

חדוֹשֶׁכָּע

עלון חידושים ומאמרים

מבית חבורת "אשכולות"



ישיבה תיכונית בנשיאות
הרב עדין אבן ישראל שטיינזלץ

ישיבת שפע - התשע"ח

נִדְפַס בִּירוּשָׁלַיִם עִי"ה"ק

הַתִּשְׁע"ח

הַגָּהָה - שְׁלֵמָה יִגָּר "מִיִּלָּה בְּמִיִּלָּה", 5625796 - 054.

מוקדש לעילוי נשמת

אלון (בן משה) מוכתר
יואל שלום (בן אלון) מוכתר
אלה חביבה (בת אלון) מוכתר

מוקדש לזכרה הטוב של

זלדה (בת יהושע מרדכי) מרק

רעייה, אם וסבתא אוהבת ומסורה

אשת חסד אשר חינכה דורות של בני ירושלים

באהבה ובתבונה

ה' תמוז תרצ"ו - ט"ו בטבת תשע"ח

תוכן עניינים

6.....	דברי ברכה \ הרב יהונתן גוטמן – ראש הישיבה
7.....	חידושי תורה וחידושי עולם \ הרב עדין אבן ישראל שטיינזלץ – נשיא הישיבה
11.....	דברי פתיחה לקונטרס "חידושפע" ולמסכת בבא בתרא \ ר"מ אשכולות - יהושע מרק
19.....	שער ראשון: הקשר בין סוגיות הפתיחה בבבא בתרא.....
19.....	כלליות ופרטיות מהחצר למקדש \ נועם קליין
21.....	ראייה חיצונית וראייה מעבר \ יונתן זמרת
23.....	שכנות ומחיצות בין עולמות (טרקסין) \ יהונתן מוכתר
25.....	בית הכנסת כשותפות ומעלת השלום \ בן בכור שלומוב
26.....	ועשו לי מקדש \ חזקי אברהמי
27.....	שער שני: מאמרים וחידושים בעקבות הלימוד והסוגיות
27.....	כפייה במצוות \ יהונתן מוכתר
32.....	מצוות חינוך \ נועם קליין
36.....	דוכתא לצלוי – מקום להתפלל: בית, דירה, שדה \ חזקי אברהמי
44.....	זכויות יוצרים בספרי קודש- מהסוגיות ועד ספרות השו"ת (רמ"א, חתם סופר, וצמח צדק) \ יונתן זמרת
53.....	הדעת כתנאי להמשכיות היהדות \ יצחק גלפרין
57.....	גאולה גשמית וגאולה רוחנית \ נועם קליין
60.....	רבנן לא צריכי נטירותא - מהסוגיות ועד הרמב"ם, הכוזרי, והרא"ה \ בן שלומוב
66.....	תלמידי חכמים ועמי הארצות – בעקבות בעל הסולם \ יהונתן מוכתר
69.....	הראייה במסכתות בבא בתרא וחגיגה \ יוני רוט
70.....	כהונה ומלכות- על העונש של בית חשמונאי \ יוני רוט
71.....	מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן ומתן תורה \ עילי בן נון
72.....	צדקה וביטחון – בעקבות סוגיות הצדקה \ נועם קליין
73.....	תינוקות של בית רבן - ורבנן \ רותם בטיט
75.....	סוגיית רב דימי בעקבות הסוגיות הקודמות \ דניאל שלומוב
78.....	שיטת רבא בלימוד תורה \ דוד מגן
80.....	גבולות \ רותם בטיט

82.....שער שלישי: חידושים, פירושים ו'ווארטים' קצרים

- 82.....קנאת סופרים תרבה חוכמה \ איתמר כהן
- 82.....לא להתקרב אל ההר \ איתן רבינק
- 83.....מנהג המדינה ומנהג שטות \ יוני רוט
- 83.....על ההבדל בין יששכר ללוי \ נועם קליין
- 83.....עובד אלוקים" ואשר לא עבדו \ נועם קליין
- 84.....ללוותם לצרכיהם, שיטת הרשב"א \ דוד אלטלף

85.....שער רביעי: שער עבודת ה' וחסידות

- 85.....ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם - בעקבות פרק נא בתניא \ יונתן זמרת
- 86.....התבודדות וחסרונות -עיון ברבי צדוק ורבי נחמן \ יהונתן מוכתר
- 88.....שמע ישראל – ליקוטי תורה לאדמו"ר הזקן \ חזקי אברהמי
- 90.....חנוכה וי"ט כסלו \ יונתן קצבורג
- 91.....קטנות וגדלות - בין פסח לשבועות \ יהונתן מוכתר
- 94.....ישמח ישראל - פרשת בשלח \ בן בכור שלומוב
- 95.....רפואה ואמונה \ יונתן זמרת
- 97....."וראיתם אותו" - חוש הראייה ומצוות ציצית \ אליקים ברנר
- 101.....עניין האות א \ יהונתן מוכתר

108.....שער חמישי: "ועתה כתבו לכם את השירה הזאת" שירים וכתובות בעקבות הלימוד, ובכלל

- 124.....על חבורת אשכולות – ישיבת שפע

דברי ברכה

\ הרב יהונתן גוטמן – ראש הישיבה

בס"ד

זכינו ובישיבה מתקיימת, זו השנה השמינית, חבורת אשכולות.

החבורה מורכבת מתלמידי כל הכיתות, המעוניינים להגביר חילם בלימוד, להתמסר אליו ולהתעמק בו.

השנה הוביל את החבורה הרב יהושע מרק שיחי', ובהובלתו שוקקת חבורת אשכולות חיים. חיים של תורה וחסידות, חיים של לימוד והעמקה, חיים של דבקות בחבורה, חיים של כיסופים לקדושה ולתפילה.

חיים שיש בהם.

חבורת זו היא ראשית עריסותיהם של בני החבורה, והיא כוללת חידושים ומחשבות שנבעו, בדרך כלל, מהלימוד וברובם סובבים סביב הסוגיות בהן עסקנו השנה.

אנו מברכים אתכם בני החבורה ואת הרב יהושע יצ"ו, שתמשיכו לעשות חייל ותגבירו חילכם בלימוד ובעבודה. שתאמצו כוחותיכם ומחשבותיכם בלימוד – ויפתח לכם ה' כפתחו של אולם בסייעתא בלימוד ובחידוש.

בברכה

יהונתן גוטמן

ראש הישיבה

חידושי תורה וחידושי עולם

הרב עדין אבן ישראל שטיינזולץ – נשיא הישיבה

שנינו בדברי חז"ל (בראשית רבה): "היה הקב"ה מביט בתורה ובורא את העולם", והרי מאמר זה משמש בניין-אב לתחומים גדולים של מחשבה, ולמדים אנו מכאן שאין תורה ועולם דברים פרודים זה מזה שאינם מתייחסים זה לזה, אלא צמודים הם בהווייתם מראשיתו של עולם. צמידות זו כמה וכמה פנים לה, הן מבחינת ראיית התורה כתמציתו של עולם, הן מבחינת ראיית העולם כהתגשמותה של תורה, ובכל אחד מפנים אלה ניתן להעמיק ולהרחיב, לראות עומק לפנים מעומק ורום מעל לרום. אולם ביסודם של עיונים חוזרים אנו לאותה קביעת דברים ראשונה: עולם ותורה בחינת למד ומלמד יש בהם, וראוי הוא לעולם שיהא למד מן התורה. ועם כל זאת - פעמים בא המלמד ונמצא למד ומתעשר אף הוא מבחינה אחרת של יחסי המחשבה בין אלה.

דברים הרבה אמרו בשבחם של חידושי תורה, והיו מגדולי ישראל שציוו לבניהם ולתלמידיהם לחדש בכל יום ויום חידושים ולכותבם בספר, והיו מפליגים במעלתו של דבר זה שהוא מוסיף כוח ועוז בעולמות עליונים ובעולמות תחתונים. וכן נהגו עמלי התורה שהיו מחדשים בה דברים, מהם בפירושי עניינים הקשים להבנה, מהם בחידושי הלכות, מהם בהעמקת הסברות ובכל תחום מתחומי פשטי התורה המתחדשים בכל עת. ובוודאי כל חידוש וחידוש מאותם דברי תורה של אמת, בכל דרך ובכל אופן פותח הוא פתחים חדשים ומגלה לנו צפונות, מרחיב דעת הלומדים, ואף אלה שאינם מקבלים לחלוטין כל חידוש ואינם מודים בו, על כל פנים נהנים ממנו שפותח ומגלה שאלות חדשות שלא שיערו מקודם. והנה, בכל מה שמתגלה מחידושי התורה, ובכל שפע הטוב הנשפע מאותם העוסקים בתורה ומחדשים בה, עדיין מקום הוא לחקור ולדרוש ביסודו של דבר: מה הוא המתחדש כאן באמת? האם מחדשים הם חידושים אלה עניין חדש ומהותי בתורה עצמה, מוסיפים בה ציצים ופרחים, ואף שורשים ועיקרים חדשים, או שמא אין חידושי תורה אלא מה שמסירים את הלוט מעינינו ועל ידי כך באים אנו לראות אמיתתם של דברים? כלומר: האם חידושי תורה אלה מוסיפים באמת כללות ופרטות בתורה, או שמא אין חידושי תורה אלא חידושי עצמנו, מה שנתחדש לו אדם הלומד בדרך הבנתו עצמה.

והרי ספק זה בגדר המסתבר הוא: שהנה רואים אנו שעל אותה שאלה עצמה ניתנו כמה וכמה תשובות, וכל אחת מהן מבוססת על יסודות איתנים וכולה בנויה בדרך אמת. ואם כן, מצד אמיתה של תורה, מה הוא הפתרון האמיתי לאותה שאלה? ודאי יודעים אנו שכבר אמרו חז"ל בכגון זה "אלו ואלו דברי אלוקים חיים", אלא שאין בדבר זה משום תשובה לחקירה זו בדבר מהותם של חידושי התורה. שהרי ספק זה שנתעורר בתוך הדברים ייתכן שמקורו בדברי תורה עצמם ובתחום שנשאר לאותו דור לגודרו. אולם אפשר ואפשר כי אף השאלה הראשונה, אותה בעיית ראשית שממנה מתחילים חידושים אלה, אינה נובעת מן התורה אלא באופן תפיסתה של נפש האדם. ואותו דבר הנראה למעיינים כתמיהה או כסתירה אינו אלא תמיהה או סתירה שבתוך נפשם שלהם, שבתוך דרך הראייה של שכל האדם.

ולאמיתו של דבר נשאלו שאלות כיוצא בזו גם בשעה שמתחדשים ובאים שינויים וחידושים בתפיסתו ובהבנתו של העולם. גם באותם שטחים קיימת ועומדת בעיה זו עצמה: האם המתחדש הוא אמיתי, או אינו אלא פנים חדשות של הבנתנו וידיעתנו שלנו?

וכשמתעמקים באותה שאלה רואים כי אין היא מצטמצמת רק במה שמתחדש בתורה, אלא חידושים אלה מגלים שאלה עמוקה מזו הנוגעת בהבנת התורה בכללה. שהרי אף בה ניתן לשאול האם אותם דברים שמבינים אנו בתורה מגיעים באמת להבנתה של התורה עצמה, או שמא אף כאן אין אנו מבינים אלא את עצמנו. כלומר: שמא אותו דבר הנראה לנו כלימוד התורה וכהבנתה של תורה אינו אלא מה שמתייגעים אנו להתאים ולסדר את המתרחש בתוך שכלנו מן התורה. והרי אפשר הוא שאין אנו מגיעים כלל להבין את התורה עצמה, וכל אותם עיונים, בקושיות ובתירוצים, במציאת הסברות ובהסברת היסודות אינם נוגעים כלל לגבי מהותה של התורה. ואפשר שייתכן שאין בתורה לא אותן קושיות ותמיהות, וכל דרכה של תורה מעיקרה אינה שייכת כלל ואינה נבנית כלל באותן דרכים של מחשבה שמנסים בני האדם לעיין בה. ואל תהא שאלה זו תמוהה בעינינו, שהרי אף לגבי העולם צצה ועולה שאלת-תמיהה כעין זו. שמא אין אנו אלא דנים ותוהים על מהות עצמנו, שמא כל עיונינו וחקירותינו שמתעמקים אנו בלימודם כל כך, שמא אינם אלא יישוב סתירות ותמיהות שבעצם ההשגה לבדה.

והרי לגבי התורה, ביתר ייחוד מאשר בעולם, מקום הוא לעיין בכך. שהרי תורה זו שנתנה הקדוש ברוך הוא איננה רק תורת האדם, אלא תורת ה' היא, תורה שהקב"ה כביכול

משתעשע בה מקדם לעולם. וכי עשויה התורה הזאת שתהא פגומה וחסרה, שיהו בה תמיהות ותהיות, קושיות וסתירות? ואם כן, הלוא ראוי הוא, אף מצד כבוד של מעלה, לומר שאין אנו מגיעים אל התורה עצמה, וכל השגתנו בה אינה אלא באותם רשמים המצטיירים בנו, על פי יכולת הכרתנו האנושית, מן התורה.

ויתר על כן, הרי בלימודה של התורה חייבים אנו בעל כורחנו להכניס את מושגינו ומושכלינו שלנו לגבי הבנתה של תורה. ואם כן, קובעים אנו מרצון ושלא מרצון קביעות וכללים בתורה, ועל פי כללים שבהיגיון שאינו אלא דרך להסדרת מחשבותינו האנושיות באים אנו כמו כן להקשות ולפרק לגבי תורת ה'. ואם כן, קביעה ראשונה שנקבעת עם תחילת לימוד התורה שעשויה היא התורה להילמד ולהיות מובנת כל צורכה, קביעה זו עצמה צריכה בדיקה וחקירה, שהרי מי לידינו יתקע שקיימים קשרים, ומה גם זהויות, בין אופני החשיבה האנושיים, לבין העובדות והאמיתות המובעות בתורה? יפים הם כללי ההיגיון שלנו לאותם תחומים שהינם מראשיתם יצירי מחשבה אנושיים (ואף בהם באות ומתגלות חדשים לבקרים סתירות יסוד המערערות את עצם תוקפו ועיקרו של הגיונו), ויפה כוחה של מחשבה לעסוק בהם. אך כשמגיעים הדברים לעיון בטבעו של עולם, ומה גם בתוכנה של התורה - מה סיכוי וסבר הוא לעצם יסודי המחשבה ועקרונות התפיסה ההגיונית שבידינו שיש בהם כדי להגיע להבנתם של דברים?

ומפורסמים הם אותם דברי מליצה, אשר יש האומרים אותם בשם הבעש"ט ויש המייחסים אותם לגאון מווילנא, שעיקרם בפירושו של הפסוק "תורת ה' תמימה", שפירשוהו: תמימה ושלמה - שלא נגע בה שום אדם עדיין. ודברים אלה שהיו נשמעים אך כדברי ענווה שביראת שמים, מקום יש לראותם כמשמעם: דברי התבטלות של גדולי הגדולים, אשר עם עמלם ויגיעתם ראו שאינם יכולים להגיע, לא הם ולא שאר בני אדם, אל מהותה האמיתית של התורה. ועדיין יכולים הם לומר כדרך המקרא באיוב "לא ידע אנוש ערכה ולא תמצא בארץ החיים... אלקים הבין דרכה והוא ידע את מקומה".

אם כן, דומה שניתן לומר כי אין חידושי תורה אלא בבחינת "ושעשועי עם בני אדם", בחינת משחקו של השכל האנושי במה שמסוגל הוא לקלוט מן התורה, לפרוך וליישב בה. ועם זאת, מצד אחר קשה עלינו לקבל הנחה זו בדבר מהותם של חידושי תורה, שהרי לימדונו חכמים: כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש כבר נאמר למשה מסיני. ואף מאמר זה, לא שבחו של משה בלבד הוא הנלמד ממנו, אלא אף שבח תורתם של תלמידי חכמים שבכל

דור ודור, שתורתם וחידושיה - למשה מסיני הם. ועל מנת להבין דברים על בוריים ראוי לחזור לאותה השוואה ראשונה של צמידות עולם-תורה, שמלבד צד מלמד שיש בה בתורה בהוראתה לעולם, אף צד למד מצוי בהשוואה זו, לומר שממשית היא התורה ומצויה כשלעצמה, כשם שממשי הוא העולם וקיומו לעצמו. הווי אומר: אין התורה בעצם מהותה עניין שבשכל ומשחק השכל של בני אדם, אלא אמת שלמה היא לעצמה, אמת שאינה תלויה כלל בכללי היגיון או סברה - שכל אלה באים מחוצה לה, ולא מתוכה פנימה.

ומתוך כך דווקא, מתוך שתופסים את מהות התורה כנבדלת מן השכל האנושי המשיג אותה, מוצאים אנו דרך להבין כיצד חידושי התורה יש בהם אף צד של חידוש תורה ממש. ונלמד דבר זה מאותם חידושים המתחדשים ובאים בעולם במעשי ידיהם של בני אדם; שהרי אף אם אין בני אדם יודעים ומשיגים השגה ממשית במציאותו של עולם, ואף אם סברותיהם אינן אלא הסדרת מחשבתם שלהם, מכל מקום - חידושים שמתחדשים בעולם ממש יש בהם מממשו של עולם עצמו. ומכאן נימצא למדים אף לעניינם של חידושי התורה, שהרי כל כמה שעשויים בני אנוש להיות מרוחקים מהבנת עצם מהותה של התורה, הרי מתוך שעסוקים הם בה לאמיתתה, כל חידוש שהם מחדשים הריהו מציאות חדשה, אשר נעשית אף היא ממש תורה. ואין דבר זה תלוי בהבנה ובתפיסה של פנימיות הדברים, ואף על פי כן ממילא מתחדשת התורה בכל חידושים אלה. והוא שאמר הכתוב "עץ חיים היא למחזיקים בה", שלגבי מחזיקיה ולומדיה העוסקים בה ומחדשים שכלם בה, נעשית התורה עץ חיים, ומפריחה מכוח עמלם בה ציצים ופרחים בכל עת.

(נאמר בשעת חלוקת פרס הרב קוק, תשכ"ד)

דברי פתיחה לקונטרס "חידושפּע" ולמסכת בבא בתרא ר"מ אשכולות - יהושע מרק

עלון החידושים והמאמרים "חידושפּע" המונח לפניכם הינו פרי לימודם של בני חבורת 'אשכולות' בישיבת 'שפע' בשנת התשע"ח. ה"חידושפּע" נכתב תוך כדי מהלך השנה ובסיומה, והוא מכיל סוגים שונים של חידושים.

השער הראשון הוא שער של כתיבות שכתבו חברי אשכולות על **הקשר בין סוגיות הפתיחה של מסכת בבא בתרא**. במהלך לימוד סוגיות הפתיחה ולאחר סיום לימוד של כל סוגיה הקדשנו זמן מחשבה, עיון משותף וכתיבה על משמעות הסדר של הסוגיות השונות והקשר ביניהן (הן הסוגיות הפרשניות, הן ההלכתיות והן האגדתיות יותר)¹⁸. נדמה שעיון זה פתח לנו פתח להבנה רחבה יותר של סוגיות הפתיחה ולהבנה מעמיקה יותר של כל סוגיה בפני עצמה, יחד עם הנושאים והקווים המשותפים לסוגיות השונות. בשל אופייה של כתיבה זו המאמרים בשער זה קשורים זה לזה ומשלימים זה את זה, ובמובן מסוים זהו מאמר אחד משותף.

השער השני כולל **מאמרים וחידושים בעקבות הלימוד והסוגיות**, חלקם קצרים-פרשניים וחלקם ארוכים יותר, בנושאים שונים העולים מתוך הסוגיות. חלק מהמאמרים ממשיכים לעיון רחב יותר בדעות הראשונים, בספרות ההלכה והשו"ת ובענייני מחשבה וחסידות הנוגעים לסוגיות. חלק מהמאמרים נכתבו בעקבות השיעורים המשותפים של חבורת אשכולות, וחלקם נכתבו בתקופה שיוחדה לכתיבת מאמרים מתוך לימוד והרחבה אישית של כל אחד בנושא שבחר.

בשער השלישי ישנם חידושים, פירושים ו'ווארטים' קצרים בענייני הסוגיות ובעניינים אחרים. במהלך השנה השקענו בחבורת אשכולות ולמדנו על החשיבות שבכתיבת חידושי תורה - קטנים עם גדולים.

¹⁸ להבנת הנחת היסוד של המשמעות של סדר הסוגיות, ראה התוס' הראשון בבבא בתרא ד"ה "השותפין", וכן דברי הוזה"ק: "ורבנן דמתניתין ואמוראין כל תלמודא דלהון על רזין דאורייתא סדרו ליה." (רעיא מהימנא פרשת פינחס דף רמד ע"ב) וראה בספר 'יסוד המשנה ועריכתה' להרה"ג ראובן מרגליות זצ"ל.

השער הרביעי הוא שער מאמרים וחידושים בענייני חסידות ועבודת ה'. במסגרת חבורת אשכולות הצטרפו בני החבורה לתוכנית 'ליבו חפץ', תוכנית לימוד אישי של ספרי חסידות ומוסר, ובמהלך השנה נעשה שיתוף בין חברי החבורה שהביאו איתם לשיעורים פנינים מהלימוד האישי. כמו כן, פעמים רבות במהלך לימוד הסוגיות למדנו קטעי חסידות ומחשבה שקשורים לסוגיות ומאירים אותן באופן שונה.

השער החמישי "ועתה כתבו לכם את השירה הזאת" - שירים וכתובות בעקבות הלימוד, מתווסף גם הוא לכתובה היצירתית שכתבנו במהלך השנה בסיום הסוגיות. השירים והקטעים האחרים הם סוג נוסף של פרשנות אישית ללימוד, וביטוי שונה ומיוחד של חוויית לימוד התורה והמפגש האישי עם הסוגיות. חלק זה מכיל גם שירים ממעגל השנה ומנושאים נוספים שהעסיקו את חברי אשכולות בנפרד וכחבורה במהלך השנה.

ברצוננו להודות לבורא עולם שזיכה אותנו ללימוד ביחד בחבורת אשכולות, ונתן לנו את תורתו, תורת אמת, שעל ידה ועל ידי חידושיה הוא "מחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית"¹⁹.

תודה מיוחדת לראש הישיבה הרב יהונתן גוטמן שנתן ונותן אמון בחבורת ובתוכנית אשכולות, ונותן לנו השראה לעולם של עבודת ה', לימוד, והתקשרות לתורה בעמקות ובהתלהבות, בבחינת סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה.

וכן למורנו הרב עדין אבן ישראל (שטיינזלץ) נשיא הישיבה, ה' יאריך ימיו בטוב ושנותיו בנעימים, על שנים של הרבצת ו'הדלקת' תורה בתלמידים ובתלמידי תלמידים, ועל הדחיפה ללימוד תורה ברצינות, ברוחב דעת ובמסירות.

¹⁹ כדאיתא רבות בספה"ק. וראה בספר "מחשבות חרוץ" אות טו: "ועל כן הזהירו הקדמונים לכתוב כל מה שמחדש כמו שכתב בספר חסידים (סימן תק"ל) והמגיד להבית יוסף וכדומה, כי אין אדם יודע איזה יכשר ואולי הוא החידוש של תורה שבעל פה השייך לחלקו שלא נגלה עדיין לשום אדם בעולם. והוא לכך נוצר להביא חידוש תורה לעולם הזה וצריך שלא יאבד באבדו חס ושלום... ואף על פי שכבר יש ספרים הרבה בעולם ועשות ספרים אין קץ, מכל מקום כל תלמיד ותיק יש לו דבר חידוש השייך לחלקו שלא יוכל אדם אחר ליגע בו, והוא החדש שלמעלה מהשמש שעל ידי זה גורם גם כן החידושין תחת השמש מה שמחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית, ובאורייתא ברא עלמא ותחילת הבריאה היה בתורה שבכתב, והחידוש בכל יום תמיד הוא על ידי תורה שבעל פה בחידושין דאורייתא המתחדשים בכל יום תמיד על ידי חכמי ישראל, ואין לך יום שלא יתחדש בו איזה חידוש בתורה על ידי איזה תלמיד ותיק שבדור, ואותו חידוש שהוא חיי עולם צריך שישאר קבוע וקיים בפועל בעולם הזה... וכן היא בהרא"ש (בהלכות קטנות ריש הלכות ספר תורה) ובטור שולחן ערוך יורה דעה (סימן ער) דהאידנא עיקר מצוה בכתבת תורה שבעל פה."

תודה רבה וישר כוח גדול גם לכל חברי חבורת אשכולות, ובמיוחד לכותבים ולמשתתפים בעלון זה:

חברי כיתה י"ב: יצחק גלפרין, יוני רוט, דוד אלטלף, יונתן קצבורג.

חברי כיתה י"א: חזקי אברהמי, יונתן זמרת, יהונתן מוכתר, נועם קליין, בן בכור שלומוב.

וכן חברי כיתה ט': רותם בטיט, עילי בן נון, איתמר כהן, דוד מגן, איתן רבינק, ודניאל שלומוב.

בפתח מסכת בבא בתרא

הרמב"ם בהקדמתו למשנה מבאר את חלוקת הנושאים של סדר נזיקין, ובכלל הדברים את החלוקה הפנימית של 'המסכתא הראשונה' – 'מסכת נזיקין':

...אח"כ נתעסק בחלוקת הדברים בסדר נזיקין, וחלק עניני המסכתא הראשונה לשלשה חלקים. והתחיל בבבא קמא וענינה בדיני הנזקים ומניעתם כגון השור, והבור, וההבער, והחבלות, ודומיהם. ומחובת הדיין להקדים תחלה סלוק הנזקים מבני אדם. אח"כ בבא מציעא וענינה בדיני הטענות והפקדונות, וההשכרה, והתביעות, והשכירות, וכל מה שראוי להסתפח לענין זה, כדרך שעשה הכתוב, אחר דיני שור ובור והבער וכי ינצו אנשים דבר בדין ארבעה שומרין. אח"כ בבא בתרא וענינה במשפטי חלוקת הקרקעות, ודינים השייכים בבתים משותפים, ודיני שכנים, ובטול קשרי מסחר בהגלות מום, ודינים המסופקים בעניני מקח וממכר והיאך לדון בהם, ודיני ערבות והירושות. ואיחר חלק זה מפני שכולו קבלה ודברי סברא, ולא נתבארו במקרא...

מסכת בבא בתרא, לדברי הרמב"ם, נתאחזה מפני שכולה "קבלה ודברי סברא" שלא נתבארו בפסוקים. ואכן אחת ההשפעות של דבר זה היא שהמרחב של דיני שכנים, חלוקת הקרקעות והרחקת הנזק בין שכנים ושותפים שבהם עסקנו בלימודנו ובהם עוסקת המסכת, שייך לתחום שבו ישנו משקל רב ל'מנהג המדינה' כפי שקובעת המשנה הראשונה במסכת "הכל כמנהג המדינה". לכאורה עולה השאלה, אם אלו עניינים שהינם דברי סברא, והמשנה עצמה אומרת ש"הכל כמנהג המדינה", אם כן מדוע נצרכים אנו לעסוק ולקבוע הלכות בעניין זה? ומדוע נצרכת הגמרא להקדיש לנושאים אלה פרקים שלמים, כאשר לבסוף לכאורה הדיונים וההלכות ישתנו וייקבעו לפי מנהג המדינה, לפי הזמן ולפי המקום²⁰?

נבקש לבחון שאלה זו מתוך התבוננות 'מלמעלה' בסוגיות הפתיחה של המסכת. בסוגיית הפתיחה של המסכת ניתן לראות כיצד הגמרא הולכת ומבארת את העניין המרכזי שעומד מאחורי המשנה הראשונה העוסקת בחלוקת השותפים בחצר ובבניית הכותל ביניהם סביב

²⁰ דברים אלו אמורים כלפי כמה וכמה סוגיות ונושאים מרכזיים במסכת שבהם ישנם משמעות וכווח למנהג המדינה, לתקנת בני העיר, וכדו'.

הנושא של היזק ראייה. נוסף על כך, במהלך הסוגיה והדיון בתוקפו של היזק ראייה, הולכת הגמרא ובדרך אגב מפרשת כמעט את כל משניות הפרק, ואף כמה משניות מהפרק הבא של המסכת סביב העניין של היזק ראייה²¹.

בשו"ת הרשב"א ישנה תשובה שעוסקת בסוגים השונים של מנהגים, ובמידת תקפותם ההלכתית. במהלך התשובה מתייחס הרשב"א גם למנהג המדינה שבו עסקת משנתנו:

שאלת: מנהג, באיזה ענין ראוי להסמך עליו? תשובה: לא הודעתני, על איזה מנהג אתה שואל: אם על... עוד יש מנהגין, שהוא נותן ואף על פי שלא הסכימו עליו, לא בית דין הגדול ולא אפילו בני המדינה במקומם, אלא שהוא מנהג לעשות כן, ואין אדם מקפיד עליו... וכן למדין ממנהג המדינה, אף על פי שלא הסכימו עליו. כאותה ששנינו: מקום שנהגו לבנות גויל, גזית, כפסין, לבנין, בונין. הכל כמנהג המדינה. ופרשו: הכל לאיתווי הוצא ודפנא. ומ"מ, אם נהגו שלא להקפיד כלל על היזק ראייה שעל הבתים וחצרות מנהג בטעות הוא, ואינו מנהג. שאין מחולה ההקפדה, אלא בממונות, שאדם רשאי ליתן את שלו, או ליזוק בנכסיו. אבל אינו רשאי לפרוק גדרן של ישראל, ושלא לנהוג בצניעות, ובגורם להסתלק שכינה מלישראל הוא. דתנן: לא יפתח אדם חלונותיו לחצר השותפין. וגרסינן עלה בגמרא²²: מנא הני מילי? אמר רבי יוחנן, דאמר קרא: וישא בלעם את עיניו, וירא את ישראל שוכן לשבטיו. מה ראה? ראה שאין פתחיהן מכוונין זה לזה. אמר: ראויין אלו שתשרה שכינה ביניהן.

וזהו שאמרו בגמרא: הכל לאיתווי מאי? לאיתווי הוצא ודפני. ולא אמרו: לאיתווי כל מילי, ואפילו פחות מהוצא ודפנא, דאלמא: עד הוצא ודפנא תלי במנהגא. אבל פחות מכאן מנהג בטעות הוא, ואינו מנהג. וכן פר"ת ז"ל²³. וממנה אתה למד, למקום שנהגו שלא להקפיד כלל, שאינו מנהג. וכל שכן! גנה ובקעה שתלו אותן במשנתנו במנהג ממון, הוא משום עין הרע שאסור. ועומד על שדה חברו בשעה שהיא עומדת בקמותיה, והרי אלו אינן מקפידין, ורשאיין²⁴.

²¹ ראו רצף ה"תא שמע" בדף ב ע"ב

²² בבא בתרא דף ס ע"א

²³ וכן מובא בתוספות בדף ב ע"א ד"ה 'בגויל'

²⁴ שו"ת הרשב"א חלק ב סימן רסח

הרשב"א מחלק את המשנה בין דינים שהם רק דיני ממונות, ובהם אכן יש תוקף למנהג המדינה משום שאדם יכול למחול על ממונו ודבר שבממון תנאו קיים²⁵, לבין דיני החצר שבהם יש דברים שהם מעבר לדיני ממונות. הפרצה של הגדר, "גדרן של ישראל", שאינה מתחשבת בענייני הצניעות והיזק הראייה, גם אם היא מעוגנת במנהג המדינה היא מנהג טעות ואין לה תוקף. הרשב"א מביא את הדרשה מדף ס ע"ב שהיא 'המקור' להיזק ראייה מן התורה. "אמר רבי יוחנן, דאמר קרא: וישא בלעם את עיניו וירא את ישראל שוכן לשבטיו. מה ראה? ראה שאין פתחיהן מכוונין זה לזה. אמר: ראויין אלו שתשרה שכינה ביניהן". השראת השכינה תלויה בשמירה על הצניעות²⁶, על הפרטיות ועל השכנות הנכונה. מנהג שלא מתחשב בעניינים אלו אין לו תוקף, והנהג בו 'פורק גדרן של ישראל' וגורם שתסתלק השכינה מעם ישראל. נראה שהיזק הראייה (ופריצתו בסוגיה כרעיון המרכזי שעומד מאחורי משניות רבות) מבטא את הגבול של מנהג המדינה ואת החדירה של הקודש והקדושה לתוך המרחב החולי של ענייני השכנות וענייני הנהגת העיר והמדינה. גם בתוך 'דברי הקבלה ודברי הסברא שלא נתבארו במקרא' מופיע דבר ה' שמגביל ומסמן גבול וגדר בתוך העולם של 'מנהג המדינה', והדבר מאפשר את השראת השכינה והקדושה בתוך המרחב של השכנים ובתוך חצרות השותפים ועסקיהם החוליים של עם ישראל. התורה נותנת משמעות וכוח הלכתי למנהג המדינה שבא 'מלמטה', אולם מרחב זה מצריך זיכוך, ליבון והתערבות 'מלמעלה' על ידי גבולות התורה וחכמיה, כדי שיוכל להכיל את השראת השכינה. נראה שעניין זה של חדירת הקודש והעיצוב המיוחד של התורה לדיני 'החול' (כמו דיני הרחקת הנזק מהשכנים השותפים וכדו'), והיחסים, הקשר וה'שותפות' הנכונה בין שני תחומים אלו, חורזים ומופיעים במסכת בסוגיות שונות שבהן עסקנו השנה.

נזכיר חלק מסוגיות אלה ואת הקשר שלהן לעניין הנ"ל בקיצור נמרץ: מלבד **סוגיית היזק ראייה**, ניתן לראות את יחסי השותפות ואת שאלת הקשר והיחס הנכון בין חוכמת הקודש והתורה לבין מנהג המדינה וגדריה באופן מרכזי ביותר ב**סוגיית הורדוס** (דף ג ע"ב - ד ע"א), שבה אחד הנושאים המרכזיים של הסיפור הוא היחס בין תלמידי החכמים שמבטאים את עינו ואת אורו של עולם – את אור התורה ואת חוכמתה בעולם²⁷, לבין המלך הורדוס שמייצג את המלכות ואת המדינה. הסיפור דן במצבי הניתוק והקלקול של הקשר בין

²⁵ שו"ת הרשב"א רנ"ד, וכן ברסח משמעו כך, עיי"ש

²⁶ להסברים נוספים למשמעותו של היזק הראייה ראה: רמב"ן, מסכת בבא בתרא דף נט עמוד א, יד רמ"ה, בבא בתרא דף ג עמוד א (אות כה), קהילות יעקב בבא בתרא סימן ה עמ' כד.

²⁷ ראו שם בפירוש המהרש"א

חוכמת התורה לבין המלכות והמדינה, כאשר הורדוס מורד באדוניו מבית חשמונאי והורג אותם ואת החכמים, ומסמא את בבא בן בוטא²⁸. וכן במצבי התיקון שמסבירים כיצד צריכה המלכות להיוועץ ולהתבטל לעצות חכמי התורה כדי לבנות את בית המקדש ולתקן את קלקולה, וכן מדוע צריכים החכמים את המלכות ואת הקשר הנכון איתה, שכן "שאני בית המקדש דאי לא מלכות לא מתבני" (דף ד ע"א)²⁹. **סוגיית רבנן לא בעי נטירותא** (דף ז ע"ב - דף ח ע"א), שבה ישנו דיון על הקשר בין תלמידי החכמים לעמי הארצות ובשאלת הפטור שלהם ממיסי העיר, החומה וכדו' (וראו במאמר על סוגיה זו שדן בפרשנות של פטור זה דרך תפיסת ה'שותפות' של תלמידי החכמים עם אנשי העיר והמדינה). **סוגיית התניית בני העיר ו'תרי טבחי'** (דף ח ע"ב - ט ע"א), שבה נדונה התניית בני העיר ש'רשאיין להסיע על קיצתן', אך תקפותה מותנית בהסכמת 'אדם חשוב' – שהוא "תלמיד חכם וממונה על הציבור" (ר"י מיגאש, יד רמ"ה, ריטב"א, רגמ"ה). וכן **סוגיית קול התינוקות (תקנת רבי יהושע בן גמלא)** (דף כא ע"א), שעוסקת במקרה החרג שבו כללי ההיזק משתנים כשמדובר ב'היזקם' של תלמידי התורה ותינוקות של בית רבן, והופכת את העיסוק בהם למרכז. נושא זה נרמז בסוגיות אחרות נוספות אבל אכמ"ל.

אם כן, נראה לפרש שהדגשת היזק הראייה על ידי הגמרא בתחילת מסכת בבא בתרא מבטאת באופן פנימי את נתינת הגבול והחדירה של חוכמת התורה והקודש וגדריהם לתוך ענייני העולם הזה (החוכמה האנושית והחוקים האנושיים שמתבטאים ב'מנהגי המדינה'), מה שמאפשר בהם את השראת השכינה.

למעשה דרך חכמי הגמרא וצדיקי כל דור ודור³⁰ מגלה לנו חוכמת התורה והקודש את דבר ה' בעולם. דבר ה' קורא ומדבר אלינו גם דרך הלימוד במסכת בבא בתרא ב"משפטי חלוקת

²⁸ צד נוסף של מצב קלקול היחס הנכון ביניהם ראו בפירושו הרמב"ן (בראשית מט י) שמובא לקמן בכמה מאמרים על החטא של בני חשמונאי שנטלו את המלכות והכהונה יחד.

²⁹ הסיפור על הורדוס קשור מאוד לסוגיית היזק ראייה גם בגלל מוטיב הראייה שהינו מוטיב מרכזי בסיפור ששזור את כל הסיפור על הורדוס סביב נושא הראייה ומעמיק את העיסוק של סוגיית הפתיחה בראייה, אך אכמ"ל.

³⁰ וראו דברי החת"ם סופר בעניין, המובאים בסוגיית בר מבואה בדפים כא ע"ב - כב ע"א (ע"פ דבריו ניתן לצרף אף את סוגיה זו לרשימת הסוגיות לעיל): "לפע"ד הוא בכלל הא דכתיב ובין אחיו ובין גרו, ומפרש בספרי מלשון גר ודר עמו... וכן פירש רמב"ן גבי שם שם לו חק ומשפט, ושכן פירש וישם לו חק ומשפט בשכם, דגבי יהושע שהוא מנהגי ישוב המדינה שמסון הכתוב לחכמי ישראל ואין ספק דדינא דבר מבואה נשתנה בגולה מאשר היה כשישראל שרויין על אדמתו וארמון על משפטו ישב, מ"מ ניתן רשות לחכמי הש"ס לדון בין איש וגרו והם אמרו וחקקו ונעשה דין תורה וגזל דאורייתא. והם אמרו שת"ח יכול לקבוע וכלתו באתרא דלאו דיליה כי ראו שאין בזה הפסד הישוב, ועוד כל ישראל מחויבים להחזיקו על התורה. ומה הטעם נראה לי מה שכתב הרמב"ם פ"ד מאבות אחר שהפריז על מדותיו שלא ליהנות מן הבריות חזר והתיר ג' דברים מה שהוא כעין מתנת כהונה א' להטיל מלאי והנה הוא כתוב הדור בדברי קבלה בצל החכמה בצל הכסף כמבואר פ' מקום שנהגו, ושרשו פתוח על תורה שמח זבולן וגד ולפטור ממסים הוא מבואר רפ"ק דבב"ב מקרא מנדו בלו והלך לא שדי למרי עליה, ורמב"ם מיתי ליה עוד מהתורה שהכניס פטורים ממחצית השקל לדעתו שם, אך השלישית דנקיטי להו שוקא וסחורתם קודמת אף ע"ג שהוא בב"ב כ"ב ע"א, מ"מ מי נתן לחכמים מתנת כהונה ההיא, ורמב"ם כתב שכן דרך סוחרים נכבדים מוחלים זה לזה למכור סחורתו תחלה, מ"מ מי נתן להם כח להסיע על קצתו בזה

הקרקעות, ודינים השייכים בבתי משותפים, ודיני שכנים וכדו", הגם שהם ענייני "קבלה ודברי סברא ולא נתבארו במקרא." לימוד זה חושף בפנינו ומגלה לנו את דבר ה' שמבקש לשכון גם ביחסי השכנות שלנו עם חברינו ושכנינו, ובחיי היום יום שלנו.

חיפוש זה אחר דבר ה' שמציץ עלינו בלימוד התורה והגמרא הוא זה שביקשנו במהלך השנה לילך אחריו ולהתדפק בלימודנו על דלתותיו.

יהי רצון שבזכות לימוד מסכת בבא בתרא נזכה להשראת השכינה בתוכנו ובתוך כל עם ישראל, ושיעלו לנו חידושי התורה כאילו הקרבנו קורבנות³¹ בבית המקדש. שנזכה שחוכמת התורה תחדור לכל רובדי חיינו ותאיר אותם³², ונזכה לגאולה השלמה³³ ולבניין בית המקדש השלישי³⁴ בביאת גוא"צ ברחמים בב"א.

אם לא כי כל ענינים אלו מסרום הכתוב לחכמים, והם ראו גם ישוב המדינה בזה להחזיק הדת ושלא להתבטל מתורה וירבו חכמים בישראל והדר הוה ליה דין תורה."

³¹ כדברי הפלא יועץ בערך "חידוש" על מעלת כתיבת חידושי תורה: "וכל אשר יחדש יתוב ידו בספר ואל יהי בז להם, וכן יכתוב ידו כל אשר ישמע דבר חדש, שהרי כתבו המפרשים (ברית עולם על ספר חסידים סימן תקל) שעכשיו שאין בית המקדש קיים ואין קרבנות, הכותב חידושי תורה מכפר עליו כאילו הקריב קרבנות, ואסמכוה אקרא (תהילים מ ז) עולה וחסאה לא שאלת אז אמרתי הנה באתי במגילת ספר כתוב עלי. וכתבו גם כן שעתידי אדם ליתן את הדין על שגילו לו חידושי תורה ולא כתבם, שלא גילו לו אלא על מנת שיכתבם ויהנו ממנו ולמטי ליה הנאה שיהיו שפתותיו דובבות בקבר. ומי יתן והיה שיכתוב אדם כל אשר שומע חידושי תורה מילדותו והיה יכול לעשות טוב מדברים מתוקים מדבש ונחמדים מזהב."

³² ע"פ הרמ"מ זי"ע המובא לקמן בהערה. וראה גם בספר 'טוב רואי' להרא"ה ב"שיעור פתיחה למסכת בבא בתרא" (ג' חשוון תרפ"ט).

³³ ראו ליקוטי הלכות, הלכות נזקי שכנים ד' (חלק מופיע בתוך הקונטרס במאמרים על הקשר בין סוגיות הפתיחה). כמו כן ראו דברי הרמ"מ מלובביץ' שמסביר את הקשר של מסכת בבא בתרא לסיום וגמר הגלות, לגאולה השלמה ולבית המקדש השלישי: "נזיקין - רומז על כללות זמן הגלות (ונחלק לשלש בבות, כנגד שלש גלויות הכלליות), כשישנם בעולם ענינים בלתי-רצויים ("נזיקין"), החל מ"ארבעה אבות נזיקין" ב"בבא קמא" דהגלות, ועד ז' עניני מריבה ומחלוקת ("זה אומר אני מצאתי וזה אומר אני מצאתי יחלוקו") ב"בבא מציעא" דהגלות, ועד ל"בבא בתרא" (סיום וגמר) דהגלות - שהתחלתה ב"השותפין שרצו לעשות מחיצה בחצר", שמרצון הטוב, ללא הכרח ("טעמא דרצו הא לא רצו אין מחייבין"), מתדברים ביניהם על דרך מניעת היזק ראייה איש מרעהו; וסיומה ב"הרוצה שיחכים יעסוק בדיני ממונות... בתורה", התגברות חכמת התורה ("סיני"). ולהוסיף, שבמסכת בבא בתרא (סיום וגמר הגלות) מרומזת גם הגאולה האמיתית והשלמה ע"י משיח צדקנו - בהסוגיא הידועה שבה נתבארו כו"כ מהיעודים דלעתיד לבוא... ובלשון התחלת מסכת בבא בתרא: "השותפין שרצו" - שהנהגה והיחס שבין אדם לחבירו היא באופן של ב' שותפין שכל אחד רוצה בטובתו של השותף השני (...), ועי"ז "בונין את הכותל... גזית" - דיש לומר, שרומז על בנין ביהמ"ק, כהמשך הסוגיא "גזית אבני דמשפא, דכתיב כל אלה אבנים יקרות כמדות גזית", ובהמשך לזה מדובר אודות מעלת בית המקדש השני "בבנין... בשנים", "דכתיב גדול יהיה כבוד הבית הזה האחרון מן הראשון" - שפסוק זה קאי גם (ובעיקר) על ביהמ"ק השלישי, כמבואר בזהר. (שיחות ש"פ משפטים, ז"ך שבט, מבה"ח אדר א תשנ"ב)

³⁴ וראו בספה"ק 'נשמתי' דחתי' על ספר שמות עמוד כז, שם מובא שתיקון הגלות הוא על ידי לימוד התורה"ק ובמיוחד בדיני הנזיקין ומסכת בבא בתרא, ושהתורה"ק הופכת את ג' הגלויות לג' בתי המקדש. ע"פ דברי הרמ"מ זי"ע ע"פ הזה"ק.

שער ראשון

הקשר בין סוגיות הפתיחה בבבא בתרא

בעקבות הלימוד המשותף כתבו חברי "אשכולות" על הקשר בין סוגיות הפתיחה של המסכת

כלליות ופרטיות מהחצר למקדש

\ נועם קליין

מסכת בבא בתרא פותחת בסוגיה העוסקת בחצר שותפים שרצו לחלק את החצר, ודנה בדיני היזק ראייה. אחרי הסוגיה הזו מופיעה סוגיה הדנה בנושא סתירת בית כנסת ובנייתו, סוגיה הנראית לא קשורה לקודמתה. בדברים הבאים אבקש להסביר מהו לדעתי הקשר בין הסוגיות, על פי המאמר "קדושת בית כנסת" של הרב יהושע ויצמן ועל פי פירוש הרבי מלובביץ' על הלכות בית הבחירה לרמב"ם.

הרבי מלובביץ' בספרו על הלכות בית הבחירה לרמב"ם (עמ' קנא-קנב) אומר שמצוות "ועשו לי מקדש" איננה מצווה לקדש מקום לעבודת ה', אלא מצווה לקבוע מקום לעבוד בו את ה', וקיום המצווה יכול להיות על ידי כל אחד מישראל בכך שהוא עושה לעצמו מעין חדר לימוד בביתו וקובע בו לימוד תורה, או בונה לעצמו ספרייה וכיוצא בזה.

על פי הרב ויצמן במאמר "קדושת בית כנסת" (מיטב הארץ, עמ' 464-472), הקשר בין הסוגיות הוא בכך שיש שלוש דרגות שותפות: חצר שותפים, בית כנסת ובית מקדש.

ניתן לדמות את חדר הלימוד הפרטי שבו מתקיימת מצוות "ועשו לי מקדש" על פי הרבי מלובביץ', לחצר השותפים: על פי הרב ויצמן, דרגת חצר השותפים היא דרגה נמוכה שבה השותפות מתחילה ביחיד ונגמרת ביחיד, וכך גם בחדר הלימוד הפרטי של הרבי מלובביץ': אדם בונה חדר לימוד ואחרים יכולים לבוא אליו, אבל בסופו של דבר, הוא פרטי. בעל החדר יכול לסלק משם אנשים כרצונו, כי זה ברשותו. אומנם הוא קיים בזה מצוות "ועשו לי מקדש", אבל לא בצורה מעולה, כי בסופו של דבר – חדר הלימוד הוא רק שלו. לעומת זאת, בית כנסת אומנם מתחיל מיחידים שכל אחד מהם קובע בו מקום לתפילתו, אבל בית הכנסת שייך לציבור, ואין לאיש רשות לקבוע למי מותר ולמי אסור להיכנס לבית הכנסת, לא משנה כמה הוא עמל עליו, כי בית הכנסת הוא ברשות הציבור. עם זאת, לפרטים ישנה השפעה על בית הכנסת, ואם כל הקהילה מחליטה להרחיק אדם מבית הכנסת – הוא

מורחק. עדיין אין כאן שייכות של כל ישראל, אלא של הקהילה הפרטית, ועדיין לא התקיימה מצוות "ועשו לי מקדש" בשלמות. אבל בית המקדש – אין בו כלל שייכות של יחידים. הוא שייך לכלל ישראל, ואיש לא יכול להרחיק אדם מישראל מבית המקדש, ואפילו ציבור לא יכול לעשות זאת. בבית המקדש, ואך ורק בו, מתקיימת מצוות "ועשו לי מקדש" בשלמות הראויה.

ניתן להסביר את הנושא בדרך נוספת על פי מה שביאר הרמב"ן בפירושו על התורה בספר בראשית, על פסוק "לא יסור שבט מיהודה".

בפירושו על הפסוק מסביר הרמב"ן שהעונש שהוטל על בית חשמונאי – שלא נותר מהם איש ו"כל האומר מבית חשמונאי קאתינא, עבדא הוא" – נבע מכך שבית חשמונאי נטלו את המלוכה מבית דוד ועברו בכך על הפסוק "לא יסור שבט מיהודה". תפקידם של הכהנים הוא העברת המסורת, ואין לתת את שני התפקידים – שלטון והעברת המסורת – לאדם אחד. נראה שכמו שלשבטים יהודה ולוי יש תפקידים מיוחדים בעם ישראל כך גם לשאר השבטים יש תפקידים, והדבר דומה לחצר השותפים. כמו שבחצר השותפים לכל אחד יש השטח שלו ואסור לאחד להיכנס לשטחו של האחר – כך גם כאן אסור לאדם משבט אחד להיכנס לתפקיד שבט אחר (ואולי אפשר לומר שלא בטוח שיש איסור שאדם משבט יהודה יהיה מעביר המסורת, אלא שאסור לו להחזיק בשני התפקידים בעת ובעונה אחת, ואולי זה משום "לא תשיג גבול רעך"). וכמו שעל אף ההפרדה המוחלטת לכאורה עדיין יש שותפות בכותל, במחיצה בין השותפים, כך גם בעם ישראל – אומנם יש הפרדה, אבל כולנו עם אחד, וצריך להיות שיתוף פעולה בין הצדדים השונים.

ראייה חיצונית וראייה מעבר

\ יונתן זמרת

נשאלת השאלה: מה עניין הורדוס ופרשת שיפון המקדש בתוך סוגיה שדנה בהלכות שותפות ושכנות? לשאלה זו ישנם שני תירוצים מרכזיים.

התירוץ הראשון הוא זה המובא בספר ליקוטי הלכות לר' נתן מברסלב (הלכות נזקי שכנים הלכה ד³⁵).

בדבריו שם נאמר שבזכות שאנשים מקפידים על שכנות טובה ואינם מזיקים זה את זה, נבנים בתי כנסיות שהם בתי מקדש מעט, והדבר נלמד מבלעם שתום העין: על הפסוק "מה טובו אוהליך יעקב משכנותיך ישראל" נשאלת השאלה - מהם אוהליך יעקב? פירוש אחד הוא: אוהלי ישראל ממש, שפתחיהם לא היו מכוונים זה כנגד זה, ולכן 'מה טובו אוהליך יעקב', ופירוש שני הוא שהכוונה היא לשילה (אוהל מועד) ולבית עולמים (המקדש). ונדרש הדבר: מתוך כך שאוהליהם של ישראל "טובים", שאינם מכוונים זה לזה, מגיעים למצב שבו טובים אוהליך יעקב - המשכן. בזכות שישראל ישמרו על עין

³⁵ אות ב: "וע"כ צריכין לשמור את עצמו מאד מלהזיק לשכניו ואפילו לעשות בביתו דבר המזיק לשכניו אסור כמבואר כמה דינים בשו"ע. כי צריכין לשמור מאד שיהי' אהבה ואחדות בין השכנים ולא יהיה ביניהם שום שנאה והיזק כלל כדי שיוכלו השכנים להצטרף ולהתחבר יחד לכל דבר שבקדושה כדי שיתרבה בית התפילה בריבוי מופלג מאד כנ"ל. כי צריכין להתרחק משכן רע כמו שרז"ל הרחק משכן רע וכמו שאנו מבקשים בכל יום שתצילנו וכו' ומשכן רע ומכ"ש שלא יהיה הוא בעצמו שכן רע לגבי חבירו, כי צריכין להיות שכן טוב בבחינת טוב שכן קרוב וכו' כי צריכין להאמין שהכל מאת ה' וכל מה שהשי"ת מסבב עם האדם הכל מאת ה' בשביל בחירתו ובוודאי גם זה מאת ה' צבאות יצאה שהוא יהיה שכן אצל פלוני והכל כדי שיתקצצו יחד ויצטרפו יחד בבחינת צרופים הנ"ל כדי שיתרבה בית התפילה וכו' וכן"ל. ע"כ צריכין להשתדל לדבר עם שכנו ביראת שמים כדי שיהיה טוב לצדיק טוב לשכנו ולא ההיפך ח"ו, כי אם הוא יודע יותר מחבירו צריך להאיר ולהודיע דברי אמת לחבירו ואם להיפך שחבירו גדול ממנו צריך לקבל האמת מחבירו השכן אצלו ולפעמים שניהם מקבלים זה מזה בבחי' ומקבלין דין מן דין. ואם חבירו שכן רע לגמרי שאי אפשר לקרבו כלל ויכול להיות שיקלקל אותו ח"ו בבחי' אוי לרשע אוי לשכנו, צריכין להתרחק ממנו לגמרי כמו ששכתוב הרחק משכן רע כנ"ל. ע"כ צריכין לשמור א"ע מאד מלהזיק לשכניו כי ההיזק הוא בחי' שנאה ומחלוקת שהוא פירוד לבבות שעי"ז אינם יכולים להתחבר ולהצטרף יחד להרבות בנין בית התפילה. אבל כשנשמר מלהזיק לשכניו רק שיהי' ביניהם אהבה ואחדות אזי יצטרפו יחד לכל דבר שבקדושה עד שיתגדל הקיבוץ של ישראל שעי"ז יתרבה בין בתים הרבה של התפילה לאין קץ וכו' כ"ש שם ע"ש."

אות ה: "...וזה וירא את ישראל שוכן לשבטיו ותהי עליו רוח אלקים. ופרש רש"י ראה שאין פתחיהן מכוונים עלה בלבו שלא לקללם ואז אמר מה טובו אוהליך יעקב משכנותיך ישראל, ופרש רש"י שם מה טובו אוהליך על שראה פתחיהם שאינם מכוונים וכו'. ד"א מה טובו אוהליך שילה ובית עולמים וכו' שני הפירושים אחד. כי ע"י שאין פתחיהן מכוונים והם בבחי' שכן טוב ואין שכן מזיק לחבירו בראייתו. ועי"ז נתרבה בית התפילה בריבוי עצום ע"י השכנים כנ"ל עי"ז בעצמו מה טובו אוהליך וכו' משכנותיך וכו', דהיינו הביהמ"ק שהוא בית התפילה כל בנינו דייקא ע"י השכנים טובים ע"י שאין פתחיהן מכוונים ואין מזיקין זה לזה בראייתן. כי ע"י שכן טוב לצדיק טוב לשכניו וכן להיפך כמובא בפירש"י בפרשת במדבר בפסוק משפחות בני קהת וכו' ובפסוק משה ואהרן ובניו וכו' ע"ש. כי עיקר המשכן שהוא בית התפילה נבנה מתוספת שכן טוב על קיבוץ ישראל שעי"ז נתרבו בתי התפילה לאין קץ כנ"ל."

טובה ולא יזיקו זה את זה בראייה, ירבו בתי הכנסת שהם כעין המקדש.

התירוץ השני מובא מדרשות "אחרוני האחרונים":

בסוף הסיפור של שיפוץ המקדש מובא בגמרא ויכוח שנראה במבט ראשון שולי לכאורה - ויכוחם של הורדוס וחכמים על עיצוב המקדש. הורדוס רצה לקשט את קיר בית המקדש בזהב, ואילו חכמים התעקשו לצפות את הקירות ב"כוחלא, שישא ומרמרא", כדי שאבנים אלו יצרו מעין צורת גלי ים, וכמו שאומר המדרש "תכלת דומה לים, ים דומה לרקיע ורקיע דומה לכיסא הכבוד", וכך על ידי שיסתכלו בקירות המקדש ייזכר ליבם באביהם שבשמיים.

מכך אפשר להבין שהורדוס ראה רק את היופי החיצוני, את הזהב הנוצץ, ואילו חכמים ראו את מה שמעבר לכך, את מה שהלב רואה.

כך אפשר להבין גם בהיזק ראייה. אפשר להבין על דרך הפשט, שהנזק הוא בכך ש"ראיתי את חבר שלי, וזה פגע בו" בדומה לחשיבה של הורדוס - לחשוב שמדובר בהיזק פשוט ובסיסי ככל היזק, אלא שהיזק זה נובע מראייה.

אבל אפשר להבין שיש כאן משהו מעבר לכך, שיש משהו בכך שאנו כיהודים וכאנשים, שומרים על פרטיותנו ועל צניעותנו של החבר ושל כל אדם.

שכנות ומחיצות בין עולמות (טרקסין)

\ יהונתן מוכתר

בדברים הבאים אבקש לעסוק במשמעות של הימצאות סיפור הורדוס והרעיונות שסיפור זה מביא עמו בתוך סוגיות הפתיחה של בבא בתרא, וכן בקשר של סוגיית אמה טרקסין לסוגיית הפתיחה.

הורדוס. היחסים בין הורדוס לחכמים ולבבא בן בוטא הם יחסי שכנות. בהתחלה הורדוס הוא שכן רע - הוא הורג את כל החכמים, הסנהדרין. לאחר מכן הורדוס מדבר עם בבא בן בוטא, ובבא בן בוטא מדבר עם הורדוס ביראת שמיים ובעבודת ה' ובעקבות כך מנסה הורדוס לחזור בתשובה ומשפץ את בית המקדש. הורדוס וחכמים דומים לשותפים: כל אחד מהם אמור לתרום משהו. על פי ר' נתן מברסלב בליקוטי הלכות ופירוש רש"י המובא שם יש קשר ישיר בין שכנות ושותפות לבין בית כנסת ובית המקדש, ובכך ניתן לראות קשר ישיר בין סוגיית השותפים והמחיצה, לבית הכנסת, לבית המקדש ולהורדוס.

אמה טרקסין. נראה שהקשר בין סוגיית האמה טרקסין לסוגיית הפתיחה של המסכת הוא שהאמה טרקסין היא ה"כותל" בין הקודש לקודש הקודשים, ובבית המקדש הכותל בין הקודש לקודש הקודשים היה מורכב שתי פרוכות משום שלא ידעו אם האמה שבין הפרוכות שייכת לקודש או לקודש הקודשים. נראה שיש דמיון גדול לסוגיית השותפים שבונים ביניהם את הכותל, שכן בשתי הסוגיות המקום (האמה שבין הפרוכות) שייך לשניים (לקודש ולקודש הקודשים). ונראה גם שהקודש הוא חלקו של עם ישראל וקודש הקודשים של הקב"ה, ויש שותפות בין ה' לעם ישראל ממש בעולם הזה. ועוד נראה שאין אנו רואים ממש את הקב"ה בעולם הזה בשל המחיצות שיש בנינו, ויש לחשוב למה המחיצות הללו נצרכות. ואולי התשובה לכך היא שיש מחיצות על מנת שנוכל להתקיים, שלא יהיה לנו 'היזק ראייה' ולא נוכל עוד להתקיים כי הרי "לא יראני האדם וחי", ועל כן בנה הקב"ה מחיצות - כדי שנוכל להתקיים. ומתוך זה יוצא שאנחנו, עם ישראל והעולם כולו, שותפים עם הקב"ה, ועל כן יש לנו חובה כלפיו. ועוד אפשר לקשר בין שתי הנקודות שנאמרו למעלה ולומר שהשותפות שלנו ושל הקב"ה מתבטאת בעולם הגשמי דווקא בבית המקדש, ששם ישנה נקודת הגבול בין העולם הזה

לקב"ה. ואכן נאמר על קודש הקודשים שארון הברית שהיה בו היה גדול יותר ממידתו של המקום, כלומר, גם ה"פיזיות" בחלקו של הקב"ה לא הייתה ממש פיזית, אלא רוחנית, ונראה לי שזה אחד הביטויים של הקב"ה בעולם הזה, ובכלל זהו אחד הביטויים של השותפות שלנו עם הקב"ה. שנזכה לגאולה ולבית המקדש במהרה בימינו, אמן.

בית הכנסת כשותפות ומעלת השלום בן בכור שלומוב

בדף ג ע"ב מובאת סוגיית סתירת בית כנסת. לכאורה אין קשר בין סוגיה זו לסוגיית הפתיחה שקודמת לה, אך אם מתעמקים בסוגיה לעומק רואים את הקשר ההדוק בין הסוגיות.

הרמב"ם בהלכות תפילה ונשיאת כפים פרק יא הלכה א אומר: "כל מקום שיש בו עשרה מישראל, צריך להכין בו בית שייכנסו בו לתפילה בכל עת תפילה. ומקום זה הוא הנקרא בית הכנסת".

ומוסיף שם הרמב"ם שבני העיר יכולים לכפות זה על זה לבנות את בית הכנסת, ואפילו לשלם לקניית ספרי תורה, נביאים וכתובים.

לפי דברי הרמב"ם, בית הכנסת דומה לחצר שותפים של עשרה עד שלוש מאות איש, ולפי דבריו השותפים כופים אלו על אלו קניית ספר תורה ותנ"ך. לפי הבנתי, בית כנסת דומה בכך לחצר שותפים גדולה שדנים בה האם יכולים להרוס מקום כזה או לא. בנוסף, לפי זה גבאי העיר יכול לכפות על מתפללי בית הכנסת לשלם את דמי השיפוץ מכיוון שכולם שותפים למבנה כולו.

הקשר בין סיפור הורדוס לסוגיית הפתיחה

ר' נתן מברסלב בספרו ליקוטי הלכות אומר שאדם שנמצא עם שותפו או עם שכנו בשלום, באהבה ובאחוה מביא גאולה לעולם: את בית המקדש.

בסיפור על הורדוס מתארת הגמרא דו שיח בין בבא בן בוטא לבין הורדוס, ובסיפור רואים שבבא בן בוטא שומר על שלום בינו לבין המלוכה, על אף שלא ידע שהוא מדבר עם הורדוס בעצמו.

לפי זה, בזכות שמירת השלום של בבא בן בוטא כלפי הורדוס, זכה הדור ההוא לכך שבית המקדש שב להיות בית מפואר ויפה כפי שהיה פעם.

ועשו לי מקדש

\ חזקי אברהמי

עלינו לבנות בית. זוהי מצווה גדולה שחובה לעשותה - להקים בית נאמן בישראל. המצווה הזו – להתחתן, פשוטה ומעשית. דרגה אחת מעליה היא מצוות הקמת בית לה'. לכאורה, גם המצווה הזו מאוד מעשית, ואף ניתן לקיים אותה בכל זמן, ואפילו מחוץ לארץ ישראל. מצוות העשה היא לא לקדש מקום מסוים, אלא לבנות ממש, בכל מקום ובכל זמן. אפשר לומר שיש במצווה זו חלוקה של 'חפצא' ו'גברא'. החפצא היא לבנות ממש את בית המקדש, אבל על הגברא מוטלת החובה לבנות 'מקדש' גם בביתו הפרטי - כאשר הוא בונה בית נאמן וקדוש בישראל ומשרה בו שכינה. הבן איש חי כותב שזוג שנישא שם י"ה נמצא ביניהם, כאשר נולד להם בן נוספת האות ו', וכאשר נולדת בת נשלם שם י-ה-ו-ה בצורה שלמה. בסוגיה נעשה היקש בין בית לבית המקדש משום שהמהות של שניהם היא אחת - לשכן את ה' בעולם ובבניין.

שער שני

מאמרים וחידושים

בעקבות הלימוד והסוגיות

כפייה במצוות

\ יהונתן מוכתר

במסכת בבא בתרא דף ח ע"ב מובאת סוגיה בעניין כפייתו של מצוות צדקה.

"תנו רבנן: קופה של צדקה נגבית בשנים ומתחלקת בשלשה. נגבית בשנים שאין עושים שררות על הצבור פחות משנים, ומתחלקת בשלשה כדיני ממונות. תמחוי נגבית בשלשה ומתחלקת בשלשה שגבויה וחלוקה שוים. תמחוי בכל יום קופה מערב שבת לערב שבת. תמחוי לעניי עולם קופה לעניי העיר."

נאמר כאן שגביית הצדקה היא כמו שררה ולכן היא נגבית בשנים.

"ורשאים בני העיר לעשות קופה תמחוי ותמחוי קופה ולשנותה לכל מה שירצו, ורשאים בני העיר להתנות על המדות ועל השערים ועל שכר פועלים ולהסיע על קיצתן."

כאן אומרת הברייתא שבני העיר, האנשים שעליהם כופים, רשאים לשנות את מטרת הקופה ולשנות את הסטנדרטים של העיר - כמו שכר הפועלים ומידות הדברים.

"אמר רב: אין עושין שררות על הצבור פחות משנים. מנא הני מילי? אמר רב נחמן: אמר קרא: והם יקחו את הזהב וגו' "

אומרת הגמרא כאן שאין עושים שררות על הציבור בפחות משנים, ונראה שיותר משניים אפשר.

"שררות הוא דלא עבדי, הא הימוני מהימן. מסייע ליה לרבי חנינא, דאמר רבי חנינא: מעשה ומינה רבי שני אחין על הקופה. מאי שררותא? דאמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה: לפי שממשכנין על הצדקה ואפילו בערב שבת."

כאן מדגישה הגמרא כי ממנים שניים על הקופה לא משום חוסר אמונה, אלא משום השררה עצמה.

"איני? והא כתיב ופקדתי על כל לוחציו ואמר ר' יצחק בר שמואל בר מרתא משמיה דרב ואפי' על גבאי צדקה! לא קשיא הא דאמיד הא דלא אמיד. כי הא דרבא אכפיה לרב נתן בר אמי ושקיל מיניה ארבע מאה זוזי לצדקה. והמשכילים יזהירו כזוהר הרקיע וגו' (המשכילים יזהירו כזוהר הרקיע), זה דיין שדן דין אמת לאמתו, ומצדיקי הרבים ככוכבים לעולם ועד אלו גבאי צדקה. במתניתא תנא: והמשכילים יזהירו כזוהר הרקיע זה דיין שדן דין אמת לאמתו וגבאי צדקה ומצדיקי הרבים, ככוכבים לעולם ועד אלו מלמדי תינוקות."

כאן אומרת הגמרא בשם ר' יצחק בר שמואל בר מרתא כי ניתן לכפות צדקה על אדם אמיד, כפי שעשה רבא לרב נתן בר אמי.

מוסיפה הגמרא: "והמשכילים יזהירו כזוהר הרקיע זהו דיין שדן דין אמת לאמתו. ומצדיקי הרבים ככוכבים לעולם ועד אלו גבאי צדקה."

או: "והמשכילים יזהירו כזוהר הרקיע זה דיין שדן דין אמת לאמתו וגבאי צדקה ומצדיקי הרבים ככוכבים לעולם ועד אלו מלמדי תינוקות."

שואלים התוספות במקום: איך אפשר לכפות בצדקה? הרי צדקה היא מצווה שמתן שכרה בצידה, כפי שרמוז בפסוק: "כי בגלל הדבר הזה (הצדקה) יברכך" (דברים טו), ולכן בית דין של מטה לא כופים עליה! מתרצים התוספות ארבעה תירוצים:

רבנו תם מתרץ שהכפייה היא כפייה בדברים, בדיבור, ולא במעשים. ועוד מתרץ ר"ת כי קיבלו עליהם בני העיר שמותר לגבאים לכפות עליהם לצדקה. ר' יצחק מתרץ כי מותר לכפות בצדקה משום שיש בה גם לאו, שנאמר "לא תאמץ את לבבך ולא תקפוץ", ועל מצוות שיש בהן לאו כופים כי הכפייה היא על הלאו ולא על קיום מצוות העשה.

הריצב"א מתרץ שהעניין שבית דין של מטה אינם מוזהרים על מצווה שמתן שכרה בצידה פירושו שבית דין אינו מחויב לכפות עליה, אך מותר לו לכפות עליה.

הרמב"ם נותן הסבר נוסף:

"מי שהדין נותן שכופין אותו לגרש את אשתו ולא רצה לגרש, בית דין של ישראל בכל מקום ובכל זמן מכין אותו עד שיאמר רוצה אני... הואיל והדין נותן שיכתוב, הרי זה גט פסול. ולמה לא בטל גט זה שהרי הוא אנוס בין ביד גוים בין ביד ישראל? שאין אומרים אנוס אלא למי שנלחץ ונדחק לעשות דבר שאינו מחוייב מן התורה לעשותו, כגון מי שהוכה עד שמכר או נתן. אבל מי שתקפו יצרו הרע לבטל מצוה או לעשות עבירה והוכה עד שעשה דבר שחייב לעשותו או עד שנתרחק מדבר שאסור לעשותו, אין זה אנוס ממנו אלא הוא אנוס עצמו בדעתו הרעה. לפיכך זה שאינו רוצה לגרש מאחר שהוא רוצה להיות מישראל, רוצה הוא

לעשות כל המצות ולהתרחק מן העבירות ויצרו הוא שתקפו, וכיון שהוכה עד שתשש יצרו ואמר רוצה אני- כבר גרש לרצונו.³⁶

הרמב"ם מסביר שמותר לכפות במצוות משום שהיהודי באמת אכן רוצה לעשות את המצוות, אלא שיצרו הרע מכסה על רצון זה ואונס אותו לעשות עבירה או לא לקיים עשה, ולכן הכפייה היא בירור האמת, סילוק היצר הרע ושבירת הקליפות, ולכן מותר לכפות.

האדמו"ר מפיאסצנה אומר דבר דומה³⁷ לדברי הרמב"ם³⁸:

"אבל אף גם טרם... שתראה את כל העולם לאלוקות שמות ונשמות, מכל מקום הוה מעמיק בדעתך בכל יום, אני איני רואה אבל הלא ד' ית' כבודו מלא עולם, מן אלוהות בראו, וגם אתה מלא אלוהות הנך, ואפילו גרגירי החול שאני דורך עליהם שמות הם, כל העולם כלול בקדושת אלקותו בביטול גמור, ורק אני ברצוני הפרטי הוצאתי את עצמי לדבר נמצא בפני עצמו הרחק ממנו ית' להיות נע ונד מחוץ לכל מחנה אלוקים זה, וכשתרבה להתמיד ולקבוע מחשבה זו במוחך **הרי אתה כופה את עצמך** למחשבה זו, והרי זה כמו שאיתא ברמב"ם ז"ל כופין אותו עד שיאמר רוצה אני, שלכן מועלת אמירה שהיא בכפי' מפני **שבאמת רצון נפשו של ישראל הוא לעשות כמצוות ד'**, רק שהחיצוניות גופו מונעו וכשכופים את החיצוניות גופו אז נפשו יוצאת ממאסרו ואומרת **רוצה אני**, וגם את עצמו יכול האיש לכפות... כי נפשך כשהיא לעצמה רואה היא ראייה קדושה ורק הגוף מעצירה וכיון שאתה כופה את הגוף נפשך יוצאת ורואה..."

האדמו"ר מפיאסצנה רואה את הכפייה לפי הרמב"ם ככפייה של הנפש, הרוח, את הגוף, את החומר. לדבריו "וגם את עצמו יכול האיש לכפות", וקשה: על מה הוא דיבר עד עכשיו? ונראה לי לתרץ בשתי דרכים. אפשר לומר שאומר זאת האדמו"ר מפיאסצנה כדי "לתרץ" את דברי הרמב"ם שעליהם הוא מתבסס. הרמב"ם הרי אומר שעל בית דין לכפות אדם אחר, והאדמו"ר מפיאסצנה אומר שהאדם יכול לכפות את עצמו, כלומר הנפש תכפה את הגוף. ועוד אפשר להסביר שהכוונה של האדמו"ר מפיאסצנה במילה "עצמו" היא לנפשו, כלומר שגם הנפש יכולה לכפות עצמה, כלומר לא רק שתכפה את הגוף, את החומר, אלא שהנפש תכפה את עצמה.

"אמר מר: אין עושין שררות על הצבור פחות משנים. מנא הני מילי? אמר רב נחמן אמר קרא והם יקחו את הזהב וגו'". הגמרא מסתמכת על הפסוק "והם יקחו את הזהב"³⁹ לעניין שררה על הציבור. קשה מאוד על הגמרא, איך יכולה הגמרא להסתמך על פסוק כזה אם עניינו נדבה? הרי הפסוק הזה נמצא בסיפור של תרומות בני ישראל למשכן, והאנשים הלוקחים הם האומנים שבנו את המשכן.

³⁶ רמב"ם יד החזקה - הלכות גירושין פרק ב' הלכה כ'

³⁷ בני מחשבה טובה אות יד

³⁸ יוצא שהרמב"ם חסיד !!

³⁹ שמות כח ה

נראה שהגמרא רומזת שאכן יש לעשות שררה על הרצון של האדם - לתת צדקה או באופן כללי לכל המצוות. שורש השררה הוא הפסוק, כמו שהפסוקים הם השורש לגמרא. שורש השררה הוא הרצון לתת, ומתוך הרצון לתת עושים שררה. נראה שבשורש של כל יהודי ישנו הרצון לתת, לעשות מצוות ולקיים את רצון השי"ת, אך לפעמים מתכסה רצון זה ויש לעשות "שררה" כדי לגלותו שוב.

"אין עושין שררות על הציבור פחות משניים."

נראה לי להסביר את עניין השניים בשתי בחינות. משמעותה של השררה היא הכפייה על האדם לעשיית המצווה, ויש לעשות כפייה זו בשתי בחינות - בבחינת סור מרע ובבחינת ועשה טוב,⁴⁰ ורק על ידי זה שעושה את השררה בשתי בחינות אלו יצליח בשררתו ויעורר את הרצון הנחבא.

ומקורו של העניין סור מרע ועשה טוב הוא בגמרא: "מעשה ומינה רבי שני אחין על הקופה". נראה ש"סור מרע" ו"עשה טוב" הם בבחינת שני אחים. שורש שתי בחינות אלו הוא הרצון לעשות את רצון ה' ולקיים את המצוות, ושתיהן פועלות לקיום רצון זה ועניין זה, אך כל אחת בצורה שונה. אותו העניין באחים. האחים רוצים לקיים את רצון האב, אך כל אחד בדרכו שלו.

"והמשכילים יזהירו כזוהר הרקיע, זה דיין שדן דין אמת לאמיתו, ומצדיקי הרבים ככוכבים לעולם ועד אלו גבאי צדקה."

נראה שכאן באה הגמרא להסביר את ההבדל שבין גבאי הצדקה לדייני דין אמת. דיין דין אמת הוא דיין שרואה בדין שאף על פי שכל העדויות כשרות ושלכאורה הכול נראה כשר, הוא רואה שמשהו בכל זאת לא בסדר, והוא חוקר לעומק ומגלה את דין האמת. גבאי הצדקה הוא האדם שבמקרים מסוימים עליו לכפות על אנשים לתת צדקה, אך הוא אחראי על חלוקת הצדקה.

נראה שהדן דין אמת לאמיתו עניינו גבורה ודין, ולעומתו עניין הגבאי צדקה הוא.

"במתניתא תנא: והמשכילים יזהירו כזוהר הרקיע, זה דיין שדן דין אמת לאמיתו וגבאי צדקה..."

נראה שהגמרא כאן באה לאחד את ענייני דיין הדן דין אמת לאמיתו ואת עניין גבאי הצדקה. כאשר גבאי הצדקה כופה על אדם לתת צדקה הוא "דן דין אמת לאמיתו", הוא מגלה את הרצון העמוק והחבוי שבאדם לתת צדקה ולעשות את רצון השי"ת, ובכך מגלה הוא את האמת.

⁴⁰ ויש להעיר שאפשר להגיד שיהיו שתי הבחינות סור מרע או שתי הבחינות עשה טוב. אמת היא שלסור מרע ולעשה טוב יש הרבה "השתלשלויות" והרבה דרכים שונות לפעול בבחינות אלו, אך באמת כל הדרכים וההשתלשלויות מקורן ושורשן הוא בשתי בחינות הללו. ולכן אם עושה שני "עשה טוב" כאילו עשה רק עשה טוב ועשה שררה ביחיד ואין עושין זאת.

כאן נראה עניין "המתקת הגבורות בחסדים" בבירור, ונראה שעל ידי כפיית המעשים באה התעוררות הרצון.

בספר יצירה נאמר דבר דומה⁴¹: "עשר ספירות בלימה מדתן עשר שאין להם סוף, נעוץ סופן בתחילתן ותחילתן בסופן כשלהבת הקשורה בגחלת..."

הראשונה בספירות, תחילת הספירות, היא ספירת הכתר, וספירת הכתר היא בבחינת הרצון. האחרונה, סופן של הספירות, היא המלכות אשר היא בבחינת המעשה. ספר יצירה אומר שיש לנעוץ את הסוף בהתחלה, כלומר, לקשור את המלכות לכתר על ידי עשיית המעשים, על ידי כפיית המעשים ועשייתם מתעורר הרצון⁴². שנזכה להגיע לרצונות ולמעשים גבוהים ולביאת המשיח.

⁴¹ פרק א' "משנה" ו'

⁴² ספר יצירה מקדים את נעיצת הסוף להתחלה לנעיצת ההתחלה לסוף. נראה לי להסביר שבתחילת הדרך בעבודת ה' יש לכפות את המעשים על מנת להגיע לרצון, ורק לאחר מכן, לאחר שהרצון הושג אפשר לנעוץ את הרצון במעשה, כלומר - על ידי הרצון לעורר מעשים.

מצוות חינוך

\ נועם קליין

במסכת בבא בתרא דף כא ע"א נאמר: "דאמר רב יהודה אמר רב ברם זכור אותו האיש לטוב ויהושע בן גמלא שמו שאלמלא הוא נשתכח תורה מישראל, שבתחלה מי שיש לו אב מלמדו תורה מי שאין לו אב לא היה למד תורה. מאי דרוש? ולמדתם אותם ולמדתם אתם. התקינו שיהו מושיבין מלמדי תינוקות בירושלים. מאי דרוש? כי מציון תצא תורה. ועדיין מי שיש לו אב היה מעלו ומלמדו מי שאין לו אב לא היה עולה ולמד. התקינו שיהו מושיבין בכל פלך ופלך ומכניסין אותן כבן ט"ז כבן י"ז ומי שהיה רבו כועס עליו מבעיט בו ויצא עד שבא יהושע בן גמלא ותיקן שיהו מושיבין מלמדי תינוקות בכל מדינה ומדינה ובכל עיר ועיר ומכניסין אותן כבן שש כבן שבע."

מדובר כאן על תקנת יהושע בן גמלא שהושיב מלמדי תינוקות בכל עיר ותיקן שיתחילו ללמד את הילדים מגיל שש-שבע. מסופר שם שבהתחלה כל אדם לימד את בנו בעצמו, ויצא שיתומים לא למדו, ולכן הושיבו מלמדי תינוקות בירושלים. הבעיה הייתה שמי שלא היה לו אב – לא יכול היה לעלות לירושלים. לכן תיקנו שיהיו מלמדי תינוקות בכל מחוז ושיתחילו ללמוד מגיל 16-17. גם זה לא עזר כי המלמדים לא הסתדרו עם תלמידים מסוימים ויצא שהם לא למדו, ולכן תיקן יהושע בן גמלא את תקנתו. את החובה של האב ללמד למדו מהפסוק "ולימדתם אותם", ודרשו את הכתיב "ולימדתם אתם", כלומר, האבות עצמם ילמדו תורה את בניהם. התוספות במקום אומרים שמדובר על החובה של האדם עצמו ללמוד תורה, ומסביר על כך המהרש"א שזו הסיבה שאף אחד אחר לא לימד את הילדים שאין להם אבא, כי החובה היא על האדם ללמד את עצמו.

אותה חובה על האב ללמד את בנו תורה מוזכרת גם במסכת קידושין (דף כט ע"א), כאחת מחובות האב לבנו: "האב חייב בבנו... וללמדו תורה... וללמדו אומנות. ר' יהודה אומר כל שאינו מלמד את בנו אומנות מלמדו ליסטות". ובגמרא שם (עמוד ב') מבואר מקור החובה הזו והיא נדונה שם באריכות. הפסוק המופיע בסוגיה שלנו, "ולימדתם אותם", מוזכר גם שם, והגמרא שם מציינת פסוק נוסף (לפי רש"י), "ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם" המדבר על חובת האדם ללמוד בעצמו תורה. משם נראה שאין חובה על אף אדם מלבד

האב ומלבד האדם עצמו לדאוג ללימוד התורה שלו, בניגוד לעולה מהסוגיה שלנו שלפיה יש חובה על הציבור ללמד אנשים תורה. (מה גם, שבדברים אחרים, כמו למשל מילה, מטילים את החובה אחרי אביו על בית דין, ואילו כאן לא.)

אם כך, מה המקור להושבת מלמדי תינוקות בכל מחוז? להושבתם בירושלים יש מקור, "כי מציון תצא תורה", ומשם נובע גם החיוב של האב להביא את בנו לירושלים על מנת שיהיה קרוב לבית המקדש, ומתוך שיראה את הכוהנים בעבודתם יכוון את ליבו יותר לתלמוד תורה וליראת שמים (תוספות בבא בתרא דף כא ע"א), אבל האם יש איזושהי חובה להושיב מלמדי תינוקות בכל מחוז? ומאיזה חיוב המלמד מלמד? מתקנת חז"ל, או משליחות של האב? או אולי אפילו מחובה דאורייתא? ואם זה משליחות של האב, האם יש איזושהי חובה ביתום?

ובכן, הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה, פרק א' הלכה ב' כותב: "מצווה על כל חכם וחכם מישראל ללמד את כל התלמידים אף על פי שאינם בניו, שנאמר: "ושננתם לבניך". מפי השמועה למדו: "בניך" – אלו תלמידים. נראה, אם כן, שיש חובה על האדם, אולי אפילו מדאורייתא, לדאוג לכך שבני חברו ילמדו תורה. בהמשך להלכה הראשונה שהבאנו הרמב"ם מציג דירוג לחייבים ללמוד תורה: קודם בנו, אחר כך בן בנו, ואחר כך בן חברו, ובהמשך שם, בהלכה ד', מוסיף הרמב"ם שהוא קודם לבנו, אלא אם כן בנו חכם ממנו.

ספר החינוך במצווה תי"ט, מצוות תלמוד תורה, כותב: "מצוות עשה ללמוד חכמת התורה וללמדה... ועל כל זה נאמר: "ושננתם לבניך" ואמרו זכרונם לברכה (ספרי שם): בניך – אלו תלמידים. מכאן נראה שהחיוב על האדם ללמד את בן חברו תורה הוא מדאורייתא ממש, ואין זו אסמכתא בעלמא בלבד. אם כן, נראה שהחיוב על האדם ללמד את בן חברו תורה הוא מדאורייתא, ולא משום תקנה או בשליחות האב. אם כך, מדוע נצרכה תקנת יהושע בן גמלא? הרי כל אדם מחויב מדאורייתא ללמד את בן חברו תורה! בהמשך נסביר מהי תקנת יהושע בן גמלא לדעות שונות, ולשם מה היא נצרכה.

הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה פרק א' הלכה ג' אומר: "וחייב לשכור מלמד לבנו ללמדו. ואינו חייב ללמד את בן חבירו אלא בחינם." כלומר, חייב לשלם למלמד שילמד את בנו. וכותב שם הלחם משנה שלדעתו החיוב לתשלום הוא מדרבנן, מתקנת יהושע בן גמלא, והוא מוטל על האב, ואם הוא יודע ללמד – החיוב הוא מדאורייתא, כי המצווה מוטלת

עליו. אם כך, מצד מה נובע חיוב המלמד ללמד? אם האב יכול ללמד – נראה שזה מצד שליחות האב, ויוצא שבשכירת המלמד יוצא האב ידי חובת המצווה מדאורייתא ללמד את בנו תורה, ואם האב לא יודע ללמד – יכול להיות שמצד שליחות האב בכל זאת, כלומר שמקיים המצווה מדאורייתא הוא האב, אלא שנראה שבגלל אונסו הוא פטור מהמצווה, וממילא הוא לא יכול למנות שליח. מצד שני, יכול להיות שמחמת התקנה יש מלמד שאחראי לקיום המצווה מדאורייתא של ללמד את בן חברו תורה בשליחות אנשי העיר, כי אם לא ימנו מלמד – כל אחד יוכל לפטור את עצמו על סמך חברו, ונראה לי שלכן תיקנו להושיב מלמד תינוקות, כדי שיקיים הוא את המצווה. אלא שאם כך הוא, לעניות דעתי, צריכים כל אנשי העיר לשלם למלמד כשליח של כל בני העיר למצווה ללמד את בן חברו תורה, בניגוד למה שכותב הלחם משנה שדווקא האדם צריך לשכור מלמד מכספו. אם כך, באמת מאיזה צד הוא מלמד? כנראה מצד החובה של המלמד עצמו ללמד את כל התלמידים תורה, והאב משלם מתקנת חכמים, אולי על ביטול קדימות בנו ובן לבן חברו.

היד רמ"ה על הסוגיה שלנו בבבא בתרא כותב שכל אנשי העיר, גם אלו שאין להם ילדים, צריכים לשלם, ולוקחים מקופת העיר שלה כולם משלמים כדי לשלם למלמד, כמו שאמר רבא: "מותבינן ריש דוכנא ומסייעינן ליה ממתא", כלומר - משלמים מכספי העיר, מתקנת רבי יהושע בן גמלא, שתקנת רבי יהושע בן גמלא היא כדי שלא יבטלו בני העיר מהמצווה ללמד את בן חברו תורה. מכאן נראה שסובר היד רמ"ה שחיוב המלמד הוא מצד שליחות בני העיר למצוות לימוד בני חברו תורה.

הריטב"א כותב בשם רבותיו והרמב"ן שכאשר יש פחות מעשרים וחמישה תינוקות, על אנשי העיר לדאוג שיהיה מלמד, על האבות לשלם כמיטב יכולתם ואת השאר משלימים מקופת העיר. נראה שחיוב המלמד הוא מצד שליחות האבות, ואנשי העיר משלימים מקופת העיר הנגבית לפי כסף מצד תקנת ר' יהושע בן גמלא, כדי שהתינוקות ילמדו.

להלכה, הרמ"א פוסק כריטב"א, ושולחן ערוך הרב פוסק אומנם כיד רמ"ה, אבל כותב שהמנהג הנפוץ הוא כמו שפסק הרמ"א.

האור החיים הקדוש כותב ב"ראשון לציון" שהאבות חייבים לשלם, ושם אין ביכולתם לשלם, כגון בני עניים ויתומים – לוקחים מכספי העיר. משמע מכאן, אולי, שלבני עשירים דווקא חיוב המלמד הוא מצד שליחות האב, ואילו לבני עניים וליתומים – חיוב המלמד הוא

מצד שליחות בני העיר, ותקנת ר' יהושע בן גמלא היא החיוב להעמיד מלמד, וחיוב בני העיר לשלם לו עבור בני העניים והיתומים, מה שהם לא חייבים מדאורייתא לשכור מלמד לבן חברו.

עד כאן ראינו ארבע שיטות בעניין חיוב המלמד: א. שיטת הלחם משנה המחלק בין יכול האב ללמדו לבין לא יכול האב ללמדו: בזה הראשון חובת המלמד היא מצד שליחות האב למצווה, ובזה האחרון חובת המלמד היא מצד חובתו הכללית ללמד את בן חברו תורה, ותקנת רבי יהושע בן גמלא היא שיהיה מלמד זמין, ושהאדם, אף על פי שלא יכול ללמד את בנו משום אונס, ישלם למלמד, אולי על ביטול הקדימות של בנו ובן לבן חברו. על פי זה, הצורך בתקנה הוא שלא תהיה הרבה טרחה לאדם למצוא מלמד, וכדי שגם מי שלא יכול ללמד את בנו תורה ישכור לו מלמד. ב. שיטת היד רמ"ה, שחיוב המלמד הוא מצד שליחות של כל בני העיר למצוות לימוד בן חברו תורה, ותקנת רבי יהושע בן גמלא היא שיעמידו מלמד כדי שלא כל אחד יתלה בחברו שילמד את בן חברו, אלא יהיה אחד שילמד את כולם. ג. שיטת הריטב"א, שחיוב המלמד הוא מצד שליחות האב, ותקנת רבי יהושע בן גמלא היא שיעמידו מלמד כדי שיהיה מצוי לאבות הילדים, וכדי שישלימו את שכרו מקופת העיר אם צריך. התקנה נתקנה כדי שגם אם אין מספיק הורים בעיר כך שסך חלקיהם בשכר המלמד יהיה שווה לשכר המגיע לו – ישולם שכר המלמד. (חלקו של כל אדם בשכר המלמד הוא השכר על לימוד ילד אחד, וייתכן ששכרו של מלמד קבוע גדול מסך השכר של מלמד לכל ילד). ד. שיטת רבנו חיים בן עטר, האור החיים הקדוש, שהחיוב הוא לבני עשירים – משליחות האב, ולבני עניים – משליחות אנשי העיר, ותקנת רבי יהושע בן גמלא היא שאנשי העיר צריכים לשכור לבני העניים וליתומים מלמד, אף שמדאורייתא הם לא חייבים, כדי שגם בני עניים ילמדו.

אגב, ראינו בכל השיטות שאומנם יש הבדלים קטנים בתקנת רבי יהושע בן גמלא, אבל לכל הדעות חייבים בני העיר לדאוג שיהיה אדם קבוע כמלמד, כמו שכתוב ברמב"ם בהלכות תלמוד תורה פרק ב הלכה א: "מושיבין מלמדי תינוקות בכל מדינה ומדינה ובכל פלך ופלך ובכל עיר ועיר. וכל עיר שאין בה תינוקות של בית רבן מחרימין את אנשי העיר עד שמושיבין מלמדי תינוקות. ואם לא הושיבו מחרימין את העיר." כלומר שבכל עיר חייב להיות אדם שתפקידו הוא להיות מלמד תינוקות.

דוכתא לצלויי – מקום להתפלל

בית, דירה, שדה – הסוגיות ההלכה והמחשבה

\ חזקי אברהמי

חלק א - האם מותר להתפלל בדירה במניין קבוע?

במסכת בבא בתרא, דף ג ע"ב מופיעה קביעה: "אמר רב חסדא: לא ליסתור איניש בי כנישתא, עד דבני בי כנישתא אחריתי" - לא יסתור אדם בית כנסת עד שיבנה בית כנסת אחר במקומו.

מהי הסיבה לכך?

יש שאומרים משום "צלויי" - משום שלא יהיה לו מקום להתפלל

ויש אומרים משום "פשיעותא" - משום שאולי בית הכנסת לא ייבנה בסופו של דבר, ונמצא שלחנם נהרס בית כנסת.

ומה ההבדלים ההלכתיים בין שתי הדעות?

"דאיכא בי כנישתא אחריתא \ דוכתא לצלויי" - קיימות שתי גרסאות בגמרא.

ההבדל הוא כאשר יש בית כנסת או מקום אחר להתפלל בו. לדעת האומרים משום "צלויי" אפשר לסתור במצב כזה את בית הכנסת, ולדעת האומרים משום "פשיעותא" אסור לסתור אותו.

התוספות בד"ה "בי קייטא ובי סיתווא" גורסים את הגמרא כך: "דוכתא לצלויי היינו שאין ביהכנ"ס", וכך גם לשיטת רבנו גרשום והרא"ש.

לפי הגרסה של מקום אחר, והפסיקה של הרא"ש, נראה שיש סיטואציה שבה מתפללים במקום שהוא אינו בית כנסת, אך לא ברור שזו דירה. ניכר גם שצריך מקום מסוים להתפלל בו, ולא ניתן להתפלל בכל מקום.

בשולחן ערוך סימן קנג סעיף יז כתוב: "מי שהיה בביתו בית הכנסת ימים רבים אין הציבור רשאים לשנותו בבית אחר" - נראה שלפי השולחן ערוך יש לגיטימציה להתפלל

בבית של משהו אחר. אך מהי רמת הקדושה של המקום? מה מותר לעשות שם ומה אסור?

חלק ב - מהי רמת הקדושה של בית כנסת כזה? מה מותר לעשות בו, ומה אסור?

בהמשך הגמרא מובא סיפור:

"כי הא דרב אשי חזא בה תיוהא בכנישתא דמתא מחסיא סתריה ועייל לפורי' להתם ולא אפקיה עד דמתקין ליה שפיכי" - כשרב אשי ראה סדקים בבית הכנסת של העיר מחסיא הוא סתר אותו, והעלה לשם את מיטתו, ולא יצא עד שהתקינו בבית הכנסת מרזבים. נראה שרב אשי בחר לישון שם על מנת שהבנייה תסתיים מהר ולא יהיה חשש לפשיעוּתָא.

והקשו התוספות בד"ה ועייל לפורי': איך יכול להיות שהוא ישן שם? והלוא אסור לישון בבית כנסת! התירוץ האפשרי שמדובר פה על בית כנסת בבבל נדחה, אך התוספות מציעים את המהלך הבא: בתי כנסיות של בבל על תנאי הם עשויים, ורש"י פירש שמותר לאכול ולשתות ולהסתתר מהחמה ומהגשמים בהם, משום שהם על תנאי, אך התוספות דוחים את שיטת רש"י באומרם שרבינא ורב אדא נכנסו לבית הכנסת מפני הגשם אך ורק בגלל שהם היו צריכים להתרכז בלימוד, ולא סתם כך.

לפיכך, **בעניין גדר של בית כנסת על תנאי ישנה מחלוקת: רש"י סובר שמותר לאכול ולשתות ולהסתתר שם, ותוספות סוברים שאפילו את זה אסור לעשות.**

אם דינה של הדירה כבית כנסת על תנאי, לפי רש"י מותר להתפלל שם, ומאידך אף לאכול ולשתות שם, שהרי זה כדין בית מדרש שבבבל.

אך לדעת השולחן ערוך תנאי בבית כנסת בארץ ישראל אינו מועיל לשימוש בו כלל: "אם בשעת בנין בית הכנסת התנו עליו להשתמש בו מותר להשתמש בו בחרבנו אבל בישובו לא מהני תנאי... במה דברים אמורים בבתי כנסיות שבחוצה לארץ אבל בבתי כנסיות שבארץ ישראל לא מהני שום תנאי."

אולם יכול להיות שדינה של דירה כלל אינו כגדר של בית כנסת, אלא כדירה רגילה. הרמב"ם כותב כך: "רחובה של עיר אע"פ שהעם מתפללין בו בתעניות ובמעמדות מפני שהקיבוץ רב ואין בתי כנסיות מכילין אותן, אין בו קדושה מפני שהוא עראי ולא נקבע

לתפלה. וכן בתים וחצרות שהעם מתקבצין בהם לתפלה אין בהם קדושה מפני שלא קבעו אותם לתפלה בלבד אלא עראי מתפללים בהן כאדם שמתפלל בתוך ביתו."

השולחן ערוך כותב כלשונו של הרמב"ם, אך מוסיף פרט חשוב: "שמתקבצין בהם להתפלל באקראי". נראה לפי השו"ע שרק כאשר התפילה היא אקראית אין שום קדושה בבית הכנסת, אך כאשר יש מניין קבוע בדירה, אולי הדין יהיה שונה. ובכל זאת, מייד לאחר מכן מביא השו"ע דין נוסף: "השוכרים בית ומתפללין בו אין לו דין בית הכנסת", משמע שבית, אפילו במניין קבוע, ואפילו אם לא גרים בו ושכרו אותו במיוחד לשם בית כנסת, אין בו קדושה.

המשנה ברורה מבאר עוד את הדין: "ואין צריך לומר אם מתקבצין להתפלל בבית שדרין בו ומשתמשין בו צרכיהם, בוודאי אין על זה שם בית כנסת, אפילו אם מתפללים שם תדיר, כיוון שאין מיוחד לתפילה בלבד." המשנה ברורה קובע שאם המקום אינו מיוחד לתפילה אין לו קדושה כלל.

אם כן, מהם הדברים שמותר לעשות שם? האם מאחר שאין בדירה הזו קדושה מותר לישון ולאכול בה, או שבכל זאת יש לכבד ולהוקיר את המקום באופן כלשהו?

השולחן ערוך בהלכות כבוד בית הכנסת פוסק שיחיד הקובע את ביתו כמקום לימוד, אין בו קדושה כל-כך. נראה שגם בדירה דלעיל, אשר מוגדרת כדירה ולא כבית כנסת, מותר לעשות מעשי החולין.

חלק ג - תפילה בשדה

נחזור להערה על "דוכתא לצלויי" שמשתמע מגרסה זו שלא בכל מקום ניתן להתפלל. האם מותר להתפלל בשדה?

אומנם רבי נחמן מברסלב מדבר על מעלת תפילה בשדה: "דע, כשהאדם מתפלל בשדה, אזי כל העשבים כלם באים בתוך התפילה ומסייעין לו, ונותנין לו כח בתפילתו" (ליקוטי מוהר"ן תניינא י"א), אולם דין הסותר את ההנהגה הטובה הזו מופיע בגמרא במסכת ברכות לד ע"ב:

"אמר רב כהנא: חציף עלי מאן דמצלי בבקתא" - חצוף מי שמתפלל בשדה.

רש"י מפרש שצריך להתפלל במקום צניעות, כדי לרא מה' יתברך.

תוספות מקשים מכך שיצחק יצא לשוה בשדה, ומתרצים שהוא יצא להר המוריה, אבל כאן מדובר על שדה שעוברים בו והולכים בו, ואין זה ראוי להתפלל שם.

ופסק השולחן ערוך: "לא יתפלל במקום פרוץ כמו בשדה, מפני שכשהוא במקום צניעות חלה עליו אימת מלך, וליבו נשבר."

השו"ע מקבל את דעתו של רש"י ולשיטתו אסור להתפלל בשדה משום שזה מקום רחב ופתוח, ומקום כזה פורץ לאדם את הגבולות ומונע ממנו להתפלל מתוך יראה.

המשנה ברורה טוען לפרש כתוספות, שבמקום שאין חשש שיפסיקו אותו עוברי דרכים בתפילתו אפשר להתפלל, אך הזוהר כותב שצריך להתפלל דווקא בבית, ותירוצו של התוספות לא מתקבל בקרב הפוסקים. לפי פירושו של רש"י ניתן להתפלל בשדה כאשר ישנה מחיצה, קיר, או אפילו עץ ליד המתפלל, משום שכך אין רחבות לב לאדם והוא יכול להתפלל מיראה.

חלק ד (1) - בית, דירה, שדה

"אברהם קרא לבית המקדש הר, שנאמר בהר ה' יראה. יצחק קראו שדה, שנאמר ראה ריח בני כריח שדה. יעקב קראו בית עד שלא נבנה, שנאמר אין זה כי אם בית אלקים." (מדרש תהילים מזמור פא)

"כך יחשוב תמיד בעולם העליון, ששם ביתו העיקרי." (צוואת הריב"ש, סימן פד)

הבית הוא העולם העליון.

"שנתאוה הקב"ה לעשות לו דירה בתחתונים... עד שנברא העוה"ז הגשמי והחומרי ממש והוא התחתון במדרגה, שאין תחתון למטה ממנו." (תניא, ליקוטי אמרים, פרק לו)

הדירה היא העולם הזה, דירתו של הקב"ה, שהיא עולמנו הגשמי.

"בכל דבר שנראה הפוך ומתנגד לקדושה כנ"ל, ונקרא שדה... שדה הוא בחינת רה"ר, שהוא מקום קליפות הטומאה." (שפת אמת, ליקוטים ב' 110, ובהערה למטה)

השדה הוא מקום נמוך ושפל, ובו נמצאים כוחות הטומאה.

הבית, הדירה והשדה מייצגים שלוש דרגות. הן של המקדש, הן בנפש האדם והן בקדושתם:

הבית: בית הוא כינוי לבית המקדש, "יעקב קראו בית". זהו מקום מקודש, אשר אליו שואפים ומתפללים. בית הוא העולם העליון, המצוות שהאדם עושה. "כי התורה היא בחינת בית" (ליקוטי הלכות, הלכות מתנה). התורה, שהיא ביטוי למקום העליון בעולמנו, היא בית, היא המקום שאליו אדם רוצה להתחבר, אליו הוא מתגעגע ושואף. הבית הוא ביטוי למקום הטבעי של האדם, למקום שאליו משתוקקת הנפש. בית הכנסת הוא המקום הטבעי שבו מתפלל האדם ושבו מתפלל הציבור. הוא המקום המאחד את התפילה. אל הבית אנו עולים. הבית הוא בחינה של מקומו של ה'. שם הוא שוכן, בבית שבו הוא בחר.

הדירה: הדירה היא השתכנות בעולם. הדירה היא מלשון לדור - לגור כאן בעולם. אם הבית הוא מקומו של ה', אז הדירה היא מקומנו. הדירה היא דירת עראי בעולם הזה. "שלושה דברים מרחיבין דעתו של אדם... דירה נאה". הדירה היא בחינה של נויי העולם הזה, זה אלי ואנוהו. מטרתנו היא לייפות את העולם הזה במצוות, לקשט את הדירה. הדירה היא המקדש. "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם" - כאשר ה' שוכן בנו, זו דירה. המקדש - המקום המתקדש, הוא בסיס לעולם הזה. דירה היא בחינה של העלאת הדברים הגשמיים בעולם הזה. מציאת קדושה בכל אחד ואחד. הדירה היא ביטוי לקליפת נוגה, לדברים החומריים בעולם הזה שמהם צריך להעלות קדושה. "אברהם קראו הר" - הר זו הדירה. ההר הוא המקום הגבוה בארץ, אך הוא עדיין בארץ, כמו הדירה. תפילה בדירה אומנם פחות טובה מתפילה בבית כנסת, אך בכל זאת היא מותרת. הדירה עצמה איננה קדושה ואין לה גדר של בית כנסת (ראה חלק ב לעיל), אך כאשר מתפללים בה מעלים את דרגתה.

השדה: השדה הוא דרגה הנמוכה מהעולם הזה, הוא מלא בטומאה. שדה הוא רשות הרבים, אנו מכנים זאת היום "הרחוב". אם הבית הוא מקומו של ה' והדירה היא מקומנו, אז השדה הוא מקומן של העבירות וקליפות הטומאה, משום שהוא כל-כך פרוץ. הדירה היא המקום שבו מעלים את הדברים המותרים לקדושה (ראה תניא פרק ז), אבל את השדה לא ניתן להעלות לקדושה. הוא אסור, כלומר - טמא עד כדי כך שלא ניתן להעלותו. לפי האר"י (קבלת שבת) יש לשדה שתי בחינות:

1. השדה הוא השכינה הנמצאת בגלות יחד עם עם ישראל, ויורדת ומחייה את הטומאה.
2. השדה הוא משל לשכינה העולה מעבר לעולם שלנו בכניסת השבת.
אם כך, השדה הוא גם משכנה של השכינה בקליפות הטומאה, וגם עלייה אל מעבר לעולם שלנו. בית המקדש, הנקרא בפי יצחק "שדה", הוא גילוי של הביצוע, של העלאת השכינה מהשדה הטמא, שיישאר טמא, אל מעבר לעולם שלנו. אם כך, כאשר מתפללים בשדה לא מעלים את השדה עצמו אל הקדושה, אלא את מי ששוכן בו. השדה הוא ביטוי לגלות האדם. אנו לא מקדשים את מקום הגלות, מטרטנו היא להוציא משם את הגולים.

חלק ד (2) - גילוי בחינת ה"בית" בדירה ובשדה

"קנה בה בית דירה הרי הוא כאנשי העיר מיד." - המשנה במסכת בבא בתרא קובעת שמי שקנה "בית דירה" נחשב מייד כאחד מאנשי העיר באותה העיר.

המושג "בית דירה" הוא שילוב של בית ודירה, כך שהעלאת הדירה כבר נעשתה. היה כבר שימוש לטוב בדירה הזו, ואומנם היא לא נתקדשה, אך נעשה בה שימוש לעבודת ה'. הקב"ה דר בדירה הזו. כאשר אדם עשה שימוש נכון בדירה והעלה אותה למדרגת "בית דירה" - הוא נעשה כאחד מאנשי העיר. העיר היא הגוף, כמאמר הגמרא (נדרים לד ע"ב): "ואמר רמי בר אבא, מאי דכתיב: עיר קטנה ואנשים וגו'? עיר קטנה - זה הגוף, ואנשים בה מעט - אלו אברים". ספר התניא משתמש במשל הזה, ומדמה את העיר לגוף ואת האנשים ליצרים הנלחמים על השליטה בעיר ובאנשים שבה. אם כך, כאשר אדם הופך את הדירה שלו לבית דירה, הוא, כלומר - היצר הטוב השולט בגופו בעת ההפיכה לבית דירה, הופך לחלק מאנשי העיר, לחלק מאיברי הגוף.

הדירה היא ביטוי לעולם הזה ולקדושה שבו. מותר להתפלל בדירה, מותר לקדש את החול, מותר ליהנות בעולם הזה למטרות טובות. בעצם נוכחות הקב"ה בעולמנו, בהשראת שכינתו בתוכנו, הוא מאפשר לנו לחיות את חיינו המורכבים מחומר ומרוח, בעולם הזה.

"דאמר ר' אבא אמר רב הונא אמר רב: אסור לאדם לעמוד בשדה חבירו בשעה שהיא עומדת בקמותיה." (בבא בתרא ב ע"ב) ופירש רש"י: "שלא יזיקנו בעין רעה."

כי שדה היא בחינה לעין רעה, למזיקים, לעוברי דרכים העוברים ומסתכלים. וכאשר השדה עומדת בקמותיה - בקמייתא לפני ה' יתברך, אסור להסתכל ויש בזה היזק ראייה. אף על פי

ש"קנאת סופרים תרבה חוכמה", במקרה שהאדם נמצא בשדה, במקום טומאה, כאשר הוא זועק ומתפלל לה' יתברך שיוציא אותו משם, אסור לאף אדם אחר להסתכל כדי לא להזיק בעין רעה - העין הרעה של הטומאה ושל "הבעל דבר". וזהו התירוץ של התוספות למקום צניעות - כדי שלא יעברו עוברי דרכים ויפריעו לתפילתו. ולכן שדה שאני, משום שבשדה יש התגברות הדינים, והטומאה שולטת בה, ולכן כשאדם נמצא בחייו במצב של שדה, כשהוא רחוק מה' יתברך, אסור להסתכל ולהתבונן בו כלל.

"דע, כי יש שדה, ושם גדלים אילנות ועשבים יפים ונאים מאד. וגודל יקר יפי השדה וגידוליו אי אפשר לספר, אשרי עין ראתה זאת. אילנות ועשבים, הם בחינת נשמות קדושות הגדלים שם. ויש כמה וכמה נשמות ערומות, שהם נעים ונדים מחוץ לשדה, וממתינים ומצפים על תיקון, שיוכלו לשוב וליכנס אל מקומם. וגם אפילו נשמה גדולה, שבה תלויים כמה נשמות, לפעמים כשהיא יוצאת לחוץ, קשה לה לחזור לשם. והם כולם מבקשים ומצפים על בעל השדה, שיוכל להתעסק בצורך תיקונם." (ליקוטי מוהר"ן תורה סה)

בעל השדה מתקן את העצים ואת העשבים שהם הנשמות של בני האדם.

בתורה י"א בליקוטי מוהר"ן תנינא שהובאה לעיל ראינו שהעשבים מתפללים יחד עם האדם. העשבים הם הנשמות, והם מתפללים יחד עם מי שמתפלל בשדה. עצם תיקונם של העשבים הוא התפילה שלהם יחד עם המתפלל בשדה. הרי ראינו לעיל ששדה היא מקום של גלות ושאנו לא מעלים את המקום עצמו, אלא את הגולים ממנו. בשדה אנו מעלים את העשבים, את הנשמות התועות, ומתפללים יחד איתן לתיקונם של כל הגולים בשדה: גם המתפלל וגם העשבים. העשבים בשדה הם ביטוי לשכינת ה', לחיות ה' בטומאה, וכאשר מתפללים שם מעלים את הנשמות האלה.

אבל מסוכן להתפלל בשדה. ישנה סכנה שהמתפלל ייסחף אל המרחבים האינסופיים, אל הטומאה, ולא יעבוד את ה' מיראה. לכן צריך להתפלל דווקא ליד מחיצה, או ליד מקום כלשהו שיזכיר לנו שה' שולט בנו. משהו שימנע מאיתנו את המרחבים האינסופיים של הטומאה.

מסכת מועד קטן מתחילה כך: "משקין בית השלחין"

בית השלחין הוא שדה. אבל השדה נקראת בית, בית השלחין, בית השליחויות.

השדה הופכת לבית כאשר מפיצים את התורה, הנקראת מים, הלאה, ובעזרת שליחות משקין את העשבים בשדה.

על זה אומר רבי נתן: "פרה כל מעשיה בחוץ. שזה בחינת מה שהצדיק מתבטל לפעמים מן התורה ויוצא מבית קדושתו ומדבר עם העולם עסקי חול ובזה דווקא הוא מקרבם לה' יתברך. כי כל הקרבנות מעשיהם בפנים, בתוך הבית - המקדש, ששם התגלות הקדושה, אבל פרה, מעשיה בחוץ, זהו בחינת ביטולה של תורה. כי התורה הוא בחינת בית... וכשבטילים מן התורה זהו בחינת שיוצאים לחוץ, אבל הצדיק האמת, אפילו בשעה שבטל מן התורה מחייה עצמו עם התורה הנעלמת." (ליקוטי הלכות, הלכות מתנה)

כשיוצאים לשדה מקיימים שליחות של מצווה בכך שמשקים במים חיים את העשבים ומעלים אותם, וזוהי החיות של הצדיק, שאפילו בשעה שהוא בטל מן התורה - ביטולה הוא קיומה. השקיית בית השלחין כבר הופכת את השדה לבית. השדה, שהיו בה עשבים של קדושה - התנקתה מהם על ידי השקיית הצדיק את הקדושה. והצדיק יודע להתפלל בשדה ומשרה עליה בכל זאת יראת שמיים על ידי שמעמיד מחיצה בינו לבין הטומאה, וכך הוא מצליח שלא ליפול.

ועל ידי פעולת הצדיק המלך שורה בשדה. זוהי בחינת המלך בשדה, שהקב"ה שנמצא בשדה בגילוי העשבים שבו, הופך להיות בבית השלחין שבו לא מוזכרת כלל המילה שדה משום שיצא מגדר שדה והפך למדרגת בית על ידי פעולת הצדיק.

זכויות יוצרים בספרי קודש

מהסוגיות ועד ספרות השו"ת

(רמ"א, חתם סופר, וצמח צדק)

\ יונתן זמרת

אנו חיים בעולם שבו לכל אדם ישנן זכויות כמו זכות לביטוי עצמי, זכות לפרנסה וזכות לחיים בכבוד, ומנגד ישנן גם חובות, למשל: החובה לכבד כל אדם, החובה לא להזיק לאחרים והחובה לא לפגוע בזכויותיו של אדם אחר.

ישנם מקרים רבים שבהם יש התנגשות בין זכות לחובה. אחת הדוגמאות הבולטות לכך היא זכותו של אדם לבלעדיות על יצירתו. מצד אחד יש לכל אדם חופש להשתמש בגילויי העולם למטרתו האישית, אך מה עושים כשזה מתנגש עם זכותו של האדם לבעלות על יצירתו?

לאחר המצאת הדפוס באיטליה נתכנסו בכ"א בתמוז בשנת שי"ד כל חשובי איטליה כדי לדון במצב החדש שאליו נקלעו. בכינוס נתקנו תקנות שנועדו לשמור על זכויות ההדפסה של המדפיסים. תקנות אלה חייבו כל ספר חדש לעבור אישור של רבנים כתנאי להוצאתו. שלוש שנים קודם לכן כבר עסק הרמ"א בשאלה האם מותר להדפיס מהדורה נוספת של הרמב"ם לאחר שכבר הודפסה מהדורה אחת על ידי אדם אחר.

פסיקתו של הרמ"א הייתה שיש להחרים את הספרים של המוציא לאור החדש. וכאן נשאלת השאלה: מהו המקור ההלכתי לזכות הבלעדיות בהוצאת ספרים? במה תלויה הזכות? ומה הדין בספרי קודש?

מקור זכות הבלעדיות

הסיבה המרכזית לעניין זכויות יוצרים היא מניעת פריצת גדר. האדם שמדפיס את אותו הספר היא כעין "יורד לרשות חברו" מכיוון שהתוכן דומה לרכוש המוציא לאור הראשון, ובהדפסת הספר שלו ללא רשותו ואישורו יש משום גזל.

נשאלת השאלה: במקרה שהתוכן איננו של המדפיס הראשון, כמו בספרי יהדות בסיסיים למיניהם, האם יש בכך מעין יורד לחצר חברו שלא ברשות? הרי התוכן איננו שלו, ולכל אחד יש, לכאורה, את היכולת להדפיס. יתרה מזאת, הלוא כבר נאמר שיש בכך משום

"קנאת סופרים תרבה חוכמה", ויש מעלה בכך שכל אחד ינסה להוציא מהדורה טובה יותר כדי שיקנו דווקא אותה, ועל ידי כך נזכה להגדלת התורה ולהאדרתה בקרב עם ישראל! מנגד, יש לחשוש שעל ידי כך השוק ייעשה לא רווחי, ולא יוציאו יותר ספרי יהדות וכך תישכח, חס וחלילה, תורה מישראל.

בין שאלות אלו עומדת שאלה אחת מרכזית:

האם זכויות היוצרים, זכות הבלעדיות, איסור השגת הגבול, נוגעים דווקא למקום ההוצאה או לתוכן ההוצאה? מהיכן נובעת הזכות: מכך שהמוציאים לאור מבקשים להוציא ספר זה ולכן הראשון יכול לכפות על השני לא למכור, או שמא מהיותו של הראשון בעל זכות יוצרים במקום זה ולכן התוכן רק נלווה לזכות הבלעדיות הבאה מהמקום?

בסוגיית "בר מבואה" (בבא בתרא, כא ע"ב) מופיע: "אמר רב הונא: האי בר מבואה דאוקי ריחיא ואתא בר מבואה חבריה וקמוקי גביה, דינא הוא דמעכב עילויה. דא"ל קא פסקת ליה לחיותי."

רב הונא אומר שבר מבואה אחד שהעמיד רחיים לפרנסתו יכול לעכב בר מבואה אחר מלהקים עוד רחיים משום שהוא פוגע בפרנסתו.

מסוגיה זו ניתן להבין שעיקר היכולת להגביל אדם אחר בשל זכויות יוצרים היא בגלל **המקום**. עצם סמכותו של בר המבואה המעכב על חברו נובעת מהיותו במקום, כמו שמופיע בגמרא: "בר מבואה דאוקי ריחיא". מעצם ההעמדה של הרחיים במבוא יש לו יכולת לכפות עליו לא למכור, יש לו מעין זכות על **המקום**, והזכות הזו נובעת מן העובדה שזה באותו מקום, ולכן מכיוון שזה אותו דבר, יש לו זכות להכריח אותו מכוח המקום. ולכן אם אין לו סמכות על המקום, אין לו זכות בלעדיות.

מנגד, בסוגיית "מרחיקין מצודת הדג" (שם, כא ע"ב):

"מרחיקים מצודת הדג מן הדג כמלא ריצת הדג. וכמה? אמר רבה בר רב הונא: עד

פרסה. שאני דגים דיהבי סייארא."

מובא כאן איסור לדייג לדוג בתוך שטח חברו. רש"י ותוספות חלוקים בטעם האיסור: לפי רש"י האיסור נובע מהמקום. הדייג רגיל לדוג שם, והוא רגיל שהדגים באים לשם בגלל האוכל. יש כאן משום גזלת של הבלעדיות שלו על **המקום**.

ובתוספות שם הקשו - מדוע שיהיה לאדם זכות על שטח הפקר?! ולכן פירשו שיש לאדם זכות על המקום מכוח התוכן שלו, מכוח פרנסתו. אדם יכול לקבל זכות על המקום בגלל התוכן שבו, בגלל הדגים שבו, אין לו זכות שנובעת מהמקום כי המקום אינו שלו, אלא יש

זכות רק ממקום הפסד פרנסתו. ולכן לפי תוספות כוחו של הדייג למנוע מחברו לדוג מגיע **מתוכן** הבלעדיות. הדייג לא מוחה בשום שהפסיד את הבלעדיות על המקום, אלא על התוכן!

יש כאן מעין שילוב בין שתי הדעות בסוגיית "תרי טבחי" (ב"ב ט ע"ב):

"הנהו בי תרי טבחי דעבדי עניינא בהדי הדדי דכל מאן דעביד ביומא דחבריה נקרעוה למשכיה. אזל חד מנייהו עבד ביומא דחבריה. קרעו למשכיה. אתו לקמיה דרבא, חייבינהו רבא לשלומי. איתיביה רב יימר בר שלמיא לרבא: ולהסיע על קיצתם. לא אהדר ליה רבא. אמר רב פפא: שפיר עבד דלא אהדר ליה מידי. ה"מ היכא דליכא אדם חשוב אבל היכא דאיכא אדם חשוב, לאו כל כמיניהו דמתנו."

בסוגיה זו שני השוחטים אינם בעלי זכות הנובעת מהמקום או מהתוכן, ולכן הם צריך לעשות הסכם על מנת שלא יפגעו זה בפרנסתו של זה. אך בסוף הסוגיה נאמר שעיקר הסמכות היא באדם חשוב שבעיר, ולכן יש כאן דעה אחרת לגמרי ממה שהובא עד כה: הסמכות נובעת מקבלת העיר על עצמה. יש זכות גם על התוכן וגם על המקום, והן נובעות מסמכות העיר. אין משמעות לבלעדיות באמת ללא קבלתם של אנשי העיר את דבר זה, ולכן במקרה זה הבלעדיות נובעת גם מהתוכן שאנשי העיר קובעים, וגם מהמקום שרק בעיר זו הסכם זה קיים.

העיר שקיבלה את האדם החשוב כמחליט, או להבדיל: "רשאין להסיע על קיצתן", היא רשאית להחליט על הכללים, ומהם נובעת זכות הבלעדיות. ולכן יש שלוש אפשרויות למקור זכות הבלעדיות: מקור הנובע מזכות על מקום המכירה, מקור הנובע מעצם היותו בעל בעלות על התוכן ומקור שבו נובעת הזכות מקבלת בני העיר על עצמם כללים אלה.

מהי הנפקא מינה בין כללים אלה לעניין דפוס?

לפי הדעה הראשונה שסבורה שהמקור לזכות הוא מכוח האדם על המקום, ייאסר על אדם להפיץ דפוס חברו בכל **מקום** שבו ניתן להניח שיקנו ממנו ישירות, ולכן יהיה מותר להפיץ בכל מקום אחר.

לפי הדעה השנייה שסבורה שהזכות נובעת מתוכן המכירה, יהיה אסור להפיץ את התוכן, את המהדורה, בכל מקום שבו ייתכן שתופץ המהדורה, ולכן יהיה אסור למכור בכל מקום ובכל מצב שבו תיווצר פגיעה בפרנסתו.

לפי הדעה השלישית שסבורה שהזכות נובעת מהכללים במקום, ההדפסה תהיה כפופה לכללי המקום, או למרא דאתרא של אותו מקום. הזכות נובעת מהחוק או מפסיקה הלכתית, ובכל מקום שאין בו תוקף לחוק או לפסיקה, מותר להדפיס.

הצורך בהסכמות

לאחר בירור דעות אלו נשאלת השאלה: האם בימינו יש צורך בהסכמות שנתקנו בעת המצאת הדפוס על זכויות יוצרים שמהן נובעות הזכויות?

לפי הדעה השלישית יש מקום לתקנות אלו מכיוון שכוח הזכות של עם ישראל נובע מהתורה. לחכמים ישנה היכולת למסד זכויות אלו מכיוון שאם יש אדם חשוב דעתו היא הקובעת, כפי שראינו בסוגיית "תרי טבחי". ולכן, כיום, במצב שבו עם ישראל מפוזר בין הגויים ואין אנו מאוחדים תחת חוק מדיני והלכתי אחד, יש צורך ב"אדם חשוב" - מועצת רבנים במקרה הזה, שתחליט על החוקים הנוגעים לכל עיר.

לפי הדעה הראשונה והדעה השנייה ההחלטה תמוהה מאוד. הפסיקה הזו אומרת שבכל מצב אסור להדפיס מהדורה נוספת, אפילו במקומות נידחים, שהמדפיס הראשון לא יגיע אליהם לעולם! ולכן ניתן להבין שפסקו לפי הדעה השלישית.

ספרי קודש

שוב נשאלת השאלה דלעיל: האם כוח "קנאת סופרים תרבה חוכמה" ו"יגדיל תורה ויאדיר", הפצת התורה, חלש מכוח פרנסתו של אדם? האם אדם יכול למנוע מאדם אחר להפיץ ספר קודש שאין בו חידוש?

כבר בהקדמה לשולחן ערוך מופיע: "ועתה עם כל החרדים על דבר ה' הנני כמזכירם דברי הקדמונים ולדקדק מאוד בעניין מסיג גבול רעהו בדבר שהיא משום מצווה ומשום קדושה שלא תועיל בו שום אמתלא וטעם בעולם כ"א חק נתן ולא יעבור שלא יזיד לגשת אל המלאכה מלאכת הקודש להדפיס השו"ע... במדינה זו או אחרת בלתי רשותנו משך עשר שנים."

מכאן אפשר לראות שטעם השולחן ערוך הוא משום איסור הסגת גבול, אך עדיין נשאלת השאלה: האם דין זה תקף גם כשאין בעלים על תוכן הספר?

בשו"ת צמח צדק⁴³ נשאלה השאלה⁴⁴: הרי מכוח הגמרא והסברא אין איסור על הדפסת גמרות וכדומה כדי "שיזהרו באומנותם", כדי שיפעלו לשפר את הגמרות, ככה לא רק שנגרום ל"תשתכח תורה מישראל" אלא שאדרבה, "יגדיל תורה ויאדיר"! ומוסיף הצמח צדק שבמקרה שבו זוהי מהדורה אחרת, פשיטא שאין בכך משום הסגת גבול חברו.

אבל עדיין נשאלת השאלה כיצד ייתכן שפסקו הרבנים על כך שצריך הסכמות? הרי זה נוגד את הגמרא שהובאה לעיל!

אלא נראה שפסקו זאת משום חשש שמא יתרשלו המדפיסים, ומשום שיהיו הרבה מהדורות והרבה גמרות המחיר ירד, והדבר יגרום לכך שיפסיקו להוציא גמרות בגלל חוסר הרווחיות, וכך לא רק שזה יגרום שייזהרו באומנותם, אלא ממש יגרום שישכחו תורה מישראל, ולכן יש מקום לכוח התקנות.

הצמח צדק אף מחדש שבמקרה שבו נמכרה רוב ההדפסה, או שהמדפיס הראשון כבר הרוויח מספיק, מותר למדפיס אחר להוציא, ולכן ניתן להבין שכאן כוח הזכות נובע מכך שלא יפסיד, אך אין לאדם בעלות על הוצאת הגמרא אלא רק כדי שלא יפסיד מכך! ולכן, כדי שהזכות תהיה תקפה לזמן רב יש להוסיף בהסכמות סייגים של זמן ההדפסות וכמות ההדפסות.

לפי הצמח צדק כל עניין ההסכמות מטרתו להביא לכמה שיותר הוצאות ומהדורות. עצם ההסכמה היא משחק על הגבול הדק בין החובה להגדיל תורה ולהאדירה ולגרום ל"קנאת סופרים תרבה חכמה", אך כל זה תוך הקפדה שלא יבואו להתרשלות, וזאת על ידי פתיחת השוק במובנים מסוימים שהובאו לעיל.

הרמ"א בשו"ת הרמ"א סימן י' פוסק שבמקרה של הסכמות אין חשש שעל ידי מניעת הפצת מהדורות אחרות תהיה פגיעה ב"יגדיל תורה ויאדיר", מכיוון שאין בהפסד המדפיסים פגיעה בהגדלת התורה כי יש בכך משום סחורה שלפעמים מצליחה ונמכרת ולפעמים יוצא נפסדת, ולכן יש מעלה בכך שיפסידו מעלה מכיוון שכעת, כשהם בהפסדים,

⁴³ רבי מנחם מנדל שניאורסון [כ"ט באלול ה'תקמ"ט (1789 למניינם) – י"ג בניסן ה'תרכ"ו, (29 במרץ 1866)], המכונה בעל הצמח צדק על-שם ספרו, היה האדמו"ר השלישי בשושלת אדמו"רי חסידות חב"ד, ופוסק הלכה.

⁴⁴ שו"ת צמח צדק יו"ד סימן קצח. וראה גם בחידושו על הש"ס דף ט ע"א.

יתאמצו להוציא עוד ספרים כדי להרוויח, ויצא מכך שהתורה רק תתפאר ותופץ יותר ויותר, ולכן, בניגוד לצמח צדק, הוא סובר שאין להוציא שום מהדורה ושיש לתת למדפיס הראשון בלעדיות מוחלטת על ההוצאה.

החת"ם סופר בתשובה נז כותב:

"אין אנו באי מטעם מערופי ויורד לאומנות חברו, כי מיום התחלת הדפוס פסקו מעתיקי הספרים ואלו ח"ו תבטל בדפוס תפוג תורה ה' יצילנו, וא"א להדפיס כ"א בהוצאה מרובה וא"א להכניס עצמו בזה כ"א דנקיטא לי' שוקא של כל פזורי ישראל כי בעו"ה מפוזרים אנחנו בכל העולם מעט מזער פה ומעט מזער פה, ע"כ צריך זמן רב ומקומות מרווחי לבצוע מעשהו, ואי לא נסגור הדלת בעד מדפיסי' אחרי' א"כ מי פתי יכנוס עצמו בספק הפסד כמה אלפים ותבטל מלאכת הדפוס ח"ו ותפוג תורה. ע"כ לתקנת כל ישראל ולהרים קרן התורה הנהיגו קדמונינו להטיל גודא על הנכנס לגבול שגובלי' רבני הזמן להמדפיס הקודם, וקיי"ל מושיבי' סופר בצד סופר ומלמדי תינוקות אע"ג דפסק לחיותא דהאי, והכל משום יגדיל תורה ויאדיר לא לטובתה סופר אלא להגדיל תורה, מכל שכן שנגדר שלא לפסוק חיותא דהאי כדי להגדיל תורה"

לדעת החת"ם סופר מכיוון שעם ישראל אינו במקום אחד, אם יתחילו להגביל אנשים מסוימים בהדפסות זה יגרום לכך שרק אזורים מסוימים יקבלו את הספרים ולכן לכאורה היה אפשר להתיר משום 'יגדיל תורה', אבל כדי שלא יפסיד המוציא לאור וכדי שלא יפסיקו המדפיסים את הדפסת ספרי קודש, יש מקום להסכמות התלויות בזמן. אין כאן פסק לטובת המוציא לאור, אלא יש כאן מעין תמריץ להוצאת ספרי קודש.

עד כאן דנו בשאלה על האם מותר למדפיס להוציא ספר שמישהו אחר כבר הדפיס. לדעת הצמח צדק הדבר אסור אם ייגרם מכך הפסד למדפיס הראשון, אך אין מניעה בעצם ההוצאה של אותו ספר, אלא שאין זה הזמן המתאים להוציא אותו. לדעת הרמ"א הבעלות על המהדורה נמשכת מכך שמי שהוציא ראשון לאור זכה בשוק, ולכן לדעתו הבעיה היא שיש בכך משום גנבת בעלות ופריצת שוק. לשיטתו, עצם הוצאת הספר היא גזל גמור.

לדעת החת"ם סופר אין שום בעיה מבחינת הבעלים, ואף אין לו שום בעלות על המהדורה. כל ההגבלות נועדו לגרום למדפיסים להוציא עוד ועוד ספרי קודש על ידי המרצתם לכך.

מכאן נדון בכמה סייגים הנובעים ממסקנות אלו.

מדינה אחרת

בסוגיית "בר מבואה" (ב"ב כא ע"ב) נקבע שרשאי בן מבוא אחד לעכב בן מבוא אחר מלהיכנס למלאכתו.

מסוגיה זו עולה השאלה ששאלנו קודם: מה מקור זכות הבעלות? האם מתוך בלעדיות על המקום או על התוכן שלו?

לאור סוגיה זו ניתן להבין שיש בלעדיות הנובעת מהמקום.

ולכן נשאלת השאלה הנדרשת: מה הדין במדינה אחרת?

מצד אחד, האם עדיין יש לאדם זכות בלעדיות משום שיש בכך יורד לתוך חצר חברו? מצד שני, לבני העיר מותר "להסיע על קיצתן", אך מה קורה בעיר או במדינה אחרת? האם במקרה זה חוקי המקום תקפים?

לשיטת הצמח צדק אין משום השגת גבול כשמדפיס במדינה אחרת, ולכן יכול להדפיס במקום אחר מכיוון שאין בכך משום פריצת גדר ומכיוון שאין בכך משום יורד לחצר חברו כי זוהי מדינה אחרת ולא חצרו של חברו. לדעתו זכות הבלעדיות למדפיס הראשון תלויה במקום ההדפסה. בנוגע לבלעדיות על המקום שיטתו היא שאין איסור הנובע מהמקום מכיוון שאין איסור הסגת גבול בתלמוד תורה, אלא זה נובע אך ורק מכך שיורד לאומנות חברו ופוגע בפרנסתו.

בשו"ת "שואל ומשיב" מובא טעם נוסף לכך שניתן להדפיס במדינה אחרת. הוא סובר שמותר משום ש"אין אפשרות להביא ממדינה למדינה מצד איסור שחקק הקיסר ירום הודו". לפי בעל השו"ת האיסור להעביר ממקום למקום נובע רק מתוך כך שהקיסר אסר ולא ישראל! (כמובן שאין זה סותר את קבלת מנהג ישראל).

מנגד, בשו"ת חת"ם סופר סימן מא שהובא לעיל נכתב שמכיוון שמנהג זה אינו מנהג שחכמים תיקנו, אלא הוא מנהג ברור של סוחרים ואיננו קיים במדינה אחת בלבד, ניתן להבין שלעניין מסחרי כמו הדפסת ספרים, כל המדינות נמנות כאחד יחד, ולכן כשתיקנו תיקנו על כל המדינות.

הוזלת מחירים

למי שטוען שאין הסגת גבול בהדפסות ספרים ומותר להדפיס במקום אחר או בתנאים אחרים, האם מותר לאדם במקום אחר להוזיל מהעלויות וכך ייתכן שיצטרך המדפיס המקורי להוזיל גם הוא?

הצמח צדק, מהסוברים שאין הסגת גבול בספרי קודש, מצטט משנה מפרק 'הזהב': "רבי יהודה אומר: לא יחלק החנוני קליות ואגוזים לתינוקות מפני שהוא מרגילם לבא אצלו, וחכמים מתירין, ולא יפחות את השער."

לדעת הצמח צדק אם אסור לפחות את השער - להוריד יותר מכדי שוויו - בפירות, קל וחומר שבספרים! ולכן, יש מקום לאסור דבר זה ולו על מנת למנוע הפסד כלכלי, שהוא עיקר הבעיה בהדפסות, לשיטתו.

החוק בישראל - ספרי קודש כבעלי זכויות יוצרים

"ספר" - ספר פרוזה, שירה או עיון הכתוב בעברית או בערבית, לילדים או למבוגרים, בין במקור ובין שתורגם לעברית או לערבית, אשר יצא לאור בישראל לשם מכירתו באמצעות חנות ספרים, בכל צורה שבה הוא מופץ, לרבות בגרסה מודפסת או בגרסה אלקטרונית ובלבד שאינו מופץ בגרסה קולית בלבד, ולמעט ספרי קודש, כתבי עת ועיתונים, ספרים שנועדו לשמש להוראה, ללימוד או לתרגול במסגרת לימודים, ספרים המיועדים בעיקרם לשימוש של אנשי מקצוע בתחום עיסוקם, שאינם ספרי עיון המיועדים גם לציבור הרחב.

לפי החוק הישראלי, מכיוון שאין בעלות יוצרת על ספרי קודש ומכיוון שהם נועדו לציבור הרחב, כמו שניתן להבין משאר הדוגמאות, אין איסור להפיצם ואין עליהם זכות. ניתן לראות שמנסחי החוק הישראלי סוברים כמו הצמח צדק ברעיון, אך ההלכה למעשה מעט שונה. שניהם סוברים שההיתר להפיץ ספרי קודש נובע מכך שספרים אלו שייכם לציבור, אך מכיוון שהצמח צדק חושש גם מכך שדבר זה יגרום לשכחת התורה, הוא מגביל את הבלעדיות למקום ההפצה ולא לתוכן באופן כולל, וגם זה רק כדי שלא יאבד המוציא לאור את פרנסתו, ואילו החוק הישראלי מתיר לגמרי הפצה מתוך מחשבה שאין בעלות על דבר זה.

סיכום

לסיכום, ישנה מחלוקת בנוגע למקור כוח זכויות הבלעדיות של הוצאת ספרי קודש, ובכלל. בגמרא מובאות שלוש סוגיות שכל אחת מביאה מקור כוח אחר: מיקום, תוכן וקבלת הבלעדיות על ידי בני העיר.

הפוסקים נחלקו בשאלה האם יש לאדם כוח לטעון לבעלות על הוצאת ספר קודש שיש לכולם. עיקר המחלוקת נובע מהדילמה בין המצווה להגדיל תורה ולהאדירה, לבין החשש שמא על ידי כך תשתכח תורה מישראל.

הדעת כתנאי להמשכיות היהדות

\ יצחק גלפריץ

"רבי פתח אוצרות בשני בצורת. אמר: יכנסו בעלי מקרא, בעלי משנה, בעלי גמרא, בעלי הלכה, בעלי הגדה, אבל עמי הארץ אל יכנסו. דחק רבי יונתן בן עמרם ונכנס. אמר לו: רבי, פרנסני. אמר לו: בני, קרית? אמר לו לאו. שנית? א"ל לאו. אם כן במה אפרנסך? [א"ל] פרנסני ככלב וכעורב. פרנסיה. בתר דנפק יתיב רבי וקא מצטער ואמר: אוי לי שנתתי פתי לעם הארץ.⁴⁵

במסכת בבא בתרא, בדף ח ע"א, מביאה הגמרא סיפור על רבי, שכאשר מגיעה שנת בצורת הוא פותח את מחסני התבואה שלו ומחלק אוכל לכול, חוץ מלעמי הארץ. רוב האנשים אשר קוראים את הסיפור הזה מתמקדים בענוותנותו של רבי יונתן בן עמרם או בתשובתו הפקחית, אך הדבר שתפס אותי בסיפור הזה הוא תגובתו של רבי: "ייתיב רבי וקא מצטער ואמר: אוי לי שנתתי פתי לעם הארץ.⁴⁶

רבי יושב ובוכה על כך שהוא נתן אוכל לאדם עם הארץ בשנת בצורת. האומנם יחסו של רבי לעמי הארץ כל-כך גרוע שהוא מוכן לתת להם לרעוב ולא לפרנס אותם? בהמשך הגמרא ניתן לראות את הסיבה לכך שרבי לא מוכן לפרנס את עמי הארץ: "רבי לטעמיה, דאמר רבי: אין פורענות בא לעולם אלא בשביל עמי הארץ.⁴⁷

רבי לא נותן אוכל בשנת הבצורת לעמי הארץ מכיוון שלטעמו הפורענות, הבצורת, הגיעה בגללם. לאחר מכן הוא מספר את הסיפור על עמי הארץ בטבריה שבגללם הוטל מס על העיר וכשהם ברחו - התבטל המס, והדבר מוביל אותנו לשאלה המתבקשת: מהו חטאם הגדול של עמי הארץ שבעקבותיו נמשכת פורענות לעולם?

קודם כול נתחיל לסקור את המושג, ונראה מי הם עמי הארץ לענייני הלכה.

"איזהו עם הארץ? כל שאינו אוכל חוליו בטהרה, דברי ר' מאיר, וחכמים אומרים: כל שאינו מעשר פירותיו כראוי... תנו רבנן: איזהו עם הארץ? כל שאינו קורא קריאת שמע

⁴⁵ בבא בתרא דף ח ע"א

⁴⁶ שם

⁴⁷ שם

ערבית ושחרית, דברי ר' אליעזר. רבי יהושע אומר: כל שאינו מניח תפילין. בן עזאי אומר: כל שאין לו ציצית בבגדו. ר' נתן אומר: כל שאין מזוזה על פתחו. ר' נתן בר יוסף אומר: כל שיש לו בנים ואינו מגדלם לתלמוד תורה. אחרים אומרים: אפילו קרא ושנה ולא שימש תלמידי חכמים - הרי זה עם הארץ. אמר רב הונא: הלכה כאחרים.⁴⁸

נחלק את ההגדרות ההלכתיות של חכמים לעמי הארץ לסוגיהן:

אי הקפדה על טהרה

אי הקפדה על תרומות ומעשרות

אינם מתפללים

אינם מעבירים את המסורת מדור לדור

יחס בעייתי לתלמידי חכמים

אם נסכם את כל הנקודות האלו, נראה שלכולם יש משהו משותף - עמי הארץ אינם מקפידים על אורח חיים יהודי. אך נראה שאצלנו לא זו הכוונה:

"יכנסו בעלי מקרא, בעלי משנה, בעלי גמרא, בעלי הלכה, בעלי הגדה, אבל עמי הארץ אל יכנסו."⁴⁹

מההנגדה הבולטת במשפט זה בין הלומדים לבין עמי הארץ נראה לי שכאשר רבי יהודה משאיר בחוץ את עמי הארץ הוא מתכוון לאלו שלא קראו, לא שנו, ולא למדו תורה. אנשים חסרי דעת בתורה ובהלכות, ואפילו באגדות חז"ל.

אך האם חשיבותה של הדעת היא כל-כך גדולה שרבי יהודה מוכן להרעיב⁵⁰ אנשים בשנת בצורת מכיוון שהם חסרי דעת?

כדי לחזק את שאלתנו בנוגע לחשיבותה של הדעת נראה עוד מקור מן הגמרא:

"וא"ר אלעזר גדולה דעה שניתנה בין שתי אותיות, שנאמר: כי אל דעות ה'

(שמואל א ב)⁵¹

⁴⁸ ברכות דף מז ע"ב

⁴⁹ בבא בתרא דף ח ע"א

⁵⁰ זוהי הגזמה שלי, כדי להעביר את המסר. מובן שאם היה כאן עניין של סיכון, היה מפרנסם. "ולעניין הלכתא, אפילו בידוע שהוא עם הארץ חייב לפרנסו." - יד רמ"ה על מסכת בבא בתרא דף ח ע"א

⁵¹ סנהדרין דף צב ע"א

מֵאמֵר זֶה אָמַר עַל יְדֵי רַבִּי אֱלִיעֶזֶר, וְהוּא מַחְזִק אֶת טַעֲנָתוֹ בַּהֲמִשָּׁךְ:

"אָמַר ר' אֱלִיעֶזֶר: כָּל אָדָם שִׁישׁ בּוֹ דַּעַה כְּאִילוֹ נִבְנָה בֵּית הַמִּקְדָּשׁ בִּימֵיו, שְׁזֶה נִיתֵן בֵּין שְׁתֵּי אוֹתוּיּוֹת וְזֶה נִיתֵן בֵּין שְׁתֵּי אוֹתוּיּוֹת. וְאָמַר ר' אֱלִיעֶזֶר: כָּל אָדָם שִׁישׁ בּוֹ דַּעַה, לְסוּף מִתְעַשֵּׂר, שְׁנֵאמַר: וּבִדְעַת חֲדָרִים יִמְלֹאוּ כָּל הוֹן יָקָר וְנַעֲמִים (מִשְׁלֵי כד). וְאָמַר ר' אֱלִיעֶזֶר: כָּל אָדָם שֶׁאֵין בּוֹ דַּעַה אֲסוּר לְרַחֵם עָלָיו, שְׁנֵאמַר: כִּי לֹא עִם בִּינוֹת הוּא עַל כֵּן לֹא יִרְחַמְנוּ עוֹשֶׂהוּ וְיוֹצְרוֹ לֹא יִחַנְנוּ (יִשְׁעִיָּהוּ כז)"⁵²

לְאַחֵר מִכֵּן אָמַר רַבִּי אֱלִיעֶזֶר אֶת הַכֹּלֶל הַבֵּא, כָּלֵל שֶׁמִּזְכִּיר כְּמַעֲט בַּמְדוּיק אֶת סִיפּוּרָנוּ: "וְא"ר אֱלִיעֶזֶר: כָּל הַנּוֹתֵן פִּתּוֹ לְמִי שֶׁאֵין בּוֹ דַּעַה יִסּוּרִין בָּאֵין עָלָיו, שְׁנֵאמַר: לְחֹמֶךְ יִשְׁמֹו מִזּוֹר תַּחְתִּיךְ אֵין תְּבוּנָה בּוֹ (עוֹבְדִיָּה א). וְאֵין מִזּוֹר אֵלָּא יִסּוּרִין, שְׁנֵאמַר: וִירָא אֲפָרִים אֶת חָלָיו וְיִהוּדָה אֶת מִזּוּרוֹ (הוֹשַׁע ה)"⁵³

זֶהוּ מִקּוּר נֹסֵף שֶׁבּוֹ אֵנוּ רוֹאִים מַחֲד גִּיסָא אֶת גְּדוּלְתָּהּ וְחֲשִׁיבוּתָהּ שֶׁל הַדַּעַה, וּמֵאִידֶךְ גִּיסָא אֶת הַיַּחַס הַחֲמוּר וְהַמְרַחֵק לְאוֹתָם עִמֵּי הָאָרֶץ חֲסָרֵי הַדַּעַת, וְהַדְּבָר שֶׁמִּחְזִיר אוֹתָנוּ לְשִׁאלָתָנוּ: מֵהִי חֲשִׁיבוּתָהּ הַכֹּל-כֵּךְ גְּדוּלָּה שֶׁל הַדַּעַת?

כְּדִי לִנְסוֹת לַעֲנוֹת עַל שְׁאֵלָה זוֹ נִקְפּוֹץ כְּאֵלֶּף וְשְׁלוֹשׁ מֵאוֹת שָׁנָה קְדִימָה, לְפִירוּשׁוֹ שֶׁל הַרְש"ר הִירֶשׁ עַל טַעֲמָה שֶׁל מִצְוֹת כִּיבוּד הוֹרִים:

"כִּבְדַּת אֶת-אָבִיךָ וְאֶת-אִמְךָ לְמַעַן יִאָּרְכוֹן יָמֶיךָ עַל הָאָדָמָה אֲשֶׁר-יְהִיָּה אֱלֹהֶיךָ נָתַן לָךְ"⁵⁴ - יִצִּיאַת מִצְרַיִם וּמִתֵּן תּוֹרָה הֵם שְׁתֵּי עוֹבְדוֹת הַיִּסּוּד שֶׁל עַם יִשְׂרָאֵל, שֶׁעָלִיָּהֶן תִּיכּוֹן כְּנִיעַתָּנוּ לְפָנֵי ה' כְּמוֹשֵׁל וְשֹׁלֵט בְּגוֹרְלָנוּ וְחַיֵּינוּ, וְהֵנָּה שְׁתֵּי עוֹבְדוֹת אֵלוֹ - עוֹבְדוֹת הַיִּסְטוֹרִיּוֹת הֵן, וְאֵנוּ יוֹדְעִים אוֹתָן וּמִכִּירִים בָּהֶן כְּאִמִּיתוֹת הַיִּסְטוֹרִיּוֹת, אוֹלָם הָעֲרוּבָה הַיַּחֲדָה לְאִמִּיתוֹת הֵיא הַמְסוּרָת, וַיִּסּוּדָה שֶׁל מְסוּרָת אֵינוּ אֵלָּא מְסִירָתָהּ הַנֶּאֱמָנָה לְבָנִים מִיַּד הָאֲבוֹת וּקְבִלְתָּהּ בְּרִצּוֹן בְּיַד הַבָּנִים מִיַּד הָאֲבוֹת. עַל כֵּן לֹא נִתְקַיְּמוּ לְאוֹרֶךְ יָמִים יִסּוּדוֹת הַבְּנִיין הַגְּדוֹל שִׁיסַּד ה' בְּיִשְׂרָאֵל - אֵלָּא עַל הַמְשַׁמַּעַת הָעִיוֹנִית וְהַמְעַשִּׂית שֶׁל בָּנִים כְּלָפִי אֲבוֹת וְאִמָּהוֹת, וְנִמְצָאנוּ לְמַדִּים כִּי כְבוֹד אָב וְאִם הוּא הַתְּנָאִי הַיִּסּוּדִי לְנִצְחִיּוּתָהּ שֶׁל הָאוּמָה הַיִּשְׂרָאֵלִית. עַל יְדֵי הָאֵב

⁵² שם

⁵³ שם

⁵⁴ שְׁמוֹת פֶּרֶק כ' פְּסוּק י"א

והאם נותן ה' לילד לא לבד את הווייתו הפיסית, אלא הם למעשה גם החוליה המקשרת את הילד אל העבר היהודי ויעשה אותו לבן ישראל ולבת ישראל. **מידי ההורים מקבל הילד את מסורת התעודה הישראלית, המעוצבת בדעת, בהליכות ובדרכי חינוך,** והם מוסרים לו את דבר ההיסטוריה ואת דבר התורה למען ינחילום גם הוא לבניו אחריו בבוא הזמן. כשם שעניי הבן אל הוריו, כן תהיינה אליו עיני ילדיו בבוא הזמן. אלמלא הקשר בין אבות ובנים - תנותק שרשרת הדורות, תאבד תקוות העבר היהודי לגבי העתיד והאומה הישראלית תחזל מלהיות. אכן גדולה חשיבותם של ההורים בישראל, ולפיכך יחדה להם התורה מקום נכבד בעשרת הדברות.⁵⁵

בפירושו נותן הרב שמשון רפאל הירש טעם למצוות כיבוד הורים. טעמו של הרש"ר הוא שעם ישראל מסתמך במעשיו על שתי עובדות היסטוריות שמהן נובע הקשר של העם היהודי אל הקב"ה, ולכן התפקיד החשוב של ההורים הוא להעביר את המסורת של אותם אירועים הלאה, אל הדורות הבאים, כדי שהקשר של העם על ה' ימשיך, יתחזק ויתעצם. חוץ מהטעם הספציפי הזה למצוות כיבוד הורים, ניתן לראות כאן ובעוד כמה מקורות את חשיבותה של העברת המסורת מדור לדור, מאב לבן:

"וְהִנֵּנִי לְבָנָךְ בַּיּוֹם הַהוּא לְאִמֶּךָ"⁵⁶

היהדות כולה נסמכת על ההעברה הזו - שאב מספר לבנו שיספר לבנו אחריו, כך שעל האב ישנה אחריות עצומה - לא רק אישית, אלא מוטלת עליו משימה לאומית: חיזוק המסורת היהודית והנחלתה לדורות הבאים. מסורת זו לפי הרש"ר הירש תעוצב על פי ההורים, כך שהורה שאין בידו הדעת הבסיסית ביותר פוגע לא רק בהשכלתו, אלא פוגם בכל מהותה של שרשרת הדורות ושל המסורת הישראלית מציאת מצרים עד ימינו. מכאן ניתן להבין את החשיבות העצומה אשר מייחסים חכמינו אל הדעת, הדעת אשר היא הערובה היחידה להמשכיות עם ישראל ותורת ישראל. שנזכה ונתברך בברכת "חונן לאדם דעת."

⁵⁵ הרש"ר הירש שמות כ, יב

⁵⁶ שמות יג, ח

גאולה גשמית וגאולה רוחנית

\ נועם קליין

על בסיס דברי הרמב"ן על המילים "לא יסור שבט מיהודה" (בראשית מט, י).

וזה לשון הרמב"ן שם:

"אין ענינו שלא יסור לעולם... אבל ענינו שלא יסור שבט מיהודה אל אחד מאחיו, כי מלכות ישראל המושל עליהם ממנו יהיה... וזה היה עונש החשמונאים שמלכו בבית שני, כי היו חסידי עליון... ואף על פי כן נענשו עונש גדול, כי ארבעת בני חשמונאי הזקן החסידים המולכים זה אחר זה עם כל גבורתם והצלחתם נפלו ביד אויביהם בחרב... אבל כל זרע מתתיה חשמונאי הצדיק לא עברו אלא בעבור זה שמלכו ולא היו מזרע יהודה ומבית דוד... ואפשר גם כן שהיה עליהם חטא מפני שהיו כהנים... וראיתי בירושלמי במסכת הוריות: אין מושחין מלכים כהנים..."⁵⁷

ונשאלת השאלה: הלוא בני חשמונאי היו תלמידי חכמים, כפי שתכב הרמב"ן, ואיך ייתכן שלא ידעו שאסור למשוך כהן למלך? וכי לא הכירו את הפסוק "לא יסור שבט מיהודה"?

ולעניות דעתי נראה שהתשובה היא כזו: כאשר השתלטה מלכות יוון על ישראל לא הייתה ליהודים התנגדות רבה לשלטון זרים. מאז חורבן בית ראשון, למעלה ממאה שנה קודם לכן, עם ישראל היה תחת שלטון זר, בין אם היו השליטים בבלים, פרסים, מדיים, או אפילו יוונים. גם כאשר באו אלכסנדר מוקדון ויורשיו שנלחמו זמן רב על הארץ, עם ישראל לא ראה שום צורך להתערב וחי שנים רבות וטובות תחת שלטון בית תלמי. כל עוד לא הציקו להם מבחינה דתית – הם הסתדרו עם המצב. הבעיה התחילה כאשר אנטיוכוס השלישי כבש את הארץ מבית תלמי, ובנו – אנטיוכוס הרביעי אפיפנס (או אפימנס) – ירש אותו והתחיל לגזור גזרות נגד היהדות, על מנת לשלב את היהודים בתרבות ההלניסטית. רק אז התחילו החשמונאים במרד **שהיה מרד דתי לחלוטין**. לדעתי נראה שאת החשמונאים לא העסיקה השאלה מי שולט בארץ, כל עוד הוא אפשר להם לעבוד את ה'

⁵⁷ ואידך – זיל גמור.

בנחת. לאחר שניצחו החשמונאים את היוונים מטרתם הראשונה הייתה לטהר את המקדש ולחזור לעבוד בו בטהרה. לחשמונאים לא הייתה בעיה לערוך הסכמים עם היוונים, בכיוון שהם רצו רק חופש דת, ולא חרות גשמית. ישנם שני סוגי גאולה: גאולה גשמית וגאולה רוחנית. גאולה גשמית היא שלטון עצמאי של ישראל בארצו, כמו מדינת ישראל של ימינו, וגאולה רוחנית היא חופש דת, החרות לקיים את כל המצוות והמנהגים בשלמות. החשמונאים סברו שלאחר המרד ביוונים הושג רק החלק הרוחני של הגאולה, וממילא ראוי שנציגי העם יהיו הכוהנים ותלמידי החכמים, מייצגי הרוח, ואין צורך במלכות בית דוד, המצריכה גם גאולה גשמית. אבל הם טעו. הם הצליחו לגאול את עם ישראל גאולה גשמית וגם גאולה רוחנית, ולכן היה ראוי ש"לא יסור שבט מיהודה", ושהשליט יהיה מבית דוד, כי גאולה גשמית **מחייבת** שליט מבית דוד דווקא. ועל כך, על ההמעטה בערך ניצחונם, נענשו החשמונאים.

אומנם אם הגאולה שהחשמונאים השיגו באמת הייתה רק רוחנית, היה ראוי שדווקא הכוהנים והלוויים, מעבירי המסורת, ינהיגו את עם ישראל. ואפשר ללמוד זאת מיציאת מצרים. ביציאת מצרים עדיין היינו כתינוקות, לא יכולנו להסתדר בעצמנו. אומנם יצאנו ממ"ט שערי טומאה ונגאלנו גאולה רוחנית, ואף יצאנו ממצרים והשתחררנו מעבדות, אבל עדיין לא יכולנו לשרוד בעצמנו, והיינו תלויים בריבוננו של עולם. ולכן משה ואהרן, לוי וכהן, היו מנהיגי עם ישראל. במשך מאתיים השנים של תקופת השופטים, על אף שהיינו בארץ, לא היינו במצב של גאולה גשמית מלאה ועדיין היינו די תלותיים. ולכן השופטים היו לפעמים כוהנים ולוויים, כגון עלי ושמואל. רק אחרי שמלך דוד השתחררנו סופית מעול העמים סביבנו והגענו לגאולה גשמית שלמה, ובמצב כזה - באמת "לא יסור שבט מיהודה".

זאת ועוד, לדעתי ניתן לראות בחגים שנתקנו בידי חכמים ולאחריהם קשר לסוגיה גאולה. כאמור, חנוכה קשור בעיקרו לגאולה רוחנית, כי הגאולה הגשמית קצת נשכחה, ואילו יום העצמאות – ובמובנים מסוימים גם פורים – הוא חגים של גאולה גשמית בעיקרם, (ובויום העצמאות נשכחה הגאולה הרוחנית). כמו כן, ניתן להקביל בין החגים הללו למועדי התורה הסמוכים להם: חנוכה – לסוכות, יום העצמאות – לשבועות ואולי גם פורים לפסח. ישנו דמיון מסוים בין חנוכה לסוכות. מלבד זה ששניהם חגים בני שמונה ימים, על פי ספר מכבים חנוכה נתקן בתור מעין "מועד ב" לסוכות. אף על פי כן, ניתן

לומר שסוכות קשור יותר לחלק הגשמי בגאולת מצרים, לסוכות שישבו בהן ישראל במדבר, ואילו חנוכה, כאמור, הוא חג של גאולה רוחנית בלבד. באופן דומה, ישנו קשר בין שבועות ליום העצמאות: שניהם חגים של יום אחד בהפרש של חודש זה מזה, וניתן לומר שלשניהם ספרו את הימים עד שהם יגיעו. אבל מצד שני, שבועות הוא חג של גאולה רוחנית שלמה בלבד, ואילו יום העצמאות הוא חג של גאולה גשמית בלבד. ובעוד שבמובן מסוים סוכות ושבועות נתקנו על שני אופנים שונים באותה גאולה, יום העצמאות וחנוכה נתקנו על שתי גאולות שונות, משני צדדים שונים, עם אותה בעיה: השכחה של הצורך בסוג הגאולה השני. במובנים רבים משעשע לראות שחנוכה הפך לחג לאומי-ישראלי, בין השאר בגלל זה. חוגגים אותו כחג לאומי על ניצחון שהחשמונאים בכלל לא רצו, והחוגגים אותו כך הם אנשים שהחשמונאים עצמם היו שונאים, לו היו בדורנו.

בנוגע לפורים, ניתן להקביל בינו לבין פסח בדרך הניגוד: בעוד שפורים הוא חג של גאולה גשמית, פסח מציין במהותו את זו הרוחנית. בעוד שפורים מייצג גאולה חלקית, פסח מייצג גאולה כמעט שלמה. מצד שני, ניתן לומר שפורים מקביל ליום הראשון של פסח שבו הייתה תחילת הגאולה, ולכן פורים הוא רק יום אחד. לו הייתה בו גאולה שלמה, היה ראוי שהוא יהיה בן שבעה ימים, כנגד פסח, שרק ביום האחרון בו הייתה גאולה כמעט שלמה. ולכן לא אומרים הלל בפורים. כי אפילו גאולה גשמית שלמה לא הייתה שם, ולא היה אפילו רצון לזכות בה, כדומה לתקופת החשמונאים, משום שהיהודים התרגלו לשלטון זר.

רבנן לא צריכי נטירותא

מהסוגיות ועד הרמב"ם, הכוזרי, והרא"ה

\ בן שלומוב

במאמר זה נדון בסוגיית "רבנן לא צריכי נטירותא" (מסכת בבא בתרא, דף ז ע"ב עד ח ע"א): האם תלמידי חכמים חייבים בתשלום מיסים ובגיוס לצבא, ומיהו בדיוק תלמיד חכם.

פרק א' - סיבות לפטור תלמידי חכמים ממיסים

בגמרא מובאות סיבות רבות מדוע תלמידי חכמים פטורים ממיסים. הגמרא פותחת במחלוקת בין ריש לקיש לרבי יוחנן: מה המקור שממנו לומדים את הפטור ממיסים ומכספי ציבור לתלמידי חכמים?

ריש לקיש: "אספרם מחול ירבון", כמו שחול מגן על הים כך מעשיהם של הצדיקים מגינים עליהם. בגלל זה הם פטורים ממיסים, משום שהם מוגנים ואף אחד לא יכול לפגוע בהם ולשדוד אותם.

רבי יוחנן: "אני חומה ושדי למגדלות" – "אני חומה" זו התורה, ו"שדי למגדלות" אלו תלמידי חכמים. אמרה זו מובאת גם במסכת פסחים בדף פז ע"א, ושם מפרש רש"י: "שדי אלו ת"ח - המניקין אחרים כשדיים אלו. כמגדלות - שמגינים על הדור."

לפי ריש לקיש לתלמידי חכמים לא צריכים הגנה כי הם מוגנים בעצמם בזכות המצוות שלהם, זאת דרך פירוש שנראית לכאורה "אנוכית"⁵⁸ שאומרת שאם אף אחד לא נוגע בי - אני פטור מלשלם. אך לעומתו, רבי יוחנן אומר שתלמידי חכמים פטורים מהגנה ומחומה כי הם בעצמם החומה שמגינה על העם והם שותפים מובהקים בהגנה. זוהי דעה שמראה את האכפתיות ואת השותפות של תלמידי חכמים עם כל העם.

⁵⁸ אולם ראה לקמן בהסברים על משמעות הפטור וחשיבותו גם לפי הסבר זה.

הגמרא ממשיכה ומביאה שלוש הוכחות של רב נחמן בר יצחק בנוגע להטלת מס על תלמידי חכמים. הוא מביא הוכחות מהתורה, מהנביאים ומהכתובים:

מהתורה: "אף חובב עמים כל קדושיו בידך" (דברים לג, ג), אמר משה לפי הקב"ה: רבונו של עולם, אפילו בשעה שאתה אוהב את אומות העולם מאשר את ישראל, עדיין כל קדושך איתך ויהיו תחת רגליך. מוסיף על זה רב יוסף שאותם קדושים הם תלמידי חכמים שעוברים מעיר לעיר ומפיצים תורה ברבים. מבאר המהרש"א, שזה שתלמידי חכמים עוברים ממקום למקום, זה פוטר אותם ממיסים, כמו שנאמר בסוגיה הקודמת: "כמה יהא בעיר ויהא כאנשי העיר למיסים? י"ב חודש". ואותם תלמידי חכמים נמצאים באותו מקום כמעט חודש, ומכאן שהם פטורים ממיסים.

נביאים: "גם כי יתנו בגויים עתה אקבצם ויחלו מעט ממשא מלך ושרים" (הושע ח, י) - עולא מבאר שהפסוק הזה נאמר בלשון ארמית, ושפירושו הוא: אם כל העם ילמדו תורה באותו רגע, אגאל אותם, אבל אם רק חלק מהעם ילמדו - אפטור ממס למלך ולשרים את אותו חלק מהעם שלמד.

כתובים: "מנדה בלו והלך לא שליט למרמא עליהם" (עזרא ז, כד) - דריוש ציווה על גזבר המיסים שלו שכל הכוהנים, הלוויים ושאר עובדי המקדש יהיו פטורים ממיסים, ממס גולגולת ומארנונה (מעשר תבואה ובהמות).

הרמב"ם בהלכות שמיטה ויובל פרק יג מסביר את הסיבה לכך שבני לוי כל כך מיוחדים, איך תלמידי חכמים קשורים לפטור שלהם ולמעמד שלהם: "למה לא זכה לוי בנחלת ארץ ישראל ובביזתה עם אחיו? מפני שהובדל לעבוד את ה' לשרתו ולהורות דרכיו הישרים ומשפטיו הצדיקים לרבים, שנאמר: "יורו משפטיך ליעקב ותורתך לישראל" לפיכך הובדלו מדרכי העולם, לא עורכין מלחמה כשאר ישראל, ולא נוחלין ולא זוכין לעצמן בכח גופן, אלא הם חיל השם שנאמר "ברך ה' חילו"

לפי הרמב"ם בני לוי לא זכו לנחלה משום שהובדלו מכל העם בכך שעבדו את ה' ושעברו ממקום למקום ולימדו את תורת ה' יתברך ברבים. בהלכה הבאה מוסיף הרמב"ם חידוש מופלא: "ולא שבט לוי בלבד, אלא כל איש ואיש מכל באי העולם אשר נדבה רוחו אותו והבינו מדעו להבדל לעמוד לפני יי לשרתו ולעובדו לדעה את יי והלך ישר כמו שעשהו

האלהים ופרק מעל צוארו עול החשבונות הרבים אשר בקשו בני האדם, הרי זה נתקדש קדש קדשים ויהיה ה' חלקו ונחלתו לעולם ולעולמי עולמים ויזכה לו בעה"ז דבר המספיק לו כמו שזכה לכהנים. "הרמב"ם פוטר ממיסים כל אחד שבוחר להקדיש את חייו לה', להפוך לתלמיד חכם ולהיות חלק ממשמר הכבוד של המלך. בזכות זה יזכה אדם כזה לכל הדברים שהלוויים זכו להם, והכול תלוי בבחירתו האישית של האדם.

לפי כל אחת מההוכחות האלה, ה' לקח את תלמידי החכמים ואת לומדי התורה אשר בעם תחת חסותו המלאה, ופטר אותם ממיסים ומתשלומי ציבור כגון חומה, שמירה וכדומה.

הגמרא מסיימת את הסוגיה בשני כללים חשובים מאוד:

א. הכול חייבים לשלם על הקמת חומות העיר חוץ מחכמים, משום שהם שומרים על עצמם.

ב. הכול חייבים לשלם לחציבת בארות מים, אפילו חכמים. אך אם הם בעצמם הולכים לחפור – פטורים מלשלם. מסביר רש"י: **"שאיין הן עצמם יוצאין בהכרזה לחפור אלא שוכרים פועלים."**

"דבר שהוא צריך לשמירת העיר כגון חומות העיר ומגדלותיה ושכר השומרים, לא היו חייבין לתת להם כלום שאין צריכין שמירה, שתורתן שמירתם. ולכן היו פטורים מכל מיני מיסים" (שולחן ערוך, יורה דעה רמג ב). השולחן ערוך פוסק כי כל מס שנצרך לשמירת העיר, כגון חומות, שערים ושכר שומרים – תלמידי חכמים פטורים מלשלם, אך מיסים שמשרתים גם את תלמידי החכמים עצמם, כגון בארות מים - חייבים תלמידי החכמים לשלם.

לסיכום, ראינו כמה סיבות לפטור של תלמידי החכמים ממיסי ביטחון ושמירה, אך הבנו כי בדברים שהם חייבים בעצמם, כגון מים ואוכל הם חייבים לשלם.

פרק ב' - מיהו תלמיד חכם?

הרא"ש על הסוגיה שלנו מסביר מיהו תלמיד חכם: **"ודוקא תלמידי חכמים שתורתן אומנות... ונראה שתלמיד חכם שיש לו אומנות או קצת משא ומתן להתפרנס כדי חייו ולא**

להתעשר ובכל שעה שהוא פנוי מעסקו מחזר על דברי תורה ולומד דברי תורה, הוא הנקרא תורתו אומנותו."

אומר השולחן ערוך (יורה דעה רמג, ב): "שתורתו אומנותו, ואף אם עוסק מעט לפרנסתו, בכל שעה שהוא פנוי מעסקו חוזר על דברי תורה ולומד תדיר". כלומר, אותו אדם שעובד כמה שהוא צריך וכל זמן פנוי לומד תורה - נקרא תלמיד חכם ופטור ממיסים מכיוון שאותו אדם עמל לפרנסתו בלבד.

השולחן ערוך מסכים עם הרא"ש, ומוסיף עליו: "ותלמיד חכם המזלזל במצות ואין בו יראת שמים הרי הוא כקל שבצבור". כלומר, כל תלמיד חכם יכול בכמה רגעים ליפול ולא לשאת את השם "תלמיד חכם". הכול תלוי בכוונתו של האדם. השולחן ערוך פוסק כדעת הרא"ש בנוגע לעניין מיהו תלמיד חכם שצריך לפוטרו ממיסים ומשמירה, אך הוא מוסיף כי יש אנשים שחושבים שהם תלמידי חכמים אך בתוך-תוכם הם מזלזלים במצוות ואין בהם יראת שמים, ואנשים אלו חייבים במיסים כשאר הציבור.

מוסיף עליו הרמ"א על פי תרומת הדשן: "ת"ח בדורו שיודע לישא וליתן בתורה ומבין מדעתו ברוב מקומות התלמוד ופירושו ובפסקי הגאונים ותורתו אומנותו". הרמ"א מבאר יותר ומדקדק יותר בסינון ההגדרה של תלמיד חכם. לדעתו לא מספיק שתלמיד חכם לומד כל היום תורה (תורתו אומנותו), אלא הוא חייב להיות בקיא בכל התנ"ך, יודע את רוב התלמוד ופירושו ועוד. כלומר, אדם שלומד ולומד ולא מצליח לזכור ולשנן את החומר שלמד - לא נקרא תלמיד חכם.

לסיכום, ראינו שתי דעות מרכזיות בהגדרת תלמיד חכם: הראשונה היא - תורתו אומנותו. כלומר, הוא חייב ללמוד כל היום או רוב היום תורה. הדעה השנייה היא - אותו אדם חייב לדעת לפסוק הלכה ולהיות בקיא ברוב התורה.

פרק ג' - תלמידי חכמים ושירותם בצבא

הגמרא בסנהדרין אומרת: "אמר ר' אבא בר כהנא: אלמלא דוד לא עשה יואב מלחמה, ואלמלא יואב לא עסק דוד בתורה, דכתיב: "ויהי דוד עושה משפט וצדקה לכל עמו ויואב על הצבא". מה טעם דוד עושה משפט וצדקה לכל עמו? משום דיואב על הצבא. ומה טעם יואב על הצבא? משום

דוד עושה משפט וצדקה לכל עמו" (מט ע"א). הגמרא מראה את הצורך ההדדי ואת השוויון שצריכים להיות בין לימוד התורה בעם לבין החיילים ולבין השמירה בעם. כלומר, זה תלוי בזה: בלי צבא וחיילים התורה לא תוכל להתקיים ותלמידי החכמים לא יוכלו ללמוד, ובלי תורה ובלי לימודם של תלמידי החכמים לא הייתה הצלחה בצבא בכלל ובמלחמה בפרט. זה תלוי בזה, ובלי שוויון בניהם שניהם לא יתקיימו.

"והמתפלל אך ורק בעדו דומה לאדם שבשעת סכנה למדינה יסתפק בתקון ביתו הוא ואינו רוצה להשתתף עם אנשי המדינה בתקון חומותיהם. אדם כזה הוצאתו מרבה וסכנתו מתמדת, ואלו האיש המשתתף עם הצבא הוצאתו מועטת ובטחונו מרבה, כי את אשר לא הספיק האחד לעשות בא האחר ומשלימו, וכך תעמד המדינה על השלמות הגדולה ביותר האפשרית לה וכל אנשיה יהיו נהנים מברכותיה על ידי הוצאה מועטת, והכל לפי החק ומתוך הסכמה."

הכוזרי במאמרו השלישי אומר כך: אדם שבשעת סכנה מתפלל רק בשביל עצמו הוא אדם אגואיסט שמאבד את כוחו, והוא בסכנה יותר מכולם. לעומתו, בני קהילה שעומדים זה לצד זה וכל אחד עושה את מיטב המאמצים כדי להצליח, אותה קבוצה תשיג יותר בפחות מאמץ, כי כאשר אחד נופל חברו עוזר. מוסיף הכוזרי: "כי היחיד בקרב הצבא הוא כאבר יחיד בכללות הגוף, שכן אלו היתה הזרוע מונעת את דמה בשעה שיש צורך בהקזתו, היה הגוף כלה והזרוע כלה עמו", כלומר, עם ישראל הוא כגוף אחד בעולם הזה ולכל אחד יש תפקיד, כל אחד לפי יכולתו ולפי הברכה שה' נתן לו, ואם חלק אחד של הגוף יחליט לעשות משהו שונה ממה שצריך, לא רק היד תיפגע אלא כל הגוף ייפגע איתה ביחד. אני מבין מדברי הכוזרי לעניין סוגייתנו שלכל אחד בארץ יש מטרה ותפקיד. בשעת מלחמה ישנם הלוחמים שנמצאים בידיים של הגוף הגדול, וישנם המוח והלב שהם תלמידי החכמים. וכל אחד מהם חשוב לא פחות מהשני, אך אם אחד מהם יחליט פתאום לשנות את ייעודו בגוף, כל הגוף יקרוס יחד איתו. בגלל זה תלמידי חכמים חייבים להישאר וללמוד תורה בזמן מלחמה ולא לצאת להילחם.

עוד סיבה לכך שתלמידי חכמים קשורים למלחמה מביא הרב קוק בספרו טוב רואי על מסכת בבא בתרא. הרב קוק ממשיך משל: במלחמה יש חיילים ויש חומה. החומה יכולה להתקיים גם ללא החיילים, והיא עדיין תגן על העיר עד שהיא תיפול, אך היא יותר חזקה מהחיילים. החיילים בלא החומה, לעומת זאת, ייהרגו מהר מאוד ולא יצליחו להגן על העיר

מפני האויבים, והיא תיפול מהר מאוד. הנמשל: תלמידי חכמים הם כמו החיילים שמגינים עלינו, והתורה שהם לומדים היא כמו החומה של העיר שבלעדיה הם יפסידו. אפשר להבין שתלמידי החכמים תלויים בתורה, אבל החומה לא תוכל להחזיק מעמד בלי החיילים שיגבו אותה, כלומר, התורה תלויה בתלמידי החכמים - אם הם לא ילמדו אותה ולא יגנו עליה, היא תיפול ותישכח. הרב קוק מוסיף כי תלמידי החכמים משרים סגולה בעולם גם בלי התורה, כלומר, הם יעזרו לנו במלחמה גם בלי התורה בזכות התורה שלהם, אך גם זה לא יימשך לנצח. בגלל זה תלמידי חכמים פטורים מגיוס, מכיוון שהם חלק משמעותי מאוד במלחמה, ובלעדיהם אנו ניפול מהר מאוד. הרב ממשיך את המשל ואומר שחיילים במלחמה לא יכולים לעצור את הלחימה, משום שאם הם יעצרו הם יפסידו מייד בקרב, וכך גם תלמידי חכמים, יש להם אחריות ענקית על הכתפיים וכל דקה ודקה שהם לומדים הם מגינים על כל עם ישראל, ואם לשנייה אחת לא יהיה לימוד תורה בעולם - הוא ייפול.

לפי דברי הרב אפשר להבין למה הגמרא פטרה את תלמידי החכמים ממיסים ומדמי שמירה. הלוא הם השומרים הכי חשובים שיש לנו, וללא התורה שלהם אנחנו נפסיד במלחמה. הם אלה עם העבודה הכי קשה. הם צריכים להסתובב בעיר ולהפיץ תורה, ואם הם יפסיקו לשנייה - אנחנו נקרוס לתוך טומאת העולם הזה.

לסיכום, ראינו כמה סיבות לכך שתלמידי חכמים צריכים להישאר בבית המדרש וללמוד, אך חשוב לזכור כי אנחנו מדברים על תלמידי חכמים כפי שהוגדרו בקריטריונים למעלה.

תלמידי חכמים ועמי הארצות – בעקבות בעל הסולם

\ יְהוֹנָתָן מוֹכֵתָר

נראה לבאר על פי דברי בעל הסולם⁵⁹ כמה עניינים בסוגיותינו⁶⁰:

- העניין שהקשר של האדם לעיר תלוי בזמן שהייתו בה.
- העניין שרבנן לא צריכא נטירותא.

⁵⁹ כדי לעזור בהבנת המאמר נביא כאן את דברי הרב יהודה לייב הלוי אשלג – 'בעל הסולם', שעליהם מבוססת הפרשנות לסוגיות במאמר זה:

סו ודע, שבכל דבר יש פנימיות וחיצוניות, ובכללות העולם נחשבים ישראל, זרע אברהם יצחק ויעקב, לפנימיות העולם, וע' אומות, נחשבים לחיצוניות העולם. וכן בישראל עצמם יש פנימיות, שהם עובדי השי"ת השלמים, וכן יש חיצוניות, שאינם מתמסרים לעבודת השי"ת. וכן באומות העולם עצמם, יש פנימיות, שהם חסידי אומות העולם, ויש חיצוניות שהם הגסים והמזיקים שבהם וכדומה. וכן בעובדי השי"ת שבבני ישראל, יש פנימיות, שהם הזוכים להבין נשמת פנימיות התורה וסודותיה, וחיצוניות שהם אותם שאינם עוסקים אלא בחלק המעשה שבתורה. וכן בכל אדם מישראל, יש בו פנימיות, שהיא בחינת ישראל שבו, שה' הנקודה שבלב. וחיצוניות, שהיא בחינת אוה"ע שבו, שהוא הגוף עצמו. אלא שאפילו בחי' אוה"ע שבו נחשבים בו כמו גרים. כי להיותם דבוקים על הפנימיות, הם דומים לגרי צדק מאומות העולם, שבאו והתדבקו בכלל ישראל.

סז ובהיות האדם מישראל, מגביר ומכבד את בחינת פנימיותו, שהיא בחינת ישראל שבו, על חיצוניותו, שהיא בחינת אוה"ע שבו. והיינו שנותן רוב טרחתו ויגיעתו להגדיל ולהעלות בחינת פנימיות שבו לתועלת נפשו, וטרחתו מועטת בשיעור המוכרח הוא נותן לקיום בחי' אוה"ע שבו, דהיינו לצרכי הגוף. דהיינו כמ"ש (אבות פ"א) עשה תורתך קבע ומלאכתך עראי. הנה אז גורם במעשיו, גם בפו"ח דכללות העולם, שבני ישראל עולים בשלמותם מעלה מעלה, ואוה"ע, שהם החיצוניות שבכללות, יכירו ויחשיבו את ערך בני ישראל. ואם ח"ו להיפך שהאדם הפרטי מישראל, מגביר ומחשיב את בחינת חיצוניותו, שהיא בחינת אוה"ע שבו, על בחינת ישראל שבו, וכמ"ש (דברים כ"ח) הגר אשר בקרבך, דהיינו החיצוניות שבו, יעלה עליך מעלה מעלה, ואתה, בעצמך, דהיינו הפנימיות, שהיא בחינת ישראל שבו, תרד מטה מטה. אז גורם במעשיו, שגם החיצוניות שבכללות העולם, שהם אוה"ע, עולים מעלה מעלה, ומתגברים על ישראל ומשפילים אותם עד לעפר, ובני ישראל, שהם הפנימיות שבעולם ירדו מטה מטה ח"ו.

עא וטעם דבריהם הוא, כמו שבארנו, שבהיות כל עוסקי התורה מזלזלים בפנימיות שלהם ובפנימיות התורה, ומניחים אותה כמו דבר שאין צורך בו בעולם ויעסקו בה רק בשעה שלא יום ולא לילה, והמה בה כעורים מגששים קיר. שבזה, המה מגבירים את חיצוניותם עצמם, דהיינו תועלת גופם, וכן חיצוניות התורה, המה מחשיבים על פנימיות התורה, ואז המה גורמים במעשיהם הללו, שכל בחינות החיצוניות שישנן בעולם מגבירות את עצמן על כל חלקי הפנימיות שבעולם, כל אחת לפי מהותה, כי החיצוניות שבכלל ישראל, דהיינו עמי הארצות שבהם, מתגברת ומבטלת את הפנימיות שבכלל ישראל שהם גדולי התורה. וכן החיצוניות שבאומות העולם, שהם בעלי החורבן שבהם, מתגברת ומבטלת את הפנימיות שבהם, שהם חסידי אומות העולם. וכן חיצוניות כל העולם, שהם אוה"ע, מתגברת ומבטלת את בני ישראל, שהם פנימיות העולם. ובדור כזה, כל בעלי החורבן שבאומות העולם, מרימים ראש, ורוצים בעיקר להשמיד ולהרג את בני ישראל, דהיינו כמ"ש ז"ל (יבמות ס"ג) אין פורענות באה לעולם אלא בשביל ישראל. דהיינו כמ"ש בתיקונים הנ"ל שהם גורמים עניות וחרב ושוך והריגות והשמדות בעולם כולו.

ואחר שבעונות הרבים נעשינו עדי ראיה לכל האמור בתיקונים הנ"ל. ולא עוד אלא שמדת הדין פגעה דוקא בהטובים שבנו. כמ"ש ז"ל (ב"ק ס') ואינה מתחלת אלא מן הצדיקים תחילה. ומכל הפאר שהיה לכלל ישראל בארצות פולין וליטא, וכו', לא נשאר לנו אלא השרידים שבארצנו הקדושה. הנה מעתה מוטל רק עלינו שארית הפליטה, לתקן את המעוות החמור הזה, וכל אחד ואחד מאתנו שרידי הפליטה, יקבל על עצמו בכל נפשו ומאודו, להגביר מכאן ואילך את פנימיות התורה וליתן לה את מקומה הראוי, כחשיבותה על מעלת חיצוניות התורה, ואז יזכה כל אחד ואחד מאתנו להגביר מעלת פנימיותו עצמו, דהיינו בחינת ישראל שבו, שהיא צרכי הנפש על בחינת חיצוניותו עצמו, שהיא בחינת אוה"ע שבו, שהיא צרכי הגוף. ויגיע כח הזה גם על כלל ישראל כולו עד שעמי הארצות שבנו, יכירו וידעו את השבח והמעלה של גדולי ישראל עליהם, וישמעו להם ויצייטו להם. וכן פנימיות אוה"ע, שהם חסידי אומות העולם, יתגברו ויכניעו את החיצוניות שלהם. שהם בעלי החורבן. וכן פנימיות העולם, שהם ישראל יתגברו בכל שבהם ומעלתם על חיצוניות העולם, שהם האומות. ואז כל אוה"ע יכירו וידעו במעלת ישראל עליהם. ויקיימו הכתוב (ישעיה י"ד) ולקחום עמים והביאום אל מקומם, והתנחלום בית ישראל על אדמת ה' וגו'. וכן (ישעיה מ"ט) והביאו בניך בחוצן ובנותיך על כתף תנשאנה. וז"ש בזוהר נשא דף קכד ע"ב וז"ל בהאי חיבורא דילך דאיהו ספר הזוהר וכו' יפקון ביה מן גלותא ברחמי דהיינו כמבואר. אכ"ר.

⁶⁰ הסוגיות מסכת בבא בתרא מדף ז ע"ב במשנה עד שלהי דף ח ע"א

- הַעֲנִיין שְׂרָבָה מַחִיב יְתוּמִים עַל מִנַּת לְהַחֲשִׁיב אוֹתָם.
- וְעִנִּיין אוֹצְרוֹתָיו שֶׁל רַבִּי.

נִרְאֶה שֶׁהָרֵב אֲשֶׁלֶּג, בַּעַל הַסּוּלָם, לָקַח אֶת הַנֶּפֶשׁ הַגִּשְׁמִית וְהַנֶּפֶשׁ הָאֱלֹקִית וְ"הַלְבִּישׁ" אוֹתָן בְּאוֹמוֹת הָעוֹלָם וּבַעַם יִשְׂרָאֵל, וְעַל פִּי הַסּוּגִיָּה שֶׁלָּנוּ אֲפֶשֶׁר לְהַלְבִּישׁ אוֹתָן בְּתַלְמִיד חֹכֵם וְעַם הָאָרֶץ. הַתְּלָמִיד הַחֹכֵם הוּא מִשָּׁל לַנֶּפֶשׁ הָאֱלֹקִית וְעַם הָאָרֶץ הוּא מִשָּׁל לַנֶּפֶשׁ הַגִּשְׁמִית. וְעוֹד מוֹסִיף בַּעַל הַסּוּלָם וְאוֹמֵר שִׁישׁ לְהַשְׁקִיעַ יוֹתֵר בְּנַפְשׁוֹ הָאֱלֹקִית וּלְהַשְׁקִיעַ מֵעַט בְּנַפְשׁ הַגִּשְׁמִית, שֶׁנֶּאֱמַר "עֲשֵׂה תוֹרַתְךָ קֶבֶעַ וּמִלֵּאכְתָּךְ עֲרֹאִי". וְנִרְאֶה שֶׁכַּךְ סָבַר רַבִּי בְּתַחֲלִילָה שֶׁלֹּא לִתֵּת לַעַם הָאָרֶץ מְאוֹצְרוֹתָיו, שֶׁהָרִי יֵשׁ לְהַשְׁקִיעַ יוֹתֵר בְּתַלְמִיד חֹכֵם, בְּנַפְשׁ הָאֱלֹקִית. וְהַעֲנִיין שֶׁר' יוֹנָתָן בֶּן עֲמֵרָם אָמַר לְרַבִּי "פְּרָנְסִי כְּכֹלֵב", שֶׁאֵין עֲנִיין שֶׁלֹּא לְהַשְׁקִיעַ בְּנַפְשׁ הַגִּשְׁמִית כָּלֵל, אֲלֵא מֵעַט, כְּמוֹ הָאוֹכֵל שְׂנִיתָן לְכֹלֵב וּלְעוֹרֵב. וְגַם כֵּן יֵשׁ לְדַעַת שֶׁגַם בְּנַפְשׁ הַגִּשְׁמִית יֵשְׁנוּ חִילּוֹק בֵּין בַּחֲנִינַת חֲסִידֵי אוֹמוֹת הָעוֹלָם לְגוֹיִים גָּסִים וְכְדוּמָה. (נִרְאֶה קֶצֶת כְּמוֹ הַהִבְדָּל בֵּין שְׁלוֹשֶׁת הַקְּלִיפּוֹת לְקְלִיפַת נֹגַה).

וְעוֹד מוֹסִיף בַּעַל הַסּוּלָם שֶׁאִם ח"ו אִישׁ מִיִּשְׂרָאֵל מִשְׁקִיעַ, חֲלִילָה, בְּנַפְשׁ הַגִּשְׁמִית, בְּבַחֲנִית עִם הָאָרֶץ, שֶׁאֵינוּ מְקַפִּיד בְּעִבּוּדֵת ה' יִתְבָּרַךְ, מִתְגַּבֵּרַת הַנֶּפֶשׁ הַגִּשְׁמִית בְּעוֹלָם כּוֹלֹ, וּבִגְלָל זֶה מִשְׁפִּילִים אֶת יִשְׂרָאֵל (גַּם אֶת הַקְּדוּשִׁים שִׁבְהֵם). וְנִרְאֶה לִּי שִׁישׁ דְּמִיּוֹן לְעִיר הַנִּידָחַת, שֶׁאִם חֲטָאָה הָעִיר, גַּם אִם יֵשׁ פְּרָטִים בְּעִיר שֶׁלֹּא חֲטָאוּ, כָּל הָעִיר "הוֹלַכְתָּ". וְנִרְאֶה לִּי שֶׁכָּלֵל, שִׁיְהִיו יוֹתֵר מִיִּשְׂרָאֵל שִׁיטְעוּ וַיִּשְׁקִיעוּ בְּגִשְׁמִיּוֹת תִּהְיֶה הַשְּׁפָעָה גְדוּלָּה יוֹתֵר עַל הָעוֹלָם כּוֹלֹ, וְאִזּוּ בּוֹדָאֵי שִׁיּוֹשְׁפָלוֹ יִשְׂרָאֵל. כְּלוּמָר, כָּל שִׁישֶׁהָ יוֹתֵר בְּעִיר כַּךְ עוֹנֶשׁוּ קֶשֶׁה יוֹתֵר.

וְעוֹד מוֹסִיף בַּעַל הַסּוּלָם שֶׁ"אֵין פּוֹרְעֵנוֹת בָּאָה לְעוֹלָם אֲלֵא בְּשִׁבִּיל יִשְׂרָאֵל" מִשּׁוֹם שִׁישׁ יִשְׂרָאֵל שֶׁמְחַזְקִים צַד עִם הָאָרֶץ בָּהֶם, כְּלוּמָר צַד הַגִּשְׁמִיּוֹת. וְזֶה מִמֶּשׁ כְּמוֹ "אֵין פּוֹרְעֵנוֹת בָּאָה לְעוֹלָם אֲלֵא בְּשִׁבִּיל עִם הָאָרֶץ".

וְעוֹד מוֹסִיף הָרֵב שֶׁכֹּאשֶׁר נַחְזוֹר אֲנִי לְהַגְבִּיר צַד הַתְּלָמִיד הַחֹכֵם שֶׁבָּנוּ, עֲנִיין הַנֶּפֶשׁ הָאֱלֹקִית, יוֹתֵר עַל הַנֶּפֶשׁ הַגִּשְׁמִית, בַּחֲנִינַת עִם הָאָרֶץ, עַל יְדֵי זֶה יִגִּיעַ כּוֹחַ לְכַלּוֹת יִשְׂרָאֵל לְהַגְבִּיר הַנֶּפֶשׁ הָאֱלֹקִית, בַּחֲנִינַת תְּלָמִיד חֹכֵם. וּמִשָּׁם נִמְשִׁיךְ כּוֹחַ זֶה לְאוֹמוֹת הָעוֹלָם וַיִּשְׁמְעוּ אוֹמוֹת הָעוֹלָם לַעַם יִשְׂרָאֵל וְנִזְכָּה לְגְאוּלָּה.

ונראה כאן שהעניין שרבנן לא צריכא נטירותא הוא מכיוון שהם אינם שומרים רק על עצמם אלא שומרים גם על כללות העיר (כמו שהחול מגן על הים), ומשום שכאשר ישראל מגבירים הנפש האלוקית שהיא בבחינת תלמיד חכם יש השפעה על כללות ישראל, וזה מגן עלינו מפני החיצוניות, הגשמיות.

ועוד אומר הרב שכאשר מידבק האדם בנפשו האלוקית, עולה הנפש הגשמית גם כן ממעלת גוי גם לבחינת חסידי אומות העולם. כאן אפשר לראות את העניין שרבי מחייב את היתומים על מנת להחשיב אותם, כדי להעלותם, שעל ידי השתתפותם עם שאר העיר עולים גם הם למעלה, ממש כמו הנפש הגשמית שכאשר היא עוזרת להידבק בנפש האלוקית עולה גם היא. [נראה לי להסביר למה היתומים הם משל לנפש הגשמית, ולמה יש להעלותם. עניין היתום הוא שאביו או אמו הסתלקו מן העולם הזה, ובהרבה מובנים הוא לבד בעולם הזה, אך באמת הקב"ה דואג לו וגם זה שנשאר לבד גם זה רצונו יתברך, לכן אין הוא באמת לבד ויש להעלות אותו, ולהראות לו את העניין הזה שאין הוא באמת לבד אלא השם יתברך איתו ודואג לו לכול, ואפילו הוא זה שהביא אותו למצב זה שהוא יתום, וכל זה עשה הקב"ה מתוך אהבה אליו. וזה עניין הנפש הגשמית שהיא מצד עצמה (לפחות ברובד החיצוני) אין לה קשר לקב"ה, היא גשמית, לכן יש צורך להעלות אותה ולחבר אותה אל הבורא, כלומר, "להסביר" לה שהקב"ה באמת איתה והוא המחיה אותה וכו'].

שנזכה להידבק בבחינת התלמיד החכם שבנו ולהתגבר על הנפש הגשמית ולהעלותה, ועל ידי זה נשפיע על כללות ישראל ונחזק אותה, ועל ידי כך תבוא הגאולה בקרוב, "היום אם בקולו תשמעו".

הראייה במסכתות בבא בתרא וחגיגה

\ יוני רוט

והנה עניין הראייה והיזק הראייה שמוזכר בתחילת מסכת בבא בתרא אפשר למצוא לו הקשר במסכת חגיגה בעניין ראייה ברגלים. מכיוון שהיזק ראייה אינו מוחשי וחזק, ובזמן הרגל שכל ישראל עולים לירושלים אפשר בקלות ליפול לידי היזק ראייה שאינה ראייה קדושה, כדוגמת ממון, פריצות וכו') לפיכך ה' יתברך נתן תיקון בזה שצריך לראות את בית המקדש ויש חובה לראותו בירושלים, שבכך יש לתקן את כל היזק הראייה שנגרם במהלך השנה האחרונה. מכיוון שרואה את בית ה' יתברך נכנס בו מעט מן הקדושה שמצויה בבית המקדש ובכך הוא מתרומם ועיניו מתרוממות, וכך בית המקדש שומר עליו מהיזק ראייה במהלך השנה. וזו גם כוונת בבא בן בוטא שנסתמא על ידי הורדוס באומרו מי שסימא עיניהם של ישראל יעסוק בעינו של עולם. בכך שהרג הורדוס את חכמי ישראל הוא כיבה את זהירותם בהיזק ראייה, וכך גם ישראל נפגעו בהיזק הראייה, ותיקונו היה בשיפוץ בית ה' שישמור עליהם מהיזק ראייה כמזיק וכניזק. על כך נרמז בספר בראשית שבזמן שהלך אברהם אבינו לעקוד את יצחק בנו כתוב "וירא את המקום מרחוק", שרצה לומר שעתידין בניו להיתקן במקום זה בהיזק ראייה.

כהונה ומלכות - על העונש של בית חשמונאי

\ יוני רוט

הרמב"ן בבראשית פרק מט פסוק י כותב:

"וזה היה עונש החשמונאים שמלכו בבית שני, כי היו חסידי עליון, ואלמלא הם נשתכחו התורה והמצוות מישראל, ואף על פי כן נענשו עונש גדול, כי ארבעת בני חשמונאי הזקן החסידים המולכים זה אחר זה עם כל גבורתם והצלחתם נפלו ביד אויביהם בחרב והגיע העונש בסוף למה שאמרו רז"ל (ב"ב ג:): כל מאן דאמר מבית חשמונאי קאתינא עבדא הוא, שנכרתו כלם בעון הזה ואף על פי שהיה בזרע שמעון עונש מן הצדוקים, אבל כל זרע מתתיה חשמונאי הצדיק לא עברו אלא בעבור זה שמלכו ולא היו מזרע יהודה ומבית דוד, והסירו השבט והמחוקק לגמרי, והיה עונשם מדה כנגד מדה, שהמשיל הקדוש ברוך הוא עליהם את עבדיהם והם הכריתום:

ואפשר גם כן שהיה עליהם חטא במלכותם מפני שהיו כהנים ונצטוו (במדבר יח ז) תשמרו את כהונתכם לכל דבר המזבח ולמבית לפרכת ועבדתם עבודת מתנה אתן את כהונתכם, ולא היה להם למלך רק לעבוד את עבודת ה':

וראיתי בירושלמי במסכת הוריות (פ"ג ה"ב): אין מושחין מלכים כהנים, אמר רבי יהודה ענתוריא על שם לא יסור שבט מיהודה, אמר רבי חייא בר' אבא למען יאריך ימים על ממלכתו הוא ובניו בקרב ישראל (דברים יז כ), מה כתיב בתריה לא יהיה לכהנים הלויים (שם יח א) הנה שנו בכאן שאין מושחין מלכים מן הכהנים בני אהרן, ופירש תחלה שהוא לכבוד יהודה, שאין השררה סרה מן השבט ההוא, ולפיכך אף על פי שישראל מקימים עליהם מלך משאר השבטים כפי צורך השעה אין מושחים אותן שלא יהיה עליהם הוד מלכות, אלא כמו שופטים ושוטרים יהיו והזכירו הכהנים שאף על פי שהן בעצמן ראויים למשיחה, אין מושחין אותן לשם מלכות, וכל שכן שאר השבטים, וכמו שאמרו בגמרא (הוריות יא:): שאין מושחין אלא מלכי בית דוד, ורבי חייא בר אבא פירש שהוא מנוע מן התורה שלא יהיה לכהנים הלויים כל שבט לוי חלק ונחלה במלכות והוא דבר ראוי והגון."

דברי הרמב"ן עוזרים להבין את הסיפור על הורדוס ועל בית חשמונאי (דף ג ע"ב – ד ע"א), בכך שבית חשמונאי היו כעין עבדים, כי מלכי יהודה הם המלכים האמיתיים, ובית חשמונאי לקחו זאת מהם, ולקחו כביכול את האדנות גם על אדוניהם. נוסף על כך, הם היו גם כוהנים (והרי ה' הוא נחלתם של הכוהנים, ולפיכך כשלקחו את המלכות הם לקחו גם את הנחלה, כי מלך צריך נחלה, ולכן כפרו גם בנחלת ה' שקיבלו) והלוא אי אפשר להיות גם כהן וגם מלך בו זמנית, ובכך הם פשעו, ומזה קל להבין את העונש שקיבלו בית חשמונאי שגם בסוף נכחדו והעבד שלהם לקח את מלכותם וגם שלט בהם, והם איבדו לא רק את נחלת מלכותם אלא גם את הנחלה שקיבלו, היינו הכהונה, והם הושמדו ונכחדו בגלל שעברו על דברי הנביא שהזכיר את הבטחת ה' שיהיה מלך מזרע דוד, היינו יהודה, וגרמו שייראה כאילו ה' דיבר שקר באומרו לדוד שזרעו יהיו מלכים עד עולם, ומשום כך קיבלו את העונש הנורא שקיבלו וגם איבדו את נחלת ה'.

מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן ומתן תורה

\ עילי בן נון

בהלכות ממרים כותב הרמב"ם: "בית הדין הגדול שבירושלים הם עיקר תורה שבעל פה, והם עמודי ההוראה, ומהם חק ומשפט יוצא לכל ישראל... כל מי שאינו עושה כהוראתן עובר בלא תעשה, שנאמר: 'לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל'. ואין לוקין על לאו זה, מפני שניתן לאזהרת מיתת בית דין... אחד דברים שלמדו אותן מפי השמועה והם תורה שבעל פה, ואחד דברים שלמדום מפי דעתם באחת מהמידות שהתורה נדרשת בהן... ואחד דברים שעשאוּם סייג לתורה... והן הגזרות והתקנות והמנהגות... והעובר על כל אחד מהם - עובר בלא תעשה..."

עיקר דבריו הוא שבגלל שהתורה נתנה רשות לחכמים לקבוע תקנות, כפי שכתוב "לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל", אפילו תקנות, גזרות ומנהגים שתיקנו חכמים נחשבות כדאורייתא.

הרמב"ן בהשגותיו לספר המצוות מקשה על דבר זה:

"וראוי לפי הדעת הזו להחמיר מאד בדברי סופרים שכולם תורה הם... ואין בתורה דבר חמור יותר מן השבות שלדבריהם... ורבותינו בכל התלמוד אומרים הפך מזה שהרי הם דנין כל דברי סופרים להקל... וזה רב מאד בתלמוד לומר אתי עשה דאורייתא ודחי ומבטל עשה דרבנן..."

לפי מה שהרמב"ם אומר יש להחמיר מאוד בדברי חכמים, מכיוון שהם כדברי תורה, והרי אומרים בתלמוד פעמים רבות שספק בדברי חכמים להקל?

הלחם המשנה מתרץ כך את קושיית הרמב"ן:

"וכלל דבריו הם דהחכמים התנו מתחילה שלא יהא עובר על גזירתם כעובר על דברי תורה... ושילכו בספק דבריהם להקל, וכיוון שכן אין אנו עוברים על מה שצויתה התורה, שהתורה לא צוה אלא שישמעו למה שאומרים חכמים ז"ל, והם עצמם אמרו שלא ילכו בדבריהם להחמיר אלא להקל..."

כלומר, נכון שהתורה התירה לחכמים לגזור דברים ולהחמיר, אך חכמים בעצמם גזרו שיתייחסו לתקנותיהם כתקנות דרבנן ולא כדאורייתא.

זוהי מחלוקת מהותית ביותר, כי לפי הרמב"ם התורה נתנה לחכמים כוח גדול, הקב"ה הוא שנתן לחכמים כוח כזה. ועל פי זה אפשר לפרש שמתן תורה הוא משהו עמוק יותר, שהתורה לא ניתנה כספר סגור רק כדי שנלמד אותו, אלא כדי להרחיב אותו.

צדקה וביטחון – בעקבות סוגיות הצדקה

\ נועם קליין

בספר מכתב מאליהו חלק א', במאמר "ביטחון והשתדלות", כתוב שהאדם צריך לעשות את כל מעשיו לשם שמיים כדי לעשות את רצון ה', ואם כך, כאשר הקב"ה שולח אלינו עניים איך נוכל לשלוח אותם בחזרה אליו ולומר לו: "פרנסם אתה"?

ונראה שאת ענייני עצמנו, פרנסתנו, אנו צריכים להשליך על ה' ולסמוך עליו שייתן לנו, אבל איננו רשאים לסמוך על ה' שייתן לעניים. וזוהי הבעיה של טורנוסרופוס: הוא חשב שהקב"ה צריך לפרנס את כל העולם, ומי שהוא איננו מפרנס - הרי שלא מגיע לו לקבל פרנסה! התשובה לכך היא שהעניים קיימים כדי להצילנו מדינה של גיהנום, כמו שענה לו ר' עקיבא. ואומרים חז"ל ש"יותר משבעל הבית עושה עם העני - העני עושה עם בעל הבית", כי בזכות מצוות הצדקה הנותן מקבל שפע מהקב"ה. וזוהי התשובה לאדם שישאל: 'בסדר, אני מבין שאין לסמוך על ה' בדברים של אחרים, אבל בדברים שלי, הרי אסור לסמוך על הנס', אלא שהקב"ה הבטיח בתורה: "נתון תתן לו ולא ירע לבבך בתתך לו כי בגלל הדבר הזה יברכך ה' א-להיך בכל מעשך". ואומנם אסור לסמוך על הנס, אבל הבטחה אלוקית אינה נס; על הבטחה אלוקית האדם חייב לסמוך, ורק במעשרות יש היתר לבחון את ה': "ובחנוני נא בזאת". ולכן על האדם לסמוך על כך שבזכות נתינת הצדקה הוא יתעשר, אבל ודאי שאסור לסמוך על כך שה' יפרנס את העניים בדרך אחרת, אלא אתה השליח להביא את הפרנסה לעניים.

עוד ניתן להרחיב ולומר שחטא המרגלים היה בכך שלא הבחינו בין נס להבטחה אלוקית, אבל היות שזה לא קשור לענייננו, לא ארחיב בזה כאן.

\ רותם בטיט

יוצא שיש קשר מחזורי בין תלמידי חכמים לתינוקות של בית רבן: החכמים גורמים להביל הפה של התינוקות ואותם הם צריכים ללמד, ומצד שני העולם הפיזי קיים בשביל הלימוד ללא חטא כמו של תינוקות של בית רבן והם מקיימים את העולם. יוצא שהתינוקות מקיימים את העולם והחכמים מקיימים את המקדש בעבודה שיש בה התגברות על החטא, בניגוד לתינוקות שעובדים בלי חטא. בדומה לצדיקים שנולדו צדיקים ולעומתם אנשים רגילים שצריכים להתמודד עם יצרם.

אם כן, למסקנה, ראינו שצריך את שתי הקבוצות הללו, גם את תלמידי החכמים וגם את התינוקות. גם עבודה עם התמודדות והתגברות וגם עבודה נקייה בלי חטא. ואלו תלויים באלו ואלו משלימים את אלו.

סוגיית רב דימי בעקבות הסוגיות הקודמות \ דניאל שלומוב

במסכת בבא בתרא דף כב ע"א מסופר על רב דימי מנהרדעא שהביא גרוגרות בספינה כדי למכרן. אמר לו ראש הגולה לרבא: לך ובדוק - אם תלמיד חכם הוא "תפוס לו את השוק", הכרז לו רשות בלעדית למכור גרוגרות.

אמר רבא לרב אדא בר אבא: צא תהה לו בקנקנו (בדוק את רב דימי אם תלמיד חכם הוא). הלך ושאל את רב דימי: פיל שבלע כפיפה מצרית (סל עשוי מנצרים) והקיא והוציא את אותה כמות שהיא דרך בית הרעי, מה דינה של הכפיפה: האם היא מטמאה עדיין, או שהיא נחשבת כמעוכלת ונטהרה? ולא ידע רב דימי לענות לו תשובה.

אמר לו רב דימי לרב אדא: אתה חושב שאני רבא שאתה שואל אותי שאלה קשה כזו? היכהו רב אדא על סנדלו בדרך זלזול ואמר לו: ביני לבין רבא יש הרבה הבדל, ועל כל פנים אני רבך ורבא הוא רבו של רבך. החליט רב אדא שאין רב דימי תלמיד חכם חשוב, ולכן לא נקיט ליה שוקא והפסיד רב דימי. בהמשך נאמר שנח נפשיה של רב אדא בא אבא (נפטר רב אדא).

כדי להבין יותר את מעשה זה אפשר להשוותו לסוגיית "גריס ולא דייק" שמופיעה בדף כא ע"א. אומר שם רבא: מה הדין אם יש שני מלמדי תינוקות שאחד מהם גורס הרבה ואינו מדייק בדברים, והשני מדייק אך אינו גורס הרבה? ועונה רבא שמושיבים את ההוא שגורס ואינו מדייק מכיוון שהשגיאה מעצמה תצא ואין נזק בכך שילמד בשגיאות. ואילו רב דימי מנהרדעא סובר שמושיבים את זה שמדייק ואינו גורס הרבה מכיוון ששגיאה, כיוון שנכנסת - נכנסת ואינה יוצאת.

השאלה ששאל רב אדא את רב דימי הייתה שאלה ששייכת לסדר טהרות. ואומר על כך הריטב"א: "דמשום דלא ידע בסדר טהרות לא הוה ליה לזלזולי ביה ולא למינקט ליה שוקא, וכדאמרינן התם בארבעה לא מצינא בשיתא מצינא?!". כלומר, על אף שלא ידע את סדר טהרות לא היה לו לרב אדא לזלזל ברב דימי ולא לנקוט לו את השוק.

במסכת בבא מציעא דף קיד ע"ב מסופר שרבה בר אבוא פגש את אליהו הנביא שהיה עומד בבית קברות של עובדי כוכבים. שאל אותו רבה את אליהו: הרב הלוא כוהן, ומדוע הרב עומד בבית קברות? והרי לכוהן אסור להיטמא למת! אמר לו אליהו: וכי לא שנית את מסכת טהרות? נאמר בברייתא שם "רבי שמעון בן יוחי אומר קבריהן של עובדי כוכבים אינם מטמאים." אמר לו רבה לאליהו: "בארבעה לא מצינא, בשיתא מצינא?!", כלומר, בארבעה סדרי המשנה העוסקים בדברים הנוהגים בזמן הזה איני מוצא אפשרות ללמד על בוריים, וכי יכול אני להיות בקי בכל ששת הסדרים? ומכאן סובר הריטב"א שגם מי שאינו בקי בסדר טהרות נקרא תלמיד חכם.

ועכשיו אפשר להבין לפי סוגיית "גריס ולא דייק" שרבא סובר שצריך לדעת את כל התורה, אפילו אם לא מבינים אותה עד הסוף (ולכן היה צריך לדעת אפילו את סדר טהרות), אבל רב דימי סובר שאת מה שאתה לומד אתה צריך להבין, ולכן הוא לא ידע את סדר טהרות.

בדף כ"א ע"א מופיע עוד נושא שקשור לסוגיה:

"האי מקרי ינוקא דגריס ואיכא אחרינא דגריס טפי מיניה" (כאשר ישנם שני מלמדי תינוקות שאחד מהם גורס יותר הלכות מהשני) – "רבא אומר: לא מסלקינן ליה דילמא אתי לאיתרשולי" (רבא סובר שלא מסלקים את המלמד שגורס פחות שמא יבוא השני להתרשל מכיוון שאין לו תחרות), "ורב דימי מנהרדעא אמר: כל שכן דגריס טפי, קנאת סופרים תרבה חכמה" (רב דימי סובר הפוך. מושיבים את ההוא שגורס יותר מכיוון שחברו שסולק ישתדל לדעת יותר כדי שיושיבו אותו). רואים בסוגיה זו שרב דימי סובר שקנאת סופרים תרבה חוכמה, ולכן היא דבר טוב.

אבל בסוגייתנו רואים שקנאת סופרים יכולה להיות גם דבר רע מכיוון שכששאל רב אדא את שאלתו ורב דימי לא ידע לענות לו, השווה אותו רב אדא לרבא ובגלל זה מת רב אדא, משמע שלפעמים קנאת סופרים יכולה להיות גם דבר רע.

בהמשך הגמרא מופיעים טעמים שונים למותו של רב אדא.

"אביי אומר: אנא ענישתיה, דאמר להו לרבנן אדמגרימיתו גרמי בי אביי תו אכלו בישראל שמינא בי רבא" (רב אדא נענש בגללי על שלא נהג בי כבוד, שהיה אומר לחכמים עד

שאתם מכרסמים עצמות אצל אביי, אכלו בשר שמן אצל רבא. כלומר - עדיף ללמוד אצל רבא מאשר אצל אביי).

גם כאן יש קנאת סופרים בהקשר שלילי. רב אדא היה אומר שרבא יותר טוב מאביי, ובאמירה זו הוא גורם לקנאת סופרים, ויכול להיות שבגלל זה הוא נפטר.

לסיכום, ראינו כיצד ניתן להעמיק בסוגיית רב דימי ורב אדא ולהבין אותה יותר מתוך ההשוואה למחלוקות של רבא ורב דימי בסוגיה הקודמת.

כמו כן, אנחנו יכולים ללמוד מכאן שיש שני צדדים ל"קנאת סופרים תרבה חוכמה" - צד טוב וצד רע.

הצד הטוב שלה הוא שכאשר ישנם שני אנשים ואחד טוב מהשני, כאשר מושיבים את הטוב משניהם מעשה זה גורם לקנאה, ואותו אחד שיודע פחות ילמד יותר כדי שיושיבו אותו.

הצד הרע של קנאת סופרים הוא שכאשר מישהו מתגאה בחוכמה שלו בכך שהיא יותר גדולה משל השני, זה יכול להיות דבר רע כמו שקרה עם רב אדא שהשווה את רב דימי לרבא והתגאה על כך, ולבסוף מת.

וכמו שנאמר במסכת אבות, פרק ד משנה כז: "רבי אליעזר הקפר אומר: הקנאה, התאוה והכבוד מוציאים את האדם מן העולם."

שיטת רבא בלימוד תורה

\ דוד מגן

בסוגיית תקנת רבי יהושע בן גמלא האמורה במסכת בבא בתרא בדף כ"א ע"א ישנה מחלוקת בין רב דימי לרבא: כאשר ישנם שני מלמדי תינוקות, האחד גורס ולא מדייק, והשני מדייק ואיננו גורס, את מי מעדיפים? רבא אומר שגריס ולא דייק עדיף, מכיוון שטעות שטועה בה תישכח כעבור זמן, ורב דימי אומר שדייק ולא גריס עדיף, מכיוון ששגיאה שנכנסת - נכנסת ואינה יוצאת.

דעתו של רבא

להבנת שיטת לימוד התורה של רבא נביא דרשה של רבא ממסכת עבודה זרה על הפסוק

"בתורת ה' חפצו ובתורתו יהגה יומם ולילה" (תהלים קיט, כ)

"ואמר רבא: לעולם ילמד אדם תורה ואחר כך יהגה, שנאמר: בתורת ה', והדר - ובתורתו יהגה." (מסכת עבודה זרה דף יט ע"א)

וכך דורש רבא: לעולם ילמד אדם תורה ואחר כך יהגה, כלומר, לפני העמקתו בתורה אדם צריך להגות, הוא צריך קודם להיות בקיא בה, ללמוד אותה. אמירה זו מלווה אותנו בשיטתו של רבא לאורך סוגיות רבות. שיטה זו יעילה ביותר מכיוון שכשאדם מבקש ללמוד תורה והוא כבר יודע את כולה בצורה של גריסה, הוא יכול להתעמק הרבה יותר מכיוון שהוא יוכל לקשר חלקים שונים מהתורה, וכך הלימוד יותר יעיל שעזרת הקישורים הוא חושב מעצמו על חידושים בלימוד. יש פרשנים שמזכירים את השיטה פעמים רבות, כמו התוספות, למשל. בסוגיית רב אדא בר אבא כשנחה נפשו והאמוראים "רבו" מי הרגו, התוספות מפרשים שהאמוראים עשו זאת מתוך צער. ואיך הם יודעים זאת? מכיוון שבעלי התוספות גרסו וידעו שבמסכת שבת כתוב שכל מי שחברו נענש על ידו, אין מכניסים אותו במחיצתו של הקב"ה. כלומר, התוספות ידעו את כל הגמרא, וכך יכולים היו לקשר את כלל זה לתירוצם.

והסברים לשיטתו:

"ואמר רבא: לעולם ליגריס איניש ואף על גב דמשכח ואף על גב דלא ידע. מאי קאמר? שנאמר: גרסה נפשי לתאבה. גרסה כתיב ולא כתיב טחנה. רבא רמי: כתיב על גפי, וכתיב על כסא. בתחלה על גפי ולבסוף על כסא. כתיב בראש מרומים, וכתיב עלי דרך. בתחלה בראש מרומים ולבסוף עלי דרך" (עבודה זרה יט ע"א)

"גרסה נפשי לתאבה" (שם קיט, כ), אומר "גרס ה". כתוב "בראש מרומים" וכתוב "עלי דרך" - בהתחלה בראש מרומים ואז בעלי דרך. רבא אומר, לשיטתו, שאי אפשר ללמוד הכול בתחילה ואי אפשר לוודא שהתלמיד למד בדקדוק. תהליכי ההבנה, הלמידה והגדילה מתקדמים במקביל, ולכן בדרך ייתכנו גם טעויות. לעומת זאת, אם אדם חוזר על לימודו כמה פעמים ובקיא בו, והוא ממשיך בתהליך של הפנמה של הדברים עד הסוף, רק אז יש הצדקה ללימוד ראשוני גם אם אינו כל-כך מדוקדק.

לענייננו, ייתכן שהוויכוח בין רבא לרב דימי על דרך החינוך נובע מהשאלה של רב אדא את רב דימי: פיל שבלע כפיפה מצרית (סוג של סל), האם מקבל טומאה? (ב"ב כב ע"א)

רבא ראה את רב דימי ושלח את רב אדא תלמידו לשאול אותו את שאלה זו. רב אדא שאלו את זו דווקא, משום שהלך לפי שיטת רבא רבו, שצריך לגרוס לפני שמדייקים, ותשובתה של שאלה זו לכאורה פשוטה - הרי זו משנה מפורשת⁶⁴ מסדר טהרות! אבל מכיוון שרב דימי, שיטתו בלימוד היא לדייק לפני הגרסה, לכן לוקח זמן להתקדם, וטהרות הוא הסדר האחרון בש"ס, ויכול להיות שהוא עוד לא הגיע לשם. זוהי אינה הוכחה שהוא לא תלמיד חכם, כי תלמיד חכם לא חייב לדעת את סדר טהרות.

אך רבא פסל אותו ולא "נקטו ליה שוקא".

⁶⁴ ראה בתוס' וכן ראה לעומתו את דברי הרשב"א והריטב"א

גבולות

\ רותם בטיט

הסיפור על הורדוס שמופיע בסוגייתנו (ג ע"ב – ד ע"א) עוסק בגבולות שנחצו - הגבול בין המלכות לכהונה⁶⁵, הגבול בין החכמים למלכות, בין עבדים למלכים, בין הממלכה הרומית לישראל ובין ישראל לאלוהים בבית המקדש.

נושא הגבולות יוצר קשר רעיוני הדוק בין הסיפור על הורדוס ובין הסוגיה שבה הוא מופיע, שכן סיפור זה מופיע בסוגיה על גבול בין שכנים שבה דנים בשאלות היכן צריך להיות גבול, האם צריך בכלל גבול, ומתי מחייבים לעשות גבולות גם אם השכנים אינם רוצים.

אבקש להתמקד באחד המובנים של גבולות – הגבול בין רשויות.

המשטר במדינת ישראל כיום מורכב משלושה גופים שלטוניים מרכזיים: הרשות השופטת, הרשות המבצעת והרשות המחוקקת. אך האם כך צריך להיות לפי התורה? מהי צורת השלטון הרצויה? האם אפשר לכפות על קיומה?

בסוגייתנו מובא התירוץ לשאלה למה מלכות בית חשמונאי לא האריכה ימים על ידי הרמב"ן (בבראשית על הפסוק "לא יסור שבט מיהודה"), שאומר שהסיבה היא שהם עירבו בין כהונה למלוכה על אף שרק בני שבט יהודה יכולים למלוך. כלומר, מהרמב"ן ניתן ללמוד שהפרדת רשויות היא דבר חשוב ואף מצווה מהתורה.

המשנה במסכת אבות אומרת:

"רַבִּי שְׁמַעוֹן אוֹמֵר: שְׁלֹשָׁה כְּתָרִים הֵם, כְּתָר תּוֹרָה וְכְתָר כְּהֻנָּה וְכְתָר מַלְכוּת, וְכְתָר שֵׁם טוֹב עוֹלָה עַל גְּבִיֵּיהֶם" (ד, יג)

ועל כך אומר רשב"י במדרש:

⁶⁵ ע"פ דברי הרמב"ן בבראשית פרק מט פסוק י' (על הפסוק "לא יסור שבט מיהודה")

"תני ר' שמעון בן יוחאי: שלשה כתרים, הם כתר תורה וכתר כהונה וכתר מלכות כתר. כהונה זכה בו אהרן ונטלו, כתר מלכות זכה בו דוד ונטלו, כתר תורה הרי מונח לדורות כל מי שזוכה לתורה כאילו זכה לשלשתן וכל שלא זכה לתורה כאלו לא זכה לאחת מהן." (קהלת רבה ז, ב)

כלומר, ניתן ללמוד שישנן קבוצות שלטון סגורות שאליהן לא ניתן להתקבל, וזאת בניגוד לשיטה הרווחת כיום בעולם.

לסיכום, מבנה השלטון על פי התורה הוא כזה שמורכב משני גופים עיקריים - חכמים והמלכות. תפקידם של החכמים הוא לחוקק חוקים על פי התורה, לשפוט ולדאוג להיבטים כללים אחרים של החיים בעזרת חוקים. תפקידה של המלכות - היא משפחתית קבוצה סגורה - הוא לשלוט ולרכז את השלטון בעם ישראל, להילחם את מלחמות ישראל ולדאוג לחייהם של היהודים. ישנה גם הכהונה שרק היא המשתייכים לה יכולים לעבוד את ה' באופן אקטיבי במקדש.

וכאן חוזר ועולה הסיפור על הורדוס שמעלה את הדיון על הגבולות בין הרשויות השונות (כהונה, מלכות, ותלמידי החכמים) ועל הקשר הנכון ביניהן.

שער שלישי

חידושים, פירושים ו'ווארטים' קצרים

קנאת סופרים תרבה חוכמה \ איתמר כהן

במסכת בבא בתרא (דף כא עמוד א אומר רבא שאם יש בעיר אחת שני מלמדי תינוקות - אחד מהם גורס יותר והשני גורס פחות, אין מפטרים את המלמד שמלמד פחות, כדי שהמלמד השני לא יתרשל בלימודו. על דין זה אומר רב דימי מנהרדעא שברור שמשאירים את המלמד שמלמד פחות מפני ש"קנאת סופרים תרבה חוכמה". את המשפט הזה מפרש בעל הספר "תפוחי חיים": בלק קילל את ישראל שיהיו "שוכן לשבטיו", כלומר שיהיו בבתי כנסת שונים וחלוקים בנוסחיהם ובעדותיהם ובכך יתפלגו. אבל כבר נאמר: "קנאת סופרים תרבה חוכמה" - בגלל שהעם מחולק קבוצות קבוצות, הם אלה באלה ובכך התורה תתרבה ותתעצם. כך גם חבורת אשכולות וחבורת ה'ענבים' בישיבת שפע, בגלל שהם מחולקים לקבוצות - מתרבה התורה בישיבה. לעומת ה"תפוחי חיים", אומר בעל "אשכול הכופר": "קנאת סופרים תרבה חוכמה" אין הכוונה שילמדו קבוצות קבוצות, רמות רמות, אלא שילמדו כולם יחד ברמות השונות באותה הכיתה, ובכך כולם 'יקנאו' בתלמיד החכם שבכיתה וכך כולם יגיעו לרמתו - זוהי קנאת סופרים שתרבה חוכמה. ונראה לי שבישיבה עושים את שתי השיטות: לומדים בסדר בקיאות כולם יחד, וגמרא עיון לומדים קבוצות קבוצות, ובכך יש בישיבה את שני הפירושים של "קנאת סופרים תרבה חוכמה".

לא להתקרב אל ההר \ איתן רבינק

"פן יהרסו אל ה' לראות ונפל ממנו רב" (שמות יט, כא). על ההקפדה שישראל לא יתקרבו אל הר סיני כותב החת"ם סופר שלא נתנו לישראל להתקרב להר כדי שעיקר שמחתם לא תהיה מכך שהם הציצו. הקדוש ברוך הוא לא רצה שהם ישמחו בהשגה הזאת ושהשמחה הזאת תתערב בשמחה האמתית. ה' רצה שלא יהיה עיקר המעמד אלא קבלת התורה, כי שמחת המעמד תישכח מתישהו, אבל שמחת התורה ששמחים בה כל יום - לא תישכח לעולם.

מִנְהַג הַמְּדִינָה וּמִנְהַג שְׁטוֹת \ יוֹנִי רוֹט

בְּמִשְׁנֵה־הָרֵאשׁוֹנָה בְּמִסַּכֶּת בָּבָא בֶּתְרָא כְּתוּב "הַכֹּל כְּמִנְהַג הַמְּדִינָה", וַיְדוּעַ שְׁמִנְהַג הַמְּדִינָה אִלּוּ הֵם חֻקֵּי הַמְּדִינָה שְׁאוֹתָם אֵנוּ חַיִּיבִים לְקַיֵּם מִשּׁוּם שׁ"דִּינָא דְּמַלְכוּתָא דִּינָא". וּפְשׁוּט וַיְדוּעַ שֶׁאִם הַמִּנְהַג הוּא מִנְהַג שְׁטוֹת לֹא חַיִּיבִים לַעֲשׂוֹתוֹ. נִפְקָא מִינָּה שֶׁאִם יֵשׁ חוֹק שֶׁהוּא שְׁטוּתִי, אֲסוּר לָנוּ לַעֲשׂוֹתוֹ.

מִהוּ מִנְהַג שְׁטוֹת? עַל עֲנִיִּין זֶה כְּתֹב הַהֲגָהוֹת אֲשֶׁרִי: "וְלֹא יִדְעֵנָא אִיזָה מִנְהַג הוּא שְׁאִין סוּמְכִים עֲלֵיו". כְּלוּמָר, אִין אֵנוּ יוֹדְעִים אִיזָהוּ מִנְהַג שְׁטוֹת, וְלִפִּיכֵךְ אֵת כָּל חֻקֵּי הַמְּדִינָה אֵנוּ מַחְוִיבִים לְקַיֵּם, מִמַּשׁ כְּמוֹ חֻקֵּי הַתּוֹרָה. אֲצַלְנוּ בְּסוּגִיָּה נִיתֵן לְהַבִּין מִהַמְּפֹרָשִׁים שְׁמִנְהַג הַמְּדִינָה הוּא 'הוּצָא וּדְפָנָא', וּפְחוֹת מִכֵּךְ הוּא מִנְהַג שְׁטוֹת. וְלִדְעָתִי עַל טַעֲמוֹת זֶה בָּא בְּעַל הַהֲגָהוֹת אֲשֶׁרִי לְהַאִיר עֵינֵינוּ, שֶׁגַּם בְּפְחוֹת מִהוּצָא וּדְפָנָא חַיִּיבִים כִּי אִין אֵנוּ יוֹדְעִים מִהוּ מִנְהַג שְׁטוֹת. אוּלַּם רַבְּנוּ תָּם סוֹבֵר (מּוֹבָא בְּתוֹסְפוֹת) שֶׁיֵּשׁ מִנְהַג שְׁטוֹת - פְּחוֹת מִהוּצָא וּדְפָנָא שֶׁהוּא מִנְהַג הַדִּיּוֹט שְׁאוֹתוֹ אִין לְקַיֵּם. מִכָּאֵן לּוֹמַד רַבְּנוּ תָּם שֶׁיִּשְׁנֵם מִנְהַגֵּי הַדִּיּוֹט שֶׁגַּם אִם נִהְגוּ בָּהֶם בְּמִדִּינָה "אִין לְסַמּוֹךְ עֲלֵיהֶם", וְאִפִּילוּ הֵיכֵן שֶׁשְׁנִינוּ "הַכֹּל כְּמִנְהַג הַמְּדִינָה".

עַל הַהֲבָדֵל בֵּין יִשְׁשָׁכָר לְלוֹי \ נוֹעַם קִלְיִין

נִרְאֶה לִי שֶׁעַל אִף שְׁנֵי שְׁבָטִים אִלּוּ נִחְשָׁבִים לְשְׁבָטִים שֶׁעֲנִינֵם תְּלִמּוּד תּוֹרָה, עֲנִינֵנוּ שֶׁ לֹי הוּא הַפְּצַת הַתּוֹרָה בְּעַם יִשְׂרָאֵל, וְאִילוּ עֲנִינֵנוּ שֶׁל יִשְׁשָׁכָר הוּא הַלִּימּוּד וְהַעֲמַל הַפְּנִימִי, כְּמוֹ אוֹתוֹ אֲבָרַךְ שְׁאוּמֵם אֵינוּ מְרַבִּיץ תּוֹרָה בְּרַבִּים, אֲבָל מִמִּית עֲצֻמוֹ בְּאוֹהֶלָה שֶׁל תּוֹרָה. (וַיֵּשׁ לְהַקְשׁוֹת מִכֵּךְ שֶׁאֲמָרוּ עַל שְׁבַט שְׁמַעוֹן שֶׁמִּמֶּנּוּ הָיוּ מַלְמְדֵי תִּינוּקוֹת וְסוֹפְרֵי סֵת"ם - מִה הַהֲבָדֵל בֵּין שְׁבַט לֹוי לְבִינוּ?)

עוֹבֵד אֱלֹהִים" וְאֲשֶׁר לֹא עֲבָדוֹ \ נוֹעַם קִלְיִין

לְפַעֲמִים אֲנִשִּׁים נּוֹתֵנִים מַחְמָאָה לְאַחֲרִים - "אִפִּילוּ שׁ...". וְלִכְאוּרָה, זֶה מַעֲלִיב מִשּׁוּם שֶׁיֵּשׁ שֵׁם מַעֲיִן עֲלֵבוֹן. אֲבָל הָאֱמֶת הִיא שְׁזוֹ מַחְמָאָה יוֹתֵר גְּדוּלָּה, כִּי כְּמוֹ שְׁנֵאֲמַר בְּסִפְרֵי הַתְּנִיָּא, שֶׁעוֹבֵד אֱלֹהִים הוּא דוּקָא ה'בִּינוּנִי' שֶׁיֵּשׁ לוֹ נֶפֶשׁ בְּהִמִּית פְּעִילָה, שֶׁיֵּשׁ לוֹ קִשְׁיִים, וּבְכָל זֹאת הוּא מִתְּגַבֵּר עֲלֵיהֶם. וְכֵךְ גַּם הַמַּחְמָאָה עַל אָדָם שֶׁעוֹשֶׂה מִשְׁהוּ אִפִּילוּ שֶׁיֵּשׁ בּוֹ "פְּגָם" כְּלִשְׁהוּ, הִיא דוּקָא אֲמִירָה שְׁאוֹתוֹ אָדָם הוּא עוֹבֵד "אֱלֹהִים", בְּנִיגוּד ל'"אֲשֶׁר לֹא עֲבָדוֹ", שֶׁהוּא עוֹשֶׂה דְּבָרִים כְּמַעַט לֹלָא קִשְׁיִים.

ללוותם לצרכיהם, שיטת הרשב"א \ דוד אלטלף

הרשב"א בחידושו⁶⁶ כתב לדייק מדעת הרמב"ן ז"ל, דמשום שהלה כתב שמותר ללוותם לצרכיהם משום שאיננו חוששים לפשיעה כפשיעת הרבים, מפני שאינה מצויה כפשיעת היחיד, כמו שראינו בפ"ק דערכין (ו.), ודו"ק כי קיצרתי.

וקשה לשיטת הרשב"א, שכן ראינו לעיל שלא יהרסו בית כנסת עד שלא יבנו אחר, והנה להלכה כתבו הפוסקים, ראשונים ואחרונים, שחוששים משום פשיעותא ולא משום צלויי, והנה מוכח שחוששין לפשיעותא דרבים.

ויש להוסיף עוד על דברי הרשב"א שאם יתירו להלוות לכל צרכיהם כמבואר, יהיו העניים כאסקופה נדרסת ממש, שהכול לוקחים את הכסף המיועד להם לכל מה שירצו.

וי"ל דתירוצו של הרשב"א הוא שמשום שאין תובעים בבית כנסת, ומשום שמצווה תדירה היא, יש לחשוש יותר. אך בכל זאת, מעבר לדינא דגמרא, יש לומר כי ישנה פגיעה ממשית מהותית בזכויות הסוציאליות של העניים, שכעת עליהם לדחוק ולתבוע על מנת לקבל את הכסף שיועד להם מפי גבירים ונדבנים שליבם נדב לעניים, וסמכו על גבאי הצדקה, ויש פגיעה ממשית בממון שהקצו להם משום שהעיכוב שנוצר בגלל ההלוואה מעכב את התרומה.

וצע"ג.

⁶⁶ על סוגיית "לשנותן לכל מה שירצו" בדף ה' ע"ב

שַׁעַר רְבִיעִי

שַׁעַר עֲבוּדַת ה' וְחִסְדוֹת

וַעֲשׂוּ לִי מִקְדָּשׁ וּשְׁכֵנֹתִי בְּתוֹכָם - בַּעֲקֻבוֹת פֶּרֶק נָא בַתְּנִיא

\ יוֹנָתָן זְמֶרֶת

בַּתְּנִיא בַּפֶּרֶק נָא נִשְׁאַלֶת קוֹשִׁיָּה: "צָרִיךְ לְבָאָר תַּחֲלִילָה לְהַבִּין קִצֵּת עֲנִיִּין הַשְּׂרָאָה הַשְּׁכִינָה שֶׁהִיָּתָה שׁוֹרָה בְּבֵית קוֹדֵשׁ הַקּוֹדְשִׁים וְכֵן כָּל מְקוֹם הַשְּׂרָאָה שְׁכִינָה. מֶה עֲנִיִּינוּ? הֲלֹא מֵלֵא כָּל הָאָרֶץ כְּבוֹדוֹ וְלִית אֶתֶר פָּנוּי מִיֵּנָה?"

הָאֲדָמוֹר הַזֶּקֶן שׁוֹאֵל: כִּיצַד הַקֶּב"ה מַשְׁרָה שְׁכִינָתוֹ בַּעֲמָם? הֲרִי בְּכָל מְקוֹם בַּעֲוֹלָם יִשְׁנֹה הַקֶּב"ה, וְאֵין מְקוֹם שֶׁהַקֶּב"ה לֹא נִמְצָא בּוֹ, וְלִכֵּן לְמָה הַקֶּב"ה צָרִיךְ לִשְׁכּוֹן בְּתוֹכָם רַק לְאַחַר הַקָּמַת הַמִּקְדָּשׁ? הֲרִי תָמִיד הֵם חֵלֶק אֱלֹהִים!?

אֲלֹא שֶׁהַשְּׂרָאָה שְׁכִינָה עֲנִינָה כְּגוֹף וְנִשְׁמָה. הַנִּשְׁמָה מִמְּלֶאכֶת אֶת כָּל הַגּוֹף, עַל כָּל חֲלָקִיו. אֲבָל בְּכָל זֹאת עֵיקָרָה בְּמוֹחַ, כִּיצַד? הֲרִי כֹלָה נִשְׁמָה אַחַת!

אֲלֹא שֶׁבְּאֵמֶת לֹא שִׁיךְ לְהִשְׁתַּמֵּשׁ בְּנִשְׁמָה בְּמוֹנָחִים שֶׁל "יֹתֵר", מִשּׁוֹם שֶׁאֵין לָהּ סוֹף וְקֵץ, אֲלֹא כָּל חֵלֶק מִקְבֵּל כְּפִי כּוֹחוֹ וְסִגּוּלָתוֹ, לְפִי כְּמוֹת הַנִּשְׁמָה שֶׁאֲתוֹ חֵלֶק צָרִיךְ כְּדֵי לְמַלֵּא אֶת יִיעוּדוֹ. הַנִּשְׁמָה נֹתֶנֶת לְכָל חֵלֶק כּוֹחַ וְחַיּוּת לְפַעּוֹל אֶת פַּעּוּלָתוֹ הָאֲמִיתִית שֶׁעֲבוּרָה נִבְרָא.

אֲתוֹ דָּבָר יִשְׁנֹה בַּהֲשְׂרָאָה שְׁכִינָה. בְּכָל דָּבָר נִמְצָא שְׁבִיב שֶׁל שְׁכִינָה, וְאִפִּילוֹ בְּדַבְרִים חֲסָרִי חַיּוּת כָּלֵל - אֵין מְקוֹם שֶׁהַקֶּב"ה לֹא נִמְצָא בּוֹ. אֲבָל בְּבִנְיַת הַמִּשְׁכָּן, הַמִּשְׁכָּן מִקְבֵּל שְׁכִינָה וְחַיּוּת כְּפִי עֲנִיִּינוּ, וְלִכֵּן הַקֶּב"ה הַשְּׂרָה שְׁכִינָה בְּמִיּוּחַד בְּמִשְׁכָּן, שֶׁעֲנִיִּינוּ כְּאִבְר שֶׁצָּרִיךְ יוֹתֵר שְׁכִינָה וְחַיּוּת מֵאֲבָר אַחֵר מִכִּיוּן שֶׁהוּא מְקוֹם הַקֶּשֶׁר שֶׁל הַשְּׁכִינָה עִם יִשְׂרָאֵל.

רַש"י עַל הַמִּילִים "וּשְׁכֵנֹתִי בְּתוֹכָם" מִבָּאָר: "בְּתוֹךְ כָּל אֶחָד וְאֶחָד מֵהֶם". נִשְׁאַלֶת הַשְּׁאֵלָה, כִּיצַד זֶה מִסְתַּדֵּר בְּפִירוּשׁ רַש"י? הֲרִי אִם כֵּן הַשְּׂרָאָה הַשְּׁכִינָה אֵינָה מְדַבֵּרֶת עַל הַמִּשְׁכָּן אֲלֹא עַל עַם יִשְׂרָאֵל!

אֲלֹא שִׁידוּעַ הַדָּבָר שֶׁכָּל עַם יִשְׂרָאֵל נִמְשְׁלוֹ לְגוֹף אֶחָד, וְלִכֵּן עַל יְדֵי כֵךְ שֶׁבָּנוּ אֶת הַמִּשְׁכָּן וְהַקֶּב"ה הַשְּׂרָה שְׁכִינָתוֹ בְּתוֹכָם, עַם יִשְׂרָאֵל "עֲלָה מִדְּרָגָה" בְּקִדּוּשָׁה כְּגוֹף אֶחָד, וְקִיבֵל יוֹתֵר חַיּוּת וְשְׁכִינָה, וְלִכֵּן הַקֶּב"ה הַשְּׂרָה שְׁכִינָתוֹ בְּתוֹךְ כָּל אֶחָד וְאֶחָד מֵהֶם.

התבודדות וחטרונות – עיון ברבי צדוק ורבי נחמן א\ יהונתן מוכתר

בתורה רפב בליקוטי מוהר"ן אומר רבנו על הפסוק "ועוד מעט ואין רשע והתבוננת על מקומו ואיננו", שהאדם צריך להסתכל על אחרים (ועל עצמו) שהם רשעים גמורים ולמצוא בהם נקודות טובות, ועל ידי שמוצא בהם נקודות טובות הם כבר לא רשעים משום שיש בהם טוב.

ור' צדוק הכהן מלובלין בספרו צדקת הצדיק באות עה אומר שהעבירות בנפש הישראלי הן רק לבוש לאדם, הן לא הוא עצמו, אך המצוות אינן לבוש אלא הן הוא בעצמו ממש! ועוד מוסיף ר' צדוק באות מא, שכאשר האדם מתבונן ב"אנוכי" הוא יוצר בתוכו התגלות ה' יש מאין!! ואותו דבר קורה שהקב"ה שומר על האדם גם כאשר הוא מקיים את מצוות "לא יהיה לך". האדמו"ר הזקן מביא בספר התניא שכאשר אדם עושה עבירה הוא מתרחק מהקב"ה לגמרי, וזה בבחינת עבודה זרה בחינת, אלוהים אחרים. יוצא מכך שכאשר יהודי עושה מצווה הוא מתחבר לקב"ה לגמרי, ונהיה כלי לאין סוף ברוך הוא ממש! כלומר, הוא יוצר התגלות ה' בתוכו. כאשר יהודי עושה כל מצווה שהיא, הוא יוצר התגלות ה' יש מאין ממש! ועוד מוסיף ר' צדוק, שהיכן שהאדם חוטא, היכן שקשה לו, שם דווקא נמצא הכוח שלו, ושם הכוח במצוות שלו הכי חזק. שם נותן לו ה' כוח באופן מיוחד. ועוד אומר רבנו שכאשר האדם מתבודד ומפרש שיחתו לפני הקב"ה שכינה מדברת מתוכו, וכאשר האדם מדבר על הבעיות שלו, על חטאיו, על המקומות שקשים לו, השכינה מדברת מתוכו, שהרי היכן שכואב - שם ה' נתן לו כוח, שם ה' מאיר באדם יותר. לכן כאשר האדם מתבודד, נמצא לבד, בלילה, בשדה, בשקט, ונותן לשכינה לדבר מתוכו, היא מדברת דווקא איפה שהקב"ה מאיר יותר באדם, ולכן כאשר האדם מדבר על חטאיו ועל הדברים שקשים לו, השכינה מדברת מתוכו.

לכן כאשר יהודי מתבודד כל עשבי השדה מצטרפים אליו, משום שהם רוצים לדבוק בשכינה ובקב"ה, שהרי כאשר האדם מתבודד כראוי הקב"ה מאיר בו ויש ממש התגלות ה', ולכן העשבים רוצים לדבוק בו.

רבינו (בתורה מד תנינא) אומר שלא ניתנה התורה למלאכי השרת, ולעומתו ר' צדוק אומר ש"אנוכי" ו"לא יהיה לך" ניתנו על ידי הקב"ה והשאר ניתנו על ידי מלאך, וכדי שהמלאך יוכל לתת לעם ישראל את התורה הוא חייב לקבלה, לכאורה יש כאן סתירה!! אלא נראה לי לפרש שכל עשרת הדיברות וכל התורה כולה כלולה ב"אנוכי" וב"לא יהיה לך" - רמ"ח מצוות עשה ב"אנוכי", ושס"ה מצוות לא תעשה ב"לא יהיה לך" - ומשום שהקב"ה כבר נתן את כל התורה יכול מלאך לתת לנו פיתוחים וענפים של התורה, אך את התורה עצמה הקב"ה לבדו מסר לנו. יוצא שכאשר יהודי עושה כל מצווה שהיא המצווה נכללת ב"אנוכי" או ב"לא יהיה לך", ועל ידי המצווה הזו (או על ידי שלא עושה לאו) מתקשר לקב"ה ממש, ויוצר התגלות הקב"ה בו ובעולם, (בתוך עצמו, והוא נמצא ומפיץ בעולם...) כפי שהסברתי קודם. וזה נראה בדומה למאמר הזוהר שכל המצוות הן 'עיטין' - "המלצות ודרכים לעבודת ה' יתברך, שעל ידי המצוות האדם מתקשר ומתחבר לקב"ה ממש!

ועוד מוסיף רבינו בתורה כה, שחשוב מאוד שהאדם יתבודד וימצא לו זמנים לעשות כן, והוא מוסיף ואומר שצדיקים רבים באו למדרגתם דווקא על ידי ההתבודדות. וכבר אמרנו שרבינו אומר שכאשר אדם מתבודד כראוי השכינה מדברת דרכו, (כאשר מדבר על דברם שקשים לו...) ורומז ר' צדוק שבסופו של דבר, בדיעבד, גם החטאים של האדם הם רצון ה' יתברך (חלילה ליהודי לחשוב שעליו לעשות חטאים משום שזה רצונו יתברך!!). ונראה לי שר' נחמן ור' צדוק מבארים זה את זה, שהרי אם חטא (בדיעבד) ובאמת לא היה זה רצון ה' יתברך איך תוכל השכינה לדבר דרכו? שאין בחטא זה שום קשר לקב"ה [ומאמר האדמו"ר הזקן שהחוטא מתרחק מהקב"ה לגמרי הוא לגבי חטאים כאלו, והוא בא להרחיק האדם מן העבירה]. וחשוב להבין שבאמת הכול קשור לקב"ה שהרי אין אתר פנוי מיניה, אלא ברובד החיצוני נוצר ניתוק. יוצא שהשכינה מדברת דרכו משום שזהו רצון ה' יתברך. [שוב חשוב להדגיש שאין הכוונה כאן לשבתאות, ואין לחטוא לכתחילה חס וחלילה, אלא בדיעבד. ואם יש עניין שקשה לאדם בעבודת ה' וכדו'.]

שמע ישראל – ליקוטי תורה לאדמו"ר הזקן

\ חזקי אברהמי

שמע ישראל י-ה-ו-ה אלוקינו י-ה-ו-ה אחד

כל אדם מישראל משנן את הפסוק הזה ללא הפסקה - שלוש פעמים ביום, ואף בעיתות צרה. למה? הרי לכאורה הפסוק הזה הוא לא רלוונטי למצבים הללו, הוא נאמר במקור בפנייה למישהו – 'שמע ישראל', הם צריכים לשמוע את קולו של משה. אז למה אומרים את הפסוק הזה הרבה פעמים ביחידות? למה אומרים את קריאת שמע לבד על המיטה, או לפעמים אפילו לבד בתפילה? למי פונים כשאומרים 'שמע ישראל'?

שמיעה היא היכולת הכי נמוכה של האוזניים. כששומעים לא מקשיבים. אתה לא תמיד מבין את מה שאתה שומע. וכך נמדד ישראל - לא כאשר הוא מקשיב, שאז לכאורה הוא מבין ומקיים, אלא כשהוא ממשיך לשמוע למרות שהוא לא מקשיב. גם כשהכול לא מושלם אצלו מבחינה רוחנית - הוא ממשיך קדימה בלי להבין מה הוא שומע או מה הוא מוציא מפיו. הקריאה 'שמע ישראל' פונה אל האדם הקורא אותה. לשמוע אף על פי שהוא איננו מקשיב. לא להתייחס מהמצב שלו עכשיו. להמשיך לשמוע.

האדמו"ר הזקן מפרש את המילים הבאות: י-ה-ו-ה אלוקינו.

שם הוי"ה הוא שם של רחמים, ואלוקינו זה שם של דין. ה' הוא אותו אחד גם ברחמים וגם בדין, ולכן העבודה של האדם היא רצוא ושוב - גם ברחמים מן השמיים, וגם כאשר יש דינים ומניעות. בשני האופנים הללו, ברצוא ובשוב, אנו עובדים את אותו האלוקים.

וכך בא לידי ביטוי הפסוק "ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך".

המשנה האחרונה במסכת ברכות מבארת את הסבר הפסוק:

"בכל לבבך - בשני יצריך, ביצר טוב וביצר רע", גם כאשר היצר הרע שואב אותנו למטה, אנחנו חייבים לאהוב את הקב"ה.

"בכל נפשך - אפילו הוא נוטל את נפשך", גם כשהכול נראה רע, צריך לאהוב אותו. ועוד, שנטילת הנשמה תחבר אותך עם שם הוי"ה בלבד, ללא צורך בצמצום, ובכך תגיע לידי י-ה-ו-ה אחד ותאהב אותו בלי גבול.

"בכל מאדך - בכל ממונך. דבר אחר, בכל מידה ומידה שהוא מודד לך הוי מודה לו במאוד מאוד", בכל הכלים הגשמיים שאנו משתמשים בעולם הזה אנו אוהבים אותו. לא צריך להיות צדיקים קדושים וטהורים כדי לעבוד אותו. אפשר לעשות את זה בעזרת כסף ובעזרת אמצעים וכלים ככל שה' נתן לך בעולם הזה.

קבלת עול מלכות שמיים עוזרת לנו להבין שה' נמצא איתנו בכל מצב - כשקל וכשקשה.

חֲנוּכָה וִי"ט כֶּסֶל

\ יוֹנְתָן קֶצֶבּוֹרֵג

כְּשֶׁבִית הַמִּקְדָּשׁ הָיָה קִיָּים הָיוּ יִשְׂרָאֵל חַיִּיבִים לַעֲלוֹת לְרֹגֶל לְרֵאוֹת, לְהֵרָאוֹת וּלְעֹלוֹת לְבֵית הַמִּקְדָּשׁ. דָּבָר זֶה חִיזַק אֶת הַקֶּשֶׁר שֶׁבֵּין ה' יִתְבָּרַךְ וּבֵין עַמּוֹ, בִּכְךָ שֶׁהָאִיר אֶת נִשְׁמַתָּם מִהַחוּשׁ וּמִהַטּוֹמָאָה שִׁישׁ בַּעֲוֹלָם וּשְׁנַכְנִסָּה לְנִשְׁמַתָּם. כֹּאשֶׁר הַיּוֹנוֹנִים פָּרְצוּ לְבֵית ה' וְטִימְאוּ אוֹתוֹ, נִסּוּ לִפְגּוֹעַ בָּאוֹר (בְּשֵׁמֶן) שֶׁהָאִיר אֶת נִשְׁמַתָּם שֶׁל יִשְׂרָאֵל. הֵם רָצוּ לְהַשְׁחִית אֶת מִקְדָּר הָאוֹר כְּדֵי שֶׁכֶּךָ לֹא יוֹכְלוּ הָעַם לְהִתְקַדֵּשׁ וַיֵּשְׁבוּ בַּמִּטָּה שְׁעָרֵי טּוֹמָאָה וַיִּתְּחַבְּרוּ לְתַרְבוֹת הַהִלִּינִיסְטִית, רַחֲמָנָא לִיצְלָן. לָכֵן הִתְרַחַשׁ הַנֶּס דּוּקָא בִּפְךָ הַשֶּׁמֶן וּבִנְרוֹת שֶׁל הַמְּנוֹרָה, שֶׁהִיא מְאִירָה אֶת בֵּית הַמִּקְדָּשׁ שֶׁמְאִיר אֶת נִשְׁמוֹתֵיהֶם שֶׁל יִשְׂרָאֵל.

כִּיּוֹם, מִחֲרַב בֵּית חַיִּינוּ וְאֵין אֲנוּ יְכוּלִים לַעֲלוֹת וּלְהֵרָאוֹת וּלְהַשְׁתַּחֲוּוֹת בְּבֵית בְּחִירְתָּנוּ, הָאוֹר שֶׁלָּנוּ מִתְקַבֵּל בְּדַרְכִּים אַחֲרוֹת. לְפִיכֶךָ חַיִּיב כָּל אָדָם מִיִּשְׂרָאֵל לְהַדְלִיק נְרוֹת חֲנוּכָה וּלְהַסְתַּכֵּל בָּהֶם, שֶׁמִּתּוֹךְ הַהִסְתַּכְלוֹת וְהֵרָאִיָּה חוֹדֵר הָאוֹר לְנִשְׁמַתָּם שֶׁל יִשְׂרָאֵל וּמִטְהַר אוֹתָהּ. וְעַל כֵּן אֲסוּר לְהַשְׁתַּמֵּשׁ בְּנְרוֹת הַחֲנוּכָה, מִכִּיוּן שֶׁהַדָּבָר דּוֹמֶה לְשִׁמּוֹשׁ בְּבֵית ה', וְעַל כֵּן זֶה מַעֲלִילָה. הַנְּרוֹת הֵם הַדֶּרֶךְ לְחִיבּוּר מִחֲדָשׁ לַה' יִתְבָּרַךְ. מִכָּאֵן נִתֵּן לְהַבִּין שֶׁהָאֲדָמוֹר הַזֶּקֶן הִשְׁתַּחֲרַר מִהַכֵּלָּא בְּיוֹם י"ט כֶּסֶל לֹא בְּמִקְרָהּ. בְּאוֹתָם יָמִים הָיָה קֶטְרוּגַּע עַל הַחֲסִידִים שֶׁגִּילּוּ אֶת תּוֹרַת הַחֲסִידוֹת לַעֲוֹלָם. ה' יִתְבָּרַךְ שֶׁחָרַר אוֹתוֹ דּוּקָא לְפָנֵי הַחֲנוּכָה כְּדֵי שִׁיּוּכַל לְהִתְכַּוֵּן לַחֵג וּלְהָאִיר אֶת נִשְׁמוֹתֵיהֶם שֶׁל יִשְׂרָאֵל עַל יְדֵי הַפַּצַּת תּוֹרַת הַחֲסִידוֹת בַּעֲוֹלָם.

קטנות וגדלות - בין פסח לשבועות

\ יהונתן מוכתר

"תיפול עליהם אימתה ופחד בגדול זרועך ידמו כאבן עד יעבור עמך ה' עד יעבור עם זו קנית", ודרשו חז"ל: עד יעבור עמך ה' - זו ביאה ראשונה, עד יעבור עם זו קנית - זו ביאה שנייה. ומובא הזוהר הקדוש על העניין: "תניא, כל בר נש דאמר שירתא דא בכל יומא ומכוין בה, זכי למימרא לזמני דאתי דהא אית ביה עלמא דעבר ועלמא דאתי ואית ביה יומי דמלכא משיחא." [תניא כל איש שאומר את שירת הים בכל יום ומכוון בה, זוכה לאומרה לעתיד, שיש בה (בשירת הים) עולם שעבר, עולם הבא וימות מלך המשיח.]

מקשה בעל המאור ושמשי מתוך הזוהר על דרשת חז"ל, שהרי אנו מצפים גם לביאה שלישית, לגאולה שלישית, לבית שלישי, ובפסוק עצמו נאמר על העתיד מילים כמו "תיפול" "ידמו". וגם כששרו לא נכנסו לארץ, יוצא ששרו את כל השירה על העתיד. אך אומר הזוהר שיש בשירה מהעבר, מההווה ומהעתיד. וגם אומר המאור ושמשי להבין מה הקשר של עניין זה לימינו.

ונראה לי לקשר העניין לסוגיה במסכת בבא בתרא (סוף ג ע"א): "גדול יהיה כבוד הבית הזה האחרון מן הראשון. רב ושמואל ואמרי לי ר' יוחנן ור' אלעזר: חד אמר בבניין וחד אמר בשנים, ואית להא ואיתא להא."

עולה השאלה המתבקשת: הרי הפסוק עוסק רק בשני בתים, ואנו מצפים לבית שלישי!

ומובא עניין בדברי האר"י ז"ל, שהסדר וארבע הכוסות, הוא והמצות מרמזים על קטנות ראשון וגדלות ראשון, וקטנות שני וגדלות שני. ומבאר המאור ושמשי: קטנות ראשון הוא "כן הוא עבודת ה'", בתחילה כשהאדם רוצה לכנס בפתחיתורה ועבודה צריך לשים על הלב יראת העונש... ששכלו הוא קטן מאוד להבחין גדולת יתברך, ואז הוא עדיין משוקע בקליפות ונפשו נוטה אל תאוות הגשמיות, ומה שעובד את ה' יתברך אינו כי אם מיראת

העונש.⁶⁷ והגדלות הראשון הוא כאשר האדם משבר את התאוות, ועל ידי זה מגיע לגדלות השכל ומבין שהקב"ה מהווה אותו בעולם והכל מאתו יתברך, ועובד ה' מאהבה אך עדיין יש בו אחיזה קצת מהקליפות, ויכול לבוא לו איזה מחשבה רעה מידי פעם וזהו גם הקטנות שני כי עדיין יש בו רצון לקבל שכר ויש בו עדין תאוות ומחשבות רעות. וכדי להגיע לגדלות שני צריך "לעבוד עבודת עבודה" ולזכך את עצמו יותר ולעשות את ליבו חלל בקרבו, ועל ידי זה זוכה לגדלות השכל ומשיג השגות אלהותו יתברך ומתדבק בהקב"ה לגמרי - זה נקרא גדלות שני.

ועוד אומר המאור ושמם שביציאת מצרים היו משוקעים כל-כך בתוך טומאת מצרים ובתאוות, והאיר להם ה' אורו יתברך והתבטלו החיצונים והשיגו השגת אלוהותו יתברך ומיד נלקח מהם וחזרו לקטנות ראשון. וזה עניין המסע לסיני ועניין ספירת העומר שעבדו עד שהגיעו לגדלות ראשון והמשיכו לעבוד עד שהגיעו לגדלות שני וזה היה הגדלות שני במתן תורה.

ונראה לי שאפשר להשוות את עניין זה למשכן ולבתי המקדש, שהרי יש ארבעה משכנים: המשכן, בית ראשון בית שני בית שלישי. ונראה לי שבמעמד הר סיני, ששם קיבלנו את התורה ושם קיבלנו עלינו את רצונו וידענו מהו רצונו יתברך, שם התחילה העבודה שלנו. וזה מקביל לכך שבמצרים האיר ה' עליהם את אורו והשיגו אלוהותו. ואז נלקח מהם, והמשכן הוא רמז לקטנות ראשון, הוא העבודה הראשונה שהאדם עובד, כי המשכן הוא מקדש עראי וכל העבודה בקטנות שני היא לבסס את האהבה לה' ואת העבודה כלפיו. וכל המסע של ארבעים השנה והכניסה לארץ עד שמלך דוד ובנו שלמה בנה הבית, והגיעו לגדלות ראשון. וחרב הבית משום שבאמת המטרה היא להגיע לגדלות שני, והבית השני הוא רמז לקטנות שני ומשום שבקטנות שני עדיין יש תאוות ומחשבות רעות. (אמנם לא כמו בקטנות ראשון) וחרב הבית, ובית שלישי שבוודאי יהיה גדול מכולם שאלו הם ימות מלך המשיח והגאולה - שם הוא הגדלות השני.

⁶⁷ ספר מאור ושמם - רמזים לז' של פסח ד"ה ונראה

[והבית השלישי יהיה גדול מהשני משום שכתוב "גדול יהיה כבוד הבית הזה האחרון מן הראשון", שבית שני הוא ראשון לשלישי, וראשון הוא ראשון לשני יוצא בית שלישי גדול משני ושני גדול מראשון].

ועוד נאמר בסוגיה שהאחרון היה גדול גם בכבוד וגם בשנים, ויש להבין למה רומזים הדברים. בשנים רומז לעניין שדרוש זמן רב ועבודה רבה כדי להגיע לכל מעלה, ובטח למעלה הרביעית שהיא גדלות שני. והכבוד רומז שבגדלות שני, שהיא התכלית האמיתית, שם כבוד ה' יתברך גדול מגדלות ראשון ומכל שלוש המעלות שתחת הגדלות השני.

ועוד אנו יודעים שסדר בניין המשכן הרי הוא רומז לסדר השתלשלות העולמות, ואפשר לפרש שהמשכן עצמו הוא רמז לעולם הזה, עולם העשייה. ועוד אנו יודעים שכל דבר ודבר, ובטח שכל יהודי הוא צמצום בפני עצמו ועולם בפני עצמו. יוצא שכל יהודי הוא משכן, ושכל דבר בעולם הוא משכן. ועל פי מה שהסברנו, אנו שואפים לגדלות שני, וידוע שמשכן הוא מקדש עראי, ולכן כולנו צריכים לעבוד את העבודה לעבור מקטנות ראשון לגדלות ראשון, ושם בסוף להגיע לגדלות שני.

שנזכה לגאולה קרובה ולבניין הבית השלישי, בין בעולם בחוץ ובין בתוכנו.

ישמח ישראל - פרשת בשלח

\ בן בכור שלומוב

"וישאו בני ישראל את עיניהם והנה מצרים נסע אחריהם... וייראו מאד ויצעקו בני ישראל אל ה'. ויאמרו אל משה המבלי אין קברים במצרים לקחתנו למות במדבר..." (שמות יד, י-יא)

עם ישראל מגיע לים סוף. לפניו הים, מאחוריו המצרים. העם ניצב בפני ניסיון עצום: להיות עם ה', או לא.

בעל ה"ישמח ישראל" מביא פירוש מופלא בשם האדמו"ר מפרשיסחה: בני ישראל נחלקו במדבר לשלוש כיתות: אנשי הכת האחת פחדו ממצרים ופשוט שתקו, אנשי הכת השנייה צעקו אל ה' והתפללו, ואנשי הכת השלישית היו הערב רב שהתלוננו ורצו לחזור למצרים. הוא מוסיף שמשה רבנו ענה לכל כת כפי מעשיה: לכת הראשונה - "אל תיראו" (שם יג), לכת השנייה - "התייצבו" (שם) כלומר, התפללו, ולכת השלישית - "ואתם תחרישון" (שם) כלומר, אתם - מוטב שתשתקו. עכ"ד.

ונראה כי סיפור זה הוא משל לכל החיים עצמם, כי בכל קבוצה, כיתה ואפילו משפחה, יש שלוש הכיתות האלה, וכשמגיע איזה ניסיון כל אחת משפיעה על השנייה. ישנם האנשים הרעים והמסיתים שסוחפים את הקבוצה למקומות הרעים והטמאים של העולם, ואותם צריכים להשתיק ואף להעניף. וישנה הקבוצה האדישה שלא עושה כלום, אפילו מפחדת, ואותה צריך לשמור ולעודד שלא יעברו חס וחלילה לצד הרע. וישנה הקבוצה המשפיעה שחבריה מתפללים וצועקים ולא אכפת להם מאף אחד - לא מלחץ חברתי ולא מכלום. הם הולכים עם האמת שלהם ולא מפחדים, ותוך כדי כך מחזקים את שאר הקבוצות בתורה ותפילה.

רפואה ואמונה

\ יונתן זמרת

בשיחות הר"ן אות נ מופיע: "היה מגנה מאוד עניין רפואות ודוקטורים ומזהיר מאוד לכל מי שרצה לחוס על חייו ועל חיי זרעו ובני ביתו שירחיק עצמו מאוד בתכלית לעסוק חס ושלוש ברפואות הדוקטורים." וממשיך ומתאר על פגיעתם של הדוקטורים באדם עד כדי כך שאומר שקל להם להמית יותר ממלאך המוות!

לכאורה משיחתו אפשר להבין שההבדל נעוץ בכך שעל האדם להאמין בתמימות וללא חקירות בקדוש ברוך הוא שיצילו ויבריאו בבחינת "אני ה' רופאך". אך קשה דבר זה מאוד, מכיוון שידוע שאין סומכין על הנס ואף מובא בגמרא (ברכות ס"ע"א) במפורש "דניתנה רשות לרופא לרפאות", וכיצד מתעלם משני כללים אלה ואומר בכזאת לשון קשה על אלה שלכאורה עושים מלאכת את הרפואה שנצטוו עליה?

תירוץ ראשון ניתן להבין כבר מלשון רבנו. בכל מקום שבו הוא מציין את הרופאים, הוא אינו משתמש בשם "רופאים", אלא דווקא במילים "דוקטורים ורפואות", ומדבר זה ניתן להבין את דבריו. מדוע הוא משתמש דווקא במילה לועזית לצד מילה עברית כרפואה? מדוע לא יאמר רופאים? אלא שנראה שבא לרמוז כאן על רופאים מסוג מסוים, רופאים שניתן לקרוא להם "רופאים לועזיים" - דוקטורים, אנשים שלמדו ועכשיו יש בכוחם להשתמש ברפואות. על אותם אנשים אומר רבי נחמן: "נמצא שאי אפשר לסמוך על הדוקטורים מכיוון שהם בעצמם מבולבלים מאד מאד בחכמה זו." רופא שאין מאחוריו שם שמייים אלא רק תרבות רפואה של גויים מסוכן הוא מאוד לאדם מכיוון שעל ידי כך עובר במפורש על "אני ה' רופאך", ואין לו הבנה מי הרופא האמיתי. כמו שמובא בפרשת חוקת בעניין נחש הנחושת, דרך בשעה שכיוונו פניהם כלפי הקב"ה - נתרפאו!

תירוץ נוסף הוא דרבי נחמן השתמש בסיפור זה כמשל. משל אחד לאדם, להגיד לו: אם אתה רואה מולך אדם שלמד, אדם שכוחו במותניו ויש לו המון ידע, העבודה שלך היא לפעול כנגד מה שנראה לך נכון. כמו שמובא בתורתו: "אברהם עבד ה' רק על ידי שהיה

אחד". ולכל העולם זהו מאבק תודעתי. הרופא לכשעצמו אין בו משום רע, הבעיה היחידה היא כשהרופא נכנס לראשך ואתה חושב כמו העולם, שהוא מרפא אותך ולא הקב"ה, ולכן אפשר להבין שרופא הוא כעין כלי - לטוב ולרע. הוא יכול לעורר אותו ועל ידו לעשות מצווה על ידי כך שיתפלל ויזכה ועל ידי כך יתקרב לקב"ה, ואפשר שהוא יהיה רע, כעין נחש הנחושת.

אומנם בדברים אלה תירצנו את עניין הדוקטור, אך מה עניין הרפואות המובאות גם הן? מובא לכך תירוץ בתוך ספרו ליקוטי מוהר"ן תנינא (לקו"מ תנינא, ט), ששורש כל הרפואות תפילה, מכיוון שעשב מקבל כוחו ממזל, ואותו מזל מקבל כוחו מכוכבים עליונים יותר עד שמגיע לקב"ה, וככה כל עשב מקבל את כוחו מהקב"ה, ולכן אין משמעות לרפואות בלא תפילה. מעין הרחבה לכך ניתן למצוא בלקו"מ תנינא ס"ג, שרופא ועשבים שפועלים הם פועלים רק לאחר שהקב"ה גזר מלמעלה שהחולה יתרפא ולכן - "אני ה' רופאך", וגם - "ניתנה רשות לרופא לרפא".

בשולחן ערוך (יורה דעה שלו א) מובא שהרשות שנתנה לרפא לרפא היא מצווה ממש. הט"ז מפרש את דברי השו"ע ואומר: "דרפואה אמיתית היא על פי בקשת רחמים דמשיא יש לו רפואה... אלא שאין האדם זוכה לכך אלא צריך לעשות רפואה על פי טבע העולם", ולכן מכיוון שאין אנו זוכים לרפואה משמיים, כביכול "בדיעבד" ניתנה רשות לרופא לרפא, לשיטתו.

"וראיתם אותו" - חוש הראייה ומצוות ציצית

\ אליקים ברנר

מדריך חברתי ו'משפיע'

ספר יצירה אומר שבחודש תמוז אנו מתקנים את חוש הראייה. חוש הראייה הוא נקודת המפגש המרכזית של האדם בין פנים לחוץ, בין עצמו לבין הסביבה. בנקודת מפגש זו קיימות שתי סכנות מרכזיות.

על הסכנה הראשונה אפשר ללמוד מחטא אדם הראשון. החוש המרכזי שנוכח בחטא אדם הראשון הוא חוש הראייה:

וַתֵּרָא הָאִשָּׁה כִּי טוֹב הָעֵץ לְמַאֲכֹל וְכִי תֹאמָר הוּא לְעֵינַיִם וְנִחְמָד הָעֵץ לְהַשְׂכִּיל, וַתִּקַּח מִפְּרִיָּו וַתֹּאכַל (בראשית ג ו')

האישה רואה שהעץ טוב למאכל, והתאוה היא תאוה לעיניים. וכמו שרש"י אומר בפרשת ציצית: "העין רואה והלב חומד והגוף עושה את העבירות", כלומר, התחלת החטא היא בעיניים. הדבר המרכזי שקורה בשעת החטא הוא זה שהאדם מאבד את האישיות ואת הזהות הפנימית שלו וניתן בידי אובייקט חיצוני לו. בחטא הוא מבטא שכרעג האישיות שלו אינה שולטת, והוא שפוט ונתון בידיו של מה שמחוץ אליו. הוא לא יכול ללא הנאה שניתנת לו מהדבר שאליו הוא נמשך. אם הוא חייב לאכול את הגלידה שלפניו והוא אינו יכול לעצור את עצמו מלאכול אותה, זה אומר שהוא איבד את העמידה האישית שלו מולה, לפחות זמנית. כלומר, כאשר אנו יוצאים אל מחוץ לנו, קיימת הסכנה שנאבד את הזהות והאישיות שלנו.

סכנה שנייה שקיימת בכך היא בדיוק הפוכה, ואותה אפשר ללמוד מחטא המרגלים. המרגלים נשלחים לתור את הארץ, ובשובם הם אומרים שהארץ טובה אך:

אָפֶס כִּי עָז הָעָם הַיֹּשֵׁב בְּאֶרֶץ הָעֵרִים בְּצִרּוֹת גְּדֹלֹת מְאֹד, וְגַם יְלָדֵי הָעֵנָק רְאִינוּ שָׁם. וְשָׁם רְאִינוּ אֶת הַנְּפִילִים בְּנֵי עֲנָק מִן הַנְּפִלִים, וְנָהִי בְּעֵינֵינוּ כַּחַגְבִּים וְכֵן הָיִינוּ בְּעֵינֵיהֶם (במדבר יג כח-לג)

המציאות במדבר היא מציאות של מעין עולם הבא: ענני הכבוד שומרים על העם, העם אוכל מן שיעור מן השמיים, בגדיהם אינם בליים והם אינם נזקקים לצורך ולקושי שבעולם המעשי, והם יכולים לשבת ולעסוק בתורה ולחיות בעולם פנימי. ארץ ישראל מפגישה אותם עם העולם שבחוץ, ומחייבת התמודדות עם הצרכים ועם הקושי שטמונים במפגש זה. המרגלים שמגיעים ארצה מבינים את ההשלכות של היציאה החוצה ומבקשים לשוב ולהשאיר את עם ישראל במרחב פנימי שהוא מעין עולם הבא, שאין נדרשים בו להתמודדות עם העולם שבחוץ.

במילים אחרות, המרגלים מפחדים שהיציאה החוצה תגרום להם לאבד את העמידה האישית שלהם, והמפגש שהם מתארים משקף זאת: "ושם ראינו את הנפילים... ונהי בעינינו כחגבים", הם חווים את המציאות כ'ענקים', כלומר, אתגרים שהם לא יכולים לעמוד בפניהם במישור החיצוני. ראייה זו גורמת להם לראות את עצמם כחגבים ולחשוב שכך גם רואים אותם הנפילים. המפגש עם החוץ מזעזע את התפיסה האישית כבעלת עמידה שיכולה לבוא להתמודדות ולעמידה בפני האתגרים שמביא המפגש עם החוץ. החוץ נתפס כדבר מוחלט, מאיים ושאינו בר שינוי.

נקודה נוספת שמביאה הבריחה ממפגש עם עולם החוץ זו מחשבת השלמות. ההישארות בעולם הפנימי מאפשרת לאדם לחשוב שהוא מושלם משום שהתפיסה הפנימית לא נדרשת להתמודדות אל מול המציאות. האדם חי בתחושה שהוא מושלם ושהכול טוב, והוא אינו מצליח לפגוש את החוסר שלו ואת המקומות שאיתם הוא צריך להתמודד. הוא חי בחוויה פנימית, אישית ועצמית, שיכולה להיות אולי גבוהה מאוד, אך היא אינה פוגשת את האחר, את מי שמחוצה לו, ואינה פוגשת את המציאות ואת בקשתה לתיקון. לא באנו בשביל לחוות שלמות, אלא בשביל להביא את העולם לתיקונו. לא שאחווה אלוקות בעצמי, אלא אביא את המציאות עצמה למקום של השראת שכינה ונוכחות אלוקית.

כתיקון לחטא המרגלים, בסוף פרשת שלח, מגיעה פרשת ציצית:

וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר. דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם וְעָשׂוּ לָהֶם צִיצִית עַל כַּנְפֵי בְגָדֵיהֶם לְדֹרֹתָם, וְנָתַנּוּ עַל צִיצִית הַכָּנָף פֶּתִיל תְּכֵלֶת. וְהָיָה לָכֶם לְצִיצִית וּרְאִיתֶם אֹתוֹ וִזְכַּרְתֶּם אֶת כָּל מִצְוֹת ה', וְעָשִׂיתֶם אֹתָם. וְלֹא תִתּוּרוּ אַחֲרֵי לְבַבְכֶּם וְאַחֲרֵי

עֵינֵיכֶם, אֲשֶׁר אַתֶּם זִנִּים אַחֲרֵיהֶם. לְמַעַן תִּזְכְּרוּ וַעֲשִׂיתֶם אֵת כָּל מִצְוֹתַי וְהִיתֶם קְדוֹשִׁים לֵאלֹהֵיכֶם. אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לִהְיוֹת לְכֶם לֵאלֹהִים, אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם. (במדבר טו, לז-מא)

מצוות ציצית נועדה להתמודד עם הבעיות שטמונות בראייה, ולהביא אותה למקום נכון ומתוקן. התמודדות ראשונה היא אל מול איבוד הזהות והעמידה האישית שיכול לגרום המפגש עם החוץ, מה שקרה בחטא אדם הראשון והיה נכון בטענתם של המרגלים. אנו מצווים להטיל ציצית עם פתיל תכלת על כנפות הבגדים, ובכך להזכיר לנו בשעה שאנו יוצאים למפגש עם החוץ שיש לנו זהות ועמידה. זאת תזכורת כדי שלא נאבד את הזהות במפגש, ונבוא למפגש מתוך שמירה על הזהות והשייכות העצמית, מתוך ידיעה פנימית שיש לי נשמה שהיא חלק א-לוה ממעל והיא נמצאת בתוכי. הציצית מבטאת שייכות זו גם כלפי חוץ - לא רק אני רואה את הציצית, העובדה שאני הולך איתה משדרת גם לסביבה שיש לי שייכות ועמידה עצמית. נקודה זו מתבטאת ויזואלית בקשרים שיש בתחילת פתילי הציצית - הציציות קשורות לבגד בחמישה קשרים המבטאים את הקשר שלהם למקור ולשורש שבי.

מצד שני, הציציות גם מבטאות את הצורך לצאת החוצה. הציציות הן חוטים שיוצאים מהבגדים החוצה, הן חוטים פרוצים. במובן מסוים אנחנו אומרים על הבגדים שלנו שהם אינם שלמים, שלא סיימו לעשות אותם. בכלל, הציצית היא לבוש, ולבוש זה דבר שנוגד מהמפגש עם החוץ. עד חטאו של אדם הראשון הוא לא ידע שהוא צריך ללבוש בגדים. החטא שהפגיש אותו עם מה שמחוץ אליו בצורה שאינה מתוקנת, הביא גם להבנתו על קיום החוץ ועל הצורך בלבוש, ואכן הדבר הראשון שה' עושה הוא לתת לו ולחוה בגדים. כלומר, התשתית של מצוות הציצית היא בהכרת האדם בצורך במפגש עם החוץ, ובהכרה בהיותו חסר, הכרה בחוסר השלמות שלו. ההכרה בהיותי לא מושלם מביאה אותי להבנת הצורך במפגש עם החוץ, מפגש עם החוסר הכללי שקיים במציאות, וכך, להכיר באחריות שלי, בהיותי חלק ממנה, להיות שותף בהבאתה למקום מתוקן יותר.

הציצית מזכירה לי את היותי בעל זהות ועמידה, ומצד שני מזכירה לי את היותי חסר וחלקי. היא מולידה בי עמידה מתוך זהות פנימית, אך גם מתוך הכרה בחוסר הקיים בי ועם

רצון למפגש אמיתי עם העולם ועם האנשים שנמצאים בו. מפגש כזה, שמצד אחד אני שומר בו על הזהות הפנימית והאישית שלי ומצד שני פוגש את מי שמחויב ואת היותי גם בעל זהות ועמידה אישית, זהו מפגש שיכול להביא לייחוד ולמפגש אמיתי.

הציצית היא 'תשמיש מצווה' ולא 'תשמיש קדושה', כלומר, היא אינה דבר שקדוש בעצמו אלא כלי שעל ידו אני מקיים מצווה. הציצית דורשת ממני את העבודה, את השמירה שלי על קדושה ועל היציאה שלי מעצמי, היא קוראת לי לעבודה. לכן היא אינה דבר שיש לו קדושה בפני עצמו, כי התכלית שלה יכולה להתממש רק אם אדם ילבש אותה והיא תהיה באמת כלי למצווה ולמפגש.

בריאת העולם היא יציאתו של ה' מעצמו ובריאה של דבר שלכאורה נפרד ממנו, והבקשה שהוא טמן בעולם זו הבקשה של מפגש בין המציאות לבינו: שמצד אחד למציאות תהיה עמידה, ומצד שני היא תצא ותגיע למפגש ולייחוד איתו. הציצית, בהיותה בגד פרום, מבטאת את העובדה שאנחנו ממשיכים לרקום את העולם הזה לתיקונו, מתוך שזירת חוט התכלת בתוך העולם הזה. חוט התכלת שדומה לים, שדומה לרקיע, שדומה לאבן הספיר, שדומה לכיסא הכבוד. כיסא הכבוד, שהוא עניין הבאת המציאות הזאת להיותה מקום להשראת שכינה, לכיסא ולמשכן לכבוד ה'.

עניין האות א

\ יהונתן מוכתר

נראה לי שהאות א' מורכבת משתי אותיות י', אחת ישרה ואחת הפוכה, וישנה אות ו' שמחברת ביניהן.

האות י' היא בבחינת נקודה. לאחר הצמצום הייתה נקודה שממנה מושפע האור (אור חסר צבע). ליו"ד יש בחינה של צמצום - האין סוף מצטמצם הן מהנקודה והן, באיזשהו אופן, אל הנקודה - אך היא גם בחינת תחילת העולם, כי מהנקודה "משתלשל" העולם. האות ו' היא בחינת צינור, בחינת חיבור וקישור.

באות א' ישנן שתי יו"דין, אחת ישרה ואחת הפוכה. הישרה היא בתחילת הא' ואילו ההפוכה בסופה. לעניות דעתי נראה שהיו"ד ההפוכה מסמלת עולם הפוך, עולם שהסדר בו כביכול הפוך, עולם בהסתר פנים, משום שהדרך הישרה היא שהקב"ה אינו בהסתר כלל אלא בגילוי (מתואר שבאחרית הימים, בימים מתוקנים, "עין בעין יראו" - ניתן יהיה ממש לראות הקב"ה).

ונראה שהיו"ד הישרה היא בבחינת עולם ישר, עולם שבו הקב"ה אינו בהסתר כלל, או לפחות עולם שבו הקב"ה אינו בהסתרה כלל ביחס לעולם ההפוך, אך יכול להיות שהעולם הישר הוא הפוך ביחס לעולם שבו הקב"ה יותר גלוי.

ונראה על פי הצורה של הא' שהי' הראשונה, הישרה, משפיעה דרך הו', שהיא בחינת צינור המקשר, אל הי' האחרונה, ההפוכה.

ונראה עוד להוסיף שהו' משפיעה משורש הי' הראשונה אל שורש הי' האחרונה, על אף שהיא הפוכה.

וזה עניין מופלא בעיניי. הי' הראשונה, הישרה, משפיעה אל הי' השנייה, ובכך מקיימת את כל הי' האחרונה. (שורש העניין מקיים את כל העניין כולו, כידוע. ולכן אם הי' הראשונה

משפיעה אל שורש ה' האחרונה, יוצא שה' הראשונה ממש מקיימת את ה' השנייה.)
אך ה' הראשונה, עם כל השפעתה אל י' האחרונה וקיומה, אין השפעה זו מורידה ממנה דבר, אלא היא נשארת עומדת וקיימת כאילו לא חסר ממנה דבר. יוצא מכך שאם ה' הראשונה לא הייתה משפיעה אל ה' האחרונה דרך ה', ה' האחרונה לא הייתה יכולה להתקיים.

נראה כעת כי עניין ה' הוא חשוב מאוד. ה' מעבירה את השפעת ה' הראשונה ומקיימת את ה' האחרונה. ה' מחברת בין ה' דין, אך היא גם מפרידה בין ה' דין.

ועוד נראה לי להוסיף שה' הראשונה משפיעה אל ה' האחרונה דרך שורשה, אך שורש ה' הראשונה הוא בתחתית ה' והיא משפיעה מן הקצה התחתון, ואילו ה' השנייה מקבלת אל הקצה העליון. כלומר, "נעוץ סופן בתחלתן ותחלתן בסופן".⁶⁸
כאשר ספר יצירה אומר 'תחילתן', הוא מתייחס לספירת הכתר. כאשר הוא אומר 'סופן' הוא מתכוון לספירת המלכות.

נראה שבעזרת ה' נעוצה ה' הראשונה, הכתר, ב' האחרונה, המלכות.

אם כך הדבר, נשאלת השאלה: והלא ה' הראשונה וה' האחרונה שתיהן י', האם ייתכן שהכתר והמלכות הן אותו דבר?!

נראה לי שאפשר להסביר בשני אופנים.

דרך אחת להסביר היא שהכול הוא עניין של נקודת מבט, "מהיכן מסתכלים". בעולם ישר ישנן הכתר והמלכות, בעולם ההפוך ישנן גם הכתר והמלכות. הכתר הוא מקיף, הוא הדבר שמעל, ולעומתו המלכות היא סוף התהליך, היא העשייה הסופית. הכתר של העולם ההפוך, הנמוך יותר, הוא המלכות של העולם הישר, הגבוה יותר. יוצא שה' יכולה לשמש הן ככתר והן כמלכות.

דרך אחרת להסביר מצויה בספר יצירה עצמו.

⁶⁸ ספר יצירה, פרק א משנה ז

"כשלהבת הקשורה בגחלת"⁶⁹

הכתר קשור במלכות כמו שהשלהבת קשורה בגחלת. סיבת השלהבת היא הגחלת, וללא הגחלת לא יכולה הגחלת לבעור. לכתר יש בחינה של רצון וסיבה, לעומת המלכות שהיא התוצאה הסופית, סוף מעשה במחשבה תחילה. יוצא אם כן שהמלכות היא סיבת הכתר, כלומר סיבת הסיבה. משום שללא התוצאה הסופית אין משמעות לסיבה, לרצון. מובן שגם המלכות תלויה בכתר, הלא היא התחלת התוצאה.

נראה כאילו הכתר והמלכות "רוקדות" אחת עם השנייה, שתיהן תלויות תלות מוחלטת זו בזו ובכל זאת מנוגדות.

והעניין דומה מאוד לעניין האל"ף. ה' הראשונה, בחינת הכתר, ללא ה' האחרונה, המלכות היא רק י'. אין לה למי להשפיע, ואם אין לה למי להשפיע התוצאה, הא', איננה מתקיימת. ואילו ה' האחרונה, בחינת המלכות, אינה יכולה להתקיים ללא השפעת ה' הראשונה.

ונראה לי שזו הסיבה לכך שהאות אל"ף היא הראשונה בסדר האותיות. העולם נברא בעזרת אותיות. מעל העולם שלנו, לפני הצמצום, אין אותיות. אין בהן צורך, ישנו רק אור אין סוף פשוט. האותיות מקבלות את חיותן, את התוקף שלהן, מהאור האין-סופי הזה. הוא מאיר בהם, הוא משפיע להם. הא' היא מעין "אמה טרקסין". היא הכותל, היא המחיצה בין המצב שלפני האותיות, מצב גבוה יותר, לבין מצב, של אותיות, מצב של צמצום. הא' מסמלת השפעה של מצב גבוה יותר למצב נמוך יותר. יתרה מכך, המצב הגבוה אינו מאבד כלום בזה שהוא מקיים את המצב הנמוך יותר, אך המצב הנמוך יותר מוכרח למצב הגבוה יותר שיחיה אותו ויקיים אותו. ממש כמו בעולם מצומצם ואור אין סוף ברוך הוא.

יוצא אפוא שהאל"ף היא בחינת הכתר לשאר האותיות. ועולה השאלה על עניין זה, הרי ידוע ש"מעלין בקודש ואין מורדין", ולכן אם ה' היא בחינת הכתר, צריכה הא' להיות אחרונה?⁷⁰

⁶⁹ שם, המשך

ונראה לי שאפשר לענות בשלוש דרכים.

אפשרות אחת נמצאת בדבריו של הרב קוק⁷¹ על השאלה האם כולא נזיקין חדא מסכתא היא או שלא, ועל הסיבה לאיחורה של מסכת בבא בתרא בסדר המסכתות. אומנם כל האותיות הן חלק מן האלפבית, אך הן נפרדות ושונות בתכלית אחת מהשנייה. ידוע שלכל אות יש משמעות שונה, וכל אות משפיעה אור שונה וממשיכה המשכה שונה מאור אין סוף ברוך הוא לעולם. אומנם אור אין סוף ברוך הוא הוא אחד והוא שורש כל ההמשכות והאורות שהאותיות מושכות, אך כל אחת מושכת בדרך שונה. כבר הסברנו לעיל שהאותיות עניינן צמצום של אור אין סוף על מנת לברוא עולם. כל אות היא צמצום שונה של אור אין סוף, ולכן כל אות שונה בתכלית מחברתה, ובמצב כזה תקף הכלל "כל המקודש מחברו קודם את חברו". ולכן אף על פי שהאל"ף היא בבחינת הכתר היא ראשונה.

דרך נוספת להסביר עניין זה היא שלעניות דעתי נראה כי האל"ף מוכרחת להיות שם על מנת לאפשר את המעבר בין אור אין סוף הפשוט לאותיות המצומצמות. הא' היא בבחינת הו' בצורת הא'. כלומר, היא מקשרת בין אור אין סוף ברוך הוא לבין עולם הצמצום. דרך הא' אור אין סוף משפיע לאותיות ולעולם המצומצם.

דרך שלישית, שהיא המשך לדרך השנייה ולדרך הראשונה, היא לפי דברי הבעש"ט⁷²:
"כי כל האותיות הן לבושין זה לזה, כי א' נתלבשה תוך אות ב', כי ב' ב' אלפין, ג' הם ג' אלפין וכו'".⁷³

הבעש"ט אומר שכל האותיות כלולות מהאות א'. הסברנו לעיל שלכל אות יש המשכה שונה של אור אין סוף לעולם, אך אין זה מסתדר עם העניין שכל האותיות מורכבות מא', כפי שאומר הבעש"ט.

⁷⁰ הכתר היא הספירה הגבוהה ביותר

⁷¹ טוב רואי, שיעור פתיחה למסכת בבא בתרא

⁷² שמעתי ממורי חלק א אות ג

⁷³ מומלץ לעיין.

נראה לי להסביר שכידוע, לכל שהאות בסוף האלפבית כך האור שהיא מושכת מצומצם יותר ורחוק יותר מאור אין סוף⁷⁴. עניין האות א' הוא העברה וצמצום של האור. באות ב' יש שתי אל"פין, האור עובר שני מעברים, שני צמצומים, לכן האות ב' רחוקה יותר מן המאציל. וכך כל האותיות: ג' - שלושה מעברים, ד' - ארבעה מעברים וכן הלאה. לפיכך מוכרחת האל"ף להיות האות הראשונה, משום שעניינה הוא העברת אור ה', והיא שורש כל האותיות מכיוון שכל האותיות מורכבות ממנה, ולכן בהכרח היא השורש שלהן, ולכן האות א' היא הראשונה בסדר האותיות.

ונראה לי להוסיף עוד כי היודי"ן הן שותפות, והו' היא המחיצה ביניהן. שהרי ראינו בגמרא שמהות המחיצה היא אומנם להפריד, אך המחיצה היא גם השותפות, ושותפות השכנים מתבטאת במחיצה דווקא. וכבר הסברנו עניין זה, שמצד אחד הו' מפרידה בין היו"דין, אך מצד שני היא השותפות ובעזרתה משפיעה ה' הראשונה לי' האחרונה, ובלי "עזרה" זו לא יכולה הא' להתקיים ולא הייתה שותפות כלל. עוד נאמר בסוגיה זו, סוגיית הפתיחה של מסכת בבא בתרא, שאם נפל הכותל כופים את השותפים לבנות כותל חדש. ויש להבין את הקשר של זה למהות הא', היו"דין והו'.

אם נדמה לו לאדם שנעלמה אצלו הו'⁷⁵, (אני מתייחס לאדם ולא לעולם שלם משום שהאדם הוא עולם שלם, שנאמר "כל המציל נפש אחת כאילו הציל עולם ומלואו"), שנעלם הקשר בינו להקב"ה שהוא משפיע לו חיותו, צריכים שני היו"דין לבנות ו' חדשה, מחיצה חדשה, קשר חדש.

כל י' צריכה לתרום לבניית המחיצה. ה' הראשונה צריכה להשפיע שוב לי' השנייה והי' השנייה צריכה לרצות לקבל את השפעת ה' הראשונה, וככל שתרצה יותר כך תקבל יותר, משום שכגודל הרצון כך גודל הכלי. אך חייבת ה' השנייה לרצות משהו, המינימום לכותל

⁷⁴ אומר הבעש"ט: "...כי נתפשטו האותיות מלמעלה למטה ובוזז ברא כל הנבראים על ידי כ"ב אותיות מן אל"ף עד תי"ו, וכל נברא על ידי אות שהוא קרוב יותר למאציל הוא יותר עליון."

⁷⁵ אין דבר כזה יכול לקרות בשום אופן, שהרי אם באמת היה אובד הקשר בין אדם לקב"ה לא יכול היה האדם להתקיים. לכן אנו מתייחסים מנקודת מבטו של האדם, שנראה לו לאדם שאבד הקשר.

שכופין את השותפים לבנות הוא ארבע אמות. כלומר, יש שיעור מינימלי של רצון לקבל על מנת להקים מחיצה⁷⁶.

נראה שהסיבה שנדמה לו לאדם שנעלמה הו' היא משום שהפסיק האדם להיות כלי, כלומר, הפסיק האדם לרצות לקבל את האור האלוקי⁷⁷. כל שעל האדם לעשות, על פי מה שהבנו, הוא לרצות שוב לקבל את אור ה'.

ונשאלת השאלה: מדוע רבים משמותיו של הקב"ה המתחילים באות א' הם שמות של דין ושל קו השמאל?

ובעקבות זה יש להבין גם את העניין שתחילה רצה הקב"ה לברוא את העולם במידת הדין, ולאחר שראה שאין העולם מתקיים רק במידת הדין עירב בו את מידת הרחמים.

תחילה נראה לי שיש להסביר כיצד ייתכן שיש לקב"ה שמות וכינויים, הרי ידוע ש"לית מחשבא תפיסא ביה כלל", וגם ידוע שכל דבר שיש לו שם אפשר לתפוס אותו. אלא נראה ששמותיו של הקב"ה הם עצמם צמצומים של אור אין סוף.

וידוע גם כי הדין הוא כלי לחסד. והסברנו שקיום הא' תלוי ברצון וביכולת של ה' השנייה להיות כלי להשפעה של ה' הראשונה. ובעצם היוד השנייה היא בבחינת הדין, שהרי היא עושה כלים וגבולות לאור שהי' הראשונה ממשיכה לה. ואילו ה' הראשונה היא בבחינת חסד שהרי היא משפיעה בלי הבחנה, ורק ה' השנייה עושה כלים לאור שאותו היא משפיעה.

והסברנו שקיום הא' תלוי אך ורק ביכולת וברצון של ה' השנייה לעשות כלים לאור של היוד הראשונה, ואם כך יוצא שהא' תלויה במידת הדין של ה' השנייה.

אך הדין לבדו אינו מספיק, כי ללא השפעת ה' הראשונה לי' השנייה לא הייתה יכולה הא' להתקיים, ולכן יש בא' גם את מידת החסד. יוצא שהא' היא חסד ודין, ממש כמו העולם, והתהליך של הא' הוא ממש כמו תהליך בריאת העולם.

⁷⁶ ולא שייך כאן רצון מינימלי להשפיע, משום שאור אין סוף משפיע אין סוף והגבולות והכמות של האור המתקבל נקבעות על ידי הכלי.

⁷⁷ ראה הערה 8 בנוגע לשאלה למה לא יכול להיות שהסיבה שנעלמה הו' היא בגלל הקב"ה.

ונראה שהתשובה לשאלה מדוע כל שמותיו של הקב"ה המתחילים בא' הם שמות של דין היא שקיום הא' תלוי בדין משום שהחסד שבא' לעד ישפיע, לעד תרצה הי' הראשונה להשפיע לי' השנייה. קיום הא' תלוי ברצון וביכולת של הי' השנייה, מידת הדין, ובגודל הכלים שהיא יוצרת. לכן בסופו של דבר קיום הא' תלוי בדין. (אך הדינים האלה ממותקים בחסדים לכתחילה).⁷⁸

שנזכה לחיבור ולשותפות אמיתית עם הקב"ה.

⁷⁸ ולכן נראה לי להסביר מדוע הא' היא בבחינת הקשר בין ספירת החסד לספירת הגבורה ולא הקשר בין הכתר למלכות. הא' מכילה בתוכה את החסד והגבורה, הי' הראשונה היא בבחינת החסד והי' השנייה היא בבחינת הגבורה, ממש כמו סדר השתלשלות הספירות (החסד גבוהה וקודמת לגבורה). אומנם הא' מהווה ברעיון את הקשר שבין הכתר למלכות, אך בפנימיות שלה היא הקשר שבין החסד לגבורה. הקשר בין הכתר למלכות "בורא" עולמות, אך כדי שעולמות אלו יתקיימו ויחזיקו צריך חסד וגבורה מעורבים, וזוהי הא'. עניין זה גם מסביר מדוע א' היא "אות אם", הא' היא אות שורשית...

שַׁעַר חֲמִישִׁי

"וְעַתָּה כָּתְבוּ לָכֶם אֶת הַשִּׁירָה הַזֹּאת"

שִׁירִים וְכִתְיָבוֹת בַּעֲקֻבוֹת הַלִּימוֹד, וּבְכָלֵל.

הַעֲיָגוּל⁷⁹

הַעֲיָגוּל שְׁדָּרְכוּ רוֹאִים

גִּלְגַּל הַחֲזוֹר וְשׁוֹנָה שׁוֹב

עַל אוֹתָן הַשּׁוֹרוֹת.

הַגִּלְגַּל הַמִּסְתּוֹבֵב, אִיתוֹ נִיתֵן

לְהָרַע אוֹ לְהִיטִיב.

הַלֵּבָן, שְׁאֲמָצְעוּ שְׁחֹר, וְקוֹ הַמִּפְרִיד

בֵּין הַיְכוּלָת לַחֲיוּבֵי וְלִשְׁלִילֵי.

הַעֲיָגוּל שְׁאוֹתוֹ נוֹתְנִים, לְהָרַע וְלְהִיטִיב,

הַשְּׁחֹר שָׁבוּ וְהַלֵּבָן שָׁבוּ בַּמִּלְחָמָה

כַּמַּעַט מִתְמַדָּת עַל הַשְּׁלִיטָה.

הַהִיזָק הָרוּחָנִי, הָרַע, לַעֲוֹמָת

יְכוּלָת הַקְּדוּשָׁה.

הַכִּלִּי שְׁבַעֲזָרְתּוֹ נִיתֵן לַחֲצוֹת גְּבוּלוֹת,

לְהַגְבִּיל מַחֲצוֹת,

וְלִכְלוֹל אֶת שְׁנֵיהֶם.

הָעֵין.

⁷⁹ בַּעֲקֻבוֹת סוּגִיַּת הַיִּזָּק רֵאִיָּה.

שותפות

איננו יודעים להעריך את העוצמה, את העיזוז, שבקרבה.

איננו יכולים לשער את גודל הטובה שבחיסרון.

איננו יכולים לדמיין כלל את האהבה, את השותפות, שבהפסקה.

אך יכולים אנו ללמוד, אך מעט,

על שכנות, קרבה, ריחוק, ומחיצה.

אפשר ללמוד זאת מאבותינו, יעקב ורבינא:

גם כאשר מוותרים על הממון

וגם כאשר מרחוק משמיעים קול,

כדי להתקרב בעזרת ההפרדה.

מחאה⁸⁰

אמרו לי פעם לא למחות. זה יסבך לך את החיים. אבל מחאה היא הרבה יותר מסתם סיבוך - היא חיונית לחיים יהודיים. תארו לכם עולם שבו שכן לא מעיר לחברו כשמשוהו מפריע לו, סתם כי הוא חושש או לא רוצה לריב. תארו לכם מורה שלא מסוגל לצעוק על תלמיד, עולם שבו ליהודי לא אכפת ולא כואב, לראות יהודי נוסע בשבת, לא מניח תפילין. מחאה היא הקשר המכאיב בין היהודים. היא המחברת את כל נפשות ישראל לאחת.

⁸⁰ בעקבות הרשב"א והרמב"ן בסוגיית המקיף (דף ד ע"ב): "ואיכא למידק בין לפירוש זה, בין לפירוש הראשון, כיון דסוף סוף בסתם בקעה איירי שאין דרכן לגדור, למה מחייבין אותו? וכי מפני שקדם זה וגדר מחייבין את חברו לשלם לו, אם כן מה הועילו חכמים בדינן, נמצא האחד מקדים ובונה ומחייב את חברו בגדרים? ותירץ הרמב"ן דנפקא מינה שאם עמד הניקף ומיחה במקיף ואמר שלא לגדור מחמתו על מנת שישלם לו מדמי הגדרים כלום הרי זה פטור, אבל כל זמן שלא מיחה בו ועמד וגדר חייב, דהוי ליה כ"יורד לתוך שדה חברו ונטעה שלא ברשות" (בבא מציעא קא ע"א) שאם מיחה בו בעל השדה הרי הנוטע הפסיד לגמרי, ובעל השדה אומר לו טול עציץ ואבניך ואפילו בשדה העשויה ליטע. ואם ירד זה מעצמו ונטעה, ולא מיחה בו בעל השדה, שמין לו וידו על העליונה. (חידושי הרשב"א, מסכת בבא בתרא דף ד ע"ב)

מחיצה

יושב בחצר

ורוח צפונית מנשבת

נראה אליי פתע אדם

תוכל לקרוא לו אף חבר

נראה הוא אליי בעין זעופה

מסתכל בעיניי

הגמרא בידו

ולפתע - חומה זקופה

תל ענקים

יושב בבית המדרש

ואותו חבר

כוס התה

והגמרא

אך נשאלת השאלה

האם גם כאן ישנה החומה?

בשערייך⁸¹

בשערייך הפרוצים אך הסגורים

נעמוד באותו יום

ונחוג למראה בנייך

השבים אלייך ועוטפים דמותך

בריקוד ודגלים

באורות ובטון

שמחתם התמימה פוצעת נפשי

החוששת

פן ישכחו

שרק את תמונתך גאלו

⁸¹ לקראת יום ירושלים

נקדישך⁸²

ובכך נקדישך
מלך.
לא רק עטופים
לבן
כמו מלאך חד-רגל
אחרי טבילה
בהוד ויקר,
בשעת הנעילה,
הלב בצער מתוודה,

אלא עטופים כחול
לבן
כמו בצבעי הדגל
מתוך תפילה
בעולם השקר, אך בירושלים
של
אמת.
בשעת פתיחת השערים
הלב באהבה מודה

⁸² שיר תגובה לשיר הקודם "בשערייך"

מֵתוּךְ שֶׁלֹא לִשְׁמָה⁸³

מֵתוּךְ שֶׁלֹא לִשְׁמָה כִּמוֹ נִפְלֹט לִי הַקּוֹלְמוֹס
וְהַתְּחִיל רוֹקֵד לוֹ בִּיָּדֵי אֲחֵרִים
וְהִידִיִּים אֵינָן יָדֵי
וְהַסִּגְנוֹן מוֹבֵן חֵן פְּשׁוּט
שֶׁאֵין לִי

מֵתוּךְ שֶׁלֹא לִשְׁמָה כִּמוֹ לִשְׁקוֹעַ בְּסוּגִיּוֹת סְבוּכוֹת
כְּשֶׁנִּפְתָּחוֹת דְּלָתוֹת אַחֲרֵי חֲצוֹת סְפָרִים נִעְרָמִים
וּמִשְׁכִּיחִים

אֶת הָעִבּוּדָה הַמִּיּוֹתֶמֶת
שֶׁהַכְּרִיחָה אוֹתָךְ לִשְׁבֹּת

שְׁלוּשָׁה סְפָרִים פְּתוּחִים
בְּרֹאשׁ הַשָּׁנָה לֵאמֹר

עֵץ הַחַיִּים

מִבְּצֶבֶק מִתְּחַת

לְבוּשֵׁי הַדַּעַת

טוֹב וְרַע

גְּדֻלוֹת וּגְאוּוֹה

מֵתוּךְ שֶׁלֹא לִשְׁמָה

⁸³ ר"ה לאילן ה'תשע"ה

רצוי ומצוי⁸⁴

רצוי.

מקדש,

קדושה - אותה אני מבקש.

ועולם עם מעשים פשוטים,

של אנשים פשוטים,

וקריעת המסכים

והמסכות.

ותורה.

מצוי.

אל קודס.

בושה - בעקבות הבקשה,

ועולם עם דיבורים פשוטים

של פוליטיקה.

ושיעבוד למסכים

ולא למסכתות.

תפילה.

⁸⁴ נכתב אחרי התוועדות סוערת.

יחזק

מחיצה היא קיר

היא מפרידה בין אנשים

היא מבדילה בין גפנים

לחיטים

היא מונעת התאחדות.

מחיצה היא חלוקה

היא מלאה בסטראוטיפים

היא מחלקת בין צדיקים לרשעים

באמצע העדה.

מחיצת ברזל פרוסה

בינינו ובין ה'

אז כדאי שננצל אותה

כדי לחלק ולחבר

בעיקר לחבר.

אבנים

גוויל, גזית, כפיסין, לבנין

מסתכל עליהן, ולא מבין

איך אבנים קשורות

ללב, לנפש, למחשבות.

אם כבר, אז לזרוק את הגזית

לצעוק על אנשים שמחללים את הברית

להטיח בפרצופם את הגוויל

על כך שהם התנהגו מגעיל

לירות כפיסין ולבנין על מי שעובר ושב

בגלל שלא חילק לצדקה

את העובר ושב

ואז,

לבנות עם האבנים הזרוקות חומה,

לרפא את החמה.

גְּבוּלוֹת⁸⁵

סִיפּוֹר שְׁמַדְבֵּר עַל גְּבוּלוֹת שְׁנַחְצוֹ
עַל הַגְּבוּל בֵּין הַמַּלְכוֹת לִכְהוֹנָה
עַל הַגְּבוּל בֵּין הַחֲכָמִים לַמַּלְכוֹת
בֵּין עֲבָדִים לַמַּלְכִּים
בֵּין הַמַּמְלָכָה הַרומִית לְיִשְׂרָאֵל
בֵּין יִשְׂרָאֵל לַאֲלוֹקִים בְּבֵית הַמִּקְדָּשׁ
וְכָל זֶה בָּא
בְּלֵב סוּגִיָּה
עַל הַגְּבוּל בֵּין שְׁכֵנִים.
שְׁבָה דָּנִים בְּשִׁאלוֹת
הֵיכָן צָרִיךְ לִהְיוֹת גְּבוּל
הָאֵם צָרִיךְ בְּכָלֵל גְּבוּל
וּמִתִּי מַחֲיִיבִים לַעֲשׂוֹת גְּבוּלוֹת
גַּם אִם לֹא רוֹצִים.

⁸⁵ בַּעֲקֻבוֹת הַסִּיפּוֹר עַל הוֹרְדוֹס שְׁמוּפִיעַ בְּדָף ג' ע"ב

ירוק, כחול, לבן

אחת בפנים, אחת בחוץ

נבנה בטעם כה חמוץ

כחול, ירוק, לבן

עבודה קשה שלפני חורבן

כבר הרבה זמן שאני בונה חומה

מגינה עלי בימות הגשמים

ובימות החמה

נבנתה בימים פשוטים של תשובה

ויש לה חזית כלפי פנים

עשויה אהבה

ולא הכול צריך לצפות בזהב

לא צריך להיות צדיק כדי שה'

אותי יאהב.

אותו בית

אותו בית

שקוף וחלק

במרכז העיר

ההר

וכל השאר

אותו פועל

נמצא מרחוק הוא, כמשקיף

על אותו בית

הרחוק מהים כל כך

אך בו זמנית, כמקשה אחת

קרוב

נראה נוצץ הוא

בברק יפהפה

אך לפעמים

צריך להבין

כי לא כל הנוצץ

זהב

חמורו של משיח

אני החמור של המשיח

לבן, צחור

ובכל זאת חמור.

כשיעלה עליי הצדיק

הוא ייקח אותי אל הגאולה

לתקן את העוולה

נרכב יחדיו אל השקיעה

אדם וחמור, חמור ואדם

מוחקים שבילים של דם

אבל לעת עתה, אני שחור ומשוחרר

עדיין לא רכב עליי גדול הדור

ואפשר להגדיר אותי בתור

חמור.

כותונת

פשטתי את כותונתי

עוד משהו בעולם לא אמיתי

איככה אלבשנה

רחצתי את רגליי

את כל חטאותיי

איככה אטנפם.

מסתובב בעולם

חצי ממני נפעם

חצי ממני מסיר

את בגדי האסיר.

איך? איככה ראיתי את אובדן מולדתי?

אבל גם בגדי כהן הדיוט

מכובסים עם בגדי

כהן גדול.

חבורת אשכולות – ישיבת שפע

תוכנית "אשכולות" שואפת לגדל ולגדול כאנשי אשכולות – "איש שהכל בו"⁸⁶. התוכנית מאפשרת לחבריה להשקיע ולהעמיק בלימוד התורה בעיון לרוחב ולעומק. הפירוש של רש"י על "איש שהכל בו" – "תורה באמתה ואין דופי ושכחה ומחלוקת"⁸⁷ – עומד גם הוא בהשראת התוכנית שמבקשת לפתח לימוד בחבורה שיש בה "וכלם מקבלים זה מזה" - אחוות לומדים וחברים, וכן חבורה שלימוד התורה בה מכוון להיות "באמתה" – כחלק מרכזי מעבודת ה', כל אחד לפי כדרכו. החבורה מורכבת מתלמידי כלל הכיתות הגבוהות בישיבה (ט - יב), ומטרתה לגדול ולגדל תלמידי חכמים המשולים לאשכולות⁸⁸, שתורתם פרה ורבה⁸⁹ ונעשית להם כסם חיים⁹⁰ וכשעשוע⁹¹. כל זאת מתוך הקשבה עמוקה לדברי חכמים, מתוך אמון בדבריהם ומתוך חופש, מעוף, ויצירתיות.



ישיבה תיכונית בנשיאות
הרב עדין אבן ישראל שטיינזלץ

⁸⁶ מסכת תמורה דף טו ע"ב, מסכת סוטה דף מז ע"ב.

"ואשכולות, כינוי על אדם הכולל המדות ומעלות והחכמות, לפי מיניהם והוא מה שאמרו אשכולות, איש שהכל בו" (רמב"ם פירוש המשניות - מסכת סוטה פרק ט משנה ט).

⁸⁷ רש"י סוטה דף מז ע"ב

⁸⁸ מסכת חולין דף צב ע"א

⁸⁹ מסכת חגיגה דף ג ע"ב

⁹⁰ מסכת יומא דף עב ע"ב

⁹¹ תהילים פרק קיט