבוננות – בריאה.

54) שמונה פרקים דלעיל הערה 11 (הובא בספר המצות לצמח צדק שם).

55) תו"כ קדושים שבהערה הנ"ל.

56) ראה (נוסף על הנסמן לעיל הערות 14, 15): ד"ה למען דעת תר"ץ פ"ה (ספר המאמרים קונטרסים ח"א פד, א). ד"ה הוי' לי בעוזרי תרצ"א (תרפ"ז) פ"ג (ספר המאמרים שם קפ, א). ספר המאמרים אידיש ע' 46. ועוד.

57) נוסף על משנ"ת לקמן ח"ד שיחה ג לפרשת חוקת ס"ט ואילך. ועוד) דזה גופא שצריך לקיים מצוות אלו מצד הטעם שכלי שבהם הוא לפי שכן גזר הקב"ה שהרצון שבמצוות אלו יתלבש ב"טעם". עיי"ש בארוכה.

היחוד עם חכמתו יתברך, מכל מקום, מאחר ששכל האדם הוא מוגבל, מובן שיחוד זה יש לו מקום רק במדריגות שהן בערך אל האדם וניתנות לתפיסה בשכלו. אך הכוונה של מתן תורה, חיבור ה"עליון" וה"תחתון", הלא היא שגם "עליונים" אלה שהם למעלה מהשגת האדם, ואפילו אלה שאינם בגדר השגה כלל, יבואו אף הם לידי חיבור עם ה"תחתונים" – ובאופן שאין ה"תחתונים" מתבטלים ע"ז, אלא ש(גם) "עליונים" אלה חודרים במציאותם.

וזהו החידוש בענין "אלקי אבי וארוממנהו" הבא לאחרי "זה א־לי ואנוהו":

האמונה שישנה ב"קבלה איש מפי איש" (אשר היא הקדמה לענין "זה א־לי ואנוהו") אינה עבודה מצד האדם גופא, וממילא אין היא קשורה אל מציאות האדם, כנ"ל בארוכה; ולפיכך לא נזכרה בשירת בני ישראל, כי אין היא הפעולה והחידוש שבעבודה (– ה"שירה") שלהם, אלא כח הבא מלמעלה.

משא"כ לאחר שנעשה באדם היחוד בתכלית עם חכמתו יתברך – "אני והו דבוקים ביחד", שניהם יחדיו, ואף בתיבה אחת ("ואנוהו") – אזי נפעל ומתחדש בו עוד ענין, שגם המדריגות שלמעלה מהשגתו, עד אשר לא ניתן "לתפוס" בהן אלא באופן של "וארוממנהו", באופן של אמונה, אינן מבטלות את מציאותו, אלא ענין "וארוממנהו" גופא חודר במציאותו[58]. דמאחר שמציאותו נתאחדה עם אלקות, אין היא מתבטלת אפילו מפני מדריגות ששכלו אינו "כלי" עבורן[59].

וזוהי ההסברה על כך שסיום פרשת משפטים הוא אודות מתן תורה ("נעשה ונשמע"), ועוד קודם לזה נאמר דין בשר בחלב ("חוקה") וכו' – כי כאשר ישנו ענין ה"משפטים", היחוד של שכל האדם עם חכמתו יתברך, נעשים גם ה"חוקים" (ואף ענין "נעשה ונשמע" ומתן תורה) בבחינת "משפטים" – אף הם חודרים במציאות האדם.

יג. וכשם שכך הוא בנוגע למתן תורה בכלל – שתחילה באה פרשת יתרו, הגילוי מלמעלה הנעלה יותר ממציאות התחתון, ולאחרי זה מתחילה עבודת האדם – פרשת משפטים; ובזה גופא, שתי המדריגות: תחילה "משפטים" כפשוטם, מצוות שכליות (אך מיוסדים המה על פרשת יתרו, אמונה וקבלת־עול), ולאחרי זה ה"חוקים" ומתן תורה (לא כענין המבטל את מציאותו, אלא) שחודרים במציאותו ("משפטים") –

הנה יש לומר שכן הוא גם בנוגע להתגלות של פנימיות התורה, תורת החסידות[60]:

תחילה היה הגילוי של תורת החסידות הכללית באופן שאין הדבר מלובש בשכל – כפי שנתגלתה ע"י הבעש"ט; דכידוע, עיקר ההדגשה היתה על ענין האמונה, "וצדיק באמונתו יחיה"[61].

אך הכוונה והתכלית היא, שתורת החסידות תחדור במציאות האדם עצמה – בשכלו ו(על־ידו) בכחות הפנימיים של האדם, ולכן נתגלתה לאחרי זה תורת חסידות חב"ד ע"י רבינו הזקן, שהמשיך והלביש חסידות בחכמה בינה ודעת שבנפש, כך שכל אחד יוכל להבין זאת, עד שהדבר יחדור בכל מציאותו.

[וזוהי ההסברה בפתגמו של הרב מבארדיטשוב[62]: "מיר האָבן אַלע גיגעסן פון איין שיסל, און דער ליטוואַק האָט צוגענומען די ווערכושקע (כולנו אכלנו מקערה אחת,

58) להעיר גם כן מד"ה וידעת תרצ"ג שם (ספ"ג): נאָר דאָס איז קלאָר שטאַרק און ריין און עס שטאַרקט אים אין אלץ (אלא זה ברור, חזק וצלול, ומחזק אותו בכל).

59) ע"ד הידוע (ד"ה כבוד מלכותך תרס"א (קרוב לסופו). ועוד) שכלים דאצילות להיותם אלקות ממש יכולים לקבל בתוכם גילוי האור שהוא בבחינת בלי גבול בעצם כו'.

60) ראה גם לקמן ח"ה שיחה א לפרשת תבא סי"א. ועוד.

61) חבקוק ב, ד.

62) תורת שלום ע' 47.

והליטאי (רבינו הזקן) נטל לעצמו את החלק השמן והמשובח)" – כי ע"י תורת חסידות חב"ד נשלם המכוון הנ"ל שבגילוי תורת החסידות (על־דרך המבואר לעיל בענין ה"משפטים")].

ועי"ז שקיימת אצל אדם ההשגה באלקות, עד לאופן של "אני והו דבוקים ביחד" – הנה אז, אפילו בבואו אחר כך לידי הכרה אשר "תכלית הידיעה שלא נדעך"[63], היינו שגם הענינים שבהם יש לו השגה הרי הם באמת מהשגה – הנה ענינים אלו, ויתר על כן: אפילו הענינים שמלכתחילה אינם בגדר השגה, אינם ענין של מקיף בלבד אצלו, אלא הם מורגשים באדם גופא[64] – "משפטים".

ועי"ז היגיעה בהשגת התורה בכלל, ובתורת חסידות חב"ד בפרט, נזכה ללימוד תורתו של משיח[65], ולימוד זה יהיה באופן של ראיה[66], עד אשר "ונגלה כבוד ה' וראו כל בשר יחדיו כי פי ה' דיבר"[67].

(משיחות ש"פ משפטים תשכ"ה, תשל"ו – לקוטי שיחות חלק טז, משפטים א בתרגום ללשון הקודש)

---

63) ראה בחינות עולם ח"ח פ"ב. עיקרים מ"ב פ"ל. של"ה קצא, ב.

64) וע"ד פתגם כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע (ספר השיחות תש"ה ע' 85. ועד"ז ספר השיחות תש"ג ע' 63): "אז מען זיצט ביי זיך אין חדר און מען עפנט דעם לקוטי תורה פילט מען עצמות אין סוף" (כאשר אדם יושב בחדרו ופותח לקוטי תורה מרגישים עצמות אין סוף).

ואף שזה שייך רק ביחידי סגולה, מ"מ, מכיון שכ"ק מו"ח אדמו"ר פרסם זה ונדפס וכו', הרי מובן ש"אפס קצהו ושמץ מנהו" (ע"ד מש"נ בתניא פמ"ד) שייך אצל כל אחד ואחד מישראל.

65) ראה פסחים (נ, א. וש"נ) "ותלמודו בידו". לקוטי תורה בהר מ, ב. ועוד. וי"ל שעד"ז הוא גם בנוגע לתורתו של משיח (ראה תניא רפל"ז).

66) שער האמונה פ"ס. סד"ה וידבר אלקים (הב') תרצ"ט.

67) ישעיה מ, ה. וראה שער האמונה פכ"ה ואילך.

סיכום

פרשת משפטים עוסקת – כשמה – במצוות הנקראות "משפטים", שהן המצוות המתחייבות מכוח השכל האנושי, וגם אלמלא ניתנו על־ידי הקב"ה היה מן הראוי לקיימן.

וצריך ביאור: (א) מדוע נכתבה פרשה זו מיד לאחר פרשת מתן־תורה – והרי לכאורה ראוי יותר להסמיך למ"ת את המצוות שקיומן נובע רק מנתינתן על־ידי הקב"ה, ולא את המצוות שהיה מן הראוי לקיימן גם אלמלא ניתנו על־ידו? (ב) מדוע כוללת פרשת משפטים גם מצוות שבגדר "חוקים" (כגון איסור בשר בחלב), ואף את ההכרזה "נעשה ונשמע" – המנוגדת במהותה, לכאורה, להבנה שכלית?

והביאור בזה:

ידועים דברי חז"ל, שתכליתו של מתן־תורה היתה לבטל את ההפרדה בין ה"עליונים" ל"תחתונים" ולחבר ביניהם. חיבור זה בין ה"עליונים" ל"תחתונים" כולל שני שלבים: התכלית היא בכך ש"התחתונים יעלו לעליונים", כלומר **שהעולם התחתון עצמו** יתרומם ויתקדש; אבל לשם כך יש צורך שתחילה "העליונים ירדו לתחתונים", כדי להחדיר בעולם התחתון ביטול, ובכך להעניק לו את הכוח לשלב הבא – "התחתונים יעלו לעליונים".

בעבודת האדם, שני שלבים אלה הם האמונה וההשגה השכלית: האמונה ניתנת לאדם מלמעלה, בבחינת "העליונים ירדו לתחתונים"; ובאמצעותה הוא מגיע לשלב הבא – השגת אלוקות באמצעות **שכלו שלו**, בבחינת "התחתונים יעלו לעליונים".

מכאן נובע סדרן של שתי הפרשיות – פרשת יתרו ופרשת משפטים: פרשת יתרו, פרשת מתן־תורה, מתארת את השלב הראשון – התגלות אלוקית שהביאה את העולם לידי ביטול ("ויחרד כל ההר", "וירא העם וינועו ויעמדו מרחוק"), בבחינת "העליונים ירדו לתחתונים"; ואילו פרשת משפטים מתארת את השלב השני – מצוות אלוקיות המתיישבות עם השכל האנושי ומובנות באמצעותו, בבחינת "התחתונים יעלו לעליונים".

לפי האמור יתבאר יסוד המחלוקת בין שיטת רש"י בפירושו על התורה שהמשפטים ניתנו בסיני, ובין הדעה במדרש שהם ניתנו עוד קודם לכן, במרה:

פרש"י על התורה נכתב בדרך "פשוטו של מקרא" – דרך הלימוד המתאימה לתלמיד מתחיל. בשלב זה התלמיד אינו בשל עדיין לקיום מצוות מתוך הכרה

והבנה שכלית, ולכן עליו לקיימן מתוך הכרה בעוצמתו של מתן־תורה – "מסיני".

המדרש, לעומת זאת, עוסק בשלב מתקדם יותר בעבודת ה'. בשלב זה נדרש האדם לקיים את המשפטים גם מתוך הבנה והזדהות שכלית (כדברי הרמב"ם, שקיום המשפטים צריך להיות מתוך תחושת "אי אפשי", ולא "אפשי, ומה אעשה שאבי בשמים גזר עלי"), ללא צורך בגיוס עוצמתו של מתן־תורה; והמדרש מבטא זאת באמצעות האמירה שהמשפטים ניתנו "במרה" – לפני מתן־תורה.

אך זו עדיין אינה המטרה הסופית: התכלית היא שהזדהותו של האדם עם המשפטים תשפיע בסופו של דבר גם על קיום **החוקים**, שגם הוא יהיה מתוך הזדהות ולא מתוך ביטול בלבד. ולכן מסתיימת פרשת משפטים בהכרזה "נעשה ונשמע" (ולפניה – איסור בשר בחלב), ללמדנו שהתכלית היא שגם החוקים יהפכו ל"משפטים" – מצוות שקיומן הוא מתוך הכרה והזדהות פנימית.

בדרך זו יובן פירוש השל"ה על הפסוק "זה א־לי ואנווהו, אלקי אבי וארוממנהו", שהמלים "זה א־לי ואנווהו" עוסקות בהשגה שכלית היוצרת תחושת קרבה לקב"ה, ואילו "אלקי אבי וארוממנהו" – באמונה בלבד:

לפי פשוטם של דברים, שהמלים "אלקי אבי וארוממנהו" מתייחסות לאמונה הבסיסית, **הקודמת** להבנה השכלית – מדוע מקדים הכתוב "זה א־לי ואנווהו" ל"אלקי אבי וארוממנהו"? אך לפי האמור לעיל העניין מובן: הכוונה במלים "אלקי אבי וארוממנהו" היא שההזדהות והדבקות הנובעות מההשגה השכלית ("זה א־לי ואנווהו") יחולו גם על הדרגות שאין בהן השגה אלא אמונה בלבד ("אלקי אבי וארוממנהו").

שלושה שלבים אלה קיימים גם בהתגלות תורת החסידות: (א) גילוי תורת החסידות הכללית – בחינת אמונה ("וצדיק באמונתו יחיה"); (ב) גילוי תורת חסידות חב"ד – הבנה והשגה; (ג) החדרת הדבקות הנובעת מההשגה גם באותם עניינים שאינם בגדר השגה, אלא בגדר אמונה בלבד.

"אדם אית ליה מזלא" - תפקיד האגו והסופר-אגו בשמירת האדם על עצמו

סיכום שיעורי הרב **יצחק גינזבורג** שליט"א[א]

קיצור מהלך השיעור

בשיעור הכללי בגמרא השבוע - שעסק בנושאים רבים - נעשתה התבוננות ב"מזל" שיש לאדם ואין לבהמה, הגורם להבדלים הלכתיים ביניהם. אחרי סידור ששה פירושים במבנה הפנימי שלהם, מגיע פירוש שביעי מחודש - שהוא בעצם הבסיס שכולם חלים עליו - לפיו המזל של האדם אינו אלא ה'אגו' שלו. על אף שהחסידות אמונה על בטול היש, ומתנגדת לכאורה למושג ה'אגו', הוא מקבל כאן משמעות חדשה - כחלק בסיסי באנושיות של האדם המבחין אותו מהבהמה. שיעור הגמרא בדרך החסידות, המחדירה את נשמתא דאורייתא בגופא דאורייתא, פוגש כאן גם את מדעי הרוח ונותן הסבר פנימי עמוק למושגי הפסיכולוגיה המודרנית.

מזלו של אדם

את ההבדל בלשון הכתוב בין נגיחת אדם (בה נאמר "וכי יגח שור את איש"[ב]) ונגיחת בהמה (בה נאמר "וכי יגף שור איש את שור רעהו"[ג]) מסבירה הגמרא:

"אדם דאית ליה מזלא כתיב 'כי יגח', בהמה דלית לה מזלא כתיב 'כי יגוף'"[ד].

א. י' אלול פ"ה - כפ"ח. נערך על ידי איתיאל גלעדי.
ב. שמות כא, כח.
ג. שם פסוק לה.
ד. ב"ק ב, ב.

(להמתת אדם, שיש לו מזל, נדרשת נגיחה בתוקף ובכוונה, ובבהמה די בנגיחה 'אגבית' וחלשה יותר, כעין נגיפה-דחיפה[ה]).

מכך נלמד, אגב אורחא, ש"מועד לאדם הוי מועד לבהמה ומועד לבהמה לא הוי מועד לאדם". מכך נגזר גם הדין שיתכן קמיע "מומחה לאדם ולא מומחה לבהמה"[ו].

לפני ההעמקה במהותו של המזל[ז] המדובר, יש לציין שכאן אומרת הגמרא בפשטות שלאדם יש מזל, אבל יש מחלוקת במקום אחר בש"ס האם "יש מזל לישראל" או "אין מזל לישראל"[ח] (והרי ישראל הם ה"אדם" כאן[ט], "אתם קרויים 'אדם' ואין אומות העולם קרויים 'אדם'"[י]). מורנו הבעל שם טוב הסביר[יא] ש"אין מזל לישראל" פירושו שהאין האלקי הוא ה"מזל לישראל", ולפי זה מתפרש ש"אין מזל לישראל" ו"יש מזל לישראל" כשני המזלות - המזל העליון ("נצר חסד"[יב], השמיני ב-יג תיקוני דיקנא) ממנו יונק פרצוף אבא, והמזל התחתון ("ונקה"יא, האחרון ב-יג תיקוני דיקנא), ממנו יונק פרצוף אמא[יג]. אבא ואמא הם בבחינת אין ויש[יד] (ראשית הגילוי[טו] וראשית המציאות[טז], חיוהי וגרמוהי[יז]), מתאים ל"אין מזל לישראל" ו"יש מזל לישראל". עוד למעלה משני המזלות הללו נמצא תיקון "ואמת", התיקון השביעי, הפנוי משערות, גילוי אור הפנים - סוד שע

ה. ראה רש"י על אתר.

ו. שבת נג, ב.

ז. בהשגחה פרטית השיעור נמסר ב-י אלול, היום היחיד בשנה שעולה בגימטריא מזל!

ח. שבת קנו, א.

ט. כפי שרואים לקמן מא, א שפשוט לגמרא שכשם שמועד לבהמה אינו מועד לאדם כך מועד לעכו"ם אינו מועד לישראל (וראה פני יהושע - "דפשיטא ליה לתלמודא דמועד לעובדי כוכבים לא הוי מועד לישראל והטעם דישראל אית ליה מזלא טפי" - ועד"ז במפרשים נוספים שם). על פי הידוע ביחס לקליפות ש"בבואה אית להו, בבואה דבבואה לית להו" (יבמות קכב, א; גיטין סו, א) יש לגוים מקיף-מזל קרוב (מקיף דחיה) ולא מקיף-מזל רחוק (מקיף דיחידה) - החיה מצילה מנזק קרוב-שכיח והיחידה גם מנזק רחוק-נדיר, וד"ל.

י. שבת קנו, א-ב.

יא .בעש"ט עה"ת לך אות כו.

יב .שמות לד, ז.

יג. שער הכללים פ"ה. ובכ"מ.

יד .ראה שערי אורה (ג'יקטיליא) שער י; שער היחוד ריש פכ"ה; מאמרי אדה"א בראשית עמ' ב, וש"נ.

טו. ראה ע"ח שמ"ב פ"א. ומבואר בכ"מ בחסידות.

טז .שיעורים בסוד ה' ליראיו ח"ג עמ' קסג.

יז .ראה ע"ח שמ"ב פ"ה; לקו"ת שה"ש לט, ג; סה"מ תש"ח עמ' 161.

נהורין[יח] - מדרגה עליה נאמר "אין לך אדם שאין לו שעה"[יט], **שעת-ישועה** בה מאיר מזלו[כ] (שלשת המזלות הללו, ואמת-נצר חסד-ונקה, הם, בהתאמה, המקור לבני-חיי-מזוני - עליהם נאמר שהם תלויים במזל[כא] - ולפי זה הארת השעה-הישועה היא ב"עת ללדת"[כב], ישועה בבנים[כג]).

בחינות המזל הללו 'חופפות' על כל פירושי המזל בסוגיין - פירושים שונים, כולם בתוך הנפש, שיש להעמיק בסדרם הפנימי (וכולם נמצאים תחת הכותרת של "יש מזל לישראל", 'אדם יש לו מזל'):

פירושי רש"י: דעת, חסן, מלאך

רש"י כאן, בפירושו הראשון, מסביר על ה"מזלא" של האדם:

שיש לו דעת לשמור את גופו.

יח. זהר ח"ג קלג, ב.

יט. אבות פ"ד מ"ג (וראה שבת קנו, א מחלוקת האם "מזל יום גורם" או "מזל שעה גורם", ונראה שהעיקר הוא "מזל שעה"). ה"**שעה**" של כל אדם היא-היא **האשה** שלו (שהרי סוד שינויי הזמן שייך דווקא לאשה-המלכות), בת גילו-מזלו, שבעצם היא-היא מזלו הטוב (וראה עוד לקמן הערה כב), עצם ה'אני'-המלכות שלו (ודוק עוד בהערה הבאה). ורמז: **אדם-שעה** עולה **420**, יחוד **יעקב-רחל** - רחל היא מזלו-שעתו של יעקב (**שעה-רחל** עולה **תריג**, סוד "עם לבן גרתי' ו-**תריג** מצות שמרתי", יעקב גר עם לבן להזדווג עם מזלו ושמר **תריג** מצוות באהבתו לרחל, וד"ל), ובזכות תמימותו מיד כשהיא באה עם הצאן הוא מרגיש את בוא מזלו, שעתו היינו ה'אהבה ממבט ראשון' שלו והיא מאירה-מתבטאת בכחו לגול את האבן מעל הבאר (המעלה מ"ן). **אדם-שעה** ר"ת **אש** ועוד אותיות **דמעה**, שהיא חצי רחל (פע"ח שער הזמירות פ"ה), נמצא ש-**אש** עולה **יעקב-דמעה** (כך שבסוד **אדם-שעה** רחל נותנת **ליעקב** את החצי שלה, **דמעה** אחת לו ו**דמעה** אחת לה, וד"ל). **אדם-שעה** בהכאה פרטית עולה **780**, משולש "הוי' **אחד**" (**420** עולה **7** פעמים **60** ו-**780** עולה **13** פעמים **60**, יחוד **13-7**). **אדם** במילוי עולה **625** (**כה** ברבוע, **ה** בחזקת **ד**), **הכתר**, כנודע, ו-**שעה** במילוי עולה **496**, **מלכות** (משולש **אל**)!

אדם שעה ר"ת אש ועוד אותיות דמעה, חצי רחל כנודע. נמצא שאש = יעקב דמעה - בסוד אדם שעה, רחל נותנת ליעקב את החצי שלה, דמעה אחת לו ודמעה אחת לה וד"ל.

כ. הארת השעה העליונה, מזלו של האדם, היא מהכתר (מקור "הוראת שעה", המגלה את אור היחידה) עד למלכות, הנקראת "חיי שעה" (תניא קו"א ד"ה "להבין מ"ש בפע"ח"). לקמן, בפירוש המלכות, יתבאר שמזל המלכות הוא ה'אני' (ה'אגו') של האדם, והיינו ה'אין' (הארת הסופר-אגו, שרש ה"אנא אמלוך" ואושיע של האדם, "אין מושיע לה") ב'**אני**', וד"ל.

כא. מו"ק כח, א. וראה על סדרם שיעור אדר"ח אלול תשפ"ג (נדפס בגליון ר"ה תשפ"ד).

כב. קהלת ג, ב (ה"עת" הראשונה ב-**כח** עתים, ודוק לקמן הערה לא).

כג. ראה לוח "היום יום" ט' תמוז.

בדרך כלל מבינים שהמזל הוא למעלה מהדעת (שרש הנשמה העל-מודע שמזיל הארות לתוך המודע, שמתגלות כחויה לא מוסברת - "אף על גב דאיהו לא חזי מזליה חזי"[כד]), אבל כאן פירוש המזל הוא דעת שיש דווקא באדם (כסובייקט), מכחה הוא שומר את עצמו. בהקבלה לספירות, הפירוש הזה שייך לדעת, כפשוט.

בהמשך מביא רש"י פירוש שני:

לישנא אחרינא אית ליה מזלא ואינו נוח להמיתו בנגיפה דהיא דחיפת קרן מעט אלא בנגיחה בכח ובכוונה ובתחיבת קרן בגוף.

לפי הפירוש הזה, השמירה שמקנה המזל אינה פעולה מודעת של האדם, אלא סוג של חסן טבעי שמקשה להרוג אותו[כה]. מערכת החיסון שייכת לספירת ההוד[כו].

במסכת שבת כותב רש"י שמזלו של האדם, המסייע לפעולת הקמיע עליו, היינו:

מלאך שלו, ומליץ עליו.

המלאך הוא שליח ה' לשמור על האדם ולגאול אותו, כמאמר יעקב אבינו "המלאך הגֹאל אֹתי מכל רע וגו'"[כז]. מלאך מובנו שליח, השייך לספירת היסוד[כח] (שליח התפארת

כד. מגילה ג, א.

כה. "חסן' זה סדר נשים" (שבת לא, א) - החסן מגיע מכח האשה, שעל כן "כל אדם שאין לו אשה... שרוי בלא חומה" (יבמות סב, ב), כאשר דווקא בבני אדם נאמר על הנישואין "איש ואשה זכו שכינה ביניהם" (סוטה יז, א) ולכן נישואין אלו מקנים את החסן. ורמז: חסן עולה חומה-חומה, חומה דחיה וחומה דיחידה (על דרך "חותם בתוך חותם", כנדרש בשמירת יין ממגע נכרי, ההבדלה בין ישראל לעמים, ודוק לעיל הערה ט). חסן-אשה עולה חיות, משיח בן דוד, ח"פ חמה חסר (בקרי"ס כתוב בפעם הראשונה "והמים להם חומה מימינם ומשמאלם" אך בפעם השניה כתוב "והמים להם חמה מימינם ומשמאלם", כאשר "חמה" חסר רומזת להמשכה-הארה מאור החמה לאור הלבנה, וד"ל).

כו. רפואה שלמה פ"ג. הקשר בין שני פירושי רש"י כאן, פירוש הדעת ופירוש ההוד, הוא בסוד "דע לומר תודה" (חוברת אותיות מלמדות, וראה גם שיעורי שבת וארא, שלח וסעודת ההודיה בכ"ו סיון השתא) - דע לומר לה' 'תודה על ההצלה מסכנה שלא הייתי ניצל ממנה ללא עזרתך, בחסן הטבעי שהענקת לי'.

כז. בראשית מח, טז.

כח. ראה ביאוה"ז לאדה"א (קה"ת, תשע"ה) רסא, א (והוא החל מתיקון רעוא דרעוין, יסוד עתיק יומין המלובש במצחא דאריך, ונקרא שליח, כמבואר באד"ר). ובכ"מ.

להשפיע במלכות), והוא סוד "מלאך הברית"[כט] (יסוד-ברית, הנקרא גם "גואל צדק"[ל], "המלאך הגואל" הנ"ל).

הרשב"ץ: השגחה פרטית

הרשב"ץ כותב[לא]:

> **כי יש לכל אדם כח עליון, יקראוהו לפעמים מלאך ולפעמים מזל, הוא השומרו מהפגעים על צד ההשגחה... כי להיות האדם מושגח מצד השכל, יש לו כח אלקי היא ההשגחה הקרויה מזל שתשמרהו ממיתה בנגיחת השור, מה שאין כן בשור שנגחו שור.**

לפי הרמב"ם[לב] ההשגחה הפרטית דבקה באדם לפי מעלת השכל שלו, והיא ודאי שייכת באדם ולא בבהמה, אך גם לפי דרך מורנו הבעל שם טוב, שההשגחה הפרטית היא על כל הנבראים[לג] - וכהוכחת אדמו"ר הזקן אליה[לד] מדברי חז"ל ביחס לדגים וכיו"ב[לה] - ההשגחה הפרטית מתגלה יותר, ונוהגת יותר בחסד וברחמים, ככל שיש יותר דעת (גם במובן של דבקות בה'). הפירוש שהמזל הוא הצנור דרכו מופיעה ההשגחה הפרטית על האדם שייך לספירת **התפארת**, שפנימיותה רחמים, המתבטאים בהשגחת ה' הפרטית[לו] (והרחמים מופיעים דרך דעתו של האדם, עד ש"מי שאין בו דעת אסור לרחם עליו"[לז]). רחמי התפארת כוללים גם את **החסד**, הרצון הפשוט להשפיע, וגם את **הגבורה**, כפית מדת הדין להשפיע ברחמים (על אף שמצד הדין האדם לא זכאי להשפעה) - לעתים

כט. מלאכי ג, א.

ל. ראה שיעורים בסוד ה' ליראיו ח"ב עמ' רלב-ג; ח"ד עמ' רמג.

לא. אוהב משפט פכ"א (מובא במדור 'כפתור ופרח' במתיבתא - שם פענחו 'עת עליון' ולא 'כח עליון', ודוק לעיל הערה כב על הקשר בין העת והכח).

לב .מו"נ ח"ג פרקים יז-יח.

לג .ראה הוספות לכש"ט (קה"ת, הוצאה שלישית) אות קעט ואילך, וש"נ. וראה גם רשימה "השגחה פרטית" (לקו"ש ח"ח עמ' 277 ואילך. וש"נ).

לד. ראה תורת מנחם חי"ח עמ' 198 ו-211. וש"נ.

לה .חולין סג, א וברש"י.

לו. ראה גם שיעור שבת וירא (נדפס בגליון חיי שרה) השתא. התפארת (השגחתו הגלויה של ה') היא מדרגה אחת מעל היסוד (שמירת המלאך), ודוק.

לז .ברכות לג, א.

השגחת הרחמים כולה בטוב הנראה והנגלה (חסד), ולפעמים הטוב הזה נעלם וצפון[לח] (גבורה), מופיע כ"תוכחת מגֻלה מאהבה מסֻתרת"[לט], וד"ל.

הגר"א: נשמה

הגר"א בפירושו לזהר[מ] מסביר את לשון הגמרא כאן:

> **כי הנשמה אינו מתלבש בגוף כלל, רק מסייע מלמעלה, וזה שאמרו אדם מקדש עצמו מלמטה מקדשין אותו מלמעלה. הבא ליטהר מסייעין אותו וזהו הנשמה שמסייע אותו שנותנין לו, והוא מזלא של האדם. ונקרא מזלא, דנשמה מבינה והיא אתכלילת במזלא, דכל ג' רישין נכללין במזלא, ונשמה כולל ג' רישין. וכן הי"ג תיקונים כולם משתכחין בעלמא עלאה, בינה. וכל בעל חי יש לו נפש ורוח, אבל נשמה אין רק לאדם, וזה שאמרו אדם דאית ליה מזלא. ומלאך ה' הוא נשמתא, מזלא כידוע.**

כאשר מדברים על סוד הנרנח"י שבאדם, כל הנר"נ הם כחות פנימיים המתלבשים בגוף (נפש בכבד, רוח בלב ונשמה במח)[מא], אך הגר"א מדגיש את הבינה כ"היכל קדש הקדשים"[מב] בו נכללים כל הג"ר (עד ל"אין מזל לישראל" שבכתר), מה שלמעלה מהתלבשות בגוף (הנרנח"י שבאדם כולם בז"א, וכאן מדובר בבינה עילאה שלגמרי מעל הז"א והיא הנשמה האמתית). הבינה-הנשמה הזו היא מקיף[מג], עד שביחס למודעות של האדם (הדעת, שהיא המזל בפירוש רש"י) היא בגדר סיוע ושמירה מלמעלה. כמובן, פירוש זה שייך לספירת **הבינה**[מד].

לח. וראה תניא אגה"ק יג בסוד "מה רב טובך אשר צפנת ליראיך" (תהלים לא, כ).

לט. משלי כז, ה.

מ. יהל אור לזהר ח"א סב, א (מובא במדור 'כפתור ופרח' במתיבתא).

מא. ע"ח ש"כ פ"ה; שכ"ו פ"ב. ובכ"מ.

מב. ע"ח שמ"ו פ"ב.

מג. בביאורי אגדות לב"ק ט, ב מסביר הגר"א ש"ועשית מעקה לגגך" (דברים כב, ח) היינו שמירת הנשמה על הרוח (חלל הבית) והנפש (קרקע הבית) - ביחס לבית המעקה הוא על-מודע, כהסברו של הגר"א שהנשמה לא מתלבשת בגוף אלא רק מאירה בו (כלומר, הגג הוא הנשמה הנבדלת, המתחברת גם לחכמה, כרמוז בכך ש-גג ועוד **בינה** עולה **חכמה**), ודוק.

מד. הגר"א מסיים "ומלאך ה' הוא נשמתא" - לעיל שמנו מלאך-שליח ביסוד, אך שרש היסוד באמא דווקא (בסוד "שאול מרחֹבות הנהר"), ובפרט היינו עצם אבר היסוד (סוד משיח בן יוסף), ה"גרמוהי" של היסוד, אך "יסוד אבא ארוך ומסתיים ביסוד ז"א" (ע"ח שער הכללים פ"י; של"א פ"ג) היינו האור, ה"חיוהי", שבתוכו (בסוד הארת משיח בן דוד במשיח בן יוסף שלא ימות), וד"ל.

הצל"ח: הצלחה

הצל"ח כותב[מה] שראובן הציל את יוסף מאחיו כאשר הציע להשליכו לבור, למרות שהיו בו נחשים ועקרבים, ולא הרגוהו בידים, משום שפגיעת האדם רעה יותר:

> ידוע דאדם אית ליה מזלא, וכשקם אדם עליו להמיתו בידים אי לאו דיש לו זכות גדול או מזל מאוד קשה לו למלט נפשו ממנו, כי האדם העומד עליו להרגו נמי אית ליה מזלא, וצריך להיות בנגדו זכות גדול או מזל מאד, לאפוקי כשאדם העומד עליו אין רוצה לשלוח בו יד, כי אם שמוסרו למקום סכנה לנסותו אם יזכה שירחמוהו משמים למעביד לו ניסא למלט נפשו, לזה אין צריך זכות גדול או מזל גדול, ובקל יכול להיות שיארע לו הנם מן השמים להצילו.

לפי דברי הצל"ח "אדם אית ליה מזלא" מתבטא במיוחד בהצלחת האדם (מי שיש לו מזל טוב מצליח לעשות דברים טובים, וכנראה מי שיש לו מזל רע מצליח לעשות דברים רעים[מו] - כפי שמסופר[מז] על מישהו שמזלו בגנבה וכיו"ב - כדוגמה שמביא כאן הצל"ח[מח]). פירושו עוסק ביוסף הצדיק, שנקרא בפירוש "איש מצליח", ואכן מפורש בחסידות[מט] ש"איש מצליח" היינו "בר מזלא". הצלחה שייכת לספירת הנצח[נ], כח הבטחון העצמי המתוקן המאפשר ליזום ולהצליח מתוך תודעת "כי הוא הנתן לך כח לעשות חיל"[נא].

בהפשטה, עולה מדברי הצל"ח שהמלחמות בין אומה לאומה - בין אדם לאדם - הן בעיקר מלחמות בין שני מזלות, שני שרים עליונים (כמבואר היטב בספר דניאל[נב]). המנצח, בסופו של דבר, הוא מי שלתרבותו יש מזל להקלט בעולם, כמו שרואים

מה. צל"ח פסחים נג, ב (מובא במדור 'כפתור ופרח' במתיבתא).

מו. ורמז: **מזל טוב** מזל רע משלימים ל-**אמת**, אהיה ברבוע, כאשר רק ראשי התבות עולים **טוב** (**אהוה**) ברבוע ("**ברא אלהים**").

מז. שבת קנו, ב.

מח. כמובן, המזל מהסוג הזה הוא ודאי בגדר "יש מזל לישראל", עם כל תוקף היש של עלמא דשקרא, ולא "אין מזל לישראל".

מט. אוה"ת בראשית עמ' רעח ואילך (וראה באריכות שיעור כ"ח תשרי תשנ"ט). וראה אג"ק מוהריי"צ חי"ד אגרת ה'קיט (נתבאר בהתוועדות י"ג תמוז השתא).

נ. ראה הנפש פי"א.

נא. דברים ח, יח.

נב. דניאל פ"ז.

בנצחון פרס על בבל ועוד יותר מכך בנצחון יון על בבל, ובנצחון רומי (ששרשה במדות שבכתר[נג]) על יון (שעניינה שכל). המנצח גם מאמץ-מברר את המנוצח וכולל אותו בתוך עצמו, כמו שחכמת יון נכללת בתרבות רומי. ה'מזל' לנצח נובע מכך שבאומה המנצחת ותרבותה יש קדמה ביחס לאומה המנוצחת - 'עלית הדורות' בהתפתחות העולם. הקדמה הזו שייכת לספירת החכמה (לה שייכת "קדימה במעלה"[נד]) - החכם מנצח (היינו נצחון והצלחה של הנצח, סוף התפשטות קו ימין מהחכמה).

מזל: האגו

לכל הפירושים הללו נוסיף עוד פירוש עיקרי, שמתחבר במיוחד לפירוש רש"י הראשון, שמזל הוא דעת האדם לשמור את גופו. הדעת הזו היא בעצם מודעות עצמית בה מתייחד האדם מן הבהמה, ולכן מתבקש לומר שה"מזל" של האדם הוא עצם ה'אני' שלו ('אֵיך' בל"א). ל'אני' הזה - שיש לאדם ואין לבהמה - קוראת הפסיכולוגיה 'אגו'. האגו בפסיכולוגיה איננו רק גאוה כפשוטה[נה], אלא כל מה שקשור עם המודעות העצמית של האדם ודאגתו לעצמו. האגו של האדם פגיע מאד, ולכן הוא שומר עליו היטב, וזהו המזל של האדם המקשה על פגיעה בו (שהוא גם ה'כלי' המקבל את הדעת, את החיסון הפנימי, את שמירת המלאך וההשגחה, את הסיוע מלמעלה וכו' וכו' - ככל הפירושים הקודמים).

בפרט, הפסיכולוגיה הקלאסית מבחינה בין אגו לסופר-אגו[נו] ומגדירה את הסופר-אגו כ'אני' העליון, הקוד האתי האידיאלי של האדם, ואת האגו כמתווך בין האידיאלים המוסריים של הסופר-אגו לאינסטינקטים הבהמיים של האדם (שמכונים ה'איד' שלו), כשהוא יודע להתאים את הרצונות הנמוכים לחברה, לנהוג לפי דרך ארץ המקובלת על הבריות (מה שודאי כלול בדעת שיש לאדם לשמור על עצמו, כפירוש רש"י - ללא ריסון ה'איד' האדם נדחה מהחברה ונעשה פגיע מאד). הסופר-אגו והאיד הם שני קצוות, עליון ותחתון, בתוך האדם (הגברא), והאגו הוא שילוב של זהות האדם עם המציאות ודרישותיה החיצוניות (שילוב של גברא וחפצא). בעוד הסופר-אגו הוא אידיאל האדם

נג. ראה לקו"מ לה (וסה"מ תרנ"ז עמ' רנא).

נד. סוד ה' ליראיו ש"כ הערה כא.

נה. פגם האדם, שיש לו מזל, הוא גאוה (ממוצע כל אות של אדם), בעוד פגם הבהמה, שאין לה מזל, הוא התאוה (והיינו פירושי רב ושמואל ב"מבעה" - אדם או שן הבהמה שיש לה הנאה, כפי שנתבאר בחלק אחר של השיעור).

נו. בפרט, האגו הוא הדעת-המודעות, כפירוש רש"י, והסופר-אגו הוא המזל-המקיף, אך אם שניהם בסוד המזל של האדם, הרי היחס ביניהם הוא יחס של שני המקיפים, חיה-יחידה, מקיף-מזל קרוב ומקיף-מזל רחוק, ודוק.

בעיני עצמו, האגו הוא המציאות האמתית שלו. לפי זה, סופר-אגו, אגו ואיד הם בעצם צדיק, בינוני ורשע שבתוך האדם (סוד הצבור, כידוע[נז]), כאשר העיקר הוא הבינוני, "מדת כל אדם"[נח] (שנפשו הבהמית, האגו שלו, "היא היא האדם עצמו בבינונים"[נט]).

במושגים בהם פתחנו, שרש האגו הוא בבחינה של "יש מזל", מדרגת "ונקה", והוא פועל מתוך תודעת "והייתם נקיים"[ס] (בדאגה לנקיות עצמו בעיני הסביבה וכו'), ואילו שרש הסופר-אגו הוא בבחינה של "אין מזל", מדרגת "נצר חסד", ה"אך טוב וחסד"[סא] שכל אדם נוצר בפנימיות לבו.

הפירוש הזה שייך לספירת המלכות, סוד ה"אני"[סב] (המשקף את תכונת "אנא אמלוך" של עולם התהו[סג] - תכונה שיש בה גם מעלות של בריאת האדם כמלך-דיין של כל המציאות, כמדובר בשיעור-הכללי הקודם[סד]), שהיא הכלי לכל הספירות שמעליה (ו"נעוץ סופן בתחלתן"[סה], כאשר הופכים את ה'אני' ל'אין' מעלים את המלכות לשרשה בכתר, "אין מזל לישראל").

נז .חיי הנפש (לר"א אבולעפיא) עמ' צ; מגלה עמוקות פרשת תזריע ד"ה "במדרש"; ככר לאדן (לרבינו החיד"א) ס"ז בפירוש המשנה (באבות פ"ב מ"ד) "אל תפרוש מן הצבור"; דברים אחדים (להנ"ל) דרוש כב (שבת הגדול) קטו, ג; קהלת יעקב ערך 'שליח צבור' הב'; פרדס יוסף על בראשית מט, א.

נח. תניא פי"ד.

נט. שם פכ"ט. לפי זה, מעלת האדם על הבהמה היא הידיעה - המודעות העצמית - שהוא בהמה (נפש בהמית). אכן, הצדיק של התניא מזוהה עם נפשו האלקית (הסופר-אגו), אדם לשון "אדמה לעליון" (של"ה וישב עפ"י ישעיה יד, יד), וד"ל.

ס. במדבר לב, כב.

סא. תהלים כג, ו.

סב. זהר ח"ג מט, ב.

סג. שבירת שבעת המלכים של עולם התהו מתחילה משבירת הדעת - אליה מקביל המלך הראשון, בלע בן בעור (ע"ח ש"ח פ"ד) - והיינו הקשר בין פירוש רש"י הראשון, שכנגד הדעת, לפירוש הזה, שכנגד המלכות, ודוק.

סד. שיעור ד' אלול (חלקו נדפס בגליון כי-תצא) השתא.

סה. ספר יצירה פ"א מ"ז.

סיכום

ולסיכום הפירושים:

אור הפנים ("ואמת")
"אין לך אדם שאין לו
שעה"

מזל עליון ("נצר חסד")
"אין מזל לישראל"

מזל תחתון ("ונקה")
"יש מזל לישראל"

חכמה
מזל הקדמה המנצח

בינה
נשמה

דעת
דעת האדם לשמור את
עצמו

חג"ת
השגחה פרטית

נצח
הצלחה

הוד
חסן

יסוד
מלאך

מלכות
אגו

כיצד שמין ערוגה

הרה"ח **אפרים דוד שי' ארנברג**
ראש הישיבה

בברייתא בסוף דף עח: במסכת בבא קמא נאמר:

"**אבלה חזיז – רבי יוסי הגלילי אומר: במשוייר שבה...**"

כלומר, כאשר אדם הזיק ערוגה של חברו כשהיא עוד הייתה שחת וטרם הבשילה, וגם אין אנו יודעים אם ערוגה זו הייתה משובחת או פחותה ביחס לשאר הערוגות שבשדה - על בית הדין לעשות שומה של כללות השדה שנשארה שלמה ("משוייר"), ולבדוק כמה יהיה ערכה כאשר תבשל תבואתה. לאחר מכן ישלם המזיק את פחת הערך של ערוגה אחת מתוך השדה הזו בבשלותה (עיין רש"י).

על דברי רבי יוסי הגלילי אומר אביי (בדף נט.) שכוונתו ככוונת רבי ישמעאל. כלומר, לדעת שניהם אומדים את הנזק לפי ערך התבואה בהבשלתה ולא לפי ערכה העכשווי.

כדי להוכיח שכך סבר גם רבי ישמעאל, מביא אביי את דבריו במחלוקתו עם חכמים על פירוש הפסוק:

"**מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם**[א]".

רבי ישמעאל פירש:

"**מיטב שדהו של הניזק, ומיטב כרמו של הניזק.**"

לכאורה משמעות דבריו היא, שלעולם על המזיק לשלם לפי ערכה של הערוגה המשובחת ביותר בשדה חברו, אף אם הערוגה שניזוקה לא הייתה משובחת כל כך.

א. שמות כב, ד.

אולם ביאור זה אינו מתקבל, שכן אם כך - ייתכן שנגבה מן המזיק יותר ממה שהזיק בפועל (עיין לעיל דף ו:).

לפיכך פירש רב אידי בר אבין שהכוונה היא למקרה שבו אין אנו יודעים מה היה ערכה של הערוגה שניזוקה. משום הספק - משלם המזיק כערוגה משובחת (עיין רש"י שם).

על פירוש זה חולק אביי, ואומר: הרי כלל בידינו שהמוציא מחברו עליו הראיה; וכיצד ניתן לחייב את המזיק לשלם לפי ערכה של ערוגה משובחת, אם הניזק אינו יכול להוכיח שכך אכן היה ערכה?

משום קושיה זו מבאר אביי שכוונת רבי ישמעאל אחרת: אין מדובר בערוגה אחרת משובחת ממנה, אלא בכך שהמזיק משלם לפי ערכה העתידי של אותה ערוגה עצמה, כלומר לפי מצבה המשובח כאשר תבשיל.

ולכאורה יש לשאול: מדוע אין דברי אביי סותרים אף הם את הכלל של המוציא מחברו עליו הראיה? שהרי גם כאן אין מדובר בערכה הממשי של הערוגה עתה, אלא בשומה עתידית; ואם כן, כיצד יוכל הניזק להביא ראיה שכך אכן יהיה ערכה בפועל?

ונראה לתרץ שיש הבדל בין ספק בערך הערוגה לבין ספק בפוטנציאל של הערוגה.

כלומר:

כאשר אין ידוע טיבה של הערוגה, והניזק מבקש לטעון שהיא הייתה משובחת - עליו להביא ראיה גמורה לכך כדי להוציא את הדבר מגדר ספק; ורק כך יוכל לגבות.

אך כאשר התורה קובעת שהניזק רשאי לגבות לפי ערך הפוטנציאל הגלום בערוגה, אין כוונתנו לטעון שכך אכן יתרחש בפועל - כלומר שברי לו שהערוגה תגיע בוודאות לערך מסוים. שהרי טענה כזו תלויה בהתרחשויות העתידיות, שאינן ודאיות. אלא שטענתו היא אחרת: מאחר שהשדה כבר מכילה פוטנציאל ממשי לשבח, הרי הוא תובע את אותו פוטנציאל הקיים בה.

זו אינה טענת שמא, אלא טענת ברי, שעליה יש לו ראיה. שכן הערוגה בוודאות עשויה להגיע לכלל שבח. לא שהוא טוען שבוודאות תגיע לכך, אלא שבוודאות קיים בה הפוטנציאל להגיע לכך - והפוטנציאל הזה מצוי ומוכח כבר עתה. משום כך יש כאן

ראיה גמורה. מה שאין כן כאשר הניזק מבקש לטעון לגבי עצם טיב הערוגה, שאולי הייתה משובחת - כאן מדובר בטענת שמא, ועליו להביא ראיה לכך.

צער באונס בתולה

הרה"ח **אפרים דוד** שי' **ארנברג**
ראש הישיבה

בבא קמא נט, א: "אונס אינו משלם את הצער משום שסופה להצטער תחת בעלה" - כלומר, שאף שיש צער בביאה של בתולה, מכל מקום האנס פתור מתשלומי הצער משום שזהו צער שיהיה עליה לשאת בכל מקרה כאשר תתחתן.

ולכאורה יש להקשות, שהרי אין ודאות שאותה אשה תבחר להתחתן, ואין לה חיוב להינשא. אם כן, כיצד ניתן להפקיע את זכותה על בסיס הצער העתידי, בעוד שאותו צער תלוי בהחלטה שלה אם תרצה להינשא?

אכן כך הקשה החתם סופר בכתובות לט, א:

> "**תימא לי: אני לא הייתי נושא לבעל לעולם ולא היה סופי להצטער; וי"ל ר"ש דדריש טעמא דקרא, וכ' רמב"ן בטעם קנס על שהפסידה כתובה שהיתה עתידה ליטול מבחור שהיה נושאה, דאפילו אי כתובה לאו דאוריתא, מ"מ מנהג עולם כך הוא, והבועל הזה גרם לה פסידא ע"ש. נמצא ממ"נ, כיון שנוטל קנס ע"כ היה סופה להצטער תחת בעלה, ממילא אין לה תשלומי צער.**"

כלומר, שהחת"ס מתרץ על פי יסודו של הרמב"ן, אשר חידש שכל טעם הקנס באונס הוא משום שהפסיד את ערך הכתובה שמן הסתם תהיה יותר נמוכה, כשהיא לא בתולה. ועל בסיס יסוד זה מחדש החת"ס שכאשר האישה האנוסה גובה את הקנס, בזה היא בעצם מודה שבכוונתה לקבל כתובה - כלומר להינשא. ומשמע שאם האשה תטען שאין רצונה להינשא, תוכל לגבות את הצער מהאונס. והוא חידוש בפשט הסוגיה.

ואולי יש לומר שכל הדין של צער הוא לעולם בגדר "המוציא מחברו עליו הראיה", והיה מקום לומר שיהיה על כל ניזק להביא ראיה לכך שהצטער כך וכך, על בסיס הכלל של המוציא מחברו עליו הראיה. ומדוע לא מצינו שכך הדין? אפשר לומר שהוא משום שעומדת לניזק חזקה - כלומר שהוא מוציא את התשלום בטענה שחזקה שאין אדם מעוניין להצטער בצער זה.

אם כך נבאר את כללות הדין של תשלומי צער ללא ראיה, יובן מדוע במקרה דנן האישה לא יכולה לגבות תשלומי צער. אין הכוונה שוודאי תינשא, אלא שחזקה שרוצה בכך - בנישואין. ולכן אין לה טענת חזקה על הוצאת תשלומי הצער, אלא אדרבה, החזקה היא לטובת המזיק שמחזיק בממון וטוען שחזקה שהיא רוצה להצטער בצער זה. ועל האשה להביא ראיה כנגד.

אם כן, הדין בגמרא אינו סותר את הכלל שהמוציא מחברו עליו הראיה, אלא אדרבה - הוא מיוסד על כלל זה. אלא שבמקרה של אונס בתולה החזקה עומדת לצד המצער ולא המצטער.

ולכאורה נפק"מ בין פירוש זה לדברי החת"ס: אם אכן זה מדין חזקה, אזי לדעת מי שאומר שהחוטף ממון שראוי לו אין מוציאין מידו, שהרי הוא נהיה מוחזק - אזי אישה שחטפה ממון כנגד צערה תוכל להחזיק בו. מה שאין כן לדעת החת"ס, שאין כאן שאלה של חזקה, ויהיה עליה להצהיר שאין רצונה להינשא.

איפכא מסתברא - מהפכים בעבודת האדם[א]

הרב אפרים דוד שי' ארנברג
ראש הישיבה

איפכא מסתברא

בשיעור בליל פורים תשס"ו ביאר מורנו ורבינו הרב גינזבורג שליט"א כי ישנן הכרעות שעל האדם לקבל בחייו שלא מתוך התייעצות רגילה עם משפיע וקבלת עצתו, אלא דווקא מתוך סברה של "איפכא מסתברא". מתוך התייעצות עם דמות שניתן להסיק מתוך דבריה את ההיפך. דהיינו: אם כך אומר אותו אדם, עלי לפעול באופן הפוך. בהמשך הציג הרב שש דוגמאות למהפך כזה בחיי האדם; מהפך שניתן לבצע רק בדרך של איפכא מסתברא.

השיעור יסודי ועמוק מאוד, וננסה להתבונן בכמה תובנות מתוכו.

ראשית, בביאור עצם הסברא נראה לומר: בכל תחום, שלב או "מקום" בנפש ובחיים ישנן תמיד קומות שאינן ניתנות לבירור מלא. שהרי "ליבא לפומא לא גליא" - יש דברים במציאות שאפילו כביכול הקב"ה עצמו לא הכריע לגביהם באופן גלוי. אדרבה, דווקא אלו הן הנקודות העמוקות שבליבת החיים. לכן ישנם מצבים של "ספק קיים" שבהם על האדם לא רק לברר ולהכריע מה "נכון" ומה "צודק", אלא לבחור מה לעשות.

לדוגמה - הדוגמה הראשונה שמביא הרב בשיעור: גוי כנה, המחפש דרך בחייו מתוך דרישת האמת. אותו גוי בוודאי יחפש ויחקור שיטות וחכמות שונות. ואכן "חכמה בגויים תאמין" והוא אכן ימצא תובנות רבות ותשובות למשאלותיו. אך אם הוא מונע ממקום כנה - ניצוץ פנימי הפועל שליבו דואג בקרבו באמת - הרי שלעולם יישארו לו גם ספקות וטרדות. אין תשובות לכל השאלות. גם אם יגיע לשיא החכמה והעומק שיש לחכמי האומות להציע, אם הוא אמיתי - הוא עדיין יחוש ש"משהו חסר".

א. סיכום דברים שנאמרו בסעודת פורים. מדוחק הזמן לצערנו לא הובאו מראי מקומות.

אם כן נשאלת השאלה: כיצד אותו גוי מחפש יוכל להתקדם מעבר לשלב שניתן לבירור? כאן מופיעה עצתו של הרב. אמנם בספקות הקיומיים שמקננים בו אין תשובה ברורה וישירה, אך אם ימצא משפיע שניתן לפעול לגביו בדרך של "איפכא מסתברא" יוכל להכריע גם את הספק הקיים.

ולכאורה יש לומר שזה גופא גדרו של אותו משפיע: שהוא עצמו כביכול "גדול הדור" של העולם שבו האדם נמצא. ובדוגמה של הגוי המחפש - ה"גורו" הגדול ביותר. חזקה שאותו "גדול" מושל בכיפה משום שהוא מתיימר שיש לו תשובות לכל הספקות. כלומר, שהוא מכריע כביכול גם בדברים שמצד האמת הם ספק קיים. דווקא אדם כזה - החושב שאצלו הכול ברור וודאי - ניתן לשאול אותו את "שאלות הקצה" שמטרידות את האדם לאחר שמיצה את כל החכמה והעבודה בקומה שבה הוא נמצא, ולפעול הפוך מן העצה שתתקבל.

כך, על דרך זו, ניתן לבאר את כל שש הדרגות שהרב מציין בשיעור:

א. מגוי ליהודי.

ב. מיהודי בעל־בית ל"דעת תורה".

ג. מדעת תורה לחסיד.

ד. מחסיד לחב"ד.

ה. מחב"ד למשיחיות.

ו. וגם את המשיחיות יש לתקן לעבר אמונה פשוטה.

בכל קומה שהאדם נמצא יש תמיד ספק קיים, שאין דרך להכריע בו בדרך של בירורים ואור ישר, אלא רק בדרך של איפכא מסתברא ואור חוזר. לכן על האדם למצוא את מי שהוא כביכול "גדול הדור" של הקומה שבה הוא אוחז, אשר מתיימר להכריע הכול בדרך של בירור האמת - ולעשות הפוך ממנו.

המהפכים בנפש האדם

ראשית, הדוגמה העיקרית בשיעור היא תהליך שאדם עובר לאורך חייו: גוי שמתגייר, חוזר בתשובה ומתקרב לחסידות וכו'. בכל שלב יש מעבר מעולם לעולם, הבא לידי

ביטוי גם במעבר מציבור אחד לאחר. אך מכיוון שלא כל אדם עובר מסלול סוציולוגי כזה בפועל, ראוי להתבונן במהפכים הנפשיים של כל שלב ולזהות אותם אצל כל אדם.

נמנה זאת בקיצור ובדרך אפשר:

מגוי ליהודי

שלמות ה"עבודה" של הגוי היא שאיפה לשלמות עצמית. יש כמובן שיטות רבות ושונות: מהרוויית כל הצרכים של המערב הנהנתני ועד השלת כל תחושת חוסר בהגעה ל'נירוונה' של חכמי המזרח. אך אלו כמו אלו מתיימרים להשיג שלמות עצמית מלאה - מעין דברי פרעה: "לי יאורי ואני עשיתיני." אכן, גוי שהולך בדרך זו אך ליבו דואג בקרבו בכנות - יכיר לבסוף שאין דבר עושה את עצמו ואין הבור מתמלא מחולייתו. לכן לעולם ירגיש חסר.

אם יתייעץ עם "הפרעה שבדור" - אותו גורו שמתיימר להיות השלם - וישאל אותו על נקודת הדאגה שנשארה לו, אותו 'גדול' וודאי יתן עצה מתוך יומרה שהוא עצמו מילא והשלים כבר את חוסריו, והוא יכול גם ללמד אחרים לעשות כך. אך כאשר האדם יעשה הפוך מעצת אותו גורו - ימצא את עצמו מתגייר.

יסוד היהדות הוא אפוא ההפך משלמות עצמית:

"אתם המעט מכל העמים - שממעטין את עצמכם."

כפי שואלים את הגר הבא להתגייר אם אינו חושב שהיהדות תעניק לו שלמות מדומה. אך אם הוא אומר: אני יודע שישראל נרדפים ומושפלים ואף על פי כן רוצה להתגייר - מקבלים אותו מיד.

נמצא שגיור הוא תיקון השפלות. האדם מתייאש משלמותו האישית. וכפי שמציין הרב - זהו תיקון **המלכות**.

מיהדות טבעית לדעת תורה

כניסה לגדר ישראל מגלה בראש ובראשונה את המידות הטובות שבטבע ישראל. זו יהדות שיש בה חן, יופי ואמת נפלאים - דרך ארץ, אהבת הבריות וטבע הטוב להיטיב. אך המעבר לדעת תורה הוא התהפכות מן המידות הטובות הטבעיות.

דוגמה לכך היא היחס למלחמה באויבי ישראל, שלעתים הוא היפך טבע הרחמים של היהודי. ואף על פי כן: "דעת בעלי בתים - היפך דעת תורה." יהודי שמבקש להכריע בספקות שנותרו לו גם לאחר גילוי המידות הטובות שבטבע כל ישראל, ילך אל היהודי ה"נאור" וה"טוב" ביותר, ישאל אותו את ספקותיו - ויעשה הפוך. כך יגיע לכניעה לדעת תורה.

זהו תיקון המידות.

מדעת תורה לחסידות

גם בתוך דעת תורה ישנם ספקות. לא כל דבר ניתן להכריע רק מתוך לימוד ופסיקת הלכה עיונית. באופן מפתיע, בעומק, היפך דעת תורה הוא יראת שמים (ועיין רמ"ח אותיות לגבי פנימיות מתנגד וד"ל) - וכדברי חז"ל על דוד המלך, שהלכה כמותו מפני ש"ה' עמו", אף שלא היה דווקא הגדול מכולם בתורה. יש משהו ביראת שמים שהוא הפוך מעולם הפסיקה והבירור. כפתגם הידוע על רב חסידי: ירא מה' - ולא רק מהשולחן ערוך.

כאשר יש ספקות שאינם נפתרים בדרך הלימוד והבירור, אפשר לשאול את גדול הדור בעולם הלמדנות, שמתיימר להכריע רק מתוך לימוד בכל סוגיה, ולנהוג הפוך. עצה זו תביא את האדם אל החסידות.

זהו תיקון מוחין דאמא.

מחסידות לחב"ד

גם בחסידות ישנם ספקות קיימים. גם בעבודת ה', וגם בתפיסת האלוקות. כל התורות וההשראה של החסידות מגלות אמנם דקויות ואמת, אך מי שליבו דואג בקרבו לעולם יחוש את החוסר. יהודי חסידי שעובד את ה' בכל לבו, אך עדיין ליבו דואג, ישאל את גדול האדמו"רים והמשפיעים החסידיים, ויעשה הפוך - אם כך יעשה, יגיע לשליחות, כלומר לחב"ד. 'מצאתיך בחוץ' על האדם לצאת מעצמו ומהצדיקות שלו על מנת לתקן את נשמתו - אך להגיע לזה ניתן רק מתוך מהפך וייאוש מהצדיקות העצמית.

כאן הדילוג הוא מעבודת הפרט להתמסרות לשליחות.

זהו תיקון **פרצוף אבא**. (ויש כמובן חידוש נאה בכך שחב"ד היא בבחינת פרצוף אריך, לעומת כללות החסידות שדווקא היא מוחין דאבא. זהו מעבר משלמות ההשתלשלות, להתמסרות לרצון ה' המאיר באריך, וד"ל)

מחב"ד למשיחיות

גם בחב"ד יש ספקות. אחרי כל השיחות, התורות והעומק - עדיין, מי שליבו דואג בקרבו יחוש שיש ספיקות קיימים. כאן המעבר הוא משליחות למסירות נפש (כלומר משיחיות). באופן מפתיע, בעומק הדברים, מסירות נפש היא היפך המוחין של שליחות. שליח פועל מתוך תודעת הכלל - ולכן שוקל תמיד את התמונה הרחבה: "חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה." גישה זו אינה מותירה מקום למסירות נפש המסכנת את הכלל. מסירות נפש היא תמיד 'שפיץ' הליכה בתוקף על פרט נגד הטעם והדעת - וזה היפך המוחין של שליחות.

לכן התהפכות משליחות מביאה למסירות נפש - המעבר מאריך לעתיק, מחב"ד למשיחיות.

ממשיחיות לאמונה פשוטה

גם במשיחיות יש ספקות אמיתיים. גם בדרך המסירות נפש הכי עוצמתית בחב"ד, עדיין, מי שכנה עם עצמו יודע שאי אפשר כל החיים ללכת על גשר של ברזל. ואדרבה, דווקא בעניין של משיחיות ישנה הרגשה ש"ליבא לפומא לא גליא" - אחרי כל התוקף והמסירות, אין וודאי. באותם נקודות דקות מכל דקות שצריך להכריע, אם יעשה האדם הפוך מעצת גדול המשיחיסטים - יגיע אל אמונה פשוטה. אז מאירים בו מחדש ה"ה' ספקות" של רדל"א בתוך התוקף של מסירות הנפש.

כלומר: מסירות נפש שיש בה גם תחושה של "בלאו דווקא", שהיא היכולת לחוש את בחירת ה' שביסוד כל תוקף. לאפוקי מיציבות מדומה של וודאות חיצונית עליה אני מוסר את הנפש. דבר זה הוא תיקון למסירות נפש עצמה - תוקף ללא תוקפנות.

זהו תיקון פרצוף **עתיק**.

המעבר הנכון

כעת ראוי להוסיף נקודה עקרונית. המעבר בדרך של איפכא מסתברא טומן בחובו סיכון לא מבוטל. כאשר האדם מתהפך מקומה אחת לחברתה, קיים חשש ממשי שהוא ינטוש את הקומה

הקודמת ואף "יבעט" בה. אלא שזו אינה הדרך המתוקנת. מעבר אמיתי מעולם לעולם צריך להיות בבחינת "לא זו אף זו" - לא שלילה של הקומה הקודמת, אלא הכללתה והעצמת הטוב שבה בתוך מדרגה גבוהה יותר.

כך למשל במעבר הראשון - מגוי ליהודי. אם הגוי מתהפך ומואס בישות, בסיפוק העצמי ובשאיפה לשלמות, עד שהוא מאבד גם את כל כוח השאיפה, התאווה, המרץ וההישגיות - הרי שבפועל איבד את תמצית הטוב שבכוח המתאווה של ה"יש". חלילה לעשות כך. התיקון האמיתי הוא הפוך: דווקא מתוך ייאוש מפוקח מן השלמות העצמית המדומה, יכול האדם לרתום ואף להעצים את האון והחשק. היהודי איננו פחות שאפתן מן הגוי - אדרבה, הוא יותר שאפתן ויותר הישגי ממנו.

אפשר אף לומר שהסיבה העיקרית לכך שרוב הגויים אינם מתגיירים היא מפני שנדמה להם שהיהדות מחייבת ויתור על כוח השאיפה וההישגיות - להיות "נפשי לעפר". אך אילו היה גר צדק אחד מתהפך ומתגייר בצורה מתוקנת, ומראה לעולם שהייאוש מן האגו אינו מחליש את כוח השאיפה אלא דווקא מזכך ומעצים אותו - ייתכן שרבים היו הולכים בעקבותיו.

וכן הוא המעבר מכל שלב לשלב שאחריו.

במעבר מן המידות הטובות הטבעיות של ישראל אל דעת תורה, חלילה לאדם להשמיט את דרך הארץ, את הנעימות, את האסתטיקה ואת המידות הטובות. אדרבה - המעבר לדעת תורה צריך לשמר ואף להעצים את אותן מידות טבעיות. אילו היה נראה לעין שהכניעה לדעת תורה איננה פוגעת באנושיות, בנעימות ובטוב הלב, אלא דווקא מעמיקה ומרוממת אותם - רבים היו נמשכים אליה.

וכן במעבר מדעת תורה אל החסידות. כאן קיימת סכנה לשמוט את מעלת העבודה בכוח עצמו, שהיא יסוד חשוב בעולם הלמדני (גם אם בחב"ד יש מקום ללמדנות, ניתן לומר ששורש הדבר הוא בהשפעת שורשיה הליטאיים; ואילו המידה העצמית של חב"ד היא השליחות, כפי שהתבאר). חלילה שהמעבר לחסידות יבוא על חשבון הלמדנות. אדרבה - חסידות מתוקנת צריכה להעצים את העמל והעמקות בתורה, עם כל היגיעה העצמית שבו. אילו אחד היה נעשה חסיד בצורה כזו, שמגבירה את כוח הלמדנות ואינה מחלישה אותו - ייתכן שרבים מן הלמדנים היו נמשכים אל החסידות.

במעבר מן החסידות הכללית אל חב"ד קיימת סכנה אחרת: שמיטה של מידת הצדיקות. תודעת השליחות עלולה ליצור זלזול, או לפחות קרירות, כלפי טהרה יתרה ועבודת הפרט המדוקדקת. אדרבה - זהו אחד החששות העמוקים בקרב חסידים רבים: שהכניסה למוחין של

חב״ד תבוא על חשבון אותה רגישות לטהרה, לצדיקות ולדקות בעבודת ה׳. אולם מעבר מתוקן אמור לפעול להפך - תודעת השליחות צריכה להעצים את הצדיקות ולא להחליפה.

גם המעבר ממוחין של חב״ד אל משיחיות, כלומר אל מדרגת מסירות נפש, נושא עמו סכנה. בהליכה על ״שפיץ״ של מסירות נפש עלול האדם לאבד את תחושת האחריות הציבורית שמלווה את השליח. שליחות מחייבת הסתכלות רחבה על טובת הכלל, ואפילו רגישות כנה ובריאה ׳למה חושבים עלי׳; כשלעומתה מסירות נפש עלולה לדחוף את האדם לפעולות שמתעלמות ממציאת חן בעיני אדם, וחשות רק את החן בעיני אלוקים. היפך דברי חז״ל - ״כל שאין רוח הבריאות נוחה הימנו אין רוח המקום נוחה הימנו״. לכן גם כאן נדרש תיקון - מסירות נפש שאינה מבטלת את אחריות השליח אלא מעמיקה אותה.

לבסוף, המעבר מן הוודאות התקיפה של מסירות נפש אל ה״רכות״ של אמונה פשוטה גם הוא כרוך בסכנה. כאשר האדם מגלה את הגמישות של אמונה פשוטה - את היכולת לשאת הפכים ולחיות עם בתחושה ש״לאו דווקא״ - הוא עלול לאבד את התוקף, את השכנוע ואת ההתמסרות המוחלטת שאפיינו את מדרגת מסירות הנפש.

כך יכול להיווצר מצב מוזר: אדם שמסוגל להכיל הכל, להבין הכל ולשאת כל הפכים - אך בפועל איבד את כל הקומות שקדמו לכך. כך, במקום תהליך שלם נוצר יצור כלאיים שהוא היפך השלמות: אדם שאינו עוד שאפתן, חסר דרך ארץ, איננו למדן, איננו צדיק, איננו שליח ואף איננו בעל מסירות נפש. כל שנותר לו הוא יכולת מסוימת לשאת הפכים בתוך ״ה׳ ספקות״ - אך כל המעלות הממשיות נשמטו מאישיותו. חלילה שתהיה זו תוצאת הדרך.

דרך האמת מובילה לתוצאה הפוכה לחלוטין. האדם מתהפך ליהדות - אך נשאר שאפתן והשגי. הוא מתהפך לדעת תורה - אך נשאר ׳מענטש׳. הוא מתהפך ליראת שמים - אך נשאר למדן. הוא מתהפך לשליחות - אך שומר על טהרה וקדושה של עבודת הפרט. הוא מתהפך למסירות נפש - אך אינו מאבד את האחריות הציבורית של השליח.

ואז, כאשר הוא מתהפך שוב אל אמונה פשוטה, כל הקומות שקדמו לכך אינן נעלמות אלא מתעדנות. התוקף אינו נשמט - אך הוא מפסיק להיות תוקפני. השאפתנות קיימת, אך איננה יונקת מאגו. הלמדנות קיימת, אך אינה נעשית קרה. הצדיקות קיימת, אך אינה מתכנסת בתוך עצמה. השליחות קיימת, אך אינה מאבדת את היכולת ללכת במסירות על פרט שולי וזניח כביכול. מסירות הנפש קיימת, אך אינה תוקפנית ואטומה.

זהו תהליך שלם: האדם נעשה גם שאפתן, גם מענטש, גם למדן, גם צדיק, גם שליח וגם בעל מסירות נפש - והכול מתכנס יחד ברכות ובפשטות, מתוך אמונה פשוטה שאינה מבטלת את המדרגות אלא כוללת ומעדנת אותן.

דעת רבינו הזקן בכיוון נתינת המיטה

הת' **טוביה נעם שי לויט**
מדריך בישיבה

אומרת הגמרא (ברכות ה, א):

> **תניא אבא בנימין אומר: על שני דברים הייתי מצטער כל ימי... ועל מטתי שתהא נתונה בין צפון לדרום.**

כלומר: אבא בנימין אומר, שהקפיד כל ימיו להניח את מיטתו בין רוח צפון לדרום (לכאורה ראשו בצפון ורגליו בדרום) ולא בין מזרח למערב.

הלכה זו הובאה ברמב"ם[א] ובטוש"ע[ב]. גם בשו"ע אדמו"ר הזקן[ג] הובאה הלכה זו, וז"ל:

> **כשם שאסור לפנות בין מזרח למערב — כך אסור לישן בין מזרח למערב אם אשתו עמו במטה ודעתו לשמש, אלא יכון שתהא ראש המטה ומרגלותיה זה לצפון וזה לדרום. ונכון להזהר אפלו אין אשתו עמו:**
>
> **מי שאי אפשר לו בקלות להסב מטתו בין צפון לדרום — אין עליו אסור לשמש מטתו בין מזרח למערב. ויש לסמך על ספר הזהר, שמצריך שיהא דוקא ראש המטה ומרגלותיה זה למזרח וזה למערב:**

כלומר, שאכן צריך לכתחילה להסב את המטה בין צפון לדרום, אך כשאי אפשר - מותר אפילו לשמש מיטתו בין מזרח למערב (מה שלכאורה יותר חמור מסתם לישון).

א. הלכות בית הבחירה ז, ט
ב. או"ח ג, ו
ג. או"ח ג, ט־י

ומעיר, שבספר הזהר[ד] מובא שצריך שתהיה המטה מונחת דווקא בין מזרח למערב (היפך הגמרא).

בזהר שם מובא, שכשם שקוב"ה נותן מיטתו בין צפון לדרום (ובלשון הגמרא - בין מזרח למערב, כי הבנת המילה "בין" בזהר בהכרח שונה מהבנת "בין" בגמרא ובפוסקים), בצורה שיד ימינו בדרום, יד שמאלו בצפון, ראשו במזרח ורגליו במערב - כך גם צריך האדם לעשות[ה].

בכל מקרה, גם לפי אדה"ז לכתחילה צריך לישון בין דרום לצפון ולא בין מזרח למערב.

והנה, מעיון במהדורה תניינא בשלחן ערוך אדה"ז[ו] עולה, כי השמיט לחלוטין הלכה זו הנוגעת לשינה בין רוח מזרח למערב, והזכיר רק את האיסור ליפנות. וזה תימה מדוע במהדורה זו לא הזכיר הלכה זו, הנוגעת למעשה?[ז]

ונראה לומר, שההסבר טמון בזהר שהזכיר במהדורה קמא, כפי שיבואר לקמן.

בשער השמועה מובא[ח]:

שמעתי מפי הרה"ג החסיד המפורסם ר' הלל פאריטשער זי"ע, אשר פעם שאלו את אדמו"ר הזקן, איך יש לנהוג בדבר שהמקובלים מחולקים עם הפוסקים, והשיב אדמו"ר, מסתמא יש לנהוג כהמקובלים.

ושאלו אותו הלא הוא בעצמו בשו"ע שלו כתב שיש לילך אחר הפוסקים, והשיב, כן כותבים הפוסקים אבל המקובלים כותבים לילך אחר המקובלים נגד הפוסקים.

ד. ח"ג קיח, ב. יש לעין היטב כדי להבין נכון.

ה. כן גם כתב האריז"ל לעשות, בשער המצוות בראשית.

ו. שו"ע אדה"ז מהדורה תניינא ג, ו־ז

ז. ואפ"ל בדוחק שחשב להזכיר הלכה זו במקום אחר בהמשך השו"ע, ולא הספיק. אמנם הסבר זה לא מסתבר, כי באמת בשו"ע מרן והפוסקים אחריו הזכירו הלכות אלו בסמוך, ואין סיבה לחשוב שבמהדורה תניינא ישנה מהסדר. אם כי בשו"ע מרן הזכיר הלכה זו גם בסוף סימן ר"מ, ואולי כן חשב הרב לעשות גם במהדורה תניינא בשולחנו.

ח. שער השמועה סימן א. מובא בסוף כרך ו' בהוצאה החדשה של שלחן ערוך אדה"ז, מיד אחרי השו"ת.

מסביר אדמו"ר הזקן, שאכן בפועל למעשה יש לנהוג כהמקובלים למרות הפוסקים החולקים, אולם בספר פסיקה פוסקים כהפוסקים.

ועפ"ז אפשר לומר גם בעניינו, שבאמת במהדורה קמא פוסק כהפוסקים, כרגיל. אמנם במהדורה תניינא, בה ידוע שפוסק יותר כפי הקבלה, ופחות נכנע לכללי הפסיקה הרגילים[ט] - פוסק כפי הקבלה. ובאמת, כפי שהובא לעיל, בקבלה מפורש שיש להסב את המיטה דווקא בין מזרח למערב.

והנה, יש להבין: אם אכן דעתו של אדה"ז היא שאין לסדר את המיטה כפי שפסק במהדורה קמא, אלא יש להניח בין מזרח למערב כפי המבואר בקבלה, לכאורה היה עליו לכתוב כן! מדוע לא פסק בהדיא שיש לנהוג כדעת הזהר?

ויש לתרץ בכמה אופנים:

אפשר לומר, שמפני שכל עניין איסור שינה בין מזרח למערב הוזכר (בשו"ע מרן ובשו"ע הרב מהדורה קמא) בדרך אגב, בהלכות בית הכסא - רק אם ההנהגה במיטה שווה להנהגה בבית הכסא יש הגיון להזכיר את הנהגת סידור המיטה במקום זה. אך אם אין הדין שווה, והוא פוסק בדין סידור המיטה כהמקובלים - אין צורך להזכיר את הלכה זו, והקורא יבין ממילא שאין עניין לסדר את המיטה בין דווקא בין צפון לדרום.

אכן אם יבוא אחד וישאל את אדמו"ר הזקן מה כן לעשות, יאמר לו לסדר דווקא בין מזרח למערב, אך אין הגיון להזכיר זאת בהלכות בית הכסא.

אפ"ל עוד, שהסיבה שלא הזכיר את ה'דווקא' של הקבלה להסב את המיטה דווקא בין מזרח למערב, זה בגלל שאחרי הכל - שלחן ערוך זה ספר פסיקה. בספר פסיקה לא נכון לפסוק במפורש הפוך מהפוסקים, ונשאר רק לא להזכיר את הפסיקה הנוגדת את הקבלה.

ט. ידוע שמהדורה תניינא בשו"ע אדמו"ר נכתבה בסגנון יותר 'עצמי' ממהדורה קמא, מה גם שאת המהדורה השניה כתב בסוף ימיו, אחר ייסוד ובירור שיטת החסידות, ואת המהדורה הראשונה כתב ממש בצעירותו בהוראת המגיד. טבעי אם כן שיותר יורגש פנימיות התורה במהדורה השניה. אם כי גם מעיון בלשון הרב במהדורה קמא (לדוגמא: "מי שאי אפשר לו **בקלות** להסב", ועוד), נראה במוכח שגם שם מקל מאוד בעניין.

אהבה־יראה־רחמים

הת' **אחיה שי' שרייבר**
תלמיד בישיבה

אהבה, יראה ורחמים הן שלוש תנועות נפש, הבאות בהכרח אחת אחרי השניה.

אהבה היא תנועה של משיכה לדבר מסוים. לאחר שאני אוהב אותו, אני ירא מלהפסיד ולאבד אותו. אך אם איבדתי אותו, אני מרחם על עצמי. אם אני לא אוהב משהו באמת, אני לא ירא להפסידו. ואם אני לא ירא להפסיד אותו, אני לא מרחם על עצמי כשהוא נאבד.

לדוגמא: אדם האוהב כסף, מלבד מאמציו להרויח כסף, הוא ירא מלהפסיד את הכסף שלו. ואם הוא הפסיד את כספו, הוא מרחם על עצמו, ומעורר רחמים גם אצל אנשים אחרים.

לפי הנ"ל ניתן להסביר את זה שהרחמים כלולים מאהבה ויראה. שהרי רק כשאדם אוהב משהו הוא ירא מלהפסיד אותו, ואז אם הוא באמת הפסיד אותו הוא מרחם על עצמו ומעורר רחמים עליו.

נפרצה בלילה

הת' **חבר יעקב שי' אנטמן**
תלמיד בישיבה

אומרת המשנה בריש פרק הכונס[א]:

> **הכונס צאן לדיר ונעל בפניה כראוי, ויצאה והזיקה – פטור. לא נעל בפניה כראוי, ויצאה והזיקה – חייב. נפרצה בלילה או שפרצוה לסטים, ויצאה והזיקה – פטור.**

תוס' על המשנה[ב] שואל, מה החידוש בכך שהבעלים פטור כשהדיר נפרצה בלילה? הרי מדובר באדם שנעל כראוי, שאותו המשנה כבר פטרה. ותירוצו[ג], שהמשנה באה ללמדנו שלא חייבו אותו ללכת בלילה ולרדוף אחרי הבהמה, גם אם הוא שמע שהיא ברחה.

לשונו של התוס' היא:

> **אין לו לטרוח יותר מדאי לחזר אחריה באפילה:**

'חיזור' פירושו חיפוש, ואולי ניתן ללמוד מכך שאם הוא יודע איפה הבהמה הוא אכן יהיה חייב לקום ולהחזיר אותה לדיר, כדי שלא תזיק. כמו כן אם נודע לו שנפרצה בלילה, אך הבהמה עדין בדיר, הוא חייב לקום ולנעול, כי הוא פטור רק מ'לחזר' אחריה.

א. בבא קמא נה, ב.
ב. ד"ה נפרצה בלילה.
ג. בתירוץ השני.

"אשר העלוך"

ר' דב בער שי' גנוט
ר"מ בישיבה

חומרת עוון שיתוף

איתא בגמרא בסנהדרין (סג, א):

> **"א"ר יוחנן אלמלא וי"ו שבהעלוך נתחייבו רשעיהם של ישראל כלייה. כתנאי: אחרים אומרים אלמלא וי"ו שבהעלוך [רש"י: אלמלא וי"ו שבהעלוך - דהא לא כפרו בהקב"ה לגמרי, שהרי שתפוהו בדבר אחר] נתחייבו רשעיהם של ישראל כלייה, אמר לו ר"ש בן יוחאי והלא כל המשתף שם שמים ודבר אחר נעקר מן העולם שנאמר בלתי לה' לבדו, אלא מה תלמוד לומר אשר העלוך? שאיוו אלוהות הרבה [רש"י: שאיוו לאלוהות הרבה - אף לאלוהות אחרים וקבלו עליהם]."**

הגמרא מביאה דרשות חלוקות על האות ו' שבמילה "העלוך" (שהופכת את המילה ללשון רבים), בפסוק:

"אלה אלהיך ישראל אשר העלוך מארץ מצרים".

לשיטת אחרים[א] האות ו' מלמדת שלא עזבו את ה' לגמרי אלא שיתפו עמו עבודה זרה, ובזכות השיתוף נצלו מחיוב כליה שהיו מתחייבים אם היו כופרים לגמרי. ולשיטת רשב"י, כיון שהעובד את ה' בשיתוף מתחייב כליה (והוא מביא לכך ראיה מפסוק), לא ניתן לומר שזו הסיבה להצלתם, ולכן הוא מסביר שאדרבה, הסיבה להצלתם מכליה היא דוקא משום שכפרו בעיקר לגמרי - "אשר העלוך" - "איוו אלהות הרבה".

א. כל "אחרים אומרים" הוא רבי מאיר בשם רבו, אלישע בן אבויה (שם הגדולים לחיד"א מערכת ספרים, מערכת ס, סדר תנאים ואמוראים סעיף ד).

לחלק מהמפרשים[ב] משמע מכאן שלדעת רשב"י המשתף גרוע מהכופר לגמרי, שהרי המשתף מתחייב כליה והכופר לא. אך לענ"ד אין זו הוכחה, אלא להיפך - הסיבה שבשיתוף מתחייבים מיתה היא משום ששיתוף הוא חטא פחות חמור מכפירה גמורה שהמיתה מועלת לכפר עליו, משא"כ כפירה גמורה לא מועילה מיתה לכפר עליה דוקא משום חומרתה.

לולי משה

לכאורה יש להקשות בין לרשב"י ובין לאחרים מדוע תולים את ההצלה בשיתוף (לאחרים) או בכפירה (לרשב"י)? והרי מקרא מלא דיבר הכתוב:

> "לולי משה בחירו עמד בפרץ לפניו להשיב חמתו מהשחית"[ג],

ופירש המצודת דוד על הפסוק:

> "לולי משה. אם לא היה משה עומד בפרץ וכו'. ואחז במשל כעומד במקום פרצת הגדר לבלי תת לבוא דרך בה. ורצה לומר, בתפלתו בטל החמה ולולי הוא – היה משמידם".

משמע שבזכות תפילות משה השיב ה' את חמתו, וזו היא הסיבה להצלתם!

ויש ליישב שבאמת אם היו כופרים לגמרי (לאחרים), או עובדים את ה' בשיתוף (לרשב"י) לא היה משה מצליח "להשיב חמתו מהשחית", ומשה זכה "להשיב חמתו מהשחית" בזכות שלא כפרו לגמרי (אחרים) או שכפרו לגמרי (לרשב"י).

או שיש ליישב בדרך אחרת: רשב"י הקשה "והלא כל המשתף כו'" רק לשיטת אחרים הסוברים שסיבת ההצלה היא (בנוסף לתחנוני משה כנ"ל) משום שרק שיתפו ולא כפרו לגמרי (שקשה עליהם מדוע זו סיבה להציל והרי זו סיבה לחייב). אך לשיטתו סיבת ההצלה היא רק בזכות משה ש"עמד בפרץ לפניו", וניצלו בזכותו למרות שעברו על עוון כפירה (הגדול משיתוף כנ"ל). כלומר, כאשר דרש רשב"י מהפסוק את דרשתו "אלא מה תלמוד לומר אשר העלוך? שאיוו אלוהות הרבה", לא התכוון שזו סיבה לפטור, אלא אדרבה, מתכוון רשב"י לומר שאע"פ שכפרו בעיקר ועברו על איסור חמור יותר - "איוו אלוהות הרבה" - ריחם עליהם הקב"ה בזכות תחנוני משה.

ב. יד רמ"ה ד"ה 'פיסקא והמקבלו'; בית דוד ד"ה 'אלמלא'.

ג. תהלים קו, כג.

ולפי תירוץ זה, נמצא שרשב"י כדרכו[ד] הופך "חשוכא לנהורא וטעמין מרירו למתקא"[ה] - לפי שיטתו לא היתה סיבה שבגללה עם ישראל ניצלו, אלא אדרבה, היתה סיבה גדולה יותר לחייבם ולמרות זאת ריחם עליהם הקב"ה בזכות משה בחירו.

ד. ראה מו"ק ט, ב שהפך רשב"י לבנו דברים הנשמעים כקללות לברכות.

ה. זהר ח"א ד, א; תניא פ"י.

השהיית שטר פרוע

התמימים **דב בער גנוט וברוך יהודה וינגורט**
ר"מ ותלמיד בישיבה

הבאת המקור

בגמרא בבא קמא (יט, א) מובאת שיטת רב כהנא האומרת שאסור לאדם להשהות שטר אמנה בתוך ביתו משום הנאמר "אל תשכן באהליך עולה"[א]. שטר אמנה הינו שטר חוב שנכתב בנאמנות המלוה על הלוה שלא יגבה ממנו את החוב בטרם ילוה לו את הכסף, ובשעה שכתבו וחתמו על השטר כלל לא בוצעה הלואה. כיון שלא בוצעה ההלואה כלל פסק רב כהנא שאסור להשהות שטר כזה בבית שמא יגבה לפני שהעביר לו את ההלואה[ב], וזאת נלמד מהפסוק "אל תשכן באהליך עולה".

בהמשך הגמרא (יט, ב) הובאה שיטת רבי יהושע בן לוי שדורש באופן שונה מרב כהנא את הפסוק "אל תשכן באהליך עולה", ואומר שהאיסור הנלמד ממנו הוא איסור המלוה להשהות שטר פרוע בביתו. בביאור מחלוקתם מסבירה הגמרא, שלרבי יהושע בן לוי שסובר שהאיסור הוא השהית שטר פרוע בתוך ביתו (שתחילתו, קודם שנפרע, היא בכשרות) - כל שכן שטר אמנה (שהיה שקרי מעיקרא[ג]) שאסור להשהותו; אולם רב כהנא שלומד מהפסוק שאסור להשהות שטר אמנה בתוך ביתו, סובר שמותר להשהות שטר פרוע משום שלפעמים אדם משהה בביתו את שטר החוב הפרוע עד שהלוה ישלם לו את דמי התשלום לסופר השטר (שלפעמים אין ללוה כסף והמלוה משלם לסופר במקומו[ד]).

א. איוב יא, יד.

ב. בשטר אמנה אין בעיה של שטר מוקדם שממילא פסול, משום שבשטר אמנה שיעבד הלוה למלוה את כל נכסיו משעת כתיבת השטר ולכן מותר למלוה לגבות מלקוחות שקנו מהלוה בטרם בוצעה ההלואה (רש"י ד"ה 'עדים').

ג. כך ביאר התוספות (ד"ה 'זמנין דמשהי') את ה"כל שכן" בגמרא.

ד. חובת תשלום מעות הסופר מוטלת כמובן על הלוה משום שהוא נזקק למלוה ועליו מוטלת

השהיה לצורך

מפשט הסוגיה עולה שלפי רבי יהושע בן לוי אסור להשהות שטר פרוע בתוך ביתו גם בשביל שהלוה ישלם את מעות הסופר. ולכאורה לא מובן, מה הסברא לפי רבי יהושע בן לוי לאסור להשהות שטר פרוע בשביל לגרום ללוה לשלם את מעות הסופר? שלכאורה לא שייכת כאן לשון "עולה", שהרי הוא עושה זאת לצורך.

בעקבות שאלה זאת פירשו תוספות (ד"ה 'זמנין דמשהי') שכל מחלוקת רב כהנא ורבי יהושע בן לוי אמורה רק באם השהה את השטר הפרוע בשביל שהלוה ישלם את מעות הסופר, ולאחר מכן שכח את השטר אצלו. שלפי רב כהנא אין הוא עובר על איסור "אל תשכן באהליך עולה" משום שתחילת ההשהיה היתה בהיתר ולא שייכת כאן לשון "עולה". ואילו לפי רבי יהושע בן לוי היה למלוה להזהר שלא לשכוח את השטר לאחר שהלוה שילם לו את מעות הסופר ולכן יש בכך "עולה". ומסיים התוספות שבאמת לכולי עלמא (גם לרבי יהושע בן לוי) מותר להשהות שטר פרוע בשביל לגרום ללוה לשלם את מעות הסופר, משום שלא שייכת לשון "עולה" כאשר הוא עושה זאת לצורך.

ולכאורה יש להקשות, הרי מעות הסופר אינן נוגעות לעצם ההלואה, אם כן, מדוע מותר להשהות את השטר בשביל תשלום חוב שאינו נוגע לעצם ההלואה? שהרי, פשיטא שאסור למלוה להשהות שטר פרוע אצלו עד שישלם לו הלוה דמי חוב אחרים שחייב לו, שהרי הוא פרע את החוב הנוכחי!

ולכאורה בעקבות קושיה זאת כתב הר"ן[ה] בניגוד לדעת התוספות שאסור לפי רבי יהושע בן לוי להשהות שטר פרוע בביתו בשביל לגרום ללוה לשלם את מעות הסופר, וכן נפסק בשו"ע[ו].

השהיה לפירעון התשלום על השטר

אולם, לכאורה יש ליישב את שיטת התוספות באופן הבא: תוספות מתירים להשהות את שטר החוב הפרוע בשביל שישלם לו את מעות הסופר ואין בכך "עולה" משום שלשטר עצמו יש שווי ממוני, ונייר השטר שייך למלוה משום שהוא שילם עליו[ז]. אם כן, השהית השטר איננה נחשבת כמשכון שתפקידו לגרום ללוה לשלם את מעות הסופר ואז

החובה להחזיר את החוב למלוה.

ה. ו, ב בדפי הרי"ף ד"ה 'אסור לאדם'.

ו. חו"מ סנ"ז ס"א.

ז. ליסוד סברה זאת ראה לדוגמא שבת עח, ב.

באמת אסור לשמור את השטר כנ"ל, אלא כיון שהשטר שייך למלוה (עד שהלוה ישלם לו עליו), זכותו להשאיר את ממונו ברשותו.

ואם כן, חוזרת הקושיה על הר"ן, מדוע לשיטתו אין להשהות את השטר הפרוע? הרי הערך הממוני שלו שייך למלוה ואיזו "עולה" יש כאן?

ויש ליישב, שעל אף שאין בעצם ההשהיה "עולה" משום הבעלות הממונית של המלוה על השטר, מכל מקום עלולה להיווצר "עולה" באם יוציא את השטר הפרוע על הלוה למרות שכבר פרע את חובו (ולפי תוספות כיון שבעצם ההשהיה אין "עולה" - לא חוששים לכך).

"כי בשמחה תצאו"

הת' **יהודה מאיר** שי' **גלעדי**
תלמיד בישיבה

בציוץ שכתב הרב שליט"א[א] דרש את הפסוק "כי בשמחה תצאו"[ב], שרק כאשר מקיימים את המצוות בשמחה יוצאים יד"ח אך כאשר מקיימים את המצוה בחפזון אזי "לא בחפזון תצאו", אינו יוצא ידי חובה.

אפשר לדרוש שזהו גם אחד הטעמים לדין שקטן, שאין לו דעת, אינו יכול להוציא אחרים יד"ח. שהרי "אם אין דעת אין בינה" שפנימיותה היא השמחה. וכיון שאינו יכול לשמוח באמת בקיום המצוות - אינו יכול להוציא אחרים ידי חובה.

ויש לקשר זאת עם המאמר 'אחי דינה' בספר מלכות ישראל, ששם מבואר שרק גדול יכול להוציא אחרים יד"ח כיון שרק גדול יכול להתאחד לגמרי עם עם ישראל.

חד, השער של המילה אחדות הוא גם השער של חדוה-שמחה. ישנו קשר הדוק בין אחדות לחדווה, ורק הגדול היכול להתאחד עם כלל ישראל בשמחה, יכול להוציא אחרים ידי חובתם.

א. ב' אלול תשפ"ה:

> **"כי בשמחה תצאו", אז מעם טוט א מצוה בשמחה איז מען יוצא זיין. "כי לא בחיפזון תצאו" (ישעיה נב, יב), אז מען טוט א מצוה בחפזון איז מען ניט יוצא זיין (למעלה מובא תרגום).**

ב. ישעיה נה, יב.

קדושת פצוע דכא

הת' **נעם אליה שי' גרוסברג**
תלמיד בישיבה

הגמ' במסכת יבמות (עו, א) אומרת:

> **"בעו מיניה מרב ששת: פצוע דכא כהן מהו בגיורת ומשוחררת? בקדושתיה קאי ואסיר, או דלמא לאו בקדושתיה קאי ושרי? אמר להו רב ששת, תניתוה: פצוע דכא ישראל — מותר בנתינה. ואי סלקא דעתך בקדושתיה קאי, אקרי כאן "לא תתחתן בם"(דברים ז ג)".**

רב ששת אומר שפצוע דכא אינו עומד בקדושתו, ולכן אם הוא ישראל מותר לו להתחתן עם נתינה למרות שיש בהם איסור "לא תתחתן בם", ולכן גם לפצוע דכא כהן מותר להתחתן עם גיורת ומשוחררת, שלכהן רגיל אסור להתחתן איתן.

ונראה להסביר את דין זה:

הרבי מבאר בשיחה[א] את דעת הרמב"ן שכיבוד הורים הינו מטעם שהם משתתפים ביצירתו, ובהקשר לכך מסביר על כח ההולדה:

> **"בענין כח ההולדה מבאר רבינו הזקן, דכיון שהוא כח של אין סוף, לכן ישנו רק בנשמות ולא במלאכים, כי רק בנשמות ישנה הארת אין סוף ב"ה (להיותן "חלק אלקה ממעל ממש", ועד דישראל וקודשא בריך הוא כולא חד"), ולכן יש בהם כח האין סוף שבהולדה, מה שאין כן במלאכים כו'. ...**
>
> **[ואולי יש לומר (בנוגע לכח המוליד שבאומות העולם), ע"פ המבואר במקום אחר שיש כמה עניינים בגוף האדם שמיבתם היא כדי שיהי' בהתאם**

א. ליקו"ש לו, שיחה ב לפרשת יתרו.

לנשמתם שהיא חלק אלקה ממעל ממש, ואף על פי כן מצינו עניינים אלה גם בגופי אומות העולם שאין בהם נשמה קדושה, ומבואר בזה שזהו כדי שיהי' ענין הבחירה בישראל, כי ענין הבחירה יתכן רק בין שני דברים שווים, ולכן צריך להיות השתוות בין גופי ישראל וגופי אומות העולם שרק אז שייך ענין הבחירה בישראל דוקא. ועל דרך זה יש לומר גם לענין כח ההולדה שישנו באומות העולם].

ויש חילוק עיקרי בין כח ההולדה בישראל לכח זה בשאר נבראים:

בשאר נבראים שאין בהם נשמה קדושה, הרי כח ההולדה, שהוא כח אין סוף שלמעלה מהבריאה, הוי דבר נוסף על עצם מציאותם, דאף שהקב"ה קבע כח זה בטבע גופם הרי זה על דרך כח מקיף שלמעלה ממציאותם; מה שאין כן בישראל שמצד מעלת נשמתם יש בהם הארת אין סוף, הרי כח זה הוא באופן שמתייחד עמהם, והוא חלק ממציאותם"

תמצית ההסבר היא שכח ההולדה הוא כח אין סופי, שבגלל שהקדוש ב"ה שורה בתוך עם ישראל אז יש להם אותו. ולגוים יש גם כן את כח ההולדה כי הקדוש ב"ה רוצה שהגוף שלנו יהיה כמו של אומות העולם כדי שיהיה ענין של בחירה בעם ישראל (כלומר שבחירת ה' בישראל תהיה לא משום מעלתם אלא מצד בחירתו של ה' בלבד, שעל מנת כן עליהם להיות שווים לגוי מצד עצמם - כדי שלא תהיה סיבה לבחור בהם מצד מעלתם).

מכך יוצא שאצל יהודי כח זה הוא **חלק ממציאותו מצד עצמה**, כלומר שמטבעו יש בו כח האין סוף ולכן יכול להוליד, עד כדי כך שהיה ראוי שזו תהיה מעלה בינו לבין הגוי. אך אצל גוי אין זה חלק ממציאותו ורק ניתן בו כדבר נוסף על עצם מציאותו על מנת לשמש "סיבה צדדית" - לאפשר את בחירת ה' בישראל.

לפי זה אפשר להבין שלמי שלא עלינו לא יוכל להוליד חסר במציאות היהודית שלו, ולכן אף יכול להתחתן עם מי שאסור ליהודי אחר מסוגו.

קדושה היא מלשון הבדלה. כאשר אנו אומרים שאינו בקדושתו, הכוונה היא שבעקרון הוא כהן ויש לו 'הבדלה' מנשים מסוימות, אך במקרה זה הוא אינו מובדל מנשים אלו.

'בידי אדם' ו'בידי שמים'

הת' **נעם אליה שי' גרוסברג**
תלמיד בישיבה

שני סוגי אסונות

הגמרא במסכת כתובות (ל, א) מחלקת את האסונות הבאים על האדם לשתי קטגוריות - בידי אדם ובידי שמים, ומביאה דוגמאות להגדרות אלו: הדוגמאות לדברים הנגרמים בידי אדם הן קור וחום, והדוגמאות לדברים שנגרמים בידי שמים הן אריות וגנבים.

במבט ראשון נראה שההגדרות מתייחסות לעושה המעשה (האסון) - האם הקב"ה עשה אותו או אדם. אך אם נבין כך, לא מובנות הדוגמאות שמביאה הגמרא. הרי ה' מביא קור וחום, וגנבים הם בני אדם.

מי יכל למנוע את האסון

אפשר להסביר את הענין על ידי עיון בצד נוסף של האסון:

יש את מי שעושה את האסון, אך יש גם מישהו שיכל למנוע אותו ולא מנע, והדבר נחשב לו כאילו הוא ממש עשה את המעשה.

אם נבין כך, מובנת היטב החלוקה שמחלקת הגמרא, וגם הדוגמאות שהיא מביאה:

'בידי אדם' הכוונה שהיה ביכולת האדם למנוע את הדבר, והוא לא מנע אותו. ולדוגמה: קור וחום, שאם האדם היה מתלבש היטב לא היה מזיק לו הקור, ואם היה מקרר את עצמו, או מגן עליו מהשמש היא לא היתה מזיקה לו, והדבר נחשב כנזקו שלו.

'בידי שמים' הכוונה שכלל לא היה ביכולת האדם למנוע את ביאת האסון עליו, אלא גורם חיצוני לחלוטין גרם לכך. לדוגמה: אם באים על האדם אריות וגנבים, זה כלל לא באשמתו אלא הם באו מעצמם - 'בידי שמים'.

'פלשתים דקדושה'

הת' **נעם אליה** שי' **גרוסברג**
תלמיד בישיבה

במאמר משבת פרשת וישלח תשמ"ז מסביר הרבי, שעבודת ה' צריכה להיות בשמחה למעלה ממדידה והגבלה, ושה' שומר עלינו שלא ניפול מכך לשמחה של הוללות.

אחר כך אומר הרבי[א]:

> **ואין הכוונה שמטעם זה נהיה העבודה במדידה והגבלה, אלא שאעפ"כ העבודה היא למעלה ממדידה והגבלה, אלא שהוא באופן דפלשתים דקדושה, למעלה ממדידה והגבלה דקדושה, שזהו מה שאח"כ באו לארץ טובה ורחבה[ב], רחבה בתכלית הרחבה, למעלה מכל מדידה והגבלה. ויש להוסיף, דלא רק שישנו העבודה שלמעלה כל מדידה והגבלה גם בקדושה, אלא יתירה מזו שהעבודה שלמעלה ממדידה והגבלה דקדושה הוא באופן כזה שאין שם אפילו מציאות של מנגד.**

אפשר ללמוד מהמשפט האחרון של הרבי (ויש להוסיף... של מנגד) שיש שתי מדרגות בעבודה שלמעלה ממדידה והגבלה.

המדרגה הנמוכה היא עבודה בה מורגשת מציאותו של המנגד, אך האדם מתעלה מעליו ולא מתיחס אליו. הוא מתעלה מעל המדידות וההגבלות. מכיון שהאדם העובד בדרך זו מרגיש את מציאות הרע, הוא יכול ליפול אליו. ועוד יותר מכך, עבודה זו עצמה מסכנת את העובד בה בנפילה, משום שלדידו אין כלל חשיבות לרע, אז 'מה זה משנה אם אעשה רע?'.

א. הציטוט מתוך 'הנחת הת' בלתי מוגה' מספר המאמרים תשמ"ז, בהוצאת ועד הנחות התמימים.
ב. שמות ב, ח.

ישנה מדרגה עליונה יותר, בה אין כלל מציאות של מנגד. אין מנגד שמעליו צריך להתעלות. עבודה כזאת היא עוד יותר למעלה ממדידה והגבלה מהמדרגה הקודמת, משום שבה הוא במקום עליון שכלל לא שייך בו מדידות והגבלות (לעומת המדרגה הראשונה בה יש מדידות והגבלות, אלא שהוא מתעלה מעליהם). כשמבחינת האדם אין כלל מציאות של מנגד, כמו שיהיה בימות המשיח (כמו שהרבי אומר שם בסמוך), אי אפשר ליפול בכלל לקליפה, 'אין לאיפה ליפול'. וכמו שמציין הרבי, זו בחינת ארץ ישראל.

במדרגה זו, העליונה, האדם מתעצם עם ה', כך שה' לא מתעסק ב'שמירה' עליו. העבודה היא יחוד ותענוג עם ה'. כמו בימות המשיח, וכבר בימינו, ש"נגמרה עבודת הבירורים", והעבודה היא יחוד ותענוג, ולא מלחמה במנגד.

"פן יקראנו אסון"

הת' **נעם אליה שי' גרוסברג**
תלמיד בישיבה

'אסון'

נאמר בפרשת מקץ[א]:

ואת בנימין אחי יוסף לא שלח יעקב את אחיו כי אמר פן יקראנו אסון

ופירש רש"י:

פן יקראנו אסון. ובבית לא יקראנו? אמר רבי אליעזר בן יעקב, מכאן שהשטן מקטרג בשעת הסכנה (בראשית רבה):

באיזה אסון מדובר?

לכאורה רש"י מבין שיעקב חושש מ'אסונות' שבאים כעונש משמים על האדם, ואינם בבחירתו, ולכן הוא שואל: אם ה' רוצה להעניש אותו - הוא יכול לעשות את זה גם בבית, וזה שהוא בדרך זה לא מסכן אותו יותר (כי אם נאמר שיעקב חושש מ'אסונות' שהדרך גורמת להם, כמו חיות רעות ושודדים, באמת יש יותר חשש מהם בדרך, ואין מקום לשאלת רש"י).

וכדי לענות על כך הוא מביא את דברי המדרש שלומד מכאן שהשטן מקטרג בשעת הסכנה, ולכן באמת היציאה לדרך מסוכנת יותר מהישיבה בבית, אף ל'אסונות' שבאים מה', כי השטן מקטרג אז (הדרך היא שעת סכנה).

א. בראשית מב ד.

'אסונות' בידי שמים

אך, דרוש הסבר למה רש"י יוצא מנקודת הנחה שמדובר ב'אסונות' שבאים כעונש מהשמים, ולא בסכנות פשוטות כגנבים וכדו'.

נראה שאפשר לבאר זאת ע"פ הגמרא בכתובות ל, א:

אביי מביא לימוד לשיטת רבי נחוניה בן הקנה שהובאה לעיל בגמרא, שהדין של 'קים ליה בדרבה מיניה' (כלומר, אם אדם חייב שני עונשים על מעשה אחד שעשה, מענישים אותו רק בחמור שבהם) קיים גם בעונש כרת, למרות שהוא עונש המבוצע בידי שמים ולא בבית דין:

התורה מכנה 'אסון' גם דבר הנעשה בידי אדם וגם דבר הנעשה בידי שמים, כדלהלן:

בידי אדם נאמר[ב]:

> **"ולא יהיה אסון" (כלומר, אם הוא לא הרג את האשה במכתו לא הורגים אותו).**

ובידי שמים, נאמר בהמשך הפרשיה שלנו[ג]:

> **"ויאמר לא ירד בני עמכם כי אחיו מת והוא לבדו נשאר וקראהו אסון בדרך אשר תלכו בה והורדתם את שיבתי ביגון שאולה".**

אביי מסביר את הפסוק הזה, שיעקב חושש שיהודה יקח את בנימין למצרים כי יש בדרך סכנות של קור וחום, שהם באות מה' ואינם קורות לאדם באשמתו[ד].

ב. שמות כא כב.

ג. בראשית מב לח.

ד. בהמשך שואלים אותו, למה הוא מבין שיעקב הזהיר על 'אסונות' שבידי שמים ולא על 'אסונות' שבידי אדם, אך למסקנה הגמרא מבינה שיעקב הזהיר אותם מכל סוגי האסונות, הן מאסונות שבידי אדם והן מאסונות שבידי שמים.

אביי מבין שהמשמעות הפשוטה של המילה 'אסון' היא דבר הנגרם בידי שמים[ה], שהרי כאן אין כל הכרח, לכאורה, להסביר שעל 'אסונות' כאלו הכתוב מדבר, ולמרות זאת אביי מבין כך בפשטות[ו].

ואם כן, ניתן להסביר שרש"י למד מאביי שהפירוש הפשוט של המילה 'אסון' הוא דבר הנעשה בידי שמים, ולכן הוא שואל:

ובבית לא יקראנו?

ועונה:

אמר רבי אליעזר בן יעקב, מכאן שהשטן מקטרג בשעת הסכנה (בראשית רבה):

ה. וכך גם אמרי אינשי, שהרי אם אדם גורם לעצמו איזה דבר, בד"כ הוא לא יאמר שקרה לו 'אסון', ודוקא אם קורה לו משהו לא מתוכנן, הוא מרגיש ואומר שקרה לו 'אסון'.

ו. והפסוק שהוא מביא כראיה לכך שגם דבר הנעשה בידי שמים נקרא אסון:

"**ולא יהיה אסון**",

ודאי מדבר על דברים שבידי אדם, שהרי המקרה שם הוא שאדם התכוון להכות את חברו, ובפועל הוא הכה אשה בהריון והרג את ולדותיה, אך לא אותה.

יאוש קונה משום תקנת השבים

הת' **נעם אליה שי' גרוסברג**
תלמיד בישיבה

רבה אומר (בבא קמא סו, א) שיאוש קונה בגניבה. כלומר, אם הנגנב התיאש מהגניבה היא הופכת להיות של הגנב, והוא צריך להחזיר רק את שווי החפץ ולא את החפץ עצמו. הוא מסתפק אם מקור דין זה הוא מהתורה או מדרבנן.

הצד להגיד שדין זה הוא מדרבנן, הוא שתיקנו אותו משום תקנת השבים (יש דינים מיוחדים שהקלו בהם כדי להקל על הגנבים להשיב גנבותיהם).

ומפרש רש"י:

> משום תקנת השבים - שלא יהא צריך לחזר ולטרוח אחר הגזלה עצמה:
>
> > רש"י אומר בפירוש שהתקנה היא כדי להקל על הגנב שלא יצטרך לטרוח. אך מה יהיה הדין לפי זה במקרה שהחפץ נמצא אצל הגנב, והוא יכול להשיבו ללא טרחה? האם הוא יצטרך להשיב אותו בעצמו ולא נאמר שיאוש קונה?

קשה לומר כך ממספר טעמים ונציין כמה מהם:

א. רבה כלל לא אומר את זה. הוא אומר שיאוש קונה, וכלל לא מזכיר תנאים בכך.

ב. לכאורה רבה מסתפק רק אם המקור הוא מדאוריתא או מדרבנן. הוא לא מסתפק בדין עצמו. ולפי ההוה אמינא הזו, אם זה מדאוריתא הדין יהיה דין אחד, ואם זה מדרבנן הדין ישתנה.

ג. כתירוץ לקושיא הראשונה שרב יוסף מקשה על רבה (בהמשך הגמרא) הוא אומר שאם הגזלן רוצה הוא יוכל לקנות את החפץ לאחר שהבעלים התיאשו, ואם אינו רוצה לקנות הוא לא קונה. הוא כלל לא מזכיר שהגנב יכול לקנות את החפץ רק במקרה שתהיה לו טרחה להשיבו. אם הוא רוצה הוא יכול לקנות אותו.

לכן נראה לומר שבאמת רש"י בא להסביר רק את טעם התקנה. למה תקנו את התקנה מתחילה, ולא את פרטי התקנה.

טעם התקנה הוא, שמשום שלפעמים הגזלנים צריכים לחזר ולטרוח כדי להשיב את הגזלה, חכמים הקילו עליהם שיוכלו להחזיר רק חפץ. ותקנו את זה רק לאחר שהבעלים התיאשו, שאז כבר לא כ"כ קריטי לו שיחזור החפץ בעצמו והוא יהיה מוכן לותר כדי שהחפץ הגנוב יחזור אליו.

לאחר שתיקנו את התקנה משום הטעם הזה, היא קיימת בכל מקרה, אף אם בו לא מתקיים הטעם.

אפשר ללמוד את הסבר זה גם מלשונו של רש"י. הוא מצטט כדיבור המתחיל "משום תקנת השבים", ולא רק את המילים תקנת השבים. מסתבר לומר שהוא בא להסביר מדוע תקנו כאן את תקנת השבים, ולא מה היא תקנת השבים.

'קים ליה בדרבה מיניה'

הת' **נעם אליה שי' גרוסברג**
תלמיד בישיבה

המשנה בכתובות (לו, ב) אומרת:

> **הבא על בתו, על בת בתו, על בת בנו, על בת אשתו, על בת בנה, על בת בתה, אין להן קנס מפני שמתחייב בנפשו, שמיתתן בידי בית דין. וכל המתחייב בנפשו אין משלם ממון, שנאמר: "ואם לא יהיה אסון ענוש יענש".**

דין זה נקרא "קים ליה בדרבה מיניה [העמידו על הגדול מהם]", כלומר, כאשר אדם חייב שני עונשים על מעשה אחד שעשה, מענישים אותו רק בחמור שמביניהם.

נעמיק מעט בדין זה, מה הגדר שלו?

בפשטות היה אפשר לבאר שהתורה קובעת שלא מענישים אדם שני עונשים על מעשה אחד שעשה, ואם מגיעים לו שני עונשים על מעשה אחד, מענישים אותו רק בחמור שבהם.

אך קשה על הסבר זה מתנא דבי חזקיה[א] שאומר שאף בשוגג[ב] אומרים קים ליה, דהיינו שגם אם האדם לא נענש בפועל בעונש מות על מה שעשה, למרות זאת - כיון שאם היה עושהו במזיד, עדים והתראה היה חייב בעונש מות, פטור מתשלומים. ואם הסברא של דין 'קים ליה' היא שלא מענישים בשני עונשים על מעשה אחד, לא מובן למה פטור מתשלומים על מעשה שבפועל כלל לא נענש עליו.

ניתן להסביר את דין 'קים ליה' כך: התורה קובעת שכשאדם עבר על שני איסורים במעשה אחד מתייחסים רק לעבירה בעלת העונש החמור והיא כאילו 'בולעת' את

א. להלן לה, א.

ב. לפחות שוגג בדבר שהיה מתחייב עליו מיתת בית דין בעדים והתראה.

העבירה השניה. לא מתיחסים אליה בכלל, ואנחנו מסתכלים על מעשה זה כעבירה אחת, בעלת העונש החמור.

חובת כיסוי הראש

הת' ייטב נריה שי' אסתרין
בוגר הישיבה

כותב אדה"ז בשולחנו[א]:

> **ומדת חסידות שלא לילך ד' אמות בגילוי הראש גם בימיהם שרוב העם היו רגילים לילך לפעמים הרבה בגילוי הראש מפני החום בימים ההם. ועכשיו בזמן הזה שכולם דרכם לכסות ראשם, לעולם אסור לילך או אפילו לישב בגילוי הראש משום צניעות שהרי זה כמגלה בשרו המכוסה. וגם הקטנים נכון לכסות ראשם. וכ"ש במדינות אלו שהנכרים נהגו לגלות ראשם וישראלים קדושים נזהרים בזה משום צניעות, א"כ ההולך או אפילו היושב בגילוי הראש כמו הנכרי הרי זה עובר בלאו ד"ובחוקותיהם לא תלכו". אך אם משים ידו על ראשו לכסותו די בכך להיכר, רק שלא יזכיר שם שמים כמו שיתבאר בסימן צ"א:**

פה מובאים לכאורה שלושה טעמים לכיסוי הראש בימינו, והם: מדת חסידות (משום שהשכינה למעלה מראשו[ב]); צניעות; ולאו ד"ובחקתיהם לא תלכו[ג]", שהוא חמור מכולם ונקרא איסור דאורייתא.

אבל תמיה לי, משום דבסימן צא סעיף ג, כתב כך:

> **אסור להוציא אזכרה מפיו בראש מגולה, ויש אומרים שיש למחות שלא ליכנס לבית הכנסת בגילוי הראש. ומדת חסידות הוא שלא לילך ד' אמות בגילוי הראש אפילו שלא בבית הכנסת כמ"ש בסי' ב':**

א. או"ח סימן ב, סעיף ז.
ב. טור או"ח סימן ב, סעיף ו.
ג. ויקרא יח, ג.

ותמיה. הרי הרב כתב "ויש אומרים שיש למחות שלא ליכנס לבית הכנסת בגילוי הראש", ומזה הלשון קשה: למה כתב הרב בלשון "יש אומרים"? שהרי לכאורה פשוט בתכלית הפשיטות שיש למחות בידיו, שהרי הוא עובר על איסור דאורייתא![ד]

ונראה לי לתרץ סתירה זו כך:

בפשטות אדה"ז מדבר בסימן ב' על המציאות של האיסור היום. שחמור ביותר ללכת בגילוי הראש משום שני הטעמים הנ"ל.

אבל מעיקר הדין המנהג לכסות הראש הוא רק מ"ח בעלמא. ובבית הכנסת נדרשת יראת שמים יתירה, ולכן שם יש למחות בנכנס ללא כיסוי ראש, כמו שכתב בסימן צ"א.

ד. גם יש להסביר, למה מביא שיש למחות רק במי שנמצא בראש מגולה בבית הכנסת - שהרי מאי שנא בין בית הכנסת לשאר מקומות?

מסתבר לתרץ, שכל החיוב לכסות את הראש במשך היום הוא שמא יבוא להגיד שם השם בראש מגולה (שזה אסור), ושמירה לכך היא לכסות את הראש במשך כל היום. ובבית הכנסת שיותר מצוי להזכיר בו את שם השם, יש למחות בהולך בגילוי הראש.

אבל, זה לא משמע מלשון הפוסקים לגבי חיוב כיסוי הראש. מלשונם נראה שזה משום כבוד השכינה ששורה על הראש במשך כל היום (ראה לדוגמא בטור או"ח ב, ו).

נרות חנוכה ונרות שבת

הת' **ייטב נריה שי' אסתרין**
בוגר הישיבה

כותב הרמב"ם בפרק ד הלכות מגילה וחנוכה הלכה יב:

> **מצות נר חנכה מצוה חביבה היא עד מאד, וצריך אדם להזהר בה כדי להודיע הנס ולהוסיף בשבח האל והודיה לו על הנסים שעשה לנו. אפילו אין לו מה יאכל אלא מן הצדקה שואל או מוכר כסותו ולוקח שמן ונרות ומדליק:**

ולכאורה תמיה - שהרי דרך של הרמב"ם היא להביא רק דינים והערות הנמצאים בחז"ל אא"כ הוא כותב "נראה לעניית דעתי" או כהאי גוונא.

ומאמר זה " מצות נר חנכה מצוה חביבה היא עד מאד", לא שמענו לשון זה בחז"ל בשום מקום.

על זה כותב המגיד משנה:

> **מצות חנוכה וכו'. שם (דף כ"נ:) א"ר הונא הרגיל בנ"ח הויין לו בנים ת"ח:**
>
> **ומ"ש רבינו אפילו אין לו מה יאכל וכו'. נראה שלמדו ממה שנתבאר פ"ז מהל' חמץ ומצה שאפילו עני שבישראל לא יפחות מד' כוסות והטעם משום פרסומי ניסא וכ"ש בנ"ח דעדיף מקדוש היום כמו שיתבאר בסמוך:**

אך עכ"פ נשארת השאלה למה הרגיש הרמב"ם צורך לבאר את חשיבותן של נרות חנוכה בכלל?

ונראה לומר שהרמב"ם הצריך לבאר זה משום הנכתב בהלכה יד:

היה לפניו נר ביתו ונר חנכה או נר ביתו וקדוש היום, נר ביתו קודם משום שלום ביתו, שהרי השם נמחק לעשות שלום בין איש לאשתו. גדול השלום שכל התורה נתנה לעשות שלום בעולם שנאמר (משלי ג יז) "דרכיה דרכי נעם וכל נתיבתיה שלום":

אנשים היו יכולים לבוא מהלכה זו לידי ביזוי מצוה, שיחשבו שנרות חנוכה אינם כ"כ חשובים, עד כדי כך ששלום בית דוחק את חשיבותם. ומשום חשש זה דיבר הרמב"ם בשבח נרות חנוכה בהלכה י"ב.

עד כאן הכל מסתבר - אך ניתן לשאול: אם זו היתה כוונת הרמב"ם מדוע לא כתב את שתי הלכות אלו ברצף? למה הפסיק ביניהם בהלכה י"ג?

הלכה י"ג:

הרי שאין לו אלא פרוטה אחת ולפניו קדוש היום והדלקת נר חנכה מקדים לקנות שמן להדליק נר חנכה על היין לקדוש היום. הואיל ושניהם מדברי סופרים מוטב להקדים נר חנכה שיש בו זכרון הנס:

אך נראה שהלכה יג אינה מפסיקה כלל, אלא אדרבה, היא נותנת עוד יותר תוקף להלכה י"ב, ומבהירה את חשיבותן של נרות החנוכה, כשהיא אומרת ש"מוטב להקדים נר חנכה שיש בו זכרון הנס".

יהי רצון שנזכה שבכל בתי ישראל יהיה שלום בית אמיתי. ובפרט בדורנו, ערב שבת אחר חצות, שאנו עומדים על הקצה של ביאת משיח צדקנו בקרוב ממ"ש, והכנסת שבת העולמית לכל העולם כולו!

כיצד מרקדין לפני הכלה

הת' יוסף שלום שי' עמאר
תלמיד בישיבה

אומרת הגמרא[א]:

תנו רבנן: כיצד מרקדין לפני הכלה? בית שמאי אומרים: כלה כמות שהיא. ובית הלל אומרים: "כלה נאה וחסודה".

ומפרש"י:

כיצד מרקדים - מה אומרים לפניה: כמות שהיא - לפי יופיה וחשיבותה מקלסין אותה: חסודה - חוט של חסד משוך עליה [כלומר: אולי היא לא כ"כ יפה, אבל חוט של חסד משוך עליה, והיא נושאת חן]:

לאחמ"כ[ב] הגמרא מספרת שרבי יהודה בר עילאי היה רוקד לפני הכלה עם ענף אחד של הדס, ורב שמואל בר יצחק היה רוקד לפני הכלה עם שלשה ענפי הדס.

נציע הסבר לכך שהאמוראים רקדו לפני הכלה דוקא עם ענפי הדס:

בריקודם היו אומרים האמוראים שהכלה נושאת חן גם אם אינה כ"כ יפה, כי משוך עליה חוט של חסד. דבר כזה מצינו גם באסתר המלכה, שהיתה ירקרוקת[ג], אך למרות זאת נשאה חן, משום שהיה משוך עליה חוט של חסד.

א. טז, ב.
ב. יז, א.
ג. מגילה יג, א.

וניתן לומר, שבריקודם עם בדי הדס רמזו האמוראים לענין זה (אותו שרו). אסתר המלכה נקראה גם הדסה[ד], ובריקודם עם בדי הדס רמזו לכך שמשוך על הכלה חוט של חסד, כמו שהיה משוך על אסתר המלכה.

ד. שם.

רב תנא הוא ופליג

הת' יוסף שלום שי' עמאר
תלמיד בישיבה

אומרת הגמרא במסכת כתובות (ח, א):

אמר רב נחמן אמר רב: חתנים מן המנין (למה שיבואר להלן), ואין אבלים מן המנין. מיתיבי: חתנים ואבלים מן המנין! מתניתא קא רמית עליה דרב? רב תנא הוא, ופליג.

איתמר, אמר רבי יצחק אמר רבי יוחנן: חתנים מן המנין, ואין אבלים מן המנין. מיתיבי: חתנים ואבלים מן המנין! כי תניא ההיא — בברכת המזון, כי קאמר רבי יוחנן — בשורה.

הגמרא מקשה על רב, שאמר שאבלים לא מצטרפים למנין, מבריתא שאומרת בפירוש שהם כן מצטרפים, ומתרצת ש"רב תנא הוא ופליג". רב יכול לחלוק על תנאים ולכן אי־אפשר להקשות עליו מבריתא. לאחר מכן מביאה הגמרא את אותה מימרא שאמר רב בשם רבי יוחנן, ומתרצת איך המימרא מסתדרת עם הבריתא.

ולא מובן. מדוע תחילה דוחה הגמרא את הקושיה בכך ש"רב תנא הוא ופליג", אם יש לה גם תירוץ, כפי שבהמשך תירצה את ר' יוחנן. והרי יש ברחבי הש"ס מקומות בהם מתרצים את שיטת רב, ולא אומרים "תנא הוא ופליג". ואם כן, מדוע כאן לא תירצו והסבירו את שיטת רב, אלא אמרו ש"תנא הוא ופליג?

אפשר לתרץ כך:

לעולם רב תנא הוא ופליג. אבל בדרך כלל הגמרא מעדיפה לתרץ ולהסביר את רב, אם אפשר. אך פה לא תירצו את דברי רב כמו שתירצו את רבי יוחנן, כי התירוץ הוא לא

חלק, כמו שרואים שם בהמשך. ותירוץ דחוק אומרים רק כשמוכרחים, ואם יש אפשרות להסביר את העניין אחרת - עדיף.

"ושננתם"-"וקשרתם"-"ולעבדו"-"וקשרתם"-"ולמדתם"

הת' יונה שלום זלמן שי' זלטופולסקי
תלמיד בישיבה

בפרשת "שמע" כתובה מצות לימוד תורה ("ושננתם") לפני מצות תפילין ("וקשרתם"); ובפרשת "והיה אם שמוע" הסדר הוא הפוך, קודם מצוות תפילין ("וקשרתם") ולאחר מכן מצוות לימוד תורה ("ולמדתם").

רבינו שליט"א דרש (בשיעור בשב"ק פרשת עקב תשפ"ה) שהדבר רומז לסדר היום של היהודי:

בתחילת היום הוא לומד חסידות כהכנה לתפילה (הנרמז ב"ושננתם" שבפרשת "שמע"); מניח תפילין ("וקשרתם"); לאחר מכן הוא מתפלל (מצות התפילה נלמדת מתחילת הפרשה השניה - "ולעבדו בכל לבבכם"); ולאחר התפילה הוא עובר ללימוד הנגלה (הרמוז ב"ולמדתם", בסופה של פרשת "והיה").

לפי זה, ניתן להשלים ולומר שהמילה "וקשרתם" הבאה בפרשת "והיה" לפני מצות לימוד תורה, רומזת לתפילין דרבינו תם שמניחים לאחר התפילה, לפני המשך היום בלימוד הנגלה.

ראה נא בעינינו... וגאלנו

הת' **איתיאל שי' גינזבורג**
תלמיד בישיבה

אנו אומרים בתפילה:

ראה נא בעינינו וריבה ריבנו, וגאלנו מהרה וכו'.

ננסה להסביר מדוע קישרו בין הבקשה על הצרות (עינינו) לבין הבקשה על הגאולה (וגאלנו וכו'), שהרי הגאולה הרבה יותר נעלית ממצב שאין צרות.

אפשר לומר שליהודי יש צרות, והן מביאות אותו להתפלל על הגאולה, שוודאי זה דבר טוב. אך מדוע תקנו כך לכתחילה אנשי כנסת הגדולה, ולא תיקנו להתפלל על הגאולה בשבילה בעצמה?

ואפשר להסביר שמבקשים כאן על דבר הרבה יותר נעלה, על שינוי הנהגת ה' עם עמו ישראל.
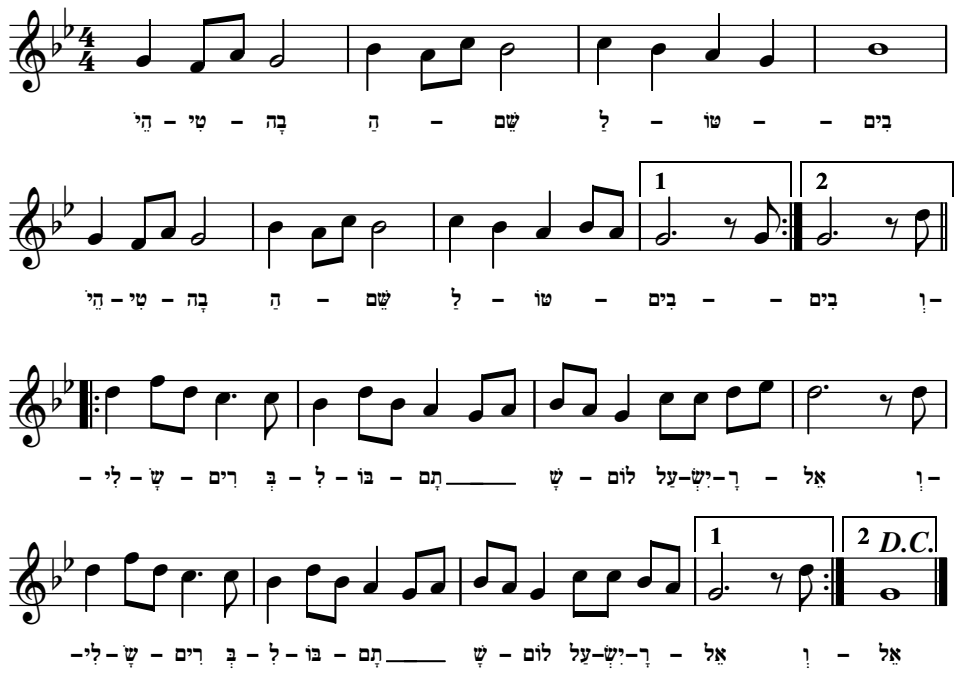
בגלות, כשה' רוצה שנתקרב אליו הוא מביא עלינו צרות ר"ל ואז אנחנו מתפללים ומתקרבים אליו. ואילו בהנהגה של גאולה ה' משפיע עלינו שפע ובכך אנחנו מתקשרים אליו. כלומר, אנו מתפללים שה' יקרב אותנו אליו כמו בגאולה, לא ע"י צרות, על דרך הקירבה לה' שחשים בהתבוננות בהשגחה פרטית.

הֵיטִיבָה ה' לַטּוֹבִים - ניגון לפרק קכ"ה

מהרב יצחק גינזבורג שליט"א

לפרק של הרבי – קכ"ה

י"ט אדר תשפ"ו



מוקדש לכ"ק אדמו"ר

לכבוד יום הולדתו ה־קכד, י"א ניסן תשפ"ו

יהי רצון שירווה רוב נחת מבניו התמימים, מכל חסידיו, מקושריו ומכלל ישראל, ושיוליכנו לקראת משיח צדקנו תכף ומיד ממש

מוקדש למורנו ורבינו
הרב יצחק גינזבורג שליט"א

ליום גאולתו ה־ל, ח' ניסן תשפ"ו

יהי רצון שיהיה חזק ושמח, יפוצו מעיינותיו חוצה, ושנשלים יחד את העבודה המוטלת עלינו, מתוך שמחה וטוב לבב והרחבה גדולה בכל העניינים

מוקדש לזכות כל התמימים
וצוות הישיבה שיחיו

שיזכו לברכה והצלחה גדולה בלימוד התורה ובכל מעשיהם מתוך נחת והרחבה גדולה, בגשמיות וברוחניות ללמוד וללמד, לשמור ולעשות

הירידה וההפסקה דחורבן בית המקדש בשביל בנין בית המקדש חדש מעוררת להוסיף בעבודתו ביתר שאת וביתר עז באופן של חידוש, החל מהחידוש בלימוד התורה, הן נגלה דתורה והן פנימיות התורה, בכל יום יהיו בעיניך חדשים", כולל גם היגיעה בלימוד התורה על שיוכל לחדש בתורה שעל ידי זה מהרים ומזרזים עוד יותר קיום היעוד "תורה חדשה מאתי תצא" (וכן החידוש בקיום המצוות – עשיה "כמצות רצונך")

משיחת שבת פרשת דברים, שבת חזון ה'תש"נ

נפלאות מתורתך

קובץ הערות וחידושי תורה בנגלה ובחסידות
מהתמימים ואנ"ש