בס"ד

חִדּוּשֶׁפַע

חידושים ומאמרים

בענייני הסוגיות הנלמדות ועבודת ה'

ישיבה תיכונית בנשיאות
הרב עדין אבן ישראל שטיינזלץ

מסכת סוכה

ישיבת שפע תשפ"ג – תשפ"ד

תוכן עניינים

לזכר יוסף דורן הי"ד – מכתב ליוסף \ יואל שפיץ..... 7

בפתח ה'חידושפע' - דבר העורך \ הרב יהושע מרק..... 10

כי עליך הורגנו \ הרב עדין אבן ישראל שטיינזלץ - כסלו התשל"ד..... 12

ושאבתם מים בששון ממעייני הישועה \ הרב עדין אבן ישראל שטיינזלץ..... 15

שער ראשון: מדור כולל הרמי"ם - מאמרים מרבני הישיבה 19

סוכה, מקדש ואדם \ הרב דוד מאלי..... 19

תשבו כעין תדורו ובית המקדש - ומה המשמעות של דעה שנדחתה מההלכה? \ הרב נריה טובי..... 23

העוסק במצווה פטור מן המצווה לאור נרות חנוכה \ הרב דוד מאלי..... 31

דבר קטן - עד כמה קטן התלמוד? \ הרב אוריאל סגל..... 34

קטן שאינו צריך לאימו \ הרב נוה הכהן..... 43

"שמשם שואבים רוח הקודש" על שמחת בית השואבה והקשרים בין המרחבים השונים של מסכת סוכה **\ הרב יהושע מרק..... 48**

שער שני: מאמרים בעקבות סוגיית הפתיחה של המסכת 62

סוכה זו שאנו יושבים בה – על שום מה? \ איתן כרייף..... 62

עיון מציאותי בשיטת ר' זירא ורב הונא \ דוד נחשוני והלל שיר..... 65

אומות העולם וסוכות \ בנימין פוקס..... 68

מעמד עראי בשיטת רבא במסכת סוכה \ ארי סנדרס..... 73

מה הקשר בין צל לסוכה? \ סיני אברמוביץ..... 75

מצוות סוכה – לַעֲשׂוֹת צִמְצוּם אֶל רִבּוּי הָאוֹר \ יאיר שיפריס..... 77

מחלוקת רבה, ר' זירא ורבא בבבלי ובירושלמי \ עיוני בר יוסף וישי גילוני..... 81

עיון במחלוקת טעמי גובה הסוכה מזווית הזמן \ איתן כרייף..... 84

שער שלישי: מאמרים על סוגיות "העוסק במצווה" 86

העוסק במצווה – שיטות הראשונים \ נעם מאירסון..... 86

טיול בסוכות \ הלל שיר..... 93

היחס וההבדל בין עשיית מצוות לקיום המצוות \ איתן כרייף..... 96

העוסק במצווה אסור במצווה? \ ארי סנדרס..... 97

"למה ניגרע?" – מי היו חוגגי פסח שני? \ יצחק אורי אברהמי ואריאל כהן..... 100

בכל דרכיך דעהו – בעקבות סוגיית 'העוסק במצווה' \ שלום יוסלסון..... 102

האם הישן בסוכה פטור מהמצוות? \ אלעזר וכמן וסיני אברמוביץ..... 106

ההבדל בין שליח מצווה לעוסק במצווה והקשר לעבודת ה' \ איתן כרייף..... 107

מכוונים בתפילה \ הלל נטע שלום קליימן..... 109

האם בעצם כתיבת סת"ם יש מצווה? \ שילה שטיינר..... 112

לימוד תורה וסוגיית 'העוסק במצווה' \ נהר אברמוביץ ואברהם יום טוב מלכיאל..... 114

הולכי דרכים פטורים מן הסוכה לאור מחלוקת אביי ורבא \ בנימין פוקס ויהודה וידר 117
תלמוד גדול או מעשה גדול? \ דוד נחשוני ואריאל יאוקי 120
חתן ושושביניו בסוכה \ אוריאל גימפל ויהודה הרוש 123
תירוץ לקושיית ר' יצחק על נושאי ארונו של יוסף ומישאל ואלצפן \ שילה שטיינר 127
לחשב מצוות? \ יהונתן שמן 128
"אין שמחה אלא בחופה" למה? \ שילה שטיינר 131
שיטת הר"ן סוגיית העוסק במצווה פטור מן המצווה \ נוה קלי 133
חיוב אבֵל במצוות ובתפילין \ אשי הספל 138
שער רביעי: מאמרים על סוגיות מפרק שני פרק 'הישן' 140
חובת ליל יום טוב ראשון \ נעם מאירסון 140
שיטות בהבנת סוגיית "חזר בו ר' אליעזר" \ בנימין פוקס 143
חג סוכות – על ערך המשפחתיות \ ארי סנדרס 148
יונתן בן עוזיאל - ''כל עוף שפורח עליו מיד נשרף'' \ נטאעל רוזנברג ואברהם אשכנזי 151
השקפת ר' אליעזר על הסוכה \ יוסף חיים בנגו 155
אין לך כל שבט ושבט? \ הלל שיר 157
דבר גדול מעשה מרכבה \ איתן לובין ודוד וורטהיים 160
דמותו של ר' אליעזר ושיטתו ההלכתית \ אליהו לורנס ונהר אברמוביץ' 162
לא אמר דבר שלא שמע מפי רבו \ שלם רום 171
התבוננות ב'דבר גדול ודבר קטן' \ אשי הספל 172
האי אחריתי היא? על סוכה שנפלה \ שילה שטיינר 175
מה? לא שמעתי! \ דוד נחשוני ואברהם יום-טוב מלכיאל 177
מאימתי מותר לפנות – הסתכלות חדשה במשנה \ יהודה מאיר וידר 180
הקשר בין משל הקיתון לסוגיית המאורות \ איתן לובין ודוד ורטהיים 183
האם לסימנים רעים יש משמעות? \ סיני אברמוביץ 185
שער חמישי: מאמרים על סוגיות מפרקים שלישי 'לולב הגזול' וחמישי 'החליל' 187
לולב הגזול והיבש \ יאיר הילו 187
'ונמצא משלו' - יש קניין לאדם? \ הלל נטע קליימן 191
שינוי החוזר לברייתו \ בנימין פוקס 193
מטרת הנטילה והסיבה לפסילת גזול ויבש \ חדא מן חברייא 196
מצווה הבאה בעברה ומצוות צדקה \ ארי סנדרס 199
מצווה הבאה בעבירה או ביטול תורה? \ נעם אלוק 203
קליפת נגה ומצווה הבאה בעבירה \ דוד נחשוני וישראל לובטון 207
מצווה הבאה בעבירה \ שלום יוסלסון 209

עיקר שירה - בפה או בכלי? \ איתן לובין ואלעזר וכמן 213
גלי הים והקשר למקדש \ אשי הספל 215
יחס הגמרא לדיופלסטון של אלכסנדריא \ יהודה חיים הרוש 218
מי יהיה משיח בן יוסף? \ דויד פרגון ואברהם אזולאי 221
'משכהו לבית המדרש' \ אברהם יום טוב מלכיאל 224
שמותיו של יצה"ר ומשמעותם \ אברהם טל ליבוביץ 228
יצר הרע -הר גבוה או חוט השערה? \ הילל ביסמוט ונטעאל רוזנברג 233
כל הגדול מחברו יצרו גדול הימנו \ הלל נטע קליימן 237
שמות היצר הרע - בפרשנותם של הערוך לנר והבן יהוידע \ אוריאל גימפל 240

שער שישי: בענייני עבודת ה' מעגל השנה וסוגיות שונות 243

הקב"ה (לא) משחק עם לוויתן \ אליהו לורנץ דוד נחשוני ובנימין פוקס 243
עם ישראל כבן סורר? על בסו"מ ושלשלת הקודש \ יהודה מאיר וידר 249
יין ישמח \ עיוני בר יוסף ויאיר שיפריס 256
הודו לה' - עבודת ה' פשוטה \ אברהם יום טוב מלכיאל 260
דין מהדרין מן המהדרין - מחלוקת התוספות והרמב"ם ופסיקת ההלכה \ שילה שטיינר 263
סביבון – מקור המנהג \ יואל דויטש 265
למה עם ישראל התנגד כל כך ליוונים? \ שילה שטיינר 267
על שלווה והתקדמות \ סיני אברמוביץ' 268
יוסף מוציא דיבת האחים \ שילה שטיינר 269
פנינים על תכלת והבדלה \ שילה שטיינר 272
שוב הגשם בתוך הטשולענט? \ אריאל כהן ואליהו לורנס 273

שער שביעי: מדור בוגרים: מאמרים בגמרא הלכה ומחשבה 275

מצוות כתיבת ספר תורה \ חזקי אברהמי 275
ומי יודע אם לעת כזאת הגעת למלכות \ נהוראי חדד 283
ענייננו של נדר \ נתאי ויזן 285
עיון במחלוקת הראשונה בש"ס \ דב צייטלין 296
מראית עין ובשר בחלב \ יונתן זמרת 305
אילפא \ אמרי דוד 316
הערות וחידושים על תחילת מסכת ברכות \ יהונתן מוכתר 320
"השמת לבך"? על ספר איוב \ אשוריה דורפמן 331
היהודי האחרון שמחכה למשיח כ"ט באלול ה'תת"ר \ נעם קליין 338
בין יונה לנחום \ חזקי אברהמי 342
אונקלוס ישראל והעמים \ יונתן זמרת 345

מדור שירה: 'ועתה כתבו לכם...' 356

תפילה על ענייני השעה

מאת הרב עדין אבן ישראל שטיינזלץ זצ"ל

רבון העולמים, אב הרחמים, אדון המשפט:

רחם והושיע את בניך היושבים בארצך ישראל, הצילם מחרב אויב, פדם ממוות, הגן עליהם מן הסכנה, סוך עליהם מפני האימה.

שלח נא אורך להאיר את הלב הנשבר של יתומים ויתומות, של אבות ואימהות שכולים, של נשים בוכיות ואחים נאנקים, של ידידי נפש שאיבדו את הקרוב להם. שלח רפואה שלמה לפצועים ולנפגעים, ותן עוז ועוצמה, תקוה ותוחלת לעמך ולארצך.

אלהי המשפט נקום נקמתנו מן הרוצחים השפלים, ממשלחיהם ומסיתיהם, מעוזריהם וממנהיגיהם, הענש את שונאינו לשווא, את צוררנו ומסטינינו בכל העולם, סכל את מזימותיהם לאבדנו, הודע בגויים לעינינו כי אתה תקום דם עבדיך השפוך.

רבון העולמים, תבן תבונה לעמים להסיר מלבם איבת שקר מורשתית, שלח אור בינתך בלב המאמינים לדברי שקר, האר את עיני התמימים השומעים לעלילות שווא, שלח רוח צדקך ומשפט בעולמך, סייע לבני האדם לבנות ולנטוע, לעזור לסובלים באמת, ליישר דרכי עולם.

אב הרחמים הנאמן בבריתו, כבר הגיעה העת שתשלח לעולמך בשורת ישע וגאולה, לנחם את ילדיך כולם. לתת להם עת שלום וברכה, אור ושמחה.

מוקדש:

לע"נ הקדושים הי"ד
שנרצחו בפרעות שמחת תורה
ושנפלו במלחמה
לרפואת הגוף והנפש לכל הפצועים והחולים
לפדיון כל השבויים
ובפרט לרפואת: הראל יהודה בן חנה שלומית מרסל (סעידוב)

מוקדש לזכרו של בוגר הישיבה

יוסף אבנר דורן הי"ד

נפל בקרב ברצועת עזה

ד' בטבת התשפ"ד

'ומחה ה' דמעה מעל כל פנים'

לזכר יוסף דורן הי"ד – מכתב ליוסף

יואל שפיץ

יוסף,

אני זוכר את הרגע, את שיחת הטלפון בה הכרתי אותך לראשונה. זה היה יומיים או שלושה לפני תחילת הלימודים. מעבר לקו דיברה המחנכת שלך מבית הספר בו למדת בכיתה ח'. היא סיפרה לי סיפור על ילד עם אופי, "לא אחד שמפספסים" היא ציינה, שרוצה שינוי וביקש שהיא תעזור לו להגיע ל'שפע'. "תזמינו אותו לשיחת היכרות" היא המליצה "אתם מיד תבינו במה מדובר".

ובאמת הבנו מיד.

כבר בשיחת ההיכרות איתך בלטה העצמאות שלך. הייתה לך דרך משלך להתבונן בדברים ולעשות אותם. דרך שהתבססה על רצון ועוצמה. וחיוך. כך, למרות שההרכב של השכבה כבר היה סגור - ידענו שלא נוכל לעמוד בפניך ומיד הצטרפת.

"ג'וזף",

כך כינו אותך החברים הקרובים בשכבה שבה השתלבת תוך שניה. גם אני הייתי קורא לך ככה מידי פעם. במיוחד כשהרגזת אותי. היה לך קטע כזה, לעמוד על שלך. להתעקש, להתווכח, לסובב את המורים שלך בשאלות. "למה ככה?" ו"למה לא אחרת?!", ו"יש עוד דרך להסתכל על זה". בענייני משמעת זה לא היה קל. אני זוכר שכשהרגזת אותי - דווקא אז - קראתי לך ג'וזף, כמו שקראו לך החברים.

כשקראתי לך כך, פניתי ישר ללב שלך, הורדתי את המחיצות שבין מורה לתלמיד, ומיד היית איתי, היית קשוב. בגובה העיניים ובבנות. בלי חארטות ופוזות, זו הייתה הדרך שלך. הדרך בה רצית לדבר ובה אהבת להקשיב.

בלימוד הגמרא השאלתנות והעקשנות שלך דווקא שירתו אותך יפה. אתה חשבת שאתה לא טוב בזה, "עובדה שאני לא מבין מה כתוב כאן!" טענת והעמסת צרור שאלות על דברי הגמרא . אבל אני ועוד כמה מהמורים ניסינו לומר לך הפוך - השאלות שלך אלו בדיוק השאלות שמטרידות את הגמרא. אתה שואל את השאלות הנכונות, זהו ספר בשבילך.

אהבתי מאוד ללמוד איתך יוסף. האור שלך תמיד האיר את הדברים בדרך אופיינית, מיוחדת.

יוסף,

השנים שלמדת ב'שפע' היו שנות ההקמה. עשינו כל כך הרבה דברים יחד, ואת רובם היינו צריכים לאלתר - מעבר לשעות הלימודים, בלי אמצעים מתאימים. ואתה, אתה הרי הראשון שיקפוץ לעזור - יא יוסף. יא אהוב אחד. איך אהבת לעזור, בחצי חיוך, עם אינספור בדיחות ודחקות. בנונשלנט, בלי הצגות וגינונים.

פעם, נשארנו לעבוד עד מאוחר כדי לארגן את חדר 'שפע' החדש. גררנו יחד את הרהיטים החדשים לבאן ולשם וניסינו לסדר ככה ואחרת. ואתה – אתה מתעקש שדרך אחת היא יותר הגיונית, ואני אומר הפוך, ואתה צוחק עלי ומתעקש ואני כמעט משתגע. ובסוף, בתוך כל הדינמיקה הזו, עם הלב הגדול והמסור שלך והראש המקורי, הכול יצא יפה ומעניין יותר מכל מה שיכולתי לדמיין מראש.

גם כשסיימת את 'שפע' הפתעת. היו לי לאורך השנים תלמידים בהרבה מאוד יחידות וסיירות, אבל בשייטת- כזה לא היה. המון רצו, וכולם נפלו בדרך.

יוסף,

דע לך שמאחורי הגב שלך, אני ועוד כמה מהמורים שלך- השווצנו בך לא פעם. התלמיד שנעשה שייט. גבר גבר. גם מצחיק, וגם יפה תואר, גם עושה את הדברים בדרך שלו, וגם יודע להיות חבר אמת.

אהבתי אותך יוסף, תמיד שמחתי לשמוע ממך, וחשבתי לעצמי שבטח לאורך החיים עוד נשוב וניפגש בכל מיני צמתים. אז לא התקשרתי, הנחתי לדברים לקרות. אבל אתה, אתה היית חכם יותר, ויצרת קשר – כדי לשאול, כדי לחשוב יחד או סתם כדי לשמוע מה עניינים.

לצערי, לא יצא שדברנו הרבה, אבל בכל פעם ששוחחנו אלו היו שיחות ארוכות, משמעותיות ונוגעות – שיחות של תכל'ס, של החיים עצמם עם כל העומק והצחוק.

ג'וזף,

בהספדים עליך שמעתי שגם למלחמה יצאת בדרך שלך. לא קראו לך, אבל רצית לתת יד - ומי יעמוד מול הרצון והלב הענק שלך?

אז מצאת את הדרך שלך להתגייס, יחד עם כמה חברים התנדבתם ליחידה שהייתה צריכה אתכם, ומיד השתלבת. שברת דיסטנס עם כולם, כתף אל כתף, אדם בגובה הלב.

ג'וזף,

אני זוכר את הרגע הזה. כמו בכל יום במלחמה הזו קמתי מוקדם לפתוח חדשות. לראות מה שלום אחי בשדה המערכה. ואז, מצ'אט הכתבים. שם. בפינה השמאלית של המסך. הציצו אלי פנים מוכרות. יפות יפות ומחייכות. לרגע התמהמתי. התמונה הייתה קטנה. עוד לא הספקתי לקרוא את הכיתוב. חשבתי שאולי אני טועה.

ואז, ממש באותה שניה הגיעה גם הודעה מהרב יהונתן. רק את המילה "יוסף" ראיתי.

והבנתי מיד.

הבנתי שהלכת בדרך שלך – עם החיוך והעוצמה, והרצון.

יוסף יוסף,

אמא שלי, זכרונה לברכה, הייתה אומרת שכל אדם שמסתלק מן העולם הוא שליח שלנו שם למעלה. אז אהוב שלנו, תפעל שם מה שצריך, ותתעקש שם היכן שאפשר. תמליץ עלינו טוב בפני כיסא הכבוד - שיבוא שלום על ישראל בכל מקום שהם, ושיהיה בנו הכוח לעשות את הטוב והראוי כאן על הארץ.

לעשות את הטוב והראוי עם חיוך ועוצמה ורצון. כמו שאהבת.

למענך ולמען כל אהובינו בני ישראל שנפלו במערכה.

יואל

בפתח ה'חידושפע' - דבר העורך

הרב יהושע מרק

"וכן נודע כי ד' מיני דרכי פירושים יש לתורה. וסימנם פרדס 'פשט 'רמז 'דרש 'סוד. וכל דרך מארבעה דרכים אלו יש בו ס' רבוא פירושים. נמצא כי כל נשמה ונשמה שבס' רבוא נשמות ישראל. יש לה דרך אחד בכל התורה. כפי בחי' שרש מציאות נשמתו. הנקשרת בתורה. ולכן כל אדם מישראל. יכול לחדש חדושים בתורה. כפי חלקו. מה שאין חבירו יכול לחדש" (שער רוח הקודש, דף לח ע"ב).

"וזה ובתורתו יהגה יומם ולילה. היינו שעוסק לחדש בתורה בכל פעם ויש לו אמונת חכמים אפי' בהחידושין שלו ומכל שכן בהחידושי אמת של כל הת"ח האמתיים ועי"ז נשלם אור התורה ביותר ואז נקראת התורה תורתו כמו שדרשו רז"ל" (זמרת הארץ, תנינא, ק"י).

בסיעתא דשמיא זכינו להוציא בישיבה גם השנה קובץ מאמרים וחידושים של תלמידי רבני ובוגרי הישיבה. זכינו ללמוד השנה את מסכת סוכה, וב"ה תוך כדי ובעקבות הלימוד אנו עוסקים בישיבה גם בכתיבת חידושי תורה ומאמרים בעקבות הסוגיות שנלמדו, וכן בנושאים שונים בענייני הלימוד ועבודת ה'.

ה'חידושפע' הנוכחי מכיל מאמרים שנכתבו בשנת התשפ"ג – והינו מלא וגדוש במאמרים שונים על הסוגיות הנלמדות בישיבה, הן של רבני הישיבה (חלקם מפירות 'כולל הרמי"ם') והן של תלמידי הישיבה (מחבורת 'אשכולות' ואף מכלל תלמידי הישיבה). המאמרים השונים בענייני הסוגיות מזמינים את תלמידי הישיבה, רבניה ו'משפחת הישיבה' כולה להשתתף, לדון, להגיב, להוסיף, ופשוט לקרוא וללמוד מאמרים וחידושים שונים ומעניינים. בנוסף למאמרים על הסוגיות הנלמדות ישנו מדור נוסף של חידושים ומאמרים בענייני סוגיות ממסכתות אחרות, מעגל השנה ועבודת ה'.

לשמחתנו הרבה, גם השנה אנחנו ממשיכים במסורת של 'מדור בוגרים', ובו מאמרים וחידושים בעניינים שונים מאת בוגרי הישיבה, כל אחד במקומו ובישיבתו. השנה זכינו במדור בוגרים גדול, מכובד ומעניין. אשרינו!

בפתח ה'חידושפע' הבאנו מאמר פתיחה ממורנו הרב עדין זצ"ל 'ושאבתם מים בששון ממעייני הישועה'. מאמר זה הוא שכתוב של דברים מעוררים שאמר הרב בשמחת בית השואבה ה'תשע"ז, ובו אף ביאר את עניינו של חג הסוכות כ'זמן שמחתנו', שבו מתגלה לנו שורשה של השמחה. דבריו

של הרב במאמר זה אף מהדהדים כמה מסוגיות פרק 'החליל' אותן למדנו בזמן קיץ ומאירים אותן באור חדש ומרענן.

תודה רבה לה' יתברך שזיכנו ללמוד תורתו ביחד - "וְנָתַן לָנוּ תּוֹרַת אֱמֶת, וְחַיֵּי עוֹלָם נָטַע בְּתוֹכֵנוּ". יהי רצון שיתקיים בנו "הוּא יִפְתַּח לִבֵּנוּ בְּתוֹרָתוֹ. וְיָשֵׂם בְּלִבֵּנוּ אַהֲבָתוֹ וְיִרְאָתוֹ וְלַעֲשׂוֹת רְצוֹנוֹ וּלְעָבְדוֹ בְּלֵבָב שָׁלֵם."

יישר כוח לכל כותבי המאמרים והחידושים ולכל חברי 'אשכולות', חדשים עם מתחדשים, על שנה נפלאה של לימוד, עמל, העמקה וחידוש; ועל הרוח הטובה של שמחת ועונג לימוד התורה ששורה בבית המדרש בכלל ובחבורה בפרט. תודה רבה.

ברכת הצלחה וברכה לתלמידים היקרים והאהובים שמסיימים את לימודם בישיבתנו הקדושה. יהי רצון שיזכו להמשיך בעז"ה כל אחד בדרכו שלו להשקיע ולשקוע בעולם של תורה, קדושה ואמונה.

התודה והברכה לראש הישיבה, הרב יהונתן גוטמן שליט"א, על ההשקעה הרבה בישיבה כולה, בחבורת אשכולות וב'חידושפע', על התמיכה, הדחיפה והעמידה מאחורי כל הנעשה בישיבה וכל דבר שבקדושה, וכן על האמון והתמיכה בבולנו; ועל ההשראה הרבה לעולם של עבודת ה', לימוד בהתמדה ובשמחה; והתקשרות פנימית לתורה בעומק ובחן, והכול בבחינת 'סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה'.

עד לפני כשלוש שנים זכינו בחבורת אשכולות להגיע ולהגיש למורנו הרב עדין אבן ישראל (שטיינזלץ) זצ"ל, נשיא ומייסד הישיבה את קונטרס 'חידושפע', והוא שמח בו מאוד. הרב אף עבר לעיתים על המאמרים של התלמידים שיצאו בשלבים הראשוניים שלהם כטיוטות וכעלונים תקופתיים שיצאו במהלך השנה. ברצוננו לומר תודה רבה לרב עדין על שנים של הרבצת תורה ו'הדלקת' תורה בתלמידים ובתלמידי התלמידים, ועל הדחיפה ללימוד תורה ברצינות, ברוחב דעת ובמסירות. הרב עדין עודד והמריץ אותנו גם לכתיבת חידושי התורה, ללימוד בהעמקה ובהרחבה, וכל זאת מתוך חיבור וקשר אמיתי לתורה ולנותן התורה. יהי רצון שנזכה ללכת בדרכי הרב ולהידבק ולהדביק בזיק של האש הלוחשת שאותה ניסה להדליק בנו, אש עבודת ה' ולימוד התורה שהולכת ומציתה בעולם מחדש את החיות והחיוניות של היהדות החיה והבועטת, אש של צלילות ושפיות הדעת המאירה את העולם מחדש ושואפת לתיקונו על ידי "מָלְאָה הָאָרֶץ דֵּעָה אֶת ה' כַּמַּיִם לַיָּם מְכַסִּים" (ישעיה יא, ט).

בעקבות 'מאורעות התשפ"ד' והמלחמה, התעכבה הדפסת ה'חידושפע'. בראשית החידושפע הוספנו מכתב לזכרו של בוגר הישיבה **יוסף דורן הי"ד**. כמו כן בעקבות המצב צירפנו את המאמר 'כי עליך הורגנו' שכתב הרב עדין בהתשל"ד ממש לאחר 'מלחמת יום הכיפורים'. ואף תפילה שכתב הרב המתאימה למצב. יהיו גם הדברים לע"נ בני דודי האהובים **אלחנן מאיר קלמנזון** הי"ד **ופדיה מנחם מרק** הי"ד שחרפו נפשם לעזרת אחיהם בני ישראל ונפלו על קדושת ה'. שנזכה לבשורות טובות ישועות ונחמות.

כי עליך הורגנו

הרב עדין אבן ישראל שטיינזלץ
פורסם ב'מעריב', כסלו התשל"ד

מסורת הלכה היא בישראל כי אדם מישראל שנהרג. באלימות על ידי הגויים נקרא קדוש. ולענין זה אין מחלקים בין אדם לאדם בין שהיה אותו אדם ירא שמים כל ימיו, מדקדק בקלה כבחמורה, ובין שהיה פורק עול שמים ועול מצוות. אולם, כיוון שנהרג הריהו קרוי ונחשב קדוש, ולא זו בלבד שאין עוונותיו נזכרים ונחשבים לו כלל אלא על כיוצא בו אומרים "אין כל בריה יכולה לעמוד במחיצתם". הרעיון של קידוש ה', כאשר מניח אדם מישראל שימיתוהו למען קדושת התורה והאמונה, עתיק הוא כעם ישראל עצמו. אולם לכאורה, מה טעמה ומה עניינה של הרחבה זו של המושג לגבי כל אדם מישראל בכל הנסיבות, מה האידיאה שבקריאת 'קדוש' למי שלא נתכוון כלל ולא חשב כלל על קדושת ה' בשעה שנהרג?

על מנת להבין את הדברים לעומקם יש להבין את דברי חכמים שפרשו באופן זה את הכתובים המזעזעים בפרק מ"ד בתהלים, וביותר את הכתוב: "כי עליך הורגנו כל היום'. ובעיקרם של דברים כך אמרו: כאשר נהרג אדם מישראל בידי הגויים יתכן כי באופן מיידי לא היתה המחשבה על היותו יהודי דווקא, ואף הוא האיש שמסר עצמו, לא שיער ולא חשב על כך. אולם בשרשם של הדברים, במקור הראשוני שלהם אין אדם מישראל נהרג אלא בשל היותו יהודי, והיותו יהודי מבטאת במהותה הראשונית, לאחר כל ההסתרים, שלעתים הוא חפץ בהם, את הקשר הנצחי המהותי של ישראל והקדוש ברוך הוא. ומשום כך הרי בסופו של חשבון כך היא האמת: 'עליך הורגנו'.

במשך דורות אחדים התעוררה תנועה רבת־משמעות בעם ישראל אשר ניסתה להעמיד את בעיות היהודים על צרור של סיבות רציונליות ופשטניות. רבים טענו : היהודים נרדפים בשל העדר מגע תרבותי עם יושבי הארצות בהן הם גרים. אם אך תהיה ליהודים השכלה כללית, אם אך ישתלבו אל תוך החיים התרבותיים של העמים בהם הם מצויים כי אז תיפתר בעיית היהודים. תנועת ההשכלה הייתה במובנים מסויימים תנועה פנים יהודית שנענתה לאתגר זה, ואכן היהודים קנו השכלה כללית, השתלמו בשפות ובמדעים, הפכו לחלק כמעט בלתי נפרד מן החברה בה חיו - ואז פרצה אנטישמיות חדשה, מכיוון אחר: היהודים נוטלים חלק גדול מדי בחיי התרבות של העמים, היהודים גוזלים את מקומותיהם של אחרים, היהודים משנים, מסלפים ומטמאים את התרבויות הזרות בהן נעשו שותפים כה נמרצים לעשיה. אם, במישור אחר, טענו תחילה כי היהודים נרדפים ומופלים לרעה משום שהם עוסקים במקורות פרנסה בזויים וטפיליים, הרי לאחר שפנו היהודים לעסקים

הגדולים ורכשו לעצמם הון ומעמד כלכלי ופוליטי - הועלתה הטענה כי הם מנסים להשתלט על העולם, כי "זקני ציון" מנצלים את העולם הגויי ושואפים לכבוש אותו.

אם, שוב בתחום אחר, האשימו את היהודים, כי הם מבודדים את עצמם מבעיותיו של העם הפשוט שבתוכו הם יושבים - והיהודים פנו לעזור ולסייע לעמים שונים בשחרור לאומי וסוציאלי, "הלכו אל העם" (לא עמם שלהם, אלא העם בקרבו גרו), מסרו את נפשם להורות וללמד, מסרו את נפשם להיטיב את מצבם של המוני האיכרים והפועלים, עלו ונפלו על בריקדות בכל רחבי תבל הרי בתמורה לכך סולקו מכל עמדת כוח, הואשמו בכל אשמה, נשלחו למחנות באותם משטרים שהם עצמם פעלו להקמתם, ובכל מקום אמרו להם בשבעים לשון "יש כאן יותר מדי אברמוביצ'ים!"

ואז באו אחרים לא־יהודים כיהודים - וטענו כי מקור כל הרעות הוא בהעדרה של מדינה יהודית, בהעדרו של צבא יהודי, בהעדרו של מרכז יהודי שיעמיד את עם ישראל במישור אחד עם כל העמים, ועם ישראל הקים לעצמו בקורבנות עצומים מדינה לעצמו, והוא בנה כוח מפואר להגן עליה, והוא לוחם את מלחמותיה ומזים את הבדותה על פחדנות ועל אזלת יד והוא ממשיך להיות שנוא. זו הפעם הרביעית שקמים במאורגן במפורש להילחם בנו, להכותנו לגרשנו מן הארץ ובסופו של דבר להשמידנו כליל. בפעם זו אנו אשמים משום שאנו מחזיקים בשטחים, בפעם אחרת אשמנו בכך שגרשנו את הפליטים, ובראש וראשונה בזה שהעזנו להתקיים. ולאחר כל אלה, לשם מה להרחיק ללכת ולחפש את הטעמים הפסידו-רציונליים שמשמיעים כנגדנו. לשם מה לנסות ולמצוא מכנה משותף שאיננו קיים עם בעיות אחרות במקומות אחרים? בדלותנו ובגדלותנו אנו שנואים, ואנו שנואים משום שיהודים אנחנו.

הנביא אומר: "אתם עדי נאם ה' ואני א-ל", ותכמים אומרים בלשון נועזת: "כשאתם עדי אני א-ל, וכשאין אתם עדי כביכול איני א-ל". עצם קיומנו הוא עדות מתמדת עבור הקדוש ברוך הוא, אנו עדיו במציאות של העולם. אנו עומדים לבדנו בתוך עולם עויין ומחזיקים בזהותנו, ביודעין ובלא יודעין, משום שאנו חשים כי עצם הווייתנו מוכיחה דבר מה, והיא אכן עדות מתמדת לרעיון גדול אחד: "אני א-ל. שנאת ישראל לא החלה עתה, היא בת אלפי שנים, ושנאה זו הייתה כרוכה תמיד בידיעה כי עם ישראל, בעצם קיומו, מעיד ואומר דבר מה לעולם כולו. אם אנו שנואים הרינו שנואים משום שהעולם מרגיש שאנו מביאים לו בשורה, בשורה שהוא מכיר ויודע את ערכה, שהוא יודע עד כמה היא משנה את כל מציאותו הטורפנית והפראית של העולם, שהיא הופכת אותו משום כך ל'בצלם אלקים" יותר, לעליון יותר. והוא שונא אותנו משום כך, משום שאנו מכריחים אותו להיות טוב יותר, להיות נעלה יותר. הוא שונא אותנו משום שאנו מהווים תזכורת מתמדת לו על פחיתותו, הוא רוצח אותנו משום שאנו הכנסנו לתוך עולם המושגים שלו את "לא תרצח".

ודאי, לא כל אדם מישראל הוא התגלמות המוסר בכל דרכי חייו, הרבה והרבה יש לנו לתקן בעצמנו. אך עם זאת, אותו אדם מישראל, רחוק כמה שיהא מערכיו וממורשתו של עם ישראל, כל עוד הוא דבק בייחודו היהודי הריהו שומר בכל זאת על אותה נקודת הבדלה, על אותה מחאה שבעצם היותו מה שהוא בעצם היותו הריהו ממשיך להיות עד, עד של הקדושה, עד של הקדוש ברוך הוא. ובשאנו נהרגים חייבים אנו לזכור: אלף אלפים אמתלאות יש לכל מקרה פרטי של הרג, אולם בסופו של דבר על כך אנו חיים ומתים: "כי עליך הורגנו כל היום", משום כך, לשם כך.

ושאבתם מים בששון ממעייני הישועה

הרב עדין אבן ישראל שטיינזלץ

דברים שאמר הרב עדין אבן ישראל שטיינזלץ בשמחת בית השואבה

שמחת בית השואבה מתוארת בגמרא בשני שמות. במקום אחד, בגירסא אחת, קוראים לה "שמחת בית החשובה", שכן לא הייתה שמחה חשובה כזאת משׁשׁת ימי בראשית. במקום אחר אנחנו קוראים לה "שמחת בית השואבה". בפשוטם של דברים השמחה הזו קרויה כך, משום שהיא הולכת ומתלווה לשאיבת המים ששואבים לניסוך המים בבית המקדש. אך בגמרא כתוב גם, שקוראים לה שמחת בית השואבה משום ששם היו שואבים רוח הקודש. וכתוב, שיונה בן אמיתי מעולי רגל היה, ומכיוון שהגיע לשמחת בית השואבה, נחה עליו רוח הקודש. יונה בן אמיתי עלה לירושלים מגת החפר – בוודאי בעמק חפר - בזמן שהעלייה לרגל לא הייתה עניין מקובל והמוני והוא לא היה בחברה גדולה. כשהוא עלה לירושלים, הוא לא ראה שם שום דבר: לא מלאכים ולא שרפים; אבל הוא ראה איך אנשים רוקדים, ואז נחה עליו רוח הקודש. ובספר מלכים כתוב עליו שהוא ניבא, בין השאר, לא רק מה שכתוב בספר יונה, אלא גם שגבול ישראל יתרחב מקצה לקצה. ורוח הקודש נחה עליו בתוך שמחת בית השואבה.

"ושאבתם מים בששון ממעייני הישועה": אנחנו יודעים איך שואבים מים, אבל לא תמיד אנחנו יודעים היכן נמצאים מעייני הישועה. אבל נראה, שמעייני הישועה הם לא סתם מי בורות, וכדי לשאוב ממעייני הישועה צריך כלי. וזה מה שכתוב: "ושאבתם מים בששון ממעיני הישועה": הששון הוא הכלי שבו שואבים את המים מתוך מעייני הישועה. כאשר אני יכול למלא את הכלי הזה במים, אז המעיין הופך להיות מעיין הישועה.

יש אופנים שונים של שמחה. שמחת בית השואבה היא, בצד אחד, שמחה של "ושמחת בחגך". יש חג שנקרא "זמן חירותנו", יש חג שנקרא "זמן מתן תורתנו", ואילו חג הסוכות נקרא פשוט "זמן שמחתנו". יש, אם כן, שלושה גילויים שונים בעולם: גילוי אחד הוא גילוי של גאולה, וזהו עניין של חג ראשון: חג המצות, חג הגאולה, חג החירות. יש הגילוי של מתן תורה, החג שבו מקבלים את התורה. ויש התגלות אחרת: "זמן שמחתנו", החג שבו מקבלים שמחה. ומסתבר, שכשם שיש גאולה ויש תורה, כך יש שמחה, וזכות גדולה היא לזכות לחג כזה. בכל חג צריך לעורר את ענייננו ואת מהותו של החג. "בניסן נגאלו, בניסן עתידין להיגאל": ישנה הגאולה הצומחת מתוך גאולה ראשונה; ישנו מתן תורה, שצומח ויוצא מתוך מתן תורה ראשון, יש קבלת תורה בכל דור ודור ובכל יום ויום ובכל אדם ואדם, לפי ערכו ולפי מהותו; ויש "זמן שמחתנו", שבו אנו שואבים את השמחה.

ומתברר שזהו עניין גדול, לימוד גדול, תורה גדולה של שמחה. יש לנו, אם כן, תורת גאולה, תורת תורה, תורת שמחה.

בשמחה יש דרגות, אופנים ועניינים. יש שמחה שהיא, בפשטות, שמחת חג האסיף. מלאו הגרנות בר, מלאו היקבים עסיס, החיים הולכים יפה, יש שלום ושלווה בגבולנו, אין פרץ ואין יוצאת ואין צווחה, ולכל אחד ואחד יש כל מה שהוא צריך; ואז אדם מתרווח לו, בבית ובסוכה, והוא יכול לשמוח. אבל זוהי שמחה פשוטה, והיא גם שמחה התלויה בדבר. ומתברר שכשם שאהבה התלויה בדבר, בטל דבר בטלה האהבה, ככה היא גם שמחה התלויה בדבר: בטל דבר, בטלה השמחה. אדם יכול לקבל שמחה, לפעמים, מבקבוק יי"ש; אבל זאת איננה שמחה שבעצם: זוהי שמחה שבמקרה, שמחה שנתפסת בדברים, אבל איננה קשורה למהותם של דברים. שמחה של ממש היא שמחה שבאה לא מפני שטוב לי, לא מפני ששתיתי, אלא היא שמחה בשמחה עצמה. אני שמח בזמן שמחתנו בתוך השמחה עצמה, במהות של השמחה עצמה. אני יונק מן השמחה עצמה, אני מתעלה מן השמחה עצמה, שהיא דבר שבעצם; היא אינה עניין הנטפל, הנגרר אחרי דברים, אלא מהות הקשורה לאותם הדברים עצמם. זוהי שמחה ששייכת לנו, ואי אפשר ליטול אותה מאתנו בכל מקום שיהיה ובכל זמן שיהיה. בזמני טובה ובזמני רעה, בעלייה ובירידה, בגלות ובמכאוב, בייסורים או בגאולה ־ בכל מקום יש "זמן שמחתנו", שמחת העצם, שמחת המהות. ולשם כך יש "ושאבתם מים". המעיין שממנו היו שואבים את המים הללו נמצא לרגלי הר הבית, וכדי להגיע אליו יורדים דרגה אחר דרגה. למעשה, יש בבית המקדש מספיק מים; מעיינות עין עיטם, שהם גבוהים מבית המקדש, מספקים היו את כל המים למקדש. אבל לא מהם שאבו מים לשמחת בית השואבה.

"ושאבתם מים בששון ממעייני הישועה": כדי להגיע אל מעייני הישועה, כדי להגיע אל המעיין של שמחה, צריכים לרדת אל המעיין שנמצא לרגלי הר הבית, המעיין הזה שמפכה והולך מלמטה, ומשם אפשר לשאוב את מעייני הישועה, ושם אפשר לשאוב את הששון. יש כמה וכמה כוונות המקווה: יש כוונות המקווה על פי האריז"ל, ויש כוונות אחרות על פי הבעש"ט, ויש כוונת המקווה על פי הבעש"ט שכל אחד יכול להבין וללמוד. ומהי כוונה זו אומר הבעש"ט: מה כל העניין של מקווה? יורדים, ואחר כך יורדים עוד קצת, ואחר כך, כשנמצאים למטה, מתכופפים שוב, וזה נקרא מקווה. אחד האדמו"רים מסלונים, ה"בית אברהם", היה פעם בביקור בארץ ישראל. לפני שיצא וחזר לארצו הקיפו אותו חסידיו מסביב; וכשהוא היה מוקף כולו בחסידים, ראו אותו שהוא מתכופף פתאום. והוא הסביר: כתוב, "מקווה ישראל ה". עם ישראל הם המקווה של הקב"ה, ואני טבלתי בתוך המקווה הזה. וכשיורדים לתוך המקווה הזה - זהו המקווה המטהר, מקווה המעלה, זהו מקווה כזה שאליו יורדים כדי לשאוב מים בששון.

העניין של שאיבת המים בששון, כמו שמסופר בגמרא, וכמו שהוא בפנימיותו, הוא שאנו שמחים, ואנו שמחים משום שאנחנו שמחים עם המים העולים. ומדוע אנחנו שמחים עם המים העולים? בזוהר כתוב: "מים תחתונים בוכים: אף אנן בעינן למהוי קדם מלכא", "גם אנחנו רוצים להיות לפני המלך". הקב"ה, ביום השני של השבוע, חתך את העולם לשניים: למים עליונים ומים תחתונים, לברואי מעלה וברואי מטה, ליצורים עליונים, הנמצאים בעולמות עליונים, וליצורי מטה, הנמצאים בעולמות תחתונים. מתוך המים העליונים נוצרים כל יצורי מרום, והמים התחתונים יוצרים מתוכם את כל יצורי מטה. והמים התחתונים בוכים: מדוע אנחנו צריכים להיות מים תחתונים? גם אנחנו רוצים להיות לפני המלך! באופן הגדול, השלם, המלא, של הדברים, זוהי בעצם הבכייה של כל העולם כולו. כל העולם בוכה, מפני שכל העולם שייך למיס התחתונים, וכל העולם בוכה: "אף אנן בעינן למיהוי קדם מלכא". המים התחתונים רוצים לעלות, ומשום שהם אינם יכולים לעלות הם בוכים. והם בוכים בכל מיני בכיות ובכל מיני דמעות ובכל מיני צער, וזהו הצער שממלא את כל החלל של העולם. זהו הצער שבעצם, הצער שהשורש הראשון שלו הוא השורש של "המים התחתונים בוכים" - בוכים את צער הניתוק, את צער הפרידה.

מימיו של המעיין שנמצא למטה הם השורש של המים. הם אינם מים שנמצאים למעלה הם לא מי ים, הם לא מי גשמים שבאים ממטר השמים, הם לא מי נהר שזורמים בעוז באיזה מקום: אלה הם מים שבאים מתוך האדמה. ובמים הללו, כל טיפה וטיפה צריכה להיאבק ברגבים, בפירורים של האדמה, כדי להזדקק, כדי להפוך שוב להיות מים, והם נצברים לאט לאט, טיפות אחדות פה, טיפות אחדות שם. והמים הללו עכשיו מנסים לטפס למעלה. וכשהמים הללו בכל זאת מצליחים לבקוע את כל הקליפות, לבקוע את כל המחילות של הקרקע, ולבקוע גם את הקליפה העליונה של הקרקע ולזרום החוצה - זהו מעיין. והמעיין הזה הוא הסמל של כל מהותם של המים התחתונים, אותם מים שזוחלים בתחתיות ארץ, שנמצאים שם למטה־מטה, אבל הם מנסים להגיע, לטפס איכשהו למעלה, ומשהו מהם פורץ ויוצא החוצה.

אל המעיין הזה אני אומר: כיוון שאתה עלית אחרי שעמלת כל כך, אחרי שסבלת כל כך, אני לוקח אותך ומעלה אותך למעלה במדרגות, מעלה אחר מעלה. ועל כל מעלה היו תוקעים בחצוצרות ומריעים בשופרות, ועל כל מעלה ומעלה היו אומרים שירי המעלות, משום שאנחנו עושים חגיגה לכבוד המים האלה, המים התחתונים שעולים עכשיו להיות "קדם מלכא". ומה עושים מסביב למים הללו? עושים שמחת בית השואבה. שמחת בית השואבה היא שמחה של אש ושמחה של מים, היא שמחה של אבוקות אור ושמחה של המים העולים. ומסביב להם, בין האש והמים, בין האש שבוערת למעלה ומאירה מרחוק ובין המים הללו שמעלים אותם, ישנם האנשים שרוקדים. ומה, בעצם, עושים כשרוקדים? אחד הדברים שעושים בריקוד הוא, שהאנשים של מטה מצטרפים אחד

לשני; שום אדם איננו נשאר לגמרי לבדו, יש איזשהו ניגון, גלוי או סמוי, שמאחד אותם. ויש בריקוד דבר נוסף: כל ריקוד בנוי מזה שאני בועט ברצפה כדי להגיע קצת יותר למעלה. אני בועט ברצפה, ואני בועט בה שוב, מפני שכך אני רוצה לשאוב ממעייני הישועה. אני עומד על רצפה, על תחתיתו של עולם, ואני אינני מסכים להיות בתחתית, אני רוצה להיות למעלה, אני רוצה להתרומם: טפח, חצי טפח, רבע טפח. וכדי להתרומם למעלה, אני צריך לבעוט למטה ולהגיד: אני לא מסכים להיות למטה. אני לא מסכים להיות תחתון, אני לא מסכים להיות יחד עם המים התחתונים הללו שלא רוצים לעלות: אני זוכר שיש לי לאן לעלות. וזהו העניין של הששון, וההבדל שבין ששון ושמחה. שמחה יכולה להיות בשקט, בשלווה, במנוחה; ששון הוא פורץ, סוער. הששון הוא הזיקוק שבו מזדקקים האדם של מטה, המציאות של מטה, עד שהם עולים למעלה ומגיעים גבוה יותר. שהרי יש אופנים שונים: יש "צרפתנו בכור לחץ", יש טבעות של ברזל וטבעות אחרות שמקיפות, סוגרות, אוטמות את המציאות, והטבעות אלה – כל אחד באשר הוא, באשר נפשו אתו - חונקות את שמחת הנפש בעצמה. ואיך הנפש יכולה בכל זאת להגיע? על ידי זה שהיא בועטת בדברים הללו, על ידי זה שהיא חותרת שוב לחזור שוב למצוא את השורש הראשון, את הבסיס העקרוני, הראשוני, היסודי ביותר. בין כל הגלים והמשברים שרוצים להטביע - בכלל ובפרט, באופן כזה ובאופן אחר - יש דבר אחר שנשאר בתוך המים התחתונים:

הקול הזה של "אנן בעינן למהוי קדם מלכא". יש "קולות מים רבים אדירים", יש "קול ה' על המים", אבל ישנו גם הקול שנמצא בתוך המים בעצמם; זהו הקול הזה שיש בו עדיין התשוקה הראשונה הזו לעלות. בכוחו של הקול הזה אפשר להמשיך ולהמשיך; וברגע שהקול הזה מתעורר, כאשר הוא איכשהו נשמע, באותה שעה אין שום דבר אחר שיעכב את השמחה. אז אני שמח בתוך השמחה עצמה, מפני שאני מגיע לגלוי עצם המהות, השורש הראשון, השורש שנמצא מעבר לירידתם של המים התחתונים. בחזרת הש"ץ, בתפילת "מודים", אנחנו אומרים "מודים דרבנן". התמצית של "מודים דרבנן" ־ אחרי כל ההוספות וכל הציורים שיש בזה ־ היא משפט אחד בלבד: "מודים אנחנו לך . . . על שאנו מודים לך". אני מסלק מן ההודאה את כל השבחים, את כל ההלל, את כל הדברים הטובים שבמציאות של העולם, ואני מגיע אל השבח הראשון, השבח שהוא למעלה מכל השבחים, וחודר בכל המציאות: "מודים אנחנו לך . . . על שאנו מודים לך". הגילוי של "זמן שמחתנו" הוא אותו דבר. זהו הגילוי שאומר שבתוך כל הדברים, בתוך כל המציאות- יהיה מה שיהיה – "שויתי ה' לנגדי תמיד". ובתוך כל אלה יש השמחה על כך שאפשר לעלות מעלה מעלה. ובשביל זה אנשים נותנים ידיים אחד לשני, ומנסים לבעוט למטה ולעלות למעלה. בוודאי, אי אפשר לעלות עד לרקיע עולים ונופלים, עולים ונופלים. אבל את הריקוד אי אפשר לקחת מאתנו. והריקוד הזה, זהו המקום שמשם שואבים את רוח הקודש. זהו "ושאבתם מים בששון ממעייני הישועה".

שער ראשון:
מדור כולל הרמי"ם - מאמרים מרבני הישיבה

סוכה, מקדש ואדם
הרב דוד מאלי

כמה הלכות חשובות בדיני סוכה נלמדות מבית המקדש, חלקן בצורה ישירה וחלקן בצורה עקיפה. במאמר הבא ננסה לעמוד על כמה מההלכות הללו ועל המשמעות הנגזרת מלימודים אלו למהות הסוכה. בחלקו השני של המאמר נתבונן באמצעות סוגיית הפתיחה למסכת במקומו של האדם בתוך הסוכה שראינו בחלק הראשון.

א. <u>סוכה ומקדש</u>

בדף ז' ע"ב מביאה הגמרא את דעתו של ר' יאשיה (שלא נפסקה להלכה), שגם כשהצל בסוכה הוא מחמת הדפנות, הסוכה כשרה. ר' יאשיה לומד זאת מהמילה "וְסֻכָּתָן" שמוזכרת בתיאור הפרוכת בתורה:

> ושחמתה מרובה מצלתה פסולה. תנו רבנן: חמתה – מחמת סיכוך, ולא מחמת דפנות. רבי יאשיה אומר: אף מחמת דפנות. אמר רב יימר בר שלמיה משמיה דאבייי: מאי טעמא דרבי יאשיה? דכתיב וסכת על הארון את הפרכת. פרכת מחיצה, וקא קרייה רחמנא סככה.

לדעת ר' יאשיה, מחשבים גם את הצל שמגיע מחמת הדפנות בסך הכול של 'חמתה מרובה מצלתה'. גם הדפנות משתתפות בהגנה, ביצירת הצל, שהסוכה מעניקה לאדם. ההשוואה לקודש הקדשים והלימוד מן הפרוכת שסוככת על הפתח היחיד במקום מקודש זה, מדמים את הסוכה לקודש הקדשים שסגור מכל צדדיו, והפרוכת סוככת על החיבור שבין קודש הקדשים ובין מה שחוצה לו. הסוכה, לפי לימוד זה, היא מבנה של הגנה שיש בו חציצה בין מה שבתוכה ומה שמחוצה לה.

לימוד נוסף מבית המקדש הוא מקור דין עשרה טפחים, בדף ד' ע"ב. במקום להשתמש בדין זה בנימוק פרקטי כמו 'דירה סרוחה' שמובא בגמרא בהקשר ל'הוצין' שיורדים מתחת לעשרה טפחים, או להשתמש בנימוק שכך אי־אפשר לקיים את המצווה (דוגמת שיעור 'ראשו רובו ושולחנו'), הגמרא לומדת מן המשכן בצורה מעט מפותלת:

ושאינה גבוהה עשרה טפחים. מנלן? [...] ארון תשעה וכפורת טפח – הרי כאן עשרה, וכתיב ונועדתי לך שם ודברתי אתך מעל הכפרת, ותניא, רבי יוסי אומר: מעולם לא ירדה שכינה למטה, ולא עלו משה ואליהו למרום, שנאמר השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם.

משילובם של שני מקורות – גובהם של הארון והכפורת (עשרה טפחים), והברייתא שאומרת שמעולם לא ירדה השכינה מתחת לעשרה טפחים – לומדת הגמרא שבעשרה טפחים יש מעבר רשויות (כפי שמנסח זאת רש"י: "שמע מינה למעלה מעשרה מיפסקא רשותא"). בלימוד זה צריך הלומד להשלים שני דברים – הראשון הוא המסקנה של רש"י שהרשות נפסקת בעשרה טפחים, והשני הוא הקישור בין הבנה זו ובין הסיבה לכך שסוכה נמוכה מעשרה טפחים פסולה. שהרי לפי לימוד זה הסוכה חייבת להיות ברשות ה'שמיים', או לפחות שלא ברשות ה'ארץ' שה' נתן לבני אדם. אולם יש לשים לב שדופנותיה של הסוכה ניצבות על הארץ, מתחת לעשרה טפחים. ואם כן, אומנם לא ירדה השכינה מתחת לעשרה ולא עלו בני האדם מעל עשרה טפחים, אולם הסוכה עצמה היא מעין נקודת מפגש בין הארץ והשמיים, שהרי דופנותיה עומדות מתחת לעשרה טפחים, אך הסכך חייב להיות מעבר להם, ברשות ה"שמים שמים לה'". בשונה מהלימוד של ר' יאשיה, הסוכה היוצאת מלימוד זה היא סוכה שניצבת מעבר לארץ הגשמית ובה יש מפגש בין שתי הרשויות. גם ההשוואה להלכות שבת יכולה לחדד את המשמעות הזו, שהרי רשות הרבים ורשות היחיד בהלכות שבת נמצאות בתחום שמתחת לעשרה טפחים, ואילו הסוכה, עיקרה מעבר לעשרה טפחים, מה שמוגדר בהלכות שבת כ'מקום פטור'. אפשר להשוות זאת לתירוץ הגמרא ביחס למשה שכיסא הכבוד התשרבב מתחת לעשרה – יש נקודות שבהן יש מעבר בין התחומים הללו, והסוכה היא אחד מהנקודות הללו.

בהמשך הסוגיא הגמרא מקשה על הלימוד מגובהם של הארון והכפורת – שמא עשרת הטפחים הללו כוללים את הסכך? ובשל כך מוכיחה מנתון אחר שקשור לארון הברית ולכפורת:

אלא מבית עולמים גמר... וכתיב "והיו הכרבים פרשי כנפים למעלה סככים בכנפיהם על הכפרת" – קרייה רחמנא סככה, למעלה מעשרה.

מכך שהכרובים סוככים בכנפיהם על הכפורת וגובהה הוא עשרה טפחים, לומדת הגמרא כי סכך הוא למעלה מעשרה טפחים. לימוד זה אינו עוסק בהפרדת הרשויות כמו הלימוד הקודם, אולם הוא נשאר בתחום המצומצם של קודש הקדשים. ניתן להגיד שלימוד זה ממשיך את הלימוד הקודם ואת 'הפרדת הרשויות', אך הוא מתייחס לסוכה כאל כזו שנמצאת ברשות ה'שמיים', וניתן להגיד שלימוד זה שונה מהלימוד הקודם ואינו עוסק בהפרדה זו. בכל אופן, עיקרו של הלימוד אינו מהפרדת הרשויות שבין הארץ והשמיים, אלא מ'הסכך' שהכרובים סוככים בכנפיהם על הכפורת.

עיקרו של הלימוד, אם כן, עוסק בסככה שתחתיה יש התגלות של השכינה – וְנוֹעַדְתִּי לְךָ שָׁם וְדִבַּרְתִּי אִתְּךָ מֵעַל הַכַּפֹּרֶת מִבֵּין שְׁנֵי הַכְּרֻבִים (שמות כה, כב). כפי שהכרובים סוככים בכנפיהם על מקום של גילוי השכינה, גם הסכך של הסוכה סוכך על מקום שבו מתגלה השכינה.

ב. <u>ענני כבוד וסוכות ממש</u>

בדף י"א ע"ב הגמרא מבררת את המקור לכך שסכך צריך להיות עשוי מדבר שאינו מקבל טומאה:

> זה הכלל: כל דבר שמקבל טומאה כו'. מנא הני מילי? אמר ריש לקיש: אמר קרא ואד יעלה מן הארץ, מה אד דבר שאינו מקבל טומאה וגידולו מן הארץ – אף סוכה דבר שאין מקבל טומאה וגידולו מן הארץ. הניחא למאן דאמר ענני כבוד היו, אלא למאן דאמר סוכות ממש עשו להם, מאי איכא למימר? דתניא: כי בסכות הושבתי את בני ישראל – ענני כבוד היו, דברי רבי אליעזר. רבי עקיבא אומר סוכות ממש עשו להם.

מחלוקתם של ר' אליעזר ור' עקיבא מפורסמת, אך נשים לב גם ללימוד שקודם להבאתה בגמרא – 'ואד יעלה מן הארץ' – תיאור הענן שעלה בגן עדן והשקה את הארץ. אד זה אינו מקבל טומאה, ולכן גם הסכך אינו מקבל טומאה. לימוד לא שגרתי זה מקביל ללימודים השונים מבית המקדש, אך פונה לעבר הרחוק – בריאת העולם. הגמרא מציינת שלר' עקיבא צריך מקור אחר לדין זה, שכן הוא סבור שבמדבר הקב"ה בנה לעם ישראל סוכות ממש, אולם לדעתו של ר' אליעזר, אם הסוכה היא זכר לעננים, אפשר ללמוד גם מהעננים שבמעשה בראשית. התפיסה של הסוכות כעננים כבוד אינה רק זיכרון היסטורי של נס שנעשה במדבר, אלא זו תפיסה של מהות ההגנה שהעניק הקב"ה לישראל במדבר – הגנה אלוקית שיש בה השפעה ממשית, כמו האד שעלה מן הארץ והשקה את הגן במעשה בראשית. חשוב לציין שהקישור בין המשכן ובין הסוכה שהובאו לעיל יכולים להתאים לשתי הדעות ולא רק לדעתו של ר' אליעזר.

ג. <u>המקורות בסוגיית הפתיחה למסכת</u>

ראינו את הקשר המיוחד בין הסוכה ובין בית המקדש דרך דינים שונים בהלכות הכשר הסוכה שנלמדים מבית המקדש.[1] בניגוד ללימודים אלו, בסוגיית הפתיחה למסכת דין עשרים אמה שבו דנה הגמרא, אינו נלמד מבית המקדש כלל. עובדה זו בולטת במיוחד משום שבסוגיא המקבילה במסכת עירובין (ב ע"א) נלמד גובהו של המבוי מפתחיהם של ההיכל והאולם בבית המקדש:

[1] דין נוסף שנלמדים מן המקדש – ישיבה בסוכה גם בלילות – מן המילואים (דף מ"ג ע"ב).

מבוי שהוא גבוה למעלה מעשרים אמה – ימעט, רבי יהודה אומר: אינו צריך... אמר רב יהודה אמר רב: חכמים לא למדוה אלא מפתחו של היכל, ורבי יהודה לא למדה אלא מפתחו של אולם.

בסוגיא בירושלמי המקבילה לסוגייתנו, בתחילת מסכת סוכה, פסול הסוכה מעל עשרים אמה נלמד גם הוא מפתחיהם של האולם וההיכל, וכולל נפקא מינה הלכתית:

רבי יוסי אמר לה סתם. ר' אחא בשם רב רבנן ילפין לה מפתחו של היכל. ור' יודה יליף לה מפתחו של אולם. אם מפתחו של אולם דיו ארבעים אמה דתנן תמן פתחו של אולם גובהו ארבעים אמה ורחבו עשרים אמה.

למרות הקשר המיוחד שראינו בחלקו הראשון של המאמר בין הסוכה למקדש, דין גובהה המקסימלי של הסוכה לא נלמד מבית המקדש. נתבונן במקורות לדין זה וננסה להבין מדוע.

ד. <u>האדם בסוכה</u>

שלושה מקורות אפשריים בסוגיית הפתיחה בבבלי לפסול עשרים אמה: לדעת רבה, הפסול הוא משום שמעל עשרים אמה אדם אינו יודע שהוא דר בסוכה. לדעת ר' זירא, הפסול הוא משום שהאדם היושב בסוכה כזו אינו יושב בצל הסוכה, ולדעת רבא, הפסול הוא משום שהאדם צריך לצאת מדירת קבע לדירת עראי וסוכה, מעל עשרים אמה היא דירת קבע. שלוש האפשרויות הללו אינן עוסקת במקום, ברשות, בסככה עצמה, אלא בתהליך שהאדם צריך לעבור בתוך המקום הזה. רבה עוסק בידיעה שצריכה להיות בראשו של האדם כשהוא רואה את הסכך, ר' זירא עוסק בצל שהאדם צריך לחוש על ראשו בצורה פיזית וממשית, ורבא מתאר את תהליך היציאה מדירת קבע לדירת עראי (ניסוחו של רבא: '<u>כל שבעת ימים</u> צא מדירת קבע לדירת עראי' מדגיש את התהליך שצריך לעבור על האדם).

נראה שאף על פי שגם סוגיית הפתיחה יכולה הייתה להתבסס על מקורות שקשורים למקדש, כמו שהוא בירושלמי, בחרו האמוראים בסוגיא זו להיכנס בשעריה של הסוכה–המקדש שעל אודותיה לומדים מפרטים אחרים במסכת סוכה, ולבחון את מקומו של האדם בתוך הסוכה.

כך יוצרים דיניה השונים של הסוכה מבנה שלם – מדין המינימום (עשרה טפחים) למדנו את הקשר העמוק של הסוכה למקדש ואת היותה חיבור בין הארץ והשמיים או מקום השראת השכינה, ומדין המקסימום (עשרים אמה) למדנו מהי עבודתו של האדם ב'משכן' זמני זה.

דעת רבי אליעזר - תשבו כעין תדורו ובית המקדש ומה המשמעות של דעה שנדחתה מההלכה?

הרב נריה טובי

ברצוני לגעת בסוגיה שעוסקת בדעתו של רבי אליעזר בפרק שני במסכת סוכה ודרך סוגיה זו לעסוק בשאלה כללית יותר.

בדפים אלו הגמרא פורסת את דעתו של רבי אליעזר בכמה מחלוקות בענייני סוכה ובכמה סיפורים המשקפים את דמותו המיוחדת.

נעסוק בשתי שאלות:

האחת – כיצד מבין רבי אליעזר את מצות סוכה? מה העומק של הבנתו?

השניה – מדוע הגמרא עוסקת כל כך הרבה בדעה שדחויה מההלכה? ומה המשמעות של דעתו לאחר שאנו יודעים שנפסקה הלכה כחלוקים עליו?

ראשית, נעיין במשנה בדף כז:

<u>מסכת סוכה פרק ב משנה ו</u>

רבי אליעזר אומר, **ארבע עשרה סעודות חייב אדם לאכול בסוכה**, אחת ביום ואחת בלילה. וחכמים אומרים, אין לדבר קצבה, חוץ מלילי יום טוב ראשון של חג בלבד. ועוד אמר רבי אליעזר, מי שלא אכל לילי יום טוב הראשון, ישלים בלילי יום טוב האחרון. וחכמים אומרים, אין לדבר תשלומין, על זה נאמר (קהלת א) מעות לא יוכל לתקן, וחסרון לא יוכל להמנות.

אם נתבונן במחלוקת הראשונה במשנה רבי אליעזר מחייב אדם לאכול כל יום שתי סעודות בסוכה (!). מה הטעם של סברא זו[2]?

הגמרא על אתר מביאה הסבר למחלוקת רבי אליעזר וחכמים:

<u>תלמוד בבלי סוכה דף כז ע"א</u>

[2] אמנם בהמשך הגמרא מובא שרבי אליעזר בו, אך יש מחלוקת גדולה במה חזר בו. לדוגמא, לדעת התוספות (ד"ה "חזר בו") רבי אליעזר עדיין מחייב 14 סעודות, ולעצם העניין, כדי לראות את תפיסתו של רבי אליעזר אתעלם כרגע מהעובדה שחזר בו וממשמעותה.

מ"ט דר' אליעזר? **<u>תשבו כעין תדורו</u> מה דירה אחת ביום ואחת בלילה אף סוכה אחת ביום ואחת בלילה** ורבנן? כדירה מה דירה אי בעי אכיל אי בעי לא אכיל אף סוכה נמי אי בעי אכיל אי בעי לא אכיל.

אם נעיין בדרשות של רבי אליעזר וחכמים נבחין כי ישנה כאן הבנה הפוכה למשמעות ה"תשבו כעין תדורו":

א. לדעת רבי אליעזר- בית זה מקום של נוכחות תמידית, ולכן חייב ארבע-עשרה סעודות.

ב. לדעת חכמים – הבית אינו מקום מחייב, אפשר להיות שם ולאכול שם ואפשר גם לא.

כלומר, רבי אליעזר רואה את השהייה בסוכה כמחייבת. האדם היושב בסוכה הופך אותה לבית על ידי שהוא מחייב את עצמו לאכול בה שתי סעודות ביום, ואילו לדעת חכמים, השהייה בסוכה דומה לבית באופן הטבעי של שהייה לא מחייבת.[3]

עדיין נשאלת השאלה – מדוע רבי אליעזר דורש דרישה כזו? מדוע יש צורך לחייב לאכול בסוכה על מנת להפוך אותה לבית?

לפני שניכנס לעובי הקורה - נראה את דעת רבי אליעזר בעוד כמה נושאים הנוגעים לישיבה בסוכה:

א. <u>האיסור לצאת מסוכה לסוכה ולבנות סוכה בחול המועד - דף כז ע"א</u>

תניא נמי הכי אם השלים במיני תרגימא יצא שאל אפוטרופוס של אגריפס המלך את רבי אליעזר כגון אני שאיני רגיל לאכול אלא סעודה אחת ביום מהו שאוכל סעודה אחת ואפטר אמר לו **בכל יום ויום אתה ממשיך כמה פרפראות לכבוד עצמך ועכשיו אי אתה ממשיך פרפרת אחת לכבוד קונך** ועוד שאלו כגון אני שיש לי שתי נשים אחת בטבריא ואחת בציפורי ויש לי שתי סוכות אחת בטבריא ואחת בציפורי מהו שאצא מסוכה לסוכה ואפטר אמר לו לא **שאני אומר <u>כל היוצא מסוכה לסוכה בטל מצותה של ראשונה</u>**

תניא ר' אליעזר אומר **<u>אין יוצאין מסוכה לסוכה</u> <u>ואין עושין סוכה בחולו של מועד</u>** וחכמים אומרים [א]יוצאין מסוכה לסוכה ועושין סוכה בחולו של מועד ושוין שאם נפלה שחוזר ובונה בחולו של מועד מ"ט דר' אליעזר אמר קרא (דברים טז יג) חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים **עשה**

[3] מי שיעיין בגמרא רואה שדרשת "תשבו כעין תדורו" מופיעה לפעמים כמחייבת – צריך לשבת כמו בבית, ולכן הדרישה עולה (למשל על האפשרות לחייב איש ואשתו בדף כח ע"א), ולפעמים מופיעה כדרשה פוטרת – כך ברש"י בדף כו ע"א שמסביר מדוע אף ההולך לסחורה פטור מסוכה ביום משום שזה כעין ישיבת ביתו, שכשם שבכל השנה אדם לא נמנע ללכת בסחורה כך בסוכות יהיה פטור.

סוכה הראויה לשבעה ורבנן הכי קאמר רחמנא עשה סוכה בחג ושוין שאם נפלה שחוזר ובונה אותה בחולו של מועד פשיטא מהו דתימא האי אחריתי היא ואינה לשבעה קמ"ל

תניא ר' אליעזר אומר כשם שאין אדם יוצא ידי חובתו ביום טוב הראשון של חג בלולבו של חבירו דכתיב(ויקרא כג מ) ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר כפות תמרים משלכם **<u>כך אין אדם יוצא ידי חובתו בסוכתו של חבירו דכתיב חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים משלך</u>** וחכמים אומרים אע"פ שאמרו אין אדם יוצא ידי חובתו ביום טוב הראשון בלולבו של חבירו אבל יוצא ידי חובתו בסוכתו של חבירו דכתיב (ויקרא כג מב) כל האזרח בישראל ישבו בסוכות מלמד שכל ישראל ראוים לישב בסוכה אחת.

העולה מתוך הסוגיא הנ"ל שישנן כמה פסיקות מעניינות של רבי אליעזר בעניינו:

1. אסור לצאת בחג מסוכה לסוכה (אפילו של עצמו), ואם יצא בטלה כל המצוה הראשונה.
2. לא עושים סוכה בחול המועד – הסוכה היא יחידה אחת כל שבעת הימים.
3. אדם לא יוצא ידי חובת מצווה בסוכתו של חברו.

מה עולה מכל הפסיקות של רבי אליעזר? אנחנו רואים שבנוסף לחיוב לאכול ארבע-עשרה סעודות בסוכה אדם חייב לשבת בסוכה אחת כל שבעת הימים ולא לצאת ממנה לסוכה אחרת. מה הרעיון שעומד מאחורי כל זה?

כדי לפתוח פתח מחשבה, נחזור לתוספות על הגמרא דלעיל העוסק בסברת רבי אליעזר לחייב בסוכה ארבע-עשרה סעודות משום ב"תשבו כעין תדורו".

<u>תוספות דף כז ע"א</u>

תשבו כעין תדורו. בירושלמי יליף בגזרה שוה נאמר כאן תשבו ונאמר להלן **ופתח אהל מועד תשבו יומם ולילה שבעת ימים** מה ישיבה שנאמרה להלן עשה בה את הלילות כבימים אף ישיבה האמורה כאן עשה בה לילות כבימים ...

בעלי התוספות מביאים את דברי הירושלמי שמביא טעם אחר לדעת רבי אליעזר. הטעם הוא הדמיון של הסוכה למשכן, וביתר דיוק לשבעת ימי המילואים שהם ההכנה לעבודת המשכן.

כאן זה לא המקום היחיד להשוואה בין המקדש לבין הסוכה. נעיין בפתיחת המסכת בירושלמי:

<u>ירושלמי פרק א</u>

סוכה שהיא גבוהה למעלה מעשרים אמה פסולה ור' יהודה מכשיר ושאינה גבוהה עשר טפחים ושאין לה שלש דפנות ושחמתה מרובה מצילתה פסולה:

גמרא רבי יוסי אמר לה סתם. ר' אחא בשם רב רבנן ילפין לה **מפתחו של היכל.** ור' יודה יליף לה **מפתחו של אולם**.

גובה הסוכה נלמד לפי הירושלמי מגובה ההיכל (או האולם לדעת רבי יהודה). מה הדימוי? מה זה מלמד אותנו על משמעות הישיבה בסוכה?

ניתן לומר שרבי אליעזר רואה בסוכה משכן, מקום מקודש, וביתר דיוק , לשבעת ימי מילואים, הזמן שבו חונכים את המקדש ולומדים לעבוד בו.

אם נתבונן בזאת על הרצף של חגי תשרי, ניתן לומר שחלק מהתהליך של חגי תשרי – החזרה בתשובה והעמידה המחודשת לפני השם בראש השנה ויום כיפור מסתיימת בהכנה לעבודת המקדש, לחיים עצמם, כדי שלא יהיו חיים חסרי משמעות אלא חיים של קודש, בבחינת "זכו – שכינה ביניהם." האדם ומשפחתו מתכוננים לשנה כעבדי השם כמשרתים בקודש.

יש חיזוק לכיוון הזה בדברי רבי אליעזר בסיפור שבו מגיע אליו תלמידו לבקרו (דף כז ע"ב)

ת"ר מעשה בר' אלעאי שהלך להקביל פני ר' אליעזר רבו בלוד ברגל אמר לו אלעאי אינך משובתי הרגל שהיה ר' אליעזר אומר משבח אני את העצלנין שאין יוצאין מבתיהן ברגל דכתיב (דברים יד, כו) **ושמחת אתה וביתך**.

רואים שרבי אליעזר דוחה את תלמידו שישוב לביתו ולא יימנע מלהיות ברגל בבית. מסביר רש"י:

אינך משובתי הרגל - הואיל ולא עמדת בביתך אצל אשתך:

רבי אליעזר רואה את החג כזמן משפחתי זוגי וייתכן שזה העומק של הדימוי לימי המילואים, יש כאן הכנה של המשכן הפרטי – המשפחתי בשבעה ימים מקודשים שיכינו את הבית כמקום השראת שכינה.

על דברי התוספות והירושלמי מביא הפני יהושע את הדברים הבאים:

<u>פני יהושע סוכה כז ע"א</u>

בתוספות בד"ה תשבו כעין תדורו בירושלמי יליף בגזירה שוה כו' עד סוף הדיבור. ונראה דהא דמייתי הך ילפותא דירושלמי אליבא דר"א היינו משום דמשמע להו **דלא פליג הירושלמי אגמרא דידן דמשמע דטעמא דר"א משום תשבו כעין תדורו**, ובאמת שאין זה

טעם עיקר דודאי שפיר קאמרי רבנן מה דירה אי בעי אכיל אי בעי לא אכיל **מש"ה מייתי נמי הך גזירה שוה דירושלמי דהאי תשבו דסוכה הוי כאילו כתיב ביה בהדיא יומם ולילה כמו בתשבו דמילואים**.

לפי הפני יהושע הטעם של הירושלמי הוא העיקר, וטעם זה מצטרף לטעם הבבלי, ויוצא לפי זה שה"תשבו כעין תדורו" היא דרשה כללית, אך עומק דעתו של רבי אליעזר יונק מהדימוי למקדש.

<u>פסיקת ההלכה ומשמעותה לענייננו:</u>

בפשטות בשאלת האכילה בסוכה ויתר המחלוקות לעיל – נפסק כחכמים ולא כרבי אליעזר:

<u>שולחן ערוך תרלט סעיף ג</u>

אכילה בסוכה בליל יום טוב הראשון חובה. אפילו אכל כזית פת יצא ידי חובתו, **מכאן ואילך רשות**; רצה לאכול סעודה, סועד בסוכה; רצה אינו אוכל כל שבעה אלא פירות וקליות חוץ לסוכה – אוכל, כדין אכילת מצה בפסח.

כמו כן נפסק שאדם בונה סוכה בחול המועד ויכול לשבת בסוכת חברו:

<u>שולחן ערוך תרלז סעיף א - ב</u>

מי שלא עשה סוכה בין בשוגג בין במזיד **עושה סוכה בחולו של מועד** אפילו בסוף יום שביעי וכן **יכול לצאת מסוכה זו ולישב באחרת**:

יוצאין בסוכה שאולה וכן יוצאין בשל שותפות:

מאידך מובאת הפסיקה הבאה שמקורה בברייתא שמופיעה בדף כח ע"ב:

<u>שולחן ערוך תרלט א</u>

כיצד מצות ישיבה בסוכה שיהיה אוכל ושותה (ויישן ומטייל) (טור**) ודר בסוכה כל שבעת הימים בין ביום ובין בלילה כדרך שהוא דר בביתו בשאר ימות השנה** וכל שבעת ימים עושה אדם את ביתו עראי ואת סוכתו קבע כיצד כלים הנאים ומצעות הנאות בסוכה וכלי שתיה כגון אשישות וכוסות בסוכה אבל כלי אכילה (לאחר האכילה) (טור) כגון קדירות וקערות חוץ לסוכה המנורה בסוכה ואם היתה סוכה קטנה מניחה חוץ לסוכה.

לכאורה, הקריאה של ההלכה הזו את "תשבו כעין תדורו" אינה הקריאה של חכמים אלא קריאתו של רבי אליעזר – יש להיות בסוכה כל שבעה ביום ובלילה. כיצד זה עולה בקנה אחד עם כך שההלכה נפסקה כרבי אליעזר?

נעיין בעוד פסיקת הלכה מעניינת של הרמ"א שלכאורה נשמעת כדעתו של רבי אליעזר:

<u>סימן תרלט סעיף ב – רמ"א</u>

הגה: ומה שנוהגין להקל עבשיו בשינה שאין ישנים בסוכה רק המדקדקין במצות יש אומרים משום צינה דיש צער לישן במקומות הקרים (מרדכי פרק הישן) **ולי נראה משום דמצות סוכה איש וביתו איש ואשתו כדרך שהוא דר כל השנה ובמקום שלא יוכל לישן עם אשתו שאין לו סוכה מיוחדת פטור** וטוב להחמיר ולהיות שם עם אשתו כמו שהוא דר כל השנה אם אפשר להיות לו סוכה מיוחדת:

הרמ"א מציע שהסיבה לכך שאנשים לא ישנים בסוכה היא משום שתשבו כעין תדורו – משמע איש ואשתו, וכשאי אפשר לדבר זה לקרות (בגלל צניעות וכד') לא מתקיים תשבו כעין תדורו ופטור.

פסיקה זו מתמיהה משום שלכאורה הגמרא דוחה במפורש כיוון כזה. נעיין במקור הדברים:

<u>תלמוד בבלי סוכה דף כח ע"א</u>

..דתנו רבנן אזרח זה אזרח **האזרח להוציא את הנשים** כל לרבות את הקטנים אמר מר האזרח להוציא את הנשים למימרא דאזרח בין נשים בין גברי משמע והתניא האזרח לרבות את הנשים האזרחיות שחייבות בעינוי אלמא אזרח גברי משמע אמר רבה הלכתא נינהו ואסמכינהו רבנן אקראי הי קרא והי הלכתא ותו קרא למה לי **הלכתא למה לי הא סוכה מצות עשה שהזמן גרמא וכל מצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות** יום הכפורים מדרב יהודה אמר רב נפקא דאמר רב יהודה אמר רב וכן תנא דבי רבי ישמעאל אמר קרא איש או אשה השוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה אמר אביי לעולם סוכה הלכתא ואיצטריך **<u>סלקא דעתך אמינא תשבו כעין תדורו מה דירה איש ואשתו אף סוכה איש ואשתו קא משמע לן</u>**.

לדעת אביי, הצורך להביא הלכה למשה מסיני שנשים פטורות מסוכה היא משום שהייתה הוא אמינא לחייב משום "תשבו כעין תדורו" איש ואשתו – ובאו להשמיענו שאין הדבר כן.

לכאורה, משמע שקריאה זו של "תשבו כעין תדורו" נדחתה מהלכה – אז כיצד פוסק אותה הרמ"א? וכן מקשה המג"א על אתר:

<u>מגן אברהם על אתר</u>

(ח) איש ואשתו: כ"מ בריש ערכין דאמרינן דכהנים פטורים בעידן עבודה ע"ש **וצ"ע דבסוכה דף כ"ח סד"א תשבו כעין תדורו מה דירה איש ואשתו אף סוכה איש ואשתו קמ"ל דנשים פטורות** וי"ל דמ"מ הבעל אינו חייב בסוכה אלא במקום שיכול לדור שם עם אשתו ואם לאו ה"ל **מצטער** ופטור לישן שם וכ"כ של"ה ע"ש ומ"מ צ"ע דהא אם עשה הסוכה במקום שאינו יכול לישון לא יצא כמ"ש סי' תר"מ סי"ד בהג"ה וא"כ אם אין לו סוכה מיוחדת לא יצא כלל וע"ק דבגמרא אמרינן שכל ישראל ראוים לישב בסוכה א' ע"ש וצ"ל **דמ"מ כיון שיכול לישן שם לבדו הסוכה כשרה דהוי דירה ומ"מ הוא פטור דמקרי מצטער:**

המג"א מתרץ את הקושיא בכך שאמנם דרשת תשבו כעין תדורו בעניין זה נדחתה, אך מ"מ הבעל פטור כי מצטער מכך שאשתו לא עימו ולכן פטור. למרות שהסוכה לכאורה לא ראויה כי הוא עושה אותה במקום שמצטער – הסוכה כשרה כי יכול לישון שם לבד.

לענ"ד יש דוחק בדברי המג"א: אם הסוכה לא ראויה – כיצד העובדה שיכול לישון שם לבדו מכשירה את הסוכה? יש תחושה של קושי בתירוץ זה בלבד.

ברצוני להציע הצעה שתפתור את שתי השאלות שהעלנו:

האחת – כיצד פוסקים לדור בסוכה יום ולילה וכו.. למרות שבאופן פשוט אין זו הקריאה של "תשבו כעין תדורו" של רבי אליעזר אלא של חכמים?

השניה – מדוע נדחק המגן אברהם בפירושו לרמ"א? וכיצד הרמ"א פוסק "תשבו כעין תדורו" כשלכאורה הגמרא דחתה אותו?

ברצוני לחזור לשאלה שהעלנו בתחילת המאמר – מה המשמעות של דעה שנדחתה מהלכה? האם דעת רבי אליעזר רלוונטית אלינו?

ראשית, כלל ידוע הוא שדעה שנידונה הרבה בגמרא - יש מקום לחשוב שהיא ההלכה וכן מובא בפוסקים בכמה מקומות. כאן, לכאורה אין הדבר כן שכן הלכה נפסקה בפשטות כחכמים, אך ברצוני לטעון שאף על פי כן דעת רבי אליעזר נכנסה להלכה ב"דלת האחורית".

הפסיקה על כך שאדם יהיה דר ומטייל בסוכה היא דוגמא אחת לכך. כיצד השולחן ערוך פוסק בהלכה ג שרק ליל יו"ט ראשון חובה, ומאידך פוסק בהלכה א שאדם צריך להיות כל שבעת הימים בסוכה?

על כך ניתן לומר שיש כאן 2 סוגי פסיקות:

יש פסיקה מחייבת ויש פסיקה שנותנת את משמעותו הפנימית של החג. ברור שאדם שאכל רק כזית פת בלילה הראשון ותו לא - יצא ידי חובת סוכה (אם אכל ביתר החג דברים שאינם מצריכים סוכה), אלא שבהלכה א מתווה השולחן ערוך את תפיסת הסוכה העמוקה יותר, ולפי זה אדם עובר לגור בסוכה יומם ולילה. שם הוא אוכל ושותה וכו'. יש כאן קריאה לאדם לא להישאר בחובת האכילה המחייבת ותו לא, אלא להיכנס לעומק המשמעות של החג. עומק המשמעות של החג היא דווקא דעת רבי אליעזר הרואה בסוכה הרבה מעבר למינימום, אלא כמקום לעבור בו תהליך של מעין שבעת ימי מילואים אינטנסיביים.

כך גם ניתן להסביר את דברי הרמ"א לעיל לגבי ההיתר לא לישון בסוכה משום שאשתו לא עמו, למרות שכיוון זה נדחה מהלכה.

כפי שראינו לעיל התפיסה של סוכה כמקום "איש ואשתו" היא עומק הבנת משמעותה של הסוכה לפי רבי אליעזר. זה בית המקדש הסוכתי הביתי. אפשר לומר שיש כאן שוב סברא של רבי אליעזר שפולשת לתוך ההלכה.

ניתן לומר שיש כאן דוגמא מיוחדת לכך שדעה שהובאה בתוך מחלוקת בגמרא שלא נפסקה להלכה שופכת אור על כל משמעות ההלכה למרות שבאופן רשמי לא מחייבת.

אולי כך ניתן להסביר מדוע הגמרא עוסקת כל כך בדעתו של רבי אליעזר. הרף שהוא מציג גבוה מאוד, אך פותח לנו בעצם את עומק ההבנה מהי הסוכה ומה התהליך שיכול אדם המתמסר למצווה לעבור בתוך ימים אלו.

ואולי יש בכך בכדי לפתוח חלון ללימוד גמרא בכלל. מה תפקיד הדעות שאינן להלכה בתוך השקלא וטריא הגמרתי? לפי המהלך שראינו כאן ניתן לומר שגם כאשר דעה נדחתה מהלכה, יש בה כוח לשפוך אור על עומק המעשה והכוונה במצווה, אלא שכמובן יש לבדוק זאת בכל סוגיה וסוגיה לגופה, ולחפש את הקשר של הדעה שנדחתה לדעה שנתקבלה להלכה. ואידך זיל גמור.

העוסק במצווה פטור מן המצווה לאור נרות חנוכה

הרב דוד מאלי

א. העוסק במצווה פטור מן המצווה – מדוע?

במסכת סוכה דף כ"ה ע"א הובא דין העוסק במצווה פטור מן המצווה. לגבי דין זה נחלקו הראשונים, האם פטור ממצווה אחרת רק כשאינו יכול לקיים את שתי המצוות – שיטת רש"י,[4] או שהפטור מהמצוות הנוספות קיים גם כשיכול לקיים מצוות נוספות – שיטת תוספות.[5]

מחלוקת זו בדין העוסק במצווה קשורה בצורה מהותית להבנת טעם הפטור.

על פי הסבר התוספות, העוסק במצווה פטור מן המצווה רק משום שאינו יכול לקיים את שתי המצוות. אומנם בתוספות עצמו העיקרון אינו מנוסח כך, אך שלילת האפשרות שהעוסק במצווה פטור מן המצווה גם בשעת חנייתו אם יכול לקיים את שתיהן, מגדירה את הפטור כפטור פרקטי. משום כך אם יכול, חייב.

על פי הסבר רש"י, העוסק במצווה פטור מן המצווה לא בשל בעיה טכנית, היינו התנגשות בין שתי המצוות, אלא הפטור הוא מהותי. רבנו ניסים הסביר שיטה זו כך: "כל שהוא עוסק במלאכתו של מקום, לא חייבתו תורה לטרוח ולקיים מצות אחרות אע"פ שאפשר."

ב. נר חנוכה

במסכת שבת בדף כ"א מובאת מחלוקת אם מותר להשתמש באורו של נר חנוכה. את הדעה האוסרת מסביר רש"י – "שיהא ניכר שהוא נר מצווה". בדף כ"ב מובאים דבריו של רב יהודה בשם רב אסי בשם רב – "אסור להרצות מעות כנגד נר חנוכה". בתגובה לאזכור דבריו של שמואל שתמה האם בנר יש קדושה, הסיק רב יוסף שהאיסור 'להרצות מעות' הוא כדי שלא יהיו מצוות בזויות עליו. רב הוא גם האמורא שאסר להדליק מנר לנר, ודבריו הוסברו בגמרא באחד מן ההסברים – משום ביזוי מצווה.

על השאלה מדוע רב הונא ורב חסדא, שסברו שמותר להשתמש לאורו של נר חנוכה, אינם חוששים לביזוי המצווה, ענה הרשב"א:

[4] ד"ה 'שלוחי מצווה' כ"ה ע"א.
[5] לכאורה היא שיטת רש"י, ובפירוש כתבוה רבנו ניסים ואור זרוע.

יש לומר דסבירא להו לרב הונא ולרב חסדא דכל שאינו משתמש בגופו כשוקל כנגדו או שמדליק ממנו בקינסא לאו בזויי מצוה הוא, ואף על גב דמשתמש לאורה, דהא לא משתמש בגופיה ממש, ולא כל התשמישין שוין ולא כל הבזויין שוין, וכדמוכח שמעתין דלקמן.

על פי הרשב"א, רב הונא ורב חסדא מחלקים בין שימוש בנר עצמו – שאסור משום ביזוי, ובין שימוש לאורו, שמותר.

דבר זה קשור למחלוקת הראשונים האם מותר להשתמש באור הנרות בשביל מצווה. לאחר שהתייחס הרשב"א למחלוקת זו, הקשה על הדעה האוסרת להשתמש באור הנר למצווה אחרת, מדברי שמואל – והרי הדלקה מנר לנר באמצעות קיסם אסורה לשמואל על פי דברי הגמרא משום ביזוי המצווה, ואם כן, במקרה שאין ביזוי הרי השימוש הוא למצווה, מדוע יאסור שמואל?

תשובתו השנייה של הרשב"א קושרת מחלוקת זו לעניין 'העוסק במצווה פטור מן המצווה':

אי נמי י"ל דכל שאדם משתמש ממצוה זו לאחרת בזויי מצוה היא זו דמיחזי כמאן דלא חביבא ליה הך מצוה ועביד מצוה זו תשמיש למצוה אחרת, ולהדליק מנר לנר דוקא הוא דשרי שמואל משום דחדא מצוה היא.

ההדלקה מנר לנר שלא על ידי קיסם מותרת, לפי דברי שמואל, משום שזו מצווה אחת. לעומת זאת, שימוש במצווה בשביל מצווה אחרת אסור משום שהמצווה הראשונה נראית כאילו אינה חביבה על העושה אותה.

לעומת שיטה זו, מצויה שיטת הראשונים המתירים שימוש בנר חנוכה למצווה: בעל המאור[6] חילק בין מאן דאמר אסור להשתמש לאורה, ובין מאן דאמר אסור להרצות מעות כנגד נר חנוכה (רב). ולבסוף מסיק:

ומסקנא דשמעתא דחיישינן בנר חנוכה לבזויי מצוה אפילו להשתמש לאורה לדבר הרשות כגון הרצאת מעות, אבל קדושה אין בה, ומותר להשתמש לאורה תשמיש של מצוה.

לפי דברי הבעל המאור, הבעיה בשימוש באורם של נרות החנוכה היא רק אם בשימוש זה יש ביזוי. שימוש של קדושה – מותר להשתמש אף שאינו שייך למצוות נר החנוכה.

ג. להיות קשור במצווה

[6] וכן בעל העיטור.

אפשר לומר שהמחלוקת לגבי 'העוסק במצווה פטור מן המצווה' מקבילה למחלוקת לגבי שימוש בנר חנוכה לדבר מצווה. דעת בעל המאור ששימוש במצוות נר חנוכה למצווה אחרת אינו ביזוי, מתאימה לדעתו של תוספות שהפטוֹר מן המצווה חל רק כשאין אפשרות אחרת. האיסור להשתמש בנר חנוכה נועד למנוע ביזוי של הנרות בשימוש חול, ושימוש של קודש – אינו בזוי, ומשום כך אין הוא סותר את המצווה. איסור השימוש אינו איסור עקרוני ומוחלט שנועד לייחד את נר החנוכה, אלא איסור ביזוי בלבד. גם הפטור מן המצווה אינו נובע מייחודה של המצווה ומהקשר של האדם אליה, אלא רק במצב שבו אי אפשר לקיים את שתי המצוות, טכנית.

לעומת זאת, דעתם של ראשונים רבים שלעיל יוצגה באמצעות דבריו של הרשב"א, מייחדת את אור נרות חנוכה. איסור השימוש בנרות אינו נועד למטרה כללית של מניעת ביזוי המצווה, אלא לייחד את המצווה הזו – והשימוש בהם, גם לדברי קדושה, מראה כאילו מצווה זו אינה חביבה. הסבר זה מתאים לראשונים הפוטרים את העוסק במצווה גם כששתי המצוות אינן 'מתנגשות', משום שהוא עסוק במצווה אחת ואינו חייב, או אינו רשאי (לריטב"א), להינתק ממנה ולעבור למצווה אחרת.

דבר קטן - עד כמה קטן התלמוד?
הרב אוריאל סגל

העדות היא של התלמוד על עצמו: "אמרו עליו על רבן יוחנן בן זכאי שלא הניח מקרא ומשנה, תלמוד, הלכות ואגדות, דקדוקי תורה ודקדוקי סופרים, קלים וחמורים וגזרות שוות, תקופות וגימטריאות, שיחת מלאכי השרת ושיחת שדים ושיחת דקלים, משלות כובסין, משלות שועלים, דבר גדול ודבר קטן".

רבן יוחנן בן זכאי מוצג כאן כמי שהיקף ידיעותיו והשליטה בכל תחומי הידע עומדים בקצה העליון של האפשרות האנושית. ובסופה של הרשימה, אולי כזוטי דברים ואולי כפיסגה של ידע, מופיעים "דבר גדול ודבר קטן", מונחים עמומים למדי, שאותם מפענח התלמוד בקביעה: דבר גדול - מעשה מרכבה, דבר קטן - הויות דאביי ורבא.

הסבר הדברים, מבלי להתייחס לכל הפירושים האפשריים, הוא כדלהלן: "דבר גדול" הוא הידע הרחב, יהיה זה מעשה מרכבתו של יחזקאל, סוד המציאות העליונה, סוד המטאפיסיקה או סוד השראת השכינה. ואילו "דבר קטן" הוא הדיונים של אביי ורבא הפזורים למאות בתוך התלמוד.

התייחסות עצמית זו לא אופיינית במיוחד לתלמוד, שממעט להגדיר את מהותו, אך כאן הוא מזהה את מה שיש בו עם הדיונים של אביי ורבא. אביי ורבא נעשים לדבר אחד קטן עם התלמוד, וזו קביעה אחת. הקביעה שנייה היא שהתלמוד עצמו הנו כדבר קטן. האם יתכן כי התלמוד רואה את עצמו - ויאמר זאת - שהוא דבר קטן?

הרמב"ם ב"יד החזקה" משתמש פעמים רבות בדרשות תלמודיות כדי לבנות את מסגרת ההלכה, כשהוא מנסח את הדרשה מחדש תוך כדי התאמתה להלכה הרלבנטית:

> ועניני ארבעה פרקים אלו שבחמש מצות האלו הם שחכמים הראשונים קוראין אותו פרדס כמו שאמרו ארבעה נכנסו לפרדס, ואע"פ שגדולי ישראל היו וחכמים גדולים היו לא כולם היה בהן כח לידע ולהשיג כל הדברים על בוריין, ואני אומר שאין ראוי לטייל בפרדס אלא מי שנתמלא כריסו לחם ובשר, ולחם ובשר הוא לידע האסור והמותר וכיוצא בהם משאר המצות, ואע"פ שדברים אלו דבר קטן קראו אותן חכמים, שהרי אמרו חכמים דבר גדול מעשה מרכבה ודבר קטן הויות דאביי ורבא, אעפ"כ ראויין הן להקדימן, שהן מיישבין דעתו של אדם תחלה, ועוד שהם הטובה הגדולה שהשפיע הקב"ה ליישוב העולם הזה כדי לנחול חיי העולם הבא, ואפשר שידעם הכל קטן וגדול איש ואשה בעל לב רחב ובעל לב קצר (רמב"ם הלכות יסודי התורה פרק ד).

ה"פרדס" הוא הכינוי של הרמב"ם לכל הכלול במעשה מרכבה ובראשית, עולם הסוד והטבע, המלאכים והגלגלים העליונים. העיסוק בחכמה בכללותו הוא "הפרדס" שאל פתחיו הוביל אותנו הרמב"ם בארבעת הפרקים הראשונים של ספרו. אך הרמב"ם מזהיר מלהיכנס לעולמו של הפרדס לפני העולם הרגיל, ולשם כך משתמש במשל של אבילה. "הפרדס" מלא בתובנות, פירות מתוקים הגדלים בפרדס, אך קודמת להם סעודה של הלחם והבשר, שהיא ידיעת האסור והמותר, ההלכה, או בשמה האחר, "הוויות אביי ורבא".

שתי סיבות נותן הרמב"ם להקדמה של הידע הבסיסי, למרות היותו רק "דבר קטן". הסיבה האחת היא מקרית: בלעדי ידע זו דעתו של אדם תהיה לא מיושבת עליו, ויש סכנה, כפי שאנו מבירים מכמה סיפורים, של שיגעון הנובע מהתעמקות בתורת הסוד. הסיבה האחרת והעיקרית יותר היא ששם מצויה - וכאן נזקק דיוק הלשון ברמב"ם - "הטובה הגדולה שהשפיע הקב"ה ליישוב העולם...ואפשר שידעם הכל קטן וגדול". בחירת המילים היא משמעותית. הרמב"ם ממשיך עם המונחים גדול וקטן ושוזר אותם לאורך כל ההלכה: "הדבר הקטן" הוא "הטובה הגדולה" שיכול כל "קטן וגדול" לדעת. סיבה זו היא עקרונית, מפני שהידע הזה קשור ליישוב העולם, לחיי בני האדם המסודרים בשדה האנושי, ולא בשדה הסודות של המציאות, וכל אדם יכול לקנות ידע מעין זה.

כפי שמתמטיקה גבוהה אינה נחלת השגתו של כל ברנש - והיא עלולה במקרים אחדים לגרום לשיגעון אמיתי, אך כרגיל השימוש והיישום שלה, הוא בחשבון פשוט של מכולת, וזה נזקק לאדם מן השורה הרבה יותר מאשר חשבון תיאורטי.

דברי הרמב"ם הללו עוררו ביקורת לא מעטה אצל אחדים מחכמי ספרד. כך למשל כותב רבינו ניסים:

> "דבר קטן הוויות דאביי ורבא, משום דמעיקרא אמר שלא הניח מקרא ומשנה (רבן יוחנן בן זכאי) קרי להוויות דאביי ורבא דבר קטן. לפי שאין ספק שכל התנאים הראשונים היו יודעים המשנה על בוריה, הוויות דהוו בתר הכי [דיונים שבאו לאחר מכן, לאחר זמן המשנה] אביי ורבא לדבר קטן חשבינן להו, והרמב"ם כתב מה שרצה **והלואי שלא נכתב.** וכן פירש הריטב"א לסיים אבל דבר גדול הוא מכל חכמות העולם, וזה הפירוש את הוא ולא כמו שפירשו אחרים, והאלקים יכפר בעד".

דברים חריפים אלו מעמידים פרשנות אלטרנטיבית למונחים דבר גדול ודבר קטן, ולו בגלל שהרמב"ם נתפס בעיניהם כמי שמעמיד את חכמת הפרדס כתפיסה אסטרונומית, ידע מחקרי ומדעי, או ידע מטאפיסי וקבלי, ושניהם כאחד עומדים מעל לדיוני התלמוד. רעיון זה אינו מקובל על רבינו ניסים או אצל הריטב"א הספרדים, ועל כן הם טוענים שהדבר הקטן לא עומד ביחס לדבר הגדול הוא מעשה המרכבה, אלא ביחס למשנה ולמקרא, כי ידע זה כבר כלול בתוכם. העדפת חכמת האומות שביסוד מדעי הטבע והפילוסופיה כניצבת מעל תפיסת התלמוד היא תפיסה

מוטעית. מרכזו של העולם היהודי, כך בעיניהם של רבים מפרשני התלמוד - היא התלמוד עצמו, ונדמה להם שהרמב"ם עומד כנגד רעיון זה. חכמים אחרים ניסו לראות את הדבר הקטן, כגדול מצד השכר המובטח עליו וקטן מצד הנושא בו הוא עסוק. אבל בכך הם לא חילצו את הבעיה שמשליכה על התלמוד בעצמו (ולא רק על הרמב"ם), וכי אנו עוסקים בקטנות ובזוטות?

האמנם יש לרמב"ם המעטת ערך של התלמוד? מדברי הרמב"ם בהלכה לא ניתן להסיק את דעתו, אך בהקדמה לפירוש המשנה ישנו עיסוק משלים להבנת הערכת הרמב"ם את דברי התלמוד. הרמב"ם מסביר שם כי לתלמוד יש ארבעה תפקידים עיקריים: ביאור המשנה, פסק הלכה, חידושי הלכות ודרשות תלמודיות. את תפקיד הדרשות התלמודיות מתאר הרמב"ם באופן זה:

> "לפי שאם יעויין עיון מעמיק באותם הדרשות. יובן מהם מהטוב המוחלט מה שאין למעלה ממנו, ויתגלו מהם מן הענינים האלקיים וענינים אמתיים, ככל אשר הסתירו אנשי המדע וככל אשר כלו בו הפילוסופים דורותיהם" (הקדמת הרמב"ם לפירוש המשנה).

לאילו דרשות מתכוון הרמב"ם? בהמשך דבריו, מתגלה כי הרמב"ם מכוון לדרשות על תורת הסוד. הוא אומר שדרשות אלו נשמרו בסודיות כסתרי תורה, ומספר כי קראו להם "מעשה בראשית" ו"מעשה מרכבה". אך בהמשך הדברים הרמב"ם עורך תפנית ומתאר את דרשות התלמוד באור אחר לגמרי:

> "ובגלל ידיעתם [של החכמים] אמתות דבריהם כלו בהם את חייהם וצוו לשקוד עליהם בשעות הלילה ובקצוי היום ועשאוהו התכלית, וכך הוא באמת, ואמרו אין לו להקב"ה בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה. והתבונן בדברים אלו, שאם תבינם כפשטם ייראו בעיניך רחוקים מאד מן האמת, כאלו ארבע אמות של הלכה בלבד הם התכלית, ולהזניח שאר המדעים והחכמות, ובזמן שם ועבר ושאחריהם שלא היתה הלכה בלי ספק שלא היה להקב"ה בעולמו כלום. אבל אם תתבונן בדברים אלו התבוננות מעמיקה, תמצא בזה חכמה נפלאה, ותמצאהו כולל הרבה מן המושכלות, והנני מבארו לך כדי שיהיה לך זה דוגמא לכל מה שיזדמן לך ולכן התבונן בו היטב" (שם).

הרמב"ם מתאר כאן שהחכמים עסקו רוב ימיהם בתלמוד ובארבע אמות של הלכה, כי יש בה "חכמה נפלאה", אך לא מפני שהזניחו את מדעי הטבע, אלא מפני שיש בתלמוד עומק שמצריך התבוננות רבה, וכדי להגיע לעומק נכון וראוי להתעסק בדברי חכמים אלו במשך רוב חייו של אדם.

דבריו של הרמב"ם כתובים בצורה חידתית, אבל יוצא מהם שהערכתו של הרמב"ם את התלמוד בכללותו היא הערכה מרובה, ואין הוא מבדיל בינה לבין מעשה מרכבה ובראשית. כלומר, לא זו בלבד שמבקריו של הרמב"ם אינם צודקים בביקורתם אליו, אלא שאף הרמב"ם עצמו בספר ההלכה חילק חלוקה בין הדבר הגדול לדבר הקטן חלוקה לא תואמת לשיטתו בהקדמה למשנה, שהרי בפירוש המשנה הוא מטשטש בין השניים לגמרי, ורואה בהם חלק ממערך אחד של דרשות

התלמוד, וארבע אמות של הלכה לא נופלות באיכות החכמה המצויה בהן ממעשה בראשית. לא עוד דבר גדול ודבר קטן, כי אם דרשות התלמוד המלאות בסודות תורה, מדע וחכמה נסתרת.

פירוש המשנה

הסתירה המדומה הזו בתוך דברי הרמב"ם עשויה לבוא על פתרונה השלם מכוח התבוננות על הלכה נוספת מהלכות יסודי התורה, ושל רעיון נוסף מהקדמת הרמב"ם לפירוש המשנה.

בהלכות יסודי התורה קובע הרמב"ם:

"כל הנמצאים חוץ מן הבורא מצורה הראשונה עד יתוש קטן שיהיה בטבור הארץ הכל מכח אמתתו נמצאו, ולפי שהוא יודע עצמו ומכיר גדולתו ותפארתו ואמתתו הוא יודע הכל ואין דבר נעלם ממנו" (יסודי התורה ב,ט).

גם היתוש הקטן במרכז הארץ ידוע לבורא, אם כי אין זו כעין ידיעה של ידע חיצוני, אלא ידיעה מכח שהוא "יודע עצמו", רוצה לומר, מכח מודעותו הרפלקסיבית של הבורא לקיום המציאות, מציאות שמתקיימת מעצם היותה נגזרת של בריאתה ומעצם הרצון לקיים אותה, ומאושרת-מתחייבת על ידי האמת הזו. גם היתוש הקטן בטבור הארץ נמצא מכח אמיתת המציאות של הבורא, שעצם המודעות של הבורא אליו היא בעצמה כבר נותנת לו סוג של מציאות, כפי שהמודעות אל החלום מאשרת את קיומם של הדברים המופיעים בחלום.

יחד עם הדברים הללו, בהמשך ההקדמה לפירוש המשנה, הרמב"ם סוטה מענייננו, תיאור השתלשלות התורה שבעל פה, ושואל שאלה גדולה - לשם מה נבראה כל המציאות מסביבו של האדם והאדם עצמו? לשם קיצור, עיקרה של התשובה מצביע על כך שהמציאות נבראה לשם האדם, ואילו האדם נברא כדי להיות איש "חכם וטוב", חכם פירושו עוסק בהשכלות אלוקיות, וטוב פירושו עושה המעשה הנכון והישר. אך תמונת מציאות תיאורטית לא מסבירה את תמונת המציאות הממשית, והרמב"ם עצמו מודה בשני "חורים" עיקריים המצויים בה: בריאתם של יצורים משונים, ובריאתם של אנשים לא חכמים:

"אבל מה-שהמציאתו המלאכה האלוהית והחכמה הטבעית, כגון מיני האילנות והעשבים, ומיני מחצבי האדמה, ומיני האבנים ומיני החיות, יש מהם אשר תכלית מציאותו נעלמת ואין יודע אותה כלל, אלא אם-כן תיוודע בנבואה, או בכח העתידות; אבל בחקירת הדעת אי-אפשר, מפני שאין ביכולת האדם לחקור עד שיבין וידע לאיזה טעם המציא הטבע קצת הנמלות בכנפיים, ומהן - בלי כנפיים; ולאיזה טעם המציא גם-כן תולעים מרובי רגליים, ואחרים מעוטי רגליים; ומה-היא תכלית זאת התולעת וזאת הנמלה".

מה לגבי אנשים לא חכמים? בעיה: מדוע המציא הקדוש ברוך הוא כל האנשים אשר לא יציירו מושכל לנפשם? ואנו רואים שרוב בני אדם ערומים מן העורמה וריקים מן החכמה, מבקשים התאווה, ושהאיש החכם המואס בעולם הוא יחיד בין רבים, לא ימצא אלא אחד בדור מהדורות!?

והתשובה מורכבת:

> **"האחת,** להיותם משמשים לאחד ההוא. שאלו יהיו כל בני אדם מבקשים חכמה ופילוסופיה, ישחת תיקון העולם ויאבד מין בעלי חיים מן העולם בימים מועטים... מצאו שאר בני אדם לתקן אלו המעשים הצריכים אליהם במדינה, כדי שימצא החכם צורכו מזומן לפניו, ותתיישב הארץ, ותהיה החכמה מצויה. ומה טוב אמר האומר: 'לולי המשתגעים נשאר העולם חרב'".

לאנשים הלא חכמים תפקידי סיוע ועזרה לחייהם של החכמים, ויש גם סיבה חשובה מזו:

> **והסבה השנית** במציאות מי שאין בו חכמה, מפני שאנשי החכמה הם מעטים מאוד, וזה הדבר נתחייב בדרך החכמה האלוהית... ועל כן נבראו ההמון לעשות חברה לחכמים, שלא יישארו שוממים.

מיליוני בני אדם נבראו כדי להיות לאדם היחיד החכם והנעלה חברה, שלא יהיה בודד. ואז הרמב"ם מסיים במשפט שעוד מעט תתברר לנו חשיבותו:

> "הכוונה בבריאת כל מה שיש בעולם...אינו אלא האדם השלם, איש החכמה והמעשה...וכשתתבונן ותלמוד מדבריהם אלו שני העניינים, החכמה והמעשה...תדע על נכון אמרו שאין לו להקדוש ברוך הוא בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה".

בחתימת הדברים הרמב"ם שב להסביר את אותו מאמר תלמודי "אין לקב"ה בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה" שהוא טוען כי צפונה בו חכמה גדולה שיש לפענחה, ושהוא טרח במשך כמה פסקאות לטעון כי היא מכוונת לתכלית האדם בעולמו.

לענייננו חשובה כאן ההתייחסות של הרמב"ם אל העולם השולי והטפל, הנמלים עם הכנפיים או האנשים הלא חכמים. תפקידם של היצורים הקטנים - לא יכול להיות ידוע לאדם בכלל, ותפקידם של האנשים הקטנים הוא כפול: א. סיוע לחכם להמשיך בחכמתו ו ב. קיומה של חברה. האם גאונותו של הרמב"ם מפקיעה את האנשים הקטנים? ומאידך, האם היא מאשרת את קיומן של הנמלים בסוד בלתי ידוע אלא לאלוקים? ובכן, קשה לענות על כך, אך נראה שהרמב"ם סבור כי אודות שתי השאלות יש כאן מעין גזירה של החכמה האלוקית, שהחברה תתקיים על מתכונתה, אותה גזירה המחייבת את קיומם של אלפי יצורים חסרי פשר. דברים אלו מזכירים את ההלכה הקובעת כי גם היתוש הוא בריה שידועה לקב"ה, המצויה מכוח מציאותו של הקב"ה.

טיעוניו כבדי המשקל של הרמב"ם אודות ההצדקה לקיומם של בני האדם מתחילה אפוא מסטייה אסוציאטיבית המבארת את טיבן של הדרשות התלמודיות, שהרמב"ם רואה אותן כמשמשות אבני פינה להבנת היסודות של המציאות האלוקית.

כדי לפענח את כוונת הרמב"ם בהלכות, יש לקחת את התובנה שבהקדמה לפירוש המשנה בחזרה אל התלמוד, אל "הוויות דאביי ורבא". כיון שהתלמוד מלא מהוויות אלו, הגבלנו את תחום החיפוש לשלושה: א. אביי ורבא המתעסקים עם בעיה של "הוויות", שאלות עיקר המתגלות בדברים קטנים; ב. יחסם של אביי ורבא אל לימוד התלמוד שהוא "הדבר הקטן"; ג. אביי ורבא עצמם כדבר הקטן של התלמוד.

א. הוויות אביי ורבא

ומה הדבר הגדול? מה ההוויה שבה עסוקים אביי ורבא? ביטוי כמו "הוויות אביי ורבא" מחייב התייחסות למילה הוויה בקשורה לשמו של האל, ואביי ורבא אכן סבורים כי אזכרת שמו של האל קשורה לידיעת ההויה:

> "קטן היודע למי מברכין - מזמנין עליו". קטן היודע מיהו האל - יכול להיות 'האיש השלישי' של הזימון, תפיסתו המנטאלית הופכת אותו לגדול. אביי ורבא הוו יתבי קמיה דרבה [היו יושבים מול רבה] אמר להו רבה: למי מברכין? אמרי ליה: לרחמנא. ורחמנא היכא יתיב? [ואיפה יושב הרחמן?]. רבא אחוי לשמי טללא, אביי נפק לברא אחוי כלפי שמיא. [רבא הצביע על שמי הקורה של הגג, אביי יצא החוצה והצביע על השמיים].

בסיפור, אביי ורבא כשני ילדים קטנים המצויים בביתו של רבה, דודו של אביי, נבחנים-בוחנים את העולם. היכן יושב הקב"ה? האם אתם יודעים למי אתם מברכים, ילדים? כבר כזאטוטים, אביי ורבא אינם רואים את אותה הוויה.

כל אחד צריך גדולה מסוג שונה. רבא רואה את האל בתוך הבית, במציאות שנמצאת מעל הראש, שם הקב"ה יושב. אביי צריך לצאת החוצה ולהראות את השמיים, הקב"ה נמצא מעל ראשנו, אבל הוא הרבה יותר גדול. מתפיסתם של אביי ורבא את הקב"ה, שהיא לא פחותה בעניין הזה מתפיסתו של גדול הידענים, ניתן להבין גם את תפיסת ההוויה של הדבר הגדול. הדבר הגדול יכול להיות "גדול" או "גדול ממש", עוצמתו יכולה להיות מעל היכולת שלנו, גדול מאיתנו, כפי שקורת הבית גבוהה מאיתנו, ועוצמתו יכולה להיות כגודל השמיים, שאין להם בעיני המתבונן כל קצה וסוף.

רק מי שיודע למי מברכים, את שמו הגדול של הקב"ה, יכול להיות בכלל המברכים. והנה, בתוך סוגיה תלמודית תמימה ומאוד הלכתית, נכנסת הויה גדולה (ברוח אמרת ר' זושא מאניפולי על ספר התניא: "כיצד יכול אלוקים גדול כל כך להכנס לתוך ספר קטן כל כך"), ומתברר כי הויות דאביי ורבא החלו להתהוות כשעוד היו ילדים קטנים.

ב. קטנות אביי ורבא ביחס לתלמוד

במסכת עירובין [דף נג] מצויה סוגיה ארוכה אודות המתודה הראויה ללימוד תלמוד. בפתיחתה של הסוגיה מציגים אמוראים את הקושי העיקרי של הלימוד, אבל אביי ורבא אינם רואים עין בעין את הקושי האמור. רבא סבור כי "אנן כי אצבעתא בקירא לסברא", רש"י: בשעוה קשה שאין האצבע יכול ליכנס בתוכה אלא מדבק שם. ואביי סבור כי "אנן כי סיכתא בגודא לגמרא". רש"י: כיתד שנועצין אותו בכותל בנק צר ונכנס בדוחק כך אנו יכולין להבין מה שאנו שומעין כי אם מעט ובקושי. אביי ורבא אינם מתארים את אותו קושי בלימוד. לאביי המפולפל הקושי הוא דווקא הגמרא, ידיעת השמועות, המסורות, הבקיאות בכל תחומי הידע. עבור רבא, הקושי העיקרי הוא בניתוח הסברה, העיון בידע ולא שמירת הידע עצמו. מה שלא יהיה הקושי, אביי ורבא שניהם מתארים מטאפורה דומה, של יתד בקיר או אצבע בשעווה (את החורים נהגו למלא בשעווה), דימוי המזכיר את זה של הילד המכניס את אצבעו בסכר, ויודע כי הסכר העצום תלוי באצבעו. אביי ורבא שניהם מתארים את עצמם: "אנן כי..." - לשון רבים - שנינו שומרים על הידע, על הנקב, אבל אנחנו לא מצליחים לעשות את עבודתנו נאמנה מפני שאנו מודעים לקושי שיש בה, כפי שאולי עשה אותה רבן יוחנן בן זכאי, שידע גם את הוויות אביי ורבא, אבל גם את המשנה, הדקדוקים הקלים והחמורים ושיחת עופות.

סוגיה זו נותנת לנו איזה סוג של הגדרה למה שכלול בתלמוד: הסברא והגמרא. הגמרא היא כינוי למסורת ולידע המועבר במסורת. הסברה היא ניתוח הידע. אביי ורבא יודעים מה הם אמורים לדעת, ואומרים כי אינם מצליחים לעמוד במטרה זו. אביי ורבא הם עצמם סוג של דבר קטן בתוך דבר גדול. דבריו של רב אשי מסכמים זאת בדימוי אירוני ומשעשע: "אנן כי אצבעתא בירא לשכחה": כשם שהאצבע מהירה ליכנס בפי הבור כך אנו מהירין לשכוח (רש"י). גם רב אשי הנחשב לחותם התלמוד מבחינות אחדות, חושב כי התלמוד שערך הוא רשימה של כל הדברים שלא שכחנו, כי את כל השאר שכחנו. אביי ורבא מתאמצים לגבי דבר שלא יעזור לגביו אף מאמץ; החור השחור של הידע התלמודי הוא כה עצום, שאנחנו רק אצבע באמצעו.

ג. דבר קטן

הגמרא עוסקת בדבר קטן עד מאוד. אביי הוא ילד יתום שנוהג לצטט את אמו. כפי הנראה לא מדובר באמו הביולוגית שאותה לא זכה לראות, אלא באישה שגידלה אותו בילדותו כאומנת. מה יכולה אמו של אביי להוסיף לעולם התלמודי? מסתבר שהיא יכולה להוסיף קטע שלם של תלמוד מלא בעצות טובות ובתרופות סבתא.

אז כמה קטן יכול להיות התלמוד? לפי אביי ואמו, קטן עד מאוד:

"אמרה לי אם:כל מנייני בשמא דאמא, וכל קטרי בשמאלא... אמרה לי אם: לאשתא בת יומא לישקול זוזא חיורא וליזיל במלחתא וליתקול מתקליה מילחא ולצייריה בחללא בי צואר בנירא ברקא, ואי לא ליתוב אפרשת דרכים וכי חזי שומשמנא גמלא דדרי מידי לישקליה ולישרייה בגובתא דנחשא וליסתמיא באברא וליחתמי בשיתין גושפנקי ולברזוליה ולידריה ולימא ליה טעונך עלי וטענאי עלך [שבת סו, ע"ב]

[תרגום: כל המניינים ולחשי הרפואה אומרים את שמה של האם עם שמו של הצריך ללחש, וכל הקשרים שעושים לסגולה, קושרים בצד שמאל. אמרה לי אם: לקדחת בת יום יקח דינר חדש וילך לבריכות המלח ויקח את משקלו במלח, ויצררנו בחלל בית הצואר בחוט עשוי שיער. ואם לא הועילה הסגולה הזו, ישב על פרשת דרכים, וכאשר הוא רואה נמלה גדולה שנושאת דבר מה יקח אותה ויכניס אותה בשפופרת של נחושת, ויסתמנה בעופרת ויחתמנה בשישים חותמות וינענענה וירימנה ויאמר לה: משאך עלי ומשאי עליך].

אמו של אביי מספרת שהתרופה לחום גבוה היא להטעין על הנמלה את המשקל הפיסיולוגי של האדם. הכוונה היא לחליפין: האדם מעביר לבעל החיים את מחלתו, והנמלה מעבירה לאדם את המשא שלה. הטיפול נראה פשוט ביותר, ובכל זאת התלמוד שואל:

אמר ליה רב אחא בריה דרב הונא לרב אשי: ודילמא איניש אשכחיה ואיפסק ביה? [ואולי איש כבר מצא את הנמלה הזו וכבר השתמש בה לסגולה זו, ועכשיו כשיגיד אדם זה את הנוסח של 'מטעני עליך ומטענך עלי', הוא יעביר ממנה את מחלתו של האיש האחר שהעביר לה את מחלתו בעבר].

אלא לימה ליה: משאך ומשאי עליך. [אלא יגיד לנמלה: משאך ומשאי עליך].

מה שמושך בתחילה את העין בסיפור הזה הוא שמו של אביי ושל אמו, העיסוק בנמלים קטנות ובשיחה עם בעלי חיים. אבל יש פה עוד יותר מזה. בקטע התלמוד הזה מדגים התלמוד את עצמו יותר מבכל קטע אחר. אדם היושב בפרשת דרכים פוגש נמלה. אך מה הסיכוי שהנמלה הזו תהיה נמלה שכבר ערכו עליה את הטקס המעביר מחלות בטרנספורמציה פלאית? מדובר באדם שחולה במחלה של יום אחד - הרי זה כבר מאורע יחודי - ההולך לפרשת דרכים, לצומת, וגם פרשת דרכים מגדילה את סכום האפשרויות, ופוגש שם נמלה, היצור השכיח בעולם האדם מקרב בעלי החיים. ובכן, מה הסיכוי שנמלה זו היא אותה נמלה שחבירו עשה לה טקס דומה כשהיה חולה במחלה דומה? איזה מידת סיכון יש כאן? הרי אנחנו מדברים על הדבר הקטן ביותר שיכול להיות במציאות, והתלמוד שואל שאלה זו ברצינות גמורה. האם אין התלמוד נכנס למאורה הקטנה ביותר שיכולה להיות באיזה מצב? הרי ההסתברות שמדובר באותה נמלה היא לא רק מזערית ולא רק שואפת לאפס, אם ניקח בחשבון שנמלים גם מתות ושהן נעות ממקום למקום. ולתלמוד לא איכפת: אם

השאלה הזו יכולה להישאל מבחינה תיאורטית, הרי שסוף סוף ישנה סוג של אפשרות כזו שעליה יש לדון. ואכן, הדבר הקטן הזה מכריח אותנו לשנות את נוסחו של הטקס. כמו ילד קטן האוהב לשחק עם חרקים קטנים ולנתח את גופותיהם הקטנות [ראו שבת צ, ע"ב], גם התלמוד אוהב לשחק עם אפשרות בלתי אפשרית.

אז כמה קטן הוא התלמוד

מסקירה קטנה של התלמוד כלפי הנושא של "דבר קטן", מוצאים כי התלמוד עוסק בשלושה נושאים: א. כיצד האדם קטן ביחס לידע הגדול [עירובין], ב. כיצד קטן תופס את הגדול [ברכות] ג. כיצד דבר קטן עשוי להיות לתועלת אדם גדול [שבת].

אפשר כי בהיקף הכולל של הדיון מצוי גם פתרון לרמב"ם: בהקדמה לפירוש המשנה, סבר הרמב"ם כי אין משמעות ידועה לאדם הקטן ולנמלה חסרת הכנפיים מלבד גזירת הבורא. אך בחיבורו ההלכתי, לאחר ששב וחזר על דברי התלמוד אלף פעמים, רואה הרמב"ם את דברי התלמוד הקטנים העוסקים בנושאים כה מגוונים: בקטן היודע את שמו של הקב"ה, בקטנות השגתו של האדם את הידע המקיף שיש בתלמוד ובנמלים שנושאות משקל אנושי גדול מכוחן; והרמב"ם יודע שהדברים הללו, כל אוסף הידיעות הפעוטות והרעיונות הזעירים שברעיונות, הם הדברים ש"אפשר שידעם הכל, קטן או גדול, איש או אישה, בעל לב רחב ולב קצר", והם הם עיקר התלמוד.

אביי ורבא דנים בכל נושא, קטן כגדול. ויתר על כן, מאחר שהם מעידים על עצמם שאינם זוכרים את החכמה העמוקה של הסברה והמסורת שבתלמוד, הרי הם כשליחים של כל אדם מישראל, שאינו זוכר את כל התלמוד – קטן או גדול, איש או אישה, בעל לב רחב ולב קצר.

הווית הקב"ה אינה מוגבלת בגודל קטן לאינסוף, כפי שאיננה מוגבלת בגדולת אינסוף. אלא שיש בכל זאת הבדל ביניהם, אם מתבוננים בהוויה שבשמיים, צריכים להכרה שלמה של גדולת הבורא, ואילו מבטו של קטן אפשרי יותר עבור כל אחד, ולכן "הטובה הגדולה שהשפיע הקב"ה ליישוב העולם" היא שכל אדם, קטן או גדול, חכם או טיפש, יכול ללמוד דבר קטן שבגמרא, אף אם אינו ראוי להתבונן במעשה מרכבה, ואף אם אינו יכול להכיר בשלמות הווית הקב"ה. בגדולה רואה האדם את הקב"ה בשמיים, אך הקטנות צריכה אף היא לימוד, שאלה והוראה. ומעלתה, שכל אחד רשאי ויכול להתבונן בכל הדברים הקטנים הנעשים בעולמנו, ולעשות מדבר קטן – הוויות אביי ורבא.

קטן שאינו צריך לאימו

הרב נוה הכהן

המשנה בסוף פרק שני במסכת סוכה מפרטת את הפטורים ממצוות סוכה:

נשים ועבדים וקטנים - פטורין מן הסוכה .

קטן שאינו צריך לאמו - חייב בסוכה.

מעשה וילדה כלתו של שמאי הזקן ופיחת את המעזיבה וסיכך על גבי המטה בשביל קטן[7].

במאמר זה נתייחס לחלק הראשון של המשנה.

בחלק זה ניתן לראות שני שלבים, בשלב הראשון המשנה קובעת כלל עקרוני לפיו נשים ועבדים וקטנים פטורים מן הסוכה, ובשלב השני המשנה מדייקת את הפטור של הקטן ומסבירה שכאשר ילד כבר לא צריך לאימו הוא כן חייב בסוכה.

יוצא אם כך:

קטן הצריך לאימו - פטור מסוכה.

קטן שאינו צריך לאימו- חייב בסוכה.

כאשר ניגשת הגמרא לדון במשנה היא מביאה לדברי המשנה מקור מדרשת הפסוקים:

מנא הני מילי? דת"ר: אזרח - זה אזרח, האזרח - להוציא את הנשים, כל - לרבות את הקטנים[8].

הגמרא מסבירה שדברי המשנה מבוססים על דרשת הפסוק "כל האזרח בישראל ישבו בסוכות[9]".

הה' במילה "האזרח" באה למעט את הנשים בעוד המילה "כל" באה לרבות את הילדים.

הגמרא ממשיכה לדון בענייני פטור האישה ולבסוף חוזרת לדיון על קטן.

אמר מר: כל לרבות את הקטנים. והתנן נשים ועבדים וקטנים פטורין מן הסוכה!

לא קשיא, כאן בקטן שהגיע לחינוך, כאן בקטן שלא הגיע לחינוך.

קטן שהגיע לחינוך מדרבנן הוא!

מדרבנן, וקרא אסמכתא בעלמא הוא.

---

[7] משנה סוכה פרק ב' משנה ח'

[8] מסכת סוכה דף כח עמוד א'

[9] ויקרא פרק כג' פסוק מב'

הגמרא חוזרת אל המדרש שראינו ומקשה עליו, מהמדרש יוצא שקטנים חייבים בסוכה בעוד שמהמשנה שלנו יוצא שקטנים פטורים מהסוכה. כדי להסביר את הסתירה שבין שתי המקורות הגמרא מתרצת שהמשנה מדברת על קטן שלא הגיע לחינוך, בעוד הברייתא מדברת על קטן שכן הגיע לחינוך.

כאשר מתבוננים בשאלת הגמרא אי אפשר שלא לתהות האם מי ששאל את השאלה הביר את המשנה במלואה. הרי המשנה בפירוש מסבירה שיש קטן שחייב בסוכה (לא צריך לאימו) ויש קטן שפטור מהסוכה (קטן שצריך לאימו), ומה המקום לשאלת הגמרא? שאלה זו רק מתחזקת כאשר רואים את התירוץ של הגמרא, שבו היא מסבירה שיש קטן שחייב בסוכה ויש קטן שפטור מסוכה, רעיון שממש מופיעה בתוך דברי המשנה.

התוספות בפירושו לסוגיא מתייחס לחזרתיות של הגמרא על דברי המשנה:

"כאן בקטן שהגיע לחינוך: כגון קטן שאינו צריך לאמו. אע"פ דמתניתין קתני לה בהדיא דרך הש"ס להקשות ולתרץ כן."

תוספות מסביר שההגדרה של הגמרא "קטן שהגיע לחינוך" זהה להגדרת המשנה "קטן שאינו צריך לאימו", הסבר זה מעלה מיד את הבעיה שיוצא מכאן שהגמרא חוזרת בדיוק על דברי המשנה וללא כל חידוש. את הבעיה הזאת פותר תוספות בהסבר עקרוני על אופייה של הגמרא, דרכו של הש"ס להקשות קושיא שהתירוץ שלה ידוע ואז לענות את התירוץ הידוע.

פירושו של תוספות אמנם מסביר באופן עקרוני את מהלך הגמרא, אבל מדבריו עולה שאלה נוספת בה הוא לא נגע כלל. תוספות הסביר שכך היא דרכו של התלמוד, אך הוא לא הסביר מדוע זוהי דרכו, למה הגמרא כותבת לנו סוגיה שאת כולה אנו מכירים כבר? למה להאריך בדיון שסופו כבר ידוע מראש?

פרשן נוסף שהתייחס לשאלות אלו הוא הריטב"א:

"כאן בקטן שהגיע לחינוך: היינו קטן שאינו צריך לאמו דתנן בסיפא דמתני'.
ובודאי ממתניתין גופה מצי למשמע דאיכא האי הפרשה בין קטן לקטן, ולא אקשינן אלא משום דהוה ס"ד דתנא דברייתא סבר דמדאורייתא ממש חייב לחנכו מי מייתי לה מקרא ואיהו אהדר ליה דמדרבנן היא וקרא אסמכתא בעלמא."

לפי דבריו של הריטב"א, אמנם היינו יכולים לדעת את החילוק בין קטן שהגיע לחינוך לבין קטן שלא הגיע לחינוך ללא דברי הגמרא אך הגמרא רצתה לוודא שהבנו את הברייתא בצורה נכונה. בגלל שהברייתא לומדת מפסוק, היינו יכולים לחשוב שקטן שצריך לאימו חייב בסוכה מדאורייתא והגמרא

מסבירה לנו שרמת החיוב שלא היא מדרבנן ולא מדאורייתא. הריטב"א רואה את החידוש המרכזי של הסוגיה בחלק השני של הגמרא:

קטן שהגיע לחינוך מדרבנן הוא!

מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא הוא.

לפי דבריו, החידוש המרכזי של הסוגיה הוא, שלמרות שהברייתא למדה את דין המשנה מפסוק, עדיין הוא מוגדר כדרבנן. לדברי הריטב"א, אין לסוגיה שלנו חידוש על גבי המשנה, המשנה הייתה מובנת וברורה גם בלי הסוגיה, הבעיה מתעוררת בעקבות הברייתא ועל בסיס הברייתא מופיעה הסוגיה שלנו.

אם נשווה את דברי הריטב"א לתוספות נראה שהנחת היסוד שלהם שונה. התוספות טען שלפעמים יש סוגיות שאין בהם חידוש משמעותי אך זוהי דרכו של הש"ס. הריטב"א לעומתו הסביר מה החידוש של הסוגיה ומדוע היא הייתה צריכה להיכתב.

ברצוני ללכת עם הכיוון שהריטב"א פתח לנו בסוגיה. לפנינו עומדת סוגיה שלכאורה אין לה חידוש כלל, היא חזרה על דברי המשנה במילים אחרות ולא הוסיפה לנו מידע משמעותי על גבי המשנה. ניתן להסביר כדברי הריטב"א שהסוגיא שלנו איננה מחדשת על גבי המשנה אלה מוסבת על דברי הברייתא. ברצוני לטעון שהסוגיא שלנו כן מוסבת על דברי המשנה ויש בה רעיון עקרוני שונה מאשר פשטה של המשנה. לדעתי, עיקר החידוש של הסוגיא נעוץ בהבדל בין "קטן שצריך לאימו" לבין "קטן שלא הגיע לגיל חינוך".

<u>קטן שאינו צריך לאימו</u>

כאשר המשנה רצתה לחלק בין קטן שחייב בסוכה לקטן שלא חייב בסוכה היא הגדירה את ההבדל ביניהם בצורך של הקטן לאימו - קטן שצריך אימו פטור מהסוכה בעוד שקטן שאינו צריך לאימו חייב. הגדרה זו היא הגדרה מאוד ספציפית בתוך עניין הסוכה, אין כאן ניסיון לתת כלל אחיד לשלב ממנו חייב קטן במצוות, אלא הגדרה ספציפית להלכות סוכה. הצורך של הקטן לאימו משפיע בצורה פשוטה על היכולת שלו לישון בסוכה: אם הוא לא יכול לישון בלי אמא שלו אז איך הוא יוכל לישון בסוכה? הרי אמא שלו ישנה בבית, וממילא הזמן שיהיה חייב בסוכה הוא הזמן שבו לא יצטרך לאמו. הגדרה זו מבקשת לברר האם לקטן העומד בפנינו יש את היכולת הטכנית לקיים את המצווה או לא.

הגדרה זו איננה ייחודית להלכות סוכה והיא מופיעה במספר מקומות במשנה, הברייתא בהמשך המסכת מרכזת חלק מן ההגדרות הללו:

ת"ר: קטן היודע לנענע- חייב בלולב, להתעטף- חייב בציצית, לשמור תפילין- אביו לוקח לו תפילין, יודע לדבר- אביו לומדו תורה וק"ש.

לפי דברי הברייתא, אין גיל אחד בו הקטן חייב במצווה. אלא חייב בכל מצווה לפי יכולתו לעשותה - כאשר יוכל לקיים את מצוות ארבעת המינים הוא יקיים אותה, וכן כאשר יוכל להתעטף בציצית יהיה חייב בה, וכן על זה הדרך.

כעת נחזור לסוגית הגמרא שלנו. הגמרא הקשתה בין הדרשה בה כתוב שקטן חייב בסוכה לבין המשנה שאומרת שהקטן פטור מהסוכה, הגמרא תירצה תירוץ מאוד דומה למשנה אך שינתה במעט את הניסוח של המשנה.

לשון המשנה - "קטן שאינו צריך לאמו חייב בסוכה."
לשון הגמרא - "כאן בקטן שהגיע לחינוך כאן בקטן שלא הגיע לחינוך"

בעוד שהמשנה כתבה שקטן שאינו צריך לאימו חייב בסוכה, הגמרא כתבה שקטן שהגיע לגיל חינוך חייב בסוכה. גם התוספות וגם הריטב"א התייחסו לשוני הלשוני הזה אך שניהם כתבו בפשטות שאין הבדל בין שתי הלשונות וכך גם כתב רש"י בקצרה:

"**קטן שהגיע לחינוך** - משאינו צריך לאמו."

המפרשים לא רואים הבדל בין שני הניסוחים: גיל חינוך הוא הגיל שבו ילד מתחיל לקיים את המצוות, ובעצם המשנה מלמדת אותנו שגיל חינוך הוא לא גיל קבוע אלא משתנה בין מצווה למצווה. גיל חינוך של מצוות סוכה הוא כאשר הקטן כבר לא צריך לאימו וממילא אין הבדל בין שני הניסוחים.

לעניות דעתי, ישנו הבדל משמעותי בין הניסוח של המשנה לניסוח של הגמרא. המשנה תיארה את החיוב של הקטן במצוות הסוכה. חיוב זה איננו מתואר במשנה כ"חינוך",שכן לדברי המשנה מהרגע בו קטן יכול לקיים מצוות סוכה הוא מחויב לקיים אותה. לעומת זאת לדברי הגמרא קטן שצריך לאימו חייב לשבת בסוכה רק מצד ה"חינוך".
כאשר אנו מדברים על חינוך אנחנו בעצם מתארים מצב שבו אין סיבה אמיתית לקיום הדברים חוץ

מהחינוך של הילד. באופן עקרוני, קטן פטור מכל המצוות האמורות בתורה, אך אנו רוצים שהוא יתחיל להתרגל אליהם ולאהוב אותן ולכן אנו מחנכים אותו במצוות מגיל צעיר[10].

לדעתי ההבדל הזה בין לשון המשנה ללשון הגמרא עומד בליבה של סוגיה "סתמית" זו. הגמרא הקשתה ותירצה, ולבסוף הגיעה חזרה לדין הבסיסי של המשנה אבל היא חזרה לדין הבסיסי של המשנה עם מילים אחרות לגמרי. חיוב הקטן בסוכה מתחיל בשלב שבו הילד יכול לקיים מצוות סוכה, אך אין זה אומר שהוא באמת חייב במצוות סוכה בשלב זה. חיובו של הקטן נוגע בצורך לחנך את הקטנים במצוות. לאחר שהגמרא הגדירה את חיוב הקטן כ"חינוך" ממילא ברור שגם המעמד של החובה יהיה מדרבנן ולא מדאורייתא ובכך גם הסוגיא מסתיימת.
ניתן לראות את החיבור הזה שבין המשנה לגמרא בדברי הרמב"ם:

קטן שאינו צריך לאמו שהוא כבן שש חייב בסוכה מדברי סופרים כדי לחנכו במצות[11].

כאשר הרמב"ם מביא את דין המשנה הוא מביא אותה יחד עם ההסבר שהגמרא נתנה לה, הדין הבסיסי הוא בלשון המשנה, קטן הצריך לאימו חייב בסוכה וההסבר של הדין הוא מדברי הגמרא "כדי לחנכו במצוות".

סיכום:

ראינו במשנה שישנה חלוקה בין קטן שצריך לאימו לקטן שלא צריך לאימו לעניין החיוב בסוכה. הגמרא על המשנה הצביעה על סתירה בין שני מקורות:באחד נראה שקטן חייב בסוכה ובשני נראה שפטור, והגמרא הסבירה שמקור אחד מדבר על קטן שהגיע לחינוך ומקור שני מדבר על קטן שלא הגיע לחינוך. הראשונים עמדו על כך שהסוגיא איננה מחדשת דבר על גבי המשנה וניסו להסביר את העניין. התוספות טען שכך היא דרכו של הש"ס ולא פירט יותר מכך. הריטב"א הסביר שמדרשת הפסוקים בברייתא היה ניתן לחשוב שחיוב הקטן הוא מדאורייתא, והסוגיה שלנו באה להוציא מידי המחשבה הזאת ולהחזיר את ההבנה הפשוטה של המשנה שהחיוב הוא מדרבנן. אני רציתי לטעון שהסוגיה הזאת משמעותית בתוך דברי המשנה: הגמרא משנה את החלוקה שהמשנה עושה בין: צריך לאימו/ לא צריך לאימו לחלוקה בין הגיעה לגיל חינוך/ לא הגיעה לגיל חינוך. שינוי זה מאפשר לגמרא להסביר שהמשנה לא התכוונה לכך שיש קטן שבאמת חייב בסוכה מכיוון שהגיע לגיל בו הוא יכול לקיים את המצווה בשלמותה אלה יש פה דין "חינוך", דין כללי שמחייב אותנו לחנך את הילדים למצוות ברגע שהדבר הופך להיות אפשרי.

[10] בסופו של דבר הטענה הזאת נמצאת ממש בתוך דבריו של הריטב"א, אך בשונה מהריטב"א לדעתי ניתן לראות את הלב של הסוגיא בשפה החדשה שהיא הכניסה לתוך הסוגיא. בפשט המשנה קשה מאוד לומר שהחיוב הוא מדרבנן, ניתן לומר זאת רק כאשר הגמרא התחילה לדבר על דין חינוך הכללי ולא על דין הסוכה המופיעה במשנה.
[11] רמב"ם הלכות שופר וסוכה ולולב פרק ו', הלכה א'.

"שמשם שואבים רוח הקודש"

על שמחת בית השואבה והקשרים בין המרחבים השונים של מסכת סוכה

הרב יהושע מרק

אם מתבוננים במבנה של מסכת סוכה, כבר מעיון במשניות המסכת ניתן להבחין במהלך רחב שבו ישנם שני מרחבים בהם עוסקת המסכת. בתחילת המסכת (שני הפרקים הראשונים) ישנו עיסוק במצוות סוכה, מהמבנה של הסוכה והגדרותיה (פרק א) ועד מצוות האדם בסוכה (פרק ב). לאחר מכן ממשיכה המסכת לעסוק במצות ארבעת המינים ודיניהם (פרק ג), כהמשך לעיסוק בדיני מצוות ארבעת המינים עוברת המסכת מהעיסוק במצוות חג הסוכות במרחב ה'גבולין' אל עיסוק מקיף במצוות חג הסוכות במרחב המקדש (פרקים ד-ה). המרחבים השונים של המקדש ושל האדם הפרטי בביתו לעיתים חופפים וקשורים זה לזה בקשר ישיר (כמו דיני נטילת הלולב) ולעיתים משמשים כמרחבים מקבילים של התרחשויות לכאורה שונות של חג הסוכות (כמו מצוות הסוכה אלו מול ניסוך המים, שמחת בית השואבה וכדו'). בדברים הבאים נבקש להתמקד בסוגיות שמחת בית השואבה שעיקרן הוא מרחב המקדש, אך מתוך הדברים נבקש בסיומם לחזור ולעמוד על משמעות הבנת ההתרחשות במרחב המקדש להבנת ראשית המסכת ומצוות סוכה, ומתוך כך לנסות לעמוד על הקשרים העמוקים בין שני המרחבים המרכזיים של המסכת.

בפרק החמישי של מסכת סוכה ישנו תיאור עשיר של התרחשות שמחת בית השואבה, מתוך הדיון במצוות שדוחות או אינן דוחות שבת או יום טוב (שהחל בפרק ד) מגיעה המשנה ל"חליל" של שמחת בית השואבה:

> **משנה א:** החליל חמשה וששה זהו החליל של בית השואבה שאינה דוחה לא את השבת ולא את יום טוב אמרו כל מי שלא ראה שמחת בית השואבה לא ראה שמחה מימיו: **משנה ב:** במוצאי יום טוב הראשון של חג ירדו לעזרת נשים ומתקנין שם תקון גדול ומנורות של זהב היו שם... **משנה ג:** ...ולא היה חצר בירושלים שאינה מאירה מאור בית השואבה: **משנה ד:** חסידים ואנשי מעשה היו מרקדים לפניהם באבוקות של אור שבידיהן ואומרים לפניהן דברי שירות ותושבחות והלוים בכנורות ובנבלים ובמצלתים ובחצוצרות ובכלי שיר בלא מספר על חמש עשרה מעלות היורדות מעזרת ישראל לעזרת נשים כנגד חמשה עשר שיר המעלות שבתהלים שעליהן לוים עומדין בכלי שיר ואומרים שירה...

תיאורי ההכנות לשמחת בית השואבה יחד עם תיאורי השמחה הגדולה והאור שהאירה בו כל ירושלים בשמחת בית השואבה מצטרפים לתיאורי הריקודים והנגינה שבלב השמחה. מהי מהותה של שמחת בית השואבה? ומה משמעות כינויה שמחת 'בית השואבה'? על שאלה זו עונה לנו רש"י

על המשנה בתחילת הפרק : (רש"י ,סוכה דף נ,א) "בית השואבה - כל שמחה זו אינה אלא בשביל ניסוך המים, כדמפרש ושאבתם מים בששון". פירושו של רש"י הרואה את כל מהותה של השמחה של שמחת בית השואבה כשמחת ההכנה למצוות ניסוך המים נסמכת על הדיון של הגמרא בהבנת המילה 'שואבה':

"איתמר: רב יהודה ורב עינא, חד תני שואבה וחד תני חשובה. אמר מר זוטרא: מאן דתני שואבה לא משתבש, ומאן דתני חשובה לא משתבש. מאן דתני שואבה לא משתבש דכתיב: 'ושאבתם מים בששון', ומאן דתני חשובה לא משתבש, דאמר רב נחמן: מצוה חשובה היא ובאה משׁשת ימי בראשית..." (תלמוד בבלי מסכת סוכה דף נ,ב)

בין אם מבינים מחלוקת זו כמחלוקת בגרסא ובין אם מבינים אותה כמחלוקת על משמעות המילה שואבה, נראה שהמכנה המשותף של שני הפירושים הוא הבנת שמחת בית השואבה כמוסבת על שאיבת המים לשמחת בית השואבה. הפסוק "ושאבתם מים בששון" מלמד ששאיבת המים לניסוך המים צריכה להיות בשמחה ובששון, ואף המצווה החשובה משׁשת ימי בראשית הינה התייחסות למצוות ניסוך המים על השיתין, עליהם נאמר בפרק הקודם של מסכתנו בסוגיות ניסוך המים:

אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: שיתין משׁשת ימי בראשית נבראו שנאמר: 'חמוקי ירכיך כמו חלאים מעשה ידי אמן', חמוקי ירכיך - אלו השיתין, 'כמו חלאים' - שמחוללין ויורדין עד התהום, 'מעשה ידי אמן' - זו מעשה ידי אומנותו של הקדוש ברוך הוא. תנא דבי רבי ישמעאל בראשית אל תיקרי בראשית אלא ברא שית..." (תלמוד בבלי מסכת סוכה דף מט,א)

החשיבות של המצווה וההכנה אליה היא לפי פירושים אלו המהות והסיבה של כל שמחת בית השואבה. ממילא גם כל הריקודים והשירים ותקיעות החצוצרות יתפרשו כהתחלת התהלוכה של הירידה לשאיבת המים מהשילוח.

על פרשנות זאת ניתן להקשות מדוע אם כן לא נקראת השמחה 'שמחת בית הניסוך'? או 'שמחת מעיין השואבה'? מהו 'בית' השואבה? למה השמחה נקראת על שם השואבה, אם כל מהותה של השמחה היא מצוות ניסוך המים? וכל מהותה של השאיבה היא ההכנה למצוות ניסוך המים? נוסף על כך, ניתן לשאול על מבנה וסדר המשניות: מדוע הקדימה המסכת ודנה בניסוך המים (שלהי פרק ד) לפני המשניות שעוסקות בשמחת בית השואבה? לכאורה, היה מן הראוי להפוך את סדר הדברים וללכת משמחת השאיבה אל מצוות ניסוך המים.

כמובן שניתן לתרץ קושיות אלו לשיטת הבבלי ורש"י, ויש שאכן תירצו את חלקן. אולם, מתוך שאלות וקשיים אלה בפרשנות זאת נבקש לעבור להתבונן בסוגיית התלמוד הירושלמי שמאירה את משמעות שמחת בית השואבה באור שונה:

> "אמר רבי יהושע בן לוי: למה נקרא שמה בית שואבה? שמשם שואבים רוח הקודש, על שם ושאבתם מים בששון ממעייני הישועה ...אמר רבי יונה: יונה בן אמיתי מעולי רגלים היה ונכנס לשמחת בית שואבה ושרת עליו רוח הקודש, ללמדך שאין רוח הקודש שורה אלא על לב שמח. מה טעמא? 'והיה כנגן המנגן ותהי עליו רוח אלהים'. אמר רבי בנימן בר לוי: והיה כנגן במנגן אין כתיב כאן, אלא 'והיה כנגן המנגן ותהי עליו רוח אלהים...'" (תלמוד ירושלמי, סוכה פרק ה הל' א').

בתלמוד הירושלמי מופיעה אם כן פרשנות שונה ל'שואבה' של שמחת בית השואבה. אין כאן רמיזה לשאיבת המים של ניסוך המים אלא ישנה כאן שאיבה של 'רוח הקודש'. הירושלמי מתאר דוגמה להתרחשות זאת אצל יונה בן אמיתי שנכנס לשמחת בין השואבה ושרתה עליו רוח הקודש ואף מוסיף בהסבר טעם הדבר שכן "אין רוח הקודש שורה אלא על לב שמח". השמחה, כמו גם הנגינה והשירה (בה עוסקת סוגיית הפתיחה בבבלי בדיון על עיקר שירה בכלי או בפה וכו') הינה לפי הירושלמי הכלי לרוח אלוקים ששורה 'כנגן המנגן'.

האם פרשנות זאת של הירושלמי הינה מעין דרשה שמוסיפה משמעות בדרך ה'דרש' לשמחת בית השואבה, אך אינה חולקת על ההסבר הפשוט שעיקרה של השמחה היא שאיבת המים למצוות ניסוך המים? או שמא פרשנות הירושלמי הינה תחליף ל'פשט' של הבבלי בהבנת מהותה של שמחת בית השואבה? על שאלה זאת ננסה לעמוד מתוך עיון בפסוק אותו מצטטים הירושלמי ואף הבבלי כמקור להסבר שלהם למשמעות השאיבה ובהקשרו.

הפסוק המובא בירושלמי ואף בבבלי כמקור להבנת משמעות השאיבה והשמחה בה הוא: "וּשְׁאַבְתֶּם מַיִם בְּשָׂשׂוֹן מִמַּעַיְנֵי הַיְשׁוּעָה" (ספר ישעיה פרק יב, פסוק ג'). לכאורה היה ניתן להבין את פשט תחילת הפסוק אותו מצטט הבבלי 'ושאבתם מים בששון' כפירושו של הבבלי ששאיבת המים צריכה להתרחש בששון ובשמחה, ומכאן המקור לשמחה הגדולה שצריכה להתרחש בתהליכי השאיבה. אולם המשך הפסוק אותו ממשיך ומצטט הירושלמי גורם לנו לחשוב מחדש על משמעות שאיבת המים בפסוק זה. מה היא שאיבת מים מ'מעייני הישועה'? אם נקרא את ההקשר הרחב שבו מופיע פסוק זה בישעיה נוכל להבין את 'פשט הפסוק' באופן שונה. הפסוק הקודם, פסוק ב', מסביר לנו מה הם מעייני הישועה מהם אנו מבקשים לשאוב מים: "הִנֵּה אֵל יְשׁוּעָתִי אֶבְטַח וְלֹא אֶפְחָד כִּי עָזִּי וְזִמְרָת יָהּ ה' וַיְהִי לִי לִישׁוּעָה". כינוי ה' כ'א-ל ישועתי' וההבנה שה' הוא משען ומקור של כוח שירה ובטחון היא שמולידה את המציאות שה' הוא מקור הישועה 'ויהי לי

לישועה'. הבנה זו מצטרפת להבנת הפרק כולו שבו ה' וקרבתו בתוכנו הוא מקור הישועה הבטחון והשמחה "צַהֲלִי וָרֹנִּי יוֹשֶׁבֶת צִיּוֹן כִּי גָדוֹל בְּקִרְבֵּךְ קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל" (ספר ישעיה פרק יב, ו'). גם עיון בפרק הקודם בישעיה יכול להאיר לנו בחדש את משמעות ושאבתם מים בששון. כחלק מתיאורי המשיח והגאולה של פרק יא בישעיה מופיע לנו גם תיאור ה'מים' שיגברו בתקופה זו:

(ה) וְהָיָה צֶדֶק אֵזוֹר מָתְנָיו וְהָאֱמוּנָה אֵזוֹר חֲלָצָיו: (ו) וְגָר זְאֵב עִם כֶּבֶשׂ וְנָמֵר עִם גְּדִי יִרְבָּץ וְעֵגֶל וּכְפִיר וּמְרִיא יַחְדָּו וְנַעַר קָטֹן נֹהֵג בָּם: (ז) וּפָרָה וָדֹב תִּרְעֶינָה יַחְדָּו יִרְבְּצוּ יַלְדֵיהֶן וְאַרְיֵה כַּבָּקָר יֹאכַל תֶּבֶן: (ח) וְשִׁעֲשַׁע יוֹנֵק עַל חֻר פָּתֶן וְעַל מְאוּרַת צִפְעוֹנִי גָּמוּל יָדוֹ הָדָה: (ט) לֹא יָרֵעוּ וְלֹא יַשְׁחִיתוּ בְּכָל הַר קָדְשִׁי כִּי מָלְאָה הָאָרֶץ דֵּעָה אֶת יְדֹוָד כַּמַּיִם לַיָּם מְכַסִּים: (ספר ישעיה פרק יא)

אם כן, המים, בפרק זה הינם דימוי לדעה את ה' שתמלא את העולם והארץ כולה כמו שהמים מכסים את הים. ייתכן, אם כן, שגם הפסוק בפרק הבא 'ושאבתם מים בששון ממעייני הישועה' אינו מדבר על שאיבת המים כפשוטו, אלא על שאיבת דעת ה' ממעייני הישועה כאשר המים ושאיבתם הינה מטאפורה לשאיבת דעת ורוח הקודש. ניתן לראות פרשנות זאת כ'פשט' בהרבה מפרשני התנ"ך ואף בתרגום יהונתן שמתרגם: "וּתְקַבְּלוּן אוּלְפַן חֲדַת בְּחֶדְוָא מִבְּחִירֵי צַדִּיקַיָּא" (תרגום יונתן, ישעיה פרק יב, פסוק ג). המים הינם אם כן לימוד חדש שמקבלים בשמחה מגדולי ובחירי הצדיקים. כאמור לעיל, לכאורה תרגום זה ממש אינו 'פשט', אולם מעיון במשמעותם של הפסוקים במקורם אנו רואים שדווקא פרשנויות מעין זו הן אלה שקרובות יותר למשמעות המקורית של הפסוק ושל שאיבת המים. הבנת משמעות שמחת בית השואבה כנקראת על שם שאיבת רוח הקודש מסבירה גם חלק מתמיהותינו לעיל. לפי פירוש הירושלמי למשמעותה של שמחת בית השואבה, נראה שאין היא רק גדר של שמחת ההכנה למצוות ניסוך המים, אלא שהיא דבר שטעמו עומד בפני עצמו ומטרתה היא שאיבת רוח הקודש ושמחת הלב. על כן אנו מבינים מדוע שמה של השמחה אינו על שם שמחת הניסוך, ואף משמעות ומובן המונח 'בית השואבה' מקבל לפי דברים אלו הסבר, שכן 'בית' השואבה הינו בית המקדש, מקום השכינה ש'משם שואבים רוח הקודש', ולא מעיין השילוח[12].

מרתק לראות את דברי הרמב"ם על שמחת בית השואבה, ואת הקשר של דבריו למקורות שראינו עד כה. הרמב"ם בסוף הלכות שופר וסוכה ולולב (בפרק ח') מתאר את שמחת בית השואבה:

[12] אם רוצים ניתן אף לשיטת הירושלמי להשאיר את הקשר לניסוך המים, כאשר בעצם כל ניסוך המים הינו מעשה סמלי שמבטא את שאיבת רוח הקודש וכו', אך לפי דברים אלו עדיין צריך להבין שיש כאן היפוך בהבנת מי הביצה ומי התרנגולת, שכן לשיטת הירושלמי לא כל שמחה זו הינה צורך מצוות ניסוך המים (כדברי רש"י) אלא אולי אפילו להיפך.

הלכה יב: "אף על פי שכל המועדות מצוה לשמוח בהן, בחג הסוכות היתה שם במקדש שמחה יתירה שנאמר [ויקרא כ"ג] 'ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים', וכיצד היו עושין? ערב יום טוב הראשון היו מתקנין במקדש מקום לנשים מלמעלה ולאנשים מלמטה כדי שלא יתערבו אלו עם אלו, ומתחילין לשמוח ממוצאי יום טוב הראשון, וכן בכל יום ויום מימי חולו של מועד מתחילין מאחר שיקריבו תמיד של בין הערבים לשמוח שאר היום עם כל הלילה. **הלכה יג:** "והיאך היתה שמחה זו? החליל מכה ומנגנין בכנור ובנבלים ובמצלתים וכל אחד ואחד בכלי שיר שהוא יודע לנגן בו, ומי שיודע בפה בפה, ורוקדין ומספקין ומטפחין ומפזזין ומכרכרין כל אחד ואחד כמו שיודע ואומרים דברי שיר ותושבחות, ושמחה זו אינה דוחה לא את השבת ולא את יום טוב." **הלכה יד:** "מצוה להרבות בשמחה זו, ולא היו עושין אותה עמי הארץ וכל מי שירצה, אלא גדולי חכמי ישראל וראשי הישיבות והסנהדרין והחסידים והזקנים ואנשי מעשה הם שהיו מרקדין ומספקין ומנגנין ומשמחין במקדש בימי חג הסוכות, אבל כל העם האנשים והנשים כולן באין לראות ולשמוע."

תיאורו של הרמב"ם את ההתרחשות של שמחת בית השואבה לא כוללת ולא מובילה למצוות ניסוך המים. המצווה אותה מקיימים באירוע רב רושם זה הינה מצוות השמחה במועדות ובפרט המצווה המיוחדת בחג זה ובמקום זה: "ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים". מצוות השמחה היא המצווה אליה מכוונים הריקודים, השירים וההכנות המרובות. הרמב"ם אמנם אינו מזכיר את שאיבת רוח הקודש, כמו גם אינו מזכיר כאן את השם שמחת בית השואבה, אולם בוודאי שדברי הרמב"ם מתאימים לתפיסת הירושלמי של שמחת בית השואבה, שכן השמחה שבריקודים הם דבר בפני עצמו, והם המרכז והמהות של ההתרחשות ולא הכנה למצווה אחרת. 'פסיקתו' של הרמב"ם בשאלת הבנת משמעות שמחת בית השואבה הינה, אם כן, יותר קרובה לשיטת הירושלמי, כאשר הדגש הינו על מצוות השמחה הייחודית בזמן – בשבעת ימי החג, ובמקום – לפני ה' בבית המקדש.

ואכן, עיסוק זה של הרמב"ם במצוות שמחת המועדות והשמחה המיוחדת במקדש 'גררה' את הרמב"ם להימשך בדבריו ולהרחיב עוד על מצוות השמחה באופן כולל ורחב יותר:

הלכה טו: "השמחה שישמח אדם בעשיית המצוה ובאהבת האל שצוה בהן, עבודה גדולה היא, וכל המונע עצמו משמחה זו ראוי להפרע ממנו שנאמר [דברים כ"ח] 'תחת אשר לא עבדת את ה' אלהיך בשמחה ובטוב לבב', וכל המגיס דעתו וחולק כבוד לעצמו ומתכבד בעיניו במקומות אלו חוטא ושוטה, ועל זה הזהיר שלמה ואמר אל תתהדר לפני מלך. וכל המשפיל עצמו ומקל גופו במקומות אלו הוא הגדול המכובד העובד מאהבה, וכן דוד מלך

ישראל אמר [שמואל ב' ו'] 'ונקלותי עוד מזאת והייתי שפל בעיני', ואין הגדולה והכבוד אלא לשמוח לפני ה' שנאמר [שם] והמלך דוד מפזז ומכרכר לפני ה'. בריך רחמנא דסייען." (הלכות שופר וסוכה ולולב פרק ח)

הרמב"ם מוצא כאן את המקום להרחיב ולהעמיק בחשיבות הכללית של שמחה בעשיית המצוות, ובכך ששמחה זו הינה 'עבודה' שצריך להשקיע ולעמול בשבילה וראוי להיפרע ממי שנמנע ממנה. הרמב"ם גם מקשר במהלך הדברים את דמותו של דוד המלך שהיה מפזז ומכרכר לפני ה', כמו שתיאר זאת הרמב"ם גם בשמחת בית השואבה עצמה שבה היו "רוקדין ומספקין ומטפחין ומפזזין ומכרכרין כל אחד ואחד כמו שיודע ואומרים דברי שיר ותושבחות" (שם, הל' יג'). הרמב"ם מדגיש בדבריו גם את הצורך בענווה ובשפלות כדי לשמוח, אדם שמגיס דעתו וחולק כבוד לעצמו לא יוכל להשפיל את עצמו ולהקל גופו ולא יוכל לשמוח כראוי בעשיית המצוות בכלל ובריקודי שמחת בית השואבה בפרט.

הצורך בשפלות ובענווה כתנאי לשמחה דקדושה של שמחת בית השואבה בא לידי ביטוי גם בכמה מובנים נוספים במהלך סוגיות פרק החליל. כבר במשנה ניתן לראות שחלק מההכנות לשמחת בית השואבה הייתה עשיית ה'תיקון הגדול', בגמרא התבאר שהתיקון הגדול היה הקמת הגזוזטרא - חיזוק גדרי ההפרדה בין הגברים לנשים בשמחת בית השואבה. סוגיה זו של עשיית התיקון הגדול פתחה במהלך הסוגיות דיון רחב ומעמיק של הסוגיות בכל ענייני היצר הרע וההתמודדות עימו (בעקבות הלימוד של הגמרא את חיוב המחיצה מדאורייתא[13] מההספד אותו מתואר בספר זכריה בו הייתה הפרדה, ולפי חז"ל הספד זה יהיה לעתיד לבוא על הריגת משיח בן יוסף או על הריגת היצר הרע). נראה שגם בהקשר זה רוצה הסוגיה לתת כלים וגדרים לאור של שמחת בית השואבה, כאשר הבנת הצורך והחיוב בגדרים אלו נובעת מההבנה ש'כל הגדול מחבירו יצרו גדול הימנו'[14] ומענווה שמוכנה לקבל את שפלותנו את יצרנו ואת אנושיותנו המוגבלת.

---

[13] כפי שלומד זאת להלכה מסוגייתנו ר' משה פיינשטיין: **(**שו"ת אגרות משה אורח חיים חלק א סימן לט**)** "בהא דשאילנא לבאר ענין המחיצה שצריך להיות בין אנשים לנשים בביהכ"נ וכמה הוא שיעור גובהה אליבא דהלכתא משום שיש מקומות במדינתנו זו שהתחילו לפרוץ בענין המחיצה שבין אנשים לנשים בביהכ"נ שנשאר לנו למקדש מעט ואפשר שאין חשודים שיעברו אדינא אלא מחסרון ידיעת חומר האיסור ולכן רוצה כתר"ה שאבאר מקור הדין וחומר האיסור ושיעור גובה המחוייב. **והנה עצם הדין שאף אם האנשים הם בצד אחד והנשים בצד אחר אסורין הן להיות בלא מחיצה הוא לע"ד דינא דאורייתא.** וראיה מסוכה דף נ"א שהקשה בגמ' על הגזוזטרא שעשו בעזרת נשים במוצאי יום טוב הראשון של חג כדי להושיב הנשים מלמעלה והאנשים מלמטה, הכתיב הכל בכתב, שאסור להוסיף שום דבר בבנין הבית ובעזרה ותירץ רב דקרא אשכחו שצריך להבדיל אנשים מנשים כדפרש"י עיין שם. **ופשוט שכוונת התירוץ הוא שלכן הוא כמפורש שצריך לעשות הזיזין והגזוזטרא ולא הוצרך להאמר זה ע"י גד החוזה ונתן הנביא שהודיעו להם ע"פ ה' מלאכת התבנית והוי ג"ז ממילא בכלל הכל בכתב ואם היה זה רק איסור דרבנן לא היה שייך למימר שהוא ממילא בכלל הכל בכתב** כיון שא"צ זה מדאורייתא ולדחות ודאי לא שייך שידחה את האיסור דהכל בכתב אף אם היה איסור מדאורייתא וכ"ש איסור שהוא מדרבנן לא ידחה איסור הכל בכתב שהוא מדאורייתא וכמפורש בחולין דמצד איסור הכל בכתב ידעינן דלא בעינן כסוי הדם במוקדשין. אלא צריך לומר שהוא איסור מדאורייתא ולכן הוא ממילא כמפורש שצריך לעשות זיזין וגזוזטראות אף שלא נאמר זה ע"י הנביאים בהכל בכתב. וכן הוא בירושלמי סוכה פ"ה ה"ב שאמרו ע"ז שעשו התיקון בהוספה על הבנין ממי למדו מדבר תורה עיין שם אלמא שהוא נקרא דבר תורה. ואף שאינו אלא קרא בדברי קבלה יש למילף שפיר שהרי לא בא הקרא לחדש איסורין שנימא לא ילפינן משם אלא שנאמר בקרא דדברי קבלה שיספידו כדין התורה אנשים לבד ונשים לבד. והוא כמו שלמדנו כמה דינים ממעשיהם של הנביאים והשופטים והמלכים שהוזכרו בקראי דדברי קבלה."

[14] וראו על כך את דברי הראי"ה, בעקבות סוגיות אלו: (שו"ת אורח משפט אורח חיים, סימן לה) " **וקדושת בית המקדש היתה לאבותינו לקו - המדה, שחלקו גם בבתי - הכנסיות שבכל מושבותיהם עזרת אנשים לבד ועזרת נשים לבד, כמו שהיה הדבר כן בבית - המקדש. כמו שכתב הרמב"ם בפ"ה מהלכות בית הבחירה הלכה ט', וז"ל עזרת נשים היתה מוקפת גזוזטרא, כדי שיהיו הנשים רואות מלמעלה והאנשים מלמטן, כדי**

מקור נוסף המלמד על הצורך בשפלות וענווה ככלי לקבל את שמחת המצווה בשמחת בית השואבה ניתן לראות בתיאור הגמרא את דברי ה'תשבחות' שהיו אומרים בשמחת בית השואבה. במשנה מתואר כיצד "אנשי מעשה היו מרקדים לפניהם באבוקות של אור שבידיהן ואומרים לפניהן דברי שירות ותושבחות", בגמרא אנו נחשפים לחלק מתוכנם של דברי ה'תשבחות':

"תנו רבנן: יש מהן אומרים: 'אשרי ילדותנו שלא ביישה את זקנותנו' - אלו חסידים ואנשי מעשה, ויש מהן אומרים: 'אשרי זקנותנו שכפרה את ילדותנו' - אלו בעלי תשובה. אלו ואלו אומרים: 'אשרי מי שלא חטא, ומי שחטא - ישוב וימחול לו" (תלמוד בבלי מסכת סוכה דף נג,א) **רש"י:** "**יש מהן אומרים** - היינו תושבחתא דמתניתין שמשבחין להקדוש ברוך הוא על כך:"

בניגוד לצפייה הפשוטה שיהיו כאן דברי תשבחות ושבח פשוט לה' כמזמורי תהילים של ה'הללויה' וכדו', אנו רואים כאן שדברי התשבחות נשמעים יותר כדברי מוסר ושפלות. הסברו של רש"י על דברים אלו כשבח ה' הוא שהם משבחים להקב"ה על מה שלא חטאו או על מה שחזרו בתשובה, ומייחסים את ה'הצלחה' לה'. השפלות ואזכור החטא והחסרונות של האדם ביחד עם השמחה וההסתכלות החיובית על מהלך החיים והתיקון שבהם מבטא גם הוא מעין כלי ואיזון לפרץ השמחה הכרכורים והפיזוזים, ומהווה גם כאן מעין איזון של אהבה ויראה בתוך השמחה כמו גבולות ומחיצות ה'תיקון גדול' שמהוות גם הן את הכלי והיראה שמאפשרת את האהבה והשמחה הגדולה.

הגמרא ממשיכה ומתארת גם את דברי ה'תשבחות' של הלל הזקן במהלך שמחת בית השואבה:

"תניא: אמרו עליו על הלל הזקן כשהיה שמח בשמחת בית השואבה אמר כן: 'אם אני כאן - הכל כאן, ואם איני כאן מי כאן'. הוא היה אומר כן: 'למקום שאני אוהב שם רגלי מוליכות אותי. אם תבא אל ביתי - אני אבא אל ביתך. אם אתה לא תבא אל ביתי - אני לא אבא אל ביתך, שנאמר: 'בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבא אליך וברכתיך'" (שם)

שלא יהיו מעורבבין. ופשוט הוא שבעיקר התבנית של בית המקדש היו גבולים לעזרת /האנשים/ הנשים לבד ועזרת הנשים לבד... והנה באשר כל הדברים הללו מגיעים בענין החיוב של הבדלת עזרת הנשים מעזרת האנשים במקום מקדש מעט, ק"ו הדברים שאנו חייבים לגדור את הפרצה של השמעת קול זמר ושיר של אשה בביהכ"נ =בבית הכנסת=, ותערובות הקול הוא בודאי יותר חמור, שהרי קול זמר באשה ערוה, ואסור לשמע קול זמר אשה בשעת ק"ש =קריאת שמע= כמבואר בשו"ע או"ח סי' ע"ה ס"ג. **ובמקום קדוש צריכים יותר להתרחק מכל דבר המביא לידי עבירה, או הרהור, שבמקום שהקדושה מתגברת מתגבר לעומת זה גם היצה"ר =היצר הרע=, כמש"כ בתוי"ט פ"ה דאבות מ"ה ד"ה ולא. וזהו הטעם שאמרו בגמ' דסוכה נ"ב ע"א, בענין יצה"ר, שמניח אוה"ע =אומות העולם= ומתגרה בישראל, כי הגדיל לעשות, אמר אביי ובת"ח יותר מכולם, והיינו מצד התגברות הקדושה שבהם, וכד' התוי"ט הנ"ל, וה"ה למקום קדוש, כשישראל מתקבצים שם למטרה של קדושה, שכל דבר שאסור משום סרך יצה"ר במקום אחר נעשה איסורו יותר חמור ויותר מזיק במקום קדוש, ופוגם עי"ז את כל מעלות הקודש של גוי קדוש ומפסיד את הכונה ואת רוממות הנפש של קדושת התפילה והעבודה הטהורה. ומה שמחמיר את הענין של האיסור הוא, מה שנעשה בתור פעולה של קהל ועדה וישראל, שכבר כתב ע"ז הרמב"ם במו"נ ח"ג פמ"א, שבכל איסור ובכל עברת מצוה שנעשה ביד רמה ע"י עדה מישראל יש לזה דין עיר הנדחת וחלילה לזרע קודש שיכנסו במצודה רעה כזאת.** והנה כבר ביארנו, שאלה הדברים של איסור התערבות אנשים ונשים בביהכ"נ, ואיסור קול נשים בשיר וזמר, הם איסורים חמורים של תורה, וחלילה לשום אדם מישראל להמנות בין עבריינים, ולהיות נטפל לעדה כזאת הפורצת את גדרי - הקודש הללו, **ואיסור גמור מעיקר הדין להכנס ולהתפלל בבתי כנסיות כאלו.** וכאשר כבר בררו זה, וגם גזרו בכל חומר גדולי עולם בדורות שלפנינו. ואפילו אם היו הדברים הללו אסורים רק מפני מנהג אבותינו בלבד, כמו שיש טועים בזה ואומרים שהם רק דברים של מנהג, הנה גם אז היו הדברים חמורים מאד, ומנהגי אבות הם הם גופי תורה, ואמרו ע"ז בגמ' פסחים נ' ע"ב כבר קבלו אבותיכם עליהם, שנאמר שמע בני מוסר אביך ואל תטש תורת אמך, ובירושלמי פסחים שם ובב"ר פ' צ"ד אמרו על עניני מנהגים של האבות, שבאו ושאלו, והשיבו להם אל תשנו מנהג אבותיכם נוחי נפש. שמזה נראה שזלזול המנהג של אבות בעניני איסורים נחשב מזלזל בכבוד האבות נוחי נפש."

נראה שרש"י התקשה מאוד להבין כפשוטם את דבריו של הלל שנראים כגאווה ואולי על כן פירש רש"י את דבריו של הלל כנאמרים בשם הקב"ה:

"אם אני כאן הכל כאן - דורש היה לרבים שלא יחטאו בשמו של הקדוש ברוך הוא, אם אני כאן הכל כאן כל זמן שאני חפץ בבית הזה, ושכינתי שרויה בו יהא כבודו קיים ויבאו הכל כאן, ואם תחטאו ואסלק שכינתי, מי יבא כאן" (רש"י שם, ש"ם)

רש"י מתאר אם כן את דבריו של הלל כדרשה לרבים שלא יחטאו – וכך תוכל לשרות השכינה בבית המקדש. ה'אני' הינו האני של הקב"ה שדברי המוסר והיראה באים לעורר על התנאים לשכינתו בהם.

בתלמוד הירושלמי מובאת גרסה מעט שונה של דבריו של הלל[15]:

"הלל הזקן, כד הוה חמי לון עבדין בפחז הוה אמר לון דאנן הבא מאן הבא. ולקילוסן הוא צריך. והכתיב [דניאל ז י] אלף אלפין ישמשוניה וריבות ריבויין קדמוהי יקומון. כד הוה חמין לון עבדין בכושר הוה אמר די לא נן הבא מאן הבא, שאף על פי שיש לפניו כמה קילוסין חביב הוא קילוסן של ישראל יותר מכל. מה טעמא [שמואל ב כג, א] 'ונעים זמירות ישראל' , [תהילים כב ד] 'יושב תהלות ישראל'" (ירושלמי מסכת סוכה פרק ה')

הדברים של הלל לפי הירושלמי היו תלויים במצב שאותו זיהה במהלך השמחה והריקודים, כאשר היה רואה שהשמחה הייתה בפחז וללא יראה היה אומר את דברי הכיבושין שאם אנחנו כאן מי כאן? וכי לתשבחותינו הוא צריך? והרי יש לו מלאכים בלי סוף! לעומת זאת, אם היה רואה את הריקודים והשמחה ראויים 'בכושר' היה משבח ומפאר את עם ישראל, שכן אם אנחנו לא כאן מי כאן? והרי אף על פי שיש לו את שבחי וקילוסי כל מלאכיו חביב לו על כולם זמירות ישראל ותהילותיהם. ה'אני' לפי הירושלמי הוא לא של הקב"ה ושכינתו אלא של עם ישראל, והאני של עם ישראל יכול להדרש לגנאי כחסר חשיבות או לשבח כמרכז הכל, בהתאם למעשיהם והתנהגותם של עם ישראל.

המהרש"א מביא בהקשר לשיטת רש"י פירוש מפליא ומעניין: "אם אני כאן כו'. עיין פרש"י וכינוי אני קאי על הקב"ה ושמעתי בזה ע"ש שמספר הלל גימטרי"א אדנ"י..." (מהרש"א סוכה נג ע"א). הגמטריא של הלל כשם ה' שם אדנות מבטא בעומק את האפשרות של הישות וה'אני' של האדם הפרטי ושל עמ"י להיות כלי להתגלות השכינה וה' בעולם. אותה הישות של ה'אני' והגאווה שיכולה

[15] וראו בתוס' ד"ה אם אני כאן (סוכה נג ע"א) שנראה שהייתה לו גרסה מעט שונה בירושלמי או פרשנות שבה דברי הלל אם אני מוסבים על עצמו (בניגוד לרש"י) וגם לדבריו בבגרסתנו מתבררים לבסוף הדברים כמוסבים באופן רחב על עם ישראל כולו.

להיות דבר שמפריד ומרחיק מהקב"ה ומהשראת שכינתו יכולה להתהפך להיות שם ה' כשבבסיסה יש את התשתית של ההתבטלות והשפלות כלפי ה'[16].

תיאורו של הלל ודבריו בלב השמחה של שמחת בית השואבה, מחזירים אותנו לנושא השראת רוח הקודש והשכינה שהינם מהות שמחת בית השואבה לדברי הירושלמי. הרב החיד"א אף מקשר את הבנת דבריו של הלל כדיבור בשם ה' כחלק משאיבת רוח הקודש:

> "וא"ש מ"ש כשהיה שמח בשמחת בית השואבה כלומר דהיא נקראת בית השואבה ששואבים רוח הקדש והלל כרב גודלו בתוקף שמחתו נחה עליו הרוח והיה או' כאלו הקדוש ברוך הוא אומר" (פתח עינים מסכת סוכה דף נג, עמוד א)

גם דבריו אלה של הלל היו, אם כן, לפי פרשנות זו, מתוך השמחה ושאיבת רוח הקודש של שמחת בית השואבה.

כאמור לעיל, שמחת בית השואבה, לשיטת הפירושים בבבלי, קשורה דווקא לשאיבת המים וניסוכם אל השיתין. בהמשך סוגיות פרק החליל, בהקשר של הדיון במשמעות ט"ו המעלות עליהן היו עומדים הלווים המנגנים בשמחת בית השואבה, נכנסת הגמרא לדיון במשמעות המעלות. ט"ו מעלות אלה הינן לפי דברי המשנה כנגד ט"ו שיר המעלות שאמר דוד בתהילים, והגמרא שואלת מה עניינן של מעלות אלה שאמר דוד ותשובתה לבסוף הינו הסיפור הבא:

> "בשעה שכרה דוד שיתין קפא תהומא ובעא למשטפא עלמא. אמר דוד: מי איכא דידע אי שרי למכתב שם אחספא ונשדיה בתהומא ומנח? ליכא דקאמר ליה מידי. אמר דוד: כל דידע למימר ואינו אומר יחנק בגרונו. נשא אחיתופל קל וחומר בעצמו: ומה לעשות שלום בין איש לאשתו אמרה תורה שמי שנכתב בקדושה ימחה על המים לעשות שלום לכל העולם כולו על אחת כמה וכמה. אמר ליה: שרי. כתב שם אחספא ושדי לתהומא ונחית תהומא שיתסר אלפי גרמידי. כי חזי דנחית טובא אמר כמה דמידלי טפי מירטב עלמא. אמר חמש עשרה מעלות ואסקיה חמיסר אלפי גרמידי ואוקמיה באלפי גרמידי" (תלמוד בבלי מסכת סוכה דף נג,א)

[16] ראו בדבריו המרתקים של הרה"ק מקאמרנא בעניין היחס ל'אני' על סכנת הגאווה מחד ועל הצורך בגאווה דקדושה ויישות דקדושה מאידך: (נוצר חסד, מסכת אבות פרק א') "אם אין אני לי מי לי. צריך כל אדם להיות בבחינות 'אין' ממש, אבל אף על פי כן 'ויגבה לבו בדרכי השם' כתיב (דה"ב יז, ו), וצריך כמה פעמים להחזיק עצמו לאיש גדול לצורך שמירות עבודה התמימה, כמו שהזהיר המגיד את מרן בית יוסף. וצריך בכל רגע שתי בחינות 'אין' 'אני', וזה מדריגה גדולה אי אפשר להשיג זה בחוש הגשם אלא למי שהוא בזה המדרגה. וזה אמר התנא מ"י לי שהוא שער החמשים של הקדושה, אשרי למי שזוכה אל מדרגה זאת, שבטוח שלא יחזור מקדושתו, ושם מתייחדין בכל רגע בחינות אין ואני. אבל כש'אני' לעצמי מופרד, מה אני לגמרי..." ועיין עוד בהקדמת הספה"ק נתיב מצוותיך להרה"ק הנ"ל.

בסיפור המופלא שלפנינו ניתן להרחיב ולהעמיק בהקשרים רבים, אולם בהקשר שלנו נבקש להתמקד בהיבטים מסוימים בלבד של הסיפור, והם עליית וירידת התהומות וסכנת הצפת העולם מחד וייבושו מאידך, ובנוסף בעניינו של החרס עליו נכתב שם ה'. רק נעיר שהעיסוק בכריית השיתין בסוגיות אלו צריך להיקרא גם מתוך ההקשר של משמעות ניסוך המים לשיתין כפי שראינו לעיל. בניגוד לגמרא שראינו לעיל בה נטען שהשיתין משמת ימי בראשית היו, בסיפור זה אנחנו נחשפים לתהליך גילוי וכריית השיתין ע"י דוד המלך כנראה כחלק מהכנת וחיפוש מקום המקדש[17]. המגע עם התהומות וההגעה אליהם מבטא בסיפור שני צדדים שונים והפוכים של השפעה. מחד, התהומות מאיימים להציף ולשטוף את העולם, מה שמצריך את דוד לקבל היתר הלכתי לזרוק לשם את החרס עם שם ה', אך מאידך גם ירידת התהומות והתרחקותם מידי מפני הקרקע הינה תופעה בעייתית, שכן העולם יתייבש, ועל כן היה צורך בשירי המעלות להעלות את התהומות כדי שיהיה בעולם לחלוחית וחיות. במקורות שונים ישנן גרסות שונות למציאותו של ה'חרס': לפי מדרש שמואל אותו מצטט רש"י חרס זה מצאו שם דוד והיה כתוב בו שהוא שם משמת ימי בראשית. בגרסת הירושלמי ישנו תיאור ציורי בו 'עציץ' החרס יושב ומכסה את פי התהום ובאשר דוד רוצה להרימו העציץ כמו פותח את פיו ואומר לדוד שלא ירימו, שכן הוא מכסה כאן את התהום מאז שרעדה הארץ במתן תורה כששמעה 'אנכי ה' אלוקיך'. שם ה' שעומד ומאזן את עליית התהומות ומציל את העולם משטיפתם יכול גם הוא להיות מובן כדבר ה' והצמצום של התורה וההלכה שמאפשר למים התחתונים (כמו למים העליונים של מעייני הישועה) להחיות את העולם ולעלות בלא להציף את העולם ולהחריבו. ייתכן ומשמעותו של שם ה' זה כדמות בית המקדש או התורה או כפשוטו כשם ה' מבטא גם הוא את האפשרות לשאוב את המים את החיות ואת השמחה באופן מדוד של אורות בכלים, ולמנוע מצבים של שבירת הכלים והעולם ע"י ריבוי המים. המשמעות של ניסוך המים לשיתין והשמחה של שאיבתם מקבלת רובד נוסף בעקבות סיפור כריית השיתין של דוד והצלת העולם ע"י שם ה'[18].

---

[17] בגרסת הירושלמי חפר דוד את יסודות בית המקדש ועיינו במהרש"א שפירש שלבסוף נתברר שהיה זה במקום הלא נכון, ומקום המקדש והשיתין של המקדש היו בסוף במקום אחר.

[18] ההתעקשות של דוד לקבל היתר הלכתי אע"פ שלכאורה עומד העולם בסכנה, קשורה גם היא להבנה זו שקיומו של העולם תלוי בקבלת התורה וקיומה. גם את מחיית שם ה' הנלמד מהסוטה ניתן להבין כמו אצל הסוטה ששותה את המים עם שם ה' ובעצם מכניסה אותו אליה, כך גם תהליכי ההפנמה הבליעה והכנסת שם ה' לתוכנו היא שמאפשרת את התיקון והאיזון לחיים של קדושה. וראו את גרסת הירושלמי ואת ההרחבה במחשבותיו של אחיתופל וסופו: "וכן את מוצא בשעה שבא דוד לחפור תימליוסים של בית המקדש חפר חמש עשר מאוין דאמין ולא אשכח תהומא ובסופא אשכח חד עציץ ובעא מירמיתיה. א"ל לית את יכיל א"ל למה א"ל דנא הכא כביש על תהומא. א"ל ומן אימת את הכא א"ל מן שעתא דאשמע רחמנא קליה בסיני [שמות כ ב] אנכי ה' אלהיך רעדת ארעא ושקיעת ואנא יהיב הכא כביש על תהומא אף על גב כן לא שמע ליה כיון דרימיה סליק תהומא ובעא מטפא עלמא. והוה אחיתופל קאים תמן אמר בדין דוד מתחנק ואנא מליך. אמר דוד מאן דחכם דידע מקימתיה ולא מקים ליה ייא סופיה מתחנק. אמר מה דאמר ואוקמיה התחיל דוד אומר שירה [תהילים קכ א] שיר המעלות שיר למאה עולות על כל מאה אמה היה אומר שירה אף על גב כן הוה סופה מתחנקה. אמר ר' יוסי הדא היא דמתלא אמרה צריך בר נש חשש על לווטייה דרבה אפי' על מגן." (תלמוד ירושלמי (וילנא) מסכת סנהדרין פרק י)

בשלב זה נבקש להתבונן בעקבות התובנות על שמחת בית השואבה ועל ההתרחשות המקדשית בחג הסוכות, במשמעויות הנוספות שיכולות להיות להתרחשות זאת, גם כלפי ההתרחשות במרחב הפרטי והמצוות שב'גבולין' של חג הסוכות. במהלך לימודנו השנה ראינו ביצד בכמה מקומות שיטת הירושלמי מקשרת את המבנה של הסוכה וקיום מצוות הסוכה לבית המקדש והמשכן. נזכיר כאן שתי דוגמאות: אחת היא בפתיחת המסכת שבה גובהה של הסוכה והמחלוקת לגבי גובהה המקסימלי מוסבר בתחילה בירושלמי כתלויה בגודל פתחו של המקדש – 'פתחו של אולם או פתחו של היכל'[19], בניגוד לבבלי, שם הובאו דעות שונות ביחס לטעמי הגובה המקסימלי של הסוכה, אולם לא הובאה בו האפשרות של הקשר לגובהו של פתח המקדש. גם גובהה המינימלי של הסוכה שנלמדת (גם בבבלי) מגובהו של ארון העדות והכפורת. דוגמה נוספת היא שיטת ר' אליעזר[20] הנידונה בפרק ב' במסכת (בדף כז) , שם אנו רואים את שיטתו של ר' אליעזר שאדם חייב לאכול י"ד סעודות בסוכה אחת ביום ואחת בלילה (ועוד הלכות רבות שמובאות בהמשך הגמרא שמבנות את שיטת ר' אליעזר כמחייבת שהייה רצופה ואינטנסיבית יותר בסוכה). בעוד התלמוד הבבלי תולה את שיטת ר' אליעזר במחלוקת עם חכמים על הבנת 'תשבו כעין תדורו' ועל המשמעויות של השוואת הסוכה לביתו של האדם, בירושלמי מובא הסבר המבסס את שיטת ר' אליעזר על השוואה של הסוכה למשכן, ובגזירה שווה ל"ופתח אהל מועד תשבו יומם ולילה" (ויקרא ח). ניתן לקשר למהלך זה של משמעות הסוכה והקשר שלה למשכן ולמקדש גם את המחלוקת של ר' עקיבא ור' אליעזר: "דתניא: 'כי בסכות הושבתי את בני ישראל' - ענני כבוד היו, דברי רבי אליעזר. רבי עקיבא אומר: סוכות ממש עשו להם" (תלמוד בבלי מסכת סוכה דף יא,ב), האפשרות שהסוכות הן זכר לענני הכבוד שמבטאים את השכינה והשמירה של ה' במדבר מצטרפת גם היא להבנה זו של הקשר של מצוות הסוכה להוויה של השכינה במשכן ובמקדש.

ההשוואה למקדש ולמשכן מחזירה אותנו להבנת היסוד של מהות הסוכה, שבה עסקה גם סוגיית הפתיחה של המסכת, אשר דרך ההבנות השונות של טעמי גובה הסוכה עסקה באופן עקיף במשמעותה של הסוכה. הבנתה של מהות הסוכה והקשר שלה לתודעת המרחב של המשכן והמקדש אינה רק עניין רעיוני, אלא יש לה גם משמעות הלכתית. ניתן לראות זאת בדברי הטור והשולחן ערוך שחרגו ממנהגם והרחיבו על משמעות הסוכה בבואם לכתוב את הלכותיה:

טור אורח חיים הלכות סוכה סימן תרכה, הלכות סוכה: "בסוכות תשבו שבעת ימים וגו' למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי את בני ישראל בהוציאי אותם וגו'. תלה הכתוב מצות סוכה ביציאת מצרים, וכן הרבה מצות לפי שהוא דבר שראינו בעינינו ובאזנינו שמענו

[19] ראו על כך בהרחבה במאמרו של הרב דוד מאלי, המופיע בגליון זה.
[20] ראו על כך בהרחבה במאמרו של הרב נריה טובי, המופיע בגליון זה.

ואין אדם יכול להכחישנו והיא המורה על אמיתת מציאות הבורא יתעלה שהוא ברא הכל לרצונו והוא אשר לו הכח והממשלה והיכולת בעליונים ובתחתונים לעשות בהן כרצונו ואין מי שיאמר לו מה תעשה כאשר עשה עמנו בהוציאו אותנו מארץ מצרים באותות ובמופתים והסוכות שאומר הכתוב שהושיבנו בהם הם ענני כבודו שהקיפן בהם לבל יכה בהם שרב ושמש ודוגמא לזה צונו לעשות סוכות כדי שנזכור נפלאותיו ונוראותיו..."

כדברי הטור גם השו"ע הביא את ענני הכבוד בדבריו ולכאורה 'פסק' במחלוקת רעיונית זאת:

שולחן ערוך אורח חיים הלכות סוכה סימן תרכה, סעיף א: "בסוכות תשבו שבעת ימים וגו' (א) כי בסוכות הושבתי את בני ישראל הם ענני כבוד שהקיפם בהם לבל יכם שרב ושמש."

מהי המשמעות ההלכתית של סעיף זה? מדוע טורחים הטור והשו"ע ומכניסים עצמם ל'פסיקה' במחלוקת רעיונית זו? בעקבות שאלה זו מחדש הב"ח נפק"מ ומשמעות הלכתית חשובה בהלכות סוכה והבנת מצוות הסוכה:

"איכא למידק בדברי רבינו שאין זה מדרכו בחיבורו זה לבאר הכונה לשום מקרא שבתורה כי לא בא רק לפסוק הוראה או להורות מנהג ופה האריך לבאר ולדרוש המקרא דבסכת תשבו. ויראה לי לומר בזה שסובר דכיון דכתיב למען ידעו וגו' לא קיים המצוה כתיקונה אם לא ידע כוונת מצות הסוכה כפי פשטה, ולכן ביאר לפי הפשט דעיקר הכוונה בישיבת הסוכה שיזכור יציאת מצרים..." (ב"ח, אורח חיים, סימן תרכה)

וכן כתב הב"ח בהלכות ציצית:

"ויכוין בהתעטפו כו'. מה שהכריח לרבינו להורות דבעי שיכוין בהתעטפו וכן בהלכות תפילין (סי' כה) ובהלכות סוכה (סי' תרכה) נראה דלפי שכתוב בפרשת ציצית (במדבר טו מ) למען תזכרו וגו' ובתפילין (שמות יג ט) והיה לך לאות וגו' למען תהיה תורת ה' בפיך כי ביד חזקה הוציאך ה' ממצרים ובסוכה (ויקרא כג מג) למען ידעו דורותיכם גו' יורה **כי עיקר המצוה וקיומה תלויה בכונתה שיכוין בשעת קיום המצוה,** מה שאין כן שאר מצות דיוצא ידי חובתם אף על פי שלא יכוין בה דבר כי אם שעושה המצות לשם ה' שציוה אותו לעשותם" (ב"ח אורח חיים סימן ח)

הכוונה והידיעה של משמעות הסוכה הינה חלק מהותי, ואולי אפילו מעכב[21] את קיום המצווה, שכן במצוות הסוכה "עיקר המצווה וקיומה תלויה בכונתה שיכון בשעת קיום המצוה". המשמעויות של הסוכה והזכרון והידיעה בשעת קיום מצוות הסוכה הינם בעצם מטרת מצוות הסוכה וקיומה. במובן הזה ניתן להצביע על קשר עמוק בין ההתרחשות במרחב המקדשי בזמן שמחת בית השואבה לבין ההתרחשות המקבילה בסוכה הפרטית של האדם שמדמה מרחב פרטי שמקביל למרחב המקדש והשכינה וגם בו המודעות ו'מימי הדעת' של קרבת ה' ושכינתו הינם מרכזיים ומשמעותיים[22].

הלימוד וההקבלה בין שני המרחבים של הסוכה והמקדש יכולים להיות עתה פתח ללימוד הדדי ומפרה. ממרחב המקדש נבקש ללמוד ולשאוף גבוה בהבנת ההתרחשות הפרטית והמשפחתית בסוכה, וממרחבי הסוכה נוכל ללמוד על מרחבי המקדש והשראת השכינה הכללית בעם ישראל. ניתן לראות זאת בדברי גדולי המקובלים והחסידות שדיברו רבות על המשמעות של שאיבת רוח הקודש בשהייה הפרטית בסוכה[23], וכן בלימוד הכללי בעבודת ה' מהצמצומים של מידות הסוכה[24] שיוכלו להכיל את האור של הדעת והמודעות ממש כמו במקדש שבו הצמצומים והגדרים של היראה, הצניעות והגאווה דקדושה הינם הכלים לשמחה דקדושה ולשאיבת רוח הקודש.

---

[21] יש שדייקו מלשונו של הב"ח בהלכות ציצית שכוונתו שמי שלא כיוון את משמעות המצווה במצוות שכתוב בהן למען ידעו וכדו ממש לא יצא ידי חובה, ויש שדקדקו מדברי הב"ח כאן בהלכות סוכה שרק לא יצא ידי המצווה כתקנה אבל בדיעבד יצא. והמשנ"ב פסק שבדיעבד יצא, ויש שכתבו שאף בדיעבד לא יצא (שולחן הטהור).

[22] וראו את דברי ר' צדוק בעקבות רש"י על הקשר בין רוח הקודש לדעת: "ומשם שואבין רוח הקודש כמו שאמרו בירושלמי דהחליל (סוכה פרק ה' הלכה א') דדעת היינו רוח הקודש כדפירש רש"י פרשת תשא (שמות ל"א ג')" (ספר צדקת הצדיק - אות קפו)

[23] ראו לדוגמא: "אמר הרב הקדוש המפורסים מהר"פ מקארעץ זצוק"ל, נקרא החג סוכות מלשון סכה ברוח הקדש, ונ"ל דבזה ידוקדק בפסוק חג הסוכות תעשה לך וכו' [דברים טז יג], לך דייקא, שתהא אתה סוכה ברוה הקודש, ואמר עוד הרב הקדוש הנ"ל דלבעבור זה אנו אומרים זמן שמחתינו בחג הסוכות (עיין מ"ש לעיל במאמר ט') בשביל שהיה בחג הסוכות זמן שואבה שמשם היו שואבין רוח הקדש עב"ד, נ"ל כוונתו שהשכינה אינה שורה מתוך עצבות אלא מתוך שמחה [שבת ל ע"ב] כענין והיה כנגן המנגן ותהי עליו רוח אלקים [מ"ב ג טו]..." (ספר בני יששכר - מאמרי חדש תשרי - מאמר י) וראו גם בדברי ה'שם משמואל' שמצטט את ה'כד הקמח': (ספר שם משמואל - חלק המועדים - סוכות שנת תרע"ח) "...ונראה לפרש דהנה בכד הקמח שסוכה מביאה לידי רוח הקודש שסוכה היא מלשון ראי'. וכמו ששרה נקראת יסכה ע"ש שסוכה ברוה"ק ושהכל סוכין ביופי' כברש"י (סוף פ' נח). ויש ליתן טעם למה מצוה זו מסוגלת לרוה"ק יותר משאר המצוות... והטעם פשוט שהאויר וגשמיות עוה"ז מפסיק, וצריכין לזה זכות מיוחדת. וע"כ בבהמ"ק היו מרבית הצדיקים זוכין לרוה"ק ... והנה סוכה איתא בספרים שהיא דוגמת בהמ"ק, וכן גמטריא שלה היא צירוף שני השמות הידועים והוא צירוף עליונים ותחתונים, וזהו דוגמת בהמ"ק, וידוע עוד בדברי המקובלים שהסכך והדפנות וקרקעית הסוכה כולם רומזים לשמות הקדושים. ובש"ס (סוכה ט'.) כשם שחל שם שמים על החגיגה כך חל שם שמים על הסוכה. וע"כ האויר שלה איננו מגשם כ"כ, וע"כ מצוה זו מסוגלת לרוה"ק, כעין המקדש שמשם שואבין רוה"ק:
ולפי האמור יש לפרש הכתוב למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי את בני ישראל בהוציאי אותם מארץ מצרים, ועוד ידעו כי אני ה' אלקיכם, כי באם מביאה מצוה זו לידי רוה"ק, מובן שכ"ש שמביאה לידי דעת את ה':"

[24] ראו לדוגמא: "כִּי הַסֻּכָּה הִיא צִלָּתָהּ מְרֻבָּה מֵחַמָּתָהּ, שֶׁזֶּהוּ בְּחִינַת צְמָצוּם הַמֹּחִין שֶׁהֵם בְּחִינַת חַמָּה כַּנַּ"ל. **וְזֶהוּ עִקַּר תִּקּוּן הַקְּדֻשָּׁה לַעֲשׂוֹת צִמְצוּם אֶל רִבּוּי הָאוֹר**, כִּי רִבּוּי הַשֶּׁמֶן גּוֹרֵם כִּבּוּי הַנֵּר וְעִקַּר הַשְּׁבִירָה הָיְתָה עַל יְדֵי רִבּוּי הָאוֹר, עַל כֵּן עִקַּר תִּקּוּן הַקְּדֻשָּׁה עַל יְדֵי הַצִּמְצוּם. וְזֶה בְּחִינַת הַתִּקּוּן שֶׁל כָּל הַמִּצְוֹת לַעֲשׂוֹת צִמְצוּם וּכְלִי אֶל הָאוֹר. וְכָל אֶחָד וְאֶחָד כְּפִי אֲשֶׁר זָכָה לַעֲשׂוֹת מִצְוֹות בְּזֶה הָעוֹלָם כֵּן נַעֲשִׂין מֵהֶם לְבוּשִׁין שֶׁהֵם צִמְצוּמִים וְכֵלִים אֲשֶׁר בָּהֶם יִזְּהֶה לְקַבֵּל הָאוֹר הַגָּנוּז וְהַצָּפוּן שֶׁאִי אֶפְשָׁר לְקַבְּלוֹ כִּי אִם עַל יְדֵי כֵּלִים, אֲבָל הָרְשָׁעִים וְאֻמּוֹת הָעוֹלָם שֶׁלֹּא זָכוּ לְסַגֵּל מִצְוֹות בָּעוֹלָם הַזֶּה לֹא יִהְיוּ לָהֶם כֵּלִים וּלְבוּשִׁים לְקַבֵּל בְּתוֹכָם אֶת הָאוֹר הַגָּדוֹל שֶׁיִּתְגַּלֶּה לֶעָתִיד. וְזֶה יִהְיֶה עִקַּר עָנְשָׁם בָּעוֹלָם הַבָּא שֶׁיִּפָּווּ מֵאוֹר הַגָּדוֹל שֶׁיִּתְגַּלֶּה לֶעָתִיד מֵאַחַר שֶׁלֹּא יִהְיֶה לָהֶם כֵּלִים בַּמֶּה לְקַבְּלוֹ מֵאַחַר שֶׁלֹּא זָכוּ בְּמִצְוֹת בָּעוֹלָם הַזֶּה." (ספר ליקוטי הלכות או"ח - הלכות סוכה הלכה ג).

ויהי רצון שנזכה להשראת השכינה ורוח הקודש במרחבים הפרטיים והכלליים שלנו ולתיקון כלים וצמצומים טובים ומאוזנים שיוכלו להכיל באופן ראוי את האור של הקדושה בחיינו לאורך ימים ושנים.

שער שני:
מאמרים בעקבות סוגיית הפתיחה של המסכת

סוכה זו שאנו יושבים בה – על שום מה?
איתן כרייף

כשאנחנו בונים סוכה, אנחנו צריכים לכוון על "משהו" כדי לצאת ידי חובה (שו"ע). במקרה ה"משהו" הזה הוא ענני הכבוד. השו"ע לא 'סתם' ממציא את זה משום מקום, ובנראה קרה, או יקרה משהו חשוב עם ענני הכבוד שבהשראתם אנחנו בונים את הסוכה. נחזור לגמרא, ונסה להבין מתי בדיוק קרה ה"משהו" הזה.

הסוגיא השנייה במסכת עוסקת בשאלה ביצד יודעים שדין פסול סוכה הגבוהה למעלה מעשרים אמה הוא מדאורייתא. בסוגיא יש שלוש דעות: דעת רבה, דעת ר' זירא, ודעת רבא.

דעתו של רבה היא שלומדים דין זה מהפסוק "לְמַעַן **יֵדְעוּ** דֹּרֹתֵיכֶם כִּי בַסֻּכּוֹת הוֹשַׁבְתִּי אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל" – משמע שהאדם צריך **לדעת** שהוא יושב בסוכה, ולמטה מעשרים אמה שולטת העין בסכך, ולמעלה מכך – לא שולטת העין בסכך, ועיקר הסוכה הוא הסכך.

ר' זירא לעומתו חושב שלומדים זאת מהפסוק "וְסֻכָּה תִּהְיֶה **לְצֵל** יוֹמָם" – זאת אומרת שצריך להיות צל מהסוכה (=מהסכך), ולמעלה מעשרים אמה אין צל מהסכך, אלא מהדפנות.

רבא אומר שלומדים זאת מהפסוק "בַּסֻּכֹּת תֵּשְׁבוּ שִׁבְעַת יָמִים" – שצריך לשבת בסוכה שבעה ימים, ולא כל הזמן. משמע שצריך שהסוכה תהיה עראי, ולא קבע.

ננסה להבין בשביל כל אחד ואחד מה ה"משהו" הזה.

לרבה שאומר שהעיקר הוא **הידיעה**, ה"משהו" יכול להיות כמה דברים: אפשר לחשוב שה"משהו" הזה הוא יציאת מצרים, שהזמן הזה ממש חשוב שעברו משעבוד לגאולה, מעבדות לחירות, ובנוסף הייתה ידיעה ברורה בבוחו של הקב"ה ובכל הניסים שעשה להם. ה"משהו" יכול להיות גם הכניסה לארץ. הכניסה לארץ הייתה שינוי מהותי לעם ישראל, שעברו למקום תמידי שבו כבר לא יהיו להם ניסים כל הזמן, ולכן ענני הכבוד שהקיפו אותם היו האחרונים שהקיפו אותם, הנס האחרון, ובגלל זה הם היו ממש מודעים לענני הכבוד ברגעים האלה. רבה יכול לחשוב גם שה"משהו" הוא ימות

המשיח. זהו שינוי בעולם, ובו נעבור מעולם של הסתרה לעולם של אור, שהקב"ה יתגלה בעולם, ואז יחזור ויגן עלינו עם ענני הכבוד. כל העולם ידע אז שהקב"ה הוא האלוקים ושאנחנו עבדיו.

לר' זירא, שלשיטתו העיקר הוא הצל, אפשר לחשוב שה"משהו" הזה יכול להיות שלוש דברים: הראשון – יציאת מצרים. יציאת מצרים הוא זמן חשוב מאוד כנ"ל, והקב"ה הגן עלינו אז ביותר, שנתן למצרים את עשר המכות, וקרע לנו את הים. השני – ארבעים שנה במדבר. הקב"ה סיכך עלינו שם בענניו כל הזמן, והגן עלינו מהשמש ומהמזיקים. השלישי – ימות המשיח, שהם זמן ממש חשוב כנ"ל, והקב"ה יגן עלינו בהם כנ"ל.

לרבא, שהעיקר לדבריו הוא הבראי, אפשר לחשוב על כמה דברים בתור "משהו". אפשר לחשוב שזה יציאת מצרים, שיציאת מצרים הייתה זמן מאוד חשוב כנ"ל, ובנוסף יצאנו מדירת קבע במצרים לדירת עראי במדבר. שבשהיינו במצרים, חשבנו שנישאר שם עד עולם, והקב"ה בא וגאל אותנו. אפשר לחשוב גם שה"משהו" הוא הכניסה לארץ, שזה ממש חשוב כנ"ל. ובנוסף לכך, הקב"ה הכניס אותנו מדירת עראי במדבר לדירת עראי בארץ, ואנחנו בסוכות צריכים לצאת מדירת הקבע שהקב"ה נתן לנו ולזכור שזו לא דירת קבע, אלא דירת עראי שאנחנו צריכים לקבל בכל יום ויום. אפשר גם לחשוב שה"משהו" הוא ימות המשיח, שימות המשיח ממש חשובים כנ"ל, וגם עד ימות המשיח היינו בדירת עראי בעולם הזה ולימות המשיח נהיה בדירת קבע בעולם הבא. בסוכות אנחנו צריכים לצאת ולהבין שבעולם הזה אנחנו רק בדירת עראי, ורק לימות המשיח נהיה בדירת קבע.

אפשר לומר שהאמוראים אינם חולקים זה על זה בשאלה איזה זמן הכי חשוב, אלא חולקים בשאלה מה אנחנו 'לוקחים' מכל סיפור. רבה אומר שצריך לקחת את הידיעה, ר' זירא חושב שצריך לקחת מכל סיפור דווקא את ההגנה של הקב"ה ורבא לעומתם חושב שצריך לקחת דווקא את זה שה' מוציא מקבע ומביא לעראי.

מכל שיטה אפשר ללמוד דרך בשביל לעבוד את ה':

מדעתו של רבה אפשר לקחת שבעבודת ה' צריך לדעת שה' קיים, שהוא האלוקים ושהוא בחר בנו. לא רק להאמין בכך. בסוכה לא מספיק להאמין שאתה בסוכה, אלא צריך **לדעת** שאתה בסוכה. אתה צריך שהעין תשלוט בזה. כך גם בעבודת ה': צריך לדעת שה' קיים, שהוא היה, הוא הווה, והוא יהיה. שכל מה שקרה קרה בזכותו, כל מה שאדם עושה וחווה זה בזכותו, וכל מה שיהיה – הוא תוכניתו ומגמתו. לא רק להאמין, אלא לדעת באמונה שלמה.

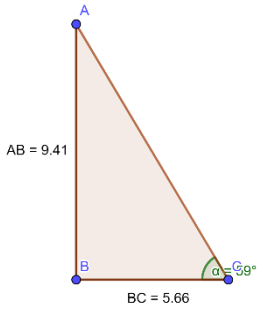
מדעתו של ר' זירא אפשר ללמוד שכמו שעיקר הסוכה הוא להגן בעצמה ולא על ידי הדפנות, כך בעבודת ה' צריך לדעת שהקב"ה תמיד מגן עליך. גם אם לפעמים נראה שהוא לא מגן עליך, או שנראה שמישהו אחר מגן עליך, אתה צריך לדעת שהקב"ה תמיד מגן עליך.

מדעתו של רבא אפשר להבין שכמו שבסוכה צריך לצאת מדירת קבע לדירת עראי ולהיות במשך שבוע תלוי רק בה', כך בחיים לפעמים צריך לצאת מאזור הנוחות שלך ולצאת ולהיות תלוי רק בה', ולהבין שאפילו אם לפעמים נראה לך שאתה במקום טוב שנראה שיישאר לעד, דע שתצטרך לצאת לדירת עראי, ושלפעמים אתה נופל ומתרסק – אבל אתה תמיד צריך לבטוח בה' ולהאמין בו.

לסיכום: למדנו לכל שיטה מה ה"משהו" הבי חשוב בסוכה, ולמדנו גם איך לקחת כל אחת מהדעות לעבודת ה'.

עיון מציאותי בשיטת ר' זירא ורב הונא
דוד נחשוני והלל שיר

המשנה הראשונה במסכת סוכה פותחת במחלוקת ר' יהודה וחכמים: "סוכה שהיא גבוהה למעלה מעשרים אמה פסולה, ור' יהודה מכשיר"[25]. הגמרא מבקשת את המקור לדברי חכמים ולפסול של הסוכה הגבוהה. ר' זירא מביא פסוק מספר ישעיהו – "וְסֻכָּה תִּהְיֶה **לְצֵל** יוֹמָם"[26], שממנו לומדים שמטרת הסוכה (=הסכך) היא להצל על היושבים בה. לכן כאשר הסוכה גבוהה מעשרים אמה, הסכך כבר אינו מצל על היושבים בה. בהמשך הסוגיא[27], רב הונא מביא מימרא בשם רב שבה נאמר שהמחלוקת בין ר' יהודה לחכמים היא רק במקרה שהסוכה קטנה מארבע אמות על ארבע אמות, ואילו אם היא גדולה יותר, גם חכמים יכשירו. הגמרא מסבירה שדבריו מתאימים לשיטת ר' זירא, ולפי זה הגמרא סוברת שבסוכה שזהו גודלה וגובהה עד עשרים אמה, הסכך יצל על היושבים בסוכה (הסוכה תוצל בכל מקרה בצל הדפנות, אך אם נסיר את הדפנות, צל הסכך יופיע בתוך שטח הסוכה, היינו ד' אמות על ד' אמות).



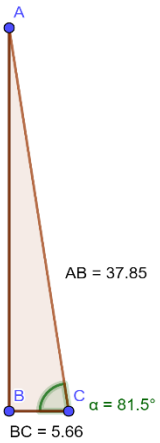
איור 1. סוכה עם גובה מקסימלי ב־20 לספטמבר

אולם הסבר זה אינו מתיישב עם המציאות. בתאריך 20 בספטמבר[28] בירושלים[29] זווית השמש בחצות היום היא כ־59 מעלות. בהנחה שקרנות הסוכה פונות לשמש[30], הסוכה צריכה להיות בגובה של כתשע אמות כדי שהסכך יצל בתוך שטח הסוכה [איור 1].

אם כן, רב הונא יותר ממכפיל את הגובה המקסימלי! [כל זאת בהנחה שיש צורך שצל הסכך יתקיים בתוך הסוכה דווקא בסוכות. ייתכן והיינו יכולים לומר ששיטת רב הונא תניח שמספיק שיום אחד בשנה סכך הצל ייכנס לתוך הסוכה[31], אך כך הקושיא על שיטתו רק מתחזקת: ביום הארוך בשנה[32] שבו זווית השמש לקרקע היא הקרובה ביותר ל־90 מעלות – 81.5 בקירוב, הסכך אומנם יצל על הסוכה, אך גובה של עשרים אמה הוא הרבה מתחת למקסימום.

---

[25] סוכה ב ע"א
[26] ישעיהו ד, ו
[27] סוכה ב ע"ב
[28] התאריך הלועזי המוקדם ביותר והקרוב ביותר ליום הארוך בשנה במחזור השנים הקטן שבו יכול לחול חג הסוכות. לכן זווית השמש בו היא הגבוהה ביותר, וממילא אם סוכה אינה כשרה בו, היא לא תהיה כשרה בשאר התאריכים שבהם יכול לחול החג.
[29] בהנחה ש"**עיקר כל המצות ליושבים בארץ ה'**." (רמב"ן ויקרא יח, כה)
[30] במקרה כזה יש יותר מקום להצל בתוך הסוכה, לפי משפט פיתגורס.
[31] בדומה לשיטת רבא שהסוכה צריכה להיות "ראויה" להיות עראי, ולאו דווקא עראי ממש.
[32] 21 ביוני



איור 2. סוכה עם גובה מקסימלי ב־21 ביוני

למעשה, אם נניח את קרנות הסוכה לכיוון השמש, הגובה המקסימלי של הסכך כדי שהשמש תאיר דרך הסכך בתוך הסוכה הוא למעלה מ־37 אמות (אם הסכך יהיה בגובה 20 אמה, במקרה כזה ניתן לצמצם את רוחב הדפנות לשתי אמות, כאשר אורך האלכסון יוצא שלוש אמות בקירוב) [איור 2]. כלומר, גם במקרה הזה המידות כמעט מוכפלות – לכיוון השני. אולם ניתן להעמיד שר' זירא התייחס למקרה שבו דפנות הסוכה פונות לשמש, וסבר שצריכה להיות אמה של צל סכך, או אולי סבר שצריך להיות צל סכך בגודל שבעה על שבעה טפחים[33], כשיעור המינימלי של סוכה.[34]

תירוץ ראשון לקושיא הזו מביא הר"ן בפירושו לרי"ף.[35] הר"ן כותב על סוכה בגודל מינימלי[36] שוודאי שאין שום שעה ביום שבה הסכך מצל על הסוכה בגובה עשרים אמה. ותירוצו הדחוק, לדבריו, הוא שלשיטת חכמים אומנם צל הסוכה אינו מגיע לתוך הסוכה, אך עד גובה עשרים אמה הסכך מקרר את הסוכה מעט. לדברי הר"ן, יש לו הוכחה מן הגמרא על כך שחכמים סוברים כך, אך הוא כתב שהאריך בחידושיו. דברים אלה תמוהים מאחר שחידושי הר"ן לא קיימים למסכת סוכה, או לפחות לא ידועים לנו. ואכן, בשו"ת התשב"ץ[37] הוא כותב: "ומה שהעלה הוא ז"ל בתירוץ קושיא זו אינו נכון".

בעל "עמודי השמיים"[38], בהקדמה לספר, מתרץ גם הוא את הקושיא. לפי הקבלה, הוא מסביר, המצוות ניתנו לקיום בגן עדן, שבקבלה הוא קו המשווה. על פי החישובים, בכל הימים שבהם יכול לחול סוכות (בין עשרים בספטמבר ל־24 באוקטובר), זווית השמש היא לפחות 78 מעלות, הזווית המינימלית בהנחה שהדפנות פונות לשמש.

ר' ישראל מזמושץ'[39] בחיבורו "נצח ישראל"[40] מסביר: "חכמינו ז"ל בקרו במחקרי מזימת לעמוד על מידת אורך הצל לפי ערך עמוד המציל בחצי היום, לפי הזמן אשר יצאו בני ישראל ממצרים ולפי המצב והוא המקום אשר שכנו שמה בעת ההיא." לפי דבריו, צריכה הסוכה צריכה להיות כשרה בסיני, ביום שבו הגיעו לחורב. א' בסיוון יכול לחול בין התאריכים 11 במאי ל־8 ביוני. ואכן, בין התאריכים הללו, בכל חלקי סיני (מכיוון שמיקום הר סיני אינו ידוע), זווית השמש מספיק גבוהה בהנחה שהקרנות פונות לשמש, וברוב התאריכים והמקומות גם בהנחה שהדפנות נוטות לשמש.

---

[33] 1.17 אמה

[34] וכך אכן הבין ד"ר שלמה אדלר במאמרו ב"המעיין" גיליון ו', "פתרון מטימתי לגמרא סוכה דף ב".

[35] א, ד"ה אלא בצל דפנות

[36] ז' על ז' טפחים. אם כן תירוצו תקף גם לסוכה בגודל ד' אמות.

[37] חלק א סימן קכו

[38] ר' ברוך ב"ר יעקב משקלאו, תלמידו של הגר"א

[39] מראשוני המשכילים, מורו של משה מנדלסון

[40] דף נז

לסיכום, ישנן ארבע שיטות עיקריות:

שיטת הר"ן (הדחוקה) – ביחס כזה הסכך מקרר את הסוכה, אך לא מצל ישירות.

שיטת "נצח ישראל" – הסוכה צריכה להיות כשרה לו הייתה בהר סיני, בא' סיון.

שיטת "עמודי השמיים" – הסוכה צריכה להיות כשרה לא הייתה בקו המשווה בסוכות.

שיטת ד"ר אדלר – צל הסכך צריך להיות בגודל של אמה, או ז' על ז' טפחים.

אומות העולם וסוכות

בנימין פוקס

התורה מונה בספר במדבר פרק כ"ט את הקורבנות של שבעת ימי סוכות. בין היתר, בכל יום מימי החג מובאים מספר פרים: 13 פרים ביום הראשון, ומספרם יורד כל יום באחד. בסך הכול מדובר בשבעים פרים בסך כל ימי סוכות:

וּבַחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ וְחַגֹּתֶם חַג לַה' שִׁבְעַת יָמִים. וְהִקְרַבְתֶּם עֹלָה אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַה' פָּרִים בְּנֵי בָקָר שְׁלֹשָׁה עָשָׂר אֵילִם שְׁנָיִם כְּבָשִׂים בְּנֵי שָׁנָה אַרְבָּעָה עָשָׂר תְּמִימִם יִהְיוּ. וּמִנְחָתָם סֹלֶת בְּלוּלָה בַשֶּׁמֶן שְׁלֹשָׁה עֶשְׂרֹנִים לַפָּר הָאֶחָד לִשְׁלֹשָׁה עָשָׂר פָּרִים שְׁנֵי עֶשְׂרֹנִים לָאַיִל הָאֶחָד לִשְׁנֵי הָאֵילִם. וְעִשָּׂרוֹן עִשָּׂרוֹן לַכֶּבֶשׂ הָאֶחָד לְאַרְבָּעָה עָשָׂר כְּבָשִׂים. וּשְׂעִיר עִזִּים אֶחָד חַטָּאת מִלְּבַד עֹלַת הַתָּמִיד וּנְסָכָהּ. וּבַיּוֹם הַשֵּׁנִי פָּרִים בְּנֵי בָקָר שְׁנֵים עָשָׂר אֵילִם שְׁנָיִם כְּבָשִׂים בְּנֵי שָׁנָה אַרְבָּעָה עָשָׂר תְּמִימִם. וּמִנְחָתָם וְנִסְכֵּיהֶם לַפָּרִים לָאֵילִם וְלַכְּבָשִׂים בְּמִסְפָּרָם כַּמִּשְׁפָּט. וּשְׂעִיר עִזִּים אֶחָד חַטָּאת מִלְּבַד עֹלַת הַתָּמִיד וּמִנְחָתָהּ וְנִסְכֵּיהֶם. וּבַיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי פָּרִים עַשְׁתֵּי עָשָׂר אֵילִם שְׁנָיִם כְּבָשִׂים בְּנֵי שָׁנָה אַרְבָּעָה עָשָׂר תְּמִימִם. וּמִנְחָתָם וְנִסְכֵּיהֶם לַפָּרִים לָאֵילִם וְלַכְּבָשִׂים בְּמִסְפָּרָם כַּמִּשְׁפָּט. וּשְׂעִיר חַטָּאת אֶחָד מִלְּבַד עֹלַת הַתָּמִיד וּמִנְחָתָהּ וְנִסְכָּהּ. וּבַיּוֹם הָרְבִיעִי פָּרִים עֲשָׂרָה אֵילִם שְׁנָיִם כְּבָשִׂים בְּנֵי שָׁנָה אַרְבָּעָה עָשָׂר תְּמִימִם. מִנְחָתָם וְנִסְכֵּיהֶם לַפָּרִים לָאֵילִם וְלַכְּבָשִׂים בְּמִסְפָּרָם כַּמִּשְׁפָּט. וּשְׂעִיר עִזִּים אֶחָד חַטָּאת מִלְּבַד עֹלַת הַתָּמִיד מִנְחָתָהּ וְנִסְכָּהּ. וּבַיּוֹם הַחֲמִישִׁי פָּרִים תִּשְׁעָה אֵילִם שְׁנָיִם כְּבָשִׂים בְּנֵי שָׁנָה אַרְבָּעָה עָשָׂר תְּמִימִם. וּמִנְחָתָם וְנִסְכֵּיהֶם לַפָּרִים לָאֵילִם וְלַכְּבָשִׂים בְּמִסְפָּרָם כַּמִּשְׁפָּט. וּשְׂעִיר חַטָּאת אֶחָד מִלְּבַד עֹלַת הַתָּמִיד וּמִנְחָתָהּ וְנִסְכָּהּ. וּבַיּוֹם הַשִּׁשִּׁי פָּרִים שְׁמֹנָה אֵילִם שְׁנָיִם כְּבָשִׂים בְּנֵי שָׁנָה אַרְבָּעָה עָשָׂר תְּמִימִם. וּמִנְחָתָם וְנִסְכֵּיהֶם לַפָּרִים לָאֵילִם וְלַכְּבָשִׂים בְּמִסְפָּרָם כַּמִּשְׁפָּט. וּשְׂעִיר חַטָּאת אֶחָד מִלְּבַד עֹלַת הַתָּמִיד מִנְחָתָהּ וּנְסָכֶיהָ. וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי פָּרִים שִׁבְעָה אֵילִם שְׁנָיִם כְּבָשִׂים בְּנֵי שָׁנָה אַרְבָּעָה עָשָׂר תְּמִימִם. (במדבר כט, יב–לב)

הגמרא בסוכה נה ע"ב אומרת שהפרים הללו הם כנגד 70 אומות העולם:

"אמר רבי (אלעזר): הני שבעים פרים כנגד מי — כנגד שבעים אומות. פר יחידי למה — כנגד אומה יחידה."

הגמרא מוסיפה ואומרת ששמיני עצרת שלאחר סוכות הוא מעין "זמן איכות" של הקב"ה ועם ישראל לאחר שחגג עם אומות העולם: "משל למלך בשר ודם שאמר לעבדיו: עשו לי סעודה גדולה. ליום אחרון אמר לאוהבו: עשה לי סעודה קטנה כדי שאהנה ממך".

השל"ה מוסיף בספרו על מסכת סוכה שבימים אלו חלה ברכת ה' על האומות וישראל, "הענפים והשורש":

"ויום זה תשלום ברכותיהם של אומות העולם, שמקריבין ישראל שבעים פרים כנגד שבעים אומות כדי שיתברכו בברכותינו. וכבר ידעת כי שבעים אומות סובבים את הקו, ובהתברך השורש יתברך הענפים" (ספר השל"ה הקדוש, מסכת סוכה, פרק תורה אור ה').

יש לציין שסוכות הוא החג היחיד שלאומות העולם יש בו חלק, בייחוד בהקרבת קורבנות בבית המקדש. ישנה גישה נוספת המובאת מייד אחר כך האומרת שעניינם של שבעים הפרים הוא כפרה לאומות: " אמר רבי יוחנן: אוי להם לגויים, שאבדו — ואין יודעין מה שאבדו. בזמן שבית המקדש קיים, מזבח מכפר עליהן. ועכשיו, מי מכפר עליהן?" רש"י באותו המקום מפרש שכפרה זו היא תפילת גשם לגויים, שהרי החל משמיני עצרת מתפללים על הגשמים.

עד כאן נראה שסוכות הוא חג הומאני, חג של חיבור בין אומות העולם ועם ישראל בבית המקדש, חג שבו יורד השפע האלוקי על ישראל והאומות, או – תפילה של האומות לכפרה ולגשמים. אך עיון נוסף בקשר בין חג הסוכות לגויים חושף עוד פרטים מעניינים. בזכריה יד א–כא מובאת נבואה שמספרת על מלחמה בין הגויים לישראל שתהיה בעתיד, ובסופה עם ישראל ינצח והגויים שישרדו את המלחמה יצטרכו לעלות כל שנה לירושלים בחג הסוכות. כמו שאמרנו קודם על שבעים הפרים – גויים שלא יעלו, לא יקבלו גשם:

הִנֵּה יוֹם בָּא לַה' וְחֻלַּק שְׁלָלֵךְ בְּקִרְבֵּךְ. וְאָסַפְתִּי אֶת כָּל הַגּוֹיִם אֶל יְרוּשָׁלַם לַמִּלְחָמָה וְנִלְכְּדָה הָעִיר וְנָשַׁסּוּ הַבָּתִּים וְהַנָּשִׁים תשגלנה [תִּשָּׁכַבְנָה] וְיָצָא חֲצִי הָעִיר בַּגּוֹלָה וְיֶתֶר הָעָם לֹא יִכָּרֵת מִן הָעִיר. וְיָצָא ה' וְנִלְחַם בַּגּוֹיִם הָהֵם כְּיוֹם הִלָּחֲמוֹ בְּיוֹם קְרָב... וְהָיָה ה' לְמֶלֶךְ עַל כָּל הָאָרֶץ בַּיּוֹם הַהוּא יִהְיֶה ה' אֶחָד וּשְׁמוֹ אֶחָד... וְהָיָה כָּל הַנּוֹתָר מִכָּל הַגּוֹיִם הַבָּאִים עַל יְרוּשָׁלַם וְעָלוּ מִדֵּי שָׁנָה בְשָׁנָה לְהִשְׁתַּחֲוֹת לְמֶלֶךְ ה' צְבָאוֹת וְלָחֹג אֶת חַג הַסֻּכּוֹת. וְהָיָה אֲשֶׁר לֹא יַעֲלֶה מֵאֵת מִשְׁפְּחוֹת הָאָרֶץ אֶל יְרוּשָׁלַם לְהִשְׁתַּחֲוֹת לְמֶלֶךְ ה' צְבָאוֹת וְלֹא עֲלֵיהֶם יִהְיֶה הַגָּשֶׁם. וְאִם מִשְׁפַּחַת מִצְרַיִם לֹא תַעֲלֶה וְלֹא בָאָה וְלֹא עֲלֵיהֶם תִּהְיֶה הַמַּגֵּפָה אֲשֶׁר יִגֹּף ה' אֶת הַגּוֹיִם אֲשֶׁר לֹא יַעֲלוּ לָחֹג אֶת חַג הַסֻּכּוֹת.

כהמשך לדברים אלו, במסכת עבודה זרה מובא דו־שיח שיתנהל בעתיד לבוא בין אומות העולם והקב"ה, ובסופו הגויים אשמים מכיוון שלא קיבלו את התורה. אך הגויים מתחננים שה' ייתן להם חנינה, וה' משיב באומרו שישנה מצווה שהם יכולים לעשות – מצוות סוכה:

"מצוה קלה יש לי, וסוכה שמה. לכו ועשו אותה... מיד כל אחד [ואחד] נוטל והולך ועושה סוכה בראש גגו והקדוש ברוך הוא מקדיר עליהם חמה בתקופת תמוז וכל אחד ואחד מבעט בסוכתו ויוצא שנאמר (תהלים ב, ג) ננתקה את מוסרותימו ונשליכה ממנו עבותימו" (בבלי עבודה זרה, ג ע"א)

מייד לאחר מכן ה' מוציא עליהם את החמה, והם כבר אינם יכולים לשבת בסוכה, ומייד יוצאים ממנה. הסיפור הזה כמובן לא כפשוטו, והוא בא להעביר מסר יותר עמוק לגבי מצוות סוכה ואומות העולם. ה"ליקוטי הלכות" מבאר את הענין באריכות. הוא מסביר שהחמה היא בבחינת ה'אור האלוקי', וכמו בסיפור – ה' יוציא אותה לעתיד לבוא. המצוות שעשו הצדיקים בעולם הזה הם כלי קיבול לאור האלוקי, ובמיוחד נמשלה לכך מצוות סוכה, שהיא פשוטו כמשמעו כלי לקיבול אור השמש בצורה כזו שהאדם היושב בה לא ייכווה – שחמתה לא תהיה מרובה מצלתה, ואילו הגויים שלא חזרו בתשובה, לא יוכלו לקבל את האור האלוקי מאחר שלא קיימו את המצוות ומשום שאין להם כלים לקבל את האור. ואף על פי שכרגע הם מקיימים את מצוות סוכה, זה כבר מאוחר מדי, שהרי "אין מקבלים גרים לימות המשיח" (כאן המקום להגיד שאין הכוונה ממש שבהכרח הגויים יתגיירו, אלא יחזרו בתשובה, שהרי אין לתורה מטרה שכל האומות יהפכו לעם ישראל):

"נמצא, שעל־ידי מצות סכה, שהוא בחינת שמעמידין ומקימין את האמונה הנפולה, בחינת סכת דוד הנפלת כנ"ל, על־ידי זה נעשין גרים. וזה בחינת שמסככין בפסלת גרן ויקב כנ"ל. ועל־כן האמות שלא רצו להתגיר בעולם הזה יתנסו לעתיד במצות סכה, כמו שאמרו רבותינו זכרונם לברכה, מצוה קלה יש לי וסכה שמה וכו' ושכל אחד ואחד עושה סכה בראש גגו. והקדוש ברוך הוא מוציא חמה מנרתיקה וכו', כי על־ידי בחינת סכה היו ראויים שיתגירו האמות ועל־כן אלו שלא רצו להתגיר בעולם הזה ולעתיד אין מקבלים גרים, כי אין מקבלין גרים לימות המשיח. על־כן יהיה ענשם על־ידי מצות סכה, כי מאחר שלא רצו להתגיר בעולם הזה על־ידי מצות סכה, על־כן יתנסו ויתענשו בעתיד על־ידי מצות סכה והענש יהיה שיוציא הקדוש ברוך הוא חמה מנרתיקה, כי הסכה היא צלתה מרבה מחמתה, שזהו בחינת צמצום המחין שהם בחינת חמה כנ"ל... הרשעים ואמות העולם שלא זכו לסגל מצוות בעולם הזה לא יהיו להם כלים ולבושים לקבל בתוכם את האור הגדול שיתגלה לעתיד... וזה בחינת מה שאמרו רבותינו זכרונם לברכה שלעתיד הקדוש ברוך הוא מוציא חמה מנרתיקה, צדיקים מתרפאין בה ורשעים נדונין בה. חמה זה בחינת אור השכל שהיה גנוז וצפון עד אז ועל־ידי רבוי האור שיתגלה אז צדיקים מתרפאין ורשעים נדונין, כי הצדיקים יתענגו מזה ויקבלו חיות ורפואה מזה, כי בשביל זה יגעו וטרחו כל ימיהם בעבודת ה', הינו כי על־ידי המצות שעשו והכינו בעולם הזה על־ידי זה זכו לעשות כלים ולבושין ועתה זוכין לקבל בתוך אלו הכלים והלבושין

את האור הגדול. נמצא, שהצדיקים מתענגים מזה שנתגלה האור הגדול, כי יש להם כלים במה לקבלו על־ידי המצות שעשו בעולם הזה, אבל רשעים נדונין בה, כי הם נכוים על־ידי האור הגדול מאחר שאין להם כלים במה לקבלו מחמת שלא עשו מצוות בעולם הזה כנ"ל, על־כן יהיו נכוין על־ידי רבוי האור. וזה ענין מאמר הנ"ל שהאמות שלא רצו להתגיר על־ידי מצות סכה בעולם הזה יהיה ענשם לעתיד גם כן על־ידי מצות סכה, דהינו שהשם יתברך יצוה להם לעשות סכה. וסכה הוא לצל, שהיא בחינת צל המגן בפני החמה, בחינת צמצום האור כנ"ל. אך היום לעשותן ולעתיד אין מועיל שום עשיה של שום מצוה. וזהו שצוה להם השם יתברך לעשות סכה שעל ידה נעשה בחינת צמצום וכלי אל רבוי האור. ואזי כל אחד עושה סכה בראש גגו והקדוש ברוך הוא מוציא חמה מנרתיקה וכו'." (ליקוטי הלכות או"ח, הלכות סוכה ג', ו')

הלני המלכה הייתה נצר לשושלת מלכי חדייב, ממלכה מסופוטמית באשור שהתקיימה בימי בית שני. היא ובניה התגיירו, ולאחר מכן עלו לארץ. היא נודעה בחיבתה לירושלים ולבית המקדש. היא תרמה אוצרות לבית המקדש ובנתה ארמונות בירושלים. במסכת יומא ג, י מסופר על נברשת (מנורה) שתרמה לבית המקדש: "מונבז המלך היה עושה כל ידות הכלים כד של יום הכיפורים של זהב. הילני אמו עשתה נברשת של זהב כו על פתחו של היכל."

הרמב"ם אומר עליה בפירושו על המשנה שהייתה מאירה מאור השמש שפגע בה:

"ונברשת – היא כמו שמשית שעושין על פתחי הבתים מזכוכית. והיא עשתה אותה מזהב טוב ממורט, וכשהיה השמש זורח עליה, היה לאותה השמשית אורה ונוגה בתחילת היום כעלות השמש מאופק ירושלים, ואותה שעה היו קורין קריאת שמע."

דבריו מתקשרים לדברי ה"ליקוטי הלכות" – גויים שחוזרים בתשובה או מתגיירים, כמו הלני, עושים 'כלים' לקיבול האור האלוקי. אין יותר מתאים לכך ממנורה שעשתה הלני לקיבול אור השמש, ובמיוחד בבית המקדש.

בתחילתה של מסכת סוכה הגמרא דנה בטעם של מגבלת העשרים אמה לגובה הסוכה, ומתוך כך גם דנה בשורשי מצוות סוכה. בסוגיא זו מובאת ברייתא שבה סיפור על סוכה גדולה שבנתה הלני, וכמו שהזכרנו – מצוות סוכה היא ההתגלמות של כלים לקיבול האור האלוקי:

"סוכה שהיא גבוהה למעלה מעשרים אמה פסולה, ורבי יהודה מכשיר עד ארבעים וחמשים אמה. אמר רבי יהודה: מעשה בהילני המלכה בלוד שהיתה סוכתה גבוהה מעשרים אמה והיו זקנים נכנסין ויוצאין לשם" (מסכת סוכה דף ב' ע"ב)

במקומות אחרים חכמים מרבים לדבר בשבחה של המלכה הלני, ואפשר לומר שהיא הדוגמא לגויה שחזרה בתשובה. ב"ליקוטי הלכות" כתוב כך על חג הסוכות והגויים: "וְעַל כֵּן מַקְרִיבִין בְּסֻכּוֹת

שִׁבְעִים פָּרִים כְּנֶגֶד שִׁבְעִים אֻמּוֹת, כְּדֵי לְבָרֵר הַטּוֹב שֶׁבָּהֶם לְהַעֲלוֹת גֵּרִים" (ליקוטי הלכות חו"מ, הלכות נזיקין ה', כ"ג).

נמצא שעניינו של חג הסוכות אצל אומות העולם הוא מצד אחד כפרה על חטאיהם באמצעות שבעים הפרים, ומתוך כך גם תפילת גשם והורדת ברכה על אומות העולם, כמקבילה לשמיני עצרת. חג סוכות הוא מצד שני גם הזדמנות של האומות לחזור בתשובה, וכמו בישיבה בסוכה שעושה צל כנגד אור השמש – גם להם בעתיד לבוא יהיו כלים לקבל את האור האלוקי.

מעמד עראי בשיטת רבא במסכת סוכה

ארי סנדרס

על הפסוק "בַּסֻּכֹּת תֵּשְׁבוּ שִׁבְעַת יָמִים" (ויקרא כג, מב) דרשו חז"ל (בבלי סוכה, ב ע"א): "סוכה שהיא גבוהה למעלה מעשרים אמה פסולה". וביצד לומדים זאת? – "אמר רבא, דאמר קרא: 'בסכות תשבו שבעת ימים'. אמרה תורה – כל שבעת ימים צא מדירת קבע ושב בדירת עראי" – ועד עשרים אמה אדם עושה דירתו ארעי, ולמעלה מכך זו דירת קבע. נשאלת השאלה, מדוע דווקא מעל עשרים אמה נחשבת הסוכה דירת קבע? הרי בגמרא הביאו דוגמא של דירה שהיא במובהק קבע מתחת לעשרים אמה – אדם שהכין סוכה ממחיצות של ברזל. תירוצו של רבא הוא שהפרמטר לקבע ועראי הוא עשרים אמה, משמע שהוא בעצם פירק את כל העיקרון של השיטה שלו שהייתה מושתתת על האמירה שהסיבה שסוכה מעל עשרים אמה אסורה היא מכיוון שזה קבע ועראי. לפי דבריו, אם יש סוכה שהיא קבע במובהק ומתחת לעשרים אמה ועדיין נחשבת כשרה, משמע שהפרמטר הוא בעצם לא קבע ועראי אלא הגובה, מה שמחזיר אותנו לשאלה הראשונה – למה?

האמירה הזו, שתירוץ רבא מפרק את שיטתו מהיסוד, לדעתי נובעת מחוסר דיוק בהבנת דברי רבא. אסביר זאת בפסקאות הבאות.

הרב קוק אומר על סוכה: "כי היא באה להורות לדעת כי רק כמו אוהל ארעי חיי האדם" (ירח האיתנים עמוד רפ"ז). לפי הרב קוק, הסוכה באה להזכיר לנו שאנחנו בעצם עראיים בחיים האלה, כדי שלא נרגיש משוקעים יותר מדי, אלא שנרגיש את הקב"ה ואת העראיות שבחיים אלה. עצם הציווי על הסוכה הוא כדי שהאדם יזכור שהוא עראי בעולם, שאיננו קבוע ושהוא לא יישאר לעד. אך כמו שהסוכה עראית רק בעולם הזה, אף הוא עראי בעולם הזה וסופו לחזור לעולם הבא, ומטרת הסוכה היא להזכיר לו את זה (דבר זה אף מזכיר את שיטת רבה, שהסיבה לפסול סוכה גבוהה מעשרים אמה קשורה בידיעה מסוימת. אצל רבה מדובר על ידיעה של הושבת ישראל בסוכה, ואצל רבא מדובר על ידיעה של עראיות של אדם בעולם).

כעת מגיעה דעת רבא לתכליתה. בנייה מעל עשרים אמה, בטח בתקופת האמוראים, היא בנייה מפוארת, וחשוב מכך — לא פונקציונלית. בנייה של סוכה גדולה, היא פונקציונלית: יכולים להיכנס יותר אנשים מכמה להיכנס לסוכה קטנה. לעומת זאת, בנייה לגובה אינה פונקציונלית, ונועדה על פי רוב בשביל הפאר וההתרשמות של אנשים מהצד. לדוגמא, הפירמידות שנבנו כדי להיות הבניינים הגבוהים ביותר בעולם, הן מונומנט מוכר עד ימינו. המורשת של מי שבנה אותם שרדה לעד. ככה היא כל בנייה לגובה א־פונקצונלית. המטרה היא שיזכרו אותך. אדם שבונה סוכה מפוארת, נזכר בשכונה שלו לעד. כך גם אדם שבונה סוכה כה גבוהה ומפוארת. עשרים אמה

במונחים של היום, זה בערך בגובה של בניין בן שלוש קומות. זה נחשב אז פאר עצום. כזה בניין גורם לאנשים לזכור אותך ואת הסוכה שלך. מטרתו של חג הסוכות על פי הרב קוק, ולעניות דעתי גם על פי שיטת רבא, היא להזכיר לאדם שהוא עראי בעולם זה, ולהביא אותו לענווה. אולם בנייה כזו לגובה דווקא מכניסה לאדם גאווה. היא מביאה את האדם לתחושה שהוא מעל לכל השאר, כי יש לו אפשרות לבנייה כה מפוארת וא־פונקציונלית. כך גם אומר הרב קוק בירח האיתנים עמוד רצ"א: "שלכן ציוָה ד' לחוג חגנו ביום הקדוש בעת חג האסיף, כי כאן מצוּוה האדם להתבונן בביטול העוה"ז שדווקא בראותו את תבואתו את עושרו הוא עלול לחשוב שזו מטרת העוה"ז על כן הֻבינּנו מלכנו בזה לבל נטעה באלילי כסף ואלילי זהב – ורק אם טוב המעשים ותורה בידו אז יצלח נצח."

ואכן, יש ישיבה בדירת עראי שמזכירה לאדם שהוא עראי בעולם הזה, ויותר מכך – מכניסה בו ענווה. ישנו גם סיפור מפורסם על ה'חפץ חיים' שבא אליו אורח מחו"ל לבקרו. האורח שמע על גדלותו של החפץ חיים, והיה בטוח שהחפץ חיים גר בבית מפואר. והנה כשנכנס לביתו התבונן בכלי הבית ושאל בתימהון: איה הם הרהיטים של כבודו? שאל אותו החפץ חיים: והיכן הרהיטים שלך? חייך האורח ואמר: הלוא ידוע לרבנו כי אני רק גֵּר בארץ, לא כאן ביתי, אני אורח כאן. ענה לו החפץ חיים: ידוע לך שגם אני אורח כאן (בעוה"ז), ולשם מה אני צריך רהיטים?

הפאר, הרהיטים, הגובה, הם שהופכים את הסוכה לקבע.

זהו במעט, גם פירוש רש"י. רש"י אומר בד"ה 'למעלה מעשרים': "צריך לעשות יסודותיה ומחיצותיה קבועין שלא תיפול". בסוכה גבוהה, צריך להקים קונסטרוקציה. להפוך את הסוכה לפרוייקט קבוע כדי שלא תתפרק. וזה מנוגד לכל מטרת הסוכה לשיטת רבא – יציאה מדירת קבע לדירת עראי. צעד המחייב את האדם לקבע את הסוכה, כגון בנייה לגובה, מביא לפספוס של מטרת הסוכה.

זה גם התירוץ לקושיא דאביי. כל צעד אחר למעט בנייה לגובה, לא מכריח לקבע את הסוכה מעצם המבנה שלה. ניתן לקחת סוכה מתוך מבנה קבע, אבל לבנות דבר שיחייב את עצמו להיות קבע, זה כבר שונה.

יהי רצון שנזכה בעזרת ה' לעשות סוכותינו עראי גמור כדי שנזכור שהננו עראיים בעולם הזה.

מה הקשר בין צל לסוכה?
סיני אברמוביץ

במסכת סוכה פרק א' משנה א' נאמר: "ושחמתה מרובה מצלתה פסולה". למה חוסר הצל פוסל את הסוכה? השאלה מתחדדת עוד יותר בגמרא כשמובאים דברי ר' זירא: "'וסוכה תהיה לצל יומם מחורב' – עד עשרים אמה אדם יושב בצל סוכה, למעלה מעשרים אמה אין אדם יושב בצל סוכה אלא בצל דפנות". נראה שלפי ר' זירא צל הסוכה הוא עניין מספיק חשוב כדי לקבוע אם הסוכה כשרה או פסולה, גם במקרה קיצוני כמו סוכה שגבוהה יותר מעשרים אמה. אבל למה?

לגבי חמתה מרובה מצלתה, על פי הגמרא נראה שהעניין הוא שאם חמתה מרובה מצלתה, סימן שאין מספיק סכך. זה עוזר לנו להסביר את המשנה, אבל לא את שיטת ר' זירא.

המאירי בפרושו למסכת סוכה מפרש שהסיבה שצריך צל בסוכה היא כדי שיבחינו שהסוכה נעשתה לשם צל, כי הסוכה נקראת 'סוכה' על שם שמסובכת ומוצלת. אבל הפירוש הזה לא ממש מספק אותי, כי הוא לא עונה על השאלה שלי.

אפשר לומר על פי מה שנאמר (ויקרא כג, מג) "לְמַעַן יֵדְעוּ דֹרֹתֵיכֶם כִּי בַסֻּכּוֹת הוֹשַׁבְתִּי אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּהוֹצִיאִי אוֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם" – כשיש לך צל בסוכה, אתה שם לב שאתה נמצא בתוך מבנה ולא סתם עומד בין כמה קירות. אתה רואה שיש כאן משהו – וכך אתה נזכר. הפסוק מסתיים במילים "אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם" – כשאדם מסתכל ורואה את הסכך, הוא נזכר שיש מישהו מעליו, הוא נזכר בשמירה של ה'. בתפארת יוסף נכתב: "והגנת בית מורה אף שיש לו הגנה, אבל אינו רואה מי הוא המגן עליו. אבל הגנת סוכה מורה, שרואה שהשי"ת הוא המגן עליו בכל רגע ורגע". הצל גורם לאדם להסתכל למעלה, לראות את הסכך, ולזכור איך ה' מגן עלינו כל הזמן.

אפשר גם לבאר לפי מה שכתב אונקלוס. את המילים "כִּי בַסֻּכּוֹת הוֹשַׁבְתִּי אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל" אונקלוס מתרגם כך: "ארי במטליות ענני אותבית ית בני ישראל". כלומר, ה' הושיב את בני ישראל בצל של עננים. בהלכות סוכה הב"ח כותב: "לא קיים המצוה כתיקונה אם לא ידע כוונת מצות הסוכה... שיזכור יציאת מצרים". על פי זה אפשר לומר שהצל חשוב בסוכה כדי שנזכור יותר את יציאת מצרים שבה הסוכות נועדו לצל, וכך נוכל לקיים את המצווה באמת.

באותה סוגיא בגמרא שבה מופיעים דבריו של ר' זירא, מופיעים גם דבריו של רבה. רבה לומד מהפסוק "לְמַעַן יֵדְעוּ דֹרֹתֵיכֶם" שעד עשרים אמה אדם יודע שהוא יושב בסוכה. הגמרא מעמידה כשיטתו את הברייתא שאומרת שאם הדפנות של הסוכה מגיעות לסכך מותר שהסוכה תהיה גם הרבה יותר גבוהה מעשרים אמה. אומנם רש"י מפרש את דברי רבה שעד עשרים אמה רואים את

הסכך, ואם הדפנות מגיעות לסכך העיניים כביכול ממשיכות למעלה ורואות את הסכך, אבל בפשט נראה שעל פי רבה עיקר הסוכה הוא הדפנות, כלומר – המבנה עצמו של הסוכה. מכאן אפשר לומר שלדעת שניהם עניין הסוכה הוא הידיעה, אבל חולקים בשאלה האם הידיעה היא בגלל צל הסוכה או בגלל המבנה של הסוכה, כלומר הדפנות.

אולם אפשר לומר שהם בכלל לא חולקים זה על זה: המאירי מפרש שעניין הדפנות שמגיעות לסכך הוא שאור השמש חודר דרך החור, ונראה לך כאילו אתה סתם עומד בחצר. לכן אפשר לומר שגם לפי רבה עיקר ידיעת הסוכה הוא הצל, וההבדל היחיד בין שיטתו לשיטת ר' זירא הוא מאיזה פסוק לומדים את זה.

באותה סוגיא מופיעה גם דעת רבא. רבא אומר שהסיבה שסוכה צריכה להיות למטה מעשרים אמה היא שעד עשרים אמה אפשר לעשות את הסוכה סוכת עראי. אפשר לומר שגם רבא מסכים שהעניין בסוכה הוא הידיעה, אבל הוא חושב שהידיעה היא שהאדם יושב בדירת עראי ולא בבית רגיל. לכן נראה שרבא לא חולק בכלל על רבה, שהיה רבו, אלא מפרש את דבריו שמה שאמר רבה שעיקר הסוכה הוא בדפנות, הכוונה היא שהמבנה עצמו יהיה מבנה עראי.

מצוות סוכה – לַעֲשׂוֹת צִמְצוּם אֶל רִבּוּי הָאוֹר

יאיר שיפריס

המשנה הראשונה במסכת סוכה פותחת כך:

> סוכה שהיא גבוהה למעלה מעשרים אמה – פסולה, ורבי יהודה מכשיר. ושאינה גבוהה עשרה טפחים, ושאין לה שלוש דפנות, ושחמתה מרובה מצלתה – פסולה.

ניתן לראות שהמשנה שפותחת את דיני סוכה עוסקת תחילה בהגבלות של הסוכה: למעלה מעשרים אמה – פסולה (ורבי יהודה מכשיר), פחות מעשרה טפחים, פחות משלוש דפנות, יותר חמה מצל – פסולה. המשנה פותחת בגבולות הסוכה – מה סוכה לא יכולה להיות, מתי היא פסולה.

במסכת עבודה זרה מובא סיפור שלעתיד לבוא הגויים מבקשים לקיים מצוות, והקב"ה אומר להם:

> שוטים שבעולם! מי שטרח בערב שבת יאכל בשבת, מי שלא טרח בערב שבת – מהיכן יאכל בשבת? אלא, אף על פי כן: מצוה קלה יש לי, וסוכה שמה. לכו ועשו אותה... מיד כל אחד ואחד נוטל והולך ועושה סוכה בראש גגו, והקדוש ברוך הוא מקדיר עליהם חמה בתקופת תמוז, וכל אחד ואחד מבעט בסוכתו ויוצא (בבלי עבודה זרה, ג ע"א).

לפי הסיפור, נראה שהקב"ה אומר להם – ישראל טרחו, עשו וקיימו את המצוות, ועכשיו הם מקבלים שכר. מי שלא השקיע וטרח, על מה יקבל שכר? בכל זאת הקב"ה נותן לגויים מצווה אחת – סוכה. הם בונים סוכות, הקב"ה מקדיר עליהם חמה, והם בועטים, כל אחד ואחד, בסוכה שבנה.

על זה אומר רבי נתן בליקוטי הלכות (ליקוטי הלכות אורח חיים, הלכות סוכה הלכה ג), שהסוכה היא המצווה שמאפיינת את ההבדל בין עם ישראל לאומות העולם. בסיפור ראינו שהקב"ה אומר לגויים שלעם ישראל שטרח ועשה את המצוות, מגיע שכר, ואילו הם, שבאים בסוף ו'רוצים גם', ולא קיימו את המצוות – לא מגיע שכר. הקב"ה נותן להם מצווה שינסו – סוכה. על הסוכה אומר ר' נתן:

> וזה בחינת שצריכין שתהיה הסכה צלתה מרבה מחמתה. וזה בחינת צמצום השכל שצריכין לצמצם את השכל שלא יצא חוץ לגבול... וזהו עקר תקון הקדשה לעשות צמצום אל רבוי האור, כי רבוי השמן גורם כבוי הנר ועקר השבירה היתה על־ידי רבוי האור, על־כן עקר תקון הקדשה על־ידי הצמצום. וזה בחינת התקון של כל המצות לעשות צמצום וכלי אל האור. וכל אחד ואחד כפי אשר זכה לעשות מצוות בזה העולם כן נעשין מהם לבושין

שהם צמצומים וכלים אשר בהם יזכה לקבל האור הגנוז והצפון שאי אפשר לקבלו כי אם על־ידי כלים, אבל הרשעים ואמות העולם שלא זכו לסגל מצוות בעולם הזה לא יהיו להם כלים ולבושים לקבל בתוכם את האור הגדול שיתגלה לעתיד... כי מי שטרח בערב שבת יאכל בשבת, הינו מי שזכה לעשות מצוות בעולם הזה יזכה לקבל בתוך הכלים ולבושין שנעשו על־ידי מצוותיו רבוי האור הגדול, אבל מי שלא טרח בעולם הזה לא יועיל לו אם ירצה לעשות מצוות בעולם הבא.

ניתן לראות מדבריו של ר' נתן שהסוכה מסמלת את ההגבלות, את הצמצומים – צִלתה מרובה מחמתה, למעלה מעשרים אמה – פסולה. ועם ישראל – שקיימו את המצוות בעולם הזה ובנו סוכה שהיא מוגבלת לגובה של עשרים אמה, בצל ולא באור – צמצמו והגבילו את האור בשביל לעשות כלי לקבל את האור. ולפי דבריו של ר' נתן – זה המאפיין של עם ישראל שמבדיל אותם מהגויים – מצוות סוכה, שבמהות שלה מצמצמת את הגבולות שלה בשביל לקבל את האור. ממשיך ר' נתן ואומר שלעומתם, אומות העולם, שלא הייתה להם היכולת לצמצם ולהגביל את עצמם, נכוו באור של ה':

על־כן יהיה ענשם על־ידי מצות סכה, כי מאחר שלא רצו להתגיר בעולם הזה על־ידי מצות סכה, על־כן יתנסו ויתענשו בעתיד על־ידי מצות סכה והענש יהיה שיוציא הקדוש ברוך הוא חמה מנרתיקה, כי הסכה היא צלתה מרבה מחמתה, שזהו בחינת צמצום המחין שהם בחינת חמה כנ"ל... וזה יהיה עקר ענשם בעולם הבא שיכוו מאור הגדול שיתגלה לעתיד מאחר שלא יהיה להם כלים במה לקבלו מאחר שלא זכו במצות בעולם הזה. וזה בחינת מה שאמרו רבותינו זכרונם לברכה שלעתיד הקדוש ברוך הוא מוציא חמה מנרתיקה, צדיקים מתרפאין בה ורשעים נדונין בה.

הגויים ייכוו מאור ה' משום שלא היו להם מצוות בעולם הזה, ומצוות הן כלי לקבל את אור ה'. ולעתיד לבוא הניסיון של הגויים יהיה דווקא מצוות סוכה – שהיא מסמלת את ההגבלות והצמצומים – למעלה מעשרים אמה – פסולה, חמתה מרובה מצלתה – פסולה, להיות דווקא בתוך הגבולות והצמצומים, בשביל לעשות כלי לקבל את אור ה'. ולפי ר' נתן זה המאפיין שמבדיל בין עם ישראל לגויים, שעם ישראל מגביל את עצמו כביכול במצוות, בשביל לעשות כלי לקבל את אור ה', וזה מה שמצוות סוכה מסמלת.

בהתחלה הבאנו את המשנה שהביאה את גבולות הסוכה – מה סוכה לא יכולה להיות, מתי היא נפסלת. כמו כן, ראינו נקודת מבט על הסוכה דרך הסיפור לעתיד לבוא – איך שהסוכה דרך ההגבלות היא הכלי לקבל את האור, ושזו המצווה שמסמלת את עם ישראל. עתה נראה כיצד הגמרא דנה על דיני המשנה – הגבלת הגובה למעלה מעשרים אמה:

מנא הני מילי? אמר רבה: דאמר קרא "למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי את בני ישראל", עד עשרים אמה – אדם יודע שהוא דר בסוכה, למעלה מעשרים אמה – אין אדם יודע שדר בסוכה, משום דלא שלטא בה עינא. רבי זירא אמר מהכא – "וסוכה תהיה לצל יומם מחורב", עד עשרים אמה אדם יושב בצל סוכה, למעלה מעשרים אמה אין אדם יושב בצל סוכה אלא בצל דפנות. א"ל אביי אלא מעתה העושה סוכתו בעשתרות קרנים הכי נמי דלא הוי סוכה! א"ל: התם דל עשתרות קרנים איכא צל סוכה, הכא דל דפנות ליכא צל סוכה. ורבא אמר מהכא: "בסוכות תשבו שבעת ימים", אמרה תורה – כל שבעת הימים צא מדירת קבע ושב בדירת עראי, עד עשרים אמה אדם עושה דירתו דירת עראי למעלה מעשרים אמה אין אדם עושה דירתו דירת עראי אלא דירת קבע. א"ל אביי: אלא מעתה עשה מחיצות של ברזל וסיכך על גבן הכי נמי דלא הוי סוכה! א"ל: הכי קאמינא לך – עד כ' אמה דאדם עושה דירתו דירת עראי כי עביד ליה דירת קבע נמי נפיק למעלה מכ' אמה דאדם עושה דירתו דירת קבע כי עביד ליה דירת עראי נמי לא נפיק (בבלי סוכה, ב ע"א).

שאלת הגמרא היא על דברי חכמים – סוכה שהיא גבוהה למעלה מעשרים אמה, פסולה. שואלת הגמרא: מנא הני מילי? – מאיפה הדברים הללו? מהיכן לומדים שסוכה שגובהה למעלה מעשרים אמה פסולה?

הגמרא מביאה שלוש דעות של אמוראים שונים:

לדעתו של רבה, אדם צריך לדעת שהוא דר בסוכה, שהוא נמצא בתוכה – כפי שנלמד מהפסוק "לְמַעַן יֵדְעוּ דֹרֹתֵיכֶם" (ויקרא כג, מג). הוא צריך לדעת שהוא יושב בתוך הסוכה, ובאשר אדם יושב בסוכה גבוהה למעלה מעשרים אמה, הוא אינו יודע שהוא נמצא בתוך הסוכה.

רבי זירא אומר כך: בפסוק כתוב "וְסֻכָּה תִּהְיֶה לְצֵל יוֹמָם מֵחֹרֶב" (ישעיהו ד, ו). למעלה מעשרים אמה אדם כבר לא יושב בצל של הסוכה, של הסכך, אלא בצל של הדפנות. שיטה זו מסתדרת עם פירוש רש"י על המשנה (משנה סוכה א, א): "ושחמתה מרובה מצלתה – המועט בטל ברוב והרי הוא כמי שאינו ועל שם הסכך קרויה סוכה". רש"י אומר שהסוכה קרויה על שם הסכך, ולכן לדעתו של רבי זירא חשוב מאוד שאדם יֵשב דווקא בצל של הסכך, כי הוא העיקר בסוכה.

רבא מפרש את הפסוק "בַּסֻּכֹּת תֵּשְׁבוּ שִׁבְעַת יָמִים" (ויקרא כג, מב) – התורה אמרה לך לשבת בדירת עראי שבעה ימים – למעלה מעשרים אמה אדם לא עושה את הסוכה דירת עראי אלא דירת קבע. אביי מקשה עליו: אם מישהו עשה מחיצות של ברזל וסיכך עליהן, סוכתו פסולה? רבא מדייק את דבריו – לדעתו נתנו גדר כללי, עשרים אמה, שמעליו הסוכה היא בוודאות דירת קבע (רש"י מפרש שלמעלה מעשרים אמה אדם חייב לעשות יתדות, ולמטה מעשרים אמה הסוכה תוכל

לעמוד גם בלי יתדות). לדעתו של רבא, אדם יכול גם לעשות מתחת עשרים אמה ולהרגיש בסוכתו קבע, ולעשות את סוכתו למעלה מעשרים אמה ולהרגיש בה עראי. לשיטת רבא אין זה משנה מה אדם מרגיש בתוך הסוכה. הוא נותן גדר כללי של מה שרוב בני האדם מרגישים.

אחרי התבוננות כללית על הסוגיא ועל מצוות סוכה, ניתן לראות שמעצם הדיון בגמרא על גבולות הסוכה, ומכך שהגמרא דנה על האורך, הגובה, הרוחב, הסכך, על כל גבולות הסוכה, מתוך הדיון הזה – היא נוגעת במהות של מצוות סוכה. אדם **יודע** שהוא דר בסוכה, אדם יושב מתחת לסכך, אדם מרגיש בסוכת עראי, מרגיש בסוכת קבע – כל הדברים האלו עולים מתוך הדיון על גבולות הסוכה.

עניין זה גם מתקשר למה שאמרנו קודם, שהסוכה, שהיא המצווה שמאפיינת את עם ישראל בכך שמצמצמים ועושים גבולות כדי לקבל את אור ה' – היא כולה גבולות. רק מסגרת. בפנים אין כלום. אבל דווקא דרך המסגרת, דרך הצמצומים והגבולות, ניתן להגיע למהות הסוכה ולעשות כלי לקבל את אור ה'.

מחלוקת רבה, ר' זירא ורבא בבבלי ובירושלמי

עיוני בר יוסף וישי גילוני

המשנה הראשונה במסכת סוכה נפתחת במחלוקת בין חכמים לרבי יהודה – האם סוכה שגבוהה מעשרים אמה כשרה או פסולה? לדעת חכמים היא פסולה, לדעת ר' יהודה, כשרה.

בגמרא מובאות שלוש דעות של אמוראים שונים בנוגע למקור לכך שסוכה גבוהה מעשרים אמה פסולה:

רבה אומר שהמקור הוא בפסוק "לְמַעַן יֵדְעוּ דֹרֹתֵיכֶם כִּי בַסֻּכּוֹת הוֹשַׁבְתִּי אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל" (ויקרא כג, מג), ומסביר שכשאדם יושב בסוכה שגבוהה מעשרים אמה הוא לא יודע שהוא גר בסוכה, משום שהוא לא רואה את הסכך ולא מודע לישיבה בתוך הסוכה.

ר' זירא אומר שהמקור הוא בפסוק "וְסֻכָּה תִּהְיֶה לְצֵל יוֹמָם מֵחֹרֶב" (ישעיהו ד, ו), ולשיטתו אדם צריך לשבת בצל הסוכה, הסכך, ואם הסכך גבוה מעשרים אמה, הצל מגיע מהדפנות ולא מהסכך.

לפי רבא, המקור הוא בפסוק "בַּסֻּכֹּת תֵּשְׁבוּ שִׁבְעַת יָמִים" (ויקרא כג, מב). רבא מסביר שכוונת התורה היא שבמשך שבעת הימים שנמצאים בסוכה צריך שהיא תהיה עראית, שהאדם יצא מבית הקבע שלו וישב בדירת עראי.

לאחר מכן הגמרא מתאימה בין הדעות האלו לשלושה סייגים למחלוקת הזו שאמוראים אחרים מביאים בשם רב:

ר' יאשיה אומר שלפי רב המחלוקת תקפה רק כשהדפנות אינן מגיעות עד הסכך, אבל כשהן מגיעות עד הסכך כולם מסכימים שהסוכה כשרה, גם אם גבוהה מעשרים אמה. לפי הגמרא, דבריו מתאימים לדעת רבה, שהרי כשהדפנות מגיעות לסכך אדם שם לב לסכך ויודע שהוא נמצא בסוכה.

רב הונא אומר שלפי רב המחלוקת היא רק במקרה שהסוכה קטנה מארבע אמות על ארבע אמות, ואם היא גדולה מכך, אפשר שתהיה גבוהה מעשרים אמה. דברים מתאימים לדעת ר' זירא כי ר' זירא אומר שהסכך לא יכול להיות גבוה מעשרים אמה משום שאם יהיה גבוה מעשרים אמה, הצל יגיע מהדפנות. כלומר, הוא סבור שהעיקר הוא שהצל יבוא מהסכך, וגם רב הונא כנראה חושב ככה משום שאם הסוכה היא קטנה מארבע על ארבע, הצל לא יגיע מהסכך, ואם היא גדולה מארבע על ארבע – כנראה צל אכן יגיע מהסכך.

רב חנן אומר שהמחלוקת היא רק במקרה שהסוכה קטנה מ"ראשו, רובו ושלחנו". לפי הגמרא, השיטה שלו אינה מסתדרת עם אף אחד.

הגמרא מנסה לברר מהו שורש המחלוקת: נניח שרב הונא ורב חנן חולקים על רבי יאשיה, כי ברור ששיטת רבי יאשיה שונה משלהם כי הם אומרים שבודקים לפי השטח, והוא אומר שבודקים את אורך הדפנות, אם הן מגיעות לסכך או לא. ביחס בין רב הונא לרב חנן קיימות שתי דעות – בתחילה מובאת אפשרות שהם חלוקים בשאלה מה השטח המינימלי שבו סוכה תהיה כשרה גם בלי קשר לסוכה שהיא גבוהה למעלה עשרים אמה, ושניהם מסכימים שהמחלוקת בגבוהה מעשרים אמה היא רק במקרה של סוכה מינימלית. האפשרות השנייה היא שקיים טווח ששניהם מסכימים שהמחלוקת תקפה לגביו – בין סוכה שמחזקת "ראשו, ורובו ושולחנו" לסוכה ששטחה ארבע אמות על ארבע אמות, יש מחלוקת האם במקרה שתהיה גבוהה מעל עשרים אמה תהיה כשרה או לא.

לאחר מכן מובאת ברייתא שבה רבי יהודה מסביר למה הוא מכשיר את הסוכה הגבוהה מעשרים אמה. הוא מביא סיפור על הסוכה שהלני המלכה עשתה שהייתה גבוהה מעשרים אמה, וחכמים היו בה – ולא אמרו למלכה כלום. הגמרא מנסה להקשות מהברייתא הזו על רב הונא ועל רב חנן: הסיפור מסתדר עם רב יאשיה, כי הגיוני שהדפנות לא הגיעו לסכך כדי שייכנס אוויר, ובאמת במקרה הזה ר' יהודה וחכמים חלוקים בדעתם. אבל לא יכול להיות שהסוכה של המלכה הייתה קטנה, וכך קשה על שיטותיהם של רב הונא ורב חנן. הגמרא מתרצת שהסוכה של המלכה הייתה גדולה, אבל היה בה חדר קטן שבו המלכה הייתה שוהה משום צניעות, וחכמים ור' יהודה חולקים האם הבנים שלה היו איתה או בסוכה הגדולה. לפי חכמים הם היו בסוכה הגדולה, ובמקרה הזה גם לפי רב הונא ורב חנן זה מסתדר כי הם בסוכה גדולה, ואילו הלני – אינה חייבת בסוכה, ולפי ר' יהודה הם היו איתה, ולמרות זאת חכמים לא אמרו לה דבר, ולכן הסיפור הזה מסייע לשיטתו.

רש"י כותב שלפי רב חנן זה לא כל כך מסתדר כי הוא כתב "ראשו, רובו ושולחנו", ואיך יכול להיות שהלני הייתה עם שבעת בניה בסוכה כל כך קטנה? רש"י מציע תירוץ, אבל לאחר מכן הוא אומר שלדעתו שיטת רב חנן לא מתיישבת עם הסיפור.

תוספות מנסה לפסול את השאלה של רש"י, ואומר שהכוונה היא שבעה טפחים רק באורך אבל ברוחב סוכתה של הלני הייתה הרבה יותר גדולה מכך.

בתלמוד הירושלמי מובאת הסוגיא הזו בשני הבדלים משמעותיים מהתלמוד בבלי: הראשון הוא שבתלמוד ירושלמי הגמרא שואלת "משם ראיה?" על כך שהיא אישה, ולכן חכמים לא אמרו דבר. הגמרא עונה שם שבניה היו תלמידי חכמים, ואילו בתלמוד בבלי אומרים שהיו לה שבעה בנים בלי

להתייחס לכך שהם תלמידי חכמים. ההבדל השני והגדול הוא שבסוף הסוגיא בירושלמי נשארת רק דעתו של רבי יאשיה, ובבלי פוסלים רק את שייטתו של רב חנן.

ובאן נשאלת השאלה מה הגמרא מרוויחה מ'הסיבוך' לעומת הירושלמי שגמר שם את הסוגיא?

על השאלה הזאת אפשר לענות כך: הבבלי בסופו של דבר נשאר עם רבי יאשיה ורב הונא שאת שניהם כבר העמידו בתחילת הסוגיא עם רבי זירא ורבה, ויכול להיות שזה היה המקום שאליו הגמרא כיוון להגיע אליו מלכתחילה.

על זה אפשר לשאול: מה דברי רב הונא מוסיפים בהבנת שיטת רבי זירא? ונראה של רבי זירא מההתחלה יש שיטה שהמחלוקת היא רק בסוכה קטנה, מה שאומר שהוא חושב שסוכה טובה צריכה להיות גדולה ורחבה, ובאן מגיע רב הונא ומוסיף קריטריונים כדי לנסות להגיע לסוכה שרבי זירא דבר עליה, והוא אומר שאם הסוכה רחבה מארבע אמות, אפשר להגביה אותה מעל עשרים אמה, ולפי התירוץ הראשון של התוספות הכוונה היא שהוא יגדיל את הסוכה באותו יחס של ארבע לעשרים, וכך אפשר לומר שהוא מצייר לנו איך הסוכה של רבי זירא צריכה להיראות.

עיון במחלוקת טעמי גובה הסוכה מזווית הזמן

איתן כרייף

בגמרא שלנו יש שלוש דעות למקור לכך שסוכה גבוהה מעשרים אמה פסולה.

דעתו של רבה היא שלומדים זאת מהפסוק "לְמַעַן **יֵדְעוּ** דֹּרֹתֵיכֶם כִּי בַסֻּכּוֹת הוֹשַׁבְתִּי אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל" (ויקרא כג, מג)", משמע שצריך לדעת שאתה בסוכה. למטה מעשרים אמה שולטת העין בסכך (היושב בסוכה רואה את הסכך), למעלה מעשרים אמה לא שולטת העין בסכך, ועיקר הסוכה הוא הסכך.

ר' זירא לעומתו חושב שלומדים זאת מהפסוק "וְסֻכָּה תִּהְיֶה **לְצֵל** יוֹמָם" (ישעיהו ד, ו). זאת אומרת שצריך להיות צל מהסוכה (מהסכך), ולמעלה מעשרים אמה אין צל מהסכך, אלא מהדפנות.

רבא אומר שלומדים זאת מהפסוק "בַּסֻּכֹּת תֵּשְׁבוּ שִׁבְעַת יָמִים" (ויקרא כג, מב). משמע שצריך לשבת בסוכה שבעה ימים ולא כל הזמן, כלומר – הסיכה צריכה להיות עראי ולא קבע.

עכשיו ננסה להשוות כל דעה לזמן שבשבילו אנחנו בונים את הסוכה.

לרבה, שלשיטתו העיקר הוא הידיעה, אפשר לחשוב על יציאת מצרים ששם בני ישראל היו הכי 'מודעים' לכך שהם בסוכה, שהמצרים היו סובלים כל היום ואפילו לא חשבו על לצאת משם. לכן כשהם יצאו, ובנוסף – היו מוקפים בענני הכבוד, נראה שהם הכי הרגישו את זה, הכי ידעו את זה. לעומת זאת, במדבר זה נהיה להם הֶרְגֵל, כי במשך ארבעים שנה הם ראו את ענני הכבוד. אפשר לחשוב גם על זמן הכניסה לארץ, משום שאז הם נפרדו מענני הכבוד, וכנראה גם אז היו ממש מודעים לכך.

לר' זירא, שלשיטתו העיקר הוא הצל, אפשר לחשוב על שני זמנים: ארבעים שנות הנדודים במדבר, וימות המשיח. במשך ארבעים השנה במדבר ענני הכבוד עשו לבני ישראל הכי הרבה צל. לעומת זאת, ביציאת מצרים ובכניסה לארץ, זה היה רגע אחד קצר, ולא היינו בונים הסוכות רק בגלל הצל שהיה להם ברגע זה. באשר לימות המשיח, שבהם עוסק הפסוק שר' זירא מצטט – עד היום סוכה לא אמורה להגן עלינו מפני קור, חום וגשמים, אבל בימות המשיח תהיה סוכה שתגן עלינו מפני הבול.

לרבא, שלשיטתו העיקר הוא הראיות, אפשר לחשוב על כמה זמנים: יציאת מצרים, אז חשבנו שנישאר במצרים עד עולם והקב"ה הוציא אותנו משם ביד חזקה. הקב"ה הוציא אותנו אז מדירת

קבע במצרים לדירת עראי במדבר. אפשר לחשוב גם על הכניסה לארץ, שם הקב"ה הכניס אותנו לדירת קבע, ואנחנו בסוכות צריכים לצאת מדירת הקבע שהקב"ה נתן לנו ולזכור שהיא לא דירת קבע אלא דירת עראי שאנחנו צריכים לקבל בכל יום ויום. אפשר גם לחשוב על ימות המשיח – שעד ימות המשיח אנחנו בדירת עראי בעולם הזה ולימות המשיח נהיה בדירת קבע, ובסוכות אנחנו צריכים לצאת ולהבין שבעולם הזה אנחנו רק עראיים, ורק לימות המשיח נהיה בדירת קבע.

רואים כאן שתי דעות די חופפות: דעת רבה ודעת רבא. זה מסתדר עם זה שהם היו רב ותלמידו. אולי רבא לקח את דעת רבה ומיקד אותה או הוסיף עליה. ואולי כך אפשר להבין את זה שפוסקים כמו מי שחי מאוחר יותר, כי תלמיד לא יחלוק על רבו, אלא רק יחדד את דבריו או יוסיף עליהם, ובגלל זה פוסקים כמוהו.

שער שלישי:
מאמרים על סוגיות "העוסק במצווה"

העוסק במצווה – שיטות הראשונים
נעם מאירסון

תארו לעצמכם מקרה שבו בחור אחד יושב שקוע בלימוד גמרא, ובאמצע הלימוד אביו של הבחור מבקש כוס מים. הבחור קם בזריזות לקיים מצוות כיבוד הורים, אך בעודו הולך לקחת כוס הוא מתחיל להסס: הרי הרגע הוא למד ש"העוסק במצווה פטור מן המצווה", ואולי היה צריך להמשיך ללמוד...

יש כלל בהלכה שקובע ש"העוסק במצווה פטור מן המצווה". כלל זה רחב מאוד, הוא נוגע בתחומים הלכתיים רבים. אם ניקח את הכלל הזה כמו שהוא, ללא שום סייג, יצא לנו היתר מופלג לכל מי שעוסק באיזו שהיא מצווה, ולכן ברור לכול שיש לתוחמו ולהגדירו היטב. אי אפשר לדוגמה לומר שאדם שלובש ציצית פטור מלהתפלל, מלאהוב את ד' או מלפדות את בנו. בעיות אלו מעוררות שאלות רבות על גדריו של דין העוסק במצווה: מה נחשב "עוסק במצווה"? באילו מצוות מדובר? האם זו דווקא עשייה אקטיבית? האם שאר ההכנות והדברים הכרוכים בעשיית המצווה גם נכללים בדין "עוסק"? בנוסף, ברור לנו שהעוסק במצווה אינו נפטר ממצוות "לא תעשה", אך עדיין יש לדון האם הוא נפטר גם ממצוות 'חמורות' או רק ממצוות קלות, וכן מה הדין אם הוא יכול לקיים את המצווה האחרת בלא קושי.
המפתח להבנת הדברים הללו טמון בנימוקים ובטעמים שניתנו לכלל הזה, אך קודם כול נחזור אל מקורו ושורשו.

הדיון בתלמוד לגבי המקור לכך שהעוסק במצווה פטור מהמצווה מופיע במסכת סוכה בעקבות דברי המשנה ששלוחי מצווה (כגון ההולכים לפדות שבויים) פטורים מהסוכה. הגמרא מביאה שני מקורות, ומסבירה למה כל אחד מהם נצרך. המקור הראשון הוא בברייתא:

> ""תנו רבנן: "בשבתך בביתך" — פרט לעוסק במצוה, "ובלכתך בדרך" — פרט לחתן. מכאן אמרו: הכונס את הבתולה — פטור, ואת האלמנה — חייב."

הברייתא דורשת את הפסוק "וְשִׁנַּנְתָּם לְבָנֶיךָ וְדִבַּרְתָּ בָּם בְּשִׁבְתְּךָ בְּבֵיתֶךָ וּבְלֶכְתְּךָ בַדֶּרֶךְ וּבְשָׁכְבְּךָ וּבְקוּמֶךָ" (דברים ו, ז).

הפסוק עוסק בקריאת שמע, ונאמר בו שצריכים לקרוא אותה בכל מקרה – גם בבית וגם באמצע הדרך. הברייתא מדייקת מהמילים "בשבתך... ובלכתך" שדווקא בישיבה ובהליכה **שלך**, לצורך עצמך, חייבים בקריאת שמע, אבל ההולך לצורך מצווה פטור. וכפי שהעוסק במצווה פטור מקריאת שמע, כך כל העוסק במצווה פטור ממצווה אחרת.

יש לשים לב להבדל בין חתן לעוסק במצווה: חתן אינו עוסק במעשה של מצווה, הוא רק טרוד במצווה. הוא <u>לא יכול</u> לקרוא קריאת שמע כשהוא טרוד, והחידוש הוא שכיוון שהוא טרוד ב<u>מצווה</u>, הוא אינו מחויב להסיח דעתו ולהתרכז.

המקור השני שהגמרא מביאה פחות ברור, אך בעיקרו הלימוד הוא מאותם האנשים בספר במדבר שנטמאו לפני הפסח למת מצווה למרות שעקב טומאתם לא יכלו לקיים את הפסח במועדו והוזקקו להידחות לפסח שני. מכאן לומדים, כלשון רש"י, ש"מצוה קלה הבאה לידך אינך צריך לדחותה מפני חמורה העתידה לבוא".

המקור השני מלמדנו שהעוסק במצווה פטור גם ממצווה חמורה כמו פסח שחייבים על ביטולה כרת, והמקור הראשון מלמדנו שלמרות שחל כבר חיוב המצווה השנייה, כמו בקריאת שמע, אינו צריך להפסיק.

רש"י בפירושו למשנה מפרש ששלוחי מצווה פטורין מן הסוכה, "ואפילו בשעת חנייתן". דברי רש"י אומנם מוכרחים, כפי שהוכיחו התוס' (כי גם הולכי דרכים שאינם שלוחי מצווה פטורים, ומה יתרונם של שלוחי מצווה?), אבל מצריכים אותנו לחשב מחדש את הגדרותינו. הרי בשעת חנייתן שלוחי המצווה הם אינם עוסקים בה, לפחות לא באופן פיזי. התוספות והר"ן הסבירו את העניין הזה של "שעת חנייתן" בשתי גישות שונות.

שיטת התוספות – התוספות ממקדים את עניין העוסק במצווה על השאלה "האם יכול לקיים שתיהן?". מי שלא עוסק במצווה בפועל, כמו מי שיש לו ציצית, לא ייפטר משום מצווה אחרת כי המצווה שהוא מקיים לא "מפריעה" לו. כך גם התוספות מסבירים ששלוחי מצווה פטורים בשעת חנייתן רק "דאי מיטרדי בקיום מצות סוכה הוו מבטלי ממצוות". יוצא שאם השלוחים נמצאים במקום מיושב שאפשר למצוא בו סוכה על נקלה, הם אינם נפטרים מסוכה. מובן שעכשיו נוצרה

בעיה: אנו צריכים לקבוע גדרים מדויקים ל"יכול לקיים שתיהן". לדוגמה אם מצוות סוכה יכולה להתקיים בטורח קל שיעבב רק במעט את שליחותם, מה הדין?

שיטת הר"ן – הר"ן חולק על הרעיון של התוספות, ומביא כמה הוכחות לכך שהעוסק במצווה פטור מן המצווה גם כשיכול לקיים את שתיהן. הר"ן לשיטתו נאלץ לעשות חילוק בין "עוסק" במצווה, ל"מקיים" מצווה ללא מעשה. אומנם העוסק במצווה פטור גם אם יכול לקיים את שתי המצוות, אבל מי שאינו עוסק (כמו מי שיש לו אבידה בבית עד שיברר מי בעליה) – לא נפטר ממצוות. הר"ן מנמק גם את הפטור של העוסק במצווה לשיטתו: "כל שהוא עוסק במלאכתו של מקום, לא חייבתו תורה לטרוח ולקיים מצוות אחרות אע"פ שאפשר".

לכאורה שיטתו של הר"ן יותר ברורה משיטת תוספות. אין צורך להתחבט בשאלות שהזכרנו. אך בהמשך דבריו הר"ן מסייג את הרעיון: "ומיהו מודינא ודאי שכל שאינו צריך לטרוח כלל אלא כדרכו במצוה ראשונה יכול לצאת ידי שניהם דבכה"ג ודאי יצא ידי שתיהן ומהיות טוב אל יקרא רע". רעיון זה של הר"ן מקרב אותו לרעיון של התוספות מכיוון שהוא משאיר את האפשרות לקיים את שתי המצוות כשהדבר מתאפשר.

שיטת הריטב"א – הריטב"א בסוגייתנו שואל שאלה יסודית על הגמרא: "למה לי קרא? פשיטא! למה יניח מצוה זו מפני מצוה אחרת!" בעצם כל הלימוד שהבאנו לעיל מקריאת שמע ומפסח מיותר! הרי אפשר להבין מסברא שמי שעוסק במצווה מסוימת לא צריך לעזוב לטובת מצווה אחרת. הריטב"א מסיק שהלימוד נצרך ללמדנו שלא רק שהעוסק במצווה פטור ממצווה אחרת, אלא שאסור לו לעזוב את עיסוקו כי "כיוון דפטור מן האחרת הרי היא אצלו עבשיו כדבר של רשות, ואסור להניח מצותו מפני דבר שהיא של רשות". פירושו של הריטב"א נופך הבנה חדשה בדין "עוסק במצווה": אם אתה עושה מצווה עבשיו, תתרכז, תהיה ממוקד רק בה, אל לך להיות מוסח אם אתה עוסק במלאכת שמיים.

סיכום – ראינו שהכלל "העוסק במצווה פטור מהמצווה" הוא כלל מאוד רחב שיכול להשליך על כל אדם שעוסק באיזו שהיא מצווה. עמדנו על הצורך בהגדרת הכלל – מתי אדם אכן פטור כאשר הוא עוסק במצווה ומתי הוא לא. בשיטות הראשונים ראינו כמה כיוונים ביחס לכלל. תוספות העמיד את הכלל על השאלה האם ניתן לקיים את שתי המצוות או לא. הר"ן חולק על התוספות וסובר שגם במצב שבו ניתן לקיים את שתי המצוות עדיין חל הפטור. הר"ן מנסה להגדיר את המצווה שבה אדם עסוק, האם היא 'קיום' מצווה או 'עשיית' מצווה. שיטת הריטב"א מרחיבה הרבה יותר את הכלל, ולדבריו, אדם שעוסק במצווה אסור לו לעצור ולעבור למצווה אחרת.

לאן נעלמו התגרים וסופרי הסתם מפסיקת הרמב"ם?

מהבבלי והירושלמי אל פסיקת ההלכה בדיני פטור עוסקים במלאכת מצווה

נתנאל יאיר הילו ונועם אלוק

בסוגיא שלנו, "העוסק במצווה פטור מן המצווה", שנינו:

> אמר רבי חנניא בן עקביא: כותבי ספרים תפילין ומזוזות, הן ותגריהן ותגרי תגריהן וכל העוסקין במלאכת שמים, לאתויי מוכרי תכלת — פטורין מק"ש ומן התפלה ומן התפילין ומכל מצות האמורות בתורה, לקיים דברי רבי יוסי הגלילי, שהיה רבי יוסי הגלילי אומר: העוסק במצוה פטור מן המצוה.[41]

עם זאת, במקבילה של הסוגיא שלנו בירושלמי מופיעה ברייתא אחרת מאת רבי חנניא בן עקביא:

> אמר רבי יוסי קומוי רבי ירמיה אתיא דרבי יוחנן כרבי חנינא בן עקביה. דתני כותבי ספרים תפילין ומזוזות מפסיקין לקרית שמע ואין מפסיקין לתפילה. רבי חנינא בן עקביה אומר כשם שמפסיקין לקרית שמע כך מפסיקין לתפילה ולתפילין ולשאר מצוותיה של תורה.[42]

רבי חנניא בן עקביא בירושלמי פוסק שסופרי סת"ם חייבים להפסיק ממלאכתם לקריאת שמע, לתפילה ולתפילין, לעומת מה שפוסק ר' חנניא בבבלי – שסופרי סת"ם פטורים מכל המצוות האמורות בתורה.

בפסיקת ההלכה בסוגייתנו אנו רואים דבר מעניין: הרא"ש מתייחס לסוגיא, הרי"ף מתייחס לסוגיא, הטור מתייחס לסוגיא, אך הרמב"ם לא! הרמב"ם, שהקיף את כל התורה ופסק הלכה בכל נושא, לא התייחס לסוגיא כלל.

הרי"ף, הרא"ש והטור פוסקים כפשט הגמרא בבבלי, ולא מתייחסים לגמרא בירושלמי.

הרמב"ם כאמור השמיט סוגיא זו, והעלה הרבה שאלות אצל המפרשים.

הבית יוסף סובר שהרמב"ם כנראה פוסק כדעת הירושלמי שלדעת הכול (בירושלמי) מפסיקים לקריאת שמע ולתפילין, והמחלוקת היא על הפסקה לצורך תפילה. לפי הבית יוסף, הרמב"ם מעדיף

[41] בבלי סוכה, כו ע"א
[42] ירושלמי ברכות, פרק א הלכה ב

לפסוק שחייבים להפסיק מפני שבסוגייתנו אמרו 'לקיים דברי רבי יוסי הגלילי', ודעת חכמים בירושלמי שמחייבת להפסיק.[43]

לעומתו, **הברכי יוסף** טוען שאי אפשר ללמוד מכך שהרמב"ם השמיט הלכה זו – שהוא חולק על הכלל "העוסק במצווה פטור מן המצווה", משום שהוא פסק לפי כלל זה הלכות רבות. (למשל בהולכים לדבר מצווה וכדו'). לפי הברכי יוסף, הרמב"ם סובר שכיוון שכתיבת סת"ם אינה קבועה בזמן ואינה פוסקת לעולם, סופרי סת"ם אינם פטורים משאר המצוות, בניגוד להולכים לדבר מצווה שהכלל "העוסק במצווה פטור מן המצווה" תקף לגביהם. כתיבת סת"ם דומה, לדעתו, ללימוד תורה שהיא מצווה שקיימת תמיד, ובה חייבים להפסיק לקריאת שמע, לתפילה ולתפילין. לפי הברכי יוסף, הרי"ף והרא"ש סוברים שהכלל "העוסק במצווה פטור מן המצווה" חל גם לגבי מצוות שתקֵפות תמיד, ומה שנאמר בשבת שמפסיקין תלמוד תורה לקריאת שמע ולתפילה[44], הטעם לכך הוא לא כפי הרמב"ם שאומר שמפסיקין כי היא מצווה תמידית, אלא מפני שהסיבה לכך שלומדים תורה היא כדי להביא לידי מעשה.[45] אדם שמפסיק תלמוד תורה כדי להניח תפילין, או כדי להתפלל, או כדי לקרוא קריאת שמע, בכך הוא מקיים את מצוות לימוד תורה בדרכה האמיתית.

המגן אברהם כותב שהרמב"ם אינו חולק על דברי השו"ע שאומר שסופרי סת"ם פטורים מהנחת תפילין כל היום חוץ מבשעת קריאת שמע ותפילה, כי הוא פוסק בהלכות סוכה וקריאת שמע ש"העוסק במצווה פטור מן המצווה", וזה כולל גם את ההלכה של השו"ע לגבי סופרי סת"ם. ולגבי הסתירה בין הברייתות בירושלמי ובבבלי הוא מתרץ שהירושלמי, שמחייב את סופרי הסת"ם בקריאת שמע ותפילין וכו', עוסק במקרה שהסופר יכול לקיים את שתי המצוות, ולכן יהיה הסופר חייב להפסיק, בשונה מהבבלי שעוסק במקרה שהוא לא יכול להפסיק.

להלכה, השו"ע פוסק כרא"ש וכרי"ף:

---

[43] בית יוסף אורח חיים סימן לח

[44] בבלי שבת, יא ע"א

[45] גדול תלמוד תורה שמביא לידי מעשה, שאין המדרש עיקר אלא המעשה. רואים בהרבה מקומות שדווקא המעשה הוא החשוב, והלימוד חשוב כי הוא מביא לכך שהאדם עושה מצוות ודואג ליישובו של עולם. כמו שכתוב במסכת אבות (פרק ג משנה יז):

> הוא היה אומר, כל שחכמתו מרבה ממעשיו, למה הוא דומה, לאילן שענפיו מרבין ושורשיו מעטין, והרוח באה ועוקרתו והופכתו על פניו, שנאמר (ירמיה יז) והיה כערער בערבה ולא יראה כי יבוא טוב ושכן חררים במדבר ארץ מלחה ולא תשב. אבל כל שמעשיו מרבין מחכמתו, למה הוא דומה, לאילן שענפיו מעטין ושורשיו מרבין, שאפלו כל הרוחות שבעולם באות ונושבות בו אין מזיזין אותו ממקומו, שנאמר (שם) והיה כעץ שתול על מים ועל יובל ישלח שרשיו ולא יראה כי יבא חם, והיה עלהו רענן, ובשנת בצרת לא ידאג, ולא ימיש מעשות פרי.

מכאן אנו למדים שאדם שרק לומד ואינו מקיים מצוות או מעשים טובים, זה לא שווה כמעט כלום, כמו עץ עם הרבה ענפים ומעט מאוד שורשים. לעומת זאת, אדם עם הרבה מעשים ומעט לימוד דומה לעץ שיש לו הרבה שורשים ומעט ענפים.

בהמשך המסכת (פרק ו משנה ד) מופיע: "התורה נקנית ב־48 דברים ואלו הן:... הלומד על מנת ללמד והלומד על מנת לעשות". ומצינו עוד דברים רבים כעין אלו וצ"ע.

כותבי תפילין ומזוזות, הם ותגריהם ותגרי תגריהם וכל העוסקים במלאכת שמים, פטורין מהנחת תפילין כל היום, זולת בשעת ק"ש ותפלה.[46]

השו"ע פוסק כרא"ש וכרי"ף כפשט הגמרא בבבלי, ומוסיף סייג לדבריהם – שהם פטורים למעט שעת קריאת שמע ותפילה.

הבאר היטב מסייג את דברי השו"ע:

ותגריהם – דוקא הלוקחים כדי להמציאם למכור למי שצריך להם, אבל אם עושה כדי להשתכר לא מקרי עוסק במצוה.

לפי הבאר היטב, מי שמוכר על מנת להרוויח כסף, לא נקרא עוסק במצווה.

כף החיים מוסיף על דברי באר היטב, וכותב שאם סופר הסת"ם או המוכר כותבים ומוכרים כדי להמציאן לאנשים, אך בד בבד גם כדי להשתכר, הוא עדיין נקרא "עוסק במצווה".[47]

הרמ"א חולק על השו"ע וכותב כך:

ואם היו צריכים לעשות מלאכתן בשעת ק"ש ותפלה, אז פטורין מק"ש ומתפלה ומתפילין, דכל העוסק במצוה פטור ממצוה אחרת אם צריך לטרוח אחר האחרת, אבל אם יכול לעשות שתיהן כאחת בלא טורח יעשה שתיהן.[48]

לפי השו"ע, אם הגיע זמן תפילה, קריאת שמע ותפילין, חייבים להפסיק. אך הרמ"א סובר שאם אין להם טרדה, חייבים. אבל אם הם אינם יכולים, לא יעצרו.

שו"ע הרב פוסק כמו השו"ע והבאר היטב כשסופר סת"ם אינו עסוק במלאכתו בשעת קריאת שמע, אבל הוא פוסק כמו הרמ"א כשהוא עסוק במלאכתו בשעת קריאת שמע. והוא מוסיף ואומר:

שלכתחילה אסורים להתחיל משהגיע סמוך לזמן ק"ש, אבל אם התחילו קודם לכן או אפילו התחילו באיסור, אין צריך להפסיק לק"ש אף על פי שיש להם שהות לעסוק במלאכתם אחר ק"ש, וק"ש היא מצוה עוברת, אף על פי כן כל העוסק במצוה פטור ממצוה אחרת

[46] שולחן ערוך אורח חיים, סימן לח סעיף ח
[47] כף החיים, אורח חיים סימן לח סעיף ח, ד"ה "כותבי תפילין ומזוזות הם ותגריהם וכו'"
[48] שם, הגה

אפילו אפשר לו לקיים שתיהן, לפי שכל שעוסק במלאכתו של מקום לא חייבתו תורה לטרוח ולקיים מצות אחרות אף על פי שאפשר לו".[49]

לסיכום, השמטת הרמב"ם[50] העלתה קושיות רבות ותירוצים רבים. להלכה ניתן לפסוק שסופר סת"ם יהיה פטור מהמצוות הנ"ל רק במקרה שהוא לא יכול להפסיק לקריאת שמע בעבודתו, ושהוא מובר כדי שיהיה נגיש לאנשים שצריכים בנוסף לשכר או בלעדיו.

יהי רצון שנזכה לבניין בית המקדש במהרה בימינו, ושנזכה להיכנס לבעיות כאלה של עיסוק במצווה שיביא לפטור ממצווה אחרת. אמן כן יהי רצון.

[49] שולחן ערוך הרב, אורח חיים חלק א', סימן לח סעיף ז

[50] ישנו דבר מוזר שלא מצאנו לו תשובה: למה הבן איש חי, דרכי הלכה והילקוט יוסף (הזכיר לימוד מהסוגיא, אך לא פסק להלכה) לא פסקו כלל הלכה זו?!

טיול בסוכות

הלל שיר

בברייתא במסכת סוכה (כו ע"א) נאמר: "הולכי דרכים ביום — פטורין מן הסוכה ביום, וחייבין בלילה. הולכי דרכים בלילה — פטורין מן הסוכה בלילה, וחייבין ביום. הולכי דרכים ביום ובלילה — פטורין מן הסוכה בין ביום ובין בלילה." על פי ברייתא זו, כל מי שהולך בדרך, ולא רק לצורך מצווה (כפי שמשתמע מהמשנה), פטור מסוכה בשעת הליכתו. ואולם, לא ברור האם פטור זה שייך גם במי שמטייל לשם ההנאה.

רש"י שם (ד"ה 'הולכי דרכים ביום פטורין מן הסוכה ביום') מסביר כי "כשם שכל השנה אינו נמנע מלכת בדרך בסחורה, כך כל ימות החג שאינו יום טוב לא הצריכו הכתוב למנוע". לפי זה נראה שמטיילים חייבים בסוכה, והפטור שייך רק למי שיוצא לצורך. אולם התוספות (ד"ה 'הולכי'), הר"ן על הרי"ף (יב ע"א ד"ה 'הולכי דרכים ביום פטורין מן הסוכה ביום') והמשנה ברורה (סימן תר"מ ס"ק ט"ל) אינם גורסים את המילה "בסחורה", ולכן נראה שהם אינם עושים חילוק כזה, או שהם סוברים שמה שרש"י כתב 'סחורה' הוא רק דוגמה להליכה שכיחה, ולא בא למעט טיולים.

האור זרוע על מסכת סוכה (ב' רצ"ט) כותב: "ויש בני אדם כשהן מקיזין דם במועד דאוכלין חוץ לסוכה ואומרין דלא גרע מחש בעיניו או בראשו, וטעות הוא בידם דאין הניקז חולה, אלא אדרבה הוא שמח ומרבה בסעודה באכילה ושתיה, ותו דהו"ל שלא להקיז במועד אלא קודם או לאחר כך דאפי' גבי אבל שבא עליו צער ממילא מן השמים אמרינן לעיל דאיבעיא ליה ליתובי דעתו למצוה, כ"ש הכא שלא היה לו להקיז, אלא ודאי המקיז חייב לאכול בסוכה ולשתות בה ולישן בה ולשמוח בה."

לפי דבריו נראה שאסור לאדם להוציא עצמו מחיוב סוכה בכוונה תחילה אם אין בזה צד מצווה. אולם יש שהבינו שהסיבה לכך היא שהמקיז דם אינו מצטער כל כך, ולכן אין לאסור.

הרב פיינשטיין בשו"ת אגרות משה (או"ח חלק ג סימן צג) טוען שרש"י בא למעט יציאה לתענוג, כמו שאדם הישן בחצר ביתו בשביל התענוג לא נפטר מסוכה. הוא מביא הוכחה לכך גם מהגמרא במנחות (מא ע"א) ששם מבואר שמי שפוטר עצמו ממצוות ציצית בשביל ההנאה או הנוחות, נענש על זה בעידנא דריתחא למרות שלא היה חייב, ומחיל את זה גם על מצוות סוכה.

הגרש"ז אוירבך (הליכות שלמה ט, כא) מביא טעם נוסף: "המטיילים אין להם דין הולכי דרכים, שהרי יכולים הם לערוך את הטיול בזמן אחר, ולפיכך חייבים בסוכה." כמוהם פוסקים גם הרב עובדיה יוסף (יחווה דעת ג, מז) והילקוט יוסף על פיו, שההיתר הוא רק ליוצאים לצורך סחורה. כן פסק גם הרב אליעזר מלמד (פניני הלכה סוכות ג, יד).

הרב אהרון ליכטנשטיין (מנחת אביב, "חיוב סוכה במשך טיול") טוען שמה שאמר רש"י "בסחורה" הוא רק דוגמה, ואין ללמוד מזה להלכה, ולכן לכאורה היה צריך להתיר כשאין סוכה בנמצא: "עד כאן, מבחינה הלכתית צרה וצרופה. ברם, למעשה, פני הדברים שונים לחלוטין, ויש להתנגד בתוקף ובחריפות – מבחינה ערכית, השקפתית, וחינוכית – לטיולים או מבצעים הכרוכים בביטול מצוות סוכה. ביחס לקיום או ביטול מצוות עשה, שורת הדין של פטורים פורמליים המאפשרים ניתוק ממצווה אינם אמת המידה הבלעדית ואף לא המכרעת... חוסר היענות למצווה במלא היקפה אף הוא פגום, גם כשמדובר בהתעלמות ולא בהתחמקות. אדם מישראל צריך להיות רווי שאיפה וכמיהה למצוות ולא ח"ו לראותו כמשא אותו הוא טוען בדלית ברירה וממנו הוא משתחרר בהזדמנות הראשונה."

לכן לפי הרב ליכטנשטיין, אסור להיפטר בכוונה מהמצווה, ולכן אין לצאת לטיולים שבהם יודע המטייל שלא יוכל לקיים מצוות סוכה.

הרב יעקב אריאל (אוהלה של תורה ב, צג) אינו אוסר זאת באופן מוחלט. הוא מביא תירוץ אפשרי לשיטת האור זרוע, וכן טוען, בניגוד לגרש"ז: "לציבור הדתי אין הרבה הזדמנויות לטייל בארץ. בימות החול – עסוקים, בשבת אסור לנסוע ולטייל. נשאר בעיקר חול המועד שהוא הזמן הטוב ביותר לטייל בארץ". הוא גם מציין שטיול בארץ הוא מצווה. למרות זאת, הוא אינו פוטר באופן מוחלט, אלא פוסק שבימינו, מכיוון שאפשר להקים סוכה או לא לאכול מזונות יחסית בקלות, איפה שאין קושי מיוחד – אין לאכול מחוץ לסוכה. כך פוסקים גם הרב דוד לאו, הרב בנימין זילבר (אז נדברו יא, לד) והרב יהושע פפר.

מנגד, הרב שלמה אבינר (שאילת שלמה א, רלח) סובר שבטיול בסוכות יכול להיות צד של צורך או מצווה, ועל כן גם לפי הנוסח של רש"י הוא נחשב יציאה לצורך, והוא את המטייל פוטר מסוכה. בנוסף, הוא טוען שההוכחה ממנחות שהביא באגרות משה היא רק איפה שמבקש תחבולות לפטור עצמו, ולא איפה שהוא נפטר ממילא. כמו כן, הוא מביא את דברי הרב אברהם דב אויערבך (בנו של הגרש"ז) שאומר ש"גם הולכי דרכים לטיול פטורים מסוכה, וכן נוהגים מאז ומקדם, ודברי הגרמ"פ והג"ר עובדיה יוסף הם חידוש שלא שמענו מעולם". כך פסקו גם הגרי"ש אלישיב, הגרח"פ שייינברג, הרב ניסים קרליץ (חוט שני סוכות פרק יב, ס"ק ט), הרב חגי לוי (יחיל מדבר ח"ב סימן כז), ר' ברוך רוזנברג, הרב יצחק רובין (מבי דינא – ענייני סוכה, עמ' מד), הרב יובל שרלו, הרב דב ליאור והרב צבי רייזמן (קובץ מוריה).

לסיכום, יש שלוש שיטות עיקריות:

א. אסור לבטל מצוות סוכה בשביל טיולים.

ב. מותר במקום שקיום המצווה כרוך בטרחה רבה.

ג. מותר מלכתחילה. (מובן שגם לשיטה זו עדיף לשבת בסוכה, אם אפשר.)

להלכה, נראה להקל בדין זה, שכן כך פסקו רוב רבני הדור האחרון, והלכתא כבתראי. אף על פי כן, אם אין מניעה, ראוי להתאמץ לקיים את המצווה.

היחס וההבדל בין עשיית מצוות לקיום המצוות

איתן כרייף

בסוגיא שלנו נאמר שדין העוסק במצווה פטור מן המצווה נלמד מהפסוק "בְּשָׁבְתְּךָ בְּבֵיתֶךָ וּבְלֶכְתְּךָ בַדֶּרֶךְ" (דברים ו, ז). בשבתך בביתך – למעט העוסק במצווה. נשאלת השאלה: למעט אותו **מִמָּה?** רש"י אומר שהוא פטור מן קריאת שמע. אבל עדיין נשאלת השאלה, פטור מלקרוא קריאת שמע או פטור מקיום קריאת שמע?

כדי להבין זאת צריך להבין את ההבדל בין **לקרוא** את קריאת שמע לבין **לקיים** את מצוות קריאת שמע.

קריאת שמע יכולה להיעשות תוך דקות ספורות, בין אם בכוונה ובין בלי כוונה. אבל **קיום** מצוות קריאת שמע הוא יותר מסובך. זוהי מצווה 'קיומית' שאפשר לקיים בכל רגע ורגע. ועוד נשאל מה זה בעצם 'לקיים את מצוות קריאת שמע', ומה זה בעצם 'הדברים האלה' שהוזכרו בפסוק? האם הכוונה היא לאהוב את ה' כנזכר בקריאת שמע, או שהכוונה היא לכל התורה? אם תאמר שהכוונה היא לאהוב את ה', אז צריך לאהוב אותו בכמה אופנים: "בכל לבבך, ובכל נפשך ובכל מאודך" כפי שכתוב בפסוק. בכל לבבך – בשני הלבבות שלך, משום ש"לבבך" זה בלשון רבים. בשני הלבבות – ביצר הטוב וביצר הרע. "ובכל נפשך" – כל עוד נפשך בך. זאת אומרת, כל עוד האדם חי, הוא צריך לאהוב את ה'. "ובכל מאודך" – אפילו למסור נפשך, כמו בסיפור המפורסם על רבי עקיבא שרצה לקיים את הפסוק הזה ולמות על קידוש ה'. ובמה האהבה מתבטאת? בזה שגם כשלא מתחשק לך, אתה עושה את רצון ה', שיכול להיות לימוד תורה. וכך אתה חוזר לפירוש השני, ל"והיו הדברים האלה". בעצם הכוונה היא לכל התורה כולה. לא משנה איך נבין את זה – זה יחזור לתורה. נשאלת השאלה נוספת: לימוד התורה או קיום התורה? את השאלה הזאת אפשר על כל מצווה, ובגלל זה ננסה להבין את ההבדל המהותי בין קיום לעשייה.

כשאדם עושה מצווה מסוימת, הוא יכול לעשות אותה משתי סיבות: או מפני שכך הוא רגיל, או מכיוון שהוא רוצה להתקרב לה'. וזה ההבדל. כשאתה עושה משום שאתה רגיל או חייב, אתה **עושה** את המצווה. אבל כשאתה עושה את זה משום שאתה רוצה להתקרב לה', וכדי להראות לו את אהבה שיש לך בלפיו, אז אתה **מקיים** את המצווה. לאו דווקא את המצווה הזאת שאתה עושה כעת, אלא קיום מצוות קריאת שמי. וזה ההבדל המהותי בין 'עשייה' ל'קיום'.

הדברים קשורים לסוגיא שבתחילת המסכת שעוסקת בשאלה על מה צריך לכוון כדי לקיים מצוות סוכה. ולפי זה יובן שצריך לכוון שהקב"ה עטף אותנו בענני הכבוד, שכך תגבר אהבתנו אליו.

יהי רצון שנזכה **לקיים** את כל המצוות בתורה, וכן יהי רצון ונאמר אמן.

העוסק במצווה אסור במצווה?

ארי סנדרס

בסוגיא במסכת סוכה כה ע"א – כו ע"ב מדובר לא מעט על נושא "העוסק במצווה פטור מן המצווה". הריטב"א כותב (חידושי הריטב"א מסכת סוכה דף ע"ב ד"ה 'אמר רבי אבא בר זבדא'):

> "אמר ר' אבא בר זבדא אמר רב אבל פטור מן התפלין כו': והתם במסכת משקין מייתינן מהאי קרא גופיה דאסור להניח תפילין, את הוא דמחייבת הא כ"ע פטירי. והתם אמרינן הא כ"ע אסירי וכלה חדא היא אלא דרב לא אמר אלא פטורי וכיון דפטור אסור הוא בהן משום קדושתן."

במילים אחרות ומעט יותר פשוטות, על פי הריטב"א, אדם שפטור ממצווה מסוימת גם אסור בה. לדוגמה, אדם שפטור מן התפילין, אסור לו להניח תפילין (נראה שלא מדובר פה רק בנושא של תפילין. מדובר פה על סוגיא שכל אדם שפטור ממצווה מסוימת אסור במצווה זאת). דבר זה הוא לכאורה מאוד מבהיל. לדוגמה, אבֵל ביום הראשון לאבלו (שפטור מן המצוות), יהיה לו אסור להתפלל או לקיים מצוות עשה! יהיו לכך גם השלכות נוספות רבות. לדוגמה, קיום מצוות לנשים. לנשים לכאורה יהיה אסור לשבת בסוכה, לקרוא קריאת שמע, ליטול לולב וכו' (כל אלה הן מצוות עשה שהזמן גרמן שנשים פטורות בהן) (רשימה זו מבוססת על דברי הרמב"ם בספר המצוות).

לגבי איסור נשים בישיבה בסוכה, נראה שזה אינו נכון מעיקרו. מכיוון שכתוב: "תשבו כעין תדורו". מה אדם כשהוא דר, הוא דר עם אשתו, כך גם כשהוא דר בסוכה, צריך לדור עם אשתו! מה גם שאדם שיושב בסוכה ללא אשתו יכול להיקרא מצטער, והוא מן הסוכה! מכיוון שאשתו איננה איתו (מכיוון שלפי הריטב"א היא אסורה), הוא 'מצטער', ופטור! לא ייתכן שתצווה התורה לשבת בסוכה אם נשים אסורות בכך, שהרי בעליהן יהיו פטורין מן הסוכה גם הם! אז למה לתורה לצוות על מצווה שרוב העם בכלל פטור בה? אם כן, נראה שנשים לא אסורות מישיבה בסוכה, ואם כן, גם כלל הבסיס, שהפטור מן המצווה אסור בקיומה שגוי! (מכיוון שהיה פה דבר שהיה בכלל ויצא ללמד, לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כולו יצא).

ולא רק זו, לדבר זה ישנה ראיה מוכחת מהגמרא. הרי במסכת עירובין צו ע"ב כתוב: "אשתו של יונה היתה עולה לרגל ולא מיחו בה (חכמים). מי איכא למאן דאמר רגל לאו מצות עשה שהזמן גרמא הוא? אלא קסבר: רשות". משמע מכאן שמי שפטור מן המצווה (שהרי היא אישה, וזו מצוות עשה שהזמן גרמה), אינו אסור במצווה!

אולם הריטב"א אומר בנוסף כך (חידושי הריטב"א מסכת סוכה דף כה ע"א, ד"ה מתניתין): "מתני' שלוחי מצוה פטורים מן הסוכה. פירוש משום דעוסק במצוה פטור מן המצוה ומייתי לה בגמרא מקרא וא"ל דהא ודאי לא אמרו העוסק במצוה פטור מן המצוה אלא בשא"א לקיים שתיהן כי בעודו בסוכה או שמניח תפילין או שמתעטף בציצית או שישים מזוזה בפתחו אין לפטרו מכל המצות ומ"ש בשומר אבדה שפטור מלתת פרוטה לעני היינו בשעה שמנערה ומטפל בה והיינו דאמרי' ופרוטה דרב יוסף לא שכיחא כדפרישי' בדוכתה וכיון דלא מיפטר אלא בעודו עוסק במצוה זו ל"ל קרא פשיטא למה יניח מצוה זו מפני מצוה אחרת. וי"ל דהא קמ"ל דאפילו בעי להניח מצוה זו לעשות מצוה אחרת גדולה הימנה אין הרשות בידו סד"א איפטורי הוא דמיפטר מינה אבל אי בעי למשבק הא ולמיעבד אידך הרשות בידו קמ"ל דכיון דפטור מן האחדר' הרי היא אצלו עכשיו כדבר של רשות ואסור להניח מצותו מפני דבר שהיא של רשות ועוד למדנו הכתוב דאע"ג דאיכא עליה מצוה קבועה לזמן ודאי כגון ק"ש ושחיטת הפסח וקודם לכן באת לו מצווה אחרת שתבטלנו מן האחרת אם יתחיל בה רשאי הוא להתחיל בזו שבאה לידו עכשיו ואם יבטל מן האחרת יבטל ואינו חשוב פורק עצמו ממנה כשפורקה מעליו מחמת דבר מצוה שאין חיוב המצוה עליו עד שיגיע זמנה וראשונה קודמת כנ"ל."

ובמילים אחרות ופשוטות – הריטב"א אומר שרק העוסק במצווה אסור במצווה! (ובהמשך, בדף כה ע"ב, הוא מדבר על תפילין בלשון איסור, של פטור מן המצווה אסור במצווה רק משום קדושתן של התפילין, משום שדבר זה אינו מכובד לתפילין, שמניח אותם אדם אבל וחפוי ראש, משום נאמר: "פְּאֵרְךָ חֲבוֹשׁ עָלֶיךָ".)

אך אפילו ריטב"א זה הוא בניגוד לדעותיהם של רש"י, תוספות, ואפילו הר"ן (הר"ן נחשב הכי קרוב לדעת הריטב"א הנ"ל. לדעתו, אדם העוסק במצווה פטור ממצווה אחרת לחלוטין, אפילו אם יכול לקיים את המצווה האחרת. אבל אפילו לדעתו, אין איסור לקיים את המצווה האחרת).

אם כן, נסכם את המהלך עד כה. הבאתי את הריטב"א שאומר שהפטור מן המצווה אסור במצווה. על ריטב"א זה הקשיתי באמצעות הבנת המשמעויות של דבר זה לנשים, דבר שאינו מסתדר עם ההלכה ועם הגמרא בעירובין צו ע"א. תירצתי את קושיא זו בכך שהעמדתי את דברי הריטב"א על דיוקם באמצעות דברי הריטב"א כעמוד לאחר מכן, שם הריטב"א אומר שרק העוסק ממש במצווה אסור במצווה, ולא כל הפטור במצווה, והריטב"א דיבר כמו שהוא דיבר עמוד לפני כן בגלל הסיטואציה הספציפית שבה הוא דיבר על תפילין.

אך עם זאת, כל זה רלוונטי אך ורק במצוות שאינן תלמוד תורה. כשמדובר על מצוות תלמוד תורה, כל עולם המושגים משתנה, והמחלוקות משתנות. הנצי"ב (העמק שאלה, שאילתא קסט) סובר שדין העוסק במצווה פטור מן המצווה לא נאמר במצווה שהיא תמידית. לכן כשאדם עסוק במצוות

תלמוד תורה שהיא תמידית ואין לה שיעור או זמן שאדם פטור ממנה, ודאי שאינו פטור משאר מצוו. חיזוק לכך נמצא בדברי הקהילות יעקב: "לא מצי למימר העוסק במצווה פטור מן המצווה, משום שהחיוב של תלמוד תודה מתבטל. ואף אם יש לאדם צורך אחר במהלך לימודו, באותו רגע מתבטל חיוב לימוד התורה. וכמובן שמדובר בצורך חשוב או צורך מצווה. חיזוק נוסף לכך יש בדברי הפחד יצחק שאומר שמצוות תלמוד תורה היא מצווה רחבה, לכן אף שאדם עוסק בתלמוד תורה ובאותו זמן עובר לעסוק במצווה אחרת – זה עדיין כביכול נחשב בגדר של תלמוד תורה, וכביכול הוא ממשיך את מצווה זו. לכן לא שייך לומר 'העוסק במצווה פטור מן המצווה', כי ממילא הוא מקיים את שתי המצוות יחדיו. הוא מוכיח את זה ממה שכתוב בגמרא (בבלי ברכות, יז ע"א) שנשים מקבלות שכר על לימוד תורה אפילו שאינן לומדות, אלא על כך שהן שולחות את בעליהן ואת ילדיהן ללמוד. לפי זאת נראה שמצוות תלמוד תורה, מקיימה כל עת שעוסק בה בחייו ושהיא מרכז חייו, שבזה עצמו הוא מקיים בכל עת את מצוות תלמוד התורה ואינו עוזב אותה משום שהיא מרכז חייו (והוא מקבל שכר על עצם זה שהופך את התורה למרכז חייו, גם אם עוסק באותו זמן בדבר אחר). אדם זה אינו פטור מתלמוד תורה, ולעולם אינו פוסק מתלמוד תורה. אלא שכל מה שהאדם עושה נכלל בתוך מצוות תלמוד תורה משום שאלו הם חייו – לימוד התורה, ולכן על כל דבר שאדם עושה באותו רגע הוא מקבל שכר על מצוות תלמוד תורה שמקיים באותו רגע.

אם כך, לסיכום, על פי האחרונים – שמדובר על תלמוד תורה, אפילו דעת הריטב"א סוברת שיש לעצור מתלמוד התורה (מכיוון שזו מצווה תמידית) משום שהם אפילו לא הביאו את עם דעתם שאכן תלמוד תורה הוא מצווה תמידית שניתן לעוזבה בשביל מקרים אחרים בגלל חיובה התמידי, וניתן לדחותה ואין חשש כלשהו ל"פספוס" המצווה עקב קיום המצווה האחרת.

וזו בעצם דעת הריטב"א, שיש לו חשש מ"פספוס" המצווה האחרת אפילו במקרה שיכול לקיים את שתיהן, והר"ן, רש"י והתוספות פסקו שיש לקיים את שתיהן. הריטב"א חושש יותר מהם מ"פספוס" המצווה האחרת, ולשיטתו זהו טעם הפטור – מכיוון שאין אדם יודע מתן שכרן של מצוות ואינו יכול "לפספס" מצווה שעוסק בה כרגע בשביל מצווה אחרת, כדי שלא "יפספס" את המצווה. הריטב"א "לא לוקח סיכונים" בנושא הזה, בניגוד לדעת התוספות ורש"י, ואפילו הר"ן). משום כך בתלמוד תורה הריטב"א אכן סובר שמותר לעוזבה לרגע כדי לקיים מצווה אחרת (או דבר אחר), משום שמצווה זו היא תמידית, ואין חשש שתעבור (ולדברי הפחד יצחק, מקבל שכר אפילו על הפסקתו). ולכן, בשעה שאדם עוסק במצווה, אסור לו להפסיק בה ולקיים מצווה אחרת כדי שלא "יפספס" את המצווה. ואילו בתלמוד תורה, שאין חשש שיעברו החיוב והמצווה, ניתן לעצור ולהפסיק למצווה אחרת.

"למה ניגרע?" – מי היו חוגגי פסח שני?

יצחק אורי אברהמי ואריאל כהן

בגמרא בדף כ"ה עמוד א', בסוגיית 'העוסק במצווה', ישנו ניסיון להוביח מקור לדין של "העוסק במצווה פטור מן המצווה" מדין פסח שני. לכן נחזור לפסוקים וננסה להבין על מה מסתמכת ההוכחה:

"**וַיְהִי אֲנָשִׁים אֲשֶׁר הָיוּ טְמֵאִים לְנֶפֶשׁ אָדָם וְלֹא יָכְלוּ לַעֲשֹׂת הַפֶּסַח בַּיּוֹם הַהוּא וַיִּקְרְבוּ לִפְנֵי מֹשֶׁה וְלִפְנֵי אַהֲרֹן בַּיּוֹם הַהוּא. וַיֹּאמְרוּ הָאֲנָשִׁים הָהֵמָּה אֵלָיו אֲנַחְנוּ טְמֵאִים לְנֶפֶשׁ אָדָם לָמָּה נִגָּרַע לְבִלְתִּי הַקְרֵב אֶת קָרְבַּן ה' בְּמֹעֲדוֹ בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל**" (במדבר ט, ו–ז).

בשעת מסעם של בני ישראל במדבר, בפסח הראשון מאז שיצאו ממצרים, פנתה קבוצת אנשים אל משה, ושאלה אותו כך: אנחנו נטמאנו למת ואיננו יכולים לקיים את הפסח היום, למה ניגרע? למה שלא נוכל לקיים את הפסח עם כל בני ישראל?

כעת נחזור לגמרא. יש מחלוקת באשר לזהות האנשים שפנו אל משה: לדעת ר' יוסי הגלילי, האנשים האלו היו נושאי ארונו של יוסף, לדעת ר' עקיבא, היו אלה נושאי ארונם של נדב ואביהוא, ולדעת ר' יצחק עוסקים במת מצווה היו. לפי כל הדעות ("לכולי עלמא"), הם היו עסוקים במצווה, ולכן שואלת הגמרא את השאלה המתבקשת: למה לא הם לא נטהרו לקראת הפסח? לכן מסיקה הגמרא שאותו אדם שעוסק במצווה – יהיה פטור מקיום מצווה אחרת.

אחרי שהבנו את הרקע בגמרא, נעבור לשאלה שבה עוסק מאמר זה: מי היו באמת חוגגי פסח שני? נתחיל בשיטת ר' יוסי. לשיטתו, היו אלה נושאי ארונו של יוסף. חולק עליו ר' יצחק ואומר שבמקרה הזה כבר היו יכולים להיטהר. עוד מוסיף רש"י שהרי אותם האנשים שנשאו את ארונו של יוסף לא נשאוהו זמן רב, כפי כתוב בספר שמות פרק י"ט שבני ישראל חנו בהר חורב בסיוון של החודש שלפני כן, ולא נסעו משם עד אחרי הפסח של השנה שאחרי: "וַיְהִי בַּשָּׁנָה הַשֵּׁנִית בַּחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי בְּעֶשְׂרִים בַּחֹדֶשׁ... וַיִּסְעוּ מֵהַר ה'" (פס' יא; לג).

נמשיך בשיטת ר' עקיבא. לשיטתו, האנשים היו מישאל ואלצפן שנשאו את הארונות של נדב ואביהוא. שוב מקשה רש"י ואומר: הלוא הקמת המשכן הייתה בא' בניסן, ולפי מסכת שבת בדף פ"ז עמוד ב', באותו היום מתו נדב ואביהוא. ולפי מסכת גיטין בדף ס' עמוד א', פרה אדומה נשחטה ונשרפה ביום ב' בניסן, ולכן, לכאורה, היה להם מספיק זמן להיטהר. מלבד זאת שואל התוספות כך: הרי כתוב בחומש ויקרא י, ב: "וַתֵּצֵא אֵשׁ מִלִּפְנֵי ה' וַתֹּאכַל אוֹתָם" – לכאורה הם נשרפו, ממה

מישאל ואלצפן נטמאו? התוספות מתרץ שהשלד שלהם נשאר, וגם שלד מטמא (ע"פ מסכת נידה דף כ"ז עמוד ב').

השיטה האחרונה היא של ר' יצחק. ר' יצחק מקשה – איך יכול להיות שהיו אלה מישאל ואלצפן או נושאי ארונו של יוסף? הרי הם יכלו להיטהר כבר! לכן לשיטתו האנשים שפנו אל משה טמאי מת מצווה היו, והיום השביעי לטהרתם מהפרה האדומה היה ביום הפסח, כפי שכתוב: "וְלֹא יָכְלוּ לַעֲשֹׂת הַפֶּסַח בַּיּוֹם הַהוּא" (במדבר ט, ו). שואל הצל"ח על שיטת ר' יצחק: מדוע אותם אנשים חייבים להיות טמאי מת מצווה? הרי מת מצווה הוא אדם שאין איפה לקבור אותו, והרי כל ישראל חנו בשבטים ובהכרח היו אנשים שהיה צורך לקבור אותם! משיב הצל"ח האנשים שמתו היו גויים ו'ערב רב', ולפיכך נחשבים מת מצווה.

אולם ישנה עדיין תמיהה על שיטת ר' יוסי ור' עקיבא: הרי לפי מה שאמר רש"י ולפי הגמרא במסכת גיטין, פרה אדומה הייתה באותו היום, איך מלכתחילה הם אומרים את זה? מה הם משיבים לר' יצחק?

על זה עונה הצל"ח על מסכת סוכה שבאמת קשה עליהם, והוא אומר שלפי ר' יוסי ור' עקיבא שריפת הפרה האדומה הייתה בי' בניסן, ולכן לא הספיקו להיטהר. אבל הרי זה קשה וסותר את הגמרא בגיטין, שהרי בגמרא בגיטין כתוב במפורש ששריפת הפרה הייתה בב' בניסן, ואם כך היה להם די זמן להיטהר! לכן למסקנת הגמרא ר' יוסי ור' עקיבא חולקים על הגמרא בגיטין וסוברים ששריפת הפרה הייתה בי' בניסן, ולעומתם ר' יצחק סובר שהיא הייתה בב' בניסן, ולכן האופציה היחידה היא שמדובר במת מצווה.

בכל דרכיך דעהו – בעקבות סוגיית 'העוסק במצווה'

שלום יוסלסון

במסכת סוכה למדנו שהעוסק במצווה פטור מן המצווה. מובן שיש הסבר ארוך מאוד על יישום הסוגיא הזאת למעשה, אבל מאמר זה מתמקד בעיקרון שעולה מתוך סוגיא זו: על ידי עיסוק במצווה, אדם פטור ממצווה אחרת. כלומר, כשהאדם עוסק בקדושת ה' יתברך, הוא צריך להתמקד בכך ולהשתדל לקיימה כראי, ולכן פטור ממצווה אחרת.

<u>מנחת אשר, דברים, עמ' סח–ע, הרב אשר וייס.</u>

בקהילות יעקב ברכות סימן טו כתב...דהתוס' נקטו דגדר הפטור הוי כעין דין אונס ומשום כך כשיכול לקיים שניהם חייב הוא לעשות כן שהרי אינו אנוס בביטול מצווה. אבל דעת הר"ן הוי מעין גדר הותרה וכאילו לאו בר חיובא הוא ומשום כך פטור הוא לגמרי אף אם אפשר לקיים שניהם. אך דרך זו נסתרת מדברי הריטב"א. דמחד גיסא נקט שם כשיטת התוספות דאם אפשר לקיים שניהם חייב, ומאידך כתב להקשות דכיון שאינו פטור אלא כשאי אפשר לקיים שניהם למה לי קרא, ומה ההוא אמינא שחייב להניח מצווה זו כדי לקיים אחרת. וכתב ליישב דהוא אמינא דצריך להניח מצווה כדי לקיים אחרת גדולה הימנה וקמ"ל דאין רשות בידו... העתקתי את אריכות לשונו הזהב של הריטב"א ללמוד ממנו דכשעוסק במצווה פטור הוא לגמרי ממצווה אחרת והוי ליה כאילו לא הגיע זמנה וכעין גדר הותרה, ולא פטור מגדר אונס בלבד, דאם כן בודאי היה מסתבר לבטל מצווה שאינה עוברת מפני זה שיש לה זמן קבוע, וגם כל לשונותיו מוכיחים כהבנה זו, ואף על פי כן סבירא ליה דרק כשאי אפשר לקיים שניהם פטור ולא כדברי הקהילות יעקב.

ומשום כך נראה דלא נחלקו התוספות והר"ן בשורש הלכה זו ומהות גדרה אלא בפרטיה ודקדוקיה. וביאור מחלוקתם נראה לכאורה דיסוד גדר הלכה זו היא כעין ביזוי מצווה הוא, דאין זה כבוד להניחה ולקיים אחרת. ואף שעוסק במצווה הוא ולא בצרכי עצמו, מכל מקום אין זה דרך כבוד לדלג ממצווה למצווה, וכעין הלכתא דאין מעבירין על המצוות. **דלדעת תוס' אין פגם אלא במניח מצווה זו כדי לקיים אחרת,** אבל במקיים שתיהן אין כל פגם וביזיון. **ולדעת הר"ן אף ביכול לקיים שתיהן אין ראוי לעוסק במצווה לעסוק באחרת, אלא יש לרכז כל פועלו ומחשבתו לקיום המצווה שהוא עוסק בה.**

ה'מנחת אשר' מסכם את רוב השיטות בסוגיא שלנו. הוא מסביר בסוף דבריו שלפי התוספות, הסיבה לכך שכאשר אדם מקיים מצווה, אסור לו לקיים מצווה אחרת הדורשת טורח, היא מפני שזה **פוגם בקיום המצוות**. הוא ממשיך ומסביר את שיטת הר"ן שמדקדק עוד יותר ואומר שכאשר אדם מקיים מצווה, אפילו אם אין שום טורח גדול בקיום מצווה אחרת – אין לאדם לקיים את המצווה השנייה, ועליו **לרכז את כל פועלו ומחשבתו לקיום המצווה שהוא עוסק בה**.

כלומר, התוספות והר"ן מסכימים שיש העדפה לקיום המצווה שהאדם עוסק בה, על פני מצוות אחרת שהזדמנה לו, ויש לקיימה כמה שיותר שלמה.

<u>דרישה, יורה דעה סימן שמא, ג</u>

> ולא דמי לשכח ולא התפלל ערבית וכו'. מכאן היה נראה דהוא הדין להעוסקים בצרכי ציבור וכיוצא בו בזמן התפילה שפטור מלהתפלל וכמו שכתב רבינו באורח חיים סוף סימן (ק)צ"ג ומתוך העסק עבר זמן אותה תפילה שגם כן אינו צריך להשלימה בזמן תפילה שאחריה להתפלל שתים אחת לתשלומין כיון שג"כ בזמן העסק היה פטור מתפילה כמו באבלות דהכא דמה לי פטור מכח אונס דאבלות או עסק מצוה, ולדעתי כל שכן הוא **דהא בשעת עסקו בצרכי ציבור גם כן עבד עבודת השם יתברך ומה יתרון לבעליו כי אם ראות עיניו וק"ל**.

ה'דרישה' עוסק בענייני תשלומין בתפילות. הוא מזכיר שהעוסק במצווה פטור מהמצווה, ומוסיף לכך את העוסק בצורכי ציבור, שהוא גם כן עוסק בעבודת ה'. מה שכתוב פה חזק מאוד. הרבה פעמים אנו נוטים לחשוב שהתפילה חשובה מאוד והרבה פעמים מעלים אותה על פני דברים אחרים ומפסיקים באמצע משהו אחר כדי להתפלל – בין אם זה לעזור להורים, או להחזיר אבדה, ואולי יש אפילו מקום להגיד – לימוד תורה! פה אנו רואים שהעוסק בצורכי ציבור פטור מתפילה כי באותה שעה הוא עובד את ה' בצורה שונה, ועבודה זו נראית שהיא כביכול שקולה כנגד התפילה.

הרמב"ם מסביר בפירושו על המשנה הרבה בעניין זה.

<u>פירוש המשנה לרמב"ם מסכת אבות פרק ב</u>

> אחר כך אמר שראוי להזהר במצוה שייחשב בה שהיא קלה, כגון שמחת הרגל ולמידת לשון קודש, ובמצוה שהתבארה חומרתה, כמו מילה וציצית ושחיטת פסח. ושם סיבת זה, שאין אתה יודע מתן שכרן, ובאור זה הענין כמו שאספר, וזה, שהתורה כולה – ממנה מצוות עשה ומצוות לא תעשה. אמנם מצוות לא תעשה, הנה ביאר הכתוב העונש על כל אחת מהן, מלבד המעט, וחייב בקצתן מיתות, ובקצת כרת, ומיתה בידי שמים, ומלקות, וידענו מן

העונשים מצוות לא תעשה כולן, מה מהן איסורו חמור ומה מהן למטה מזה, והן שמונה מדרגות: המדרגה הראשונה, והיא החמורה שבהן – הם הדברים אשר חייב בהם סקילה. והמדרגה שלמטה מזו – מחוייבי שריפה. והשלישית – מחוייבי הרג. והרביעית – מחוייבי חנק. והחמישית – מחוייבי כרת. והששית – מחוייבי מיתה בידי שמים. והשביעית – מחוייבי מלקות. והשמינית – לאוין שאין לוקין עליהן. ומאלה המדרגות נדע גודל החטא וקוטנו. **אבל מצוות עשה – לא נתבאר שכר כל אחת מהן** מהו אצל ה', עד שנדע מה מהן יותר חשוב ומה מהן למטה מזה, אלא ציוה לעשות מעשה פלוני ופלוני, ולא ייודע שכר איזה משניהם יותר גדול אצל ה', **ולפיכך ראוי להשתדל בכולן**. ומפני זה העיקר אמרו: **"העוסק במצוה פטור מן המצוה", מבלי הקשה בין המצוה אשר הוא עוסק בעשייתה והאחרת אשר תחלוף ממנו**. ולזה גם כן אמרו: **"אין מעבירין על המצוות",** רצונו לומר: **אם הזדמן לך מעשה מצוה, אל תעבור ממנו ותניחנו כדי לעשות מצוה אחרת**.

הרמב"ם אומק שרק העוסק במצוות עשה פטור מן המצווה, כי במצוות לא תעשה יש מדידה של ערך המצוות לפי העונש של אותו איסור, אבל במצוות עשה לא הזכירה התורה את כל שכרן, ולכן אי אפשר לדעת איזו גדולה מהשנייה ולכן צריך לקיים מצוות בלי להתחשב בערך של המצווה עצמה כי אין אנו יודעים את שכרן. כלומר, יש לקיים מצווה המזדמנת לאדם ולא לעבור לאחרת באמצע, משום "אין מעבירין על מצוות".

אני חושב שעולה פה שאלה. אם כל מצוות העשה צריכות להיות שוות בעינינו, למה אין מעבירין על המצוות? הרי זו שווה כמו זו. אני חושב שאפשר להסביר את התשובה לשאלה זו דרך משל: כאשר משחקים שחמט ויש הזדמנות 'לאכול' את הפרש של היריב בידי הסוס שלך, אבל מייד אחר כך הסוס שלך ייאכל גם הוא. במקר כזה יש לעשות כמה חישובים. פה שני השחקנים בעלי אותו ערך ואותו ותפקיד, אבל קודם הביצוע יש לבדוק עם השחקן שלך בפועל והאם השחקן שלו בפועל. כלומר, למרות שעקרונית הם שווים, התכונה שמכריעה היא איזה כבר פועל, ועצם הפעולה מעלה את ערכו. אותו עניין עם המצוות: למרות שלמדנו בדברי הרמב"ם שכל מצוות העשה שוות בעינינו, לא מעבירין על המצוות כי ברגע שעוסקים באחת היא נהיית "פועלת", ולכן עולה ערכה ממצווה שעוד לא עוסקים בה.

בספר "מוסר אביך" (ב, ב) מבואר עניין זה דרך הפסוק "בְּכָל דְּרָכֶיךָ דָּעֵהוּ" (משלי ג, ו):

"בכל דרכיך דעהו", צריך לבקש את הקב"ה בתוך הדרכים שהוא מתנהג בהם: כשהוא עוסק בתפלה, אז יבקש את הקב"ה בהבנת עניני תפלתו וכונה רצויה באמונת הלב באותם הענינים של תפלתו, ולא יבקש את הידיעה בשעה ההיא בענינים אחרים, כי כיון שהוא עוסק בעבודה זו, הקב"ה כביכול שורה מצדו בזו העבודה דוקא, ובה ימצאנה ולא במקום

אחר. וכשהוא עוסק בתורה, יידע שימצא את הקב"ה בהיותו מעמיק ומעיין להבין דבר על בוריו ולזכור ולשנן היטיב, ובה הוא יודע אותו ית' בתורתו ולא באופן אחר, כי בשעה זו הוא מתגלה בעבודה זו. וכן בהיותו עסוק בגמ"ח להיטיב לחברו, אז יבקש את הקב"ה רק בהעמקת עצה איך להיטיב לו טובה גדולה הגונה וקימת. וכן בכל הדברים שעושה, הרי באמת אין דבר בעולם שאינו לכבודו ית', על־כן כל מה שעושה יהיה הכל דברי מצותו ורצונו, ויבקש בהם את שמו ית', כשישתדל בכל שכלו וכחותיו לעשות את מה שהוא עושה בתכלית השלמות בכל צדדי השלמות, ונמצא שהוא יודע את השם יתברך בכל הדרכים. והב' הוא ב' ה"בתוך", שבעצמותם של הדרכים הוא יודע את הקב"ה. על־כן הוא (ברכות סג ע"א): "פרשה קטנה", שאין הצווי בה גדלות והרחבה של חכמות ומחשבות, אדרבא צמצום בדבר זה שהוא עסוק לבדו; ומכל מקום, "כל גופי תורה תלויים בה", כי בזה יעשה הכל כשורה, ומזה ימצא כבודו של הקב"ה בתכלית. ורמזו חז"ל בדבריהם (שבת י ע"א): "זמן תפלה לחוד וזמן תורה לחוד", והבן. [הוספה מכתב יד קדשו: כשאדם פועל איזה דבר של שלימות, בין במחשבה בין במעשה, צריך לשמח בחלקו ולא ירדוף אז אחר דבר אחר, כי כל העולם כולו מתקפל לפניו אז דוקא בפרט זה].

הרב קוק מסביר פה ש"בכל דרכך דעהו", הכוונה היא שבכל דבר האדם צריך להמתקד בעבודה הנוכחית. כאשר עבודה מזדמנת לאדם, כביכול הקב"ה שורה לידו בתוך אותה עבודה דווקא. באמת כל דבר בעולם הוא לכבוד הקב"ה, ולכן אפשר לעובדו בכל רגע ורגע. האדם צריך לא לחשוב על דברים אחרים, ועל ידי זה יידע את ה'.

בהמשך הפסוק מופיע השכר הגדול שמגיע לאדם שמגשים את זה: "וְהוּא יְיַשֵּׁר אׇרְחֹתֶיךָ". על ידי זה שאדם שמח בחלקו, אורח החיים שלו נהיה ישר, חלק, קל. בכל פעם שאנחנו עסוקים בעבודה ומתחילים לחשוב על משהו אחר, זה מראה חיסרון באורח החיים, זאת טרדה, ובכך שאתה מתמקד בעבודה מסוימת, ה' עוזר לך, כי ה' נתן לך עבודה זו דווקא, ועל ידי זה שאתה מגשים את רצון ה' ואתה מתעסק בעבודה זו דווקא, ה' עוזר לך ומיישב את שאר ענייניך.

האם הישן בסוכה פטור מהמצוות?

אלעזר וכמן וסיני אברמוביץ

קושיא:

בגמרא נאמר "'בשבתך' – פרט לעוסק במצווה, ו'בלכתך' – פרט לחתן". מכאן הגמרא לומדת ש"העוסק במצווה פטור מן המצווה."

הרמב"ם כותב (הלכות סוכה ו, ו): "אוכלים ושותים וישנים בסוכה כל שבעה בין ביום ובין בלילה", ומדבריו אפשר להבין שיש מצווה לישון בסוכה.

אפשר ללמוד זאת גם ממה שכתוב במסכת סוכה (פרק ב משנה א): "הישן תחת המטה בסוכה לא יצא ידי חובתו" – מכאן נראה שיש חובה לישון בסוכה.

לכן אולי אפשר לומר שמי שישן בסוכה יכול להמשיך לישון כל היום ולהיות פטור מהמצוות, או אפילו ללכת לישון בכוונה כדי להיות פטור מהמצוות. הרי הריטב"א כותב בחידושיו על מסכת סוכה (כה ע"א) שאם מגיעה מצווה שזמנה אינו מוגבל ואפשר לעשותה מאוחר יותר, ושאם תתחיל אותה היא תבטל אותך מקיום מצווה אחרת שאתה עוד לא יכול לעשות אותה ויש לה זמן מוגבל כך שלא תוכל לעשות אותה אחר כך – אתה צריך לעשות את המצווה שהגיעה כעת למרות שהיא תבטל את המצווה השנייה. לפי זה, אולי אפשר ללכת לישון בצהריים בסוכה וכך להיפטר מתפילת מנחה, למשל?

תירוץ:

לדעתנו אפשר לומר שאומנם יש חיוב של שהייה בסוכה וכשאדם ישן בסוכה הוא מקיים אותו, אבל עצם השינה בסוכה איננה מצווה בפני עצמה. לכן הרמב"ם מכליל את השינה בסוכה בתוך כלל מצוות סוכה, ולא כמצווה נפרדת. וזה שאומרים לגבי הישן תחת המיטה בסוכה שלא יצא ידי חובתו, הוא שלא קיים מצוות סוכה בראוי.

וכך כתב רבי שלמה זלמן אויערבך זצ"ל: "אין מוטלת עליו מצוה לישן בסוכה אלא שאסור לישן מחוץ לסוכה". משמע שדבריו של הריטב"א לא חלים כאן כי אין בשינה בסוכה מצווה. מצוות סוכה עצמה לא תפטור ממצוות אחרות, כי הוא יכול לקיים גם אותה וגם מצוות אחרות בלי שום טורח, וכך לפי כל הפוסקים יהיה חייב בשתיהן.

ההבדל בין שליח מצווה לעוסק במצווה, והקשר לעבודת ה'

איתן כרייף

במשנה שלנו מופיע הדין של "שלוחי מצווה פטורים מן הסוכה". כלומר – שליח מצווה פטור ממצוות סוכה. הגמרא דנה בדין זה, ושואלת מהיכן אנו למדים דין זה? תשובה הגמרא היא שלמדים זאת מהפסוק "בְּשִׁבְתְּךָ בְּבֵיתֶךָ וּבְלֶכְתְּךָ בַדֶּרֶךְ" (דברים ו, ז). לאחר מכן דנים במשמעות ההוספה של האות "ך" במילה 'ובלכתך'. הגמרא לומדת מההוספה של האות "ך" שהכוונה היא: זה שלך, זו הדרך שלך, הישיבה שלך. אחר כך מובאת ברייתא שאומרת שמי שכונס את האלמנה חייב, ומי שכונס את הבתולה פטור. שואלים למה, ועונים שזה בגלל טרדה. אחר כך דנים בשאלה איזו טרדה, ומגיעים למסקנה שזו 'טרדה דמצווה'. אחר כך מבוא מקור אחר לדין "שלוחי מצווה" – מפסח שני. אחר הגמרא מבארת מדוע צריך את שני המקורות.

נשאלת השאלה: למה כל פעם כתוב משהו אחר – 'שלוחי מצווה', 'עסוקים במצווה', 'בדרך מצווה', 'טרדא דמצווה'? הרי במשנה כתוב "שלוחי", אז למה כדי להוכיח דין זה צריך לעבור דרך כל הביטויים הללו? ונראה להבין שכל הדברים האלו הם בעצם דבר אחד: בהתחלה נשלח האדם לקיים מצווה, אחר כך הוא הולך 'בדרך' לעשות את המצווה, בדרך הוא 'טרוד' במצווה, ובסוף – עוסק במצווה. אבל לפי פירוש קשה, שהרי "העוסק במצווה פטור", ולא כל השאר! אלא כך צריך לפרש: שבכל הדרך הנ"ל, בין כששלחו אותו ובין כשהוא טרוד – הוא נחשב כבר 'עוסק במצווה'.

ולפי זה, בכל שלב האדם פטור משום טעם 'עוסק במצווה', אבל סוג אחר של עוסק בכל שלב. כשהוא הולך למצווה, הוא 'בדרך מצווה', וכשהוא טרוד – הוא פטור משום 'טרדא דמצווה'. אבל כשהוא נח, הוא לא בדרך וגם לא טרוד, אז למה פטור? משום שליח מצווה, שגם אם עכשיו אינו עושה כלום, עדיין נחשב שליח מצווה.

וכך גם בעבודת ה'. אדם נשלח לעולם כדי לקיים שליחות. במילים אחרות – הוא שליח. עכשיו מתחיל מסע החיים: לפעמים אדם מתקדם לעבר המטרה, ולפעמים הוא נח, מתבטל. אבל לא משנה מתי, אפילו אם הוא לא רוצה – הוא תמיד שליח.

וכך נסביר גם את הפרשנים:

רש"י שאומר שגם בשעת חנייתם פטורים – אומר בעצם שגם אם אדם לא עושה שליחותו באותו רגע, הוא יהיה פטור משליחויות אחרות, אפילו אם זה לא "על חשבון" שליחותו.

תוספות סובר שאם יכול לקיים את שניהם, יקיים. זאת אומרת, אם באמצע השליחות יש לאדם דברים נוספים שעליו לעשות שהם לא השליחות שלו, יעשה אותם גם אם זה יפגע בזמן שייקח לו להשלים את שליחותו.

הר"ן סובר שאם הוא יכול לקיים את שניהם והדבר הנוסף לא מפריע לקודם, אז עליו לקיים את שניהם – שלא כמו התוספות שלשיטתו אפילו אם השליחות נפגעת, הר"ן אומר שהעיקר הוא השליחות, שלשמה הגעת לעולם. אם אתה יכול לעשות משהו בנוסף לכך – 'בכבוד', אבל שלא יבוא "על חשבון" הדבר שלשמו באת לעולם.

הריטב"א אומר שכשאדם עוסק במצווה, **אסור** לו לעשות מצווה אחרת, אפילו אם היא נראית חשובה יותר. משום שאדם אינו יודע איזו מצווה חשובה מחברתה. לאדם אסור לעשות שליחות אחרת מזו שהוא נשלח אליה, אפילו אם היא נראית חשובה יותר. לא לשם כך הוא נשלח, אלא לדבר אחר. אם האדם פונה למצווה אחרת, נראה כאילו הוא פוגע בקב"ה, משום שהקב"ה נתן לו שליחות, והוא כביכול אומר: "לא מתאימה לי השליחות, בא לי שליחות אחרת...".

מכוונים בתפילה

הלל נטע שלום קליימן

בפירוש רש"י על הגמרא במסכת סוכה בדף כה ע"ב נכתב: "פטורין מן התפלה – דבעיא כוונה. ומן התפילין – משום דשכיחא שכרות וקלות ראש. וחייבין בקרית שמע – דמצות כוונתה אינו אלא פסוק ראשון, ויכולים ליישב דעתן שעה קטנה כדי לקרוא פסוק ראשון". נרחיב: למשל, יש חתונה, שמחה גדולה ויין. עתה שואלים: האם החתן והשושבינים וכל שאר בני החופה יהיו פטורים מקריאת שמע, מתפילה ומתפילין? רש"י אומר שהם יהיו פטורים מן התפילה משום שהם צריכים כוונה, ומהתפילין בגלל שמצוי שבחתונה יש שכרות וקלות ראש וזה מבזה את התפילין, וייתכן שאף יירדמו איתם. אך בקריאת שמע יהיו חייבים משום שהם יוכלו "להחזיק ראש" לכמה שניות, לכוון בפסוק אחד ואת השאר – לקרוא בלא כוונה.

בשולחן ערוך הרב אורח חיים סימן לח סעיף ו, האדמו"ר הזקן ממשיך את הקו של רש"י: "חתן ושושביניו וכל בני חופה, בשעת המשתה פטורים, מפני שמצוי בהן שכרות וקלות ראש. ואף על פי שחייבין בקריאת שמע, קורין קריאת שמע בלא תפילין. וכן פטורין מן התפילה, לפי שמתוך שמחת ליבם לא יוכלו לכוון, מה שאין כן בקריאת שמע, שמצוות כוונתה אינו אלא בפסוק ראשון בדיעבד, ובקל יוכלו ליישב דעתם לכוין בפסוק הראשון, והשאר יאמרו בלא כוונה".

כלומר, החתן והשושבינים ושאר בני החופה יהיו פטורים משום שהם בשכרות ובקלות ראש מהיין. ולמרות שהם חייבים בקריאת שמע, הם יקראו אותה ללא תפילין (מטעם השכרות). ובנוסף הם פטורים מהתפילה משום שהם לא יוכלו לכוון בשל השמחה שם שרויים בה, בניגוד לקריאת שמע כי מצוות הכוונה בקריאת שמע היא רק בפסוק הראשון, והם יוכלו בקלות לעצור רגע את השמחה, להגיד פסוק אחד בכוונה, ואת השאר לומר בלי כוונה.

עד כאן דבריו דומים לדברי רש"י. עכשיו מביא האדמו"ר הזקן חידוש משלו:

"ועכשיו שאין אנו מכוונים כל כך בתפילה גם בלא שמחת נישואין, אין לתת לחתן ולכל בני חופה לפטור את עצמן מהתפלה, מחמת חסרון כוונה. וכן נוהגין שמפסיקין המשתה כשמגיע זמן תפילה, ונוהגין גם כן להניח תפילין, שכיוון שמפסיקין המשתה ועומדים ומתפללים, שוב אין לחוש לקלות ראש בשעת התפילה, מה שאין כן בדורות הראשונים, שלא היו מפסיקין המשתה כדי להתפלל והיו קורין קריאת שמע בתוך המשתה, היו פטורין מתפילין שמא יבואו בהן לידי קלות ראש שהוא מצוי בשעת המשתה" (שולחן ערוך הרב, אורח חיים סימן לח סעיף ו).

כלומר, הפטור מתפילה ומתפילין בחתונה נאמר רק בדורות הקודמים שבהם היו מכוונים באמת, ואילו בימינו שאין אנו מכוונים כל כך, יהיה מקום לחייב גם בתפילה וממילא גם בתפילין, משום שבכל מקרה אנחנו איננו מכוונים כראוי.

כל זה כמובן נאמר בזמנו של האדמו"ר הזקן, כלומר במאה ה־18–19 למניינם.

אבל מהי בעצם הכוונה בתפילה? כוונות האר"י הקדוש? פירוש המילות בלבד? כוונת השמות הקדושים?

חובת הלבבות (שער חשבון הנפש פ"ג, חשבון ט') כותב ש"תפילה בלא כוונה כגוף בלא נשמה". כלומר, הכוונה היא קריטית, ובלעדיה התפילה אינה שווה כלום, כמו גוף בלי נשמה שאינו יכול לפעול כלום. בלי כוונה, התפילה לא תוכל לפעול. אך השאלה מתחזקת – אם הכוונה כל כך חשובה עד שהתפילה אינה יכולה להתקיים בלעדיה – מהי אותה כוונה?

"והבין רבנו ז"ל שהוא עוסק קצת לכון כונות בתפלתו, והקפיד עליו רבנו ז"ל מאד ואמר לו שלא יעסק עוד בזה, ולא יתפלל עם כונות, רק יכון פרוש המלות כפשוטו" (ליקוטי מוהר"ן תנינא ק"כ, א').

מעשה שהיה: אדם אחד נהג לדבר עם רבי נחמן בענייני עבודת ה'. רבי נחמן הבין שהוא עוסק בכל מיני כוונות גבוהות, ואמר לו בתקיפות לא לעסוק ולהתפלל בכוונות האלה עוד, אלא לכוון רק את פירוש המילים כפשוטם.

"אף־על־פי שזה האיש למד כתבי האר"י ז"ל על־פי פקדתו, אף־על־פי־כן לא רצה שיתפלל עם כונות כלל" (ליקוטי מוהר"ן תנינא ק"כ, א').

מהמשך העניין אנחנו רואים שרבי נחמן באמת חשב שיש משהו אמיתי בכוונות האר"י, שהוא נגע שם במשהו נכון וגבוה מאוד, אבל למעשה לאותו אדם הדבר לא התאים, כפי שאמר בהמשך העניין – "שמי שאינו ראוי לזה, כשמתפלל עם כונות הוא כמו כְּשׁוּף" (שם). כלומר, מי שאינו ראוי להתפלל עם הכוונות הללו, הן כמו כישוף בשבילו, ולגבי כישוף נאמר: "לֹא תִלְמַד לַעֲשׂוֹת" (דברים יח, ט), ודרשו בגמרא: "לא תלמד לעשות, אבל אתה למד להבין ולהורות" (בבלי עבודה זרה, מג ע"ב). אותו הדבר בכוונות (להבדיל) – לומדים, אבל לא למעשה (למי שאינו ראוי).

"אבל העקר הוא רק לכון פרוש המלות כפשוטו, שזהו עקר התפלה, שמתפללין לפני השם יתברך על כל דבר ודבר, ועל־ידי־זה מתקרבין ומתדבקין בו יתברך. ואצל הצדיקים האמתיים הגדולים במעלה, אצלם כל הכונות של הארי ז"ל וכו' הם פרוש המלות, שבפרוש המלות שלהם כלולים כל הכונות." (ליקוטי מוהר"ן תנינא ק"כ, א').

באמירה "המפוצצת" הזו של רבי נחמן הוא אומר שכל הכוונות הן פירוש המילים. גם הכפריים הכי פשוטים וגם האדמו"רים הכי גדולים מכוונים את פירוש המילים. פירוש מילים של הכפרי הוא מאוד פשוט – משמעות המילה כמו במילון. ואילו לאנשים הגדולים פירוש המילה הוא באמת הכוונות העמוקות האלה.

ואפשר לקשר בין אמרת האדמו"ר הזקן לתורה של רבי נחמן – שמכיוון שאנו בירידת הדורות, מה שמתמעט הוא לא הכוונה, כי אם מעלת האנשים. כלומר, גם אז, בדורות הראשונים, כיוונו את פירוש המילים, אלא שפירוש המילים שלהם היה כוונות גדולות, ואילו פירוש המילים שלנו הוא מוגבל וקטן מאוד.

לכן כדי לכוון בתפילה עלינו לא ללמוד עוד כוונות, אלא לעבוד על עצמנו, על המידות שלנו, ואם באמת נצליח להתעלות, אזי נזכה שפירוש המילים שלנו יהיה כוונות גבוהות ממש.

"ולכתחלה צריך לכוין בכל הברכות שבתפלת שמונה עשרה, ואם אינו יכול לכוין בכולן, יכוין לפחות בברכה הראשונה, שהיא ברכת "אבות". ואם לא כיון באבות וסיים תפלתו, דעת מרן השלחן ערוך שצריך לחזור ולהתפלל. אבל אין המנהג בזה כדברי מרן, שסומכים על דברי הטור והרמ"א, שבזמן הזה אין לחזור להתפלל בשביל חסרון כוונה, שהרי אף אם יחזור קרוב הדבר שלא יכוין" (שאר"י ח"ב עמוד שצב. ילקוט יוסף סימן צח–קא הערה א', במהדורת תשס"ד: תפילה כרך א עמוד שסא).

להלכה אנחנו רואים שבאמת לכתחילה צריך לכוון בכל 19 הברכות, אך אם אינו יכול לכוון בכולן, יכוון רק בברכת אבות (הברכה הראשונה). לפי השולחן ערוך, אף צריך לחזור על תפילת שמונה עשרה אם לא כיוון בברכת אבות, אך המנהג לא כמותו, אלא כמו הטור והרמ"א – שבימינו כשאין אנו מכוונים כל כך, אין צריך לחזור משום שגם אם הוא יחזור שוב על התפילה, ייתכן שלא יכוון כראוי. ושוב אנחנו רואים שבעיקרון הכוונה מחייבת והכרחית, ואילו בימינו, אנחנו איננו מכוונים כראוי – והרי אי אפשר לקבוע שכמעט כל ישראל לא יצאו ידי חובת תפילה, ולכן אין הכוונה מחייבת. כלומר, אם נאמר שגם בימינו הכוונה הכרחית, כמעט כל עם ישראל לא יצאו ידי המצווה, ולכן אמרו שהכוונה איננה הכרחית.

לכן נראה שזו הייתה הלכה זמנית, וכאשר יבואו ימים טובים יותר שבהם נוכל לכוון כראוי בתפילה, נראה שהכוונה תהיה חובה.

זוהי מן הסתם הסיבה שהאדמו"ר הזקן הביא את הטעם בפסיקת ההלכה. הרי בפסיקת הלכה לא אמורים להביא טעם, והסיבה לכך שהאדמו"ר הזקן הביא את הטעם היא משום שההלכה הזו זמנית עד שיבואו ימים טובים יותר שבהם יוכלו רוב עם ישראל לכוון בתפילה.

האם בעצם כתיבת סת"ם יש מצווה?

שילה שטיינר

במסכת סוכה[51] מובאת ברייתא: "תניא, א"ר חנניא בן עקביא: כותבי **ספרים תפילין ומזוזות** הן ותגריהן ותגרי תגריהן וכל העוסקין במלאכת שמים, לאתויי מוכרי תכלת פטורין, מק"ש ומן התפלה ומן התפילין ומכל מצות האמורות בתורה, לקיים דברי ר' יוסי הגלילי. שהיה רבי יוסי הגלילי אומר: העוסק במצוה פטור מן המצוה."

השאלה היא, למה הם פטורים? הנפקא מינא תהיה מישהו שכותב לעצמו ספר תורה שני, ומי שפשוט כותב הרבה תפילין ומזוזות כדי שתהיה לו כמות גדולה (והוא לא כותב אותם למשהו מיוחד) – האם הוא פטור מן המצווה?

מצאנו שתי סיבות בעניין. סיבה ראשונה, משום שהם עוסקים במצווה, וכמו שאמרנו העוסק מצווה פטור מהמצווה.

על סיבה זו קשה: למה צריך לכתוב משנה נפרדת לשם כך? מה החידוש? למה זה לא נכלל ב"העוסק במצווה"? לא מצאתי תשובה לקושיא זו.

את המקור לסיבה השנייה רואים ברש"י: "הלוקחין מהן כדי למכור ולהמציאן **לצריך להם**[52]". כלומר, אם הם מוכרים את הדברים דווקא לצריך להם – פטורים, אבל אם זה לא לצריך להם, אין הם פטורים. מכאן נלמד גם לכותבי סת"ם, שאם הם לא כותבים לצריך להם, אין הם פטורים. ומכאן, שאין מצווה בכתיבה עצמה, אלא אם היא בשביל קיום מצווה.

וכך כותב הערוך לנר: "בגמרא לקיים דברי ריה"ג. הלשון הזה צ"ע, מה לקיים איבא? דהל"ל מפני שעוסק במצוה פטור מן המצוה. ואולי י"ל דמה דאמרינן לעיל דילפינן מבשבתך בביתך ומפסח דעוסק במצוה פטור מן המצוה לכאורה לא שמענו רק דעוסק בקיום המצוה ממש, **אבל שיהי' פטור גם מי שמזמין מצוה לאחרים** לכאורה לא שמענו מהא דלעיל, אבל י"ל דדייקינן כן מלשון העוסק במצוה דאם רק המקיים מצוה פטור בעת קיומו ממצוה אחרת לא הל"ל העוסק במצוה, אלא המקיים מצוה פטור מן המצוה, אבל מדקאמר העוסק במצוה, משמע מי שיש לו עסק בעלמא במצוה פטור מן המצוה. וזה מה דקמ"ל רבי חנניא בן עקביא דכותבי ספרים תפילין ומזוזות ותגריהן ותגרי תגריהן פטורין מן המצות לקיים דברי ריה"ג, דלא קאמר המקיים מצוה לבד פטור, **אלא גם העוסק במצוה.**"

---

[51] דף כו עמוד א

[52] שם שם

הערוך לנר נותן גדר חדש לדברים המופיעים בברייתא – "מביא לדבר מצווה". כלומר, גם מי שלא מקיים בעצמו את המצווה אלא עוזר לאחרים לקיים את המצווה, פטור. אבל חשוב להדגיש שהמצווה היא לא של הכותב, אלא של המקיים.

בדומה לזה פוסק הבית יוסף[53]: "...היינו דוקא כשהוא בענין שאם יניחו תפילין או יקראו ק"ש או יקיימו אחת משאר המצות תבטל המצוה שהם עסוקים בה, כגון שאדם אחד רוצה לפרוש בים או בשיירא עכשיו ורוצה לקנות תפילין או תכלת ואי אפשר לו להמתין עד שהסופר או התגר יקיים המצוה הבאה לידו, אבל אם אפשר לו להמתין יעשה הסופר או התגר מצוה הבאה לידו אם היא מצוה עוברת ואחר כך יחזור לכתוב ספרים תפילין ומזוזות או למכרן."

אדם שהזמין תפילין אצל סופר, והוא צריך לנסוע עוד זמן קצר, ולסופר מזדמנת מצווה שאם הוא יקיים אותה הוא כנראה לא יסיים את התפילין והאיש יצטרך כבר ללכת, ולא יקיים את המצווה – פוסק הבית יוסף שהסופר פטור מהמצווה ועליו לסיים לכתוב את התפילין.

מה שרואים כאן הוא העקרון שהמצווה היא של האדם, והסופר עוזר לו לקיים את המצווה בכך שהוא כותב עבורו.

כן רואים גם בספר המצוות לרמב"ם שמסביר את מצוות כתיבת ספר תורה:

"מצות עשה יח – לכתוב כל אחד ספר תורה לעצמו. היא שצונו שיהיה כל איש ממנו כותב ספר תורה לעצמו. ואם כתבו בידו מעלה עליו הכתוב כאילו קבלה מהר סיני, ואם אי אפשר לו לכותבו צריך שיקנהו או ישכור מי יכתבהו לו. והוא אמרו (דברים לא, יט): 'כתבו לכם את השירה הזאת'."

כלומר, לכתחילה צריך כל אדם לכתוב בעצמו ספר תורה, אבל אם הוא אינו יודע או אינו יכול, צריך הוא לשכור מישהו שיכתוב בשבילו. יוצא שהמצווה היא על הישראל ולא על הכותב. גם במצוות תפילין ומזוזה הענין במצווה הוא "לקבוע מזוזה בפתחים", "להניח תפילין על הראש" ו־"לקשור תפילין על היד", ולא מוזכר שום עניין בכתיבה עצמה.

לסיכום, מי שכותב לעצמו ספר תורה שני ומי שכותב הרבה תפילין ומזוזות לא למטרה מיוחדת – חייבים במצוות כמו כל ישראל רגיל.

[53] אורח חיים סימן לח

לימוד תורה וסוגיית 'העוסק במצווה'
נהר אברמוביץ ואברהם יום טוב מלכיאל

<u>לימוד תורה</u>

בסוגיא שלנו, 'העוסק במצווה פטור מן המצווה', אנחנו אומרים שמי שעוסק במצווה, פטור מלקיים מצווה אחרת.

השאלה היא מה הגדר של פסק זה. הרי היית יכול לומר שכולם פטורים תמיד, הרי הם לבושים בציצית ובבך מקיימים מצווה ולכן פטורים מכל שאר המצוות!

המשנה שלנו אומרת ששלוחי מצווה פטורים מן הסוכה. הראשונים מנסים לסדר את הקביעה הזו ולקבוע בה סייגים:

רש"י אומר שבאשר מישהו הולך לדבר מצווה כמו להקביל פני רבו וללמוד תורה, הוא פטור. וכן הוא מוסיף ששלוחי מצווה פטורים גם בשעת חנייתן – כאשר הם בדרך, אבל לא ממש הולכים.

התוספות מחדד שהעוסק במצווה פטור רק כאשר הוא ממש עסוק בה, ולא כאשר יש אצלו מצווה (משל אדם שיש אצלו אבדה שהוא צריך להחזיר, הוא לא פטור מצדקה בכל רגע נתון, אלא רק כאשר הוא עוסק במצווה, באבדה, בידיו). בעצם תוספות אומר שכאשר אפשר לקיים את שתי המצוות בו זמנית בלי שעשיית המצווה הראשונה תיפגע – חייב לקיים את שתיהן.

הר"ן אומר שמי שעוסק במצווה פטור לגמרי, גם אם הוא יכול טכנית לעשות את שתיהן. אבל אם הוא יכול לקיים את שתיהן בלי שום טורח בכלל, למה לא לעשות את שתיהן? הרי הוא לא יפסיד כלום.

הריטב"א לכאורה אומר שאפילו אם יכול לקיים את שתיהן, אפילו אם המצווה השנייה גדולה יותר וחשובה יותר – אסור לו להניח את המצווה שמקיים כרגע בשביל המצווה האחרת, משום שכיוון שפטור ממנה, היא נחשבת רשות – ואסור להפסיק מצווה לדבר רשות.

יש לחלק בין 'עוסק במצווה' ל'מקיים מצווה' – מקיים מצווה יש מצווה ברשותו. לדוגמה, מי שהולך עם ציצית. לעומת עוסק במצווה, שממש מתעסק במצווה בידיו. לדוגמה, מי שנותן צדקה.

השאלה שלנו היא לגבי לימוד תורה – האם לימוד תורה נחשב מצווה לעניין 'עוסק במצווה'? כיוון שיש שיאמרו שלימוד תורה הוא מצווה תמידית, מצווה שתמיד צריך לקיימה, ולכן היא נחשבת לקיום מצווה ולא לעוסק במצווה.

בגמרא שלנו אמרנו שכותבי סת"ם פטורים מכל המצוות האמורות בתורה. לעומת זאת, בירושלמי, וכך גם פוסק הרמב"ם, כתוב שהם חייבים. הברכי יוסף מתרץ שיש מצוות תמידיות, לדוגמה – מי שלומד תורה כל הזמן, ולכן לא הגיוני לפטור אדם שלומד כל הזמן (לדוגמה סופרי סת"ם), כיוון שכך תמיד הם יהיו פטור מן המצוות. ולכן לפי הברכי יוסף, לימוד תורה לא נחשב מצווה לעניין זה כיוון שהוא מצווה תמידית שכל הזמן חייבים בה, ולכן הלומד תמיד עוסק בה וצריך להפסיק ממנה למצוות אחרות.

> "כתיב 'פלס מעגל רגלך וכל דרכיך יכנו', וכתיב 'ארח חיים פן תפלס'! – לא קשיא: כאן במצווה שאפשר לעשותה על ידי אחרים, כאן במצווה שאי אפשר לעשותה על ידי אחרים. הדר יתבי וקא מבעי להו: כתיב יקרה היא מפנינים וכל חפציך לא ישוו בה, הא חפצי שמים ישוו בה, וכתיב וכל חפצים לא ישוו בה – דאפילו חפצי שמים לא ישוו בה! – כאן במצווה שאפשר לעשותה על ידי אחרים, כאן במצווה שאי אפשר לעשותה על ידי אחרים." (מסכת מו"ק דף ט ע"א)

בגמרא מובאים שני פסוקים שלכאורה סותרים זה את זה. שניהם מדברים על מצב שיש בפני האדם שתי מצוות – אחד אומר שצריך לחשב איזו מצווה חשובה יותר, והשני אומר שלא צריך לחשב, אלא לקיים את זו שהופיעה ראשונה.

הגמרא מתרצת שהפסוק הראשון מדבר על מקרה שמישהו אחר יכול לעשות את אחת מהמצוות, ואז צריך לחשב מה יותר חשוב לאדם לעשות. הפסוק השני מדבר במקרה שרק אתה יכול לעשות את שתי המצוות, ואז לא צריך לתכנן.

לאחר מכן הגמרא מביאה עוד שני פסוקים שלכאורה סותרים – אחד אומר שהתורה שווה יותר מכל חפצי האדם ומעשי האדם, וממנו לומדים שהיא שווה לחפצי שמיים – מצוות, והשני אומר שהתורה שווה יותר גם מכל המצוות. הגמרא מתרצת שהפסוק הראשון מדבר על מקרה שבו מישהו אחר אינו יכול לעשות את המצווה השנייה, ואז אתה חייב להפסיק ללמוד ולעשות את המצווה השנייה, והפסוק השני מדבר על מקרה שבו מישהו אחר יכול לעשות את המצווה, ואז התורה שווה יותר משאר המצוות ואתה יכול להמשיך ללמוד.

"היה רבי טרפון וזקנים מסובין בעלית בית נתזה בלוד. נשאלה שאילה זו בפניהם: תלמוד גדול או מעשה גדול? נענה רבי טרפון ואמר, מעשה גדול. נענה רבי עקיבא ואמר, תלמוד גדול. נענו כולם ואמרו, תלמוד גדול, שהתלמוד מביא לידי מעשה." (מסכת קידושין דף מ ע"ב)

בגמרא בקידושין יש היבט נוסף שאומר שהתלמוד 'מביא לידי מעשה', ולכן תלמוד גדול מהמעשה – לא בגלל הלימוד, אלא משום שהוא מביא למעשה.

הטור מביא את מה שכתוב בגמרא – שתלמוד תורה מביא לידי מעשה ולכן גדול מכל מעשי האדם, ובמקרה של מצווה יש חיוב רק אם אין אף אחד אחר שיכול לעשותה – וגם במקרה זה יעשה את המצווה ויחזור ללימודו.

השולחן ערוך פוסק שכיוון שתלמוד תורה שקול כמו כל המצוות, כאשר מישהו לומד תורה ומזדמנת לו מצווה אחרת – רק אם אף אחד אחר לא יכול לעשות אותה, – חייב לקיימה.

כעת נשאלת השאלה – האם בכלל יש כאן 'העוסק במצווה פטור מן המצווה'? הרי אפשר לומר שבכלל אין כאן 'עוסק במצווה', אלא לימוד תורה הוא מצווה תמידית, ולכן לא נפטרים בשעת הלימוד כמו שיטת הברכי יוסף. ואם כך נשאלת השאלה – למה נפטור במקרה שמישהו אחר יכול לעשות את המצווה? הרי זו מצווה תמידית, ואין סיבה לפטור אם אין כאן איזה שהוא גדר של 'עוסק במצווה פטור מן המצווה'.

ונלע"ד לומר שתלמוד תורה הוא אכן מצווה תמידית, ולכן אין כאן גדר של 'עוסק במצווה' באופן פשוט, ותמיד יהיה חייב, אך יש בה עניין מיוחד שהיא שקולה כנגד כל המצוות, ולכן נראה לומר שיש פה מעין גדר של 'עוסק במצווה פטור מן המצווה', ובגלל זה אם מישהו אחר יכול לעשות את המצווה, אז לימוד תורה נחשב חשוב מספיק כדי לפטור.

כאן באה קושיא עצומה על דברי רש"י. רש"י פירש בשלוחי מצווה – "כגון ללמוד תורה וכו'". הרי אנחנו אומרים שלימוד תורה אינו פוטר סתם כך מצוות, למה יהיו פטורים מסוכה?. האור שמח שואל שאלה זאת ועונה שלימוד תורה שם הוא לימוד תורה שבא ביחד עם שימוש תלמידי חכמים, ולכן הם יהיו פטורים מסוכה בגלל מצוות שימוש תלמידי חכמים, ולא בגלל מצוות לימוד תורה.

תשבו כעין תדורו?

עיון בסוגיית 'הולכי דרכי פטורים מן הסוכה' לאור מחלוקת אביי ורבא

בנימין רפאל פוקס ויהודה מאיר וידר

במסכת סוכה דף כ"ו ע"א, בהמשך לסוגיית 'העוסק במצווה פטור מן המצווה', הגמרא דנה במקרים נוספים שבהם אנשים פטורים מן הסוכה.

תחילה הגמרא מביאה ברייתא: "תנו רבנן: הולכי דרכים ביום — פטורין מן הסוכה ביום, וחייבין בלילה. הולכי דרכים בלילה — פטורין מן הסוכה בלילה וחייבין ביום. הולכי דרכים ביום ובלילה — פטורין מן הסוכה בין ביום ובין בלילה. הולכין לדבר מצוה — פטורין בין ביום ובין בלילה."

לאחר סיפור שרלוונטי לסוגיית העוסק במצווה פטור מן המצווה ופחות לענייננו, הגמרא ממשיכה בברייתא נוספת:

"תנו רבנן: שומרי העיר ביום — פטורין מן הסוכה ביום, וחייבין בלילה. שומרי העיר בלילה — פטורין מן הסוכה בלילה, וחייבין ביום. שומרי העיר בין ביום ובין בלילה, כלומר אם הם שומרים גם ביום וגם בלילה **— פטורים מן הסוכה בין ביום ובין בלילה. שומרי גנות ופרדסים — פטורין בין ביום ובין בלילה. וליעבדו סוכה התם וליתבו! =** ושיעשו שם סוכה וישבו בה! **אביי אמר: "תשבו — כעין תדורו.** כלומר, כאשר הם נמצאים בפרדס, אין הם יכולים לשבת בסוכה שתיחשב כדירתם. **ורבא אמר: פרצה קוראה לגנב.** = כאשר שומר פרדס יושב בסוכה, אין הוא יכול לשמור כראוי על הפרדס מכיוון שאין לו דרך לתצפת על ארבע רוחותיו מתוך הסוכה. והגמרא שואלת: **מאי בינייהו?** מה ההבדל המעשי בין דעותיהם? **איכא בינייהו דקא מנטר כריא דפירי.** ההבדל הוא כאשר מדובר בשמירה על סל פירות – לפי דעת אביי, עדיין אינו חייב בסוכה, ואילו לפי רבא, כאשר מדובר בסל, הוא יכול לשמור עליו בתוך הסוכה, ולכן יהיה חייב במקרה זה.

בעז"ה בהמשך המאמר נעיין בדעותיהם של אביי ורבא ובשורש סברותיהם.

כשחוזרים אל הברייתא הראשונה, מובן שהולכי דרכים פטורין מן הסוכה בשעת הליכתן. מדוע? איזו סיבה יש לפטור אותם סתם כך מן הסוכה?

נעיין בעניין זה.

"הולכי דרכים ביום פטורין מן הסוכה ביום – דכתיב בסוכות תשבו, כעין ישיבת ביתו. כשם שכל השנה אינו נמנע מלכת בדרך בסחורה, כך כל ימות החג שאינו יום טוב לא הצריכו הכתוב למנוע" (רש"י על מסכת סוכה דף כו ע"א).

רש"י מסביר שכשם שבכל עת אדם הולך בדרך לשם מסחר ולאו דווקא נמצא בביתו, כך גם בסוכות יכול לצאת לדרך לשם מסחר – ואינו חייב בסוכה, משום שהסוכה היא ביתו.

שיטת הר"ן שונה במקצת משיטת רש"י בכך שלדברי הר"ן יכול האדם ללכת בדרך לכל מטרה, ואילו רש"י מזכיר דווקא דרך מסחר:

"הולכי דרכים ביום פטורים מן הסוכה ביום – דכתיב בסכות תשבו כעין ישיבת ביתו. כשם שכל ימות השנה אינו נמנע ללכת בדרכים, כך ימות החג שאינו יו"ט לא הצריכו הכתוב להמנע מלצאת לדרך" (הר"ן על הרי"ף מסכת סוכה דף יב ע"א).

דעת התוספות היא למעשה פירוט של דעת רש"י והוספה של טעם נוסף:

"הולכי דרכים ביום. כל זה נפקא מ'תשבו כעין תדורו', שכשם שאדם בביתו אינו נמנע מלצאת לדרך, וכן מצטער דפטרו לעיל מן הסוכה, היינו מתשבו כעין תדורו, דאין אדם דר במקום שמצטער."

התוספות מסביר שהדין של 'הולכי דרכים פטורים מן הסוכה בזמן הליכתם' נובע מ"תשבו – כעין תדורו", כלומר, הסוכה צריכה להיות הבית של האדם, ומכך נובעים שני טעמים:

- אדם בכל עת לא נמנע מלצאת לדרך מביתו למספר ימים, ולכן אין מן הנמנע שיצא לדרך מסוכתו (טעמם של רש"י והר"ן).
- כאשר הסוכה מצערת אדם, הוא מאבד את עניין 'כעין תדורו', שהרי אדם לא ידור במקום שמצטער בו, ולכן אם השהות בסוכה גורמת לאדם צער, הוא פטור ממצוות סוכה, דהיינו – "מצטער פטור מן הסוכה".
  דין זה חל גם במקרה שלנו – כאשר הסוכה מונעת מן האדם לצאת לדרך, היא מצערת אותו, ולכן פטור ממנה.

כאן אנחנו רוצים לשוב ולעיין במחלוקת אביי ורבא לגבי שומרי גנות ופרדסים. כמו שעיינו לעיל, הם נחלקו בשאלה האם הסיבה לכך שלא עושים סוכה לשגו"פ היא משום ''תשבו כעין תדורו" – דעת אביי, או משום "פרצה קוראת לגנב" – דעת רבא.

הסיבה לדעת אביי ששומר הפרדס פטור מן הסוכה היא שסוכה בפרדס אינה יכולה להיחשב דירה, ורש"י מפרט בעניין:

"כעין תדורו – כדרך שהוא דר כל השנה בביתו הזקיקתו תורה להניח דירתו ולדור כאן בסוכה עם מטותיו וכלי תשמישו ומצעותיו, וזה אינו יכול להביאן שם מפני הטורח" (רש"י על מסכת סוכה דף כו ע"א).

כלומר, כדי שהסוכה תיחשב מקום שדר בו כדרך שדר בו כל השנה, הוא צריך בה את מיטתו, מצעים למיטה, את הכלים שלו – דברים שהטרחה רבה מכדי להכניסם לסוכה הבנויה בפרדס.

לשיטת אביי, אפשר להבין גם דברי התוספות שכאשר אדם הולך בדרך, הוא חייב בסוכה בלילה רק כאשר הוא לן במקום יישוב – משום שרק ביישוב יש לו סוכת קבע:

"וחייבין בלילה – כשאדם לן בלילה ביישוב" (תוספות על מסכת סוכה דף כו ע"א).

בעצם נראה ששיטת אביי היא שסוכה צריכה להוות דירת קבע, והיא יכולה להתקיים רק כאשר יש אופציה לעשותה כדירת קבע.

על פי זה, המפרשים שראינו לעיל ביחס להולכי דרכים, וכן רש''י ד''ה "תשבו כעין תדורו", יכולים להתאים לדרך אביי שהבית (דירת הקבע) לא אמור לצער את האדם או למנוע ממנו לצאת לדרך, וכן צריך שיהיו בו כליו ומיטתו כדי שישמש דירת קבע. פה 'נסגרת' שיטת אביי לפי מבטנו.

כעת נראה לנו שיש נקודת חיבור בין מחלוקת אביי ורבא בסוגייתנו לדעת רבא בדף ב ע"א.

בדף ב ע"א למדנו שחכמים פוסלים סוכה גבוהה מעשרים אמה, ואחד מהאמוראים שנותן טעם להלכה זו הוא רבא. רבא לומד את הטעם מן הפסוק "בַּסֻּכֹּת תֵּשְׁבוּ שִׁבְעַת יָמִים" (ויקרא כג, מב). אומר רבא: "אמרה תורה – כל שבעת הימים צא מדירת קבע ושב בדירת ארעי, עד עשרים אמה אדם עושה דירתו דירת ארעי, למעלה מעשרים אמה אין אדם עושה דירתו עראי אלא דירת קבע."

בעצם פוסק כאן רבא שדעת חכמים היא שסוכה גבוהה פסולה משום דירת קבע! ודירת קבע פוסלת סוכה, משום שהיא אמורה להיות דירת עראי!

מכאן נראה לנו שבעצם שיטות אביי ורבא הן שיטות שונות לגמרי בתפיסת הסוכה: אביי סובר שסוכה כשרה רק אם היא דירת קבע, ואילו מנגד רבא סובר שהיא כשרה רק אם היא דירת עראי!

תלמוד גדול או מעשה גדול?

דוד נחשוני ואריאל יאוק

המשנה במסכת סוכה דף כה ע"א מדברת על הפטור של שלוחי המצווה ממצוות סוכה בעת שליחותם: "שלוחי מצווה פטורין מן הסוכה, חולין ומשמשיהן פטורין מן הסוכה, אוכלין ושותין עראי חוץ לסוכה". רש"י על המשנה ד"ה 'שלוחי מצווה' מסביר ששלוחי מצווה הם אנשים ההולכים בדרכם לקיים מצווה, כגון לימוד תורה, הקבלת פני רבו ופדיון שבויים. מתוך הסוגיא שלנו והחלת דין שלוחי מצווה על לומדי התורה, הגענו לשאלה על היחס בין לימוד התורה לבין קיום המצוות. **איזה רעיון ועיקרון מרכזי יותר וחשוב יותר, גם בהלכה אך ביהדות בכלל – לימוד התורה או קיום המצוות (למשל תפילות וקריאת שמע, דוגמאות שניתנו בגמרא למצוות ששלוחי מצווה פטורים מהן)?**

הגמרא במועד קטן דף ט ע"ב דנה גם היא בשאלה זו. הגמרא שם מביאה סתירה בין שני פסוקים מספר משלי. בפרק ג' פסוק ט"ו נאמר על התורה: "יְקָרָה הִיא מפניים [מִפְּנִינִים] וְכָל חֲפָצֶיךָ לֹא יִשְׁווּ בָהּ", ובפרק ח' פסוק י"א כתוב: "כִּי טוֹבָה חָכְמָה מִפְּנִינִים וְכָל חֲפָצִים לֹא יִשְׁווּ בָהּ". מהפסוק הראשון הגמרא לומדת ש'כל חפציך' – הכוונה חוץ מחפצי שמיים, המצוות, ואילו בפסוק השני, כל חפצים כוללים בתוכם גם את חפצי שמיים – אז מה היחס בין התורה למצוות, האם המצוות ישוו בה או לא? מתי הלימוד יותר חשוב מקיום המצוות ומתי להפך?

הגמרא מתרצת את הקושיא בחלוקה לשני מקרים – במקרה שבו המצווה יכולה להיעשות על ידי מישהו אחר ואינה זקוקה לעשייתה בידי הלומד דווקא – הלומד ימשיך ללמוד והמצווה אינה משתווה ללימוד התורה. אך במקרה שבו אין מי שיקיים את המצווה במקום הלומד, ובלעדיו המצווה לא תתקיים – המצווה דוחה את לימוד התורה וחייב הלומד להפסיק את לימודו ולקיימה.

סוגיא מפורסמת בקדושין דף מ ע"ב דנה גם היא בשאלה הזו: "תלמוד גדול או מעשה גדול? נענה רבי טרפון ואמר: מעשה גדול. נענה רבי עקיבא ואמר: תלמוד גדול. נענו כולם ואמרו: תלמוד גדול, שתלמוד מביא לידי מעשה". רש"י מסביר את התשובה "תלמוד גדול, שתלמוד מביא לידי מעשה" באופן פשוט – שמכיוון שהלומד מקיים אחר כך את מה שלמד, בתלמוד ישנו גם תלמוד וגם מעשה, ובמעשה לא כלול התלמוד. לכן באחד שניהם כלולים ובאחד רק אחד כלול, אז פשוט שתלמוד גדול מהמעשה.

תוספות על הגמרא שם מביא סוגיא בבבא קמא דף יז ע"ב המדברת על לווייתו של חזקיהו המלך שכיבדו אותו בבך שהניחו ספר תורה על מיטתו ואמרו "קיים זה מה שכתוב בזה" – כלומר, חזקיהו

קיים כל מה שכתוב בספר התורה המונח על מיטתו. הגמרא שואלת מה ההבדל בין הכבוד שנתנו לחזקיהו לבין מה שהם היו עושים בזמן הגמרא, ומביאה כמה הבדלים אפשריים. רבי יוחנן ענה שבזמן הזה אומנם אומרים "קיים זה מה שכתוב בזה", אך על חזקיהו נאמר "לימד זה מה שכתוב בזה", דבר שלא עושים לאנשים רגילים. מדברים אלו של רבי יוחנן ניתן להבין כי לימוד התורה נמצא במעלה יותר גבוהה מקיום המצוות. אך הגמרא מביאה את הברייתא (שמופיעה גם בקידושין) שאומרת שתלמוד גדול כי הוא מביא לידי מעשה, ומפה מקשה שדווקא הקיום הוא גדול יותר, כי הגדולה של התלמוד תלויה בקיום המעשה! הגמרא מתרצת שאומנם לימוד עצמי של תורה פחות במעלתו מקיום המצווה, אך ללמד תורה אנשים אחרים גדול אפילו מהקיום של המצוות.

התוספות בקידושין ממשיך ומביא חילוק אפשרי לשאלה מתי לימוד חשוב יותר ומתי הקיום של המצוות יותר חשוב – הלימוד יותר חשוב במקרה שבו האדם לא למד מעולם, וממילא המעשה אצלו לא ייעשה כמו שצריך, ואילו אדם שלמד כבר, עדיף שיקיים את המצווה.

הירושלמי במסכת ברכות דף ח ע"א מביא את דברי רבי יוחנן שעושה חילוק בין דורו של ר' שמעון בר יוחי לבין דורו שלו. הוא מביא אמרה בשם רשב"י – שהם היו עסוקים כל הזמן בתורה, ולכן לא היו עוצרים אפילו לקריאת שמע שהיא מדאורייתא. רבי יוחנן אומר שבני דורו לא כל הזמן עסוקים בתורה, ולכן הם צריכים להפסיק אפילו לתפילה, שהיא דרבנן. כלומר, הפטור מהמצוות חל רק במצב שאדם עסוק כל היום בתורה ואינו נח לרגע, אך אפילו תלמידי חכמים כמו רבי יוחנן אינם נמצאים בדרגה הזו שבה נפטרים ממצוות.

ניתן לערוך השוואה בין הגמרא במסכת מועד קטן לבין האמרה בשם רשב"י בירושלמי. בעצם, הגמרא במועד קטן עושה חילוק שהוא קצת מוקשה אם מעיינים בו – הרי אם אני מחויב במצווה, אני לא נפטר ממנה בכלל. הגמרא אומרת שם שכשאני יכול למנות שליח, עדיף שזה מה שיעשה, אך גם במינוי שליח אני לא פוטר את עצמי מהמצווה – פשוט העברתי אותה לידיים של אדם אחר. לגבי מצוות שאני לא יכול למנות בהן שליח – כאן ודאי אני חייב לעשותן ולקיימן. לעומת זאת, רבי שמעון בר יוחאי אומר אמירה קיצונית, שמי שלומד תורה פטור אפילו מקריאת שמע – שהמאפיינים שלה הם שהיא דאורייתא, שיש לה זמן וגם שאי אפשר למנות בה שליח! ועדיין לפי רשב"י האדם הלומד יהיה פטור. אך רבי יוחנן מסייג את האמירה הזו ומגביל אותה רק לדורו של רבי שמעון בר יוחאי. אנחנו יודעים גם על כל מיני הנהגות של רבי שמעון בר יוחאי שאנו לא נוהגים היום, כמו שהוא ובנו לא התפללו (כפי שמביא התוספות במסכת שבת י ע"א ד"ה כגון), אלא רק קראו קריאת שמע משום שתורתם הייתה אומנותם. רבי יוחנן ידע זאת, ואמר על דורו שהם לא לומדים כל הזמן, ולכן הם חייבים אפילו בתפילה, שהיא מדרבנן ופחות חמורה.

הלכה למעשה: הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה כותב: "אין לך מצוה בכל המצוות כולן שהיא שקולה כנגד תלמוד תורה, אלא תלמוד תורה כנגד כל המצוות כולן, שהתלמוד מביא לידי מעשה. לפיכך התלמוד קודם למעשה, בכל מקום. [ד] היה לפניו עשיית מצוה ותלמוד תורה, אם אפשר למצוה להיעשות על ידי אחרים, לא יפסיק תלמודו, ואם לאו, יעשה המצוה ויחזור לתורתו". תלמוד תורה שקול כנגד כל המצוות, ועדיין – אם אין אפשרות למנות שליח למצווה, צריך להפסיק את הלימוד ולעשות את המצווה.

השו"ע פוסק בלשון דומה לללשון הרמב"ם, בסימן רמ"ו סעיף י"ח, וכך הלכה למעשה.

חתן ושושביניו בסוכה – מהסוגיא והראשונים לפסיקת ההלכה

אוריאל גימפל ויהודה הרוש

פתיחה: הגמרא במסכת סוכה דף כה ע"ב עוסקת חתן ושושביניו בשבעת ימי המשתה. בשבעת הימים הללו החתן והכלה יושבים בחופה ושמחים יחד עם השושבינים, אך מה קורה כאשר חג הסוכות חל בתוך ימי המשתה? האם הם צריכים לעבור לסוכה או לא? במאמר זה נבחן את פסיקת ההלכה בתוך הסוגיא ובדברי הראשונים והאחרונים.

מסכת סוכה דף כה ע"ב:

וא"ר אבא בר זבדא אמר רב: חתן והשושבינין וכל בני החופה פטורין מן הסוכה כל שבעה. מאי טעמא? משום דבעו למיחדי. וליכלו בסוכה וליחדו בסוכה! אין שמחה אלא בחופה. וליכלו בסוכה וליחדו בחופה! אין שמחה אלא במקום סעודה. וליעבדו חופה בסוכה! אביי אמר: משום ייחוד, ורבא אמר: משום צער חתן. מאי בינייהו? איכא בינייהו דשכיחי אינשי דנפקי ועיילי להתם, למאן דאמר משום ייחוד – ליכא, למאן דאמר משום צער חתן – איכא.

א"ר זירא: אנא אכלי בסוכה וחדי בחופה וכ"ש דחדי ליבאי דקא עבידנא תרתי.

הסוגיא עוסקת פטור של החתן והשושבינים ממצוות הסוכה. הגמרא מנסה לברר את טעם הפטור ומסבירה שהצורך לשמוח לא יכול להתקיים בחופה הנמצאת בסוכה. הגמרא מביאה שני הסברים לדבר: לדברי אביי, יש בחופה בסוכה בעיה של ייחוד, ולדברי רבא, יש בכך צער לחתן. לאחר סוף הדיון הגמרא מביאה את דבריו של ר' זירא המספר על חופתו שלו. ר' זירא אחרי החתונה הצליח לקיים גם את מצוות הסוכה וגם את שמחת החתונה, והוא מעיד על עצמו ששמח מאוד על כך שהצליח לקיים את שתי המצוות.

כאשר מתבוננים על הסוגיא 'מלמעלה', לא ברור מה היחס בין דברי ר' זירא לבין שאר הסוגיא. מדברי הסוגיא נראה שהחתן ושושביניו פטורים מן הסוכה, אך בסיומה מובאים דברי ר' זירא שמעיד שהוא קיים את שתי המצוות יחד.

כעת ניגש לבחון את שיטות הראשונים בנושא.

בירור דעות הראשונים:

- **שיטת הרי"ף –** לפי דעת הרי"ף "חתן פטור מהסוכה כל שבעה". הרי"ף לא מביא את שיטת ר' זירא, דבר המעיד על כך שלדעתו דבריו של ר' זירא לא נפסקו להלכה.

- **שיטת הרא"ש –** הרא"ש חולק על הרי"ף וכותב: "יש פוסקין כר' זירא". הרא"ש מביא לפסיקתו הוכחה מהירושלמי. בירושלמי מסופר על רבי יצחק בר מוריין שהיה שושבין ושאל את רבי אלעזר האם הוא חייב בסוכה, והוא ענה לו שכן. יוצא מזה שהירושלמי פסק להלכה כר' זירא שחתן חייב בסוכה.
- **שיטת הרמב"ם –** הרמב"ם בהלכות שופר סוכה ולולב (פ"ו ה"ג) כותב: "וחתן וכל השושבינין פטורין מן הסוכה כל שבעת ימי המשתה". ניתן לראות שהרמב"ם פוסק כדעת הרי"ף שאומר שחתן פטור מן הסוכה כל שבעה.

בירור דעות האחרונים:

- **שיטת השולחן ערוך –** השולחן ערוך בהלכות סוכה (סימן תרמ סעיף ט) כותב: "חתן ושושבינו וכל בני החופה פטורים מן הסוכה כל שבעת ימי המשתה", ניתן לומר אם כן שהשו"ע ממשיך בדרכם של הרי"ף והרמב"ם, ופוסק להלכה שהחתן ושושביניו פטורים מהסוכה, וללא התייחסות לדבריו של ר' זירא.
- **שיטת המשנה ברורה –** המשנה ברורה כותב בהלכות סוכה (סימן תרמ סעיף ט): "הסכימו אחרונים דראוי לחתן להחמיר על עצמו ולישב בסוכה ולא לברך". המשנה ברורה מביא פסק שונה מאשר השולחן ערוך. לדעתו ראוי לחתן להחמיר על עצמו ולישב בסוכה, אך הוא איננו מברך על כך. ניתן אולי לראות בדברי המשנ"ב חזרה על דברי ר' זירא. אומנם נכון שהחתן פטור מעיקר הדין, אך ראוי לו להחמיר ולישב בכל זאת.

סיכום: ראינו בגמרא שמפשט הסוגיא עולה שהחתן ושושביניו פטורים מהסוכה, אך מדבריו של ר' זירא בסוף הסוגיא עולה שיש מקום לחתן להחמיר. הראשונים נחלקו בפסק ההלכה בסוגיא זו. ראינו את שיטות הרי"ף והרמב"ם שפוטרים את החתן מן הסוכה ולא מתייחסים כלל לדברי רבי זירא, אולם מנגד הרא"ש סובר שהחתן חייב בסוכה. השו"ע ממשיך את פסיקתם של הרי"ף והרמב"ם ופוסק שהחתן פטור מקריאת שמע. המשנה ברורה מביא רעיון ביניים, שהחתן אומנם פטור מעיקר הדין, אך ראוי לו להחמיר ולישב בסוכה בלי ברכה.

פסיקת ההלכה: נראה לפי דברי השו"ע שהחתן פטור מן הסוכה לפי דברי הרמב"ם, וגם ראינו את דברי שאר הראשונים שפוטרים את החתן מן הסוכה, ולפי דעת הרוב אנו פוטרים חתן מהסוכה. אולם לחומרא ראוי לו לישב בסוכה ללא ברכה, וכדברי המשנה ברורה.

יהודי מתובנן או יהודי זורם?

ישי גילוני ועיוני בר יוסף

במסכת סוכה פרק ב' משנה ד' המשנה נפתחת במילים: "שלוחי מצווה פטורים מן הסוכה". לאחר מכן בגמרא יש אמירה שכוללת דינים נוספים: "העוסק במצווה פטור מן המצווה". אומנם לאחר מכן יש הרבה סייגים לדין זה, ובהרבה מקרים הוא לא מתקיים, אבל עדיין מבחינה רעיונית יש גישה ביהדות שלפיה כשעוסקים במצווה צריך להתעסק רק בה, ולא לעסוק בדברים אחרים. כאשר יהודי עושה מצווה הוא לא צריך לחשוב על 'מה הוא יפספס', אלא יעשה מה שהוא יכול כאשר מזדמן לו. אולי אפשר להשליך מכאן לכל תחומי החיים – אולי לפי גישה זו צריך לחיות מרגע לרגע, ולא לתכנן מראש בדיוק מה עושים, אלא 'לזרום'.

כדי לנסות לראות האם גישה זו מתקבלת ועובדת בתחומים נוספים, נביא כאן מקורות שקשורים לנושא הזה.

הגמרא שלנו מביאה ברייתא שמדברת על אנשים שהיו שלוחי מצווה והיו טמאים בפסח וקיבלו את פסח שני. משמע שהיה מותר להם 'לזרום' ולעשות את המצווה שבאה לידם, ולא לחשוב על כך שאולי יפספסו את הפסח.

הריטב"א כותב שאם באה לידיו מצווה הוא אינו צריך לחשוש שיבטל אחריה מצווה אחרת. לפי זה נדמה שיהודי לא צריך לתכנן את מעשיו, ושיש חשיבות לקיום מצוות בלי סדר קבוע מראש, אלא ב"זרימה".

מצד שני, כתוב במסכת מועד קטן כך:

> "כתיב: 'פלס מעגל רגלך וכל דרכיך יכנו', וכתיב 'ארח חיים פן תפלס'! לא קשיא: כאן – במצוה שאפשר לעשותה על ידי אחרים, כאן – במצוה שאי אפשר לעשותה על ידי אחרים".

בסוגיא הזאת מובאת השאלה שלנו בדיוק – מה היחס בין לתכנן את הדרכים שלנו לבין לא לתכנן, ואף יכול להיות שיש איסור לתכנן! לפי התירוץ של הגמרא שם, אם זו מצווה שאחרים יכולים לעשות, אפשר לא לעצור בשבילה, אך אם אתה האדם היחיד שיכול לקיים את המצווה הזאת כרגע, צריך לקיים אותה. כלומר, יהודי צריך לתכנן את המצוות שהוא עושה ולחשב אם הוא צריך לעצור ממעשיו ולקיים מצוות. כלומר – להיות מתובנן.

הרמב"ם מוסיף על הסוגיא בהלכות תלמוד תורה שיהודי שלומד תורה הוא עושה את המצווה הכי חשובה כי תלמוד תורה שווה לכל המצוות כי מלימוד בא לידי מעשה, ולכן ברור שלימוד קודם לעשייה. לכן לכאורה משמע מפה שברגע שיהודי לומד תורה, הוא לא צריך לתכנן. אך לאחר מכן הרמב"ם מוסיף שכמו בסוגיא הקודמת שהזכרנו, אם זו מצווה שרק הוא יכול לקיים, צריך להפסיק מלימודו.

במסכת סנהדרין מובאות האמירות האלה:

"אמר עולא: מחשבה ודאגת לב מועלת אפילו לדברי תורה, שנאמר: 'מר מחשבות ערומים ולא תעשינה ידיהם תושיה'.

אמר רבה: אם עסוקין ללמוד לשמה — אינה מועלת, שנאמר: 'רבות מחשבות בלב איש ועצת ה' היא תקום'."

לפי עולא, מחשבות ודאגות בזמן הלימוד מפריעות לדברי התורה, ולפי רבה, אם עוסקים בלימוד תורה לשמה, המחשבה לא מפריעה. אפשר להבין מפה שמחשבה ותכנון של דברים שלא קשורים ללימוד, מפריעים, כלומר — עדיף לא לתכנן, אלא יש להיות שקועים בלימוד.

אבל החלק הזה מדבר על מחשבות שלא במצוות, ולכן למסקנה נראה שלפי הפסיקה של הרמב"ם ולפי הגמרא הזאת, אסור לעצור בלימוד תורה למצווה, אלא אם אין מי שיעשה את המצווה חוץ ממך, או במילים אחרות, להיות מתוכנן. אבל על מחשבות אחרות עדיף שלא לחשוב, אלא אם כן אתה עוסק בתורה לשמה, ואז כל דבר שתחשוב עליו יסתדר כי אתה לומד לשמה, והקב"ה יעזור לך.

אבל רבה מביא את העצה האמתית ואומר שאם אתה לומד לשמה, מחשבה אינה מועלת, ו'רבות מחשבות בלב איש ועצת ה' היא תקום' – כשאדם לא יודע מה לעשות, העצה האמיתית מה' תחזיק, ואז אתה יכול גם לתכנן וגם לחיות ולהיות שקוע במה שאתה עושה.

תירוץ לקושיית ר' יצחק על נושאי ארונו של יוסף ומישאל ואלצפן

שילה שטיינר

במסכת סוכה דף כה ע"א מובאת ברייתא: "'ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם' וגו', אותם אנשים, מי היו? נושאי ארונו של יוסף היו, דברי ר' יוסי הגלילי. ר' עקיבא אומר, מישאל ואלצפן היו שהיו עוסקין בנדב ואביהוא. ר' יצחק אומר, אם נושאי ארונו של יוסף היו כבר היו יכולין ליטהר, אם מישאל ואלצפן היו, יכולין היו ליטהר, אלא עוסקין במת מצוה היו, שחל שביעי שלהן להיות בערב פסח, שנאמר: 'ולא יכלו לעשות הפסח ביום ההוא', ביום ההוא אין יכולין לעשות, הא למחר יכולין לעשות."

הגמרא מתייחסת רק לדעת ר' יצחק שאומר שזה היה מת מצווה, אבל בברייתא זו מובאות עוד שתי דעות: של רבי יוסי הגלילי שאומר שהם היו נושאי ארונו של יוסף, ושל רבי עקיבא שאומר שהם היו מישאל ואלצפן.

לבאורה מה שאומר רבי יצחק הוא הוכחה חזקה מאוד נגד שני התנאים. מה סוברים רבי יוסי הגלילי ורבי עקיבא? איך אחרי קושיא כזאת עדיין משאירים את דעתם בברייתא?

מצאתי בהעמק דבר שכותב כך: (שמות פרק מ פסוק ב) "...אך הראב"ע יצא בשיטה אחרת, דזה היום ר"ח ניסן היה תחלת שבעה ימים אלו וראשון לחנוכת הנשיאים היה יום שמיני בחודש. ועיקר ראיה שלו משום שראה בספרי דהטמאים לנפש בי"ד היה מישאל ואלצפן שנטמאו בנו"א, הרי שלא הגיע עת ליטהר. והנה כבר הובא ברייתא זו בסוכה דף כ"ו. ובאמת הקשה ר' יצחק אם מישאל ואלצפן היו כבר היו יכולין ליטהר. ואפילו ר"ע שסובר כן, ע"כ יישב שהושיב ישיבה על קברו. כמו שיישב ר' יוסי הגלילי שא' נושאי ארונו של יוסף היו. וצ"ל שהיו שומרים את הארון באוהל. והנה דברי חז"ל אינם צריכים חיזוק ומהם לא נזוע. אך עוד יבואר לפנינו בפ' זו ההכרח לדעתם."

כלומר, לדעת האבן עזרא, לפי רבי עקיבא שבעת ימי המילואים היו מיום ראש חודש, ויום הקמת המשכן הוא השמיני. שמונה ועוד שש שווה ארבעה עשרה. וכך זה גם מסתדר עם מה שהגמרא אמרה, שבאותו יום לא יכלו, אבל למחרת יכלו.

ולשיטת רבי יוסי הגלילי, מה טעמו? שנושאי ארונו של יוסף גם שמרו עליו, והמקום ששמרו עליו היה בתוך אוהל, ופשוט הדבר שלא יכלו משום שהיו טמאים.

לחשב מצוות?

יהונתן שמן

הגמרא במסכת סוכה עוסקת בדין 'העוסק במצווה פטור מן המצווה'. להלן נביא כמה דעות העוסקות בשאלה האם אדם צריך לחשב איזו מצווה הוא צריך לקיים על פני מצווה אחרת.

<u>השאלה:</u> אדם שעומדות לפניו שתי מצוות ויכול לקיים רק אחת מהן, האם יש מצוות שעדיף שיקיים על פני מצוות אחרות או שאין הבדל בין המצוות?

נביא כאן כמה מקורות שבהם מצאנו תשובות לשאלה זו.

<u>בבלי מועד קטן ט ע"א – ט ע"ב:</u>

"כתיב: פלס מעגל רגלך וכל דרכיך יכונו, וכתיב: אורח חיים פן תפלס. לא קשיא, כאן במצוה שאפשר לעשותה ע''י אחרים כאן במצוה שא''א לעשותה ע''י אחרים. הדר יתבי וקא מבעי להו, כתיב: יקרה היא מפנינים וכל חפציך לא ישוו בה, הא חפצי שמים ישוו בה, וכתיב: כל חפצים לא ישוו בה, דאפילו חפצי שמים לא ישוו בה. כאן במצוה שאפשר לעשותה ע''י אחרים, כאן במצוה שאי אפשר לעשותה ע''י אחרים."

ביאור פשט הבבלי:

תחילה הגמרא מקשה: יש פסוק שאומר שְׁקול את המצוות ועשה את הגדולה לפני הקטנה, ולעומת זאת יש פסוק שאומר שלא צריך לחשב את המצוות, ומצווה שבאה לידך, בין גדולה ובין קטנה, תקיים את זו שבאה לפניך ראשונה. הגמרא מתרצת: הפסוק הראשון שאומר שיש לשקול את המצוות, מדבר על מצווה שמישהו אחר יכול לעשותה, והפסוק השני שאומר לעשות את המצווה הראשונה שבאה לידך, מדבר רק במצווה שאי אפשר שתיעשה בידי אחרים.

אחר כך הגמרא מקשה על עוד שני פסוקים. פסוק אחד אומר שהתורה היא חשובה מכל דבר חוץ מהמצוות, לעומת זאת יש פסוק אחר שאומר שכל דבר לא שווה ללימוד תורה, אפילו המצוות. הגמרא מתרצת: בפסוק השני שאומר ששום דבר לא שווה לתורה, זה במקרה של מצווה שיכול לעשותה על ידי אחרים, לכן יישאר וילמד תורה, אבל בפסוק הראשון שאומר שלימוד התורה לא יותר חשוב מהמצוות, מדובר במצווה שאי אפשר לעשותה על ידי אחרים, ולכן ילך ויקיים את המצווה.

<u>מסקנת הגמרא</u>: לפי הגמרא פה, יש הבחנה בין שני סוגי מצבים, האם האדם יכול לעשות את המצווה בעצמו בלבד או שהוא יכול לתת לאחרים לעשותה. הגמרא מסיקה שאם אין מי שיעשה אותה במקומו, צריך לעשותה בעצמו.

<u>רמב"ם הלכות תלמוד תורה פרק ג</u>:

הלכה ג: "אין לך מצוה בכל המצות כולן שהיא שקולה כנגד תלמוד תורה אלא תלמוד תורה כנגד כל המצות כולן שהתלמוד מביא לידי מעשה, לפיכך התלמוד קודם למעשה בכל מקום."

הלכה ד: "היה לפניו עשיית מצוה ותלמוד תורה, אם אפשר למצוה להעשות ע"י אחרים, לא יפסיק תלמודו, ואם לאו, יעשה המצוה ויחזור לתלמודו."

<u>רמב"ם הלכות אישות פרק טו</u>:

הלכה ב: "האיש מצווה על פריה ורביה אבל לא האשה, ומאימתי האיש נתחייב במצוה זו מבן שבע עשרה, וכיון שעברו עשרים שנה ולא נשא אשה הרי זה עובר ומבטל מצות עשה. ואם היה עוסק בתורה וטרוד בה והיה מתירא מלישא אשה כדי שלא יטרח במזונות ויבטל מן התורה, הרי זה מותר להתאחר, שהעוסק במצוה פטור מן המצוה וכל שכן בתלמוד תורה."

הרמב"ם פוסק כירושלמי, שאדם שעוסק במצווה, אם אין מי שיעשה את המצווה במקומו צריך שיעשה אותה.

<u>פירוש המשנה לרמב"ם מסכת אבות:</u>

"אחר כך אמר שראוי להזהר במצוה שייחשב בה שהיא קלה, כגון שמחת הרגל ולמידת לשון קודש, ובמצוה שהתבארה חומרתה, כמו מילה וציצית ושחיטת פסח. ושם סיבת זה, שאין אתה יודע מתן שכרן, ובאור זה הענין כמו שאספר, וזה, שהתורה כולה – ממנה מצוות עשה ומצוות לא תעשה. אמנם מצוות לא תעשה, הנה ביאר הכתוב העונש על כל אחת מהן, מלבד המעט, וחייב בקצתן מיתות, ובקצת כרת, ומיתה בידי שמים, ומלקות, וידענו מן העונשים מצוות לא תעשה כולן, מה מהן איסורו חמור ומה מהן למטה מזה, והן שמונה מדרגות: המדרגה הראשונה, והיא החמורה שבהן – הם הדברים אשר חייב בהם סקילה. והמדרגה שלמטה מזו – מחוייבי שריפה. והשלישית – מחוייבי הרג. והרביעית – מחוייבי חנק. והחמישית – מחוייבי כרת. והששית – מחוייבי מיתה בידי שמים. והשביעית – מחוייבי מלקות. והשמינית – לאוין שאין לוקין עליהן. ומאלה המדרגות נדע גודל החטא וקוטנו. אבל מצוות עשה – לא נתבאר שכר כל אחת מהן מהו אצל ה', עד שנדע מה מהן יותר חשוב ומה מהן למטה מזה, **אלא ציוה לעשות מעשה פלוני ופלוני, ולא ייודע שכר איזה משניהם יותר גדול אצל ה', ולפיכך ראוי להשתדל בכולן.** ומפני זה העיקר אמרו: "העוסק במצוה פטור מן

המצוה", מבלי הקשה בין המצוה אשר הוא עוסק בעשייתה והאחרת אשר תחלוף ממנו. ולזה גם כן אמרו: "אין מעבירין על המצוות", רצונו לומר: אם הזדמן לך מעשה מצוה, אל תעבור ממנו ותניחנו כדי לעשות מצוה אחרת."

מסקנת הרמב"ם היא שיש לעשות את המצווה הראשונה שבאה לידך.

אומנם הרמבם בהלכות תלמוד תורה ובהלכות אישות חולק על זה ואומר שיש לחשב את המצוות, אבל אפשר לתרץ ששם הרמב"ם מדבר דווקא בתלמוד תורה.

<u>חידושי הריטב"א מסכת סוכה דף כה ע"א:</u>

'"מתניתין, שלוחי מצוה פטורים מן הסוכה'. פי' משום דעוסק במצוה פטור מן המצוה ומייתי לה בגמרא מקרא, ותימה דהא ודאי לא אמרו העוסק במצוה פטור מן המצוה אלא בשאי אפשר לקיים שתיהן, כי בעודו בסוכה או שמניח תפילין או שמתעטף בציצית או שיש(י') מזוזה בפתחו אין לפטרו מכל המצות, ומה שאמרו בשומר אבידה שפטור מלתת פרוטה לעני היינו בשעה שמנערה ומטפל בה והיינו דאמרינן ופרוטה דרב יוסף לא שכיחא כדפרישית בדוכתה, וכיון דלא מיפטר אלא בעודו עוסק במצוה זו למה לי קרא פשיטא למה יניח מצוה זו מפני מצוה אחרת, וי"ל דהא קמ"ל **דאפילו בעי להניח מצוה זו לעשות מצוה אחרת גדולה הימנה אין הרשות בידו** סד"א איפטורי הוא דמיפטר מינה אבל אי בעי למשבק הא ולמיעבד אידך הרשות בידו, קמ"ל דכיון דפטור מן האחרת הרי היא אצלו עכשיו כדבר של רשות ואסור להניח מצותו מפני דבר שהוא של רשות, ועוד למדנו הכתוב דאע"ג דאיכא עליה מצוה קבועה לזמן ודאי כגון קריאת שמע ושחיטת הפסח וקודם לכן באת לו מצוה אחרת שתבטלנו מן האחרת אם יתחיל בה, רשאי הוא להתחיל בזו שבאה לידו עכשיו ואם יבטל מן האחרת יבטל, ואינו חשוב פורק עצמו ממנה כשפורקה מעליו מחמת דבר מצוה, שאין חיוב המצוה עליו עד שיגיע זמנה **וראשונה קודמת, כנ"ל**."

מסקנת הריטבא היא שבן אדם העוסק במצווה, אין בידו רשות לעשות מצווה אחרת (אבל דווקא אם לא יכול לקיים את שתייהן).

<u>רש"י מסכת סוכה דף כה ע"ב</u>

"שחל שביעי שלהן. ואע"ג דחזו לאורתא לא אישתרו דקסבר אין שוחטין וזורקין על טמא שרץ, מכל מקום שמעינן מיניה דעוסק במצוה פטור מן המצוה, שהרי נטמאו במתיהן שבעה ימים לפני הפסח. ואף על פי שטומאה זו תעכב על ידם אכילת פסחיהן אלמא מצוה קלה הבאה לידך **אינך צריך לדחותה מפני חמורה העתידה לבוא**."

מסקנת רש"י: לפי רש"י זה אין המצווה הראשונה שבאה לידך אתה צריך לקיימה.

"אין שמחה אלא בחופה" למה?

שילה שטיינר

בפרק שני דסוכה (כה ע"א) מובא כך: "חתן והשושבינין וכל בני החופה פטורין מן הסוכה כל שבעה. מאי טעמא? משום דבעו למיחדי. וליכלו בסוכה וליחדו בסוכה, אין שמחה אלא בחופה. וליכלו בסוכה וליחדו בחופה, אין שמחה אלא במקום סעודה. וליעבדו חופה בסוכה, אביי אמר: משום ייחוד, ורבא אמר: משום צער חתן. מאי בינייהו? איכא בינייהו דשכיחי אינשי דנפקי ועיילי להתם. למאן דאמר משום ייחוד ליכא, למאן דאמר משום צער חתן איכא. א"ר זירא: ואנא אכלי בסוכה וחדי בחופה וכ"ש דחדי ליבאי דקא עבידנא תרתי."

"אין שמחה אלא בחופה" – למה?

קודם כול, מה הגדרה של חופה? אומר התוספות: "אין שמחה אלא בחופה. משמע מכאן דאם יצא חתן מחופתו אפי' כלתו עמו והולכים לאכול בבית אחר דאין מברכין שהשמחה במעונו ולא ברכת חתנים כיון דאין שמחה אלא בחופה. ובפ"ק דכתובות (דף ז ע"ב) אמרינן נמי מברכין ברכת חתנים בבית חתנים, משמע דוקא במקום חופה דהוא בית חתנים, ומיהו אין ראיה משם דדלמא לאפוקי מדרבי יהודה קא אתי דאמר אף בבית האירוסין מברכין אותה. וצריך לדקדק מה היא חופה, דאי במקום שברכו תחלה ברכת נישואין קרי ליה חופה, פעמים שאפילו ברחוב העיר מברכין אותה כשהעם מרובין ואין יכולין ליכנס בבית, אלא מקום עיקר ישיבת חתן וכלה קרי ליה חופה ולא מקום העשוי לאקראי בעלמא, ושם מברכין ברכת חתנים כל שבעה."

התוספות מראה שהחופה היא המקום שבו אוכלים החתן וכלה, ואינו תלוי הדבר בקירות או בדומיהם.

וכך גם נפסק להלכה, שזו הגדרה של חופה: "יש אומרים שאם החתן יוצא מחופתו, אפילו כלתו עמו, והולכים לאכל בבית אחר, אין אומרים שם ברכת חתנים; והני מלי כשדעתו לחזר אחר כך לחופתו, אבל אם הולך לגמרי לבית אחר וכל החבורה עמו, ונעשה אותו בית עיקר, גם שם נקרא חופה ומברכין ברכת חתנים. וכן לפעמים שהולכין החתן והכלה לעיר אחרת, צריך לברך שם ברכת חתנים, אם הוא תוך שבעה" (שולחן ערוך אבן העזר, סימן סב סעיף י).

אבל מהי השמחה שצריכה להיות בחופה? אי אפשר להגיד בפשטות 'לשמוח'? הרי המקום היחיד שנאמר בו "ושמחת" הוא חג הסוכות. אבל בשבעת ימי המשתה אין דין של 'סתם' שמחה, אלא יש דברים מיוחדים לשמחה הזו. ומהם? הברכות.

הגמרא בכתובות דף ז ע"ב אומרת ש"מברכין ברכת חתנים בבית חתנים". מהי ברכה זו? מסבירה הגמרא:

"מאי מברך? אמר רב יהודה: 'ברוך אתה ה' אלוקינו מלך העולם שהכל ברא לכבודו. ויוצר האדם. ואשר יצר את האדם בצלמו בצלם דמות תבניתו והתקין לו ממנו בנין עדי עד ברוך אתה ה' יוצר האדם. שוש תשיש ותגל העקרה בקבוץ בניה לתוכה בשמחה ברוך אתה ה' משמח ציון בבניה. שמח תשמח ריעים האהובים כשמחך יצירך בגן עדן מקדם ברוך אתה ה' משמח חתן וכלה. ברוך אתה ה' אלוקינו מלך העולם אשר ברא ששון ושמחה, חתן וכלה, גילה, רינה, דיצה, חדוה, אהבה ואחוה ושלום וריעות, מהרה ה' אלהינו ישמע בערי יהודה ובחוצות ירושלים קול ששון וקול שמחה, קול חתן וקול כלה, קול מצהלות חתנים מחופתם ונערים ממשתה נגינתם ברוך אתה ה' משמח חתן עם הכלה" (שם ח ע"א).

אם כן, 'ברכת חתנים' הוא כינוי לשבע הברכות שאנו אומרים מתחת לחופה. בהמשך הסוגיא מוסיפה הגמרא שמברכים ברכה זו דווקא בעשרה, ועל כוס של יין. מפרטים אלו משמע שברכה זו היא ברכת השבח על מעמד הנישואין, ולכן יש צורך במניין וביין כדי להפוך את המעמד למשמעותי מספיק בשביל לחייב ברכה, וזו בעצם השמחה.

כעת אפשר לענות על שאלתנו 'למה אין שמחה אלא במקום חופה?'.

בפשטות אפשר לענות שאם החופה סובבת סביב החתן והכלה במקום שבו הם אוכלים, אם אין חתן וכלה, אין סיבה לברך, כי אין לכבוד מי לברך.

שיטת הר"ן סוגיית העוסק במצווה פטור מן המצווה

נוה קלי

אומרת המשנה: "שלוחי מצווה, פטורין מן הסוכה." רש"י: "אף בשעת חנייתן".

התוספות מביא את שיטת **רש"י**: "הולכי בדבר מצווה כגון ללמוד תורה או להקביל פני רבו ולפדות שבויים, פטורין מן הסוכה. **ואפילו בשעת חנייתן**". כלומר, אדם שהולך לדבר מצווה, פטור מן הסוכה, אפילו כשהוא 'חונה'.

הראשונים שאלו: עד כמה אדם פטור ממצוות אחרות כאשר הוא עוסק במצווה?

מקשה תוספות שתי קושיות:

1. הרי הם יכולים לקיים שתי מצוות ביחד, ולמה שיפטרו אותם?
2. למה שיפטרו אדם שיש לו ציצית בבגדו ותפילין בראשו משאר המצוות?

מסקנת תוספות היא א. שרק מי שעוסק **פיזית** במצווה, פטור מן המצווה. ב. העוסק במצווה פטור רק אם הוא לא יכול לקיים את שניהם.

לעומת זאת, **הר"ן** כתב: "והיינו טעמא דמדפטר רחמנא חתן **אע"ג דאפשר ליה ליתובי דעתיה ולקיים את שתיהן** וכדכתיבנא, ילפינן כל שהוא עוסק במלאכתו של מקום לא חייבתו תורה לטרוח ולקיים מצות אחרות אע"פ שאפשר."

כלומר, שהעוסק במצווה פטור מן המצווה **אף על פי שיכול לקיים את שתיהן**!
לומדים זאת מחתן, שלמרות שהוא יכול ליישב דעתו ולקרוא קריאת שמע, הוא פטור משום טורח.

מאידך, מסייג הר"ן:

"ומיהו מודינא ודאי שכל שאינו צריך לטרוח כלל אלא כדרכו במצוה ראשונה יכול לצאת ידי שניהם דבבה"ג ודאי יצא ידי שתיהן ומהיות טוב אל יקרא רע."

כלומר, הר"ן מאוד מקל, ואומר שאם יש טורח בקיום המצווה השנייה פטור, **אבל** אם יכול לקיימה בלא טרחא, חייב.

ומה אם יש לו אבדה בארון במשך שנה, גם כאן יהיה פטור ממצוות?

משיב הר"ן: "וההיא דנדרים לא מוכחא מידי, דודאי בשעה שהאבדה משומרת בתיבתו לא מפטר, **דעוסק במצוה אמרינן, ולא מקיים מצוה**. ומי שאבדה אצלו, אע"פ שהוא מקיים מצוה, אינו עוסק

בה אלא בשעה שמנערה לצרכה, ובההיא שעתא ודאי פטור למיתב פרוטה לעני אע"פ שאפשר לקיים את שתיהן ולחזור לנערו, אלא בההיא גוונא לא שביח."

הר"ן אומר שרק מי ש**עוסק** במצווה פטור מהמצווה, ומוסיף שאם הוא יכול לקיים מצווה אחרת בלי טרחה, יהיה חייב.

להלכה:

"דכל העוסק במצוה פטור ממצוה אחרת, אם צריך לטרוח אחר האחרת, אבל אם יכול לעשות שתיהן כאחת בלא טורח, יעשה שתיהן" (הגהות אשרי בשם אור זרוע ור''ן פ' הישן).

ביאור הלכה: "ואף דהתוספות והרא"ש ורי"ו מחמירין בזה, מ"מ משמע מהב"י והרמ"א דמסכימים להלכה להר"ן והג"א בשם או"ז מפני הראיות העצומות שהביאו לזה. וכן המ"א הביא בשם הה"מ שהרמב"ם והגאונים ג"כ סוברים דפטור אפילו ביכול לקיים שתיהן. וטעם הדבר כתב הר"ן לפי שכל שעוסק במלאכתו של מקום, לא חייבתו תורה לטרוח ולקיים מצות אחרות, אע"פ שיכול אז לקיים כמה מצות."

הרמ"א לא פוסק כמו התוספות אלא כמו הר"ן שאומר שהעוסק במצווה פטור מהמצווה רק אם צריך לטרוח כדי לקיים את המצווה השנייה, אבל אם לא צריך לטרוח – חייב בשתי המצוות.

דעת הערוך לנר בתגרי תגריהם ופסיקת ההלכה

נחליאל גרינוולד

הגמרא אומרת:

"תניא, א"ר חנניא בן עקביא: כותבי ספרים, תפילין, ומזוזות – הן ותגריהן ותגרי תגריהן וכל העוסקין במלאכת שמים (לאתויי מוכרי תכלת) – פטורין מק"ש ומן התפלה ומן התפילין ומכל מצות האמורות בתורה. לקיים דברי ר' יוסי הגלילי, שהיה רבי יוסי הגלילי אומר: העוסק במצוה פטור מן המצוה."

כלומר, הגמרא אומרת שמי שכותב ספרי תורה, תפילין ומזוזות (סופר סת"ם) ותגריהם (מי שמוכר בשבילם), פטורים ממצוות.

אבל מה החידוש? הרי כבר למדנו ש'העוסק במצווה פטור מהמצווה'!

מתרץ ה'ערוך לנר':

> "בגמרא לקיים דברי ריה"ג. הלשון הזה צריך עיון, מה לקיים איבא? דהל"ל מפני שעוסק במצוה פטור מן המצוה ואולי י"ל דמה דאמרינן לעיל דילפינן מבשבתך בביתך ומפסח דעוסק במצוה פטור מן המצוה **לכאורה לא שמענו רק דעוסק בקיום המצוה ממש, אבל שיהיה פטור גם מי שמזמין מצוה לאחרים לכאורה לא שמענו מהא דלעיל**, אבל י"ל דדייקינן כן מלשון העוסק במצוה, דאם רק המקיים מצוה פטור בעת קיומו ממצוה אחרת לא הל"ל העוסק במצוה, אלא המקיים מצוה פטור מן המצוה, אבל **מדקאמר העוסק במצוה משמע מי שיש לו עסק בעלמא במצוה פטור מן המצוה**, וזה מה דקמ"ל רבי חנניא בן עקביא דכותבי ספרים תפילין ומזוזות ותגריהן ותגרי תגריהן פטורין מן המצות לקיים דברי ריה"ג, דלא קאמר המקיים מצוה לבד פטור, אלא גם העוסק במצוה" (ערוך לנר מסכת סוכה דף כו ע"א).

כלומר, החידוש הוא שלא רק מי שעושה **פיזית** את המצווה פטור, כמו במקרה שלנו סופר הסת"ם, אלא גם מי ש**קשור** לעסק, פטור ממצוות, כלשון הערוך לנר: "**משמע מי שיש לו עסק בעלמא במצוה פטור מן המצוה**". ולכן הגמרא אמרה: "לקיים את דברי ר' יוסי הגלילי", כי הוא אמר שכל **העוסק** במצווה פטור מהמצווה.

עד עכשיו הבנו (עיינו בר"ן ובתוספות) שה'עוסק' הוא מי שעושה את המצווה באופן ישיר, אבל מי שרק 'מקיים' אותה, יש פחות מקום לפטור אותו ממצוות. (כגון מי שלובש ציצית). אבל פה ה'עוסק'

הוא לא רק מי שכותב את התפילין ואת המזוזות, אלא כל מי שהוא חלק מהעסק, "תגריהם", למשל.

השולחן ערוך פוסק כך:

"כותבי תפלין ומזוזות, הם ותגריהם ותגרי תגריהם, וכל העוסקים במלאכת שמים פטורין מהנחת תפלין כל היום, זולת בשעת קריאת שמע ותפלה."

כלומר, הם פטורים רק מהמצווה להניח תפילין כל היום, אבל בזמן קריאת שמע ותפילה הם חייבים בתפילין (ולכן משמע שהם חייבים גם בתפילה ובקריאת שמע).

מסביר זאת הבית יוסף: "ואפשר לומר דלא פטרה ברייתא זו לכותבי ספרים וכו' אלא ממצות הנחתם כל היום, אבל בשעת ק"ש ותפילה חייבים הם להניחן כדי לקבל עליהם עול מלכות [שמים], וכן כתב ה"ר יונה."

כלומר הסיבה שהם חייבים בקריאת שמע ותפילין היא קבלת עול מלכות שמיים.

המגן אברהם מסייג את דברי השולחן ערוך: "ותגריהם – דוקא הלוקחים כדי להמציאם למכור למי שצריך להם, אבל אם עושה כדי להשתכר, לא מקרי עוסק במצוה. אחרת – כל זה מיירי שכבר התחיל לכתוב קודם שהגיע זמן קריאת שמע, אבל משהגיע אסור להתחיל."

כלומר: א) סופרי סת"ם פטורים רק כשהם עוסקים בעבודה עצמה כשמגיע זמן קריאת שמע, אבל אסור להם להתחיל לכתוב כשמתקרב הזמן. ב) הם פטורים רק אם הם לא מוכרים בשביל כסף אלא בשביל מצווה. (משנה ברורה – מעל 50% למצווה נחשב).

הרמ"א חולק על השולחן ערוך: "ואם היו צריכים לעשות מלאכתן בשעת קריאת שמע ותפלה, אז פטורין מקריאת שמע ומתפלה ומתפלין, דכל העוסק במצוה פטור ממצוה אחרת, אם צריך לטרח אחר האחרת, אבל אם יכול לעשות שתיהן כאחת בלא טרח, יעשה שתיהן."

לדעת הרמ"א סופרי סת"ם אכן פטורים מהתפילה, ורק כאשר הוא יכול לעשות שתיהן בלא טורח (גם להתפלל ולהניח תפילין, וגם לעשות עבודתו כראוי) – יעשה את שתיהן.

המשנה ברורה מסביר ומסייג את דברי הרמ"א:

"צריכים וכו' – כגון שנזדמן לו קונה שרוצה לקנות סת"ם והקונה רוצה לפרוש בים או בשיירא עכשיו ואי אפשר לו להמתין עד שהסופר או התגר יקיים מצוה אחת שבאה לידו כגון הנחת תפילין או ק"ש, וה"ה שאר כל המצות, ע"כ מותר לכתוב ולמכור לזה אע"פ שעי"ז יעבור זמן המצוה."

כלומר, רק כשצריך לעשות מלאכה, פטור, כמו שבשעת קריאת שמע מישהו מגיע ומבקש לקנות סת"ם. אם הוא לא יכול לחכות עד שהמוכר יסיים את המצווה, מותר לסופר סת"ם לכתוב ולמכור לו, גם אם הוא 'יפספס' את המצווה.

חיוב אבֵל במצוות ובתפילין

אשי הספל

הגמרא בסוגיא פותחת כך: "והאמר ר' אבא בר זבדא אמר רב, אבל חייב בכל המצוות האמורות בתורה חוץ מן התפילין, שהרי נאמר בהן פאר" (סוכה כה ע"א). מדובר כאן על אבל. הסיבה שרש"י מביא לפטור היא שכאשר אבל מניח תפילין, הוא 'מתפאר' וזה מנוגד לאבלותו. הגמרא מפרשת שהאבל טרוד ברשות ולא במצווה, ולכן אין סיבה שיהיה פטור.

הגמרא בעמוד לאחר מכן מביאה את המקור לכך בסיפור על יחזקאל הנביא. הקב"ה מתגלה אליו ואומר לו שאשתו תלך לעולמה בקרוב, ואחרי שזה יקרה, הוא יצטרך לא לנהוג מנהגי אבלות, כולל הנחת תפילין: "אֵבֶל לֹא תַעֲשֶׂה פְּאֵרְךָ חֲבוֹשׁ עָלֶיךָ" (יחזקאל כד, יז). מהסיפור לומדים שאבל לא מניח תפילין כיוון שמלכתחילה יחזקאל היה פטור מתפילין.

להלכה, הרמב"ם והטור שולחן ערוך מסכימים שאבל לא מניח תפילין רק ביום הראשון לאבלותו.

אני רוצה לחזור לעיקרון הבסיסי – לדעתי ישנה גם משמעות אחרת לכך שאבל חייב במצוות, שהרי בסופו של דבר האבל עבר שבר עמוק מאוד, ובמיוחד ביום הראשון הוא כנראה לא יוכל לקיים את המצוות בכוונה בכלל. בסופו של דבר, למרות שזו טרדה שאינה טרדת מצווה, היא טרדה הרבה יותר גדולה מטרדה כמו 'האם יצליח להחזיר אבדה לבעלה'. נראה לי שלא הגיוני שיפטרו את מי שעסוק במצווה ממצווה אחרת, אפילו אם הוא יכול לעשות אחר כך את המצווה שעבשיו יפסיק, ואפילו פטור ממצווה שיש לה זמן קצוב, ואפילו אם היא מצווה הרבה יותר גדולה, ולחלק מהשיטות אף עבירות שעונשן כרת – ועדיין עם כל הפרמטרים האלה מצווה קטנה יכולה לפטור את המצווה הכי גדולה – ומנגד, אבל, זה שכל עולמו צער עבשיו והוא נמצא במשבר קשה ויש לו את הטרדה הנפשית כנראה הכי גדולה שתהיה לו בחיים – לא פטור אפילו ממצווה קטנה.

לדעתי חיוב אבל במצוות נועד לעזור לו. כאשר נמצאים ברגעים הכי קשים ועמוקים, צריך להתחזק באמונה. רק אם יתקרב לקב"ה ויאמין בקב"ה, יצליח להאיר את עצמו ואת נשמת הנפטר. ואיך יתקרב לה' אם טרוד בכל מחשבתו? איך יוכל ללמוד תורה? אלא שכאשר יקיים את המצוות – בזכות העשייה, יוכל להתקרב לה'. אפילו אם מדובר בעזרה לחבר, בכך שיאיר את האחר – יאיר את עצמו.

ולמה פטור מהתפילין דווקא? הרי יש מצוות כמו הכנסת כלה, ביקור חולים ומשתה בפורים, שברוב המקרים יותר משמחות מתפילין. אדרבה, התפילין אולי הכי יקרבו אותו לה' בקבלת עול מלכות שמיים שבהן. חשבתי על שני טעמים אפשריים: בהלכות שבת נאמר: "בשבת ויום טוב אסור להניח

תפילין מפני שהם עצמם אות, ואם מניחים בהם אות אחר היה זלזול לאות שלהם" (שולחן ערוך, אורח חיים, סימן לא, סעיף א). לפי זה, יכול להיות שאבל – לפחות ביום הראשון – נמצא באות מסוימת, אולי בדרגה מסוימת, ועכשיו הוא באמצע ניסיון שאם יצליח ויתגבר עליו ויתקרב לה' – הוא בדרגה גבוהה כמו אפילו שבת ויום טוב, והסיבה לכך שפטור מתפילין היא סיבה דומה לפטור מתפילין בשבת ויום טוב. הסיבה השנייה האפשרית, לדעתי – מדין כיבוד הורים. בדומה לסיבה שמובאת בגמרא, שאם יתפאר באבל על אביו או אימו או בנו או בתו – נראה שהוא מזלזל בהם, ולכן צריך לכבדם ולא להניח תפילין.

שער רביעי:
מאמרים על סוגיות מפרק שני פרק 'הישן'

חובת ליל יום טוב ראשון
נעם מאירסון

"רבי אליעזר אומר: ארבע עשרה סעודות חייב אדם לאכול בסוכה אחת ביום ואחת בלילה. וחכמים אומרים: אין לדבר קצבה, חוץ מלילי יום טוב ראשון של חג" (משנה סוכה ב, ו).

המשנה דנה על "חובת האכילה בסוכה" - רבי אליעזר אומר שצריכים לאכול שתי סעודות בכל אחד מימי סוכות. ואילו חכמים חולקים עליו ואומרים שאין סכום מחייב של סעודות, ויש חובה לסעוד בסוכה רק בליל יום טוב ראשון.

הגמרא מסבירה שחכמים מתבססים על הדרשה "בסוכות תשבו" - כעין תדורו. מצוות הישיבה בסוכה היא כדרך שאדם דר בביתו, אף שבדרך כלל אדם אוכל בביתו שתי סעודות ביום (וזה טעמו של ר"א) הוא חופשי לנהוג כרצונו לאכול לפעמים עוד סעודה או לא לסעוד כלל, וגם בסוכה שמתפקדת למשך החג כביתו של האדם הנוהג הוא "כרצון איש ואיש", ואין חובה למלא סכום קצוב של סעודות.

אז למה יש בכל זאת חובה לסעוד בלילה הראשון? הגמרא מסבירה: "אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יהוצדק: נאמר כאן "חמשה עשר" ונאמר "חמשה עשר" בחג המצות, מה להלן לילה ראשון חובה מכאן ואילך רשות, אף כאן לילה ראשון חובה מכאן ואילך רשות." הלימוד הוא בדרך גזירה שווה - כמו שיש בליל הסדר חובה לאכול מצה - "בערב תאכלו מצות" - גם בסוכות יש חובה, אמנם לא לכזית מצה אבל לאכול.

כבר הראשונים חלוקים בבעיה יסודית שלא נתבררה בגמרא: מה בדיוק גדר הסעודה הזאת; עד כמה יש לראותה כנכללת ומוטמעת בתוך המצווה הכללית של הישיבה בסוכה, או שיש לראותה כמצווה נפרדת שאינה חלק ממערכת הדינים של סוכה. השאלה הזאת רבת משקל מבחינה הלכתית ונובעות ממנה השלכות רבות, כפי שנראה להלן.

הרא"ש כותב: "בלילה ראשונה בכל ענין חובה, ואפילו יורדין גשמים חייב לאכול כזית בסוכה דילפינן מחג המצות[54]" כלומר, לפי הרא"ש, למרות שבשאר ימי החג אם יורדים גשמים אפשר להיכנס לאכול בבית מדין "מצטער", הסעודה הראשונה מיוחדת כי לומדים אותה מחג המצות וחייבים לאכול אותה בכל מקרה בתוך הסוכה.

הרשב"א חולק על הרא"ש ופוסק: "נראים לי הדברים, שאין המצטער, ואשר ירדו עליו גשמים, חייבים עד כדי שתסרח המקפה לאכול בסוכה. דמלת תשבו, כעין תדורו, אמרינן. ולעולם לא חייבה התורה לאכול בסוכה, אלא כדרך שעושה אדם בביתו. דאם איתא, לא אפשר דלא לימרו הכי בגמ'. והא דילפי' רבנן: ט"ו ט"ו, מחג המצות, לאו למימרא: שיהא חייב על כל פנים לאכול בסוכה לילה הראשון, אפי' במקום צערא, דמצטער פטור הוא. אלא דהיכא דלא מצטער, חייב לאכול בלילה הראשון, ותו לא מיחייב... ומי שמחייב,- עליו הראיה. ואנו לא שמענוה ולא ראינוה[55] ".

הרשב"א אומר שהלימוד "חמשה עשר" "חמשה עשר" לא בא להוציא את הסעודה הראשונה מהלכות סוכה הידועים לנו - מצטער פטור. הרשב"א מוסיף שלסברת הרא"ש אין כל ביסוס בגמרא ו"מי שמחייב עליו הראיה".

מלבד המחלוקת בעניין דין מצטער בסעודה ראשונה, הפוסקים מתחבטים בעוד דינים שנסובים סביב אותה שאלה, אפשר לראות זאת בפסיקות שונות. לדוגמה, הרמ"א מקשר את הסעודה לאכילת מצה בהרבה דינים: "ולא יאכל בלילה הראשונה עד שיהא ודאי לילה [ב"י בשם א"ח], ויאכל קודם חצות לילה [מהרי"ו ומהרי"ל], ולא יאכל ביום מחצות ואילך כדי שיאכל בסוכה לתיאבון [מהרי"ל] דומיא דאכילת מצה[56]", וחלק מהפוסקים אף לומדים ממצה בפסח "חובה" כללית ומשייכים אותה לסוכה: "אבל שמעתי בשם גדול מגדולי הדור אשר בצרפת שהיה מחייב לישן בסוכה בלילה הראשונה של סוכות, ואפי׳ ירדו גשמים שינת עראי מיהת, ולא התירו לו לירד מן הסוכה אלא בשאר ימים שהם רשות אבל בלילה הראשונה הכתוב קבעו חובה מג״ש דט״ו ט״ו מחג המצות[57]."

למחלוקות האלו יש בסיס יסודי ורחב בהבנת דרך הלימוד של גזירה שווה. כפי שהזכרנו, את החובה לסעודה לומדים בגזירה שווה "חמשה עשר" "חמשה עשר", בסוכות נאמר "בַּחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם

[54] פסקי הרא"ש ברכות מט:

[55] שו"ת הרשב"א חלק ד, ע"ח.

[56] רמ"א אורח חיים, תרל"ט, ג.

[57] ריטב"א סוכה כז:

לַחָדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי הַזֶּה חַג הַסֻּכּוֹת שִׁבְעַת יָמִים לה' " ובפסח: "וּבַחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַזֶּה חַג הַמַּצּוֹת לה' שִׁבְעַת יָמִים מַצּוֹת תֹּאכֵלוּ". מכאן אנחנו לומדים שכמו שיש חובה לאכול מצה בליל פסח כך בליל סוכות יש חובה דומה. השאלה היא עד כמה החובה הנלמדת באמת "שווה" למלמד. לדוגמה, אנו לא אומרים שיש חובה לאכול **מצה** בסוכות, אולם בפרטים אחרים אולי יש מקום ללמוד.

התלמוד הבבלי אמנם לא עסק בבעיה הזאת כאן, אך בתלמוד הירושלמי דנים מעט בדבר: "חברייא בעו (שאלו): אי מה להלן עד שיכנסו למצה בתאווה וכא (וכאן) עד שיכנסו לסוכה בתאווה? ר"ז בעי: אי מה להלן עד שיאכל כזית מצה וכא עד שיאכל כזית דגן בסוכה?".

שתי השיטות של לימוד גזירה שווה הן "דון מינה ומינה", כלומר, לומדים מהמקור גם את עצם הדין וגם את פרטיו. הדרך השנייה היא "דון מינה ואוקי באתרה", כלומר, לאחר הלימוד אנו מכניסים את הדין הנלמד למערכת הכללית שאליה הוא נגזר.

גם השיטות השונות בנידון דידן, נסובות סביב השאלות הללו בדרכי גזירה שווה, באיזו מידה אנחנו משייכים את חובת האכילה לחג הסוכות ובאיזה מידה היא נשארת מקושרת ל"אביה" אכילת מצה בפסח[58].

כמובן שהקשר בין סוכות לפסח ובין אכילה בסוכה לאכילת מצה, איננו מתבטא רק בפרטי הלכות, וצריכים להבין את הקשר הפנימי והמהותי ביניהם. אין כאן המקום להאריך בעניין זה אך אביא בכל זאת קטע קצר מר' צדוק: "הנה חכמז"ל (סוכה כ"ז.) למדו חמשה עשר מחג המצות לג"ש שקדושת סעודת חג הסוכות הוא אחד עם מצות אכילת מצה. אמנם החילוק הוא שאכילת מצה בפסח הוא ענין לאכפיא ס"א. ולכן המצוה לבל יראה שאור באכילתו רק לבערו מכל וכל והוא רק מצוה אחת בכל ימי החג וקדושת חג הסוכות הוא לאתהפכא חשוכא לנהורא דהיינו להכניס את ההיפוך לקדושה כי מצות אכילה בסוכה הוא בלחם חמץ[59]".

[58] יש גם המקשרים את הסעודה לדיני יום טוב בכללי.

[59] פרי צדיק חג הסוכות כ"ט.

שיטות בהבנת סוגיית "חזר בו ר' אליעזר"

בנימין פוקס

המשנה בסוכה כ"ז ע"א מדברת על חיוב אכילת הסעודות בסוכה, לפי דעת ר' אליעזר ודעת חכמים:

> ר' אליעזר אומר: ארבע עשרה סעודות חייב אדם לאכול בסוכה, אחת ביום ואחת בלילה. וחכמים אומרים: אין לדבר קצבה, חוץ מלילי יום טוב ראשון של חג בלבד. ועוד אמר ר' אליעזר: מי שלא אכל לילי יום טוב הראשון — ישלים לילי יום טוב האחרון של חג. וחכמים אומרים: אין לדבר תשלומין, ועל זה נאמר: "מעוות לא יוכל לתקון וחסרון לא יוכל להמנות"

לפי דעת חכמים, ישנו חיוב על אכילת סעודה בערב יום טוב של סוכות, ואם לא אכל – לא יכול להשלים. ואילו לפי דעת ר' אליעזר חייב לאכול 2 סעודות בכל יום של סוכות, אחת בערב ואחת ביום, ובסך הכול ארבע עשרה סעודות, ואם לא אכל סעודה בערב יום טוב סוכות – ישלים אותה בסעודת ליל שמיני עצרת.

בהמשך, הגמרא מתחילה לדון בדברי ר' אליעזר, אך הדיון יכול להתפרש במספר אופנים. מכל מקום ישנו מבנה כללי לסוגיה המוסכם על כולם:

"ועוד אמר ר' אליעזר" הגמרא כעת מקשה על דברי ר' אליעזר שיכול להשלים את סעודת ליל יום טוב של סוכות בסעודת ליל שמיני עצרת - "והא אמר ר' אליעזר ארבע עשרה סעודות חייב אדם לאכול בסוכה אחת ביום ואחת בלילה", כלומר, והרי ר' אליעזר אמר שאדם חייב לאכול ארבע עשרה סעודות בסוכה, אחת ביום ואחת בלילה! והגמרא מתרצת: "אמר בירא אמר ר' אמי: חזר בו ר' אליעזר."

ישנם שני חלקים היכולים להתפרש באופנים שונים – מה בדיוק קשה מדברי ר' אליעזר הראשונים על דברי ר' אליעזר השניים? וממה חזר בו ר' אליעזר? כדי לענות על השאלות האלה צריך לבחון את האפשרויות לביאור הגמרא בשני תנאים:

מספר שורות לאחר הקושיה והתירוץ, לאחר שהגמרא מבררת כיצד משלימים את הסעודה, מובא סיפור:

שאל אפוטרופוס של אגריפס המלך את ר' אליעזר: כגון אני, שאיני רגיל לאכול אלא סעודה אחת ביום, מהו שאוכל סעודה אחת ואפטר? אמר לו: בכל יום ויום אתה ממשיך כמה פרפראות* לכבוד עצמך, ועכשיו אי אתה ממשיך פרפרת אחת לכבוד קונך?

*קינוחים

נצטרך לראות לפי כל שיטה מהו מקומו ותפקידו של סיפור זה בהקשר של הקושייה והתירוץ.

במשנה נאמר שאדם חייב לאכול ארבע עשרה סעודות בסוכה, ואם לא אכל בליל יום טוב סוכות כיצד ישלים בשמיני עצרת כאשר הוא לא נמצא? נראה כיצד כל דרך לביאור הגמרא עונה על שאלה זו.

נתחיל בביאור הקושייה.

לפי רש"י, הקושיה על דברי ר' אליעזר היא למעשה השאלה שנשאלה עכשיו, כיצד יכול אדם להשלים סעודה שחיובה בסוכה כאשר הוא לא נמצא בסוכה, ואם יהיה בה יעבור על בל תוסיף? פה הדגש בקושיה יהיה "והא אמר ר' אליעזר ארבע עשרה סעודות חייב אדם לאכול **בסוכה** את ביום ואחת בלילה" :

"והאמר ר' אליעזר י"ד סעודות חייב אדם לאכול בסוכה: וביון דביום אחרון לא בסוכה יתיב ואם ישב בה לשם מצוה עובר על בל תוסיף מאי השלמה דסוכה איבא הכא"

אפשרות שנייה להבנת הקושייה היא לפי שיטת הריב"ב - מדוע סעודת ליל יום טוב של סוכות חשובה מהסעודות של שאר הימים? מדוע ר' אליעזר אומר שצריך להשלים רק את הסעודה הזו? פה הדגש יהיה על "והא אמר ר' אליעזר **ארבע עשרה סעודות** חייב אדם לאכול בסוכה את ביום ואחת בלילה".

אפשרות שלישית להבנת הקושייה היא מדוע לא ישלים באחת משלוש עשרה הסעודות האחרות בסוכות ויחכה עד לסעודת ליל שמיני עצרת? שיטה זו במידה רבה כוללת גם שיטת רש"י בהבנת הקושייה.

נמשיך בבירור "חזר בו ר' אליעזר".

לפי רש"י ורוב המפרשים, ר' אליעזר חזר בו מדבריו שיש חיוב ארבע עשרה סעודות בסוכה, ואין קצבה לסעודות:

חזר בו ר' אליעזר: אצל חכמים לומר שאין לדבר קצבה, ואם רצה להתענות יתענה חוץ מלילי יום טוב הראשון, ובהא מיהא פליג עלייהו דקסבר יש לה תשלומין כמו שיש תשלומין לקרבנות יום ראשון אף בי"ט האחרון:

לא מובן במבט ראשון כיצד זה מיישב את הסתירה לפי רש"י, שלא יכול לאכול בסוכה בשמיני עצרת בגלל בל תוסיף, אך המהרש"ל מסביר בצורה מבריקה את דברי רש"י:

רש"י בד"ה חזר בו כו' חוץ מלילי יו"ט הראשון כו'. נ"ב נ"ל דה"פ חזר בו ר"א מי"ד סעודות בסוכה ולא קאי אלא על לילי יו"ט הראשון ואע"פ שאותה סעודה בע"כ צריכה סוכה מ"מ **חיובא די"ד (י"ד תשרי) לאו בסוכה תליא** אלא ילפינן מלילי פסח דצריך אכילה ומאחר דצריך אכילה אי אפשר לקיימה בלא סוכה ומ"מ **עיקר מצותה תלוי באכילה ומש"ה יכול להשלימה באכילת סעודה אחריני** באיך שהיא אבל אי הוה מצריך ר"א י"ד סעודות בסוכה א"כ ע"כ מתשבו כעין תדורו נפיק דצריך י"ד בסוכה ועיקר חיובייהו בסוכה תליא וא"כ איך מועיל השלמה כו' ודו"ק (עיין במהרש"א):

לפי המהרש"ל, חכמים לומדים את חיוב סעודת ליל יום טוב סוכות מגזירה שווה לערב פסח, ששניהם בט"ו לחודש, ואם ר' אליעזר חזר בו מחיוב ארבע עשרה סעודות הוא למעשה מודה לחכמים שהחיוב המיוחד סעודת ליל יום טוב של סוכות היא מהגזרה שווה של ערב סוכות לערב פסח.לפיכך, החיוב על אכילת סעודת ליל יום טוב בסוכה אינו נובע מהדין עצמו של סעודת יום טוב, אלא מכך שבסוכות על האוכל להיאכל בסוכה. לכן, לחיוב על סעודת יום טוב של ליל סוכות אין קשר לסוכה, ויכול להשלים אותה בשמיני עצרת, גם כאשר אין לו סוכה.

פירוש זה של "חזר בו" מסתדר יפה עם התנאי השני, אך לא עם התנאי הראשון. בסיפור על האפוטרופוס של אגריפס לא נאמר שהאפוטרופוס לא אכל סעודת ליל יום טוב וכעת היה צריך להשלים אותה. בפשט הדברים האפוטרופוס אמר שאינו רגיל לאכול 2 סעודות ביום, כלומר בסיפור הוא מתלונן על חיוב ארבע עשרה סעודות, ונמצא אם כך שר' אליעזר לא חזר בו מארבע עשרה סעודות. אפשר לומר שהסיפור הוא לפני שחזר בו ר' אליעזר, אבל אז לא מובן כלל תפקידו במהלך הגמרא, מאחר והוא מדבר על עניין לא רלוונטי, ולכן נפסול את האפשרות שר' אליעזר חזר בו מחיוב ארבע עשרה סעודות.

אפשרות שנייה להבנת ה"חזר בו" היא לפי תוס':

חזר בו ר' אליעזר. אצל חכמים לומר שאין לדבר קצבה ואם רצה להתענות יתענה חוץ מלילי י"ט הראשון ובהא מיהא פליג עלייהו דקסבר יש לה תשלומין כמו שיש תשלומין לקרבן י"ט ראשון אף בי"ט אחרון כך פי' בקונטרס, ולישנא דישלים ואם השלים לא משמע

כלל לשון תשלומין אלא לשון השלמה חשבון של י"ד סעודות ועוד כיון דממצה ילפינן לא מנינן שיהא תשלומין למצה של לילה הראשון של פסח ועוד דמשמע קצת בירושלמי דבעי כזית דגן לסעודת י"ט הראשון של חג כמו גבי מצה והבא אמרי' דישלים במיני תרגימא ועוד מעובדא דאפוטרופוס של אגריפס משמע דלא פטר ר' אליעזר בסעודה אחת לכך נראה לפרש **חזר בו ר' אליעזר ממה שהיה מצריך סוכה** ולעולם **י"ד סעודות בעי** ובירושלמי משני אמר ר' אחא למצוה חשובה כלומר לכתחילה צריך לאכול בסוכה ואם לא אכל משלים בשמיני בלא סוכה:

לפי אפשרות זו, ר' אליעזר חזר בו מחיוב ארבע עשרה סעודות דווקא סוכה - ישנו חיוב לאכול בסוכות ארבע עשרה סעודות, אך אין חיוב מיוחד לאכול אותם בסוכה, וככה מתורצת הקושייה כמו אצל רש"י, ע"פ הסברו של המהרש"ל – אם אין חיוב מיוחד באכילת ארבע עשרה הסעודות בסוכה אפשר להשלים בשמיני עצרת את סעודת יום טוב של סוכות, ללא צורך בסוכה. הסיבה שבסופו של דבר אוכלים את ארבע עשרה הסעודות בסוכה היא כי כל סעודה שאוכלים בסוכות חייבת להיאכל בסוכה. פירוש זה עונה על 2 התנאים, בשונה מרש"י.

כעת אציע אפשרות שלישית להבנת "חזר בו" - למעשה החזרה לא מופיעה במשנה, ור' אליעזר חזר בו מחלק מסוים באמרה השנייה, והוא שמשלים את הסעודה בליל שמיני עצרת. במקום שמיני עצרת ישלים באחת משלוש עשרה הסעודות האחרות שאוכל בחג. פירוש זה גם מסתדר עם שני התנאים.

אם כבה נסכם את כל האפשרויות להבנת שני חלקי הסוגיה.

<u>אפשרויות להבנת הקושייה:</u>

<u>א</u>. איך אפשר להשלים את סעודת ליל יום טוב של סוכות בליל יום טוב של שמיני עצרת? הרי סעודת ליל יום טוב של סוכות היא אחת מארבע עשרה סעודות שצריך לאכול בסוכה, ובשמיני עצרת אסור לאכול בסוכה.

<u>ב</u>. למה משלים רק אם לא אכל סעודת ליל יום טוב של סוכות? הרי יש ארבע עשרה סעודות שחובה לאכול בסוכה, ומדוע לא נאמר שישלים גם אותן במקרה שלא אכל אחת מהן?

<u>ג</u>. למה שלא ישלים את סעודת ליל יום טוב של סוכות באחת משלוש עשרה הסעודות האחרות הנאכלות בחג?

אפשרות ב. שהיא שיטת הריב"ב להבנת הקושייה נפסלת, מכיוון שאין לקושייה זו אף אפשרות מתאימה באפשרויות להבנת ה"חזר בו", כפי שנראה כעת.

אפשרויות להבנת "חזר בו ר' אליעזר":

א. ר' אליעזר חזר בו מכך שאת ארבע עשרה הסעודות יש חיוב מיוחד לאכול דווקא בסוכה, מעבר לחיוב הפשוט שכל סעודה בסוכות חייבת להיאכל בסוכה.

ב. ר' אליעזר חזר בו מכך שניתן להשלים את הסעודה רק בשמיני עצרת, והוא סבור שניתן להשלים אותה רק בשלוש עשרה הסעודות האחרות של סוכות.

ולבסוף, אפשר להצליב בין האפשרויות האלה לקבלת 3 שיטות סופיות אפשריות להבנת הסוגייה.

- 'שיטת תוספות מלאה' - ר' אליעזר אומר שאם אדם לא אכל את סעודת ליל יום טוב של סוכות, ישלים סעודה זו בליל שמיני עצרת. אבל הרי אמרנו שבסוכות חובה לאכול ארבע עשרה סעודות בסוכה, שבכללם נמצאת גם סעודת ליל יום טוב, וכיצד יכול אדם להשלים בשמיני עצרת, זמן בו אסור לאכול בסוכה, סעודה שחובה לאכול אותה בסוכה? על כך עונה הגמרא שר' אליעזר חזר בו מכך שיש חיוב מיוחד לאכול את ארבע עשרה הסעודות דווקא בסוכה. לכן אפשר להשלים בשמיני עצרת את סעודת יום טוב של סוכות, ללא צורך בסוכה.

- 'שיטה חדשה' - ר' אליעזר אומר שאם אדם לא אכל את סעודת ליל יום טוב של סוכות, ישלים סעודה זו בליל שמיני עצרת. אבל הרי אמרנו שיש ארבע עשרה סעודות שאדם חייב לאכול בסוכה, ומדוע לא ישלים את סעודת ליל יום טוב בשלוש עשרה הסעודות הנותרות ויחכה דווקא לשמיני עצרת? עונה הגמרא שר' אליעזר אכן חזר בו מכך שמשלים את הסעודה בשמיני עצרת, והוא סובר שישלים אותה באחת משלוש עשרה הסעודות הנותרות.

- 'שיטה חצויה' - ר' אליעזר אומר שאם אדם לא אכל את סעודת ליל יום טוב של סוכות, ישלים סעודה זו בליל שמיני עצרת. אבל הרי אמרנו שבסוכות חובה לאכול ארבע עשרה סעודות בסוכה, שבכללם נמצאת גם סעודת ליל יום טוב, וכיצד יכול אדם להשלים בשמיני עצרת, זמן בו אסור לאכול בסוכה, סעודה שחובה לאכול אותה בסוכה? על כך עונה הגמרא שר' אליעזר חזר בו מכך שמשלים את הסעודה בשמיני עצרת, והוא סובר שישלים אותה באחת משלוש עשרה הסעודות הנותרות.

חג סוכות – על ערך המשפחתיות

ארי סנדרס

<u>השאלה</u>

בדף כז, ע"ב מופיעה מחלוקת רבי אליעזר – חכמים בנושא האם אדם יוצא בסוכתו של חבירו ביום טוב הראשון של חג. רבי אליעזר טוען שלא ניתן לצאת ידי חובה בסוכת חבירו בעוד שחכמים טוענים שיוצא ידי חובה בסוכת חבירו. הפסוק שעליו מסתמכים חכמים הוא: "כל האזרח בישראל ישבו בסוכות". על יסוד זה הם טוענים שמכיוון שכל ישראל ראויים לישב בסוכה אחת, כך אדם יוצא בסוכת חבירו.

לפי פירוש רש"י, מדובר על סוכה אחת לכל ישראל. אך מכיוון שאין לכל אחד מישראל שווה פרוטה בסוכה כך שהיא תהיה שלו, יש להסיק כי מדובר בסוכה שאולה, ומכאן לומדים חז"ל שיוצאים בסוכה שאולה.

התוספות לעומת זאת סובר, שגם אם יש שווה פרוטה לכל אחד מישראל זה לא רלוונטי, והוא מוכיח שרבי אליעזר סובר שכל אחד ואחד צריך סוכה משלו. והתוספות, על בסיס ההוה אמינא הזאת, אומר שלדעת רבי אליעזר צריך כל אחד ואחד בבית סוכה משלו.

ולפי הרמ"א על שולחן ערוך אורח חיים סימן תרלט סעיף ב: "ולי נראה משום דמצות סוכה איש וביתו איש ואשתו כדרך שהוא דר כל השנה, ובמקום שלא יוכל לישן עם אשתו שאין לו סוכה מיוחדת פטור"

לפי הרמ"א אם אדם אינו יכול להיות עם אשתו בסוכה הוא נקרא מצטער ופטור מן הסוכה, אז איך זה שלכל אחד מבני הבית סוכה נפרדת?! איך זה, שמבחינת הפסיקה של רבי אליעזר, אדם לא יכול להיות עם אשתו בסוכה (זאת מכיוון שגם אינו יכול לצאת מסוכתו על מנת לפגוש את אשתו), אבל עם זאת, אם אינו עם אשתו בסוכה נקרא הוא פטור?! (קושייא זו אינה רלוונטית יותר מדי לענייננו, זאת מכיוון ששיטת רבי אליעזר לא נפסקה להלכה, אבל היא רלוונטית מאוד על מנת להראות לנו את סברת רבי אליעזר ביחס למשפחתיות בסוכו)

השאלה האמיתית שלנו, היא מהי בעצם מהות המשפחתיות בסוכה, שלפי התוספות רבי אליעזר מרשה לעצמו לוותר עליה לחלוטין?

<u>הנפקא מינות</u>

ישנן שתי אופציות: אופציה ראשונה – סוכות הוא חג משפחתי. אופציה שנייה – סוכות אינו חג משפחתי (זה באמת לא כל כך מסובך).

מה מחלוקת זו אומרת לגבי בניית הסוכה שלנו? או על קיום מצוות ארבעת המינים שלנו? מה הדבר הזה בעצם משפיע על כלל מצוות החג? וכנ"ל גם להפך, אם לא עומד במרכז חג הסוכות מהות משפחתית, מה ההגדרה שלמצוות החג?

בהנחה שחג הסוכות הוא אכן חג שבמהותו משפחתית, על כל אדם להישאר בחג ביחד עם משפחתו ולבלות ביחד עם משפחתו כל הזמן . דבר זה דוחה את קיום מצוות סוכה. אדם אינו חייב להישאר בסוכתו כל הזמן, אלא צריך לבלות עם משפחתו. ברור שאדם חייב לישב בסוכה ולאכול בסוכה, אבל בגלל הערך המרכזי המשפחתי הסוכה 'נדחקת הצידה' למען המשפחתיות.

ואם מניחים את ההנחה ההפוכה, מקבלים גם תוצאה הפוכה. מקבלים אדם, שלא משנה היכן משפחתו, מצוי בסוכה. הסוכה היא המצווה החשובה ביותר של החג, ועל כן, אל לאדם לצאת ממנה בשביל שום סיבה. אדם אינו יוצא מסוכתו כל החג.

<u>המשמעות של שיטה זו על שיטות חכמים ור' אליעזר</u>

ההשלכות המפורטות האלה, דומות וכמעט חופפות לחלוטין את ההבדלים של מחלוקות ר' אליעזר – חכמים. ודבר זה יכול לספק לנו הסבר למחלוקת הרעיונית בין ר' אליעזר לחכמים. ר' אליעזר לא סובר שהמשפחתיות משמעותית בחג הסוכות בעוד שחכמים סוברים שהי הערך המרכזי.

חכמים מתירים לאדם לצאת בסוכת חברו לא מכיוון שדבר זה נכתב בפסוק. השימוש בפסוק על מנת להצדיק זו הוא מעין תירוץ בשביל חכמים. חכמים מתירים לאדם לצאת בסוכת חברו מפני שאדם עושה זאת בתור אקט משפחתי של אירוח והתארחות.

זו גם הסיבה מדוע ר' אליעזר לא מתיר לאדם עם שתי נשים לצאת משתי סוכות שהן שלו. לצאת מסוכה אצל אשה אחת לסכה אצל אשה אחרת זהו אקט **משפחתי**. ולשיטת ר' אליעזר, למה שהאקט המשפחתי הזה ידחה את מצוות סוכות? (זוהי גם סברת חכמים בנושא זה, רק להפך)

<u>להלכה</u>

ועבשיו, לשאלתנו: האם חג הסוכות הוא חג משפחתי או לא? התשובה היא חד משמעית **כן**. שיטת ר' אליעזר **נדחתה** להלכה ונפסקה ברובה שיטת חכמים הסוברת שסוכות הינו אכן חג משפחתי. השיטה התקבלה להלכה, מכאן משמע שגם **הסברה שבבסיס השיטה** התקבלה להלכה.

חג הסוכות הינו בבסיסו חג משפחתי. מהותו היא משפחת היהודי והשקעת זמן במשפחה. אנחנו צריכים לזכור זאת בסוכות הבא, ובמקום להקפיד ולדקדק על משפחתו על כל דבר, עלינו לבלות עם המשפחה וליהנות איתה, כי זוהי מטרת החג.

יונתן בן עוזיאל - ''כל עוף שפורח עליו מיד נשרף''

נטאעל רוזנברג ואברהם אשכנזי

יונתן בן עוזיאל היה תנא בדור הראשון לתנאים, שחי כמה עשרות שנים לפני חורבן בית שני. חיבר את תרגום יונתן, תרגום הנביאים לארמית. רבים נוהגים לעלות לקבר המיוחס לו ליד היישוב עמוקה שבגליל, כסגולה למציאת שידוכים וכדו'.

עיקר פרסומו של יונתן בן עוזיאל בא לו בעקבות פועלו הגדול – תרגומם של הנביאים לשפה הארמית. וכך מובא בתלמוד הבבלי:"תרגום של נביאים, יונתן בן עוזיאל אמרו מפי: חגי, זכריה, ומלאכי , ונזדעזעה ארץ ישראל ארבע מאות פרסה על ארבע מאות פרסה. יצתה בן קול ואמרה: מי הוא זה שגילה סתרי לבני אדם?! עמד יונתן בן עוזיאל על רגליו ואמר: אני הוא שגליתי סתריך לבני אדם. גלוי וידוע לפניך שלא לכבודי עשיתי, ולא לכבוד בית אבא, אלא לכבודך עשיתי, שלא ירבו מחלוקות בישראל.ועוד ביקש לגלות תרגום של כתובים, יצתה בת קול ואמרה לו: דייך! מאי טעמא? משום דאית ביה – בכתובים – קץ משיח'' (מגילה ג,א).

נאמר עליו: "תנו רבנן: שמונים תלמידים היו לו להלל הזקן וכו', גדול שבכולן יונתן בן עוזיאל, קטן שבכולן רבן יוחנן בן זכאי וכו'. אמרו עליו על יונתן בן עוזיאל בשעה שיושב ועוסק בתורה כל עוף שפורח עליו מיד נשרף'' (סוכה דף כח עמוד א. וכ''ה במס' בבא בתרא קלד עמוד א).

במה נשרף? איך נשרף? מה זה עוף? אם העוף שנשנשרף כי היה מעליו אז כל דבר שיהיה מעליו כגון תקרה וכיו''ב ישרף?

כמובן שסוג הסיפור הזה הוא אגדתא, וצריך לדעת איך לומדים אגדתות כמו אלו ורק אז להעמיק בפנים.

והנה הרמב''ם כותב על שלוש כתות בהקדמתו לפרק חלק:

הכת הראשונה: הסוברים שדברי חז''ל אכן יהיו בשלמותם ותמוה הדבר מאוד שאיך דברים אלה יכולים לקרות הרי זה סותר להיגיון וכמו שכתב הרמב''ם ''וְזוֹ הַכַּת עֲנִיַּת הדעת, יש להצטער עליהם לסכלותם, לפי שהם מכבדים ומנשאים החכמים כפי דעתם; והם משפילים אותם בתכלית השפלות, והם אינם מבינים זה'' ומכיוון שכך גורם הדבר הזה לחילול ה' כי האומות חושבות עלינו כטיפשים כשהם שומעים את מה אנחנו לומדים.

הכת השנייה: אלה האנשים אשר מוציאים דיבה על חכמים ואשר חושבים שחוכמתם עולה על של חכמים וששכלם זך יותר מהם ולועגים לחכמים שאכן הם מאמינים על שטויות והבלים שיקרו, ואלה גרועים יותר מהכת הראשונה.

וכפי שפירש רבנו הרב קוק זצ"ל במדות הראיה ע"מ פט סעיף ט"ז השונא את הגאווה יזכה לברר הלכה ברורה. וכי אין אותם אנשים כדר הזה שהרי גאוותם ממלאת ולא ימצא בידם לפרש הלכה כלל וכלל.

הכת השלישית: אלה שמבינים שמדובר במשל ובדברי הנסתר ושמאחוריהם נמצאים הרבה דברי חוכמה ואלה מתעקשים למצוא בהם את אלה הדברים בכל דבר שנראה להם.

ואם כן אחרי שלמדנו את הקדמת הרמב''ם כנראה שהדברים במעשה יונתן בן עוזיאל אינם מתפרשים כפשוטם אלא כדרך הכת השלישית - דברים נסתרים ורבים ממה שכתבו חכמים:

הנה כמה פירושים שונים אשר יענו על שאלותינו ששאלנו בהתחלה:

ראשית נענה על השאלה במה נשרף?

הריטב"א אומר:

"ושאלו בירושלמי (?): [אם] התלמיד כך, הרב מהו? והשיבו, שהתלמיד תוך ד' אמות (-כל עוף שפורח עליו מיד נשרף), ברם הרב אפילו חוץ לד' אמות".

הריטב''א כותב שמכיוון שכתוב שהתלמיד כך, כל שכן שרבו היה שורף יותר מהתלמיד, ונלמד מפה שמדובר על אש ממש ולא אש כמשל למשהו אחר.

וכן כתוב ב'תורת חיים' (ב"ב שם):

"כל עוף שפורח עליו נשרף, לאו גוזמא הוא אלא דוקא, שהרי אפילו רבי אליעזר ורבי יהושע, תלמידיו של רבן יוחנן בן זכאי, כשעסקו בתורה על סעודת אבויה אבי אלישע אחר, ירדה אש מן השמים וליהטה הבית, עד שאמר להם אבויה: רבותי, לשרוף ביתי באתם, כדאיתא בירושלמי דחגיגה (פ"ב ה"א)".

ה'תורת חיים' מסכים עם הריטב"א שמכיוון שהאש שרפה את ביתו של אבי אלישע אחר אז מדובר פה באש ממש.

עכשיו נענה על השאלה: איך נשרף?

יש פרשנויות שונות ביצד בדיוק הגיעה האש לשם. מפני שלא הגיוני ששהאש סתם פתאום תחזיק בציפור?:

א.רש"י פירש: "שהיו מלאכי השרת מתקבצין סביביו לשמוע דברי תורה מפיו".

אז לפי רש''י, מכיוון שהיו מלאכים מתקבצים סביבו לשמוע את תורתו היתה נוצרת האש ומחזיקה בעוף שפרח מעליו.

אם נשאל: למה המלאכים התקבצו סביב יונתן בן עוזיאל, הרי הם מספיק צדיקים ללמוד זאת בעצמם?

מצאנו בגיליון ''עלים לתרופה'' של חסידי בעלזא תשובה:

וגודל מעלה זו מבואר על פי דברי רש"י על מאמרם ז"ל (להלן מה:): "תמני סרי אלפי דרא הוה דקמיה קוב"ה (-שמונה עשר אלף שורות של צדיקים ישנן לפני הקב"ה) שנאמר (יחזקאל מח, לה) 'סביב שמונה עשר אלף'", וברש"י: "... דאע"ג דבירושלים שלעתיד לבא כתיב קרא, דרשינן ליה נמי להכי, דמקום ששכינה שמה סובבין אותו שמנה עשר אלף, והם הצדיקים הנתונים לפנים ממלאכי השרת, שנאמר (במדבר כג, כג) 'כעת יאמר ליעקב ולישראל מה פעל א-ל', ואומר (ישעי' כג, יח) 'ליושבים לפני ה' יהיה סחרה', ואומר (שם ל, כ) 'והיו עיניך רואות את מוריך''.

לפי מאמר חז''ל: יש שמונה עשרה אלף שורות של צדיקים, ולמרות שפסוק זה נאמר על ירושלים הקדומה, דורשים את הכתוב גם להיום. מכיוון שהצדיקים הללוהיו לפנים ממלאכי השרת - ומלאכי השרת לא הגיעו לדרגתם - אז אפשר לפרש שיונתן בן עוזיאל היה אחד מן הצדיקים,ומפני שמלאכי השרת לא היו יכולים להגיע לדרגה הזו הם התקבצו סביבו לשמוע את תורתו.

ב. רבינו חננאל כותב כך: "כל עוף שפורח עליו באויר בשעה שהיה עוסק בתורה מיד נשרף, כלומר, זיו השכינה היה במושבו".

רבינו חננאל מייחס את מקור האש לזיו השכינה שהיתה במושבו.

ג. בתוספות כתבו: "כל עוף שפורח עליו מיד נשרף, שהדברים שמחים כשנתינתם בסיני שנתנה תורה באש, ובענין זה מצינו במדרש בעובדא דרבי אליעזר ורבי יהושע שהיו מסובין בסעודה וליהטה האש סביבם".

התוספות מייחסים את האש למתן תורה, והתורה ניתנה ליונתן בן עוזיאל כפי שהיה במתן תורה מהר סיני.

ד. אמנם יש מרבותינו שביארו שאין מהות האש מתבארת כפשוטה, אלא שרמז יש בדבר הנמשל לשריפה. כך כתב המאירי בפירושו למס' אבות (פ"א מ"א): "... והוא משל על השריפה כמאמרם ז"ל (חגיגה יג.) 'יצא אש חשמל ושרפו', שנשתבש בהשגתו, והוא ענין 'עוף שהיה פורח עליו מיד נשרף', כלומר, שאף קלי ההבנה ומהירי הלימוד לא היו עומדים מפניו, אבל היה מעמידם לשעתם בחזקת משובשים", ולפי זה, הגמרא באה ללמדנו שאלו שהיו באים לעמוד עם ריב"ע במשא ומתן בתורה, היה מעמידם בחזקת משובשים מחמת עוצם חריפותו והבנתו.

כעין זה ציינו ה'עיון יעקב' וה'מהרש"א' (ב"ב שם) לספר 'שבט מיהודה' (סי' מא), אותו חיבר רבי בו ויכוחים שונים שהתקיימו בין כמרי הנוצרים לבין חכמי ישראל, ואחת מטענותיהם היתה שבתלמוד ישנם דברים היוצאים מן השכל והטבע, והביאו לדוגמא גמרא זו, בטענה שאין האש שורפת כי אם בהיותה קרובה אל הדבר הנשרף, והיאך יתכן שנשרפו העופות מרחוק, וגם עצם האש הוא דבר שלא מדרכי הטבע, כי במה היה אחוז האש, ועל כך השיבו החכמים: "מה שאמרו 'כל עוף פורח' רמוז שכל דעת משובש הפורח בשכל, היה 'נשרף', כשהיה החכם ההוא עוסק בתורה, רצה לומר, שהיה משיג האמת ודוחה השקר".

ה'עיון יעקב' כתב עוד בזה שהדברים מוסבים כלפי שדים ומזיקים: "דעוף קאי על המזיקם המעופפים סביב התלמידי חכמים, וכדאמרינן (ברכות ו, א) 'הני מאני דרבנן דבלו מחופיא דידהו, ונקראים 'עוף' על שם הפסוק (איוב ה, ז) 'ובני רשף יגביהו עוף', וכן (איוב כ, ח) 'כחלום יעוף', שבא לפעמים על ידי שד כמבואר".

ונסיים בביאור של תורת החסידות, בשם הרה"ק מקאצק מקובל ששאל, אם מדרגת קדושתו של יונתן בן עוזיאל היתה כל כך גבוהה, במה גדול היה כוחו של רבו – הלל הזקן. וביאר הרבי מקאצק, שגדולתו של הלל היתה בזה שעוף הפורח מעליו - לא נשרף, שאש תורתו היתה פנימית ביותר ובלתי נראית לבחוץ, והיא היא גדולתו.

לעצם מהות הענין של שריפת העוף, ישנם הסברים עמוקים יותר, הסבר אחד, מסביר הנעם מגדים שהעוף מסמל את המחשבות המבזיקות בלב כעופות פורחים באויר, וגדולתו של יונתן בן עוזיאל שאע"פ שקי"ל (ב"ב קסד:) "אין אדם ניצול מהרהורי עבירה", אצלו המחשבות כשלמד נשרפו למעלה וכל מעיניו היו משוטטים אך ורק בתורה, הסבר אחר, מסביר העין יעקב שהרי מזיקים מכונים עוף (ע"פ הפסוק "ובני רשף (מזיק) יגביהו עוף") ואת עיקר מאבקם הם שמים כנגד לומדי התורה, אך יונתן בן עוזיאל הגיע למדרגה כה גבוהה שהמזיקים נפרדו ממנו וכלל לא ניסו להתקרב אליומכחקדושתו.

השקפת ר' אליעזר על הסוכה

יוסף חיים בנגו

ר' אליעזר אומר: ארבע עשרה סעודות חייב אדם לאכול בסוכה אחת ביום ואחת בלילה (סוכה כז.)ובתוספות באותו דף מובא הירושלמי שמסביר את טעמו: הוא למד מגזרה שווה "תשבו" "תשבו" משמונת ימי המילואים בסוכות כתוב: "בסוכות תשבו שבעת ימים כל האזרח בישראל ישבו בסוכות" ובשמונת ימי המילואים כתוב: "ופתח אהל מועד תשבו יומם ולילה שבעת ימים" - כמו שם יומם ולילה אף כאן יומם ולילה (כל יום ולילה חייב לעשות סעודה). מעניין לראות שר' אליעזר מקשר את הסוכה למשכן. יכול להיות שזה משנה את כל התפיסה שלו על הסוכה, ואולי אפשר לקשר עוד דברים בסוכה לבית המקדש?

הדין הבא של ר' אליעזר הוא שאם פספסת את הסעודה בליל יום טוב ראשון אתה יכול להשלים אותה בליל יום טוב אחרון (שמיני עצרת), ובגמרא כתוב שאת הדין הזה הוא אמר רק אחרי שהוא מסכים עם חכמים.

לשיטת רש''י,חכמים אומרים שחובה לאכול רק סעודה אחת בליל יום טוב ראשון, ואת הדין הזה הם לומדים מליל יום טוב ראשון של פסח שגם שם צריך לאכול סעודה (מצות וקרבן פסח) ובכל שאר הימים בפסח לא חייב לאכול, אבל אם הוא רוצה לאכול אוכל מצה ולא חמץ, יכול להיות שאת הדין שאפשר להשלים הוא גם לומד מהמקדש שאם לא היית יכול להקריב או לאכול בליל יום טוב ראשון של פסח אתה יכול להשלים אותו בפסח שני. ועכשיו שהוא מסכים עם הלימוד של חכמים מחג הפסח הוא יכול ללמוד גם מהדינים של פסח בבית המקדש, ושוב גם המחלוקת הזאת מתחילה מהמקור מההשקפה של ר' אליעזר על הסוכה ומה ההשקפה של חכמים.

גם בדין הבא של ר' אליעזר אפשר לקשר בין הסוכה למקדש. לפי ר' אליעזר אין עוברים מסוכה לסוכה. ר' אליעזר לומד מימי המילואים ובימי המילואים היה אסור לכהנים לצאת מהמשכן ולכן גם כאן אסור לצאת מהסוכה. יש עוד סיבה נוספת שר' אליעזר אומר שאסור לצאת מסוכה לסוכה והיא שאדם צריך להישאר בסוכה עם אשתו ולשמח אותה, אבל בעצם אפשר לראות את הסברא הזאת בכל אחד מהדינים של ר' אליעזר הקשורים לבית המקדש. הסוכה היא בעצם הבית הערעי של כל אדם ואדם, והיא צריכה ללמד איך להתנהג בבית, ואין ביתו אלא אשתו, ובעצם הבית של כל יהודי ששומר על טהרת הבית הוא בית מקדש מעט.כמו שבסוכה בהוה אמינא של ר' אליעזר אדם צריך לאכול שתי סעודות בסוכה כך בבית האידיאלי שהסוכה מלמדת אותנו לחיות בו צריך לאכול או להיות עם האשה פעמיים ביממה, יום ולילה, שיהיה שלום בית. וגם כל עניין התשלומין, לא להחסיר דבר מהאישה, שגבר יפקיד ביד אשתו את כל הכסף והכל בשביל השלום בית.

לסיכום: ההשקפה של ר' אליעזר על הסוכה היא שהסוכה צריכה ללמד אותנו מהבית הכללי (בית המקדש) לבית הפרטי (לשלום בית), ואולי אפשר ללמוד גם להיפך מהבית הפרטי (שלום בית) לבית הכללי (לאהוב את ה' ואת התורה והמצוות). ואז כאשר הקב''ה ירגיש שאנחנו באמת אוהבים אותו תורתו ומצוותיו הוא יביא את המשיח בגאולה האמיתית והשלימה.

אין לך כל שבט ושבט?
הלל שיר

בברייתא המובאת במסכת סוכה (כז:) ר' אליעזר טוען כי "אֵין לְךָ כָּל שֵׁבֶט וְשֵׁבֶט מִיִּשְׂרָאֵל שֶׁלֹּא הֶעֱמִיד מִמֶּנּוּ שׁוֹפֵט." בהמשך, הוא אומר "אֵין לְךָ כָּל שֵׁבֶט וְשֵׁבֶט מִיִּשְׂרָאֵל שֶׁלֹּא יָצְאוּ מִמֶּנּוּ נְבִיאִים, שֵׁבֶט יְהוּדָה וּבִנְיָמִין הֶעֱמִידוּ מְלָכִים עַל פִּי נְבִיאִים."

רש"י על המימרא הראשונה (ד"ה שלא העמיד שופט) מסביר: "מושיע את ישראל, אותן שהיו משמת יהושע ועד שמואל שמשח שאול למלך: יהושע מאפרים, אהוד מבנימין, גדעון ממנשה - הרי מבני רחל. שמשון מדן, ברק מקדש מנפתלי - הרי מבני בלהה. אבצן זה בועז מיהודה, עלי מלוי, תולע מיששכר, אלון הזבולני מזבולן. אלו מפורשים, אבל עתניאל[60] ויפתח ושמגר[61] ויאיר ועבדון לא ידעתי שמות שבטיהן, ומראובן ושמעון גד ואשר לא מצאתי מפורש"

לא ברור מדוע לא כולל רש"י את יפתח ויאיר בשבט מנשה, שהרי ידוע לנו שהם מן הגלעד, נחלת שבט מנשה, וכן לגבי עתניאל ועבדון מפורש מקומם, ולמה לא כלל אותם רש"י בשבטים? ואם תאמר שרש"י לא הסתמך על נחלה, למה כלל את ברק, ששבטו לא כתוב בפירוש?

נראה לתרץ, שנשארו לנו חמישה שבטים שלא מפורש איזה שופט בא מהם, ושישה שופטים "פנויים". אם נלך אחר מקומם, ונקבע שיאיר ויפתח הם ממנשה, עתניאל מיהודה, ברק מנפתלי ועבדון מאפרים, יישאר לנו רק שמגר בן ענת לארבעה שבטים בלי שופטים.

אם כן, עדיין קשה מדוע כלל רש"י את ברק, שידוע לנו רק מקומו ולא שבטו.

עוד קשה, מדוע לא כולל את דבורה ש"הֶיא שֹׁפְטָה אֶת־יִשְׂרָאֵל"[62]? לבאורה ניתן לומר, שבתחילת אותו ד"ה רש"י מסביר ששופט הוא "מושיע את ישראל", ודבורה לא הייתה שותפה בלחימה ובהושעה, אך קשה מעלי, אילון, אבצן, עבדון ויאיר, שגם אצלם לא מסופר על הושיעם את ישראל.

בנוסף, לפי תחילת הדיבור, משמע שגם שמואל הוא אחד השופטים, ואם כן לא ברור למה רש"י לא כלל אותו בתור שופט משבט לוי?[63]

---

[60] אמנם כתוב עליו "עָתְנִיאֵל בֶּן־קְנַז אֲחִי כָלֵב", ולכן לכאורה הוא מיהודה, אולם הגמרא בסוטה (י"א:) מסבירה שהוא אחיו רק מן האם.

[61] האברבנאל בהקדמתו לספר שופטים כותב שהוא היה כהן " פי שנתיחס על ענת עיר הכהנים או אבי אביהם, וכמו שאמר בירמיהו (א' א') מן הכהנים אשר בענתות, ושלמה המלך אמר אל אביתר (מלכים א' ב' כ"ה) ענתות לך על שדך וגו', כי היו הכהנים נקראים ענתות וכן ענת, אולי היה על שם אביהם או על שם עירם.", אך אין בכך כדי להשפיע.

[62] שופטים ד' ד'

בנוסף לר' אליעזר בברייתא, גם בילקוט שמעוני (רמז מ"ב) מובאת מימרא דומה: "מכל השבטים יצאו שופטים ומלכים[64] ומשבט שמעון לא קם לא שופט ולא מלך בשביל החטא שעשה זמרי בשבטים, ללמדך כמה חמורה הזנות. עתניאל בן קנז משבט יהודה. אהוד משבט בנימן. דבורה וברק מהר אפרים ומקדש נפתלי. גדעון משבט מנשה ואבימלך בנו אחריו, תולע בן פואה משבט יששכר. יאיר הגלעדי מחוות יאיר משבט מנשה. וכן יפתח מיושבי גלעד. אבצן מבית לחם יהודה. אלון משבט זבולון. עבדון בן הלל משבט אפרים. שמשון משבט דן. עלי ושמואל משבט לוי, ומבנימן יצאו מלכים. ומיהודה מלכים. ומאפרים ירבעם. וממנשה יהוא בן נמשי."

בניגוד לרש"י, המדרש המובא בילק"ש כן מתבסס על מקום המגורים בשביל לקבוע את השבט, אך הוא לא מביא שופט לשבטי ראובן, גד ואשר,[65] דבר העומד בסתירה למה שהוא מנסה לטעון.

הבדל נוסף, הוא שהילק"ש לא כולל את יהושע, למרות שידוע לנו שהוא אפרתי, ואילו כן כולל את שמואל, אבימלך ודבורה, בניגוד לרש"י.

אפשר לתרץ את הבדל זה, וכך את מה שהקשינו על רש"י, בכך שרש"י הביא רק שופט אחד מכל שבט, כדי להוכיח את טענתו, ואילו הילק"ש הביא את כל השופטים, גם כשלא היה צורך. וקצת קשה, שאת שמגר בן ענת הילק"ש לא הביא, ואילו רש"י הביא. אפשר לתרץ זאת בכך שהילק"ש הביא רק שופטים שידוע שבטם.

שופט	רש"י	ילק"ש
עתניאל	?	יהודה
אהוד	בנימין	בנימין
דבורה	-	אפרים
ברק	נפתלי	נפתלי
גדעון	מנשה	מנשה
אבימלך	-	מנשה
תולע	יששכר	יששכר
יאיר	?	מנשה

[63] דבה"א ו' י"ח-כ"ג

[64] מתאים לגירסת התוספתא: "אין לך כל שבט ושבט [שלא העמיד שופט] שבט יהודה ובנימין העמידו מלכים על פי נביאים", ולא לגירסה בגמרא שלנו

[65] אומנם הוא לא מונה את שמגר, אך הוא בוודאי לא מספיק.

יפתח	?	מנשה
אבצן	יהודה	יהודה
אילון	זבולון	זבולון
עבדון	?	אפרים
שמשון	דן	דן
עלי	לוי	לוי
שמואל	-	לוי
שמגר	?	-
יהושע	אפרים	-

דבר גדול מעשה מרכבה

איתן לובין ודוד וורטהיים

בגמרא במסכת סוכה (דף כח.) נאמר: "אמרו עליו על רבן יוחנן בן זכאי שלא הניח מקרא ומשנה הלכות ואגדות... דבר גדול ודבר קטן, **דבר גדול - מעשה מרכבה,** דבר קטן - הוויות דאביי ורבא." הגמרא אומרת שרבן יוחנן היה בקיא, בין השאר, במעשה מרכבה. במעשה מרכבה הכוונה לפרק א ביחזקאל שבו יחזקאל רואה מחזה כלשהו ולא ברור מה זה בא להעביר. במשנה כתוב שאסור לדרוש במעשה מרכבה וזה מוסיף לעניין מסתורין...

צריך לשאול כאן שתי שאלות:

1. למה אסור לדרוש במעשה מרכבה ?
2. מה זה בעצם יכול להיות מעשה מרכבה?

אז בואו ונענה על השאלה הראשונה, ולצורך כך נביא את הרמב''ם: "וזכרנו בהם שמעשה בראשית הוא חכמת הטבע, ומעשה מרכבה הוא חכמת האלוהות".

כלומר, הרמב''ם מסביר שמעשה בראשית הוא בעצם ההסבר של הטבע בצורה רוחנית וגשמית ביחד, איך הוא נוצר וכו', וכך מעשה מרכבה מלמד אותנו על האלוקות. לכן אולי לא דורשים בו, בגלל שזה תיאור ישיר מדי של האלוקות.

יש לשאול מהו היחס בין דבר גדול לדבר קטן, שכן דבר קטן זה פסיקת הלכה, קושיות ותירוצים, ודבר גדול זה קבלה, דרש וכו'.

הרמב"ם אומר שכמובן שדבר גדול - כשמו כן הוא - גדול יותר מדבר קטן, אך צריך לדעת כיצד לנהוג בשניהם:

> **"ואני אומר שאין ראוי לטייל בפרדס אלא מי שנתמלא כריסו לחם ובשר, ולחם ובשר הוא לידע האסור והמותר וכיוצא בהם משאר משאר המצוות, ואע"פ שדברים אלו דבר קטן קראו אותם חכמים שהרי אמרו חכמים דבר גדול מעשה מרכבה דבר קטן הוויות דאביי ורבא, אעפ"כ ראויין הן להקדימן, שהן מיישבין דעתו של אדם תחלה,ועוד שהם הטובה הגדולה שהשפיע הקדוש ברוך הוא ליישוב העולם הזה כדי לנחול חיי העולם הבא, ואפשר שידעם הכל קטן וגדול איש ואשה בעל לב רחב ובעל לב קצר."**

לדעת הרמב"ם, אדם לא יכול להיכנס לעניינים של דרש כמו מעשה מרכבה, לפני שהוא יודע את "דבר קטן". צריך לדעת קודם הלכות ואת הדברים הפשוטים ואז נכנסים לדבר הגדול.

לעומתו השל"ה סובר משהו אחר:

ולפי דרכי יתכן הענין היטב, כי הנה ההויות ופלפולים מעמידים דיני התלמוד שהם פירוש על תורה שבכתב על בוריו להבין את מעשה המצוה אשר יעשה אותם האדם וחי בהם, אשר פירוש זה הפסוק הוא כך, שחיות הרוחניית הוא בהם ממש, הוא הדבר שדברתי שמצוה הגשמיית שכרה רוחניותה הנצחיות.

בעצם השל''ה אומר שגם בחיי היומיום שאתה בגשמיות אז גם שם יש את הרוחניות העצומה, ובתוך הפלפולים, הקושיות, התירוצים ומהלכי הסוגיות בתוך כל זה קיימת הרוחניות הנצחית.

והיא היא היום לעשותם ולמחר לקבל שכרם ממש, כי השכר אינו הסכמיי רק המצוה ממש, כדפירשתי מקדש מלמטה מעט מקדשין אותו מלמעלה הרבה. כמו הכוכב הנראה למטה קטן מאוד ולמעלה הוא גדול, כן בחינת המעשה היום לעשותם הוא דבר קטן, אמנם שורשו למעלה במרכבה הוא דבר גדול ונצחיי, והדבר קטן הוא ממש דבר גדול, כמו גרעין חטה שצומח ממנו שבולת.

כלומר, המצוות הגשמיות שלנו מביאות שכר רוחני. והוא מביא שני משלים שמסבירים זאת:המשל הראשון מספר כך: כמו שאם מסתכלים על הכוכבים מלמטה אז חושבים שהם קטנים אבל ברור לכולנו שאם נתקרב הרבה יותר נראה את גודלם האמיתי.

המשל השני: כל דבר גדול מתחיל מדבר קטן, כמו שהחיטה מתחילה מגבעול, ואז לאט לאט היא גדלה והופכת לגדולה ומפותחת.

הרי מבואר שהתורה שבעל פה שהיא הנגלה אשר יעשה אותם האדם, היא בעצמה הנסתר סוד תורה שבכתב כולה שמותיו מעשה מרכבה. וזהו ענין שני המאורות הגדולים את המאור הגדול ואת המאור הקטן, כבר כתבו חכמי האמת שסוד חמה ולבנה הוא סוד תורה שבכתב ותורה שבעל פה. והנה עתה בעת גשמיותם הם מאור גדול ומאור קטן, כנזכר לעיל דבר גדול ודבר קטן, אמנם ברוחניות בשרשם הני שני מאורות הגדולים משתמשים בכתר תורה אחד. וזהו ענין שמרומז כל התורה שבעל פה בתורה שבכתב, כמו מנלן ומנא הני מילי.

כך גם התורה שבעל פה שהיא מה שאנחנו רואים ואליה מחוברים מעשה מקבבה ודברים כגולים שאותם אנחנו לא רואים.

לדברי השל"ה, בשונה מהרמב"ם שאומר שדבר קטן ודבר גדול הם שני דברים נפרדים, בעצם דבר קטן ודבר גדול הם אותו דבר אבל בשני עומקים שונים. המצוות שאנחנו עושים שנראות יבשות לכאורה הן בעצם בעומקן "הדבר הגדול". לדעתנו, צריך לדעת איך ללמוד את ה"דברים הקטנים" בשמחה, ולהבין לאן זה מחובר. או ללמוד את ה"דברים הגדולים" ולזכור מאיפה באנו.

דמותו של ר' אליעזר ושיטתו ההלכתית
אליהו לורנס ונהר אברמוביץ'

בסוגייתנו, מופיעה פעמים רבות שיטתו של ר' אליעזר בן הורקנוס, במאמר זה ננסה להבין מי הוא ר' אליעזר והאם יש קשר ישיר בין דמותו לבין שיטתו ופסיקותיו ההלכתיות.

ראשית, נתחיל בדמותו של ר' אליעזר בצעירותו ובתחילת דרכו בעולם התורה:

מסופר ב'אבות דר' נתן' שר' אליעזר לא למד תורה בצעירותו אלא עבד אצל אביו את האדמה. יום אחד אביו ראה אותו בוכה בגלל שרצה ללמוד תורה. הוא התנגד ורצה שיתחתן ויקים משפחה. ר' אליעזר לא הסכים והצטער מאוד עד שזכה לגילוי אליהו. אליהו אמר לא ללכת ללמוד אצל בן זכאי בירושלים. ריב"ז מייד נקשר אליו והתחיל ללמדו אישית:

> "עלה ישב לו והיה בוכה. א"ל: בן מי אתה? ולא הגיד לו. - מה אתה בוכה, מה תבקש? א"ל: ללמוד תורה. א"ל: מימיך לא נכנסת לבית הספר ולא למדת קריאת שמע ולא תפלה ולא ברכת המזון? א"ל: לאו. עמד ולמדו שלשתן. היה מלמדו שתי הלכות כל ימות השבת, ובשבת היה חוזר עליהם ומדבקן."

רבי אליעזר למד מאוד בחוזקה עד שפעם אחת לא אכל שמונה ימים. כשריב"ז שם לב לריח הרע שבא מפיו הוא הוציא אותו מלפניו. רבי אליעזר הצטער מאוד:

> "ישב לו והיה בוכה. א"ל: למה אתה בוכה? א"ל שהעמדתני מלפניך כאדם שהוא מעמיד מלפניו מוכה שחין. א"ל: בן מי את? א"ל: בן הורקנוס אני. א"ל: הלא את בן גדולי העולם, ולא היית מודיעני, היום את סועד אצלי.
>
> רבי יהושע בן חנניה ור' יוסי הכהן ור' שמעון בן נתנאל הלכו ואמרו לרבן יוחנן והרי יש לו שמונה ימים שלא טעם כלום. וכיון ששמע ר' יוחנן בן זכאי, עמד וקרע את בגדיו (תמוה כיוון שיצא לשאול למה הוא בוכה). א"ל: אי לך ר' אליעזר, שהיית מושלך מבינותינו. אבל אני אומר לך כשם שעלה ריח פיך לפני, כך תהא משנת פיך יוצאה מסוף העולם ועד סופו. קורא אני עליך 'ושם האחד אליעזר'."
>
> אחיו של רבי אליעזר רצו לנשלו מהירושה בגלל שעזב את הבית ולא השתתף בעבודת השדה ולחצו על אביהם לעשות זאת. אביו של ר' אליעזר, הורקנוס, הלך לבית מדרשו של ריב"ז ומצא שהוא עורך חגיגה עם כל גדולי העיר וריב"ז הושיב אותו איתם. במהלך החגיגה

רבי יוחנן לחץ על ר' אליעזר שיישא דרשה, אך רבי אליעזר התנגד בגלל דרכו שלא לדרוש במה שלא שמע מרבו. המשיכו לנסות לשכנע אותו ובינתיים ריב"ז יצא והלך. כשראה ר' אליעזר שרבו החל דורש דרשות מופלאות "יתר ממה שנאמר למשה בסיני", ופניו זהרו. קראו לרבי יוחנן שיבוא לראות. רבי יוחנן נכנס, ראה את ר' אליעזר דורש ובירך אותו:

"בא ר' יוחנן בן זכאי מאחריו ונשקו על ראשו ואמר: אשריכם אברהם יצחק ויעקב שיצא זה מחלציכם. אמר להם אביו של רבי אליעזר: למי אתם אומרים כך? אמרו לו: לבנך אליעזר. אמר להם: וכך היה צריך לומר אשריכם אברהם יצחק ויעקב שיצא זה מחלציכם? לא היה צריך לומר אלא אשרי אני שיצא מחלצי. היה רבי אליעזר יושב ודורש, ואביו עומד על רגליו. א"ל: אבא, איני יכול להיות יושב ודורש ולומד דברי תורה ואתה עומד על רגליך. עמד והושיבו אצלו. א"ל: בני, לא באתי לשבח הזה, ולא באתי אלא לנדותך מנכסי. ועכשיו שבאתי וראיתי ושמחתי בתלמוד תורתך, הרי אחיך מנודים מהם, והם נתונים לך במתנה." (אבות דרבי נתן נוסחא ב פרק יג)

ר' אליעזר סירב לקחת גם את ירושת אחיו ואמר לאביו שכל שפע חומרי הוא יכול לבקש מה' וכל מה שהוא רוצה זה ללמוד תורה. מסיפור זה אפשר לראות כמה תשוקה הייתה לר"א ללימוד התורה וכמה לעומק ידע אותה. גם אפשר לראות כבר כאן את ההתעקשות שלו לא לדרוש מה שלא שמע ולא לדרוש לפני רבו.

במסכת בבא מציעא מופיע סיפור נידויו של רבי אליעזר, סיפור מורכב שמלמד הרבה על דמותו.

לאחר החורבן, היה חשש להתפוררות העם ולהתפצלות העם ליחידות בעלות מנהגים שונים. כנגד מגמה זו עמלו הסנהדרין להביא לידי הכרעה בכל המחלוקות, ולקבוע הלכה ומנהג אחיד לכל תפוצות ישראל. נגד שאיפה זו עמד ר' אליעזר, שבשמרו על המסורת שקיבל מרבותינו לא נכנע לדעת הרוב. במחלוקת אחת בעניין טומאה וטהרה (תנור של עכנאי) לא רצה לוותר על דעתו גם אחרי שעמדו למניין ורבו עליו חבריו. כל חבריו, ובראשם הנשיא, רבן גמליאל גיסו, ראו בעמדתו זו של ר' אליעזר סכנה לאחדות האומה, ולא הייתה לפניהם דרך אחרת אלא לנדותו.

האגדה תספר פלאות על המאורעות שנתרחשו באותו מעמד:

"וזה הוא תנור של עכנאי (תנור שמופיע בדיני טומאה וטהרה שמורכב מחוליות שביניהן חול. חולקים האם החול חוצץ או לא). מאי עכנאי? אמר רב יהודה אמר שמואל: שהקיפו דברים כעכנא זו וטמאוהו. תנא באותו היום השיב רבי אליעזר כל תשובות שבעולם ולא קיבלו הימנו.

אמר להם אם הלכה כמותי חרוב זה יוכיח. נעקר חרוב ממקומו מאה אמה ואמרי לה ארבע מאות אמה. אמרו לו אין מביאין ראיה מן החרוב. חזר ואמר להם אם הלכה כמותי אמת המים יוכיחו. חזרו אמת המים לאחוריהם. אמרו לו אין מביאין ראיה מאמת המים. חזר ואמר להם אם הלכה כמותי כותלי בית המדרש יוכיחו. הטו כותלי בית המדרש ליפול. גער בהם רבי יהושע: אמר להם: אם תלמידי חכמים מנצחים זה את זה בהלכה אתם מה טיבכם?! לא נפלו מפני כבודו של רבי יהושע ולא זקפו מפני כבודו של ר"א ועדיין מטין ועומדין. חזר ואמר להם אם הלכה כמותי מן השמים יוכיחו. יצאתה בת קול ואמרה מה לכם אצל ר"א שהלכה כמותו בכל מקום.

עמד רבי יהושע על רגליו ואמר: לא בשמים היא (כלומר שהלכה נפסקת בידי האדם ולא באה מלמעלה). מאי לא בשמים היא אמר רבי ירמיה שכבר נתנה תורה מהר סיני אין אנו משגיחין בבת קול שכבר כתבת בהר סיני בתורה 'אחרי רבים להטות'. פגש רבי נתן באליהו א"ל: מה עשה הקדוש ברוך הוא באותה שעה (בזמן שאמר רבי יהושע שלא בשמים היא)? א"ל: חייך ואמר נצחוני בני נצחוני בני.

אמרו אותו היום הביאו כל טהרות שטיהר ר"א ושרפום באש ונמנו עליו (עשו הצבעה) וברכוהו (סגי נהור נידוהו). אמרו מי ילך ויודיעו? אמר להם ר"ע אני אלך שמא ילך אדם שאינו הגון ויודיעו ונמצא מחריב את כל העולם כולו.

מה עשה ר"ע? לבש שחורים ונתעטף שחורים וישב לפניו ברחוק ארבע אמות. אמר לו ר"א עקיבא מה יום מיומים (למה אתה מתאבל היום)? אמר לו רבי כמדומה לי שחבירים בדילים ממך (רמז שנידוהו). אף הוא קרע בגדיו וחלץ מנעליו ונשמט וישב על גבי קרקע. זלגו עיניו דמעות לקה העולם שליש בזיתים ושליש בחטים ושליש בשעורים, ויש אומרים אף בצק שבידי אשה טפח (והתקלקל). תנא אף (בעס) גדול היה באותו היום שבכל מקום שנתן בו עיניו ר"א נשרף. ואף ר"ג (שעל פיו עשו מה שעשו) היה בא בספינה עמד עליו נחשול לטבעו. אמר כמדומה לי שאין זה אלא בשביל ר"א בן הורקנוס. עמד על רגליו ואמר: רבונו של עולם גלוי וידוע לפניך שלא לכבודי עשיתי ולא לכבוד בית אבא עשיתי אלא לכבודך שלא ירבו מחלוקות בישראל. נח הים מזעפו." (בבא מציעא נט:)

אמא שלום, אשתו של רבי אליעזר ואחותו של רבן גמליאל, מאז אותו מעשה לא נתנה לר' אליעזר ליפול על פני בתחנון, שבשעת תפילת נפילת אפיים אדם מתחנן תחנונים מיוחדים, ופחדה שאז יתחנן ויבכה על צערו, וייענש אחיה בשל כך. יום אחד היא התבלבלה וחשבה שראש חודש שבו אין תחנון ולא השגיחה בבעלה. ר' אליעזר התחיל ליפול אפיים והיא צעקה עליו שיקום ושכבר הרג את אחיה בתפילתו. בזמן שאמרה את זה יצא כרוז שרבן גמליאל הנשיא נפטר.

לא קל לראות עד כמה רחוק הולכים על מנת שלא תהיה מחלוקת בישראל בתקופה הרגישה לאחר החורבן, ומתעלמים מסימנים ברורים מהשמים על צדקתו של רבי אליעזר - ניסים על טבעיים ואפילו בת קול מהשמים,כי אי אפשר שהקב"ה יכריע כל ויכוח. זה עצוב במיוחד שרבי אליעזר, שכל מה שאי פעם רצה לעשות זה ללמוד וללמד תורה מנודה ואסור לו לחלוק מחכמתו. על פי הפסוק הגיוני לפסוק הלכה על פי הרבים, אבל בכל זאת זה קשה להבין כיצד מתעלמים מכך שיוצאת בת קול שאומרת כיצד לפסוק ובכל זאת פוסקים לצד השני.

בזקנותו של רבי אליעזר, הוא היה חולה מאוד ור' עקיבא וחבריו באו לבקרו וראו אותו יושב במיטה מקורה. הם לא ישבו לידו כי לא ידעו אם הוא צלול. אותו יום היה ערב שבת ור' אליעזר ראה את בנו שחולץ את התפילין, וגער בו. בנו יצא ואמר לאימו שנראה לו שאביו כבר מבולבל כי הרי תפילין אסורות בשבת. ר' אליעזר שמע אותו ואמר שגם הוא וגם אימו מבולבלים כי כיוון ששבת נכנסת צריך להתעסק בהכנה לשבת שהיא מדאורייתא ולא באיסור תפילין שהוא רק מדרבנן. רבי עקיבא וחבריו הבינו מכך שהוא עדין צלול כמו שהיה והתחילו לדבר איתו:

"נכנסו וישבו לפניו מרחוק ד' אמות. אמר להם: למה באתם? אמרו לו: ללמוד תורה באנו. אמר להם ועד עכשיו למה לא באתם? אמרו לו: לא היה לנו פנאי. אמר להן תמיה אני אם ימותו מיתת עצמן (כי הבין שלא באו בגלל נידויו ובאו עכשיו רק כי חולה ורמז להם שבגלל שזה ימותו בידי הרומאים). אמר לו ר' עקיבא שלי מהו (כלומר מה יהיה מותי)? אמר לו שלך קשה משלהן (כי ר' עקיבא היה תלמידו הגדול ביותר וגם הוא לא בא לבקרו). נטל שתי זרועותיו והניחן על לבו. אמר: אוי לכם שתי זרועותיי שהן כשתי ספרי תורה שנגללין) ושלא רואים מה כתוב בהם). הרבה תורה למדתי והרבה תורה לימדתי. הרבה תורה למדתי. ולא חסרתי מרבותי אפילו ככלב המלקק מן הים, הרבה תורה לימדתי ולא חסרוני תלמידי אלא כמכחול בשפופרת. ולא עוד אלא שאני שונה שלש מאות הלכות בבהרת עזה (של צרעת) ולא היה אדם ששואלני בהן דבר מעולם (כלומר שאף אחד לא באמת ירד לסוף דעתו) ולא עוד אלא שאני שונה שלש מאות הלכות ואמרי לה (ויש אומרים) שלשת אלפים הלכות בנטיעת קשואין ולא היה אדם שואלני בהן דבר מעולם חוץ מעקיבא בן יוסף." (סנהדרין סח.)

כשהבינו כמה עוד יש לו ללמד, עד רגעי חייו האחרונים שאלוהו הלכות בטומאה וטהרה, והוא ענה על כל דבר ודבר. המילה האחרונה שהוציא מפיו הייתה "טהור", ויצאה נשמתו בטהרה. עמד ר' יהושע על רגליו ואמר: "הותר הנדר, הותר הנדר!" כלומר נגמר נדר הנידוי. בשעת הפטירה ממש לא היה שם ר' עקיבא, במוצאי שבת פגש בו ר' עקיבא בלוויה בלכתו מן קיסרי ללוד, היה ר' עקיבא מכה בבשרו מרוב צער וחרטה עד שדמו שותת לארץ. פתח עליו בדברי הספד בשורה של

המנחמים, ואמר: "אבי אבי רכב ישראל ופרשיו", הרבה מעות יש לי ואין לי שולחני להרצותן, כלומר, הרבה שאלות יש לי ולאחר מותך אין לי מי שיוכל לפתור אותן.

מסיפור זה רואים שעד הרגע האחרון ר' אליעזר היה צלול וחכם, וגם מראה שוב כמה רצון ללמד היה לו, וכמה מתסכל היה בשבילו לדעת כל כך הרבה בלי אפשרות לחלוק מידע זה. זה גם עצוב לראות איך רק כשעמד למות רק אז הגיעו אליו תלמידיו לבקרו, ואיך בגלל זה הם מתו בייסורים.

מאפיין שחוזר על עצמו בסיפורים השונים על רבי אליעזר הוא ההתעקשות שלו לשמור על המסורת ששמע מרבותיו במקום להיכנע לדעת הרוב. אפשר לראות בסיפור ממסכת אבות שריב"ז לוחץ עליו לדרוש והוא לא מוכן לומר כלום כל עוד רבו נמצא מולו ומתעקש שהוא לא מסוגל ללמד מה שלא שמע. אותה התעקשות היא מה שגרם לנידויו בסופו של דבר אחרי הוויכוח בנושא תנורו של עכנאי שגם בו התעקש ללכת לפי מסורת רבותיו אפילו שאחרי רבים להטות.

לימודו ושיטתו בסוגייתינו

את שיטתו המיוחדת של רבי אליעזר אנו רואים פעמים רבות בסוגיות שלנו במסכת סוכה:

במשנה בכז עמוד א' אנו רואים כי ר' אליעזר סובר כי יש לאכול 14 סעודות בסוכה, אחת ביום ואחת בלילה מתשבו כעין תדורו, ואם לא אכל בליל יום טוב הראשון ישלים ביו"ט אחרון. לאחר מכן מופיעות גם שתי שאלות ששאל אותו האפוטרופוס (משגיח הנכסים) של המלך אגריפס: האם הוא, שרגיל לאכול רק סעודה אחת ביום ולא שתיים ייפטר בסעודה אחת בסוכה. ר' אליעזר עונה שכמו שבכל יום הוא מוסיף עוד פרפראות פה ושם בשביל עצמו, שיוסיף פעם אחת בשביל קונו. עוד שאלו, האם הוא, שיש לו שתי נשים בשתי ערים שונות, יכול לעבור מסוכה אחת לשנייה. ר"א השיב שלא כי בסוכה צריך לשבת שבעה ימים רצוף ואם יצאת אפילו פעם אחת כל מה שכבר ישבת מתבטל. מאותו דין הוא אמר שאסור לשבת בסוכתו של חברך, שאסור לבנות את הסוכה בחול המועד אבל מותר לבנותה מחדש אם נפלה בחול המועד. מופיע גם מעשה ברבי אלעאי, תלמידו של רבי אליעזר, שהלך לבקרו ברגל והוא נזף בו על שיצא מביתו בחג שהרי כתוב "ושמחת אתה וביתך" - ביתך זו אשתך. עוד מסופר מעשה בר"א ששבת בסוכתו של ר' יוחנן ברבי אלעאי בקיסריה בשבת. השמש הייתה חזקה ורבי יוחנן שאל את ר"א אליעזר האם לפרוס סדין על הסוכה כדי להגן מהשמש. רבי אליעזר סבר שאסור מכיוון שזאת הייתה דעת רבו. אבל להלכה נפסק שמותר ולכן הוא התחמק וענה לו בדברי תורה במקום, עד שהשמש הגיע לרגליו של רבי אליעזר ורבי יוחנן שם סדין בלי לשאול, אז רבי אליעזר יצא כי הוא פורס רק לכבודו והוא סובר כרבו שאסור ולכן לא יכול לשבת שם.

עוד מסופר על ר"א ששבת בגליל העליון ושאלו אותו שלושים שאלות בהלכות סוכה, הוא ענה על כולם, אך ציין כי רק חלק מהם ענה לפי דעת רבו, רבן יוחנן בן זכאי, וחלק - ענה על פי עצמו.. ומוסיף ר"א את שאר הנהגותיו בנוסף להקפדה זו. לאחר מכן מביאים לנו גם את הנהגותיו של ריב"ז, ואנו רואים כי הנהגות אלו כמעט זהות לתלמידו שהלך אחריו.

המוטיב שחוזר על עצמו בכל הנהגותיו של ר' אליעזר הוא ההתעקשות שלא לומר דברים שלא שמע ולא לשנות מהמסורת שקיבל מרבותיו. אפשר גם לראות שהרבה מפסיקותיו, לדוגמא החייוב לאכול כמות קצובה של ארוחות בסוכה נשענות על התפיסה שהמצוות צריכות להיות דבר קבוע ומוגדר ולא מה שרוצים. הוא תמיד מקפיד מאוד ומדקדק בפסיקותיו ולא מוותר לאף אחד.

מדמותו המרתקת של רבי אליעזר ניתן לימוד הנהגות רבות: קשר חזק בין תלמיד לרבו, תשוקה עצומה ללמוד וללמד תורה, בקיאות מדהימה בתורה והקפדה על מצוות ועל המסורת בד בבד עם הארת פנים לתלמידים. שנזכה להמשיך ללמוד ללמד, לשמור ולעשות ולקיים את את כל דברי התורה באהבה ביראה וברצון.

כל היוצא מסוכה לסוכה - שיטת רבי אליעזר

נעם מאירסון

"תניא, רבי אליעזר אומר: אין יוצאין מסוכה לסוכה ואין עושין סוכה בחולו של מועד וחכמים אומרים יוצאין מסוכה לסוכה ועושין סוכה בחולו של מועד..." - מאי טעמא דרבי אליעזר אמר קרא "חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים" - עשה סוכה הראויה לשבעה. (סוכה כז.)

חכמים ור"א חלוקים בשני דינים, האם מותר לעבור לסוכה אחרת והאם מי שלא הספיק לבנות סוכה יכול לבנותה בחול המועד. הגמרא מסבירה שטעמו של ר"א האוסר בשני המקרים, הוא שהסוכה צריכה להיות סוכה אחת לשבעת ימי סוכות, ומי שבונה סוכה באמצע החג או עובר לסוכה אחרת לא נמצא באותה סוכה שבעה ימים.

דעת רבי אליעזר ש"אין יוצאים מסוכה לסוכה" מוזכרת גם בבריתא הקודמת שמביאה הגמרא:

"שאל אפוטרופוס של אגריפס המלך את רבי אליעזר: כגון אני שאיני רגיל לאכול אלא סעודה אחת ביום מהו שאוכל סעודה אחת ואפטר? אמר לו: בכל יום ויום אתה ממשיך כמה פרפראות לכבוד עצמך ועכשיו אי אתה ממשיך פרפרת אחת לכבוד קונך!?.

ועוד שאלו: כגון אני שיש לי שתי נשים אחת בטבריא ואחת בציפורי, ויש לי שתי סוכות אחת בטבריא ואחת בציפורי מהו שאצא מסוכה לסוכה ואפטר? אמר לו: <u>לא, שאני אומר, כל היוצא מסוכה לסוכה בטל מצותה של ראשונה</u>".

הדין שראינו מופיע הפעם בסמיכות לדין שונה - שיטתו של ר"א שצריך לאכול כל יום בסוכה שתי סעודות. גם הטעם שר"א נותן לדבריו "בטל מצוותה של ראשונה" נראה כשונה מהטעם שהגמרא נתנה - "סוכה הראויה לשבעה". נראה שיש עוד צד לאיסור "אין יוצאין מסוכה לסוכה" שמתקשר לשיטתו הכללית של ר"א בסוכה.

הריטב"א בדין "העוסק במצווה פטור מן המצווה" מפרש שאף אסור להניח מצווה אחת ולעסוק בשנייה "דכיון דפטור מן האחרת הרי היא אצלו עכשיו כדבר של רשות, ואסור להניח מצותו מפני דבר שהיא של רשות" ע"פ שיטתו של הריטב"א אפשר לדעתי להסביר את טעמו של ר"א.

ר"א רואה בישיבה בסוכה מצווה אקטיבית ומחייבת: "ר"א: ארבע עשרה סעודות חייב אדם לאכול בסוכה אחת ביום ואחת בלילה" הסוכה היא לא רק מכשירה את האכילה ו"אי בעי (רוצה) אכיל, אי בעי לא אכיל". הסוכה לשיטתו היא זכר לענני הכבוד[66] והישיבה בה מבטאת את "כבוד קונך", בנוסף ר"א מייחס חשיבות לבנה הסוכה ואומר שסוכה צריכה להיות דירת קבע[67]. על פי האמור נוכל להסביר את דבריו: "שאני אומר" - לפי שיטת ר"א ווהתייחסות שלו למהותה של מצוות סוכה - "כל היוצא מסוכה לסוכה" - היציאה מהסוכה, מהישיבה, מהמבנה ומהעיסוק למרות שהמעבר הוא לסוכה אחרת, היוצא - "בטל מצוותה של ראשונה".

[66] "תניא: "כי בסוכות הושבתי את בני ישראל" - ענני כבוד היו דברי רבי אליעזר" (סוכה יא:)

[67] "אמר אביי: רבי, ורבי יאשיה, ורבי יהודה, ורבי שמעון, ורבן גמליאל, ובית שמאי, ורבי אליעזר ואחרים כולהו סבירא להו סוכה דירת קבע בעינן" (סוכה ז:)

לא אמר דבר שלא שמע מפי רבו

שלם רום

בסוגייתנו, אנו לומדים שרבי אליעזר "לא אמר דבר שלא שמע מפי רבו לעולם", אך יש מקומות רבים בהם רבי אליעזר אומר דבר בשם עצמו. ליקוטי שיחות מיישב את הסתירה הזאת, ומסביר שרבי אליעזר ישב והתעמק בדברי רבו עד שהבין אותם מתוך כוחו, ובדרך זו דבריו נעשו שלו. עניין זה מעלה את שאלות לגבי טבע החידוש, והאם בכלל מן הראוי לחדש בדברי תורה.

ה'משפטי עוזיאל" טוען שמותר לחדש ולדון דינים חדשים, ואין בזה משום "לא תטוש תורת אמך" אם לא משנים את הדינים הקיימים. הוא ממשיך ואומר שכשכתוב במסכת ברכות "כל האומר דבר שלא שמע מרבו גורם לשכינה שתסתלק מישראל", הכוונה בזה היא להלכה פסוקה, שאי אפשר לשנות ממנה, ולכן רבי אליעזר הפליג בדברים ונמנע מלפסוק הלכה על פריסת סדין.

הוא גם מביא את דברי החוות יאיר, שאומר שאסור לחדש וללמוד דבר מתוך דבר, בגלל שאם יבין לא נכון יהיה בכך עשיית פסל (עבודה זרה). בתגובה לכך, המשפטי עוזיאל מסביר שחשש זה קיים רק בתורת הסוד, ושבפסיקת הלכה מן הראוי לחדש ולהבין דבר מתוך דבר. אם זה היה אסור אז תהיה בעיה גדולה, בגלל שרוב רובן של השאלות ההלכתיות בהן נתקלים ביום יום לא מתאימות בדיוק למקרים שמתוארים בספרי ההלכה. במסכת מגילה כתוב שהקב"ה הראה למשה באותיות התורה את כל ההלכות וחידושי הסופרים שעתידים לבוא. לומדים מזה שכל החידושים בהלכה שלומדים בשיטת דבר מתוך דבר מצויים ומקופלים באותיות התורה, ואנחנו פשוט צריכים למצוא אותם.

זה מזכיר לי את דברי הראי"ה קוק באורות הקודש, שאומר שלימוד דברי אחרים הוא כמו עצה כדי לדלות הבנה פנימית מעומק הלב. ההבנה הפנימית היא חלק של מקור עליון שאף אחד לא גילה קודם. להבנתי מקור עליון זה הוא חכמת אלוקים שניתנה לנו בתורה.

לסיכום, האיסור לאמר דבר שלא שמעת מפי רבך נוגע רק לתורת הסוד והלכות פסוקות, ובדברים אחרים מותר לחדש ולהבין דבר מתוך דבר, כל עוד לא משנים את מנהגי האבות הקיימים. למעשה, אם היה אסור להבין דבר מתוך דבר בפסיקת הלכה כמו שאסור בתורת הסוד, לרוב המקרים לא היתה בכלל תשובה! בכלל, לימוד של ידע חיצוני הוא פשוט כלי כדי לחדש חידושים ולהפוך את הידע לשלך ע"י הבנה אישית.

התבוננות ב'דבר גדול ודבר קטן'
אשי הספל

הגמרא מתחילה מתכונותיו של רבן יוחנן בן זכאי ביניהם גיוון לימודו בכל מקצועות הקודש, לבסוף היא מסכמת כי הוא לומד הכל - מדבר קטן לדבר גדול.

דבר קטן – הויות דאביי ורבא, רש"י מפרש – שלמד את הדקדוקים הקטנים של התלמוד (לפי רש"י מדובר בדקדוקי דברי ראשונים) ואביי ורבא למדו את מה שהוא למד כשלימודו נשתכח. חידושי הריטב"א אומר כי אביי ורבא לא ירדו לסוף דעת התלמוד ולכן זה נקרא דבר קטן, אבל דבר זה יותר גדול מכל חוכמות הגויים. אבל אפשר לשאול שאחת מחוכמות הגויים היא בבידה ומסלולי הכוכבים והירח וכדה"א, אם כן למה זה פחות מהויות אביי ורבא, אם זה נכלל בלימודיו שכתוב שלמד תקופות (לפי רש"י זה הילוך השמש והירח).לדעתי,כיוון שמטרת הלימוד הוא למצוות ה' כגון קידוש החודש, שנה מעוברת וכדו', כאשר הידע נוגע באור האינסוף של קדושת המצוות הידע הופך לגדול מכל חוכמות הגויים.

דבר גדול – מעשה מרכבה, דבר אשר בלתי ניתן לתיאור ע"י אדם רגיל. כי רק ע"י גדול שבגדולים אפשר לגעת באזור הזה. לפי הרמב"ם (הלכות יסודי התורה פרק ד' הלכה י"ג) מדובר בפרדס שרק חמשה גדולים מסופר שנכנסו אליו ויש שם סכנה, והוא מוסיף כי רק ע"י ידיעת הדברים הקטנים אפשר לגעת בדבר שכזה, ידיעת ההלכות וקיומן. זה דבר כל כך קדוש ומסנוור שאסור ללמדו אפילו לאדם אחד, ורק אם דעתו מיושבת אפשר ללמד אותו ראשי פרקים.

אם נשווה את הויות אביי ורבא להלכות, אל מול ה"דבר הגדול" המתקשר לאמונה, מדרש ואגדה, נראה שההלכה היא דבר קטן, ולכן גם לא עיקרי. על כך אומר השל"ה הקדוש (מסכת פסחים – דרוש לשבת הגדול שחל בפרשת מצורע (י"ז)) כי הלכה ואגדה הם אותו הדבר – אותה דרגה, כלומר, מבחוץ זה נראה דבר גדול ודבר קטן, אבל מהפנימיות כל אחד נובע מהשני והם בעצם אותו הדבר. אולי בגלל זה הרמב"ם חושב שידיעת ההלכה כל כך הכרחית לכניסה לפרדס. אולי כדי להתרגל לאור הגדול של מעשה מרכבה צריך להתרגל מבפנים, במקום לכבות את האור צריך להקטין את האישונים. לכן צריך בסיס של הלכה ומצווה לעמוד עליו שישפיע מהאור של הדבר גדול מבפנים, וכך ירגיל את עצמו מבפנים לאור הזה. וכבל שהדבר הקטן פחות נראה כדבר גדול, כך הגדלות שלו יותר פנימית. וכיוון שלתורה יש המון פנים ודרכי למידה, הכל בסופו של דבר תורת אינסוף מזוויות שונות.

בחזרה לעניין חוכמות הגויים, שכולם דבר קטן לעומת הויות אביי ורבא. כשאני מסתכל פנימה זה טיפה תמוה, הרי בתוך חוכמות הגויים יש דברים נפלאים, ביולוגיה – סודות החיים, תעלומותיה והדגשה כמה אנחנו חיים בנס. בתוך פיזיקה יש עוד דוגמאות, המפץ הגדול – 'ויהי אור', דוגמאות הרומזות אולי לכך שהעולם נברא בדיבור **(***תאוריה מודרנית אומרת שאולי מסה ואנרגיה אינם רק אותו הדבר אלא חתיכות של אינפורמציה. בנוסף, התאוריה שטוענת כי העולם בנוי מחלקיקים שבתוך כולם יש חוט שנע בתדר רומזת על דיבור שגם נוצר ממיתרי הקול***)**, בנוסף תאוריית המימדים אולי רומזת על נבואה ושבעת הרקיעים **(***תאוריה המדברת על גופים וחושים במימדים גדולים מהעולם שלנו, בהתבוננות על מימדים קודמים (במימד אחד – מימד האורך, גוף יראה בזווית הראייה שלו רק נקודה. במשטח של שני מימדים – אורך ורוחב, גוף שתקוע בתוך עיגול לא יוכל לראות את כולו בו זמנית וגם לא ידע מה מחוצה לו, וזווית הראייה של גוף בשני מימדים תהיה קו מאוזן. בשלושה מימדים – אורך רוחב וגובה (העולם שלנו למעט מימד הזמן) אפשר לראות את כל העיגול בו זמנית, וגם מה שמחוצה לו, אבל גוף שנמצא בתוך כדור לא יוכל לראות את כולו בו זמנית וגם לא יראה מה שמחוצה לו, גם זווית הראייה תהיה שני מימדים. אם מניחים שהמימד הרביעי הוא מימד הזמן, זה ממשיך את החוקיות,מפני שבעזרת הזמן כן אפשר לראות את כל הכדור, אפשר לדעת גם ממה שנמצא מחוצה לו אם יוצאים ממנו, וגם אפשר לקבל כביכול זווית ראייה תלת מימדית בעזרת שימוש בזמן כדי להבין את המרחב. במימד אחד קדימה אפשר להסיק ממימדים קודמים שאפשר לראות בעזרת המימד הזה קדימה ואחורה בזמן, ואולי אפילו כל המיקום בו זמנית. ומאפיינים אלו דומים למה שמתואר שנביאים ומי שהשתמש ברוח הקודש יכולים לראות, לגבי שבעת הרקיעים אני פחות מבין אבל אולי יש דמיון מסויים***)**.

העניין הוא, שבעזרת חוכמות הגויים אפשר למצוא המון קידוש ה' וגילוי נפלאותיו, לדעתי דברים כאלו מראים תחושה כלשהי של דברים כמו מעשה מרכבה. מצאתי כמה דרכים להביט על זה:

יכול להיות שזה מראה כמה התורה קדושה, כל ה'סודות של היקום' כולם קטנים יותר מהויות אביי ורבא, כמה התורה מעל העולם הזה, ואם כן מה המעלה של מעשה מרכבה. אבל עדיין צריך עיון מה ההבדל בין קידוש ה' של המדע הזה לקידוש ה' כחלק מהמצוות שזה נכלל בתורה ובמעלתה.

יכול להיות שהכוונה בחוכמות הגויים לפילוסופיה, והמדע הוא גם קדוש בעזרת גילוי ה' ופלאותיו. ובעניין התקופות ומדע מסלולי כדה"א והירח, זה הופך לאותו הדבר, ורבן יוחנן בן זכאי למד גם מדעים והכליל את זה בתוך רשימת הדרכים ללימוד תורה. אולי המדע, כמו הויות אביי ורבא (אולי בדרגה אחרת) – פנים של התורה, צורה יותר נסתרת שלה.

הרמב"ם עסק בחלק מזמנו במדע – מאסטרונומיה לרפואה, יכול להיות שהוא ראה במדע דרך ללימוד תורה. הוא מדבר על דוגמה לקדושה המתחבאת בתוך המדע והעולם (בהלכות יסודי התורה

פרק ג') כאשר הוא מדבר על הכוכבים כדברים קדושים מאוד אפילו בקנה מידה של מלאכים, ויש בתוכם אור של קדושה. בנוסף הוא מדבר על כך שכל החומר בנוי מאש, רוח מים וארץ. לכל יסוד יש תכונה מה' והיסודות האלה נותנות אווירה של קדושה. אמנם היום המדע מצא כי העולם בנוי מאטומים וגרעיני אטומים, אבל בסופו של דבר יש את תאוריית הקוורקים שבתוך חלקיקי גרעין האטום, אולי הקוורקים קשורים ליסודות אלו. בהתבוננות על העניין, אולי אפילו בצד של התורה דרך המדע, יש דבר גדול ודבר קטן, אולי הכוכבים הם דבר גדול והקוורקים הם דבר קטן, או שאולי שניהם דבר גדול ודבר קטן יהיה חוקים פשוטים יותר שבהם יותר קשה למצוא קידוש ה'.

ביהדות יש הערצה להורדת הקדושה לעולם הזה, ע"י מצוות למשל, למשל ע"י ציצית – הכנסת קדושה גדולה לתוך חפץ ממשי בעולם הזה. הדרך הזאת של הורדת הקדושה אפשר לראות גם בעניין הזה.

אסיים בספר יושר דברי אמת – אות ח'. הוא טוען במשותף עם השל"ה הקדוש, שדבר גדול ודבר קטן הינם דבר אחד, אבל בצורה אחרת. ההבדל ביניהם הוא לפי רצונו של האדם. אם אדם מכוון ללמוד את ענייני התורה, הוא זוכה לה, אבל אם כוונתו לדבקות בקב"ה – הוא זוכה להיות מרכבה לו. מי שחושק בהויות אביי ורבא, נחשב כקטן, ומי שחושק למעשה מרכבה נחשב כגדול. אולי דעתו מתקרבת לרמב"ם שרק ע"י ידיעת ההלכות וישוב הדעת והתורה והמצוות, יזכה לנגיעה במעשה מרכבה. כיוון שכאשר אדם עמל בתורה הוא גדל לאהוב אותה, אחרי שיעמול וידקדק בתורה ובמצוות, אהבתו ודבקותו יתגדלו ובכך רצונו יגדל למעשה מרכבה, אולי הסיפור עם הפרדס (תנו רבנן: ארבעה נכנסו בפרדס, ואלו הן: בן עזאי, ובן זומא, אחר, ורבי עקיבא. אמר להם רבי עקיבא: כשאתם מגיעין אצל אבני שיש טהור אל תאמרו מים מים! משום שנאמר 'דבר שקרים לא יכון לנגד עיני'[2]. בן עזאי הציץ ומת, עליו הכתוב אומר 'יקר בעיני ה' המותה לחסידיו'. בן זומא הציץ ונפגע, ועליו הכתוב אומר 'דבש מצאת אכל דיך פן תשבענו והקאתו'. אחר קיצץ בנטיעות. רבי עקיבא יצא בשלום) מתקשר בכך שכאשר האהבה והדבקות תגבר הבטחון יגבר ורק ע"י כך אפשר לצאת בלא נזק או להיכנס בלי לפחד ממה שיקרה. העניין הסופי הוא שהדרך להיכנס למעשה מרכבה הוא ע"י הבחירה והרצון של האדם.

האי אחריתי היא? על סוכה שנפלה

שילה שטיינר

אומרת הגמרא בסוכה[68] "תניא ר' אליעזר אומר אין יוצאין מסוכה לסוכה ואין עושין סוכה בחולו של מועד וחכמים אומרים אין יוצאים מסוכה לסוכה ועושין סוכה בחולו של מועד ושוין שאם נפלה שחוזר ובונה בחולו של מועד מ"ט דר' אליעזר אמר קרא (דברים טז, יג) חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים עשה סוכה הראויה לשבעה ורבנן הכי קאמר רחמנא עשה סוכה בחג **ושוין שאם נפלה שחוזר ובונה אותה בחולו של מועד פשיטא מהו דתימא האי אחריתי היא ואינה לשבעה קמ"ל".**

גם לדעת ר' אליעזר וגם לדעת חכמים אם הסוכה נפלה באמצע חול המועד בונה אותה מחדש. אבל למה שלא יבנה? מסבירה הגמרא שאולי זה סוכה אחרת ואז יוצא שהוא בונה סוכה חדשה ואסור, קמשמע לן שזה אותה סוכה.

אבל לפני שנעסוק בשאלה העיקרית, קודם צריך לשאול למה חכמים צריכים בכלל להגיד שמותר לבנות סוכה שנפלה בחול המועד? הרי הם אומרים שמותר לשבת בסוכות שונות.

כותב הריטב"א: "**גירסת מקצת הספרים מהו דתימא ליגזור דלמא אתי ליעבד סוכה רעועה מעיקרא קמ"ל:** ול"נ דהיכי אפשר דמחייב בסוכה דאורייתא וניגזר ביה דלא ליעביד משום גזירת רעועה דאתי למעבד סוכה רעועה דאפילו תימא שכך מצותה לרבי אליעזר שלא לעשותה רעועה אלא שתהא קיימת לז' לאו מלתא דשכיחא היא דליעבד רעועה כולה האי דלא חזיא לז' כי היכי דניסריה בסוכה מהאי טעמא"

גרסת הריטב"א מסבירה לנו את המהלך כך: אומרת לנו הגמרא "ושווין שבונים...פשיטא" אז למה בכל זאת חכמים פסקו כך? משום שיש חשש שאדם פשוט יבנה סוכה רעועה וכל יום היא תפול ויבנה אותה וזה אסור, ולכן חכמים יגזרו. קמשמע לן שלא גזרו חכמים.

ובאמת מסביר הב"ח כך: "פלוגתא דר"א וחכמים בברייתא **והלכה כחכמים** דדרשי חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים עשה סוכה בחג וה"ק סוכות תעשה לך באיזה יום מז' הימים שתרצה אפילו בי"ט עצמו ואפילו בסוף יום שביעי עושה אם לא עשה קודם לבן דמצותה כל שבעה וכ"כ הרמב"ם בפ"ו".

[68] כז כמוד ב

ופוסק השולחן ערוך: "מי שלא עשה סוכה, בין בשוגג בין במזיד, עושה סוכה בחולו של מועד, אפילו בסוף יום שביעי וכן יכול לצאת מסוכה זו ולישב באחרת"

יוצא שרק לדעת רבי אליעזר תהיה נ"מ הלכתית, אבל לדעת חכמים אין נ"מ הלכתית.

אבל בכל זאת לדעת רבי אליעזר **מה מגדיר את הסוכה?** המקום? ואם בונה במקום אחר? העצים? ואם בנה בעצים אחרים? או הוסיף עצים או מיעט?

רש"י מסביר לנו למה הסוכה שבונה באמצע היו"ט נחשבת אותה סוכה: "הואיל וישב בה בי"ט וזו להשלים היא סוכת שבעה קרינא ביה שתשלומין לראשונה היא".

כלומר, בגלל שישב בסוכה זו ביו"ט הראשון, אז שאר הימים הם רק השלמה. אבל עדיין לא מסביר לנו רש"י מה זו הסוכה עצמה.

אבל התוספות מסביר: "יש ספרים שכתוב בהן קמ"ל כיון (דבדידי') קעביד איהי היא משמע לפי שבונה אותה באותן עצים".

כלומר יש כתבי יד שהנוסחשם הוא "קמ"ל כיון (דבדידי') קעביד איהי היא" בגלל שהוא בונה באותה סוכה אז הוא יכול להקימה מחדש, ומה נחשב "אותה סוכה"!? העצים. וכך גם כתב הר"ן. אבל אם הוסיף או מיעט עצים? או בנה במקום אחר? זה עדיין נחשב אותה סוכה?

אז מכיוון שזה רק הוא אמינא לא מצאתי פוסקים נוספים שמתייחסים לעניין ולכן נשאיר את זה **בצ"ע.**

מה? לא שמעתי!

דוד נחשוני ואברהם יום-טוב מלכיאל

תָּנוּ רַבָּנַן: מַעֲשֶׂה בְּרַבִּי אֱלִיעֶזֶר שֶׁשָּׁבַת בַּגָּלִיל הָעֶלְיוֹן, וּשְׁאָלוּהוּ שְׁלֹשִׁים הֲלָכוֹת בְּהִלְכוֹת סוּכָּה, שְׁתַּיִם עֶשְׂרֵה אָמַר לָהֶם: שָׁמַעְתִּי, שְׁמוֹנֶה עֶשְׂרֵה אָמַר לָהֶם: לֹא שָׁמַעְתִּי. רַבִּי יוֹסֵי בְּרַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר, חִילּוּף הַדְּבָרִים: שְׁמוֹנֶה עֶשְׂרֵה אָמַר לָהֶם: שָׁמַעְתִּי, שְׁתַּיִם עֶשְׂרֵה אָמַר לָהֶם: לֹא שָׁמַעְתִּי.

אָמְרוּ לוֹ: כָּל דְּבָרֶיךָ אֵינָן אֶלָּא מִפִּי הַשְּׁמוּעָה?! אָמַר לָהֶם: הִזָּקְקוּנִי לוֹמַר דָּבָר שֶׁלֹּא שָׁמַעְתִּי מִפִּי רַבּוֹתַי. מִימֵי לֹא קָדָמַנִי אָדָם בְּבֵית הַמִּדְרָשׁ, וְלֹא יָשַׁנְתִּי בְּבֵית הַמִּדְרָשׁ לֹא שֵׁינַת קֶבַע וְלֹא שֵׁינַת עֲרַאי, וְלֹא הִנַּחְתִּי אָדָם בְּבֵית הַמִּדְרָשׁ וְיָצָאתִי, וְלֹא שַׂחְתִּי שִׂיחַת חוּלִּין, וְלֹא אָמַרְתִּי דָּבָר שֶׁלֹּא שָׁמַעְתִּי מִפִּי רַבִּי מֵעוֹלָם.

אָמְרוּ עָלָיו עַל רַבָּן יוֹחָנָן בֶּן זַכַּאי: מִימָיו לֹא שָׂח שִׂיחַת חוּלִּין, וְלֹא הָלַךְ אַרְבַּע אַמּוֹת בְּלֹא תּוֹרָה וּבְלֹא תְּפִילִּין, וְלֹא קָדָמוֹ אָדָם בְּבֵית הַמִּדְרָשׁ, וְלֹא יָשַׁן בְּבֵית הַמִּדְרָשׁ לֹא שֵׁינַת קֶבַע וְלֹא שֵׁינַת עֲרַאי, וְלֹא הִרְהֵר בִּמְבוֹאוֹת הַמְּטוּנָּפוֹת, וְלֹא הִנִּיחַ אָדָם בְּבֵית הַמִּדְרָשׁ וְיָצָא, וְלֹא מְצָאוֹ אָדָם יוֹשֵׁב וְדוֹמֵם אֶלָּא יוֹשֵׁב וְשׁוֹנֶה, וְלֹא פָּתַח אָדָם דֶּלֶת לְתַלְמִידָיו, אֶלָּא הוּא בְּעַצְמוֹ, וְלֹא אָמַר דָּבָר שֶׁלֹּא שָׁמַע מִפִּי רַבּוֹ מֵעוֹלָם, וְלֹא אָמַר: הִגִּיעַ עֵת לַעֲמוֹד מִבֵּית הַמִּדְרָשׁ, חוּץ מֵעַרְבֵי פְסָחִים, וְעַרְבֵי יוֹם הַכִּפּוּרִים. וְכֵן הָיָה רַבִּי אֱלִיעֶזֶר תַּלְמִידוֹ נוֹהֵג אַחֲרָיו....

אָמְרוּ עָלָיו עַל רַבָּן יוֹחָנָן בֶּן זַכַּאי שֶׁלֹּא הִנִּיחַ מִקְרָא וּמִשְׁנָה, גְּמָרָא הֲלָכוֹת וְאַגָּדוֹת; דִּקְדּוּקֵי תוֹרָה וְדִקְדּוּקֵי סוֹפְרִים; קַלִּים וַחֲמוּרִים וּגְזֵרוֹת שָׁווֹת; תְּקוּפוֹת וְגִימַטְרִיָּאוֹת; שִׂיחַת מַלְאֲכֵי הַשָּׁרֵת וְשִׂיחַת שֵׁדִים וְשִׂיחַת דְּקָלִים; מְשָׁלוֹת כּוֹבְסִין, מְשָׁלוֹת שׁוּעָלִים; דָּבָר גָּדוֹל וְדָבָר קָטָן. דָּבָר גָּדוֹל — מַעֲשֶׂה מֶרְכָּבָה. דָּבָר קָטָן — הֲוָיוֹת דְּאַבָּיֵי וְרָבָא. לְקַיֵּים מַה שֶּׁנֶּאֱמַר: "לְהַנְחִיל אֹהֲבַי יֵשׁ וְאוֹצְרוֹתֵיהֶם אֲמַלֵּא".

בגמרא בסוגייתינו (סוכה כח.) מסופר על רבי אליעזר, ששאלוהו שלושים שאלות, ונענו רק על חלקם מפני שלא שמע רבם מפי רבותיו את כל התשובות. נתפלאו תלמידיו במאוד מאוד ושאלוהו האם אכן אינו אומר דבר שלא שמע מרבותיו - ובתשובה קיבלו רשימה מופלאה של הנהגות רבם. ר"א טורח לציין שעצם הרשימה היא דבר שאינו מן השמועה. בגמרא מפורטות הנהגותיו של ר' אליעזר, וכן של רבו, רבי יוחנן בן זכאי.

במאמר זה ננסה לברר שתישאלות המתעוררות בקרבנו כשאנו שומעים על הנהגות אלו:

- עד כמה מקפיד ר"א על אמירת דברים אך מפי רבו?
- האם עלינו לנהוג כפי שנהגו רז"ל, או שמא הנהגות אלו ממידת החסידות הן ואין מורין כן?

נתחיל בשאלתנו הראשונה. כשר"א מכריז כי אינו אומר דבר שלא שמע מפי רבו, תלמידיו תמהים (לשיטת רש"י) ומתפלאים ביצד דבר שכזה ייתכן. התמיהה הזאת מלווה פרשנים רבים. ננסה להעמיק בהם ולהבין את הגדר של הנהגה זו.

בעל ה"ערוך לנר" בלשונו המשובצת ראשי תיבות, מתחיל לענות על השאלות הללו בפירושו: קושיה גדולה עומדת בפנינו ובעיה גדולה ניצבת - כיוון שכאשר ר"א מספר לנו על הנהגתו לא לומר דבר שלא שמע מפי רבו, הוא ודאי טוען כי הנהגה זו היא הנהגה ראויה בסיפור זה. אך מאידך גיסא, אם כל חכמי ישראל ינהגו כך בכל הדורות, מוסד ההלכה וההוראה לא יוכל להתקיים, ואפילו לא יוכלו אנשים להורות לעצמם אם לא שמעו מפי רבם! משכיל לענות לנו הערוך לנר, כי לשיטתם של ר"א וריב"ז בתורה שבעל פה אסור לו לאדם לומר דבר שלא שמע מפי רבו, אך בכל שאר העניינים יכול אדם ללמוד ולהורות. מכיוון שבתורה שבעל פה יש המון כוח - מצד אחד זה נותן מקום לחדש ולהביא את הדברים יותר אלינו, ומצד שני אפשר לקחת אותה למקומות לא טובים אם נפתחים יותר מדי, ולכן נראה לנו שתורה שבעל פה צריכה מסורת. לעומת זאת, בתורה שבכתב אתה לומד את הכתובים, ולכן יש פחות סיכון שתתחיל להמציא דברים חדשים. רק הלכה שאדם יכול לשאול את רבותיו ולא שאל, אסור לו להורות כן אפילו לעצמו, ובזה חטאם של בני אהרן נדב ואביהוא שהורו הלכה בפני רבן - כלומר יכלו לשאול את משה רבן ולא שאלו, ועל כן נענשו ומתו.

ובזה גם יובן סיפור פלאי אחר שלמדנו על ר"א שורות בודדות לפני כן בגמרא: ר' יוחנן בנו של ר' אלעאי אירח את ר' אליעזר בסוכתו בשבת, ושאל אותו האם יכול לפרוש סדין מפני החמה. ר' אליעזר נתפתל ונתחמק מאוד מהצורך לענות, וענה לו בדברי תורה תמוהים ומוזרים אשר נראים לא קשורים כלל לשאלה: ענה לו כי מכל שבט ושבט ישנם נביאים וישנם שופטים. כאשר ר' יוחנן קבל בליבו לפרוש את הסדין, התכעס ר' אליעזר ויצא מסוכתו. בגמ' מסבירים כי יצא מפני שריב"א החליט לפרוש סדין מבלי לקבל אישור לכך. שואל כל חכם שלומד את הסוגיה - וכי ר' אליעזר בא להתל בריב"א או שמא בא ללמד אותו משהו בדרך הרמז? עונה הערוך לנר כי כוונתו של ר' אליעזר היא כי אם אדם חכם וראוי - אפילו להיות שופט יכול, כיוון שע"פ שכלו יתבונן ויבין הלכות הרבה, רק שלא יורה הלכה כשיכול לשאול את רבותיו.

קושיא וסתירה קשה נתעוררו לרבים מפירושו של הרמב"ן על סיפור תנורו של עכנאי,

בהספדו של הרב קוק על בעל ה'אבני נזר' מדובר על עניין זה - היכולת של ר"א (ומתוך כך גם של האבני נזר) מצד אחד להיות חדשן, ומצד שני לא לומר דברים שלא שמע מפי רבו. הסתירה מתעוררת מכיוון שבסוגייתינו כתוב שרבי אליעזר לא אמר דבר שלא שמע מפי רבו, אך במסכת אבות מצינו שדרש דברים שלא שמעתם אוזן מעולם! הראי"ה מפליא לתרץ שעל אף ששמע דברים אלו מפי רבו - לא שמעתן אוזן מעולם. ניתן להבין את דבריו של הראי"ה על דרך הפשט ועל דרך הדרש. ניתן להבין כי קולו של ריב"ז היה חלש וכל תלמידיו לא שמעו אותו למעט ר' אליעזר, או אולי אלו דברים שר' אליעזר היחיד ששמע. אך בעומקם של הדברים ייתכן כי ר' אליעזר שמע כל מה שגם חבריו שמעו, אך את הפנינים האמיתיות שבתוך דברי ריב"ז, את הסודות ואת עומקם אף תלמיד חכם לא שמע והתבונן בהם למעט ר' אליעזר, ועל כן נאמר עליו שאמר דברים שלא שמעה אוזן מעולם, כיוון שבאמת דבריו הם חידוש גדול.

מאימתי מותר לפנות – הסתכלות חדשה במשנה

יהודה מאיר וידר

בסוגייתנו למדנו את המשנה המובאת בדף כ"ח ע"ב:

"כל שבעת הימים אדם עושה סוכתו קבע וביתו עראי. ירדו גשמים, מאימתי מותר לפנות? משתסרח המקפה. משלו משל למה הדבר דומה, לעבד שבא למזוג כוס לרבו, ושפך לו קיתון על פניו."

בדרך כלל כאשר לומדים את המשנה הזו מפרשים אותה בצורה הבאה:

ניתן לחלק את המשנה לשלושה חלקים-

1. **כל שבעת הימים אדם עושה סוכתו קבע וביתו עראי**- החלק הזה במשנה פשוט אינו ברור, וחוץ ממשפט כללי שאומר שהסוכה צריכה להיות עיקר הבית, לא נראה שיש לו ממש נפקא מינא...
2. **ירדו גשמים, מאימתי מותר לפנות? משתסרח המקפה -** זהו החלק המרכזי במשנה וזהו בעצם החידוש שלה:כאשר יורדים גשמים אין חיוב בסוכה כאשר מגיעים למצב בו סורחת המקפה – מתקלקל התבשיל.
3. **משלו משל למה הדבר דומה, לעבד שבא למזוג כוס לרבו, ושפך לו קיתון על פניו**.- המשל כפשוטו, מדבר על עבד שבא למזוג כוס לרבו ולכבדו ורבו שפך לו את הכוס על פניו.

אך ישנם קשיים רבים מאוד שנתקלתי בהם בפרשנות זו, ואנסה להסביר את העיקריים שבהם:

- איזו נפקא מינה יש לחלק הראשון? הוא נשמע כמו משפט הנתון באוויר, כהצהרה על משמעותה הפנימית של הסוכה, ולהלכה לא ברור אם חלק זה אומר משהו מעבר לכך שבסוכות צריך אדם להיות בסוכה, דבר שדי ברור מפשט הפסוקים...
- וכן מהו הקשר של החלק הראשון לשאר המשנה? הרי אמור להיות להם נושא זהה או מכנה משותף, ושאר המשנה בכלל מדברת על הזמן שבו לא נמצאים בסוכה. ניתן לומר שהקשר הוא שהחלק הראשון מדבר על הזמן בסוכה והחלק השני על מתי מותר לצאת, ואף על פי כן,משמעות החלק הראשון מעטה עד כדי שניתן היה לוותר עליו, ויודעים אנו שתלמידי החכמים ששנו את המשנה לא הוציאו דבריהם לשווא...
- ובאשר אנו מביטים במרכז המשנה, גם שם ישנה בעיה, ששואלים מאימתי מותר לפנות. אם עניין זה בא להגיד לנו על זמן היציאה מהסוכה בירידת גשמים, הרי נתון לנו דין מצטער

שבגמרא רבא למדו מדין חולים ומשמשיהם הנאמר מוקדם יותר במשנה מדין זה. ויכול להיות שמשנתנו מתעלמת לגמרי מדין מצטער ופוסקת הלכה מבלעדיו? ואם תאמר שבאה משנה זו ללמדך דין מצטער, מדוע רבא למד את דין מצטער מחולים ומשמשיהם ולא מכאן?

- וכן, מדוע המשנה נוקטת בלשון "מותר לפנות" ולא פטור? שהרי משמעות השאלה היא מתי יכול אדם לצאת מן הסוכה או במילה אחת "להיפטר", מה עניין הלשון המוזרה הזו?
- ולגבי המשל, למה הוא בא? הרי ע"פ ההסתכלות הפשוטה, הדין נפסק והמשל אפילו לא לגמרי קשור.

אלו השאלות המרכזיות שראיתי בכך. בעקבות כך חשבתי על פרשנות חדשה לכל המשנה, ששוזרת את כלל חלקיה ועונה על השאלות ששאלנו.

כל שבעת הימים אדם עושה סוכתו קבע וביתו עראי.

ע"פ הפירוש הזה, בא המשפט הראשון לפסוק איך אמורה להיראות סוכתך ואיך אמור להראות ביתך בחג. על סוכתך להוות בימים אלו כבית קבע. עליך למלא אותה בכל טוב חפצך, ומלבד השירותים והמטבח, אין לביתך משמעות בימי הסוכות.

ירדו גשמים, מאימתי מותר לפנות? משתסרח המקפה.

חלק זה מתחבר לפתיחה. לאחר שסוכתך מלאה בכל מצעותיך וכליך יורדים גשמים, וע"פ הפרשנות החדשה נשאלת פה שאלה אחרת, "מאימתי מותר לְפַנּוֹת". שאלה זו באה כבר לאחר שהכרנו בדין מצטער. עניין זה מתאים לשאלה הנשאלת בגמרא מספר פעמים, "תנא היכא קאי דקתני מאימתי?", היכן עומד התנא כאשר הוא שואל "מאימתי?", שהרי מכיוון שאנו שואלים מאימתי עושים משהו, אנו יוצאים מנקודת הנחה שעושים אותו, ורק מבררים את זמנו. והיכן עומד התנא כאשר הוא שונה את משנתנו? חשבתי על כך שניתן לומר שהוא כבר עומד במקום המכיר בדין מצטער, ועל גביו שואל שאלה נוספת, עם משמעות גבוהה יותר. עניין שאלה זו היא לא מתי אנחנו פטורים מן הסוכה ויוצאים ממנה, אלא מתי אנו מפנים את כלינו מהסוכה הביתה.

אך הסיבה עדיין איננה ברורה לנו לגמרי, שהרי הסוכה צריכה להיות ביתנו בחג. מה ישנו בגשם שמבטל את עניין זה משורשו?

ובאן ממשיכה המשנה:

משלו משל למה הדבר דומה, לעבד שבא למזוג כוס לרבו, ושפך לו קיתון על פניו.

כאן מסבירה לנו המשנה שיש משמעות עמוקה יותר בעניין הגשמים. אין זו סתם בעיה שיוצאים בעקבותיה כי גורמת חוסר נוחות בסוכה, אלא כעין עבד שבא לכבד לרבו וביזה אותו! שפך לו קיתון בפניו! אחרי שעבד עושה דבר כזה, זה לא שהוא יוצא מהחדר. הוא לוקח את כל חפציו ובורח לביתו בבושה.

בסוף, תפיסה זו במשנה מראה לנו את גבולות של החיים הסוכה. מהשלב שבו אתה מוציא את כל ביתך לסוכה ועושה אותה קבע ועד לשלב שבו אתה מכניס את כל ביתך הביתה עד שישכך הגשם.

לסיכום, ראינו שלמשנה ישנם שלושה חלקים. הפרשנות הקלאסית רואה את שלושת חלקי המשנה כמנותקים זה מזה, דבר שמעורר קושיות על משמעותם של החלקים שאינם במרכז ועל הנפק"מ שלהם וכן על רעיונה הכולל של המשנה.

בעקבות כך, הצעתי אפשרות חדשה להסתכל על המשנה. שלושת חלקי המשנה קשורים אחד בשני, ומשפיעים אחד על משמעות השני- בסוכות הסוכה היא בית הקבע והבית הוא הערעי, אמנם ירידת הגשם בחג מפירה את עניין זה ומחזירה את הבית להיות המרכז, לבינתיים.

שנזכה לא לעזוב את הסוכה כלל במשך כל ימות החג, ולחוש ממש את בית הקבע שלנו בתוכה!

הקשר בין משל הקיתון לסוגיית המאורות איתן לובין ודוד ורטהיים

טבי היה עבדו של יהודה, תמיד טבי ניסה לרצות את אדונו ועשה את הכל בחריצות ובהשתדלות מלאה. יום אחד יהודה ביקש מעבדו טבי שיביא לו כוס קולה קרה. טבי הגיש לאדונו את הכוס הקרה ובמקום לשמוע תשבחות על זריזותו, כמו ששמע בד''כ, הפעם אדונו לא רק אמר תשבחות אלא אפילו שפך את הכוס על עבדו!

משל זה בא להסביר שגם בחיים האמייתים כשאנחנו בסוכה ויורד גשם, זה כמו שהאדון שופך עלינו מים כתוצאה מכך שהוא לא רוצה את מצוותנו! ולכן אנו יוצאים מהסוכה כשיורד גשם כי הקב''ה לא רוצה שנהיה בסוכה.

הריב''ב מסביר לנו דרך נוספת להבין את המשל: **מי שפך למי? כשיש לפרש המשל שהעבד זה ששפך לרבו ומשל למה הדבר דומה? כדאמרינן לאו ירידת גשמים קאי אלא יציאת סוכה קאי ופרוש המשל כן הוא כמו שהעבד שעה שהוא מוזג לפני רבו ארע לו אונס בעבודת מזיגתו נשפך לרבו קיתון על פניו כך זה בעבודת מצוותו ביזה את רבו מתוך אונס הגשמים והניח הסוכה בתוך אכילתו ויצא.** הריב"ב מסביר שאם אנחנו בסוכה ויורד גשם ונכנסים, זה כמו שטבי אנוס, ולכן נשפך לו הקולה על אדונו יהודה. כך גם כשאנחנו בסוכה ויורד גשם אז עצם זה שיורד גשם זה האונס, וכשאנו נכנסים לבית זה כמו שאנחנו שופכים את הקיתון על פני אדוננו.

ישנן כמה ברייתות המדברות על המאורות, מתוכן נביא שתי ברייתות המדברות על נושא זה:

"בזמן שהחמה לוקה - סימן רע לאומות העולם, לבנה לוקה - סימן רע לשונאם של ישראל, מפני שמונין ללבנה ואומות העולם לחמה..."

כלומר, הברייתא נותנת לנו עובדה: כאשר יש ליקוי חמה הגויים גם לוקים (יש להם ימי פורענות בזמן זה) מכוון שלוח השנה שלהם הולך ע''פ השמש ובשיש ליקוי ירח אז לעמ''י יש יותר ימי פורענות בזמן זה מכוון שהם סופרים את ימות השנה על פי מחזור הירח.

ת''ר: בשביל ארבעה דברים חמה לוקה: על אב בית דין שמת ואינו נספד כהלכה, ועל נערה המאורסה שצעקה בעיר ואין מושיע לה, ועל משכב זכור ועל שני אחים שנשפך דמן כאחד." בשונה מהברייתא הקודמת, פה הברייתא מביא לנו גורמים לליקוי המאורות ולא על מי לוקה כתוצאה מהליקוי.

אם נפרש כמו הפירוש הראשון, שמי ששפך זה האדון והנמשל הוא ירידת הגשמים, נוכל לראות שיש דמיון בין המשל לבין שתי הברייתות: אם נסתכל במשל נוכל לראות שזה שיורד מגשם והבן אדם צריך לצאת מהסוכה, זה לא כמו בדין מצטער, שבגלל שאדם לא יכול לאכול בסוכה כשיורד גשם אז התירו לו לצאת מהסוכה, אלא כאן ישנה רמיזה נוקבת של הקב''ה שאנו לא רצויים בסוכה ולכן אנן צריכים לצאת ממנה. אפשר לראות מדוגמה זו שבעצם הקב''ה אומר ורומז לנו דברים בעזרת הטבע שברא!

ואם נסתכל על שתי הברייתות הקודמות נוכל לראות שגם אצלם כאשר יש את הליקוי ויש את הסימן הזה שעם ישראל לוקין, נוכל לראות גם מכאן שבעצם הקב''ה אומר לנו את הדבר הזה כאשר הוא גורם ללקוי המאורות. דוגמה נוספת שנוכל לראות היא מהקשת. כאשר היה המבול הקב''ה אמר לנח שלא יוריד יותר מבול, אבל כאשר יכעס על עם ישראל הוא ישלח את הקשת שאומרת לנו שהקב''ה כועס אבל כן מכבד את הבטחתו.

ויש הרבה מה לעיין באיך אנחנו מסתכלים על רמזים של ה' מהטבע. לדוגמה, אם אנחנו בדרך לתפילה ויורד גשם, וכי נוכל להגיד שה' רומז לנו לא ללכת לתפילה? וצ"ע...

האם לסימנים רעים יש משמעות?

סיני אברמוביץ

במסכת סוכה (דף כ"ט עמוד א) מפורטים כל מיני סימנים במאורות לדברים רעים שעומדים לבוא לעולם. למשל, אם פני הירח דומים לדם עומדת לבוא שפיכות דמים לעולם. מכאן עולה השאלה הברורה: האם יש ממש בסימנים רעים?

בהמשך העמוד נאמר שבזמן שישראל עושים את רצונו של הקב"ה הם לא צריכים לדאוג מכל הסימנים האלו כך שלכאורה הסימנים האלו אמתיים, והגויים צריכים לחשוש מהם כל הזמן. .

במדרש רבה לפרשת וירא נאמר: : אמר ר' לוי: משל למדינה שהיו לה שני פטרונין, אחד עירוני (בן כפר) ואחד בן המדינה (בן עיר גדולה) וכעס עליהם המלך וביקש לרדותן. אמר המלך, אם רודה אני אותם בפני בן המדינה, עכשיו הן אומרים: אילו היה עירוני כאן היה מתקיים עלינו (מציל אותנו) אילו היה בפני עירוני עכשיו הן אומרין: אילו בן המדינה שם היה מתקיים עלינו, כך לפי שהיו סדומיים מהם עובדים לחמה ומהם עובדים ללבנה אמר הקב"ה אם אני רודה אותן ביום עכשיו הם אומרין: אילו הייתה לבנה שם הייתה מקיימת עלינו, אם אני רודה אותן בלילה עכשיו הם אומרין: אילו הייתה החמה שם הייתה מקיימת עלינו, אלא נקם מהם בששה עשר בניסן בשעה שהחמה ולבנה עומדים ברקיע"

אפשר לומר על פי זה, שזה שהמאורות לוקים הוא לא כסימן שדבר רע עומד ללקות, אלא כדי שאומות העולם לא יחשבו שהאליל שלהם יגן עליהם או שהם נענשו כי לא הקשיבו לו..

בספר יערות דבש (חלק ב דרוש י) נאמר שהכוונה בכך שהמאורות לוקים היא לא כמו שחושבים רבים שזה מה שנקרא ליקוי חמה או לבנה, שהוא לא באמת ליקוי אלא רק שהם מסתתרים, וגם אפשר לחשב אותם מראש, אלא שינויים קטנים של העדר אור כמו שיש לפעמים כתמים שחורים על השמש או הירח. לעומת זאת' בספר באר הגולה' המהר"ל מפראג אומר שזה כן מה שאנחנו קוראים לו ליקוי חמה או לבנה ובאמת יש להם סיבה טבעית שתלויה במסלולים של הכוכבים אבל יש גם סיבה פנימית עמוקה שגרמה לכך. עצם זה שיש ליקוי חמה או לבנה, זה בשורשו בגלל החטא בעולם, ואם לא היה חטא בעולם לא היה בכלל בעולם ליקויי חמה ולבנה, והכוכבים היו מסתובבים אחרת, אבל עכשיו, כשכבר יש חטא בעולם, הכל קורה כמו שהוא כרגע' וקיים מצב טבעי שבו יש ליקויי חמה ולבנה, ואפשר לחזות מתי הם יגיעו.

הערוך לנר מפרש שלא שהליקוי מתריע שהולך לבוא משהו רע, אלא שהזמנים הקבועים האלה שיש בהם ליקוי במאורות הם זמנים שמועדים לפורענות כלשהי, אבל זה שהם קורים לא בהכרח אומר שיבואו דברים רעים, וכן כתב גם הבן יהוידע.

הרמב"ם בהלכות עבודה זרה (פרק י"א הלכה ד) אומר: "אין מנחשים כעכו"ם... כיצד הוא המנחש, כגון אלו שאומרים הואיל ונפלה פתי מפי או נפל מקלי מידי איני הולך למקום פלוני היום, שאם אלך אין חפציי נעשים. הואיל ועבר שועל מימיני איני יוצא מפתח ביתי היום, שאם אצא יפגעני אדם רמאי. וכן אלו ששומעים צפצוף ואומרים יהיה כך ולא יהיה כך, טוב לעשות דבר פלוני ורע לעשות דבר פלוני... וכן המשים סימנים לעצמו אם יארע לי כך וכך אעשה דבר פלוני, ואם לא יארע לי לא אעשה, כאליעזר עבד אברהם, וכל כיוצא בדברים האלו הכל אסור". לעומת זאת, בהלכה ה, נאמר "מי שאומר דירה זו שבניתי סימן טוב הייתה עלי, אשה זו שנשאתי ובהמה זו שקניתי מבורכת הייתה, מעת שקניתיה עשרתי, וכן השואל לתינוק אי זה פסוק אתה לומד, אם אמר לו פסוק מן הברכות ישמח ויאמר זה סימן טוב, כל אלו וכיוצא בהן מותר הואיל ולא כיוון מעשיו ולא נמנע מלעשות, אלא עשה זה סימן לעצמו לדבר שכבר עשה הרי זה מותר". לכן לכאורה גם בסוגייא שלנו דעת הרמב"ם תהיה שהסימנים האלו לא בגדר ניחוש כי אתה לא קובע על פיהם מה לעשות. אבל השאלה האם הוא חושב שיש באותות האלה ממש עדיין לא נפתרה.

סיכום

ראינו במאמר הזה הרבה תשובות לשאלה שלנו: כולם אומרים שיש משמעות לסימנים, אבל חלוקים בשאלה מה המשמעות הזאת נראה שאף אחד לא מתייחס לסימנים האלה כאל סימנים שמשהו רע עומד לקרות. בכל מקרה אם נסמוך על הקב"ה אנחנו לא צריכים לחשוש.

שער חמישי:

מאמרים על סוגיות מפרק שלישי 'לולב הגזול' ופרק חמישי 'החליל'

לולב הגזול והיבש

יאיר הילו

פרק שלישי של מסכת סוכה דנה המשנה עלפסולי ארבעת המינים. הפתיחהביחס לכל אחד מארבעת המינים חוזרת על עצמה.

לוּלָב הַגָּזוּל וְהַיָּבֵשׁ, פָּסוּל. שֶׁל אֲשֵׁרָה וְשֶׁל עִיר הַנִּדַּחַת, פָּסוּל.[69]

הֲדַס הַגָּזוּל וְהַיָּבֵשׁ, פָּסוּל. שֶׁל אֲשֵׁרָה וְשֶׁל עִיר הַנִּדַּחַת, פָּסוּל.[70]

עֲרָבָה גְּזוּלָה וְיבֵשָׁה, פְּסוּלָה. שֶׁל אֲשֵׁרָה וְשֶׁל עִיר הַנִּדַּחַת, פְּסוּלָה.[71]

אֶתְרוֹג הַגָּזוּל וְהַיָּבֵשׁ, פָּסוּל. שֶׁל אֲשֵׁרָה וְשֶׁל עִיר הַנִּדַּחַת, פָּסוּל.[72]

רואים כאן שתי קבוצות של פסולים: הראשונה היא "גזול ויבש" והשנייה היא "אשירה ועיר נידחת" בין אשירה לעיר נידחת יש קשר ברור, שכן מדובר על שני דברים של ע"ז. הבעיה עולה כשמנסים להבין מה הקשר בין גזול ליבש[73]. רש"י מסביר ע"פ הגמרא שהבעיה בגזול היא שכתוב בתורה "ולקחתם לכם", לכם משלכם. הבעיה ביבש היא לפי רש"י שהאין בו הדר, וחכמים דורשים שיהיו ארבעת המינים מהודרים.

---

[69] משנה, מסכת סוכה, פרק א משנה א

[70] שם, משנה ב

[71] שם משנה ג'

[72] שם משנה ה'

[73] בעיה עוד יותר גדולה, היא שיש לנו פסול אחר שהרבה יותר מתאים לגזול. לולב השאול גם אינו "משלכם" וגם הוא פסול.

חייב להיות קשר בין גזול ליבש כי אחרת היו מביאים את הכל בקבוצה אחת גדולה במקום להוסיף שוב את המילה "פסול" שאפשר היה לוותר עליה. ההנחה הבסיסית שרבי יהודה הנשיא לא יוסיף מילים מיותרות אלא אם כן יש בדבר חידוש.

מדוע לולב גזול פסול? יש כמה מדרשים ומשלים שיכולים לעזור לנו להבין מדוע לולב גזול הוא פסול, וע"י כך להבין מה הקשר הפנימי יותר בין גזול ליבש.

לוּלָב הַגָּזוּל וְהַיָּבֵשׁ פָּסוּל כול'. תַּנֵּי רִבִּי חִייָה. וּלְקַחְתֶּם לָכֶם. מִשֶּׁלָּכֶם. וְלֹא הַגָּזוּל. אָמַר רִבִּי לֵוִי. זֶה שֶׁהוּא נוֹטֵל לוּלָב גָּזוּל לְמָה הוּא דוֹמֶה. לְאֶחָד שֶׁכִּיבֵּד אֶת הַשִּׁלְטוֹן תַּמְחוּי אֶחָד וְנִמְצָא מִשֶּׁלּוֹ. אָמְרוּ. אִי לוֹ לָזֶה שֶׁנַּעֲשָׂה סֵנֵיגוֹרוֹ קַטֵּיגוֹרוֹ.[74]

לפי המשל,הגזול פסול מפני שנעשה סניגורו (עו"ד) לקטיגורו. הוא מביא מתנה, מביא "שוחד" לה' ואז מסתבר שהוא גנב ממנו ומביא לו. הסינגור שלו, רוצה להצילו מן הדין, אך מסתבר שהוא בכלל מטעם התביעה. איך זה יכפר עליך???

מדרש אחר מגיע מויקרא רבה:

דָּבָר אַחֵר, וּלְקַחְתֶּם לָכֶם, תָּנֵי רַבִּי חִיָּא בְּמִקָּח וְלֹא בְגָזֵל. לָכֶם, לְכָל אֶחָד וְאֶחָד מִכֻּם. לָכֶם, מִשֶּׁלָּכֶם וְלֹא הַגָּזוּל. אָמַר רַבִּי לֵוִי מִי שֶׁלּוֹקֵחַ לוּלָב גָּזוּל לְמָה הַדָּבָר דּוֹמֶה לְלִסְטִים שֶׁיּוֹשֵׁב בְּפָרָשַׁת דְּרָכִים וּמְקַפֵּחַ לְעוֹבְרִים וְשָׁבִים, חַד זְמַן עֲבַר עֲלוֹי חַד לִגְיוֹן לְמִגְבֵּי דִּימוֹסְיָא דְּהַהִיא מְדִינְתָּא קָם קֳדָמֵיהּ וְקַפְּחֵיהּ וּנְסַב כָּל מַה דַּהֲוָה בִּידֵיהּ (=פעם אחת עבר לידו ליגיון לגבות מיסים ממדינה אחת, קם על הלגיון הכהו ולקח כל מה שהיה בידו), בָּתַר יוֹמִין אִצְתַּיַּד הַהוּא לִיסְטָא וְאִתְחֲבַשׁ בַּפִּילָקֵי(=לאחר כמה זמן, נתפס אותו שודד), שְׁמַע הַהוּא לִגְיוֹנָא וַאֲזַל לְגַבֵּיהּ וַאֲמַר לֵיהּ הַב לִי מַה דְּקַפַּחְתָּנִי וַאֲנָא מַלֵּיף עֲלָיךְ זְכוּ קֳדָם מַלְכָּא (=שמע אותו ליגיון ובא אליו ואמר לו: "תן לי כל מה שגנבת ממני, ואני אלמד עליך זכות לפני המלך"), אֲמַר לֵיהּ מִן כָּל מַה דְּקַפַּחְתְּנִי וּמִן כָּל מַה דִּנְסֵבְית לֵית לֵיהּ לְהַהוּא גַּבְרָא כְּלוּם (=אמר לו: "מכל מה שגנבתי ולקחתי, לא נשאר לי כלום), אֶלָּא הָדֵין טַפֵּיטָא דִּתְחוֹתִי וְהוּא מִן דִּידָךְ (=חוץ מהשטיח שאני יושב עליו"), אֲמַר לֵיהּ הַב יָתֵהּ לִי וַאֲנָא מַלֵּיף עֲלָךְ זְכוּ קֳדָם מַלְכָּא(=אמר לו: "תביא לי ואני אלמד עליך זכות לפני המלך"), אֲמַר לֵיהּ נַסְבֵיהּ (=אמר לו: "קח"). אֲמַר לֵיהּ תֶּהֱוֵי יָדַע דְּאַתְּ עָלֵיל לְמָחָר קֳדָם מַלְכָּא לְדִינָא וְהוּא שָׁאֵיל וַאֲמַר לָךְ אִית לָךְ בַּר נָשׁ מַלֵּיף עֲלָךְ זְכוּ, וְאַתְּ אֲמַר לֵיהּ אִית לְגִיוֹן פְּלַן מוֹלִיף עָלַי זְכוּ, וְהוּא מְשַׁלַּח וְקָרֵי לִי וַאֲנָא אָתֵי לְמֵילַף עֲלָךְ זְכוּ קֳדָמוֹי (=אמר לו: "תדע, שמחר אתה עולה למלך לדין והוא ישאל אותך אם יש לך מי

[74] ירושלמי, פרק ג, הלכה א.

שיעיד עליך זכות, אתה תגיד 'אותו ליגיון', הוא יקרא לי, אני אבוא ואעיד עליך זכות"). לְמָחָר אוֹקִימְתֵּיהּ קֶדֶם מַלְכָּא בְּדִינָא, שָׁאַל לֵיהּ מַלְכָּא אֲמַר לֵיהּ אִית לָךְ בַּר נָשׁ מַלֵּיף עֲלָךְ זְכוּ, אֲמַר לֵיהּ אִית לְגִיוֹן פְּלוֹנִי מַלֵּיף עָלַי זְכוּ (=למחרת הועמד לדין, שאל אותו המלך אם יש מישהו שיכול להעיד עליו זכות, אמר: 'אותו ליגיון מעיד עלי זכות' . שְׁלַח מַלְכָּא וְקַרְיָא לֵיהּ, אֲמַר לֵיהּ חָכֵם אַתְּ עַל הָדֵין גַּבְרָא זְכוּ, אֲמַר לֵיהּ חָכֵם אֲנָא כַּד שְׁלַחְתַּנִי לְמִגְבֵּי דֵימוֹסְיָא דְהַהוּא מְדִינְתָּא קָם עֲלָךְ וְקַפַּח וְנָסַב כָּל מַה דַּהֲוָה עִמִּי וְהָדֵין טַפֵּיטָא דְּהוּא מִן דִּידִי מַסְהִיד עֲלוֹי, כָּל הָעָם צָוְחִין וְאָמְרִין אוֹי לוֹ לָזֶה שֶׁנַּעֲשָׂה סַנֵּיגוֹרוֹ קַטֵּיגוֹרוֹ (=שלח המלך וקרא לאותו הליגיון, שאל אותו: "יודע אתה זכות עליו?" ענה לו: "כן, יודע גם יודע. אתה שלחת אותי לגבות מס ממדינה אחת, קם עלי, גנב וגזל כל מה שהיה איתי. והשטיח הזה מעיד שזה נכון" וכל העם צווחין ואומרים "אוי לו שנעשה סניגורו קטיגורו). בָּךְ אָדָם לוֹקֵחַ לוּלָב לְזִכּוּת בּוֹ, וְאִם הָיָה גָּזוּל צוֹוֵחַ לְפָנֵי הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא וְאוֹמֵר גָּזוּל אֲנִי חָמוּס אֲנִי, וּמַלְאֲכֵי הַשָּׁרֵת אוֹמְרִים אוֹי לָזֶה שֶׁנַּעֲשָׂה סָנֵגוֹרוֹ קָטֵגוֹרוֹ.

המשל מסביר לנו מה קורה כאן. אתה גוזל מה' ומבקש ממנו סליחה. אם הלולב נקנה כדין ולפי ההלכה, הוא יעיד דברים טובים וכך תידון לכף זכות[75]. אבל כאשר הוא גנוב, הוא יעיד על הרוע הזה שגנבת אותו.

דבר זה מתקשר יפה עם הירושלמי, מפני שגם שם נעשה סניגורו קטיגורו מי שאמור להעיד עליו זכות נעשה כתובע שלו .

אז מה הקשר ללולב היבש? אם הוא אמור להעיד מול ה' על הזכויות שלו, אז למה הוא פסול? מה הוא עשה רע?

אפשר להבין את זה לפי הירושלמי שבהמשך:

יָבֵשׁ פָּסוּל. רִבִּי אַבִּין בְּשֵׁם רִבִּי יוּדָה בַּר פָּזִי. הַיָּבֵשׁ פָּסוּל עַל שֵׁם לֹא־הַמֵּתִים יְהַלְלוּ־יָהּ.

רבי אבין אומר משהו מדהים. הלולב צריך להלל את ה', לשבח וגם להעיד עליך לטוב. איך אתה בא לבית משפט עם גופה ומצפה שיעיד עליך לזכות???

תירוץ אחר[76] לקשר בין גזול ליבש קשור לפנימיות של הלול, ועל ידי כך גם מסביר אחרת את הקשר בין אשירה לבין עיר נידחת.

[75] ידוע גם שסוף דין ר"ה נגמר בהושענא רבה.

לולב הגזול מעיד על חברה רעה, מקולקלת מתוכה. אנשים גונבים אחד מהשני בשביל לקיים מצוות? מה ההיגיון בזה?? לולב הפסול, לעומתו, כפי שאומר רש"י, אין בו הדר, אין בו חיות. ה' מביא חיות לעולם ודברים מתים לא יכולים לייצג ולהלל את ה' מני שאינם מייצגים את חיות ה' בעולם. איך אתה יכול לבקש טובות מה' ולבקש גשם כשיש לך משהו מת ביד?

האשרה ועיר הנידחת הם הפכים של יבש וגזול, בהתאמה. האשרה מייצגת את החיות המושלמת, עץ יפהפה, מושלם, אבל לקחו אותו למקום לא נכון. לקחו אותו לע"ז. עיר הנידחת מייצגת חברה מושלמת, עיר שלמה שהלכה לעשות אותו דבר, יש קשר בין החברה, יש קשר בין אדם לשכינו. לא גונבים, עושים איתו מבצעים ופרוייקטים. אבל גם פה לקחו את זה לכיוון הלא נכון. לקחו את זה לע"ז.

[76] בשם הרב דוב ברקוביץ.

'ונמצא משלו' - יש קניין לאדם?

הלל נטע קליימן

וא"ר יוחנן משום ר' שמעון בן יוחי: מאי דכתיב "כי אני ה' אוהב משפט, שונא גזל בעולה", משל למלך בשר ודם שהיה עובר על בית המכס. אמר לעבדיו: תנו מכס למוכסים. אמרו לו: והלא כל המכס כולו שלך הוא? אמר להם: ממני ילמדו כל עוברי דרכים ולא יבריחו עצמן מן המכס. אף הקב"ה אמר: "אני ה' שונא גזל בעולה" - ממני ילמדו בני ויבריחו עצמן מן הגזל (מסכת סוכה דף ל ע"א)

ר' יוחנן בשם רשב"י נותן משל שבו מלך נותן מס ושואלים אותו מדוע אתה נותן מס הרי הכל בכל מקרה שלך? והוא עונה שכמו שהוא לא בורח מן הגזל ונותן מס כך גם העם שלו ילמד ממנו ויברח מן הגזל.

תני רבי חייה (ויקרא כג) ולקחתם לכם משלכם ולא הגזול. א"ר לוי זה שהוא נוטל לולב גזול למה הוא דומה לאחד שכיבד את השלטון תמחוי אחד ונמצא משלו. אמרו אי לו לזה שנעשה סניגורו קטיגורו. (מסת סוכה ירושלמי דף יב,א פרק ג הלכה א גמרא)

בירושלמי מביאים משל ללולב הגזול שבו אדם נותן מתנה למלכות ונמצא שאותה מתנה הייתה של המלכות ואותו אדם גנב מהמלכות ונתן את אותו הגנבה במתנה למלכות וכך הסניגור- כלומר המתנה שהוא נותן למלכות נהפך לקטגור- כלומר הגזלה של החפץ.

ואפשר לדייק בלשון התלמוד. בתלמוד הבבלי יוצא שבכל מקרה הכל שייך לה' יתברך כי הרי שואלים אותו למה אתה נותן מס הרי הכל בכל מקרה שלך, ואילו בירושלמי נוצרת מציאות שבה ייתכן שלא הכל של המלך כי הרי אם המתנה לא הייתה גזולה אז היה יוצא שהחפץ היה באמת שלו.

ואפשר ללמוד גם משמיטה שהכל שייך לה' יתברך, מפני שמטרת השמיטה אינה רק לתת צדקה לעניים, אלא שלבעל הבית לא תהיה תחושת בעלות. בשמיטה, הכל מופקר והעני נוטל משל הקב"ה ולא משל בעל הבית.בלומר שיש שמיטה כדי שהעני יוכל לקחת מהיבול של הקב"ה ולא מהיבול של בשר ודם.

"ר' לוי רמי כתיב לה' הארץ ומלואה וכתיב השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם לא קשיא כאן קודם ברכה כאן לאחר ברכה"

ר' לוי מקשה שבפסוק אחד כתוב שהכל שייך לה' ואילו בפסוק אחר כתוב שהארץ שייכת לבני אדם ומתרצים שלפני ברכה אז באמת הכל של ה' ואילו לאחר הברכה אז החפץ שלנו. לדוגמא, כשאני רוצה לאכול תפוח, לפני הברכה הוא לא באמת שלי ואם אוכל אותו ככה - זה יהיה גזל. אבל אם כבר בירכתי את התפוח, הוא באמת שלי ואני יכול לאכול אותו.

ואפשר לומר כך גם לגבי המשל שבירושלמי לפני ברכה ולאחר ברכה.המשל בירושלמי שבו האדם גזל למלכות ונתן את הגזלה במתנה למלכות הוא כשלא בירך (בנמשל), וכשהוא לא גוזל את החפץ מהמלכות והוא באמת שלו זה לאחר ברכה.

ואפשר להבין זאת דרך הגמרא הבאה: "אָסוּר לוֹ לָאָדָם שֶׁיֵּהָנֶה מִן הָעוֹלָם הַזֶּה בְּלֹא בְּרָכָה, וְכָל הַנֶּהֱנֶה מִן הָעוֹלָם הַזֶּה בְּלֹא בְּרָכָה - מָעַל (...) כָּל הַנֶּהֱנֶה מִן הָעוֹלָם הַזֶּה בְּלֹא בְּרָכָה כְּאִלּוּ גּוֹזֵל להקב"ה " (מסכת ברכות לה ע"א). בגמרא אומרים שלבן אדם אסור להנות ממשהו בעולם הזה בלי ברכה, ומי שבכל זאת נהנה ממשהו בעולם הזה בלי ברכה מעל, כלומר גנב מההקדש (דברים המוקדשים למקדש). ועוד אומרים שמי שנהנה ממשהו בעולם הזה בלי ברכה כאילו גוזל לה' .

כל הנהנה מהעולם הזה בלא ברכה מעל. ... רבי חזקיה ר' ירמיה ר' אבין בשם ריש לקיש אמרת לה' אדני אתה טובתי בל עליך (תהלים יז, ב), אם ואכלת וברכת כביכול משלך אכלת.(הרשב"א ברכות לה.)

ובעצם דרך זה אפשר לומר שאדם יכול לקנות משהו לעצמו באמת דרך הברכה.

אבל איך אפשר נגיד לקנות באמת ספר הרי אין לו ברכה? מילא לגבי לחם - מברכים "המוציא" וקונים את הלחם, אבל איך אפשר לעשות זאת עם ספר?

אז אפשר לומר שהכל שייך לקב"ה וכבר אמרו "מעפר באת ולעפר אתה הולך", כלומר שבאמת הכל שייך לה' אבל אדם יכול לקנות לעצמו משהו דרך כסף,חזקה,שטר וכו' אבל בסוף ה' שולט בהכל והוא יגלגל את הכסף הזה או החפץ הזה למי שהוא רוצה, וכך זה מיישב את הקושייה: אפשר לקנות ספר או לחם או מה שאתה רוצה אבל בסוף שום דבר לא באמת שלך וה' יכול לסובב את הגלגל לכאן או לכאן.

שינוי החוזר לברייתו

בנימין פוקס

הגמרא בסוכה בתחילת פרק לולב הגזול דנה בדיני הקניין של ארבעת המינים. במשנה ישנו דין שאסור להשתמש בלולב (או כל מין מארבעת המינים) גזול. כדי שלולב גזול כבר לא ייחשב גזול, יש צורך בשינוי הרשות שלו מאדם אחד לאדם אחר.

הגמרא מספרת על רב הונא שאמר לסוחרי ארבעת המינים: כאשר אתם קונים הדסים מגויים, תקפידו שהם יקטפו את ההדסים. משום שגויים חשודים שגזלו את השדות, ומאחר וייאוש הבעלים ממציאת ההדסים קורה רק כאשר ההדסים נקטפות, אם הסוחר עצמו יקטפו את ההדסים – דווקא הוא ייחשב לגזלן, ואז אין שינוי רשות של ההדסים מהאדם שנגזל ממנו אל רשות הסוחר:

> אמר להו רב הונא להנהו אוונכרי: כי זבניתו אסא מגוים — לא תקטפו אתון, אלא לגזזוה אינהו ויהבו לכו. מאי טעמא — סתם גוים גזלני ארעתא נינהו וקרקע אינה נגזלת. הלכך לגזזוה אינהו [77]

והגמרא מקשה – הרי עצם השינוי של ההדס, מצמח למין בארבעת המינים, הוא זה שמביא לקניין של ההדס ולשינוי רשות! והגמרא עונה שהשינוי הזה הוא "שינוי החוזר לברייתו" ולכן אינו נחשב שינוי רשות. והיא ממשיכה להקשות – אולי שינוי השם של ההדס, מ"הדס" ל"הושענא" (ארבעת המינים), הוא זה שמביא לקניין של ההדס ולשינוי הרשות! והיא עונה שמתחילה קראו להדס "הושענא" ולכן אין פה שינוי:

> וליקניוה בשינוי מעשה! קא סבר לולב אין צריך אגד. ואם תמצי לומר לולב צריך אגד, שינוי החוזר לברייתו הוא, ושינוי החוזר לברייתו — לא שמיה שינוי. וליקניוה בשינוי השם, דמעיקרא הוה ליה אסא והשתא הושענא! מעיקרא, נמי לאסא "הושענא" קרו ליה [78]

ובעת נשאל, מהו "שינוי החוזר לברייתו" ומדוע אינו שינוי? לפי רש"י "החוזר לברייתו" זה האפשרות להתיר את האגד של הלולב וארבעת המינים, ובגלל האפשרות הזו אין שינוי אמתי במהות ההדס: החוזר לברייתו - מתיר אגדן והרי הן כבראשונה: [79]

---

[77] סוכה ל ע"ב – ל"א ע"א

[78] סוכה ל ע"ב – ל"א ע"א

[3] רש"י על מסכת סוכה ל ע"ב ד"ה "החוזר לברייתו".

לעומת זאת, אפשר לפרש בצורה רוחנית יותר את "שינוי החוזר לברייתו", ובצורה שתתאים יותר לתירוץ הקושיה השנייה, שההדס כבר מתחילה נחשב חלק מה"הושענא", וזאת לאור מאמר הזוהר:

קודשא בריך הוא אסתכל באורייתא וברא עלמא [80] (תרגום: הקדוש ברוך הוא הסתכל בתורה וברא עולם)

לפי פירוש זה, אין שינוי בהפיכת ההדס לחלק מארבעת המינים משום שההדס "חוזר לברייתו" – חוזר לתכליתו האמתית והיסודית בעולם שהיא לשמש למצווה. העולם נברא טוב ומתוקן, ע"פ תבנית התורה, אך הוא נשבר, וההדס שקודם היה ונוצר בשביל להיות חלק מההושענא, הוא כעת צמח ככל הצמחים. "ולקחתם לכם" והפיכתו של ההדס לחלק מארבעת המינים אינה שינוי של שמו או תכליתו אלא השבה למהותו הטבעית והיסודית. נדייק גם שבדוגמא המובאת בסוגייתנו מדובר דווקא בהדס ("אסא"), ומכאן אפשר להמשיך להבנה מדוייקת יותר של ה"חזרה לברייתו" של ההדס. ע"פ המדרש הדס הוא כנגד יעקב אבינו, שמבטא את ספירת התפארת:

"וענף עץ עבות" - זה יעקב, מה הדס זה רחוש בעלין כך היה יעקב רחוש בבנים [81]

הזוהר גם אומר ששלושת ההדסים הם כנגד 3 האושפיזין הראשונים, אברהם יצחק ויעקב, וכנגד הספירות שהם מבטאים, חסד, גבורה, והתאחדותם – התפארת. [82] ביאור זה של ההדס כייצוג התפארת, מביא אותנו לבירור עניינה של ספירת התפארת, לפי הרב עדין:

"ספירת התפארת מבטאת כמה מושגים, הקשורים זה בזה, ואשר בפנימיותם יש בהם צד משותף, גרעין יסודי אחד. היא ביטוי של אמת, תורה, יופי, לב, רחמים; ובאופן כולל ופנימי יותר, תפארת מבטאת הרמוניה ... ואולם כל עוד לא באו הדברים על תיקונם, הרי העולם שלנו הוא מציאות אחרת, הקרויה "עולם הפירוד" ... תפקידו של האדם, כפי שמדריכה ומכוונת אותו התורה, הוא לברר ולתקן את הדברים." [83]

לפי דברים אלו ספירת התפארת היא גילוי של הטוב היסודי שטמון בעולם, האמת והתורה, שהיא התבנית המקורית של העולם שנמצאת בתוכו, היא ההרמוניה והשלמות שהייתה בעולם ובטבע לפני הפירוד והשבירה. תפקידו של האדם הוא להחזיר את העולם לתפארתו. כאשר האדם לוקח את ההדס, לשם מצוות ארבעת המינים – הוא "מחזיר אותו לברייתו", הוא מגלה את טבעו האמתי

[4] זוהר חלק ב דף קסא א.
[5] ויקרא רבה ל ט.
[6] לפי ביאור ע"פ הזוהר לפיו "סוכה ולולב"...חסר
[7] שלושה עשר עלי השושנה פרק חמישי. כללי: המספרים בהערות השוליים אינם תואמים לטקסט

של ההדס, שהוא התפארת. ונמצא ש"ולקחתם לכם" שהוא גילוי טבעו של ההדס, הוא לא רק גילוי של טבעו של ההדס באופן פרטי, אלא למעשה גם גילוי כללי יותר, גילוי הטוב, השלמות והיופי הרוחני הנמצאים ביסודו של העולם.

מטרת הנטילה והסיבה לפסילת גזול ויבש
חדא מן חברייא

המשנה מתחילה: "לולב הגזול והיבש פסול", זוהי התזכורת הראשונה במסכת סוכה של ארבעת המינים. נראה לי, שאלו דינים משמעותיים, ואנסה לבאר את כוונתי בהמשך.

ניקח צעד אחורה. מהי משמעות הנטילה? מהי מטרתה?

ישנם כמה מקורות המצביעים על מטרות שונות. אתחיל עם מה שמוזכר במסכת תענית: "מאימתי מזכירין על הגשמים? רבי אליעזר אומר: משעת נטילת לולב, ר' יהושע אומר: משעת הנחתו. א"ר אליעזר: הואיל וארבעת מינין הללו אינן באין אלא לרצות על המים, וכשם שארבע מינין הללו אי אפשר בהם בלא מים, כך אי אפשר לעולם בלא מים (תענית ב, ב)".

כלומר מטרת הנטילה היא לרצות על המים – לבקש גשמים. כיוון שסוכות היא תחילת עונת הגשמים, מתחילים לבקש גשמים. אך זה מגיע עם קצת ניגודיות לחג הסוכות, כיוון שיש סימן קללה בגשם בסוכה, נראה שיש קצת סתירה בין ארבעת המינים ללולב. תירוץ אפשרי הוא שהנטילה רק מרצה על המים כמו ההזכרה ואיננה ממש בקשה.

שתי סיבות נוספות מתבטאות במסכת סוכה: "תנן התם: שתי הלחם ושני כבשי עצרת ביצד הוא עושה? מניח שתי הלחם על גבי שני הכבשין, ומניח ידו תחתיהן ומניף, ומוליך ומביא, מעלה ומוריד. אמר רבי יוחנן: מוליך ומביא - למי שהארבע רוחות שלו, מעלה ומוריד - למי שהשמים והארץ שלו. במערבא מתנו הכי, אמר רבי חמא בר עוקבא אמר רבי יוסי ברבי חנינא: מוליך ומביא - כדי לעצור רוחות רעות, מעלה ומוריד - כדי לעצור טללים רעים (סוכה ל"ז ב')".

אעסוק בראשונה, "מוליך ומביא - למי שהארבע רוחות שלו, מעלה ומוריד - למי שהשמים והארץ שלו." נשמע מפה שהמטרה בנטילה היא להראות– כל זה שלך, כל זה שלך, המזרח שלך, המערב שלך וכו'.

את המשמעות הזאת אפשר לראות באופנים רבים. אופן ראשון יהיה בהקשר של הגשמים, שבח שהכל של הקב"ה והוא השולט בכל ויכול להוריד גשמים ולעצורם, ובשבח ישנה גם בקשה. אופן שני יכול להיות בהקשר לסוכה,יש נקודת מבט שהסוכה היא מקום שכינה וענני הכבוד, מעין משכן. ובשבח מהללים את השכינה ואת התפרסותה על ד' הרוחות, מהשמיים והשכינה – נענוע למעלה,

מורידים לארץ – נענוע למטה. אופן נוסף יכול להתקשר קצת לפרשנות אחרת – בכיוון שזה מעין קורבן, כמו עבודתו במקדש. לקיחת משהו מהטבע – ולהקדישו לקב"ה, כך מראים שהכל שייך לו.

הפרשנות הזאת אומרת כי מטרת הנטילה היא גם בכיוון של שבח אך לא בצורה שהכל שייך לו והוא דוגל בכל, אלא בצורה של קורבן וריצוי. כמו שנאמר במאמר של הרב יוסף דב סולובייצ'יק – הלולב בא ביחד עם ההלל, הכל ביחד הוא השבח: "והיכן היו מנענעין? בהודו לה' תחלה וסוף, ובאנא ה' הושיעה נא, דברי בית הלל. ובית שמאי אומרים, אף באנא ה' הצליחה נא" (משנה סוכה ג' ט'). נמצא שבנוסף לשבח יש גם צד של בקשה – שכן מנענעים ב'הושיעה נא' וב'הצליחה נא'.

אחזור לחצי השני של המקור ממסכת סוכה: "אמר רבי חמא בר עוקבא אמר רבי יוסי ברבי חנינא: מוליך ומביא - כדי לעצור רוחות רעות, מעלה ומוריד - כדי לעצור טללים רעים". וכן בהמשך הדף: "מוליך ומביא - לצפון ודרום ומזרח ומערב כדי לעצור רוחות רעות הבאות מארבעה רוחות. (סוכה ל"ז ב')". יכול להיות שזה מתקשר לכך שיש שמפרשים בצורה של יום דין ומשפט, אחרי ראש השנה יום כיפור; נידונים על המים. אווירה כזאתי לדעתי מביאה הרגשה של הגנה מרוחות רעות ומרוע. אולי ביום כיפור יש הגנה מלאה מרוע רוחני ובסוכות עדיין יש צורך לטוהר אבל לכך יש צורך בנטילת לולב

ועבשיו למשנתנו, לדעתי יש קשר בין המטרות לכך שלולב הגזול והיבש פסול.

במבט על מטרת הגשמים, איך אפשר אחרי גזל לבוא ולבקש הצלחה בכלכלה? מובן למה גזול יהיה פסול בהיבט הזה. ולגבי ללולב היבש, זהו לולב שאינו יכול בלי מים, וכל המים נשאבו ממנו: "וכשם שארבע מינין הללו אי אפשר בהם בלא מים כך אי אפשר לעולם בלא מים (תענית ב, ב)". נראה שלולב יבש מתאים אפילו יותר למטרה. אולי התשובה תהיה ההדגשה שלא שואלים אלא מזכירים את הגשמים, ולכן צריך איזון מסוים. לולב יבש יוכל אולי לגרום לגשמים בחג וזה סימן קללה, אולי לכן הוא פסול.

ובהיבט של שבח שהכל תחת הקב"ה, אם אדם מאמין שהכל שייך לו, ע"י גזל יש גם גזל מהקב"ה ואי אפשר לשבח אחרי דבר כזה, זה ירגיש כמו חנפנות חצופה. ובלולב היבש – אולי מגיע העניין של הדר. גם לא מכבד לשבח עם דבר שאינו הדר ובמיוחד להראות שהכל שייך לו, עם מה האדם מדגים את זה? עם לולב יבש? הוא כאילו אומר: "תראה את בריאתך, את פארך" ותוך כדי מראה דבר נבזה יחסית. רואים גם כאן למה יבש פסול.

גם בעניין של קורבן, נראה עניין דומה – ריצוי ושבח מתוך גזל, וגם הלימוד של מצווה הבאה בעבירה מגיע מקורבן, אז יש קשר הדוק בין גזל לפסילה בקורבן. וביבש אין הידור, וכן כמו ההיבט

הקודם כתוב: "כי יבש פסול בלולב כל שבעה משום "לא המתים יהללו יה" (תהילים קטו, יז) [ירושלמי, סוכה ג, א]". וגם כמו קורבנו של קין, שצריך להביא מהודר.

ובעניין הרוחות הרעות והטלטלים הרעים, מגרשים כל רוע. כאשר אדם נוטל בגזל, הוא משתמש ברוע כדי לגרש רוע ולכן זה לא מקיים את ייעודו. וכן בלולב היבש – יצא ממנו המים, החיים. ואולי כדי לגרש את הרוע צריך חיות, רק ע"י טוהר וחיות מקיימים את הסוכות. אני רואה פה, מדרגה חדשה שלא ראיתי לפני כן בחג הזה.

מצווה הבאה בעברה ומצוות צדקה

ארי סנדרס

חלק א: בסיס הלכתי בסוגיות (ושיטת הר"ן)

במסכת סוכה מדברים בתחילת פרק שלישי (דפים כט: - לא.) על סוגיות מצווה הבאה בעבירה. הסוגייא המקורית החלה בלדבר על לולב הגזול. וזאת מתוך השוואה לקרבן הגזול שכתוב – " הַבֵּאתֶם **גָּזוּל** וְאֶת הַפִּסֵּחַ וְאֶת הַחוֹלֶה וַהֲבֵאתֶם אֶת הַמִּנְחָה הַאֶרְצֶה אוֹתָהּ מִיֶּדְכֶם אָמַר ה' ". הגמרא אומרת על פסוק זה: מה פסח אין לו תקנה, אף לגזול אין תקנה. משמע, קרבן גזול אין לו תקנה ואינו ניתן להקרבה.

אמר הר"ן על פסוק זה: "**ולענין הלכה הרב אלפסי ז"ל כתב משנתינו כצורתה ולא כתב עליה מחלוקת של רבי יוחנן ושמואל ומדקא סתם לה סתומי משמע דפסיק כר' יוחנן דלא שנא ביו"ט ראשון ול"ש ביו"ט שני של דבריהם וכן דעת הראב"ד והרמב"ן ז"ל לפסוק כרבי יוחנן דקי"ל שמואל ורבי יוחנן הלכה כר"י וכ"ש הכא דמשמיה דרשב"י קאמר לה דהוא תנא ורבי אמי ס"ל כוותיה ולפיכך אפילו בשני של מצות זקנים גזול פסול משום מצוה הבאה בעבירה** :ומיהו כי אמרינן לולב הגזול פסול משום מצוה הבאה בעבירה ה"מ בשלא קנהו עדיין א"נ שקנהו אלא שהמצוה מסייעתו בקנין דמש"ה אמרינן גבי קרבן דגזול פסול משום מצוה הבאה בעבירה דס"ל לרבי יוחנן דיאוש בכדי לא קני כדמוכח במרובה [דף סח ב] ונמצא שלא קנה גבוה אלא בשנוי רשות ההקדש ודאמרינן בגמרא תיפוק לי דהא קנייה ביאוש יאוש ושנוי רשות קאמרינן וכיון דמצות הקרבן דהיינו הקדש סייעיה בקנייה אמרי' דאית ביה משום מצוה הבאה בעבירה. אבל כל שנקנה בתחלה בלא סיוע המצוה שוב אין בו משום מצוה הבאה בעבירה. והיינו דמקשינן בגמ' עלה דהנהו אוונכרי ולקנינהו בשנוי השם ונקנינהו בשנוי מעשה דמשמע דכל שנקנין בתחלה קודם המצוה ליכא למיחש ביה תו משום מצוה הבאה בעבירה והיינו נמי דגרסינן בפרק מרובה [דף סז א] מנין ליאוש שאינו קונה שנאמר והבאתם גזול ואת הפסח ואת החולה מה פסח אין לו תקנה אף גזול אין לו תקנה לא שנא לפני יאוש ולא שנא לאחר יאוש ואי איתא דאפילו היכא שנקנה לגמרי קודם המצוה אית ביה משום מצוה הבאה בעבירה היכי מוכח מהאי קרא דיאוש בכדי לא קני דילמא קני ואפ"ה פסול לקרבן משום מצוה הבאה בעבירה כדמסיקנא הכא אלא ודאי משמע דכל שנקנה לגמרי קודם המצוה תו ליכא למיחש למצוה הבאה בעבירה כדמסקינן והיינו דגרסינן בירושלמי מה פליגין בשגזל משופה אבל גזלו ושפהו דמים הוא חייב לו כלומר דקנאו בשנוי מעשה:"

לסיכום בקצרה: על פי שיטת הר"ן, מצווה הבאה בעברה היא מצווה ועברה שקשורות אחת בשניה עד כדי כך שעצם קיום המצוה, היא קיום עבירה. נניח לדוגמא שהר"ן מביא מקרבן: שינוי הרשות

של הקרבן, מה שבעצם מסמל את הגזל המוחלט של הקרבן, הוא בשינוי רשות ההקדש ובמילים אחרות: בהקרבת הקרבן. אם כן, עצם קיום המצווה (הקרבת הקרבן) יוצר את עצם קיום העבירה (שינוי רשות ההקדש, מה שעושה את הגזל)

חלק ב. משמעות הסוגייה לנושא הצדקה:

כאשר אנו שמים צדקה בקופת צדקה, אנחנו בעצם מוותרים על הכסף, ונותנים אותו לצדקה. מהרגע שהכסף נוחת בקרקעית קופת הצדקה, הוא כבר אינו שלנו. ועולה שאלה, של מי הכסף? ישנן מספר אפשרויות:

אפשרות ראשונה: הכסף שייך לגבאי, והוא אחראי להעביר כסף זה לעמותות צדקה ולעניים.

אפשרות שנייה: הקופה היא ספציפית לעמותה מסויימת. אם כן, ומבואר באמת על הקופה שם העמותה וכו' ולמי מיועד הכסף, הכסף מרגע שהוא נכנס לקופה – שייך כבר לעמותה.

אפשרות שלישית: הכסף אינו שייך לאף אדם אלא הוא הקדש לצדקה.

אם צדקה היא אכן הקדש, אז נראה שלא ניתן לגעת בכסף שבקופת הצדקה. זאת מכיוון **שהמעות עצמן הם הקדש!** ועל כן, לא ניתן נניח לקחת עודף ממעות אלו (לדוגמא, אם אדם רצה לתת עשרה שקלים אבל יש לו רק שטר של 20) או לפרוט כסף עם מעות אלו, זו מכיוון שהמטבעות עצמן, הכסף עצמו הוא הקדש לצדקה, ולא ניתן להעביר את ייעודו לשימוש אחר.

במקרה של לקיחת עודף מהקופה, ישנה אפילו שאלה הלכתית גדולה יותר. שהרי, עצם עשיית המצווה של הצדקה מתבצעת אך ורק בגלל העבירה של לקיחת הכסף מההקדש. שהרי, האדם הנותן את הכסף לא היה נותן (בדוגמא הנ"ל) עשרים שקלים, אלא רק עשר. והמצווה מתאפשרת, אך ורק בגלל העבירה. והרי זוהי מצווה הבאה בעבירה כמו בקרבן, שעצם עשיית המצווה עושה גם את העבירה של שינוי רשות ההקדש והגזל המוחלט.

חלק ג: האם ניתן לאמר שצדקה היא הקדש?

ע"פ הרמ"א והמרדכי, במעות צדקה **יש** דין הקדש הטעון חילול. ובמילים אחרות ולנפק"מ שלנו – המעות עצמן טעונות חילול ולא ניתן להשתמש בהם לכל שימוש אחר. גם אם מדובר בלקיחת עודף על מנת לשים בקופה יותר. ברגע שהמטבע בקופה, המטבע עצמו הוקדש לצדקה.

אבל דעת זו של הרמ"א והמרדכי היא דעת מיעוט. הרמב"ם והרא"ש (שו"ת הרא"ש כלל יג סעיף א) **ובעקבותיהם השולחן ערוך** שנתינת צדקה היא כחולין ואינה הקדש. או במילים אחרות – הקדש לצדקה, אינו הקדש. בוודאי שלא במעות עצמן. ואם כן, במעות עצמן אין קדושה. אמנם אסור כמובן

לקחת כסף מקופת הצדקה לשימוש אישי (משום שזהו גזל עניים, גם אם גזל על תנאי כשלעניים עדיין אין בעלות על הכסף). אבל המעות לכשעצמן אינן הקדש ומותר לקחת מהם עודף.

אבל בקופת צדקה שביודעין, מופיע סמל של עמותה מסויימת על הקופה, ברור שהכסף מיועד לקופה מסויימת. ועל כן, ברגע שהכסף בקופה, המעות הספציפיות מיועדות בסופו של דבר לעמותה עצמה. המעות הן הקדש לעמותה, כמו הקדש לבית המקדש. וכל שינוי בייעודם, ייחשב מעילה בהקדש לעמותה זאת.

חלק ד: פסיקה בנושא עודף מקופת צדקה

אם כן, מי שפוסק לדעת הרמ"א (כרוב האשכנזים) – נראה שאסור לו לקחת עודף מקופת צדקה, או לפרוט מקופת צדקה. זאת מכיוון שהכסף הוא הקדש, ואז נתינת הצדקה קורית בזמן שינוי ההקדש של כסף העודף מקדושה לחולין. ואפילו לאשכנזים, יש מקום להקל. שהרי השו"ע, הרמב"ם והרא"ש פסקו שאין דין של הקדש בכספי הצדקה.

אך עם זאת, אם ברור שהקופת צדקה מוקדשת לעמותה מסויימת, ומי ששם את הכסף בקופה זו ביודעין תורם ספציפית לעמותה זו, אסור לגעת בכסף. גם אם מדובר ברצון לפרוט\לקחת עודף.

חלק ה: צדקה בכסף גזול

ישנו עוד מקרה קלאסי של צדקה הבאה בעבירה. והוא צדקה בכסף הגזול\כסף של אדם עבריין שאנחנו יודעים בעצם, שהכסף שבצדקה נגזל מאדם אחר. מקרה זה נראה דומה מאוד למקרה של לולב הגזול. שני המקרים הם מצוות שהתרחשו רק בגלל העברות שנעשו עם חפצים אלו לפני. ואם אנו לוקחים את היקש זה בין לולב הגזול לצדקה בכסף גזול, אנו מבינים לפי הר"ן הנ"ל, שהגזלן עצמו לא יוצא בנתינת צדקה בכסף זה. מכיוון שזוהי מצווה הבאה בעבירה. אבל מה עם אדם אחר? האם מותר לעמותה לקחת כסף של צדקה מעבריין שכספו כבל הנראה הגיע מגזל?

חלק ו: פסיקה צדקה מכסף גזול

לפי פוסקים רבים, אסור לקחת כסף לצורך צדקת עניים ממחללי שבת בפרהסיא וגזלני כספים (הגהת רמ"א או"ח קנד). אבל למעשה הפוסקים פסקו לפי הש"ך שפסק שניתן לקבל כסף מגזלנים לצורך עניים (ש"ך על יו"ד סי' רנד, ה). וכן כתוב בספר חסידים (אות תתתקא, הוצאת משנת אברהם): "משומד שנתן צדקה לעניים מקבלים ממנו שהרי מיכה עשה פסל ופתו מצוייה לעוברים ושבים והאריכו ימיו".

כל זה לגבי כספים שידוע שהגיעו **מגזלנים** וממקורות אסורים. אבל לא מדובר פה על כסף שידוע לנו, שהכסף הוא עצמו גזול. המשנה במסכת בבא קמא (דף קיג ע"א) אומרת שאסור להנות מקופתו של מוכס (והכוונה לפי הגמרא שם,למוכס שפועל בניגוד לחוק, וממילא כל הכסף שהוא גובה הוא בחזקת גזל). ואפילו לפרוט כסף מתוך קופתו אסור. כמו כן אסור לקבל מקופתו לצדקה. על בסיס הסוגייא הזאת, השו"ע פירש (חו"מ סי' שסט סימן א) שאסור לקחת כסף גזול ואסור לעזור לגזלן להיפטר מכספו בדרך כלשהי. בסעיף הבא, השו"ע כותב שאסור לקנות סחורה גנובה או להנות ממנה בדרך כלשהי – אפילו אם הבעלים התייאשו מלקבל את רכושם חזרה. על כן נראה, שאסור לקחת צדקה מכסף גזול. זאת מכיוון שאסור לעניים עצמם להנות מהכסף, זה בגלל שבהנאה זו, הם בעצם עוזרים לעבריינים ונותנים להם תמריץ להמשיך לגנוב.

חלק ז: סיכום

למדנו שבמקרים רבים של סוגיות צדקה, יכול להיווצר מקרה של מצווה באה בעבירה. מקרים שנראים פשוטים כגון אלה (של שאלות כגון האם מותר לקחת עודף מקופת צדקה, או לפרוט ממנה) ואפילו כאלה שלא נראים כל כך פשוטים (כסף גזול) מתבררים להיות קשורים לשאלות בסיס הרבה יותר עמוקות מהם. האם כסף בקופת צדקה נקרא הקדש? האם אנחנו סומכים על עבריין שכספו אינו גזול?

כל הסוגיות והנושאים האלה הקשורים לממון אינם פשוטים כלל וכלל. וכמו מצוות הצדקה עצמה יש בהם יותר משכבה אחת שהיא התשובה האינטואיטיבית.

מצווה הבאה בעבירה או ביטול תורה?

נעם אלוק

אדם שלומד בבית המדרש והמנקה רוצה לנקות שם - האם כשהוא נשאר הוא עושה "מצווה הבאה בעבירה"? ואם הוא קם, האם הוא עובר על "ביטול תורה"?

ראשית, נדגיש כי מעלת לימוד התורה היא גדולה ועצומה לאין שיעור, שכן שנינו[84]: "קָנָה לוֹ דִּבְרֵי תוֹרָה, קָנָה לוֹ חַיֵּי הָעוֹלָם הַבָּא" וכן,[85] "...וְתַלְמוּד תּוֹרָה כְּנֶגֶד כּוּלָּן"(ואומר שם ה"תפארת ישראל" שהיא שקולה כנגד כולם)[86], וכן[87] "וְאִם עָמַלְתָּ בַּתּוֹרָה, יֵשׁ לוֹ שָׂכָר הַרְבֵּה לִתֵּן לָךְ" וכן[88] "תורה מגנא ומצלא"[89]

הרי לנו, שמצוות ת"ת התורה הינה מצווה גדולה ויקרה מאוד מאוד, ושקולה כנגד כל המצוות, ומי שלומד תורה זוכה לחיי העולם הבא, ואף המסייעים ללימוד התורה ניצולים מעונשים חמורים.

אבל, מצוות ת"ת, היא חובה לכל אדם, כמו שפוסק הרמב"ם[90]:

"כָּל אִישׁ מִיִּשְׂרָאֵל חַיָּב בְּתַלְמוּד תּוֹרָה בֵּין עָנִי בֵּין עָשִׁיר בֵּין שָׁלֵם בְּגוּפוֹ בֵּין בַּעַל יִסּוּרִין בֵּין בָּחוּר בֵּין שֶׁהָיָה זָקֵן גָּדוֹל שֶׁתָּשַׁשׁ כֹּחוֹ אֲפִלּוּ הָיָה עָנִי הַמִּתְפַּרְנֵס מִן הַצְּדָקָה וּמְחַזֵּר עַל הַפְּתָחִים וַאֲפִלּוּ בַּעַל אִשָּׁה וּבָנִים חַיָּב לִקְבֹּעַ לוֹ זְמַן לְתַלְמוּד תּוֹרָה בַּיּוֹם וּבַלַּיְלָה שֶׁנֶּאֱמַר (יהושע א ח) "וְהָגִיתָ בּוֹ יוֹמָם וָלָיְלָה"

וכן, הרמב"ם[91] ומרן השו"ע[92] פוסקים שאדם חייב ללמוד תורה עד יום מותו:

"עַד אֵימָתַי חַיָּב לִלְמֹד תּוֹרָה עַד יוֹם מוֹתוֹ שֶׁנֶּאֱמַר (דברים ד ט) "וּפֶן יָסוּרוּ מִלְּבָבְךָ כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ". וְכָל זְמַן שֶׁלֹּא יַעֲסֹק בְּלִמּוּד הוּא שׁוֹכֵחַ"

---

[84] אבות פרק ב' משנה ח'

[85] פאה פרק א' משנה א'

[86] וראה שם את דבריו לגבי גמילות חסדים, שכשאינה יכולה להיעשות ע"י אחרים, יבטל ת"ת כדי לקיימה! וכן אומר השו"ע (יורה דעה רמ"ו י"ח) שאם יש לפניו כל מצווה אחרת או לימוד תורה, ואין אחרים שיקיימו את המצווה במקומו, חייב לקיים את המצווה! (אך לאחר שיקיימנה יחזור ללימוד תורתו).

[87] אבות פרק ד' משנה ו'.

[88] סוטה כא.

[89] הגמרא, שם, שואלת על המשנה שאמרה שיש זכות התולה לסוטה 3 שנים באיזו זכות מדובר? והיא משיבה שזכות של תורה לא תגן עליה לכולי עלמא, כיוון שהיא אינה חייבת בת"ת, אז זו בוודאי זכות של מצווה! ואז הגמרא שם הקשתה על גודל זכותה של המצווה להגן ולהציל, ובסופו של דבר הגיע רבא למסקנא שבשאדם עוסק בתורה עבשיו היא מגינה עליו מהפורענות ומהיצר, ובשאדם לא עוסק בה בעת היא מגינה עליו רק מהפורענות, ומצווה, גם בשעוסק בה בעת וגם כשלא עוסק בה בעת, מגינה רק מהפורענות. (מכאן מקור נוסף לגודל השכר והזכות של לימוד התורה). בסופו של דבר רבינא אמר, שהזכות שמגנה על האישה היא זכות התורה שהיא גורמת לבעלה וליליה ללמוד, ע"ש. בוא וראה שאפילו רק להשתתף במצוות לימוד התורה ולסייע בה, יכולה לתלות לסוטה 3 שנים מעונשה...

[90] משנה תורה, הלכות תלמוד תורה א', ח'.

[91] שם, י

[92] שו"ע יורה דעה רמ"ו, ג'

ואומר הרמ"א[93], שאף אדם שקשה לו ללמוד ילך לבית המדרש, ויהיה לו שכר הליבה, או שילמד דבר שכבר יודע, ותכנס בליבו יראת שמיים, וזוהי לשונו:

"ואף מי שאינו יודע ללמוד ילך לבית המדרש ושכר הליבה בידו או יקבע לו מקום וילמוד מעט במה שיודע ויחשוב בעניניו ויכנס בלבו יראת שמים"

כלומר, לימוד התורה הוא חיוב מוחלט לכל אדם, עד יום מותו! ואף אדם שאינו יודע ללמוד, חייב לכל הפחות לילך לבית המדרש, או ללמוד דבר שכבר יודע!

אך כמו שכשאדם מקיים את מצוות ת"ת הוא מקבל על כך שכר גדול מאוד, כך גם להיפך, על עוון ביטול תורה ר"ל:

"רַבִּי שִׁמְעוֹן אוֹמֵר, הַמְהַלֵּךְ בַּדֶּרֶךְ וְשׁוֹנֶה, וּמַפְסִיק מִמִּשְׁנָתוֹ וְאוֹמֵר, מַה נָּאֶה אִילָן זֶה וּמַה נָּאֶה נִיר זֶה, מַעֲלֶה עָלָיו הַכָּתוּב כְּאִלּוּ מִתְחַיֵּב בְּנַפְשׁוֹ"[94]

וכן:

"אָמַר רַבִּי לֵוִי כָּל הַפּוֹסֵק מִדִּבְרֵי תוֹרָה וְעוֹסֵק בְּדִבְרֵי שִׂיחָה — מַאֲכִילִין אוֹתוֹ גֶּחָלֵי רְתָמִים, שֶׁנֶּאֱמַר: ״הַקּוֹטְפִים מַלּוּחַ עֲלֵי שִׂיחַ וְשֹׁרֶשׁ רְתָמִים לַחְמָם״. וּמְנָלַן דְּאִיקְּרִי שָׂמַיִם — שֶׁנֶּאֱמַר: ״הַשְׁקִיפָה מִמְּעוֹן קָדְשְׁךָ מִן הַשָּׁמַיִם״[95]

וכמו כן:

"וכל הבוטל מדברי תורה מוסרין לו בטלנין כנגדו כגון ארי וזאב ונמר וברדלס ונחש והגייסות והליסטין באין ומקיפין אותו ונפרעין ממנו שנא' (תהילים נ"ח:י"ב) אך יש אלהים שופטים בארץ"[96]

והגשמים אף נעצרים בעוון ביטול התורה, כמו שאמר רב קטינא[97]:

"אָמַר רַב קַטִּינָא: אֵין הַגְּשָׁמִים נֶעֱצָרִין אֶלָּא בִּשְׁבִיל בִּיטּוּל תּוֹרָה, שֶׁנֶּאֱמַר: ״בַּעֲצָלְתַּיִם יִמַּךְ הַמְקָרֶה...״

והרשימה היא עוד ארוכה...

בוא וראה עד כמה גדולי ישראל הבינו את חומרת עוון ביטול תורה, ולא רק פעם, אלא גם היום:

הרב עובדיה יוסף זצוק"ל, נודע באהבת התורה שלו ובניצול כל רגע ללימוד. מסופר עליו, שכשלמד בישיבת פורת יוסף, בין הסדר לתפילת מנחה היתה הפסקה של 10 דק' כדי שיוכלו להתכונן לתפילה ולהתפלל ביישוב הדעת. הרב חשב לעצמו: הרי זה הרבה זמן! מה

[93] שו"ע, או"ח קנ"ה, א'
[94] אבות, ג, ז
[95] חגיגה י"ב:
[96] אבות דרבי נתן כ"ט
[97] תענית, ז: וע"ש את המשך דבריו...

עשה? רץ והתארגן במהירות לתפילה, ובזמן שנותר, למד נביא, ולאחר זמן כשסיים אותו חזר עליו עם פרשן נוסף, וכך נהיה בקי בכולו![98]

וכן,

ר' חיים קנייבסקי זצוק"ל, היה ידוע בכך שלאנשים שנכנסו לבקש ממנו ברכה היה עונה בו"ה, ראשי תיבות של ברכה והצלחה, על מנת לחסוך בזמן שהוא עונה לאנשים ולהמשיך ללמוד עוד ועוד.

מכאן נפקא, שאדם צריך ללמוד תורה כל זמן שיכול[99], וכל אימת שיכל ללמוד ולא למד- הוא עובר על "ביטול תורה"! מכאן ניתן להניח, שאוי לו לאדם היוצא מבית המדרש בגלל המנקה שמבקש ממנו לצאת, הרי הוא מבטל תורה בכך שהוא בכלל מרים את ראשו מהספר!

מאידך, זו יכולה להיות מצווה הבאה בעבירה, שכן, כמו שנינו לגבי לולב הגזול[100] [101]:

"אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן מִשּׁוּם רַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן יוֹחַי: מִשּׁוּם דְּהָוֵה לֵיהּ מִצְוָה הַבָּאָה בַּעֲבֵירָה, שֶׁנֶּאֱמַר: ״וְהַבֵּאתֶם גָּזוּל וְאֶת הַפִּסֵּחַ וְאֶת הַחוֹלֶה״.

וניתן לומר, שכשם שהנוטל לולב גזול מקיים מצווה הבאה בעבירה[102], כך גם הלומד בבית המדרש בשעה שהמנקה רוצה לנקות, מקיים מצוות ת"ת הבאה בעבירה חמורה! כיוון שמאחר שהלומד בבית המדרש ולא קם כדי שהמנקה ינקה, הרי הוא גוזל את זמן המנקה שנשאר בגללו בעבודה עוד זמן, וכן הוא גוזל את בעל הבית, במידה והוא משלם לו שכר ע"פ שעות!

וכמו כן, הלומד אף עובר על "ואהבת לרעך כמוך"[103] שעליה אמר ר' עקיבא שהיא "כלל גדול בתורה"! ואם כך, יש לנו מצווה הבאה בעבירות! ומכאן נובע שהלומד צריך לקום ולצאת!

ומכאן נשאלת השאלה: האם אדם יקום מתלמודו כדי שהמנקה ינקה כדי שלא תהיה לו מצווה הבאה בעבירות, או שימשיך לשבת, כי אם הוא יפסיק מתלמודו הוא יבטל תורה (וכל מה ששנינו להלן יתקיים בו ר"ל)?

---

[98] וכמו שידוע, הסיפורים על ניצול זמנו של הרב עובדיה הם רבים מאוד... ועל כן איני רואה צורך להוסיף עוד...

[99] לדוגמא: כשהולך ברחוב, יהרהר/ישוחח בדברי תורה או שישמע שיעור וכדו'... וכן, כשאוכל יכול לשמוע שיעור, וכמו שאמר מרן הרב עובדיה בספר מעדני המלך, שבמקום לראות טלוויזיה אחרי תפילת ערבית ילמד תורה וכיוצא בזה...

[100] סוכה ל.

[101] שם, שנינו לגבי לולב הגזול והיבש שהם פסולים. הגמרא דייקה מהמשנה שהתנא סובר שללב הגזול והיבש פסולים כל החג. הגמרא שם הקשתה: מובן לי שביום הראשון הלולב יהיה פסול משום דכתיב: "ולקחתם לכם"- "משלכם". אך כתוב זה מדבר רק על היום הראשון, ולבאורה לולב הגזול כשר אף בשאר הימים! אז מדוע אומר התנא שהוא פסול אף בשאר ימי חג הסוכות? מתרצת הגמרא בעזרת המימרא של רשב"י המצוטטת בגוף המאמר...

[102] כמו שנראה מדברי השו"ע (שו"ע או"ח תרמט, א), וכמו שפוסק הפנני הלכה (פנני הלכה, סוכות, ד' י"ג)

[103] שכמו שאדם לא היה רוצה שכשהוא צריך לנקות אז מאן דהוא ישב לו בבית המדרש ויפריע לו לעבוד, כך גם הוא צריך לנהוג עכשיו.

ויש לתרץ באמצעות הערה מס' 3, ששם אמרנו, שמרן השו"ע פסק שאדם חייב להפסיק את תלמודו במידה ויש מצווה שאין אחרים יכולים לעשותה, ובאן הלומד שלנו, הוא היחיד שיכול למנוע את הגזל! והוא היחיד שיכול לאהוב את רעהו כמוהו... וע"כ הוא יצא ולא יבטל תורה כשהוא מפסיק ללמוד! כיוון שלא מצוי שיבואו אנשים מרצונם החופשי וירימו את כבוד תורתו מכיסאו בבית המדרש תוך כדי שהוא לומד (אם הוא יצליח בכלל ללמוד כך), ויוציאוהו החוצה על מנת לאפשר למנקה לנקות בלי שיפסיק הלומד את תלמודו, וגם אם ישנם עוד אנשים בבית המדרש היכולים להרימו כך ולהוציאו, והוא יוכל להמשיך כך ללמוד, הרי אסור לעשות כדבר הזה, כיוון שכך מבטל עוד 2 אנשים לכל הפחות מלימוד תורה, ובפרט אם הוא עב בשר המצריך יותר אנשים[104]...

אבל, ניתן להקשות, שמצווה זו של "ואהבת" מתייחסת רק לאדם מישראל, אז מניין שאנו נהיה חייבים לקום ולצאת גם כשהמנקה הוא גוי? וכן, אם המנקה הגוי עובד קבלנות, וידוע שהוא יכול להגיע מתי שהוא רוצה, האם גם אז יהיה הלומד חייב לצאת?

ניתן לתרץ, שמשום "וְלֹא תְחַלְּלוּ אֶת־שֵׁם קָדְשִׁי"[105] יהיה חייב הלומד לצאת, שכן, הוא מחלל את שמו של הקב"ה, שמעתה המנקה ישנא את לומדי התורה ה"חוצפנים" האלה ר"ל. וכמו שאומר הרמב"ם כשהוא מונה את מצוות "לא תעשה"[106] "שלא לחלל את שם הקדוש ברוך הוא, שנאמר "וְלֹא תְחַלְּלוּ אֶת שֵׁם קָדְשִׁי"

וכן הרמב"ם אף מונה אותה במצוות עשה[107]:" לְקַדֵּשׁ שְׁמוֹ, שֶׁנֶּאֱמָר: "וְנִקְדַּשְׁתִּי, בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל" ולכן, גם במקרה זה, קיימת ללומד מצווה "שאין אחרים יכולים לעשותה" והוא חייב לצאת.

לאור זאת ניתן לפסוק, לעניות דעתי, שמצווה על האדם לקום ולצאת במהירות מבית המדרש ולא להפריע חלילה למנקה לנקות, משום שהרי גם אם המנקה יהודי וגם אם הוא גוי תהיינה לו מצוות שאינן יכולות להעשות ע"י אחרים, ואם הוא ימשיך ללמוד בבית המדרש, הרי לימוד תורתו הוא מצווה הבאה בעבירה. אך כמובן שכשיצא ימשיך מייד בלימוד תורתו, כמו שפסק השו"ע (ראה שם בהערה).

---

[104] וכמו שמצינו בגוי עב הבשר המחזיק בשיא המשקל בשיאי גינס, שמנין אנשים הוצרך לשאתו עם מיטתו כדי שהוא יזכה להגיע לחתונתו ביום שמחת ליבו (וראה שם שלקח אף גרר ומלגזה לצורך זה)

[105] ויקרא כב, לב.

[106] משנה תורה, מצוות לא תעשה ס"ג.

[107] משנה תורה, מצוות עשה ט'.

קליפת נגה ומצווה הבאה בעבירה

דוד נחשוני וישראל לובטון

במסכת סוכה בתלמוד הבבלי, דף כט: ישנה משנה שקובעת שלולב גזול ולולב יבש - פסולים. הגמרא קובעת שדין זה חל על כל ימי סוכות, אך שואלת:ביו"ט ראשון של סוכות דין זה נראה הגיוני, מכיוון שיש צורך שהלולב יהיה דוקא של מקיים המצווה (בלימוד מהפסוק "ולקחתם לכם ביום הראשון" – מהמילה 'לכם' לומדים שהלולב צריך להיות של הנוטל), אך מהיום השני, מדוע שיהיה פסול? על כך ענה רבי יוחנן בשם רבי שמעון - הלולב פסול כי הוא בגדר 'מצווה הבאה בעבירה' - כלומר מצווה שקיומה תלוי בעבירה.

הלימוד על מושג 'מצווה הבאה בעבירה' מגיע מהפסוק 'והבאתם גזול ואת הפיסח" על קרבנות מנבואות מלאכי. הלימוד הוא שכמו שלפיסח אין תקנה, הוא לעולם ישאר פיסח, כך לגזול אין תקנה, אפילו לאחר ייאוש הבעלים. לפני יאוש הבעלים מסתדר לנו, מכיוון שאנו יודעים שהקרבן צריך להיות של המקריב, אך לאחר ייאוש מדוע? ומכאן נלמד המושג מצווה הבאה בעבירה.

הגמרא נותנת משל מדוע מצווה הבאה בעבירה היא בעייתית: משל למלך שעובר במכס ומבקש לשלם על המכס. שואלים אותו משרתיו – מדוע שתשלם על המכס? הרי בכל מקרה כל הכסף יגיע אליך חזרה! עונה המלך – רצוני שילמדו ממני נתיניי, וידעו לשלם ולא לעבור על מצוותיי. כך הקב"ה, ששונא גזל, על אף שכל העולם כולו שלו, לא שועה לעולה גזולה כי רוצה ללמד את עמו לא לגזול ולמעול ברכוש חברים.

גם בתלמוד הירושלמי מוצג משל דומה: "תני רבי חייה (ויקרא, כג) ולקחתם לכם משלכם ולא הגזול. א"ר לוי: זה שהוא נוטל לולב גזול למה הוא דומה לאחד שביבד את השלטון תמחוי אחד ונמצא משלו". על פי רבי חייה אדם שנוטל לולב גזול דומה לאדם שמביא למלך מתנה שגזל ממנו, ובמקום לשמח את המלך הוא מסגיר את עצמו, וכך בעצם גם מקיים מצווה בעזרת עבירה - במקום לקיים מצווה הוא מרע את דינו. משל זה מביא לנו זווית חדשה לסוגיא שתסייע לנו להבין מדוע היהדות כל כך מתנגדת למצווה הבאה בעבירה.

קליפת נגה

בקבלה מדובר על המושג 'קליפת נגה'. קליפת נגה היא אחת מקליפות הטומאה, כוחות הרוע בעולם, אך היא הקליפה שכוללת בתוכה את שאינו טוב ושאינו רע - ונמשכת לכיוונים השונים בהתאם למעשה האדם. למשל, אדם יכול להשתמש באינטרנט לראות סרטים וסדרות חס וחלילה,

לטמטם את מוחו ולכלות את זמנו, ומאידך גיסא יכול האדם לכתוב מאמר באשכולות, על סמך מידע שמצא ברחבי המרשתת (כגון מאמר זה ממש). העולם הזה מורכב מרוב רע ומעט טוב - שאותו צריך למצוא ולברר. בכל דבר יש את קליפת הנגה שאותה אפשר לקחת לכיוונים שונים, לקדושה או לתאווה, לטוב ולמוטב. שאר הקליפות הטמאות (ענן גדול, אש מתלקחת, וסמארטפון לא מסונן) הן כאלו שעל אף שטוב ורע מעורבבין בהן, לא ניתן לברר את הטוב מתוכן. קליפות אלו מדברות על העבירות הכתובות בתורה, אותן אסור לבצע אפילו לשם שמיים.

בתניא, ספר שעניינו לא קבלה אלא העמקה לנבכי נפשו של כל יהודי, אדמו"ר הזקן מסביר לנו שהנפש הבהמית של האדם היא בבחינת קליפת נגה. אדם יכול ליפול לידי התאוות של הנפש הבהמית שלו, ולהתקלקל ע"י כך, ויכול להעלות את הנפש הבהמית שלו על ידי שימוש בה בשביל להתעלות בעבודת הבורא אין סוף ברוך הוא.

בגמרא, ישנה דעה חלוקה על המושג 'מצווה הבאה בעבירה'. רב יצחק בר נחמני תוקף בשם שמואל את הנחת היסוד של הגמרא שדין לולב הגזול חל על כל ימי החג, וטוען כי הוא חל רק על היום הראשון מהדין שהלולב צריך להיות של הנוטל, ובשאר הימים לולב הגזול יהיה כשר. ניתן להבין ששמואל מבטל את מושג מצווה הבאה בעבירה, ולא מתייחס אליו כאל דין הלכתי.

מחלוקת זו יכולה להתחבר למחלוקת בירושלמי מסכת שבת פרק יג, בין האמוראים הארצישראלים רבי יונה ורבי יוסה: "רבי יונה אמר: אין עבירה מצוה. רבי יוסה אומר: אין מצוה עבירה". אם ננסה לפרש את האמירות הללו, המחלוקת היא ממש אותה המחלוקת: רבי יונה טוען שעבירה לא יכולה להפוך למצווה, כלומר מצווה שנעשתה ע"י עבירה אינה מצווה. לעומתו רבי יוסה מערער את התפיסה הפשוטה שלנו על מצווה הבאה בעבירה, ואומר כי מצווה לא מתבטלת מעבירה – כלומר, עשיית המצווה היא נפרדת מהמעשים שהביאו לקיומה, ואינה נפסדת מהם.

מצווה הבאה בעבירה
שלום יוסלסון

בסוגיא שלנו במסכת סוכה פורק שלישי דנים ב"לולב הגזול", ר' יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי אומר שהלולב הגזול פסול לכל שבעת ימי סוכות, משום המצווה הבאה בעבירה.

ר' יוחנן אומר משום רבי שמעון בן יוחי שהלולב הגזול פסול לכל שבעת ימי סוכות, משום מצווה הבאה בעבירה. יש דעה נוספת של רבי יצחק בר נחמני אמר שמואל שחולקת ואומרת שרק ביום טוב הראשון לולב הגזול פסול בגלל הפסוק "ולקחתם לכם" אבל שאר הימים כשר.

ננסה להעלות הסבר למחלוקת: לדעת רשב''י הסבור שגזול פסול כל שבעה סובר שיש את העניין של מצווה הבאה בעבירה. במקומות רבים בש''ס ניתן לראות שרשב''י הולך בגישה מאוד לא פשרנית. כאשר הוא יוצא מהמערה בת קול אומרת לו לחזור כדי שלא יחריב את העולם, וניתן לראות גם פה המשך ברור של שיטתו - אין וויתור ולכן מצווה הבאה בעבירה פסולה.

לעומתו מובאת דעה שלא מזכירה כלל את מצווה הבאה בעבירה אלא סבורה שגזול פסול רק ביום הראשון, ונחלקו כיצד להבינה:, לדעת ר' יצחק בר נחמני בשם שמואל מצווה באה בעבירה לא פוסלת, ולדעה אחרתמצווה הבאה בעבירה היארק בענייני דאורייתא, ואילובשאר ימים מכיוון שהיום הם דרבנן כזכר למקדש אין לפסול משום מצווה באה בעבירה (תוספות).

<u>תוספות ד"ה 'משום דהוה מצווה הבאה בעבירה'</u>

"משום דהוה ליה מצוה הבאה בעבירה. והדתניא לקמן פ' לולב וערבה (סוכה ד' מג.) לכם משלכם להוציא את השאול ואת הגזול משום שאול איצטריכא דבלאו לכם נפקא לן גזול משום מצוה הבאה בעבירה דאע"ג דקרא גבי קרבן כתיב הוא הדין בכל מצות דהוי דאוריית' כדמוכח בריש הגוזל קמא (ב"ק ד' צד.) גבי הרי שגזל סאה של חיטין וטחנה ואפאה והפריש ממנה חלה דאין זה מברך אלא מנאץ וא"ת לקמן (סוכה ד' לא:) דפסלינן לולב של אשרה ושל עיר הנדחת משום דמיכתת שיעוריה תיפוק ליה משום מצוה הבאה בעבירה ותו אמאי שרינן דלאו אשרה דמשה וי"ל דלא דמי **לגזל דמחמת עבירת הגזל באה המצוה שיוצא בו** אבל הני אטו מחמת עבירה שנעשית בו מי נפיק ביה ומיהו יש ספרים דגרסי' לקמן (סוכה ד' לה.) אמתני' דאתרוג של אשרה מ"ט משום דהוה ליה מצוה הבאה בעבירה וגירסא משובשת היא אלא טעמא משום דמיכתת שיעוריה דאתרוג נמי בעי שיעור כאגוז או כביצה דאף על גב דאמרינן לקמן (סוכה ד' לא:) טעמא משום דלא גמר פירא מכל מקום

בעינן דמינכר לקיחתה דמהאי טעמא פסלינן לקמן (סוכה ד' לה.) פלפלין ומיהו תימה בפרק כל שעה (פסחים ד' לה:) דתניא אין יוצא ידי מצה בטבל ודריש ליה מקרא תיפוק ליה משום מצוה הבאה בעבירה דקא אכיל איסורא ונפיק ידי מצה:

תוספות מסביר שמצווה הבאה בעבירה היא רק כאשר קיום המצווה קורה בגלל העבירה, לדוגמא בגזול: אילו לא נגזל הלולב לא היית יכול לקיים את הצווה, אבל של עיר הנידחת לדוגמא, זה שהיא הגיע לידיים שלך ואתה נוטל אותו, ולכן אין קשר בין המצווה לעבירה באופן ישיר.

אפשר לראות פה שתי גישות: לפירשב"י יש כאן מעין פרפקציוניזם של קיום מצוות בטהרת, שכן איך אפשר להציע לקדוש ברוך הוא משהו פחות ממושלם, ואיך אחד מעז להציע לה' מצווה עם קצת פגם.

גישה שניה של ר' יצחק בר נחמני אמר שמואל (בהבנת התוספות) סבורה ש רשב"י צודק כאשר עושים מצווה דאורייתא אבל דרבנן כבר לא. ניתן להבין שהוא בא ללמד אותנו לפי שיטתו , "כן! אנחנו רוצים להיות מושלמים אבל רובנו לא יכולים כל הזמן". אם כל פעם שיש בעיה קטנה בחפצא של המצווה לא היינו יכולים לקיים שום מצווה כי לצערנו הרב העולם לא קרוב למושלם. אז שמים גדר:בדאורייתא נשתדל מאד לקיים מצוות בלי שום פגם אבל בשאר המצוות אם נקפיד לא נעשה כלום.

אני חושב שיש איזשהו דיון פה בעניין כמות לעומת איכות: רשב"י אומר שאפשר להביא לה' את השמן המזוכך ביותר, ואם לא - אז עדיף לא להביא כלום, ורבי יצחק אומר שעדיף איכות נמוכה מאשר כלום.

גם מובא 'משל' בגמרא, על עניין הגזל בנושא זה.

מלך חוזר למלוכה ובגבול אומר לעבדיו להביא נכס מהסחורה שהוא מביא, עבדיו אומרים לו "הרי כל הממלכה שלך מה זה משנה אם תביא מכס בכל מקרה זה מגיע אליך", המלך עונה שהוא רוצה שממנו ילמדו האזרחים ויבריחו את עצמן את הגזל.

ב'משל' הזה למרות שמובא בניסוח של מלך וממלכה אני מרגיש שיש פה יחס של אבא לבן, ה' רוצה שאנחנו נבריח את אצמן מן הגזל, לא רק שלא נגזול אלא ננתק את עצמנו ממנו, וזה נשמע שזה לטובתנו.

ננסה לעמוד על שורש המחלוקת בפשטה דרך עיון בביאורי החסידות לעניין מצווה הבאה בעבירה:

<u>נפתח בקטע מספר התניא:</u>

"וְהִנֵּה, תַּכְלִית הַשְׁלֵימוּת הַזֶּה שֶׁל יְמוֹת הַמָּשִׁיחַ וּתְחִיַּית הַמֵּתִים, שֶׁהוּא גִּילּוּי אוֹר־אֵין־סוֹף בָּרוּךְ־הוּא בָּעוֹלָם הַזֶּה הַגַּשְׁמִי – תָּלוּי בְּמַעֲשֵׂינוּ וַעֲבוֹדָתֵנוּ כָּל זְמַן מֶשֶׁךְ הַגָּלוּת. כִּי הַגּוֹרֵם שֹׁכֶר הַמִּצְוָה – הִיא הַמִּצְוָה בְּעַצְמָהּ, כִּי בַּעֲשָׂיָתָהּ, מַמְשִׁיךְ הָאָדָם גִּילּוּי אוֹר־אֵין־סוֹף בָּרוּךְ־הוּא מִלְמַעְלָה לְמַטָּה לְהִתְלַבֵּשׁ בְּגַשְׁמִיּוּת עוֹלָם הַזֶּה, בְּדָבָר שֶׁהָיָה תְּחִלָּה תַּחַת מֶמְשֶׁלֶת קְלִיפַּת נוֹגַהּ וּמְקַבֵּל חִיּוּתָהּ מִמֶּנָּה, שֶׁהֵם כָּל דְּבָרִים הַטְּהוֹרִים וּמוּתָּרִים שֶׁנַּעֲשִׂית בָּהֶם הַמִּצְוָה מַעֲשִׂיית, כְּגוֹן: קְלַף הַתְּפִילִּין וּמְזוּזָה וְסֵפֶר תּוֹרָה, וּכְמַאֲמַר רַבּוֹתֵינוּ־זִכְרוֹנָם־לִבְרָכָה: "לֹא הוּכְשַׁר לִמְלֶאכֶת שָׁמַיִם אֶלָּא טְהוֹרִים וּמוּתָּרִים בְּפִיךָ". וְכֵן אֶתְרוֹג שֶׁאֵינוֹ עָרְלָה, וּמָעוֹת הַצְּדָקָה שֶׁאֵינָן גֶּזֶל, וְכַיּוֹצֵא בָּהֶם."

הגהה: שֶׁהָעָרְלָה הִיא מִשָּׁלֹשׁ קְלִיפּוֹת הַטְּמֵאוֹת לְגַמְרֵי שֶׁאֵין לָהֶם עֲלִיָּה לְעוֹלָם, כְּמוֹ שֶׁכָּתוּב בְּעֵץ חַיִּים, וְכֵן כָּל מִצְוָה הַבָּאָה בַּעֲבֵירָה חַס וְשָׁלוֹם:"

התניא מסביר ש ימות המשיח הם גילוי אין סוף בעולם גשמי, והדבר תלוי בעשייה שלנו פה בעולם העשייה. הוא מסביר כל עשיית מצווה משלנו ממשיכה אור אין סוף ברוך הוא מלמעלה למטה, שזה בחינת משיח.לוקחים משהו מקליפת נגה שהוא דבר כשר ומותר ששרשו לא בקדושה, ומעלים אותו למעלה כגון עור של תפילין או קלף מזוזה. הוא מביא דוגמא של דברים שלא נכללים בכלל זה כגון אתרוג של ערלה וכל מצווה הבאה בעבירה. מכיוון שהדבר אסור, הריהו קשור לטומאה. ניתן להבין מפה שממש יש פה פגם בדבר עצמו, אז איך אפשר לתקן את הפגם הזה?

עניין מצווה הבאה בעבירה מתבאר גם בדברי ה'באר מים חיים':

"ולא יכלה עוד הצפינו ותקח לו תיבת גֹמא וגו' עד ותשם בה את הילד. להבין אומרו ותקח לו תיבת וגו' והיה יכול הכתוב לקצר ולומר ותשם את הילד בתיבת גומא וגו' ואמנם לצד שראתה בבנה כי טוב הוא ובכל מקום שהוא השכינה עמו (סוטה י"ב:), והיתה צריכה לראות שלא יהיה במקום שהוא בו, שום נידנוד איסור קל. ונודע אומרם ז"ל (בסוכה ל'.) שאמר רב הונא לאלו הקונים הדס למצות לולב שלא יקצצו הם עצמם ההדס מן המחובר שלא יהיה גזל בידם רק העכו"ם יקצצו וכו' עיין שם. ובאמת לא מצינו שהקונה הדס להריח בו שיהיה אסור לקצצו בעצמו משום גזל כי באמת מספיקא לא חיישינן לגזילה רק בדבר מצוה צריך להזהר ביותר שלא יהיה מצוה הבאה בעבירה מכל וכל לפי שצריך השראת השכינה על דבר מצוה והקב"ה עוצם עיניו מראות ברע אפילו ברע כל דהו. ועל כן כשרצתה יוכבד להניח משה בתיבתו נאמר ותקח לו תיבת גומא כי אין קיחה אלא בכסף כמאמר חז"ל (בקידושין ד':), שאף גומא שהוא דבר קל לא רצתה ליקח בלי ידיעת בעלים כי אם בכסף מלא קנאה ואחר כך ותשם בה את הילד. נודע (זוה"ק חלק א', ט"ו) אשר "את" רומז אל השכינה שהיתה שרויה עם משה בהתיבה, ועל כן ראתה שלא יהיה בתיבה שום נדנוד

דבר אשר לא כן, ובזה תוכל השכינה להיות שרוי עם משה על דרך ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם כנאמר. (באר מים חיים, פרשת שמות- פרק ב')

הבאר מים חיים מסביר מתוך עניינו של משה רבנו ששמו אותו בתיבת גמא כשהיה ילד, שאמו ראתה שכל מקום שהוא נמצא רוח השכינה איתו ,"והיתה צריכה לראות שלא יהיה במקום שהוא בו, שום נידנוד איסור קל." וגם כך הוא מסביר בכל מצוות בעבודות ה' שצריך להיזהר מאוד שיהיה בשלמות ללא חשש מצווה באה בעבירה כי " והקב"ה עוצם עיניו מראות ברע אפילו ברע כל דהו".
לפי זה ניתן להבין שה' רוצה לקבל ממנו ולקבל בצורה הכי מזוככת, בלי שום עבירה, כלומר המיקוד פה לא בפגם בדבר אלא רצון לרצות את ה' בצורה הכי טובה שאפשר.

נחזור כעת למסכת שם מובא שר' יוחנן אומר משום רבי שמעון בן יוחי שהלולב הגזול פסול לכל שבעת ימי סוכות, משום מצווה הבאה בעבירה. יש דעה נוספת של רבי יצחק בר נחמני אמר שמואל שחולקת ואומרת שרק ביום טוב הראשון לולב הגזול פסול בגלל הפסוק "ולקחתם לכם" אבל שאר הימים כשר.

ננסה להעלות הסבר למחלוקת: לדעת רשב''י גזול פסול כל שבעה יש את העניין של מצווה הבאה בעבירה. במקומות רבים בש''ס ניתן לראות שרשב''י הולך בגישה מאוד לא פשרנית. כאשר הוא יוצא מהמערה בת קול אומרת לו לחזור כדי שלא יחריב את העולם, וניתן לראות גם פה המשך ברור של שיטתו - אין וויתור ולכן מצווה הבאה בעבירה פסולה.

ולעומתו מובאת דעה שלא מזכירה כלל את מצווה הבאה בעבירה או מזכירה את זה רק לגבי הקרבת קורבנות בבית המקדש. וניתן לומר שהסברא לכך היא שאם נגיד לא לעשות מצווה אם יש בה מן העבירה בסוף הבן אדם לא יעשה הרבה דברים, ולכן לא אומרים כך, אבל לעניין בית המקדש שם יש ציפייה למין שלימות אידיאלית ולכן לא נקבל קרבן שבא בעבירה.

עיקר שירה - בפה או בכלי?

איתן לובין ואלעזר וכמן

בגמרא סוכה נ: מובאת ברייתא שאומרת שישנה מחלוקת בין ר' יוסי לחכמים האם חליל דוחה את השבת – כלומר האם בבית המקדש מותר לנגן גם בשבת. רב יוסף מסביר ומסייג שהמחלוקת שנאמרה כאן היא רק על שיר של קורבן (מה שאנחנו קוראים "שיר של יום") ולא על שמחת בית השואבה, שם כולם מסכימים שהחליל לא דוחה את השבת.

רב יוסף מוסיף, ששורש המחלוקת בעניין זה היא – האם עיקר השירה היא בפה או בכלי. כלומר, כששומעים שיר מלווה בכלי נגינה, מה העיקר בשבילנו – הזמר או הכלים? לפי התשובה לשאלה הזאת נדע האם חליל דוחה את השבת, שכן אם הכלי הוא העיקר, החליל הוא עבודה בביהמ"ק ממש ולכן זה דוחה (שבות). לעומת זאת, אם השירה היא העיקר, החליל הוא אינו עבודה רשמית במקדש ולכן הוא לא דוחה את השבת.

רב יוסף נותן הוכחה לכך ששורש מחלוקתם היא מה הוא עיקר שירה. הוא מביא מחלוקת תנאים האם כלי שרת במקדש שעשויים מעץ הם כשרים. הוא טוען שרבי יוסי ברבי יהודה - שסובר שמותר לעשות כלי שיר מעץ, לומד זאת מהאבוב של ביהמ"ק שהיה מימי משה והיה עשוי מעץ. חכמים לעומת זאת לא לומדים מאבוב זה. זוהי הוכחה ששורש המחלוקת כאן היא מהו עיקר השירה - והאם אבוב הוא חלק מעבודת ביהמ"ק. אם כן - נלמד ממנו לכל שאר כלי השרת. לאחר מכן דעתו נידחת פעמיים, אך לא נרחיב בזה כעת.

המחלוקת בעיקר שירה, היא בין המנגינה ללחן? או בין השירה בפה לבין כלי הנגינה ממש? כלומר, ישנן שתי שאלות אופציונליות שהגמרא שואלת: שאלה א': האם עיקר השירה בכלי הנגינה, או בקול שאני מוציא משפתיי? שאלה ב': האם עיקר השירה הוא הלחן, או שהמילים הן העיקר?

מה שלכאורה עונה על השאלה בפשטות הוא שכביכול לשון הגמרא היא "כלי" ו"פה", לכן נראה שהשאלה פה היא שאלה א'. אך המאירי מפרש את הגמרא בצורה אחרת, המאירי סובר שעיקר שירה בפה, והוא מסביר שזה מפני שמה שחשוב זה המזמורים שהלויים אומרים בפיהם ואילו כלי נגינה לא יכולים לדבר. (בסוף הוא אומר שלמרות זאת, הכלי הוא סרך מצווה ועדיין דוחה את השבת).

המשמעות של שאלה זו באה לידי ביטוי בניגונים חסידיים, ששם מוציאים קול מהפה דווקא, אך ללא מילים. ולפי זה, השאלה היא שאלה ב'. אולי נגיד שהחסידות עונה על זה שמה שחשוב זה

הלחן, שכן בחסידות רואים ערך עליון למנגינה ללא מילים. למרות שזה מושר בפה. שאלת כלי הנגינה לעומת מיתרי הקול אינה רלוונטית כאן.

נראה לפרש שהגמרא לא מבדילה בין שתי השאלות: מבחינתה, מילים - זה במיתרי הקול, מנגינה - זה בכלי. אולי פשוט לא היה דבר כזה "לשיר" מנגינה ללא המילים (ולנגן מילים ברור שאין...). הגענו למסקנה ששתי השאלות האלה מקבילות.

אך אם נעיין בשם משמואל, נראה שבעצם בשירה אנחנו משלבים את שני הדברים, גם לחן וגם מילים.

> "ונראה דהנה הרמב"ן כתב (בפסוק כ"ה) שעיקר עבודת הלויים הוא השיר וע"כ לא היו ממנים אותם לשיר אלא בראויין למשא שכל הממונים לשיר ראויין לעבודת כולם, עי"ש. ונראה שענין השיר דאפסק הלכתא (סוכה נ"א. רמב"ם פ"ג מהל' כלי המקדש ה"ג) עיקר שירה בפה עפ"י מ"ש מהר"ל שהדיבור שבאדם הוא חותם התקשרות הגוף והנפש, שהרי בהמה אף שיש בה גוף וכלי הדיבור אינה מדברת, והנפש לבדה אין בה כח הדיבור שהרי צריך לכלי הדיבור, ומוכרח שהדיבור מכח שניהם. ובכן יש לומר שהדיבור בשיר שהוא ענין רגש הנפש שמתדבקת בשרשה ומחמת קשר דיבוק זה יוצאים דברי השירה מכח שניהם, היינו מכח הגוף והנפש ומכח השורש שבעליונים, והוא ענין רוה"ק כמפורש בדברי הימים שכולם היו מתנבאים ברוה"ק, וכל ספר תהלים ברוה"ק נאמר, וע"כ אמרו ז"ל שמוחלין לו על כל עוונותיו שהוא מחמת הדיבוק בשורש כענין מים שנטמאו משיקן והן טהורין. והנה מובן שדיבוק הגוף והנפש בשורש בעליונים עד שיהיו לאחדים צריך להיות מקודם האדם שלם בשבח מדותיו בלי פסולת, כי השורש אינו סובל מטנופא דהאי עלמא כלום, וכן נמי צריך להיות השכל נקי ומצוחצח שיהי' ראוי להדבק בשרשו כדי שתצלח עליו רוח השיר:"
> (ספר שם משמואל - פרשת בהעלותך - שנת תרע"ד)

לדעתנו, לפי השם משמואל, עיקר השירה הוא בפה. הוא בעצם אומר שבשירה אנחנו משלבים את שני הפנים במוזיקה, וזה מה שהופך אותה לעיקר.

גלי הים והקשר למקדש
אשי הספל

הגמרא מספרת - "אפיק שפה ועייל שפה כי היכי דלקבל סידא סבר למשעיין בדהבא אמרו ליה רבנן שבקיה דהכי שפיר טפי דמיתחזי כאדותא דימא" (סוכה נ"א ע"ב) .כאשר הורדוס בנה מחדש את המקדש הוא בנה שורה בולטת ושורה שאינה בולטת ושורה בולטת וכו', כאשר הוא רצה לצפות בזהב חכמים אמרו לו להשאיר ככה כיוון שזה דומה לים.

נשאלת השאלה, למה היה חשוב שיראה כמו ים?

נראה עוד קשר בין בית המקדש לים: "'פניו אל הים הקדמוני' שנתן עיניו במקדש ראשון והחריבו והרג תלמידי חכמים שבו 'וסופו אל הים האחרון' שנתן עיניו במקדש שני והחריבו" (סוכה נ"ב ע"א).
מחשבה ראשונה העולה בדעתי היא שהים הוא דבר עתיק: "וְהָאָרֶץ, הָיְתָה תֹהוּ וָבֹהוּ, וְחֹשֶׁךְ, עַל-פְּנֵי תְהוֹם; וְרוּחַ אֱלֹהִים, מְרַחֶפֶת עַל-פְּנֵי הַמָּיִם". ובנוסף כבר ביום השני הייתה הפרדה בין השמיים לים, וגם אבן השתייה עתיקה מאוד.

אנסה לבאר מה הקשר בין הים/מים למקדש. לי נראה מלכתחילה שראוי היה למקדש לסמל אש, כל הקורבנות סובבים סביב האש. בנוסף תכונת האש לשאוף למעלה – שהאש היא מסמלת קדושה השואפת למעלה, מתאים לבית המקדש להיות בנוי בתבנית אש – לדעתי זהב עושה עבודה טובה בעניין זה. אש מתאימה לדימוי בית המקדש הנוחת ונהיה למשכן ולבית ה'.

ואז מגיע עניין המים, למה מים נבחר להיות בבית המקדש? ומה עניין הגלים?

אולי צריך להבין את תכונות המים – למים יש תכונת דביקות, כאשר מקרבים שני טיפות מים ה נדבקות לטיפה אחת. מים מתחברים ומחברים.

ועבשיו יש את עניין הדמיון לשמיים, כאשר ביום השני חל ההפרדה בניהם - בריאת העולם המופרד מהעולם של מעלה. המהרש"א בבא בתרא דף ד' ע"א שם כתוב אותו סיפור שהורדוס מקבל את העצה מחז"ל לא לצפות בזהב, שם המהרש"א מפנה אותנו לברייתא הבאה: "תַּנְיָא, הָיָה רַבִּי מֵאִיר אוֹמֵר: מַה נִּשְׁתַּנָּה תְּכֵלֶת מִכָּל מִינֵי צִבְעוֹנִין? מִפְּנֵי שֶׁהַתְּכֵלֶת דּוֹמֶה לַיָּם, וְיָם דּוֹמֶה לָרָקִיעַ, וְרָקִיעַ דּוֹמֶה (לְסַפִּיר, וְסַפִּיר דּוֹמֶה) לְכִסֵּא הַכָּבוֹד. שֶׁנֶּאֱמַר: 'וְתַחַת רַגְלָיו כְּמַעֲשֵׂה לִבְנַת הַסַּפִּיר וּכְעֶצֶם

הַשָּׁמַיִם לָטוֹהַר' וּכְתִיב 'כְּמַרְאֵה אֶבֶן סַפִּיר דְּמוּת כִּסֵּא'"(מנחות מ"ג עמוד ב'). המהרש"א מראה קשר בין הים לשמיים ובין המקדש לקשר הזה.

אחזור לעניין תכונת הדביקות, מים מסמלים חיבור, חיבור זה יכול להתממש בקשר בין הים לשמיים – בין שמיים וארץ, וכן שיש קשר רב בין מים לתורה. תורה היא גם הקשר בינינו לשמיים, תורה היא מה שמחזיק את העולם קיים – מחובר לקב"ה. גם בקריעת ים סוף רואים תכונה זו - יש צורך להפרדה בדבר שדרכו להתחבר.

מהי מטרת המקדש? לפחות מנקודת מבט מסוימת, המקדש הוא לא בית לה' – מקום מנותק מהטבע אשר אש יכולה לייצג, אלא מקום חיבור בין בני האדם לקב"ה, מקום חיבור בין השראת השכינה לטבע - חיבור זה סמלי ליהדות - הבאת הקדושה לתוך העולם ולא התנזרות מהעולם.
"כִּי, הַאֻמְנָם, יֵשֵׁב אֱלֹהִים, עַל-הָאָרֶץ; הִנֵּה הַשָּׁמַיִם וּשְׁמֵי הַשָּׁמַיִם, לֹא יְכַלְכְּלוּךָ--אַף, כִּי-הַבַּיִת הַזֶּה אֲשֶׁר בָּנִיתִי: וּפָנִיתָ אֶל-תְּפִלַּת עַבְדְּךָ, וְאֶל-תְּחִנָּתוֹ--יְהוָה אֱלֹהָי: לִשְׁמֹעַ אֶל-הָרִנָּה וְאֶל-הַתְּפִלָּה, אֲשֶׁר עַבְדְּךָ מִתְפַּלֵּל לְפָנֶיךָ הַיּוֹם: לִהְיוֹת עֵינְךָ פְתֻחֹת אֶל-הַבַּיִת הַזֶּה, לַיְלָה וָיוֹם, אֶל-הַמָּקוֹם, אֲשֶׁר אָמַרְתָּ יִהְיֶה שְׁמִי שָׁם--לִשְׁמֹעַ, אֶל-הַתְּפִלָּה, אֲשֶׁר יִתְפַּלֵּל עַבְדְּךָ, אֶל-הַמָּקוֹם הַזֶּה: וְשָׁמַעְתָּ אֶל-תְּחִנַּת עַבְדְּךָ, וְעַמְּךָ יִשְׂרָאֵל, אֲשֶׁר יִתְפַּלְלוּ, אֶל-הַמָּקוֹם הַזֶּה; וְאַתָּה תִּשְׁמַע אֶל-מְקוֹם שִׁבְתְּךָ, אֶל-הַשָּׁמַיִם, וְשָׁמַעְתָּ, וְסָלָחְתָּ..." (מלכים א' ח')

נמצא שחלק ממטרת המקדש - חיבור.

עכשיו ארצה להתייחס לעניין הגלים, שכתוב שדומה המקדש לגלי הים, הנה כמה אגדתות על גלים:
"אמר רבה אשתעו לי נחותי ימא האי גלא דמטבע לספינה מיתחזי כי צוציתא דנורא חיוורתא ברישא ומחינן ליה באלוותא דחקיק עליה אהיה אשר אהיה יה ה' צבאות אמן אמן סלה ונייח אמר רבה אשתעו לי נחותי ימא בין גלא לגלא תלת מאה פרסי ורומא דגלא תלת מאה פרסי זימנא חדא הוה אזלינן באורחא ודלינן גלא עד דחזינן בי מרבעתיה דכוכבא זוטא והויא לי כמבזר ארבעין גריוי בזרא דחרדלא ואי דלינן טפי הוה מקלינן מהבליה ורמי לה גלא קלא לחברתה חבירתי שבקת מידי בעלמא דלא שטפתיה דניתי אנא ונאבדיה א"ל פוק חזי גבורתא דמריך מלא חוטא חלא ולא עברי שנאמר)ירמיהו ה' כ"ב(האותי לא תיראו נאם ה' אם מפני לא תחילו אשר שמתי חול גבול לים חוק עולם ולא יעברנהו". (בבא בתרא ע"ג ע"א)

קטע זה מתחלק לשלושה.

א. אמר רבה: סיפרו לי יורדי הים: הגל המטביע את הספינה נראה כזוהר של אש לבנה בראשו, ומכים אותו באלה שחקוק עליה : "אהי-ה אשר אהי-ה, י-ה ה' צְבָא-וֹת, אָמֵן אָמֵן סֶלָה"- והוא נרגע.

ב. אמר רבה: סיפרו לי יורדי הים: בין גל לגל יש מרחק שלוש מאות פרסה, וגובה כל גל שלוש מאות פרסה. פעם אחת היינו בדרך, וגל הרים אותנו עד שראינו את בית מרבצתו של כוכב קטן, וגודלו היה כשטח שאפשר לזרוע בו ארבעים סאה זרע חרדל, ואילו היה מגביה אותנו יותר היינו נשרפים מהבל הכוכב.

ג. וכל גל אמר בקול רם לחברו: חברי, האם השארת משהו בעולם שלא שטפת, שאבוא אני ואחריבו? השיב לו: צא וראה גבורתו של אדונך, שאפילו חול כשיעור של מלוא חוט איני יכול לעבור (כפי שנאמר בירמיהו שה' שם את החול כגבול לים, ואיננו יכול לעבור אותו).

לפי החלק השלישי נמצא כי לגלים/ים יש יכולת חורבן, אחזור לזה בהמשך.

עתה בעניין החלק הראשון והשני, לדעתי עניין הגלים מדגיש ומעצים את עניין החיבור:

דבר ראשון גל מראה את השאיפה של הים לשמיים, וכן הגאות והשפל. לדעתי הגל מראה את החיבור ומפר את ההפרדה המוחלטת בין השמיים לים בקו אופק חד ו'ישר'.

בנוסף לפי הגמרא - החלק העליון של הגל מדמה זוהר אש ולדעתי גם עננים.

בחזרה לחורבן - אולי, לדעתי, כאשר יש קשר חזק מדי בין הים לשמיים, יכול להיווצר חורבן - אירועים כמו המבול יכולים לקרות, תוהו ובוהו - ההפרדה מקיימת את העולם, לעתיד לבוא אולי זה השתנה.

אבל גל אולי הוא המצב המאוזן, הוא מקשר בין הים לניצוץ של אש שנמצא בראשו, הוא המגשר הנכון.

במקדש יש את הפנים שאותו לא כל העולם יכול להכיל (רק הכהן הגדול) - השראת השכינה - קודש הקודשים, והפנים הזה בנוי מזהב - הסמל לאש - לקדושה - לניצוץ שלמעלה. וכאשר מגשרים בין הפנים לחוץ, כדי שלא יהיה מבול - צריך להשתמש בגלים. לכן לדעתי המקדש היה בנוי כמעין גלים.

יחס הגמרא לדיופלסטון של אלכסנדריא

יהודה חיים הרוש

בגמרא כתוב:

> תניא: רבי יהודה אומר מי שלא ראה דיופלוסטון של אלכסנדריא של מצרים לא ראה בבבודן של ישראל. אמרו: כמין בסילקי גדולה היתה סטיו לפנים מסטיו פעמים שהיו בה (ששים רבוא על ששים רבוא) כפלים כיוצאי מצרים והיו בה ע"א קתדראות של זהב כנגד ע"א של סנהדרי גדולה כל אחת ואחת אינה פחותה מעשרים ואחד רבוא כברי זהב ובימה של עץ באמצעיתה וחזן הכנסת עומד עליה והסודרין בידו וכיון שהגיע לענות אמן הלה מניף בסודר וכל העם עונין אמן ולא היו יושבין מעורבין אלא זהבין בפני עצמן וכספין בפני עצמן ונפחין בפני עצמן וטרסיים בפני עצמן וגרדיים בפני עצמן וכשעני נכנס שם היה מכיר בעלי אומנתו ונפנה לשם ומשם פרנסתו ופרנסת אנשי ביתו
>
> אמר אביי וכולהו קטלינהו אלכסנדרוס מוקדן מ"ט איענשו משום דעברי אהאי קרא לא תוסיפון לשוב בדרך הזה עוד ואינהו הדור אתו כי אתא אשכחינהו דהוו קרו בסיפרא (ישא ה' עליך גוי מרחוק אמר מכדי ההוא גברא בעי למיתי ספינתא בעשרה יומי דליה זיקא ואתי ספינתא בחמשא יומי נפל עלייהו וקטלינהו.

לפני שאני אמשיך ברצוני לתת מעט רקע והסבר מה זה 'דיופלסטון של אלכסנדריא': דיופלסטון של אלכסנדריא היה בית הכנסת הגדול של אלכסנדריא שהיה מקום מפואר מאוד והיו בו מקומות לפי מעמדות כדוגמת: צורף, נגר וכיו"ב. בית הכנסת היווה ליהודים סוג של תחליף למקדש ונקרא בית מקדש מעט.

כעת נחזור לסוגייתנו: היחס לגבי הפאר בבית הכנסת שבאלכסנדריא שנוי במחלוקת, וישנן דעות שונות לגביו. אולם, מעט לפני שניכנס לדעותיהם, ברצוני להסב את תשומת הלב למה שכתוב בגמרא:"שלא היו יושבין מעורבין אלא זהבין בפני עצמן וכספין בפני עצמן ונפחין בפני עצמן וגרדיים בפני עצמן". לפי זה נראה שיש בבית הכנסת מעמדות וכול אחד יושב רק עם אותם בעלי מקצוע שלו. איך זה יכול להיות שמחלקיםלמעמדות בבית הכנסת? לא סתם אומרים: קבולם שווים בפני האלוקים', אז מה זה כול החלוקה הזאת למעמדות? זה גאווה... ולפי צד זה,נראה שהמקוסהיה שלילי. אלא נפרש זאת לפי המשך דברי הגמרא "כשעני נכנס שם היה מכיר בעלי אומנותו ונפנה לשם ומשם פרנסתו ופרנסת אנשי ביתו" ומכאן שהחלוקה בבית הכנסת לבעלי מקצוע היא לא מצד הגאווה, אלא מצד זה שכול מי שנכנס יכול ללכת לבעלי המקצוע שהוא עוסק בו ולקבל מהם

עבודות שיפרנסו אותו ואת משפחתו וממקום זה מובן עצם חלוקה לפי מקצוע ונראה שזה דבר חיובי.

כעת נגיע לדעות האמוראים בנושא, בתחילת הגמרא כתוב בשם רבי יהודה "שמי שלא ראה דיופלסטון של אלכסנדריא לא ראה בכבודן של ישראל" אני רוצה מעט לפרט לגבי הפאר ששכן במקום זה. המבנה עצמו היה שישים על שישים ריבוא, מקום עצום, והיו בו 71 קתדראות שהיו עשיות מזהב טהור, וכול קתדראה הייתה עשויה מ21 ריבוא של ככרות זהב טהור,[108] ובאמצע הייתה בימה עשויה מעץ. לפי זה מובן בהחלט למה רבי יהודה רואה בבית הכנסת של אלכסנדריא כבוד לישראל וכדבר שמראה את כבודן של ישראל לעיני כול. אולם, מצד שני אביי סבור ש: 'וכולהו קטלינהו אלכסנדרוס מוקדון מהי טעמא איענשו משום דעברי האהי קרא לא תוסיפון לשוב בדרך הזה עוד כי אתה אשכחינהו דהוו קרו בסיפרא [ישא ה' עליך גוי מרחוק] אמר מכדי ההוא גברא בעי למיתי ספינתא בעשרה יומי דליה זיקא ואתי ספינתא בחמשא יומי נפל עלייהו וקטלינהו'.

אביי בעצם מדבר על אלכסנדר מוקדון שהגיע במהלך מסע כיבושיו לאלכסנדריא ועבר ליד בית הכנסת ושם הוא שמע שמדברים על פסוק שאומר שהשם יביא עם מרחוק שיגיע ויכבוש ויחריב את המקום. אלכסנדר שומע את זה וחושב שהכתוב מדבר עליו והוא מחריב והורג את כול מי שנמצא שם. ישנו ציווי שבני ישראל לא יוסיפו ללכת בדרך זו עוד*[109] ומכיוון שהם עברו וישבו במצרים קרה להם כול הרעה הזאת ולפי זה נראה לפי אביי שדבר בית הכנסת של אלכסנדריא הינו דבר שלילי והוא הביא עליהים את מותם.

וכעת יש לנו שתי דעות את דעתו של רב יוסף שסובר שבית הכנסת מראה את כבודם של ישראל והוא דבר חיובי ואת דעת אביי שטוען שבגלל מקום זה בא מותם על ידי אלכסנדר וזה דבר שלילי.

רק לפני שנתחיל לסכם את מה שאמרנו במאמר זה ברצוני להוסיף שבתחילת הסוגיא הגמרא מדברת על יופיו של בית המקדש ומפרטת את צורת בנייתו,ואז מביאה הסוגיא את בית הכנסת שבאלכסנדריא ומתארת את יופיו. ואז במעבר חד פתאום הם מספרים שהמקום הוחרב על ידי אלכסנדר. כבול הנראה סיפורו של בית הכנסת של אלכסנדריא הובא על ידי אביי שרצה להוכיח שהיופי הוא לא הכול ולפעמים הוא גורם לחורבן.

[108] הגמרא מביאה מקרה שבו הורדוס שבנה את בית המקדש רצה להחליק אותו בזהב טהור אולם חכמים סירבו ורצו להחליקו בשיש שיצור מראה של גלי הים ודבר זה יכול ללמדנו שלא תמיד השימוש בזהב טוב לכול מקום.

[109] הכתוב מדבר על הציווי שהשם אומר לא לשוב למצרים וגם אחרי שבא סנחריב ובלבל את אומות העולם והמצרים כבר לא יושבים במצרים עדין נותר האיסור לבוא למצרים ובעצם לפי אביי עצם חזרתם למצרים הביאה עליהם את מותם,[יש גם את דעת הרמב"ם שמתיר ישיבה במצרים רק עם כבש אותה מלך ישראל על פי בית דין].

וכעת ניגש לסיכום: יש לנו שתי דעות -דעת רב יוסף שטוען שהמקום הראה על ידי יופיו את כבודן של ישראל, אולם הוא לא נוגע בשאלה האם מותר לגור במצרים, ולכן אפשר לאמר שהוא אומר שהיופי של המקום נותן כבוד לישראל, אבל זה לא אומר שמותר להגיע למצרים. ומצד שני ישנו את אביי שמתייחס דווקא לשאלה האם מותר לגור במצרים, והוא אומר שאסור ללכת למצרים בגלל ציווי מפורש, ובגלל שיהודי אלכסנדריא עברו על הציווי בא סופם, אבל הוא לא מתייחס לעניין היופי, ולכן עדיין אפשר לומר שהוא לא רואה בעיה ביופי המקום אלא רק מעניין המגורים במצרים, ולכן עניין היופי לא חייב להיות דבר שלילי דבר שמציב את תחילת הסוגיא שמפרטת את היופי של בית המקדש באופן חיובי.כול הפירוט של הסוגיא לגבי יופיו של בית המקדש ולגבי יופיו של דיופלסטון של אלכסנדריא מראה שהגמרא רואה באופן חיובי את כול הפאר הזה ולא בכך נעוצה הבעיה. הבעיה עצמה היא בעצם ירידת בני ישראל למצרים ונראה שיש לאסור לפחות באותם ימים את הירידה למצרים.

מי יהיה משיח בן יוסף?

דויד פרגון ואברהם אזולאי

במסכת סוכה דף נב. מוזכרת נבואת זכריה כמקור לבניית הגזוזטרה אך לאחר שסוגרת הגמרא את עיון זה, מתעכבת הגמרא על הפסוק המובא בזכריה **"וספדה הארץ משפחות משפחות לבד משפחת בית דויד לבד ונשיהם לבד משפחת בית נתן לבד ושניהם לבד".** הגמרא תוהה מי הוא זה שעליו מתאבלים בנבואת זכריה. הגמרא מביאה שני אפשרויות, הראשונה היא היצר הרע והשנייה היא משיח בן יוסף. במאמר זה נעסוק במשיח בן יוסף, תפקידו והשפעות מותו על הגאולה.

השם משמואל עוסק בזהותו של משיח בן יוסף ותפקידו בגאולה ואומר כך:

"ולפי מה שאמרנו מענין יהודה ויוסף שמדתו של יוסף הוא להדחות את כחות הרעות ומדתו של יהודה להמשיך חסד ורחמים לישראל, ולעתיד יהי' כולם כאחד, יובן ענין שני משיחים משיח בן יוסף ומשיח בן דוד, ומשיח בן יוסף יהרג, ומשיח ב"ד יחי' אותו, והיינו דכמו מדתו של יוסף להדחות כחות חיצונים, כן נמי בתחילה יהי' משיח בן יוסף שעל ידו יהי' כל המלחמות ויאביד את זרע עמלק הוא דחיית כחות רעות מן העולם, ואז רק אז אחר שיתבער הכחות הרעות יאיר אורו של משיח ב"ד, ואז שוב לא יהי' צורך עוד למשיח בן יוסף, אף שעדיין ישאר מפליטי האומות ויהי' צורך למדת הדין שלא יתפשטו יותר מדי, מ"מ אחר ביאת משיח ב"ד אז יהי' כל ישראל לאחדים כנ"ל "

פירוש דברי **השם משמואל** הוא שמשיח בן יוסף ומשיח בן דוד ניחנו בתכונות שונות. משיח בן יוסף הוא המשיח שתפקידו הוא לדחות כוחות חיצוניים וכוחות רעים, ועל כן הוא זה שיוצא למלחמה והוא זה שימחה את זכר עמלק אך בעשותו זאת ימות. לעומתו משיח בן דוד הוא המשיח הרוחני וזה שתפקידו יהיה לרומם את ישראל עד שתבוא הגאולה. וכשיבוא משיח בן דוד, יחיה משיח בן דוד את משיח בן יוסף, אך כבר לא יהיה בו צורך, על אף שעוד ישארו חלק מאויבי ישראל שיהיה צריך לוודא שאינם מתפשטים יתר על המידה.

גם **המהר"ל** עוסק בזהותם של שני המשיחים וכותב דברים אלו:

"ופירוש זה, כי אומה ישראלית הם דומים לאדם אחד, שיש בו שנים עשר אברים, והם מנויים וידועים, והם כנגד י"ב מזלות, וכנגד י"ב חדשי השנה. ויש באדם שני אברים, והם מלכים על כל האברים, והם הראש והלב. כי מלכות יהודה נגד הראש, וכדכתיב:" יהודה יעלה בראש ."ויוסף תמיד הוא באמצע, כנגד הלב, שכן תמצא בנשיאים, נשיא אפרים באמצע, דומה ללב שהוא באמצע האדם.

וידוע כי הנשמה הנבדלת היא במוח, והנשמה היא אלוקית יותר מן הלב. וכן הוא מלכות יהודה, כאשר המלכות הוא כראוי, אז מקבלים כבוד ה', ואין כאן רק מלכות בית דוד. ולפיכך ראוי כי יהיה מלך אחד לכל י"ב שבטים, שהם י"ב אברי האדם. אבל כאשר אינם זוכים, אינם מקבלים לגמרי כבוד השם, ואין להם מעלה זאת כאשר ראוי, ואז נחלק המלכות. ורוב האברים נמשכים אל הלב, שהוא עיקר, ומיעוט אל הראש, כאשר הוא בחסרון. לכך לא היה ליהודה רק שבט יהודה ובנימין, שהם האברים הקרובים ביותר לקבל כבוד השם, כאשר המקדש בחלקם. אבל שאר האברים, שהם השבטים, לא היו נמשכים אחריהם, כאשר לא היו ישראל במדריגה הזאת העליונה לקבל זה:"

על פי **המהר"ל** משיח בן יוסף ומשיח בן דוד מושווים ללב ולמוח שהם שליטי הגוף, כלומר שליטי עם ישראל. משיח בן דוד שהוא משבט יהודה מושווה למוח שעל יהודה נאמר "בראש יעלה יהודה" שבו נמצאת הנשמה, שהיא אלוקית יותר מן הלב. ומשיח בן יוסף הוא הלב.
ובזמן שאין כבוד ה' מלא נחלקים ישראל בין המשיחים והרוב הולך בעקבות משיח בן יוסף. אך כאשר כבוד ה' מלא, הולך עם ישראל בעקבות משיח בן דוד שהוא המרומם יותר והנעלה יותר.

מרן הרב אברהם קוק זצ"ל כותב במספד בירושלים שישנו חילוק בין משיח בן יוסף ומשיח בן דוד שמייצגים שני תנועות בעם ולאו דווקא שני אנשים שמייצגים שני חוגים בעם.

האחריות על פיתוח נשמת האומה הופקדה בידי שבט יהודה (משיח בן דוד) שאחראי על הפן הרוחני יותר בעם ישראל כמו שכתוב: "והייתה יהודה **לקדשו**" כלומר יהודה אחראי על הקדושה.

הרב שלמה אבינר בביאורו על המספד:

> "האחריות על פיתוח הלאומיות בעם ישראל הופקדה בידי בני יוסף (כדוגמת יוסף במצריים שפיתח את החומר). אבל , מדגיש הרב קוק שאף על פי שפיתוח הלאומיות(=תפקידו של יוסף) חיוני לאומה, ההנהגה תימסר בידי יהודה. באמירה זאת מוסר לנו הרב קוק כי הנשמה מובילה את הלאומיות, הרוח את החומר ולא ההפך.
>
> הלאומיות כפופה להנהגת התורה והקדושה. לכן, על השאלה של ירבעם (בימיו נחלקה ממלכת ישראל לשניים: יהודה מצד אחד, יתר שבטי ישראל מצד שני) "מי בראש?", כלומר יהודה או יוסף?, עונה הקב"ה "בן ישי בראש!". אבל ירבעם סירב, ומכאן החלו המשברים הרוחניים הגדולים של עם ישראל, שהביאו לגלות ולפיזור ישראל בין האומות." (הרב אבינר בביאור על המספד בירושלים)

לסיכום, נראה שיש הסכמה בעניין תפקידו של משיח בן יוסף שהוא המשיח הגשמי שתפקידו הוא להגן על ישראל ולקדם את הצדדים הגשמיים של ישראל, ולעומתו משיח בן דוד תפקידו הוא לרומם את הרוחניות בישראל ולחזק את עבודת ה' בישראל. בניגוד לעניין תפקידו של משיח בן יוסף, אין

הסכמה מוחלטת בענין זהותו של משיח בן יוסף.בעוד שהמהר"ל ושם משמואל מתייחסים למשיחים כאנשים, הרב קוק מתייחס למשיחים כסיעות שונות בעם לדוגמה: משיח בן יוסף - ממשלה ובית משפט, משיח בן דוד - רבנות. השפעות מותו של משיח בן יוסף על הגאולה קשורות באופן ישיר לתפקידו בעם ישראל שהוא להגן על עם ישראל ולחזק בו את המערכות. מותו של משיח בן יוסף מתרחש רק לאחר שמשיח בן יוסף מביס את אויבי ישראל ועמלק, ומרומם את ישראל לרמה שבה הם ראויים לקבל את משיח בן דוד ואת הגאולה.

'משכהו לבית המדרש'
אברהם יום טוב מלכיאל

במסכת סוכה בדף נב עוסקים הרבה ביצר הרע, בשמותיו, בפעולותיו וכו'.

בתוך כל הסוגיה הזאת יש מימרא של רבי ישמעאל : "אם פגע בך מנוול זה (יצר הרע) משכהו לבית המדרש אם אבן הוא נימוח וכו'"

במאמר זה נעסוק בעצם האמירה הזאת של למשוך את היצר הרע לתוך בית המדרש.

אמירה זאת מעוררת שאלה בסיסית: מה יקרה בבית המדרש?

מה יעזור לי שהיצר יהיה איתי בבית המדרש? הרי הוא עדיין קיים ועדיין ינסה להכשיל אותי? עם שאלה זאת התמודדו פרשנים רבים, ואנו ננסה להסתכל במבט כולל על הפירושים ומשמעותם.

בשביל להבין את האמירה הזאת צריך להבין מה מייצג בית המדרש. לבית המדרש יכולים להיות כמה אופנים שבגלמן כדי למשוך את יצר הרע לשם. מקום הנוחות של יהודי, מקום של קדושה ותורה ומקום עם אנשים. בשביל להבין מה מייצג בית המדרש צריך להבין מה הפעולה של ה'משכהו'. לפי דעתי אפשר גם את זה לחלק לשלוש קטיגוריות: מלחמה ביצר, שימוש ביצר ללימוד תורה ובריחה מהיצר. הייתי רוצה להסביר כל אחד מן הפירושים למשמעות של 'משכהו' ומתוך כך גם להגיע להבנה על משמעותו של בית המדרש.

<u>תפיסה ראשונה - מלחמה ביצר</u>

הגישה הראשונה אומרת כך: אנחנו נלחם ביצר הרע בין כה וכה, ולכן עדיף כבר להילחם בו במקום של קדושה וטהרה, במקום שבו אנחנו שולטים.

זאת היא התפיסה הבסיסית של פשט הגמרא שלפיה רוב המפרשים הולכים. ואכן אפשר לראות בפשטות שגם בתוך הגמרא ישנן כמה דרכים בתוך הגישה הזאת : "אם אבן הוא נימוח אם ברזל הוא מתפוצץ". יש כמה אופנים של יצר הרע, ולכל אופן דרך משלו להילחם בו. זאת אומרת בתורה יש סוג של תרופה שהיא "אנטי יצר הרע" ובשביל להילחם בו בדרך הכי אפקטיבית אני אקח אותו לבית המדרש וארעיל אותו עם התורה.

יש עוד הרבה מה להעמיק בגישה זאת ורבים המפרשים שכבר עשו כן, אבל במאמר זה רציתי קצת להראות את התפיסות והאופנים השונים.

מ"מ לענייננו תפיסה זאת של "משכהו" לפי הבנתי מתייחסת לבית מדרש בתור המקום של הקדושה והתורה.

<u>תפיסה שניה- בריחה</u>

התפיסה השניה אומרת שאנחנו לא נילחם בו ולא נשתמש בו, אלא שזה סוג של בריחה.

הבן יהוידע הולך בדרך זו וכותב שיש להקשות למה לא כתוב לברוח מהיצר הרע לבית מדרש אלא כתוב לקחת אותו איתי? והוא מפרש דרך משל שבבוקר היצר הרע מגיע אליך ואומר לך: 'למה שתלך לבית המדרש? יש יום יפה, בוא נטייל!' בשביל שהוא ירד ממך, אתה אומר לו: 'טוב בסדר בוא נלך לטייל', אבל בעצם כשאתה עובר ליד ביד המדרש אתה בורח פנימה. לפי פירוש זה 'משכהו' לא אומר לקחת אותו לבית המדרש, אלא למשוך אותו עד בית המדרש ובעצם לברוח ממנו.

לפי תפיסה זאת של "משכהו" בית המדרש מייצג לאו דווקא מקום של תורה או קדושה אלא פשוט מקום נוחות, מקום לברוח אליו.

<u>תפיסה שלישית- שימוש בכוח של היצר הרע ללימוד תורה</u>

הגישה השנייה אומרת אולי היצר הרע הוא לאו דווקא באמת רע (כמו שאנחנו רואים מהשמות שבהם הוא נקרא, ישנם שמות כמון רע, ויש שמות המבטאים קושי כגון ערל, מכשול ואבן) אלא כוח מסוים שיש בטבע, ולכן אני לא נלחם בו אלא מושך אותו לבית מדרש וכך אני מנצל את הכוח הזה לדברים חיוביים ללימוד תורה וכו'

כמו שכותב ר' צדוק:"והיינו שיקח החשק הזה לדברי תורה שלזה נברא היצר והחשק להיות חמידו דאורייתא".

בצורה דומה כתוב במסכת ברכות (ה.)

"א"ר לוי בר חמא אמר ר"ש בן לקיש: לעולם ירגיז אדם יצר טוב על יצר הרע שנאמר: רגזו ואל תחטאו. אם נצחו מוטב ואם לאו יעסוק בתורה שנאמר אמרו בלבבכם"

בעצם הגמרא הזאת אומרת שצריך להיות במלחמה תמידית עם היצר הרע, ואם אתה לא מצליח לנצח אותו אז תלמד תורה. ופה מתעוררת אותה שאלה, אולי אפילו באופן יותר חזק: למה אם אני לא מצליח לנצח את היצר אני לומד תורה? האם זאת בריחה? האם זאת מלחמה? הפרשן היחיד שמצאתי שמדבר על גמרא זאת הוא המהר"ל שכותב כך:

"ואם לא יוכל לו יעסוק בתורה כמו שאמרו אם פגע בך מנוול זה משכהו לביהמ"ד שיסכים עם היצ"ט לומר שם אמן ומייתי ליה הכא מאמרו בלבבכם כדאמרי' בכל לבבך בשני ביתי"ן ע"ש ב' יצריך"

לפי הבנתי המהר"ל אומר את אותה גישה שהצענו מקודם.

זאת אומרת במקום להילחם ביצר הרע תצרף אותו ותשתמש בכוח שלו ללימוד תורה.

עוד פירוש לפי אותה תפיסה זה פירוש של הגר"א (מתוך ספר מעלות התורה, אח של הגר"א) ושמעתי מאחי הגאון ז"ל, פרוש אם פגע בך מנול זה יצר הרע ואין אתה יכול לו, מחמת שמתגבר עליך, משכהו לבית המדרש, פרוש שתאמר לו בבית המדרש אמלא רצונך, במה שאלמוד שלא לשמה, רק להתגאות, ובזה תניח את דעתו ויתרצה, ואם כן מתוך שלא לשמה בא לשמה (פסחים נ ב).

בעצם הגישה של הגר"א אומרת דבר דומה אבל שונה מהדברים שאמרנו עד כה. ממבט ראשון נראה שהיה יותר הגיוני לשייך אותו לקטגוריה של בריחה. אבל בעצם נראה לי שהגר"א גם אומר להשתמש בכוח של היצר. ההבדל הוא שהמפרשים הקודמים אומרים להשתמש בכוח הטוב של היצר לדברי תורה והגר"א לפי הבנתי דווקא אומר להשתמש בכוח הרע של היצר וללמוד תורה באמת לא לשמה! ומתוך כך גם יגיע לשמה(בעז"ה).

והבן יהוידע מפרש בצורה דומה: "ובזה מובן המאמר כאן כמין חומר אִם פָּגַע בְּךָ מְנֻוָּל זֶה להחטיאך בחמדה וקנאה ותאוה גשמית אל תדחהו ותשליכהו לגמרי אלא מְשֹׁךְ אוֹתוֹ לְבֵית הַמִּדְרָשׁ להשתמש בו בדבר טוב ששם יהיה לך קנאה מלומדי תורה וחמדה ותאוה להסביר סברה ולעשות חדושי תורה ויהיה לו מכחו חדוותא דשמעתתא כי כאשר דבר סתום ומוקשה שלא יכלו לפתרו ולפרשו כל חכמי המדרש ואתה זכית לפרשו ולפתרו במה שעתה יגיע לך מזה. הוא הדבר אשר אמר אדונינו דוד מלך ישראל: שָׁשׂ אָנֹכִי עַל אִמְרָתֶךָ כְּמוֹצֵא שָׁלָל רָב" זאת אומרת תיקח את הכוח של היצר הרע: התאוותנות ותשתמש בו ללימוד תורה.

תפיסה זאת של "משכהו" לפי דעתי גם מתייחסת לבית המדרש כמו הגישה הראשונה, בצד של הקדושה והטהרה אבל בתכלית ההיפוך. לא בשביל להילחם בו עם התורה, אלא כדי לנצל את כוחו ללימוד תורה.

<u>לסיכום:</u>

ראינו שישנן כמה דרכים להילחם ביצר הרע. ואני רוצה לטעון שאף אחד מהגישות הנ"ל אינה גישה אבסולוטית. זאת אומרת, כל גישה מתייחסת למצב שונה שבו היצר פוגש אותנו, ולפי זה צריך

להתאים את ההתנגדות שלי אליו. במצב אחד אני אלחם איתו, במצב שני אני אברח, ובמצב שלישי אני אנצל אותו. הבן יהוידע עצמו מציע שתי גישות להילחם ביצר הרע, ולפי זה נראה לי לומר שגם הבן יהוידע אינו אומר שיש דרך אחת להילחם ביצר אלא הדבר תלוי במצב ובסיטואציה, ויש לנו את כל אחד מהכלים בשביל להילחם בו.

שמותיו של יצה"ר ומשמעותם:
אברהם טל ליבוביץ

בגמרא מסכת סוכה דף נב. במהלך סוגיית המחיצה בשמחת בית השואבה, עולה השאלה איך אפשר להוסיף מחיצה למקדש?

הרי כתוב "הכל בכתב ביד ה' עלי השכיל" - שכל מידות המקדש כתובים, ואי אפשר להוסיף ולשנות ממה שמצווה. הגמרא עונה שכן כתוב בתנ"ך על הצורך במחיצה בין נשים לגברים מהפסוק בזכריה (יב,יב): "וספדה הארץ משפחות משפחות לבד משפחת בית דוד לבד ונשיהם לבד" ומכאן רואים שיש הפרדה בין נשים לגברים.

ואז הגמרא שואלת על מי ההספד בפסוק ?

והגמרא מביאה שתי אפשרויות: משיח בן יוסף שנהרג ויצר הרע שנהרג.

מפה הגמרא ממשיכה לדבר יותר על משיח בן יוסף ועל יצר הרע, למה מספידים אלהם, מי הם היו וכו...

במאמר זה נתמקד בחלק העיוני שהגמרא לומדת על משיח בן יוסף ויצר הרע, ובפרט על יצר הרע. אנו נתמקד בשמותיו של יצר הרע.

<u>ג"מ.</u> "דרש ר' עוירא ואיתימא ר' יהושע בן לוי שבעה שמות יש לו ליצה"ר "

<u>שמו הראשון</u> -הקב"ה קראו <u>רע</u>.

שנאמר [בראשית ח, כא] "כי יצר לב האדם רע מנעוריו"

<u>שמו השני</u> -משה קראו <u>ערל</u>.

שנאמר [דברים י, טז] ומלתם את ערלת לבבכם"

<u>שמו השלישי</u> -דוד קראו <u>טמא</u>.

שנאמר [תהלים נא, יב] "לב טהור ברא לי אלוקים" מכלל דאיכא טמא" ("לב טהור" ההפך מטהור=טמא).

<u>שמו הרביעי</u>-שלמה קראו <u>שונא</u>.

שנאמר [משלי כה, כא] "אם רעב שנאך האכילהו לחם ואם צמא השקהו מים כי גחלים אתה חותה על ראשו וה' ישלם לך אל תקרי ישלם לך אלא ישלימנו לך"

שמו החמישי-ישעיה קראו מבשול.

שנאמר [ישעיהו נז, יד] "סולו סולו פנו דרך הרימו מכשול מדרך עמי"

שמו השישי -יחזקאל קראו אבן.

שנאמר [יחזקאל לו, כו()] "והסרתי את לב האבן מבשרכם ונתתי לכם לב בשר"

שמו השביעי והאחרון -יואל קראו צפוני.

שנאמר [יואל ב, כ] "ואת הצפוני ארחיק מעליכם" ת"ר ואת הצפוני ארחיק מעליכם זה יצה"ר שצפון ועומד בלבו של אדם.

על השמות האלה מצאתי כמה שאלות. הראשונה היא האם יש קשר בין השמות? ואם כן אז מה הקשר?

בעקבות השאלה הזאת מצאתי משהו מעניין, בחמשה מתוך שבעת השמות יש קשר ללב. בין אם זה מהפסוק שממנו לומדים על שמו של יצה"ר, ובין אם זה הגמרא שמשווה את השם ללב.

השם הראשון הוזכר - "רע" בפסוק שלו יש את ההקשר ללב, "יצר לב האדם רע" וכו'...

השם השני שהלב נזכר בו הוא בפסוק של השם "ערל" -"ומלתם את ערלת לבבכם"

בשם השלישי, "טמא" נזכר לב בפסוק - "לב טהור ברא לי אלוקים"

נדלג לשם השישי - "והסרתי את לב האבן מבשרכם ונתתי לכם לב בשר"

והשם השביעי הוא השם האחרון שהגמרא מביאה - "צפוני", פה ההקשר ללב הוא בברייתא שהגמרא מביאה: "ת"ר ואת הצפוני ארחיק מעליכם, זה יצה"ר שצפון ועומד בלבו של אדם"

יש שלוש שאלות שצריך לשאול על המכנה המשותף ביניהם. הראשונה היא מה ה'לב' אומר לנו על חמשת השמות האלה, השאלה השניההיא למה דווקא חמשת השמות האלה קשוריסוהשאלה השלישית היא למה השמות "שונא" ן-"מכשול" לא מקושרים ללב, מה שונה בהם ביחס לשאר השמות?

קודם נענה על השאלה הראשונה: למה חמשה מתוך השבעה מקושרים ללב?

בחידושי אגדות של המהרש"א נכתב שיש שתי לבבות באדם: "כמ"ש בכל לבבך בשני ביתי"ן בב' יצרך קראו הקב"ה יצר לב האדם רע מנעוריו בב' אחד דהיינו היצה"ר שהוא רע מנעוריו"

אז מכאן לומדים שיצר הרע אחד באחד מהלבבות שלנו.

אבל נשארת שאלה פה: למה חמשת השמות האלה בלב? מה השמות מחדשים על מה שנראה כמו יצר אחד: היצר שבלב.

קודם השם הראשון, "רע" - הוא השם הבסיסי, כמו שהערוך לנר מפרש אותו -" שהוא מקור כל העבירות ומוקשי מות ואין לך רעה גדול מזה וזה ענין הקדוש ברוך הוא קראו רע." זה הבסיס של הלב הרע, הרע במהותו, ושאר השמות באו בשביל להוסיף ולפרט את ה"רע" הזה.

השם השני שקשור ללב - "ערל", הערוך לנר מפרש אותו: "הוא עומד בפני הטוב שלא יוכל להגיע ללבות בני אדם כמו הערלה שעומדת בפני הבשר וזהו ענין משה קראו ערל."

ערל הוא קו ההגנה הראשון של יצר הרע, שעוצר את הטוב מלהיכנס.

השם השלישי, "טמא", והערוך לנר מפרש: "שאפילו המחשבות קדושות וטהורות שכבר באו ללב של אדם מטמא היצה"ר, וזהו דוד קראו טמא."

אחרי שהטוהר עובר את הערל, המאפיין הטמא של היצר בלב מנסה לשנות אותו למשהו רע, כמו טמא שמטמא טהור.

השם השישי המקושר ללב הוא "אבן". החידושי הלכות ואגדות של המהרש"א מפרש אותו: "היינו כמ"ש לעיל דב' לבבות הן ב' יצרך דהיינו לב אבן יצה"ר שהוא קשה כדלקמן אם אבן הוא נימוח כו' ולב בשר הוא יצ"ט שהוא רך כמו הבשר כמ"ש בסוטה בשר ונרפא וגו' אם משים לבו כבשר כו':"

השם אבן בא להראות את ההבדל בין הלב הטוב ללב הרע, שהלב הרע הוא אבן. כבד ולא משתנה, ולעומתו הלב הטוב משתנה, גדל וחי.

והשם האחרון הקשור ללב הוא "צפון". שהערוך לנר מפרש את המשמעות שלו כדלהלן - "ז' היא הבחינה שנסתר בתוך לבו של אדם עד שאין מרגיש בו כלל ומכירו אפילו שכבר החטיאו שלפעמים אדם חושב שעושה מצוה ולא ידע כי עצת יצה"ר מעורב בו ולכן צריך שמירה ובחינה מעולה להכיר מצפון מעשה היצה"ר וזהו יואל קראו צפוני"

"צפון" הוא השם האחרון, וכמו כן ה"קו ההגנה" האחרון של הלב. שאפילו מתי שאתה חושב שאתה פועל לפי לב הבשר שלך, לפי היצר הטוב שלך, עדיין לב האבן מנסה לטמא את המעשים הטובים.

אבל עדיין נשאר לנו שני שמות.

"שונא" ו"מכשול".

למה הם לא קשורים גם כן ללב, מה שונה בהם?

קודם ננסה להסביר את "שונא".

בתחילת הסוגיה על יצר הרע מסבירים שרשעים רואים את היצר כחוט השערה וצדיקים כהר. והמהרש"א מפרש שהכוונה היא להר שעיר, ומשם מסביר שיצר הרע הוא כוחו של עשו.

ואחשב חזרה לשם שלנו, "שונא". במדרש 'ספרי' על הפסוק "וַיָּרָץ עֵשָׂו לִקְרָאתוֹ וַיְחַבְּקֵהוּ וַיִּפֹּל עַל צַוָּארָו וַיִּשָּׁקֵהוּ וַיִּבְכּוּ" המדרש מביא את דעתו של רשב"י: "רבי שמעון בן יוחיי אומר והלא בידוע שעשו שונא ליעקב?" (הרשב"י שואל איך זה הגיוני שעשו שונא ליעקב ופה הוא מחבק ומנשק אותו?) רואים שהקשר בין עשו ויעקב הוא של שנאה. ומשם אני מבין שהשם/האופי של "שונא" הוא של עשו, הוא התאווה.

כיוון שעשו הוא רק תאווה, עם נזיד העדשים, עם הרעב שלו לציד ולבדר וכו'...

בפסוק שלומדים על השם "שונא" כתוב: "אם רעב שנאך האכילהו לחם ואם צמא השקהו מים כי גחלים אתה חותה על ראשו וה' ישלם לך". ' מהפסוק הזה שוב פעם רואים שהיצר הזה הוא יצר התאווה - "אם רעב" וכו...

וכן שהפתרון ליצר הזה הוא להאכיל אותו אוכל או להשקות אותו מים.

אבל יש פה שאלה: איך זה הגיוני שהפתרון ליצר התאווה הוא פשוט לספק אותו?

רש"י עונה על השאלה הזאת - האכילהו לחם - הטריחהו במלחמתה של תורה, דכתיב לכו לחמו בלחמי.

השקהו מים - תורה, דכתיב בה הוי כל צמא לכו למים.

רש"י עונה שהמשמעות של האכילהו ושל השקהו הוא למלא אותו בדברי תורה וכו'...

כמו שהמשך הגמרא אומרת - אם פגע בך מנוול משכהו לבית המדרש, השתמש בו לדברי קודש.

כיוון שרוב התאוות הן גם מצוות מהתורה: לדוגמה, ליצר העריות, יש את מצוות פרו ורבו.

אז הפתרון ליצר התאווה הוא לעשות את התאוות האלו דרך המצווה שלהן ולא דרך האיסור שבהן.

והסיבה ששונא הוא לא כלול בלב הוא כיוון שיצר התאווה הוא לא משהו פנימי באותה הדרך ששאר השמות הם משהו פנימי. "שונא" הוא חיצוני,כמו עשיו.

והשם האחרון, מכשול. הערוך לנר מסביר אותו כדרגה מעל 'שונא'. 'שונא' יערוב לך בדרך גם אם אתה לא מחפש אותו. ולעומתו מכשול יהיה שם גם אם אתה נמנע ממנו. ואם באמת נגיד ש"מכשול" הוא פשוט בונה על "שונא", ש"שונא" הוא אורב לך גם מתי שאתה לא מחפש אותו, אבל מכשול גם שם מתי שאתה נמנע ממנו. אז "מכשול" יהיה גם כן חיצוני כמו הבסיס שלו, שהוא ה"שונא". יכול להיות שה"מכשול" הוא החלק של עשו שלא נקבר במערת המכפלה, או שאולי "מכשול" הוא עם אחר, גרוע יותר, כמו סדום או עמלק. בשונה מעשיו לעמים האלה אין מקום בקדושה: סדום התהפכה ומצוות מחיית עמלק מוכיחים את זה. אבל צריך פה עיון נוסף.

ולסיכום. שבעת השמות של יצר הרע מחולקים לשתי קטגוריות, אלו הקשורים ללב, ואלו שלא.

אלו הקשורים ללב הם היצרים הפנימיים, שמשנים את הרצון שלך לעשות טוב. לדוגמה להניח תפילין במקום הלא נכון, בלי סיבה, "דווקא". בדרך שהגוף לא מקבל כלום ממנו.

והשמות שלא קשורים ללב. "שונא" ו"מכשול". "שונא" הוא השם של יצר התאווה, היצר של עשו. היצר הזה מקורו טוב, כמו שאביו של עשו הוא יצחק, כמו שרוב התאוות שלנו מקורם במצוות, יצר העריות לדוגמא. והפתרון ליצר כזה הוא להחזיר אותו למקורו לטוב, "משכהו לבית המדרש" למקום של יעקב "יעקב איש תם יושב אוהלים" שמקומו בבית המדרש ושם צריך להביא את החלקים הטובים והנצרכים של עשו. והשם האחרון, מכשול, השם "מכשול" מצריך עיון נוסף, אבל אני מאמין שהוא בונה על השם "שונא", ואולי הוא החלקים בגוף או בתאווה שאין להם פתרון, שאין להם קדושה.

ובעזרת ה' שנוכל לנצח את היצרים שלנו, ושנוכל להביא את היצרים שמקורם בטוב חזרה, ולהשתמש בכוחם לעבודת ה'.

יצר הרע -הר גבוה או חוט השערה?

הילל ביסמוט ונטעאל רוזנברג

איתא בגמרא במסכת סוכה:

וספדה הארץ משפחות משפחות לבד משפחת בית דוד לבד ונשיהם לבד"... (זכריה יב, יב) הא הספידא מאי עבידתיה? (-על מי ספדו?) פליגי בה רבי דוסא ורבנן. חד אמר: על משיח בן יוסף שנהרג, וחד אמר: על יצה"ר שנהרג.

בשלמא למאן דאמר על משיח בן יוסף שנהרג - היינו דכתיב (זכריה יב, י): "והביטו אלי את אשר דקרו וספדו עליו כמספד על היחיד". אלא למאן דאמר על יצר הרע שנהרג - האי הספידא בעי למעבד?! שמחה בעי למעבד!אמאי בכו?

כדדרש רבי יהודה: לעתיד לבא מביאו הקב"ה ליצר הרע ושוחטו בפני הצדיקים ובפני הרשעים. צדיקים נדמה להם כהר גבוה, ורשעים נדמה להם כחוט השערה. הללו בוכין, והללו בוכין. צדיקים בוכין ואומרים: היאך יכולנו לכבוש הר גבוה כזה! ורשעים בוכין ואומרים: היאך לא יכולנו לכבוש את חוט השערה הזה! ואף הקב"ה תמה עמהם, שנאמר (זכריה ח, ו): "כה אמר ה' צבאות כי יפלא בעיני שארית העם הזה בימים ההם גם בעיני יפלא".

הגמרא מגיעה לעסוק ביצה"ר דרך מחלוקת על מי היה ההספד הגדול שנאמר בזכריה (יב,יב), ולשיטת אחדהחכמים ההספד הוא על יצר הרע שנהרג. על כך הגמרא שואלת: מדוע מספידים על יצר הרע במותו הרי לכאורה צריך לשמוח בכך. עונה הגמרא שצריך להבין את המילה הספד כבבי, כמו שדרש רבי יהודה שלעתיד לבוא הקב"ה יביא את היצר הרע מול הצדיקים והרשעים וישחט אותו לפניהם. לצדיקים נגלה היצר הרע כהר גבוה ולרשעים כחוט השערה. הם בוכים והם בוכים - צדיקים בוכים על כך שהיה קשה להתמודד מול "ההר" והרשעים בוכים על כך שלא יכלו להתמודד עם "חוט השערה".

קודם כל העלנו שאלה: מדוע השתמשו בדימויים אלו של הר גבוה ושל חוט השערה?

המהרש''א עונה על כך: יצר הרע הוא רמז לעשו הרשע, שהרי קיבלו את נחלתם ב''הר שעיר'', והגמרא מדמה אותו להר גבוה וחוט השערה, ומסמיכות התיאורים- "הר" מתוך המילה הר גבוה, ו"שעיר" מתוך המילה ''חוט השערה'' יוצרים את המילה ''הר שעיר".

<u>שאלה אחרת שנתקלנו בה הייתה:</u> איך יכול להיות שהיצר הרע נגלה לצדיק כהר גבוה ולרשע כחוט השערה, הרי אמור להיות ההיפך: ככל שאתה גדול במצוות אתה פחות מרגיש נטייה לחטוא!!

הבן יהוידע מתייחס לשאלה זו ומפרש כך:

> הצדיקים משברים כל יום כוחו של יצר הרע, ובא להם כל יום כח חדש וכמו שאמרו (קידושין ל:) 'יצרו של אדם מתחדש עליו בכל יום', ולכן יצטרפו כל הכוחות של כל יום לפניהם ויהיו כהר, אך הרשעים אין משברים כח יצר הרע הבא להם ביום ראשון כדי שיבא להם יצר הרע חדש. לכן נדמה להם כח הראשון בלבד שהוא שיעור קטן כחוט השערה.

לפי דעת הבן יהוידע, כיוון שהצדיק מתגבר על היצר הרע כל יום, יצר הרע בא עם כוח חדש כל יום, ולעתיד לבוא מצטברים כל הכוחות של היצר הרע ונדמה לצדיק כהר גבוה. בניגוד לכך הרשע אינו מתגבר על יצרו, ולכן היצר הרע נשאר עם כוחו הראשון ואינו מחדש אותו, ולכן לעתיד לבוא הוא ישאר כחוט השערה.

הבן יהוידע אומר טעם נוסף:

> ועוד נראה לי בס"ד הטעם שנדמה לצדיקים כהר כי הצדיקים היו רואין בעיניהם מעשה העבירה כהר תבור ולכן היו מזדעזעים ופורשים ממנה לכך היצר הרע נִדְמֶה לָהֶם לעתיד כְּהַר גָּבוֹהַּ, אך הרשעים היו רואין בעיניהם מעשה העבירה לדבר קטן וקל מאד ולכך עברו עבירה לכך היצר הרע נִדְמֶה לָהֶם כְּחוּט הַשַּׂעֲרָה כערך העבירה שהיה נראה בעיניהם.

על פי דבריו, דימוי היצר הרע (חוט השערה והר גבוה) מתבטא על פי התייחסותו האישית של האדם כלפי העבירה: צדיק מזדעזע על כל עבירה קטנה כהר גבוה לכן היצר הרע נראה לו כהר גבוה, בניגוד לכך, הרשע רואה את מעשה העבירה כדבר קטן וקל מאד לכן לעתיד לבוא היצר הרע ידמה לו כחוט השערה.

פירוש נוסף של הבן יהוידע:

> ובאופן אחר נראה לי בס"ד, כי היצר הרע מוכרח שיש בו חלק טוב כי אי אפשר להתקיים הקליפה ברע בלבד ולכן מבקשים בבקשה המתוקנת מרבינו הרש"ש ז"ל 'הַפְרֵד נָא מֵעָלֵינוּ צַד הָרַע שֶׁבְּיֵצֶר הָרַע' מכלל דאית ביה צד טוב, והצדיקים משתמשין ביצר הרע בחלק הטוב שבו בלבד לצורך עונה ופריה ורביה ואכילה ושתיה ההכרחית ועונג שבת ויום טוב ואין משתמשים בכולו דהיינו בחלק הרע שבו גם כן אבל הרשעים משתמשין בכולו גם ברע שבו, והנה יֵצֶר [300] גימטריא ש' ועם אותיות הָרַע הרי צירוף 'שַׂעֲרָה' לכן לרשעים נִדְמֶה לָהֶם כְּחוּט הַשַּׂעֲרָה כי הם נשתמשו בשערה כולה אך הצדיקים לא נשתמשו בכל השערה

שרומזת על יצר הרע כי אותיות 'עש' דשערה רומזים על חלק הרע עש יאכלם ונשאר אותיות 'הר' רומזים לחלק הטוב לכך נִדְמֶה לָהֶם כְּהַר שהוא אותיות הר מן שערה הרומזת לכללות היצר הרע כולו.

הוא אומר שיש שני חלקים ליצר הרע חלק אחד רע וחלק אחד טוב והצדיקים משתמשים בצד הטוב בלבד לצורך עונה ופריה ורביה ואכילה ושתייה אבל הרשעים משתמשים בכולו (גם ברע).

הוא מחזק את דברו על ידי גימטריה: יצר = גימטריה ש' (300) ובצירוף של אותיות 'הרע' (275) הרי יוצא 'שערה' (575)- לכן נראה לרשעים יצר הרע כשערה כי השתמשו בכל היצר. אבל הצדיקים לא השתמשו בכל היצר. הצדיקים משתמשים רק בטוב. הבן יהוידע מחלק את המילה 'שערה' לשני חלקים אחד - 'עש 'שרומזת על הדברים הרעים של היצר ו'הר' שרומזת על הדברים הטובים של היצר והצדיקים משתמשים רק ב'הר'. לכן נדמה להם כהר.

לעניות דעתנו, הסברנו כדלקמן:

כאשר היצר הרע מנסה לתקוף את הצדיק, הצדיק אינו רוצה לחטוא, ולכן, עושה הכל כדי לא לתת ליצר לתקוף אותו, לכן היצר הרע מגדיל את כוחו כדי לגבור על הצדיק עד שנדמה כהר גבוה! בניגוד לכך כאשר היצר הרע מנסה לתקוף את הרשע, הרשע בכלל לא מנסה להתמודד עם היצר לכן היצר הרע אינו צריך להגדיל את כוחו ונשאר בכוח קטן כחוט השערה.

מפירוש זה נלמד שמי שמצליח לנצח ולהתגבר על יוצרו נקרא צדיק ומי שאינו נקרא רשע.

<u>עוד שאלה שהייתה לנו:</u> אם היה לצדיקים קשה לכבוש את ההר, והצליחו לבסוף לכבוש אותו - אז למה לבכות? הרשעים בוכים מובן הדבר, אבל למה הצדיקים?

המגיד מדובנא גם התייחס לשאלה ופתח במשל:

"עשיר גדול ביקש לגמול צדקה עם רעהו העני. הציע לו סכום נכבד במתנה אך העני שהיה בעל כבוד עצמי סירב לקבל. אמר העשיר: ראה, איני נותן לך את הסכום במתנה אלא בהלוואה. קנה סחורה במחיר נמוך, מכור במחיר גבוה יותר וכך תוכל להחזיר לי את ההלוואה. לזאת ניאות העני. רכש סחורה בכל הכסף, הציע אותה למכירה במחיר גבוה והצליח למוברה בתוך זמן קצר. עם הכסף בידו הגיע העני לעשיר כשהוא שמח וטוב לב והחזיר לו את ההלוואה והעשיר תמה: כיצד הצלחת בתוך זמן קצר כל כך? ומה באמת התרחש? העשיר הוא זה שארגן את כל השתלשלות הדברים. הוא ניגש בסתר לסיטונאי ושילם לו כסף כדי שימכור לעני סחורה במחיר הפסד, ומשם ארגן קבוצת רוכשים שיקנו מן העני את הסחורה במחיר המפולפל אותו ביקש. גם במלחמת החיים הדברים מתנהלים

כך. אדם מתגבר על היצר ומקבל שכר על מלחמתו ונצחונו עליו. השכר הזה אינו מבייש אותו שכן הוא חש שהוא הצליח בכוחות עצמו ויכל ליצר הקשה. אכן לעתיד לבא כאשר הקדוש ברוך הוא שוחט את היצר אל מול פניהם של הצדיקים, הם מבינים כי למעשה הם נלחמו ב'הר גבוה' והם לא היו מסוגלים לנצחו לבד אלא רק בעזרת הקדוש ברוך הוא שסייע להם מבלי שהרגישו, וכמו שאומרת הגמרא "יצרו של אדם מתגבר עליו בכל יום, ואלמלא הקב"ה עוזרו אינו יכול לו"."

לפי המגיד מדובנא הצדיקים בוכים כיוון שלפני שהקב"ה שוחט את היצר הרע לפניהם הם חשבו שנצחו אותו בכוחות עצמם. אולם לעתיד לבוא כשהקב"ה ישחט את היצר הרע לפניהם, הם יבינו שבלי עזרת הקב"ה הם לא היו יכולים לו, ושבלי הקב"ה הם לא היו מסוגלים להתגבר עליו. לכן, הם בוכים על כך שהשכר שהם יקבלו לא מגיע להם כיוון שהם לא התגברו על יצר בכוחות עצמם!

המהרש"א מפרש את שאלתנו אחרת:

היינו יכולים לומר שבכי זה נובע משמחה על כך שהצליחו להתמודד מול ההר הגבוה, אבל אי אפשר לומר ככה כיוון שבפסוק כתוב: "וספדה הארץ", והרי הספד לשון צער הוא. לכן, יש לפרש שעל פי הפסוק: "וירא א-לוקים את כל אשר עשה והנה טוב מאד": "טוב מאד" - זה היצר הרע שעל ידי שהצדיקים ינצחו אותו יזכו לעולם הבא על כן מצטערים במותו שלא יוכלו עוד לזכות בעוה"ב על ידי התמודדות איתו.

לפי דעתנו הצדיקים בוכים, שהרי צדיק חושב על אחרים ואפילו על רשעים, ובאשר הם רואים שהכיבוש של היצר הרע היה קשה, הם בוכים על אלה שלא הצליחו להתגבר עליו. אפשר ללמוד מזה מידה חשובה שכאשר אתה זוכה בגדולה בכל תחום יהיו אנשים שינסו להגיע למעמד זה ולא יצליחו לכן אתה עדיין צריך להתחשב בהם ולא להראות מולם את השמחה.

כל הגדול מחברו יצרו גדול הימנו
הלל נטע קליימן

"כי הא דאביי שמעיה לההוא גברא דקאמר להההיא אתתא נקדים וניזיל באורחא אמר איזיל אפרשינהו מאיסורא אזל בתרייהו תלתא פרסי באגמא כי הוו פרשי מהדדי שמעיהו דקא אמרי אורחין רחיקא וצוותין בסימא אמר אביי האי מאן דסני לי הוה לא הוה מצי לאוקומיה נפשיה אזל תלא נפשיה בעיבורא דדשא ומצטער אתא ההוא סבא תנא ליה כל הגדול מחבירו יצרו גדול הימנו" (סוכה נב.)

אביי שמע אדם אחד שאמר לאשה אחת נקדים ונלך בדרך כיון ששמע, אמר אביי בלבו: אלך ללוותם ועל ידי כך לא יגיעו לידי איסור שהם מתכוננים ודאי לעשות יחד. הלך אחריהם שלוש פרסאות בתוך האגם במקום הקנים, והם היו מהלכים בדרך ולא עשו כל רע. כאשר הגיעו לפרשת דרכים אשר ממנה היה יכול כל אחד מהם לפנות למקומו, היו נפרדים זה מזו, ובתוך כדי כך שמע אותם שהם אומרים דרכנו רחוקה, כלומר: רב המרחק בין מקומות מגורינו ושוב איננו יכולים להמשיך ללכת באותה דרך, ואולם אילו היינו יכולים להמשיך ללכת באותה דרך, הרי שהיתה חברתנו נעימה.

אמר אביי: אלו הייתי אני בעצמי במצב זה, לא הייתי יכול להתאפק מלחטוא. כיון שראה בעצמו חסרון גדול זה הלך נשען על הדלת והיה מהרהר ומצטער. בא זקן אחד, שנה לו: כל הגדול מחבירו יצרו גדול ממנו. ולכן אין על אביי להצטער כל כך, שלפי גדולתו כך גם יצרו גדול.

המשפט "כל הגדול מחבירו יצרו גדול הימנו" הוא מוזר, כי הרי לפי התפיסה הפשוטה של המציאות מי שיותר צדיק יש לו פחות יצרים ותאוות, ולעומתו מי שפחות צדיק, לו יהיה דווקא יותר תאוות. במאמר הזה אנסה למצוא כל מיני הסברים למשפט הזה ולהפוך אותו ליותר מובן.

האדם הזקן, שכנראה היה אליהו הנביא, אומר לאביי כל הגדול מחברו יצרו גדול ממנו. ובאמת אפשר להבין את המשפט בהרבה דרכים. אפשר לראות זאת כמו במשחק מחשב, ככל שאתה יותר חזק כך גם היריבים שלך יותר חזקים. וככל שאתה מתקדם בשלבים הם יותר ויותר קשים, כך שהמאבק ישאר קשה ותמידי.

אפשר גם לראות זאת בדרך אחרת, כמו שאומר ר' צדוק:

"מי שיש לו תשוקה גדולה לתאוות הגוף אל יתעצב בזה לחשוב כמה פגום הוא שיש לו תשוקה כל כך. כי אדרבה הוא כלי מוכן לתוקף אהבת ותשוקת דרישת האמת. וכמו שנחמו ההוא סבא לאביי (סוכה נ"ב א) ועל זה אמרו דלעתיד לבוא צדיקים נדמה להם יצר הרע

כהר ורשעים בחוט השערה ואינו שקר רק שניהם אמת כי לאלו תשוקתם ותאוותם עצומה ביותר: " (ר' צדוק הכהן מלובלין - צדקת הצדיק אות מד)

ר' צדוק מבין את המשפט "כל הגדול מחבירו יצרו גדול הימנו" כך שהתשוקה היא איזשהו כוח, אנרגיה שאפשר להביא אותה לשני הצדדים - מצד אחד לקדושה ולעבודת השם, ומצד שני לתאוות. וכמו שהוא אומר "...הוא כלי מוכן לתוקף אהבת ותשוקת דרישת האמת"

כלומר, הרצון הגדול לעשות משהו יכול להיות הדרך לעבוד את ה', למרות שלפעמים הוא מביא לידי חטא.

ר' צדוק מביא גם את המשך הגמרא: "צדיקים נדמה להם כהר גבוה ורשעים נדמה להם כחוט השערה" (סוכה נב.) שלעתיד לבוא הקב"ה ישחט את היצר הרע בפני הצדיקים ובפני הרשעים, והם רואים אותם באופן שונה: הצדיקים כדבר גדול מאוד ואילו הרשעים כדבר קטן מאוד. ועל זה אומר ר' צדוק "ועל זה אמרו דלעתיד לבוא צדיקים נדמה להם יצר הרע כהר ורשעים כחוט השערה ואינו שקר רק שניהם אמת כי לאלו תשוקתם ותאוותם עצומה ביותר" כלומר ר' צדוק אומר לא כמו הפשט (שכל אחד רואה את היצר הרע מנקודת מבט שונה, אבל באמת היצר הוא אותו הדבר ורק בעיניהם הוא נראה שונה) אלא שבאמת יש לצדיקים יותר יצר הרע, ואילו לרשעים באמת יש פחות. וזה גם מעיד על גדולתם של הצדיקים שלמרות שיש להם יותר תשוקה לחטוא הם מצליחים להתגבר ולא לחטוא.

אפשר לראות את העניין בעוד מקום בסוגיא: "תנא דבי רבי ישמעאל: אם פגע בך מנוול זה משכהו לבית המדרש אם אבן הוא נימוח אם ברזל הוא מתפוצץ" (סוכה נב:)

('מנוול זה' כלומר היצר הרע) ובאמת אפשר לראות גם פה שהתשוקה היא כוח וכשיש לך תשוקה לחטא אז אתה צריך לקחת אותה וללמוד איתה תורה. זה בעצם ההלכה למעשה של הרעיון הזה של התשוקה בתור כוח שאפשר להשתמש בו לשני הצדדים.אז אומרים: מה יצא לנו מזה למעשה? כשיש לך רצון לחטוא, קח את הרצון הזה ותלמד איתו תורה, תניע אותו לקדושה.

כמו שאמרתי מקודם יש משהו מאוד מוזר עם הרעיון הזה של כל הגדול מחבירו יצרו גדול הימנו ונראה לי שהמוזרות הזו היא הרקע לתורה הזאת של רבי נחמן:

כָּל הַגָּדוֹל מֵחֲבֵרוֹ יִצְרוֹ גָּדוֹל מִמֶּנּוּ עַל יְדֵי עֲנָוָה נִצּוֹל מִנִּיאוּף וְזוֹכֶה לִשְׁמִירַת הַבְּרִית כְּמוֹ שֶׁאָמְרוּ רַבּוֹתֵינוּ זִכְרוֹנָם לִבְרָכָה .'כָּל הַמִּתְגָּאֶה לַסּוֹף נִכְשָׁל בְּאֵשֶׁת אִישׁ'שֶׁנֶּאֱמַר: "וְאֵשֶׁת אִישׁ נֶפֶשׁ יְקָרָה תָּצוּד"

וְזֶה פֵּרוּשׁ הַסְּמִיכוּת: "וְהָאִישׁ מֹשֶׁה עָנָו מְאד" וְכוּ'לַפָּסוּק: "וַתְּדַבֵּר אַהֲרוֹן וּמִרְיָם בְּמֹשֶׁה"

כִּי הֵם דִּבְּרוּ עַל אוֹדוֹת הָאִשָּׁה הַכּוּשִׁית אֲשֶׁר לָקַחכִּי 'כּוּשִׁית עַל שֵׁם יָפְיָהּ נִקְרֵאת' וְהֵם אָמְרוּ שֶׁלְּקָחָהּ לְשֵׁם יפִי וְעַל כֵּן דִּבְּרוּ עַל הַפְּרִישׁוּת כִּי הֵם לא רָצוּ לְהַאֲמִין שֶׁאֶפְשָׁר לִהְיוֹת פָּרוּשׁ וְעַל זֶה הֵשִׁיבָה הַתּוֹרָה וְסָמְכָה תֵּכֶף, "וְהָאִישׁ מֹשֶׁה עָנָו מְאד מִכּל הָאָדָם" כִּי עַל יְדֵי שֶׁהָיָה 'עָנָו מִכּל הָאָדָם'הָיָה אֶפְשָׁר לוֹ לִהְיוֹת פָּרוּשׁ לְגַמְרֵי, וְלא הָיָה לוֹ יְחוּדָא תַּתָּאָה בְּלָל וְזֶה שֶׁאָמְרוּ רַבּוֹתֵינוּ, זִכְרוֹנָם לִבְרָכָה .'תָּקְפּוֹ שֶׁל יוֹסֵף עַנְוָתָנוּתוֹ שֶׁל בּעַז תָּקְפּוֹ שֶׁל בּעַז עַנְוָתָנוּתוֹ שֶׁל דָּוִד כִּי הוּא תָּלוּי בַּעֲנָוָה כִּי עַל יְדֵי עֲנָוָה נִצּוֹל מִפְּגַם הַבְּרִית כָּל הַגָּדוֹל מֵחֲבֵרוֹ, שֶׁיֵּשׁ לוֹ גְּדֻלּוּת יְצִרוֹ גָּדוֹל מִמֶּנּוּ, שֶׁמִּתְגַּבֵּר עָלָיו הַיֵּצֶר הָרָע בְּתַאֲוַות נִיאוּף כִּי זֶה עִקַּר הַיֵּצֶר הָרָע, כַּמּוּבָא בַּזּוהַר 'עִקָּרָא דְּיִצְרָא בִּישָׁא לְגַלָּאָה עֶרְיִין' (ליקוטי מוהר"ן קמא קל)

רבי נחמן אומר בעצם שמה זה ה"גדול" מחברו זה אדם שהוא יותר גאוותן ויותר מגדיל את עצמו ולכן כל הגדול מחבירו יצרו גדול הימנו, כלומר כל מי שיותר גאוותן מחבירו יש לו יותר תאווה לחטא.

והוא מביא את העניין עם חטא מרים ואהרון שריכלו על משה שלקח לו את ציפורה שכתוב עליה כושית ואמר רש"י שם שכושית זה יפה, שהייתה ציפורה מאוד יפה, ולכן ריכלו אהרון ומרים על משה, ולכן מיד לאחר מכן מוזכר "והאיש משה ענו מאוד" שהוא היה ענו ולא היה לו תאוות והוא היה פרוש לגמרי מהן.

בחזרה לסוגיא, איך מבינים את אביי לאחר מה שרבנו אמר על כל הגדול מחבירו? האם אביי הוא גאוותן?

ובעצם מה מנחם כך את אביי במה שאמר לו הזקן?

אז אפשר לומר שוודאי שזאת לא כוונת הגמרא שכל הגאוותן מחברו יצרו גדול הימנו אלא שכוונתה זה הפשט, כמו שקוראים את הגמרא בלי להסתבך. ומה שרבי נחמן אמר על כל הגדול מחבירו, זאת דרשה חסידית שבה הוא מביא את הסוגיא, אבל גם רבי נחמן חושב שזאת לא כוונת הגמרא. כלומר הוא לא מלביש את הרעיון על הגמרא אלא לוקח מהגמרא את המשפט ומפרש אותו.

בנוסף, אני חושב שספרות המוסר מתבססת על הכלל הזה של כל הגדול מחברו, שהרי מי שלומד הרבה תורה ועובד ה' לכאורה אמור להיות לו הרבה פחות יצר הרע, אז למה הוא צריך בכלל ללמוד מוסר? כי כל הגדול מחבירו יצרו גדול ממנו ולכן חשוב ללמוד בנוסף לכל התורה שאתה לומד גם מוסר.

שמות היצר הרע
בפרשנותם של הערוך לנר והבן יהוידע
אוריאל גימפל

רב עוירא בגמרא בדף נב. דורש על שמות\דרגות\אופנים של היצה"ר: "שבעה שמות יש לו ליצה"ר: הקב"ה קראו רע, שנאמר: "לב האדם רע מנעוריו". משה קראו ערל, שנאמר: "ומלתם את ערלת לבבכם". דוד קראו טמא, שנאמר: "לב טהור ברא לי" מכלל דאיכא טמא (=אם הטוב טהור משמע שהרע (יצה"ר) טמא). שלמה קראו שונא, שנאמר: "אם רעב שונאך האכילהו לחם ואם צמא השקהו מים ". ישעיה קראו מכשול, שנאמר: " סולו סולו פנו דרך הרימו מכשול מדרך עמי". יחזקאל קראו אבן, שנאמר: "והסרתי את לב האבן מבשרכם ונתתי לכם לב בשר". יואל קראו צפוני, שנאמר: " ואת הצפוני ארחיק מעליכם".

<u>עכשיו ננתח כל שם בנפרד לפי מפרשים שונים:</u>

<u>רע:</u> <u>ערוך לנר</u>: "שהוא מקור כל העבירות ומוקשי מות ואין לך רעה גדול מזה וזה ענין הקדוש ברוך הוא קראו רע"

כלומר, משום שיצה"ר הוא מקור כל העבירות ואין **רע**ה גדולה יותר מזה זה למה קראו רע. <u>מהרש"א:</u> "דהיינו שם שקראו לו הקב"ה יצר לב האדם רע וגו' ולפי שיש לאדם ב' לבבות דהיינו יצר טוב ויצה"ר כמ"ש בכל לבבך בשני ביתי"ן בב' יצרך קראו הקב"ה יצר לב האדם רע מנעוריו בב' אחד דהיינו היצה"ר שהוא רע מנעוריו כמה שנאמר משננער ממעי אמו ולא כן יצר טוב דלא בא לידם אלא לי"ג שנים וכן דוד דקראו טמא שנא' לב טהור ברא לי אלהי-ם וגו' דהיינו לב אחד שהוא יצר טוב מכלל דאיכא לב אחר שהוא טמא דהיינו לב יצר הרע ולפי שלא בא לאדם ההוא לב טוב עד אחר י"ג שנים קרא ליה בריאה לגבי לב יצה"ר שכבר בא לאדם ממעי אמו"

כלומר שלכל אדם יש 2 לבבות:יצר טוב ויצה"ר, ואדם נולד עם יצר הרע, "לב האדם **רע מנעוריו**" ובבר מצווה הוא מקבל את היצ"ט "לב טהור ברא לי אל-וקים", ("בכל ל<u>בב</u>ך" 2 ב'= 2 לבבות, "ל<u>ב</u> טהור"- ל<u>ב</u> האדם רע" ב' אחת= לב טוב 1 ולב רע 1).

<u>ערל:</u> <u>ערוך לנר:</u> "הוא עומד בפני הטוב שלא יוכל להגיע ללבות בני אדם כמו הערלה שעומדת בפני הבשר וזהו ענין משה קראו ערל".

כלומר: כמו שערלה חוסמת מפני הבשר כך היצה"ר חוסם את היצר הטוב מהלב.

בן יהוידע: "נראה לי בס"ד בזמן שקראו הקב"ה רע לא היה אדם מצווה עדיין בעסק התורה כי לא נצטוה ונתחייב אלא בשבע מצות ואם כן יצר הרע של ביטול תורה לא היה עדיין בעולם אך כשקבל משה רבינו ע"ה תורה מסיני נצטוו ישראל בעסק התורה ואז נעשה יצר הרע של ביטול תורה להחטיא את האדם שלא יעסוק בתורה וידוע כי עסק התורה הוא רמוז באות למ"ד לכן כשראה משה רבינו ע"ה שנעשה יצר הרע לביטול תורה הוסיף אות ל' על שם רע שהיה ליצר הרע מתחלה וקראו ערל".

כלומר,בבריאת העולם לא היה ציווי על לימוד תורה אז לא היה יצה"ר של ביטול תורה, אז ה' קראו רע. אבל במתן תורה נהיה ציווי על לימוד תורה אז נוצר יצה"ר של ביטול תורה, ועסק התורה נמשל לאות למ"ד (למד=לימוד) אז שמשה ראה שנהיה היצה"ר הוא הוסיף ל' לשם הקודם (רע) ויצא השם: ערל.

טמא: ערוך לנר: "שאפילו המחשבות קדושות וטהורות שכבר באו ללב של אדם מטמא היצה"ר וזהו דוד קראו טמא". כלומר, אפילו המחשבות הכי טהורות שבאות לאדם - יצה"ר מטמא.

שונא: ערוך לנר: "לא בלבד שהוא רע לאדם המבקשו אלא שהוא אורב לאדם לצוד נפשו כמו איש השונא לרעהו וארב לו וזהו שלמה קראו שונא". כלומר: לא רק שהיצה"ר לא טוב לאדם אלא גם הוא אורב לו כמו שונא. בן יהוידע: " אבל שלמה המלך ע"ה קראו שונא נראה לי כי לקח מספר ערל שקראו משה רבינו ע"ה ומספר טמא שקראו אביו הרי כאן מספר ש"ן והוסיף על זה כללות אותיות ער"ל טמ"א שהם ששה הרי כאן שי"ן וא"ו נו"ן והוסיף עוד אחד כללות הכל הרי כאן אותיות שונ"א". כלומר, שלמה לקח את הגימטריא של ערל והוסיף את זה לטמא, יוצא ש"ן וב-ערל וטמא יש 6 אותיות יוצא ו' ועוד א' בשביל לכלול את הכול, ואז יוצא שונא"

מכשול: ערוך לנר: "אפילו מי שנשמר ממנו שלא יכול לו עם כל זה הוא נעשה לו מכשול בדרך שיפול באין מבין דהיינו מי שאין יכול להחטיאו בדברים גדולים הוא מתנכל להיות לו כמו אבן נגף בדרך שבקל אדם כושל ונופל באין מבין וזהו ישעיה קראו מכשול".

כלומר, אפילו מי שנשמר מהיצה"ר הוא משמש לו כמכשול והאדם נופל בזה בלי לדעת.

מהרש"א: "מלת מכשול מורה על חטא שאינו גדול כמו השוגג כמה שנאמר כי כשלת בעוניך שזדונות נעשו לו כשגגות ועל דרך משל אם מונח על הדרך דבר שאינו גדול כל כך אפשר שלא ירגיש בו האדם ויכשל בו אבל אם מונח על אם הדרך דבר גדול וגבוה ירגיש בו ההולך ולא יכשל בו".

כלומר: מכשול זה כמו משהו קטן שכולם נופלים בו כי אף אחד לא שם לב וזה הגישה של היצה"ר.

אבן: ערוך לנר: "אי אפשר להסיעו ולהנצל ממנו בקל כי הוא קשה וכבד כאבן".

כלומר, אי אפשר להינצל מהיצה"ר בקלות כי הוא קשה כמו אבן". מהרש"א: "היינו כמה שנאמר לעיל דב' לבבות הן ב' יצרך דהיינו לב אבן יצה"ר שהוא קשה כדלקמן אם אבן הוא נימוח וכו' ". כלומר, אמרנו קודם שיש 2 לבבות והלב של יצה"ר קשה כאבן.

צפוני: ערוך לנר: "היא הבחינה שנסתר בתוך לבו של אדם עד שאין מרגיש בו כלל ומכירו אפילו שכבר החטיאו שלפעמים אדם חושב שעושה מצוה ולא ידע כי עצת יצה"ר מעורב בו ולכן צריך שמירה ובחינה מעולה להכיר מצפון מעשה היצה"ר וזהו יואל קראו צפוני".

כלומר,היצה"ר נסתר ומתחבא בתוך לבו של אדם והוא לא מרגיש אותו כך שמתי שהוא עושה עבירה הוא חושב שהוא עושה מצוה.

בן יהוידע: "אך יואל הנביא ע"ה קראו צפוני כיון על יצר הרע המצפין רוע עצתו שהוא מתחפש בבגדי יצר הטוב שמדבר עם האדם דברים שמראה לו שהוא מיעצו לדבר מצוה אך תחתיהם תעמוד הבהרת שמפילו בזה בעבירה ולזה היצר הרע קראו צפוני".

כלומר,היצה"ר מתחפש בבגדי יצר הטוב והוא מראה את העצות שלו כאילו זה מצווה והאדם נופל בזה וזה באמת עבירה. מהרש"א: "דהיינו שעומד תמיד ואינו זז ממנו כדי שיוכל להחטיאו כדלקמן יצרו של אדם מתגבר עליו בכל יום וכו' ". כלומר שהוא תמיד בלב ולא זז כדי שיוכל להחטיאו.

לסיכום, לפי המפרשים שראינו השמות השונים של היצה"ר הם כמו אסטרטגיות שונות שהוא משתמש נגדנו (לא זז מאיתנו, נראה לנו כמשהו קטן, קשה כאבן, אורב).

שער שישי:
בענייני עבודת ה' מעגל השנה וסוגיות שונות

הקב"ה (לא) משחק עם לוויתן
עיון בסוגיית סדר יומו של הקב"ה ובענייננו של לוויתן
אליהו לורנץ דוד נחשוני ובנימין פוקס

ברצף מדרשים של הגמרא במסכת ע"ז (דף ג:) מובא סדר יומו של הקב"ה:

"אמר רב יהודה אמר רב: שתים עשרה שעות הוי היום: שלש הראשונות - הקב"ה יושב ועוסק בתורה; שניות - יושב ודן את כל העולם כולו, כיון שרואה שנתחייב עולם כלייה (שקשה מידת הדין לעולם) - עומד מכסא הדין ויושב על כסא רחמים; שלישיות- יושב וזן את כל העולם כולו מקרני ראמים עד ביצי כנים; רביעיות- יושב ומשחק עם לויתן, שנאמר - לויתן זה יצרת לשחק בו (תהלים קד כו)**. "**

ראשית זהו מדרש תמוה ביותר; וכי לקב"ה ישנו סדר יום קבוע?! הרי הקב"ה הינו מעל המרחב-זמן, ועצם קיומו של סדר יום מעיד על הגבלה וצמצום שאינם שייכים בהקב"ה! ובפרט - ובזה נעסוק בהרחבה יתירה - מה פשר האמרה שהקב"ה משחק עם לוויתן? מיהו זה ואיזה הוא הלוויתן, ומדוע זכה למשחק ע"י השי"ת?

את הלוויתן החביב אנו פוגשים כבר בתהלים: "אַתָּה רִצַּצְתָּ רָאשֵׁי לִוְיָתָן; תִּתְּנֶנּוּ מַאֲכָל לְעָם לְצִיִּים" (תהלים ע"ד) ; "מָה-רַבּוּ מַעֲשֶׂיךָ, ה' - כֻּלָּם בְּחָכְמָה עָשִׂיתָ; מָלְאָה הָאָרֶץ קִנְיָנֶךָ... זֶה הַיָּם גָּדוֹל – וּרְחַב יָדָיִם... שָׁם אֳנִיּוֹת יִהַלֵּכוּן; לִוְיָתָן זֶה-יָצַרְתָּ לְשַׂחֶק-בּוֹ" (תהלים ק"ד). גם בנבואות ישעיהו אנחנו נתקלים בלוויתן: "בַּיּוֹם הַהוּא יִפְקֹד ה' בְּחַרְבּוֹ הַקָּשָׁה וְהַגְּדוֹלָה וְהַחֲזָקָה, עַל לִוְיָתָן נָחָשׁ בָּרִחַ, וְעַל לִוְיָתָן נָחָשׁ עֲקַלָּתוֹן; וְהָרַג אֶת-הַתַּנִּין אֲשֶׁר בַּיָּם" (ישעיהו כ"ז), שבו הוא מתואר כזן מפלצות ימיות הדומות לנחש - לוויתן נחש בריח ולוויתן נחש עקלתון.

בספר איוב אנו מתחילים לקבל תמונה יותר כללית על הלוויתן ועל מהותו. בפרק ג', אנו נתקלים בו לראשונה בספר: "הִנֵּה הַלַּיְלָה הַהוּא יְהִי גַלְמוּד; אַל-תָּבוֹא רְנָנָה בּוֹ. יְקֻבֻהוּ אֹרְרֵי-יוֹם; הָעֲתִידִים עֹרֵר לִוְיָתָן". אך בהמשך הספר, בפרק מ' ומ"א, מופיע קטע שלם המתאר את הלוויתן ביתר פירוט ואת מעשיו במצולות: "תִּמְשֹׁךְ לִוְיָתָן בְּחַכָּה; וּבְחֶבֶל, תַּשְׁקִיעַ לְשֹׁנוֹ... דַּלְתֵי פָנָיו מִי פִתֵּחַ; סְבִיבוֹת שִׁנָּיו

אֵימָה... עֲטִישׁוֹתָיו, תָּהֵל אוֹר; וְעֵינָיו כְּעַפְעַפֵּי-שָׁחַר. מִפִּיו לַפִּידִים יַהֲלֹכוּ; כִּידוֹדֵי אֵשׁ יִתְמַלָּטוּ. מִנְּחִירָיו יֵצֵא עָשָׁן - כְּדוּד נָפוּחַ וְאַגְמֹן. נַפְשׁוֹ גֶּחָלִים תְּלַהֵט; וְלַהַב מִפִּיו יֵצֵא. בְּצַוָּארוֹ יָלִין עֹז; וּלְפָנָיו תָּדוּץ דְּאָבָה. מַפְּלֵי בְשָׂרוֹ דָּבֵקוּ; יָצוּק עָלָיו בַּל-יִמּוֹט. לִבּוֹ יָצוּק כְּמוֹ-אָבֶן; וְיָצוּק כְּפֶלַח תַּחְתִּית. מִשֵּׂתוֹ יָגוּרוּ אֵלִים; מִשְּׁבָרִים יִתְחַטָּאוּ. מַשִּׂיגֵהוּ חֶרֶב בְּלִי תָקוּם; חֲנִית מַסָּע וְשִׁרְיָה. יַחְשֹׁב לְתֶבֶן בַּרְזֶל; לְעֵץ רִקָּבוֹן נְחוּשָׁה. לֹא-יַבְרִיחֶנּוּ בֶּן-קֶשֶׁת; לְקַשׁ נֶהְפְּכוּ-לוֹ אַבְנֵי-קָלַע. כְּקַשׁ נֶחְשְׁבוּ תוֹתָח; וְיִשְׂחַק לְרַעַשׁ כִּידוֹן. תַּחְתָּיו חַדּוּדֵי חָרֶשׂ; יִרְפַּד חָרוּץ עֲלֵי-טִיט. יַרְתִּיחַ כַּסִּיר מְצוּלָה; יָם יָשִׂים כַּמֶּרְקָחָה. אַחֲרָיו יָאִיר נָתִיב; יַחְשֹׁב תְּהוֹם לְשֵׂיבָה. אֵין-עַל-עָפָר מָשְׁלוֹ; הֶעָשׂוּ לִבְלִי-חָת. אֵת-כָּל-גָּבֹהַּ יִרְאֶה; הוּא מֶלֶךְ עַל-כָּל-בְּנֵי-שָׁחַץ".

מהתיאור בספר איוב הלוויתן מוצג כמין מפלצת אימתנית ומיתית, גדולה עד מאוד, שמטילה אימה בכוחות עצומים כגון הים, כלי מלחמה וכו' , הוא רושף אש, עיניו זוהרות, ועוד שפע תיאורים מאוד גשמיים ומפחידים. התמונה הכללית שאנו מקבלים מהמקרא על הלוויתן היא של מפלצת מיתית ואימתנית, לא הלוויתן של ימינו...

חז"ל מפרשים את הלוויתן בדרך יותר מסודרת ועם אופי יותר רוחני:

אמר רב יהודה אמר רב: כל מה שברא הקב"ה בעולמו זכר ונקבה בראם. אף לויתן נחש בריח ולויתן נחש עקלתון זכר ונקבה בראם, ואלמלא נזקקין זה לזה מחריבין כל העולם כולו. מה עשה הקב"ה? סירס את הזכר והרג הנקבה ומלחה לצדיקים לעתיד לבוא (ב"ב ע"ד).

בספר בראשית, פרק א', פסוק כ"א רש"י מפרט על כך:

"דגים גדולים שבים. ובדברי אגדה: הוא לויתן ובן זוגו, שבראם זכר ונקבה והרג את הנקבה ומלחה לצדיקים לעתיד לבא, שאם יפרו וירבו לא יתקיים העולם בפניהם"

הוא למעשה מבאר את "התנינים הגדולים" שבספר בראשית כלוויתן, מה שמוסיף למסתורין האופף את הלוויתן, מאחר והתנינים הגדולים הם הבריאות היחידות מלבד האדם שציונו שלא בכלל קבוצה מסוימת של חיות. אולי יש כן אמירה מהותית על אופיו של הלוויתן כמשמש תפקיד חשוב יותר מחיה רגילה בעולם בדומה לאדם.

במסכת בבא בתרא מובא מדרש מפורט על הלוויתן, שבו מוסבר על תפקידו באירועים לעתיד לבוא: אָמַר רַבִּי יוֹנָתָן עָתִיד גַּבְרִיאֵל לַעֲשׂוֹת קְנִיגְיָא עִם לִוְיָתָן שֶׁנֶּאֱמַר הַתִּמְשֹׁךְ לִוְיָתָן בְּחַכָּה וּבְחֶבֶל תַּשְׁקִיעַ לְשֹׁנוֹ וְאִלְמְלֵא הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא עוֹזְרוֹ אֵין יָכוֹל לוֹ שֶׁנֶּאֱמַר הָעֹשֶׂה יַגִּישׁ חַרְבּוֹ כִּי אֶתָּא ... אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן עָתִיד הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא לַעֲשׂוֹת סְעוּדָה לַצַּדִּיקִים מִבְּשָׂרוֹ שֶׁל לִוְיָתָן שֶׁנֶּאֱמַר יִכְרוּ עָלָיו חַבָּרִים וְאֵין בֵּרָה אֶלָּא סְעוּדָה שֶׁנֶּאֱמַר וַיִּכְרֶה לָהֶם בֵּרָה גְּדוֹלָה וַיֹּאכְלוּ וַיִּשְׁתּוּ וְאֵין חֲבֵרִים אֶלָּא תַּלְמִידֵי חֲכָמִים שֶׁנֶּאֱמַר הַיּוֹשֶׁבֶת בַּגַּנִּים חֲבֵרִים מַקְשִׁיבִים לְקוֹלֵךְ הַשְׁמִיעֵנִי וְהַשְׁאָר מְחַלְּקִין אוֹתוֹ וְעוֹשִׂין בּוֹ סְחוֹרָה בְּשׁוּקֵי

יְרוּשָׁלַיִם שֶׁנֶּאֱמַר יֶחֱצוּהוּ בֵּין כְּנַעֲנִים וְאֵין כְּנַעֲנִים אֶלָּא תַּגָּרִים שֶׁנֶּאֱמַר כְּנַעַן בְּיָדוֹ מֹאזְנֵי מִרְמָה לַעֲשֹׁק אָהֵב וְאִי בָּעֵית אֵימָא מֵהָכָא אֲשֶׁר סֹחֲרֶיהָ שָׂרִים כִּנְעָנֶיהָ נִכְבַּדֵּי אָרֶץ וְאָמַר רַבָּה אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן עָתִיד הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא לַעֲשׂוֹת סוּכָּה לַצַּדִּיקִים מֵעוֹרוֹ שֶׁל לִוְיָתָן שֶׁנֶּאֱמַר הַתְמַלֵּא בְשֻׂכּוֹת עוֹרוֹ זָכָה עוֹשִׂין לוֹ סוּכָּה לֹא זָכָה עוֹשִׂין לוֹ צְלִלָּל שֶׁנֶּאֱמַר וּבְצִלְצַל דָּגִים רֹאשׁוֹ זָכָה עוֹשִׂין לוֹ צְלִלָּל לֹא זָכָה עוֹשִׂין לוֹ עֲנָק שֶׁנֶּאֱמַר וַעֲנָקִים לְגַרְגְּרֹתָיִךְ זָכָה עוֹשִׂין לוֹ עֲנָק לֹא זָכָה עוֹשִׂין לוֹ קָמֵיעַ שֶׁנֶּאֱמַר וְתִקְשְׁרֵנוּ לְנֶעֱרוֹתָיִךְ וְהַשְׁאָר פּוֹרְסוֹ הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא עַל חוֹמוֹת יְרוּשָׁלַיִם וְזִיוּוֹ מַבְהִיק מִסּוֹף הָעוֹלָם וְעַד סוֹפוֹ שֶׁנֶּאֱמַר וְהָלְכוּ גוֹיִם לְאוֹרֵךְ וּמְלָכִים לְנֹגַהּ זַרְחֵךְ: (ב"ב ע"ה.)

אם כך ישנם מספר נקודות משמעותיות בתפקידו של הלוויתן לעתיד לבוא:

הקדוש ברוך הוא והמלאך גבריאל נלחמים בלוויתן באחרית הימים, ולאחר נצחונם הצדיקים יושבים בסוכה העשויה מעורו ואוכלים את בשרו, ואת השאריות מעורו תולים על חומות ירושלים והזיו (האור) של עורו מתפשט בכל העולם.

אגב אורו של הלוויתן, עוד מובא שם מדרש שמדבר על האור הגדול שמגיע ממנו, שנדרש מהתיאורים בספר איוב:

"מעשה ברבי אליעזר ורבי יהושע שהיו באין בספינה, והיה ר"א ישן ור' יהושע נעור. נזדעזע ר' יהושע וננער ר"א. א"ל: מה זה יהושע, מפני מה נזדעזעת? א"ל: מאור גדול ראיתי בים. אמר לו: שמא עיניו של לויתן ראית דכתיב (איוב_מא, י) עיניו כעפעפי שחר"

בעל "עמק המלך" מבאר בספרו את עניין לוויתן נחש עקלתון ולוויתן נחש בריח באופן שמתאים לדברי המדרש המדברים על הלוויתן כיצור רע שהקב"ה וצבאו ילחמו בו לעתיד לבוא:

"שנאמר ביום ההוא יפקוד יי בחרבו הקשה על לוויתן נחש בריח שהוא סמא"ל ועל לוויתן נחש עקלתון שהוא לילית" (עמק המלך ע' קל)

פירוש זה, אגב, הולך יד ביד עם דברי המדרש על לוויתן כזכר ונקבה.

נסכם אם כך את הדברים שראינו על הלוויתן ונסיק מהם את עניין מהותו. הלוויתן לראשונה מוצג כמפלצת אימתנית מימי בראשית - "התנינים הגדולים", שהיא למעשה לוויתן נחש בריח, שהוא יצור זכרי, ולוויתן נחש עקלתון, שהוא יצור נקבי.

הלוויתן לאחר מכן מוצג כמי שהקב"ה וצבאו ילחמו בו, כיצור רע, אולי אפילו סמא"ל ולילית, אותו הרע שיושמד לעתיד לבוא. צד נוסף של הלוויתן הוא העובדה שהצדיקים יהנו ממנו לעתיד

לבוא - יאכלו את בשרו וישבו בסוכה מעורו, והתיאורים שלו כמאיר - עינו הגדולה שמאירה בים, והזיו שבוקע מעורו, שיאיר את העולם לעתיד לבוא.

לפי תיאורים אלו, של מהות רעה מימי בראשית שתנוצח לעתיד לבוא, וצדיקים יהנו מהטוב שבה ומהאור הגנוז בה - ניתן להסיק כי הלוויתן, או התנינים הגדולים, או אפילו הנחש הקדמון - "לוויתן נחש עקלתון" הוא למעשה הרוע בהתגלמותו בעולם.

כעת נחזור לסוגייתינו - אם הלוויתן הוא הרוע, מה עניין המשחק שהקב"ה משחק איתו?

נבקש לבאר את העניין על פי דברי הפרי צדיק:

> והנה לשון שחוק נמצא גם כן שכינו חז"ל כביכול אצל השם יתברך וכמו שאמרו (ע"ז ג ע"ב) רביעיות יושב ומשחק עם לויתן שנאמר לויתן זה יצרת לשחק בו ולויתן מרמז על יצר הרע של תאוה דמסטרא דנחש וכמו שנאמר לויתן נחש בריח על לויתן נחש עקלתון ותיבת יצרת מרמז על היצר ומלת יצר הוראתו על החשק שבלב וכמו שאמרו במדרש הנעלם (זח"א קלז א קלח א) דיצר דתאוה לא יתבטל גם לעתיד דאלמלא יצר הרע לא משתכח חדוותא דשמעתא רק דאיקרי לבן דאתלבן כמאן דסחי ומטביל מסאבותיה. ועל ידי חטא אדם הראשון בערבוב טוב ורע נעשה בלב האדם ב' חשקות יצר טוב ויצר רע. ונאמר שמרה וגו', ליצר מחשבות לבב עמך וכשהוא לטוב נקרא יצר טוב וכשראה דוד המלך ע"ה שהתנדבו למקדש בתשוקה וחשק גדול ביקש מהשם יתברך שיהיה נשמר זאת לעולם בלב. רק האדם בעצמו עושה אותו רע וכמו שאמרו (מדרש תנחומא בראשית ז) אתה עושה אותו רע וכו', כאשר פונה בתשוקתו לתאות הגוף. וכשהאדם מתגבר על יצרו ולוחם מלחמת ה' להכניעו תחתיו מזה נולד השחוק בביכול אצל השם יתברך, כי לשון שחוק הונח אצל ניצוח מלחמה כדרך שנאמר באבנר יקומו נא הנערים וישחקו לפנינו וגם אמרו ז"ל (ויקרא רבה פרשה יג) שמי שלא ראה קניגין של עכו"ם בעולם הזה זוכה לראות בעולם הבא בשחוק וקניגון של הלויתן ושור הבר וענין קניגין הוא גם כן שחוק של ניצוח מלחמה של בהמות וחיות (כמו שאמרו עבודה זרה יח ע"ב) וכבר אמרנו מענין מלחמת הלויתן ושור הבר שבמדרש רבה, כי הלויתן שורש יצר הרע דתאוה כמו שאמרו (ב"ב עד ע"ב) על הלויתן דגים פריצי והשור הבר הוא שורש יצר הרע דכעס ורציחה והוא יצר הרע דבהמה וכמו שאמרו (ברכות סא.) והא קא חזינן דמזקא ונשכא ובעטא. והמה מתנגדים זה לזה בטבעם בידוע וזה ענין המלחמה שביניהם ומזה יהיה הסעודה לצדיקים לעתיד לבא היינו שיתבררו בשלימות בשני הפגמים הנ"ל שיתבטלו מהנפש וזה יהיה תכלית השמחה בשלימות לעתיד לבא. וגם אמרו (ב"ב שם) שעתיד גבריאל לעשות קניגיא עם לויתן ואלמלא הקב"ה עוזרו אינו יכול לו שנאמר העושו יגש חרבו והוא ענין אחד עם מאמרם (סוכה נב ע"ב) יצרו של אדם מתגבר עליו בכל יום וכו', ואלמלא הקב"ה שעוזר לו אינו יכול לו, כי גבריאל הוא המלאך של גבורה והיא היצר טוב של האדם להיות גבור הכובש את יצרו כאמרם ז"ל (שבת קיט ע"ב) שני מלאכי השרת מלוין לו לאדם כו', אחד טוב ואחד רע, והיינו הלב חכם לימינו ולב כסיל לשמאלו. והנה על זה רמזו בדבריהם שבג' שעות אחרונות של יום דייקא השם יתברך משחק עם הלויתן מפני שאז הוא זמן תפלת המנחה שתיקן יצחק אברהם אבינו ע"ה מסטרא דגבורה להיות כובש את יצרו להכניעו ומזה נולד השחוק בביכול אצל השם יתברך מצד נפשות ישראל שנוצחים ומתגברים על יצרם. ולאחר שחרב בית המקדש

הקב"ה מלמד תינוקות של בית רבן תורה בג' שעות הללו כמו שאמרו (עבודה זרה שם) מפני שישראל המה בגלות ואין בכחם להתגבר ולהכניע את ההיפך כביכול נתבטל לפניו יתברך השחוק של הלויתן הנ"ל והשעשוע שלו על ידי תינוקת של בית רבן כמו שאמרו (שבת קיט ע"ב) שאין העולם מתקיים אלא בשביל הבל תינוקות של בית רבן הבל פיהם שאין בהם חטא. והנה חודש אדר דמזלו דגים שהוא זמן התגברות התאוה כדגים דפריצי ולזה היה אז הכח להתגברות כח קליפת עמלק שהוא השורש של יצר הרע כדאיתא בזוהר הקדוש על פסוק עמלק יושב בארץ הנגב. וכאשר זכינו דייקא בחודש זה להכניעו ולמחות את זכרו נעשה בזה רשימה לדורי דורות להיות החודש הזה מסוגל לבחינת השחוק מצד הכנעת היצר הרע מנפש האדם וזה ענין אמרם משנכנס אדר מרבין בשמחה:

יש הרבה מה להאריך בדבריו של הפרי צדיק, אך לענייננו הוא גורס כי הלוויתן כהתגלמות הרוע הוא למעשה היצר והתאווה שבלב, וכל יום אדם נלחם עם היצר שלו, דהיינו נלחם עם ה"לוויתן", והמלאך גבריאל הוא מלשון גבורה, שזה היצר הטוב של האדם שעוזר לו להתגבר על התאווה, וכדי לנצח אותה הוא צריך את עזרת הקב"ה, כמו במדרש. לפי הפרי צדיק השחוק של הקב"ה הוא נחת הרוח שיש לקב"ה מהנצחונות של האדם בכל יום על יצרו, על ה"לוייתן".

לעומת פירושו של הפרי צדיק ישנו פירוש המתחבר יותר לעניין האור הגדול הכלוא ברוע, ע"פ דברי המהר"ל בספרו "באר הגולה":

" אמנם מה שאמר כי הוא משחק עם הלויתן דוקא, רצו לומר בזה, כי יש אל השם יתברך תכלית התאחדות עם ברואיו. אף כי בודאי שאין השם יתברך מתאחד עם הנמצאים, והוא נבדל מהם, רק שרצונו מתאחד עמהם. וזהו עצם השחוק כמו שיתבאר. ודווקא לויתן, ... כי הבריאה הזאת בפרט מבין כל שאר הנבראים היא מיוחדת אל הרצון .... ואין בריאה מיוחדת אל הרצון רק הלויתן. ודבר ידוע למבינים כי הלויתן לפי חשיבות ומעלת בריאתו כמו שספרו עליו רז"ל ... כי בריה זאת מיוחדת להיות לרצון אליה". (מהר"ל מפראג, באר הגולה, באר רביעית)

המהר"ל אומר שהשחוק עם הוא למעשה איחוד רצונו של הקב"ה עם המשוחק, עצם השחוק עם הברוא הוא הכמיהה אליו וההתאחדות איתו. המהר"ל גם מוסיף שדווקא הלוויתן הוא בריה מיוחדת לרצות אותה ולהתאחד עימה.

לפי מסקנתנו הקודמת, הלוויתן הוא הרוע בהתגלמותו בעולם, שנברא בששת ימי בראשית, ובו מתחבא האור הגדול והניצוצות שיתגלו לעתיד לבוא, ונמצא אם כך שלפי המדרש ה' כביכול מקדיש שלוש שעות בכל יום להתאחדות עם הרוע, ולמעשה ההתאחדות עם הרוע

אינה אלא ההתאחדות ורצון הקב"ה אל השורש והניצוצות הטובים והקדושים שבו[110]. למעשה המדרש בא להראות לנו שניצוצות האלוקות נמצאים גם בבוח ה'רוע', והקב"ה, כשם שהוא מקדיש עצמו גם לקרני ראמים וגם לביצי כינים וכל שאר בריאותיו, שהרי גם גם בהם יש אלוקות, כך הקב"ה מתקשר אל הניצוצות האלוקיים שמחיים את ה'רע' והם שורש הטוב של כוחות ה'רע' שבאדם[111] ובעולם שיתהפכו לכלי לקדושה, מלוא כל הארץ כבודו.

[110] בעניין התהפכות הרע לעתיד לבוא לקדושה ראו לדוגמא: ספר תולדות יעקב יוסף - פרשת קדושים - אות ב: "אמנם שמעתי ממורי זלה"ה ענין שחיטת יצר הרע לעתיד לבוא, שמוציא ממנו הרע שהוא אות מ', ונשאר וכו', והוא שמו יתברך וכו' ודפח"ח. ונודע כי העה"ז נקרא עלמא דשקרא, בעת שליטת היצר הרע עתה בזמן הזה. מה שאין כן לעתיד שיתבטל היצר הרע, ויהיה נקרא עה"ז ג"כ עולמו של הקדוש ברוך הוא: ובזה יובן כל מה שברא הקדוש ברוך הוא בעולמ"ו דייקא, דהיינו לעתיד, שגם עה"ז יתקדש בקדושתו יתברך ונקרא עולמו של הקדוש ברוך הוא, לא בראו אלא לכבודו, מה שאין כן קודם היצר הרע נגד כבודו יתברך, אבל עתה הוא לכבודו יתברך, שנאמר כל הנקרא בשמי דייקא, שגם היצר הרע יהיה נק' בשמו יתברך כנ"ל. ולתכלית זה בראתיו יצרתיו אף עשיתיו, וזש"ה ה' ימלוך לעולם ועד, דהיינו לעתיד והבן:"

וכן ראו ב'עמק המלך' שהזכרנו לעיל: (ספר עמק המלך - שער ו - פרק לו) ולעתיד לבוא נאמר, 'ביום ההוא יפקוד י"י על צבא המרום במרום' [ישעיהו כ"ד כ"א], ואחר כך על מלכי האדמה באדמה, 'יפקוד י"י בחרבו הקשהו על לויתן נחש בריח', שהוא סמאל, ועל 'לויתן נחש עקלתון' [ישעיהו כ"ז א'], שהיא לילית חייבתא, ואחר כך תנחל בכל הגוים, <כ"ב ב> כי נאמר לה 'הרחיבי מקום אהלך' [ישעיהו נ"ד ב'], ויכלול הקדושה כל הארצות, וכל מקום הטומאה, שנאמר, 'ערוך מאתמול תפתה גם היא למלך הובן' [ישעיהו ל' ל"ג], והחלל של אין סוף, שנאמר עליו הנה מקום אתי, יטהר ויתקדש, אמן ואמן כן יהי רצון:

[111] וראו כעין הדברים הנ"ל בלשון של "התהפכות החומר העבור לחומר זך" ב'בן יהוידע' על עבודה זרה דף ג/ב: "שם רביעית יושב ומשחק עם לויתן. נ"ל בס"ד לויתן הוא שם ותואר לצדיקים היושבים בגן עדן התחתון, ששם שוכנת הנפש בצורת גוף ממש כמו שהוא בהאי עלמא ורק חומר זך שאינו צריך לאכילה ושתיה, אלא נזון מן ריח הטוב אשר בג"ע, וכיון ששם מתלוה הנפש עם הגוף ביחד, משא"כ בג"ע העליון, ששם אין הרוח או הנשמה מתלבשת בגוף ממש, לכך רק לצדיקים אשר בג"ע התחתון יש שם ותואר זה של לויתן, שהוא לשון לווי, שמתלוים הנפש והגוף ביחד בשלום ובמישור ובאהבה וחיבה, כי הגוף אינו חומר עכור, אלא חומר זך מעין הנפש, וענין השחוק הוא ענין שעשוע שהקב"ה משתעשע עם הצדיקים בג"ע כמאמר רז"ל בזוהר הקדוש בכמה מקומות, והענין הוא שימשיך להם הקב"ה שפע אור קדוש ממקור השמחה והחדוה, כדכתיב [דברי הימים א' ט"ז כ"ז] עוז וחדוה במקומו, כדי שיהיה להם שעשוע רב, ובודאי שאין שכל האנושי בעודו בגשמיות יוכל להשיג ולצייר מזה אור השעשוע הזה ואיך יהיה ומה הוא, ואשרי הזוכה לזה, והשי"ת יזכינו ברחמיו הרבים אמן כן יהי רצון. והנה כבר נודע בכתבי רבינו האר"י ז"ל כי שני שלישי החסד נקראים שחוק, שהוא מספר אור אור עם הכוללים, ועל זה אמר אז ימלא שחוק פינו [תהלים קכ"ו ב'] לעתיד:"

עם ישראל כבן סורר? על בסו"מ ושלשלת הקודש

יהודה מאיר וידר

שנה שעברה, כאשר למדנו במסכת סנהדרין אודות בן סורר ומורה, שנינו שם:

"היה אביו רוצה ואמו אינה רוצה, אביו אינו רוצה ואמו רוצה, אינו נעשה בן סורר ומורה, עד שיהו שניהם רוצים". (משנה, סנהדרין דף ע"א.)

במילים אחרות, כוונת המשנה כאן היא שהבחירה בהגדרת הבן כסורר ומורה והבאתו לדין תלויה בבחירתם של ההורים, וצריכים שניהם לרצות להביאו לדין.

לכאורה, זו נראית נק' פשוטה, עד שמגיעים לעמוד הבא.

בדף ע"א: ישנה משנה שאומרת: "בן סורר ומורה נידון על שם סופו ימות זכאי ואל ימות חייב..." והגמרא בהמשך מציינת מהו סופו, "שסוף מגמר נכסי אביו ומבקש למודו ואינו מוצא ויוצא לפרשת דרכים ומלסטם את הבריות".

ועכשיו אנו נתקלים בסתירה, שכן אם בן סורר ומורה נידון על שם סופו, איזו זכות יש להורים לקבוע אם להביאו לדין או לא, שהרי אם בסופו מלסטם את הבריות, אין להורים כלל שייכות לדינו, שלבסוף עניין זה רחב הרבה יותר מנכסי אביו, ומה תואיל מחילתם?!

ר' שמואל מסוכוטשוב זצוק"ל, בספרו "שם משמואל" פרשת תצא – ה'תרע"א, הקשה את הקושיה הזו והשיב:

"ונראה דהנה יש להתבונן במאמרם ז"ל (שם ע"ב.) הגיעה תורה לסוף דעתו וכו' הלוא כמה רשעים גמורים שעשו כל התועבות שבעולם ולבסוף עשו תשובה, ושמא יהי' זה כמותם, הלוא לא ננעלו דרכי תשובה לפני שום אדם וכמאה"כ (תהלים צ') תשב אנוש עד דכא ודרשו ז"ל (ירושלמי חגיגה פ"ב ה"א) עד דכדוכה של נפש מקבלין:

אך נראה דהנה איתא במד"ת (פ' האזינו סי' ד') שתשובה מועלת לישראל ולא לעבו"ם. ונראה דמחמת שישראל הם בני אברהם יצחק ויעקב, שהם בעצם נפשות טהורות וטובות רק שבמקרה נתלכלכו בעבירות, אבל כשעושה תשובה שוב מתעוררת בו הנקודה השרשית האחוזה בשלשלת הקודש עד האבות הקדושים ושופעת בו רוח חיים חדשים ממקור ישראל, ובודאי תתמיד תשובתו וישאר נאמן להשי"ת ותורתו, אבל עבו"ם מאחר שנתקלקלו ונכרתה חיותם בענף הנכרת ממקום חיותו שוב אין לו תקנה, ואף כשיעשה תשובה בודאי לא תתמיד ויחזור לסורו. הכלל שכל עצמה של תשובה שמועלת היא מפני ההשתלשלות עד האבות, ממילא זה שהוא סורר ומורה נפסק חיבורו

מאביו ואמו ושוב אין לו חיבור בשלשלת הקודש בודאי שלא יעשה תשובה, ואף אם יעשה לא תתמיד ויחזור לסורו, וסופו ללסטם את הבריות, אבל כשאביו ואמו מוחלין לו הנה הוא עדיין נקשר בשלשלת הקודש, שוב אינו נהרג, שיכול להיות שעוד ישוב בתשובה שלימה המתקבלת כנ"ל:"

אומר ה"שם משמואל" שהרי ישנם רשעים רבים שעשו כל החטאים שבעולם ולבסוף חזרו בתשובה, ושמא יהיה בן זה ביניהם. ומפרש את התנחומא שאומר שתשובה מועלת לישראל אך לא לעכו''ם, ומבאר שתשובה מועלת מחמת ההשתלשלות לאבות הקדושים, שהרי ישראל הם נשמות טהורות שנתלכלכו בטעות בחטא וע''י התשובה חוזרים למקור חיותם בשלשלת הקודש, ובודאי תתמשך כעת תשובתו, אך עכו''ם שנפשם כרותה ואינה מחוברת לשלשלת הקדושה, אין לתשובתם במה להיאחז, ומכאן מחבר לענייננו שנראה שתשובה שמועלת היא רק המתחברת להשתלשלות עד האבות, אך אם הנער מוגדר כסורר ומורה, והוריו מוציאים אותו לסקילה, הרי הוא מתנתק משלשלת הקודש, ותשובתו לא תתמיד כגון תשובת עכו''ם, אך אם אביו ואמו מוחלים לו הרי שאינו מתנתק משלשלת הקודש ויוכל בכל עת לחזור בתשובה שלימה!

כעת ברצוני להתחבר מתוך כך לענייננו השני של מאמרנו;

"ולפי הדברים האלה יש לפרש מאמר זוה"ק (ח"ג קצ"ז ע"ב) דמשה רבנו עליו השלום אמר לפני הקב"ה בבואו לכתוב פרשת בן סורר ומורה, מאריה דעלמא שביק דא וכו' ומשה מרחיק הוה חמי בחכמתא כל מה דזמין קב"ה לבנ"י אמר מארי' דעלמא שבוק מלה דא וכו' עד בהאי שעתא רמז הקב"ה ליופיא''ל רבנא דאורייתא ודריש כל הפרשה על ישראל, עיי"ש. ואינו מובן מה נתפייס משה מן הדרש הזה הלוא בעצמו מרחוק הוה חמי בחכמתא דזה רמז על ישראל, וכבר עמד בזה הרמ"ז:"

לאחר מכן הביא בעל ה"שם משמואל" את הזוה''ק שמדבר על עניין בן סורר ומורה שבעז''ה נביא באריכות בהמשך, והקשה שכתוב בזוהר שמשה ראה בחכמתו את הדברים הכתובים שם שם לגבי מה שיקרה לעמ''י, ובהמשך התורה בזוהר כתוב שיופיא''ל רבנא דאורייתא דרש לו את הפסוקים על עמ''י, ומקשה בשם הרמ''ז (ר' משה זכות), מדוע נתפייס משה מן הדרשה הזו שבעצמו ידע לפני כן שהפסוקים מדברים בעם ישראל?

וממשיך ומפרש:

"ולפי דרכנו י"ל דכל עונש בן סורר ומורה הוא מחמת שנפסק חיבורו מאביו ואמו, וכל זה שייך באדם פרטי אבל כלל ישראל שבלתי אפשר שיופסק חיבורם משרשם בפנימיותם ושוכן אתם בתוך טומאתם כתיב, ועדיין חביבותיה גבן, ובאותה פרשה ג"כ רמז לימוד זכות שעל ישראל בננו זה ולא דשאר עמין, ופרש הרמ"ז שאף לאחר כל אלה הם חלק ה' ולא דבוקים להס"א (להסטרא אחרא),

זולל וסובא, בשאר עמין כדכתיב (תהלים ק"ו ל"ה) ויתערבו בגוים וילמדו מעשיהם, כמבואר בזוה"ק שם, שוב לא היה נתירא, שהרי ישארו בפנימיותם טובים, ואם יבוא ח"ו עליהם עונש לא יהיה כי אם בחיצוניותם, כמו דמסיים הזוה"ק וסתרין שורין ומנתצין מגדלין ולא אהני לון כלום, והבן:"

ע"פ הביאור שביאר לעיל לעניין בן סורר פרטי הנקשר לאבותיו, החידוש שחידש יופיא"ל למשה הוא שכל ענין ההתנתקות קיים רק באדם הפרטי אך לגבי כלל ישראל, אין אפשרות שייכרת שורשם הפנימי של עם ישראל, ובאותה פרשיה בזוהר נאמר "בננו זה ולא דשאר עמין" ופירש הרמ"ז, שאע"פ כל חטאתם עדיין הם חלק ה' – בננו זה, ולא דבוקים לסיטרא אחרא - לא דשאר עמין. וכפי שמבואר בזוהר, שעניין זולל וסובא נובע רק מלימוד דרכי הגויים. וזו הסיבה שמשה שוב לא נתירא, שבפנימיותם ישארו לתמיד עם שורשם הקדוש שלא יכול להתנתק מהם, ואם יענשו יהיה זה רק בחיצוניותם, כמו שמסיים הזוהר שמנתצים הגויים מגדלים וסותרים חומות ואין זה מועיל להם כלום.

לסיכום, מביא כאן ה"שם משמואל" את הזוה"ק שמשווה את עמ"י בכלליות לבן סורר ומורה כלפי אביהם שבשמיים, ומראה שבניגוד לכל בן סורר ומורר אחר, לעמ"י לעולם לא יוכל להיכרת הקשר עם שורש הקדושה שלהם כעם ישראל.

תפיסת עם ישראל כבן סורר ומורה, היתה חזקה ועם זאת מפחידה מאוד בעיני, והמשכתי לבחון אותה. כעת מצורף כאן חלק מהזוהר ותרגומו לעברית:

"אמר ר' אבא תוהנא על ההוא דכתיב כי יהיה לאיש בן סורר ומורה וגו'. ותפסו בו אביו ואמו וגו' ותנינן דבההיא שעתא אמר קב"ה למשה כתוב. אמר ליה משה מאריה דעלמא שביק דא אית אבא דעביד כדין לבריה ומשה מרחיק הוה חמי בחכמתא כל מה דזמין קב"ה לבני ישראל אמר מאריה דעלמא שבוק מלה דא. א"ל קב"ה למשה חמינא מה דאת אמר כתוב וקבל אגרא. את ידעת ואנא ידע יתיר. מה דאת חמי. עלי ההוא עובדא. דרוש קרא ותשכח. בההוא שעתא רמז ליה ליופיא"ל רבנא דאורייתא אמר למשה אנא דרישנא להאי קרא כתיב כי יהיה לאיש דא קב"ה דכתיב יי' איש מלחמה. בן דא ישראל. סורר ומורה דכתיב כי כפרה סוררה סרר ישראל. איננו שומע בקול אביו ובקול אמו דא קב"ה וכנסת ישראל. ויסרו אותו דכתיב ויעד יי' בישראל וביהודה ביד כל נביאי כל חוזה וגו'. ולא שמע אליהם דכתיב ולא ישמעו אל יי' וגו'. ותפשו בו אביו ואמו בדעתא חדא בהסמכה חדא. והוציאו אותו אל זקני עירו ואל שער מקומו. אל זקני עירו אל זקני עירם ואל שער מקומם מבעי ליה. מאי אל זקני עירו ואל שער מקומו אלא אל זקני עירו דא קב"ה ואל שער מקומו דא כנסת ישראל זקני עירו אלין יומין קדמאין יומין עתיקין (ס"א סבין) דכלא. שער מקומו דא מוסף שבת."

ובלשון הקודש:

"אָמַר רַבִּי אַבָּא, תְּמֵהַנִי עַל מַה שֶׁכָּתוּב (דברים כא) כִּי יִהְיֶה לְאִישׁ בֵּן סוֹרֵר וּמוֹרֶה וְגוֹ', וְתָפְשׂוּ בוֹ אָבִיו וְאִמּוֹ וְגוֹ'. וְשָׁנִינוּ שֶׁבְּאוֹתָהּ שָׁעָה אָמַר הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא לְמֹשֶׁה כְּתֹב. אָמַר לוֹ מֹשֶׁה, רִבּוֹן הָעוֹלָם, תַּעֲזֹב אֶת זֶה, יֵשׁ אָב שֶׁיַּעֲשֶׂה כָּךְ לִבְנוֹ? **וּמֹשֶׁה מַרְחִיק הָיָה לִרְאוֹת בְּחָכְמָה כָּל מַה שֶׁעָתִיד הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא לִבְנֵי לְיִשְׂרָאֵל. אָמַר, רִבּוֹן הָעוֹלָם, תַּעֲזֹב דָּבָר זֶה. אָמַר לוֹ הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא לְמֹשֶׁה, אֲנִי רוֹאֶה מַה שֶּׁאַתָּה אוֹמֵר. כְּתֹב וְקַבֵּל שָׂכָר. אַתָּה יוֹדֵעַ, וַאֲנִי יוֹדֵעַ יוֹתֵר. מַה שֶּׁאַתָּה רוֹאֶה, עָלַי אוֹתוֹ מַעֲשֶׂה. דְּרֹשׁ הַמִּקְרָא וְתִמְצָא.**

בְּאוֹתָהּ שָׁעָה רָמַז לְיוֹפִיאֵ"ל, רַבַּן הַתּוֹרָה, וְאָמַר לְמֹשֶׁה: אֲנִי דָּרַשְׁתִּי פָּסוּק זֶה. כָּתוּב כִּי יִהְיֶה לְאִישׁ - זֶה הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא, שֶׁכָּתוּב (שמות טו) ה' אִישׁ מִלְחָמָה. בֵּן - זֶה יִשְׂרָאֵל. סוֹרֵר וּמוֹרֶה - שֶׁכָּתוּב (הושע ד) כִּי כְּפָרָה סֹרֵרָה סָרַר יִשְׂרָאֵל. **אֵינָנּוּ שֹׁמֵעַ בְּקוֹל אָבִיו וּבְקוֹל אִמּוֹ - זֶה הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא וּבְנֶסֶת יִשְׂרָאֵל.** וְיִסְּרוּ אֹתוֹ, שֶׁכָּתוּב (מלכים ב יז) וַיָּעַד ה' בְּיִשְׂרָאֵל וּבִיהוּדָה בְּיַד כָּל נְבִיאֵי כָל חֹזֶה וְגוֹ'. וְלֹא שָׁמַע אֲלֵיהֶם, שֶׁכָּתוּב וְלֹא יִשְׁמְעוּ אֶל ה' וְגוֹ'. וְתָפְשׂוּ בוֹ אָבִיו וְאִמּוֹ - בְּדַעַת אַחַת, בְּהַסְכָּמָה אַחַת.

וְהוֹצִיאוּ אֹתוֹ אֶל זִקְנֵי עִירוֹ וְאֶל שַׁעַר מְקוֹמוֹ. אֶל זִקְנֵי עִירוֹ?! אֶל זִקְנֵי עִירָם וְאֶל שַׁעַר מְקוֹמָם הָיָה צָרִיךְ לוֹ לִכְתֹּב! **מַה זֶּה אֶל זִקְנֵי עִירוֹ, וְאֶל שַׁעַר מְקוֹמוֹ? אֲלָא, אֶל זִקְנֵי עִירוֹ - זֶה הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא. וְאֶל שַׁעַר מְקוֹמוֹ - זוֹ בְּנֶסֶת יִשְׂרָאֵל.** זִקְנֵי עִירוֹ - אֵלּוּ יָמִים רִאשׁוֹנִים, יָמִים עַתִּיקֵי (סבי) הַבֹּל. שַׁעַר מְקוֹמוֹ - זֶה מוֹסַף שַׁבָּת."

לא באנו ללמוד וללמד זוהר, לפחות לא במאמר זה (: , אך רציתי לשים לב למספר נק' בלשון הזוה"ק. לפי הזוהר, פרשייה זו נאמרה לגבי עמ"י, ומשה שידע זאת ביקש מהקב"ה להימנע מכתיבת הלכה זו, שמשקפת מעשים ששום אב לא יעשה לבנו.

הזוהר מפרש את כל הפס' המדוברים בבן סורר ומורה כמדברים במקרהו של עמ"י, וקורא את דמויות אביו ואמו של עמ"י, וכן את זקני עירו ושער מקומו בתור הקב"ה וכנסת ישראל.

גם דוד המלך עליו השלום, כתב על עמ"י בתקופת המדבר, תקופת ההתבגרות של עמ"י, שהם היו כעם סורר ומורה (תהילים עח):

"לְמַעַן יֵדְעוּ | דּוֹר אַחֲרוֹן בָּנִים יִוָּלֵדוּ יָקֻמוּ וְיַסִּפְרוּ לִבְנֵיהֶם

וְיָשִׂימוּ בֵאלֹהִים כִּסְלָם וְלֹא יִשְׁכְּחוּ מַעַלְלֵי-אֵל וּמִצְוֹתָיו יִנְצֹרוּ

וְלֹא יִהְיוּ | כַּאֲבוֹתָם דּוֹר סוֹרֵר וּמֹרֶה דּוֹר לֹא-הֵכִין לִבּוֹ וְלֹא-נֶאֱמְנָה אֶת-אֵל רוּחוֹ

בְּנֵי-אֶפְרַיִם נוֹשְׁקֵי רוֹמֵי-קֶשֶׁת הָפְכוּ בְּיוֹם קְרָב

לֹא שָׁמְרוּ בְּרִית אֱלֹהִים וּבְתוֹרָתוֹ מֵאֲנוּ לָלֶכֶת

וַיִּשְׁכְּחוּ עֲלִילוֹתָיו וְנִפְלְאוֹתָיו אֲשֶׁר הֶרְאָם

נֶגֶד אֲבוֹתָם עָשָׂה פֶּלֶא בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם שְׂדֵה-צֹעַן

בָּקַע יָם וַיַּעֲבִירֵם וַיַּצֶּב-מַיִם כְּמוֹ-נֵד"

וַיַּנְחֵם בֶּעָנָן יוֹמָם וְכָל-הַלַּיְלָה בְּאוֹר אֵשׁ:

רציתי לגעת בשתי שאלות מרכזיות בעקבות מקורות אלו,

ראשית, אם הזוהר טורח ומפרש את כל הפס' ההלכתיים בדיני סורר ומורה כלפי עמ"י, אז לכאורה הוא מפרש גם את ההלכה שהבאנו בתחילת המאמר בנוגעת לעמ"י "...אינו נעשה בן סורר ומורה, עד שיהו שניהם רוצים...", ואם הוא מפרש את "אביו ואמו" כה' יתברך וכנסת ישראל, כיצד הלכה זו מתקיימת? כיצד "כנסת ישראל" יכולה בכלל **להתנגד** לקב"ה?

ומתוך כך ניתן לגשת לשאלה השנייה, מהי כנסת ישראל ומה היא מבטאת?

על השאלה השנייה עונה הרב עדין בהקדמה לספרו "שלושה עשר עלי השושנה":

> ""**כנסת ישראל**", היא שורש נפשות ישראל, המקור והמוקד בו מתכנסות כל הנפשות, השורש הפנימי, האחד, הקודם לכל מה שחשות ופועלות הנפשות בהיותן בעולם."

בעצם, לפי דברי הרב עדין, כנסת ישראל היא השורש הפנימי של נפשות ישראל. אך דברים אלו רק מבלבלים יותר, כי לכאורה גם אם השורש הפנימי קודם לפעולות נפשות ישראל בעולם, הרי הוא חלק מאותן פעולות. וכיצד יכול שורש פנימי זה, להוות את אמו של עמ"י ה"נפרדת מגופו" ולדון האם להוציאו לסקילה או בכלל כיצד הוא יכול להתנגד לקב"ה??

בניסיון לענות על שאלות אלו, חשבתי מתי היתה פעם בא חשב הקב"ה להורגנו והתנגד לכך מישהו.

מקרה כזה, מובר לנו כמובן מחטא העגל (שמות, לב):

"וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה לֶךְ רֵד כִּי שִׁחֵת עַמְּךָ אֲשֶׁר הֶעֱלִיתָ מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם.

סָרוּ מֵהַר מִן הַדֶּרֶךְ אֲשֶׁר צִוִּיתִם עָשׂוּ לָהֶם עֵגֶל מַסֵּכָה וַיִּשְׁתַּחֲווּ לוֹ וַיִּזְבְּחוּ לוֹ וַיֹּאמְרוּ אֵלֶּה אֱלֹהֶיךָ יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר הֶעֱלוּךָ מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם.

וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה רָאִיתִי אֶת הָעָם הַזֶּה וְהִנֵּה עַם קְשֵׁה עֹרֶף הוּא.

וְעַתָּה הַנִּיחָה לִי וְיִחַר אַפִּי בָהֶם וַאֲכַלֵּם וְאֶעֱשֶׂה אוֹתְךָ לְגוֹי גָּדוֹל.

וַיְחַל מֹשֶׁה אֶת פְּנֵי ה' אֱלֹהָיו וַיֹּאמֶר לָמָּה ה' יֶחֱרֶה אַפְּךָ בְּעַמֶּךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם בְּכֹחַ גָּדוֹל וּבְיָד חֲזָקָה.

לָמָּה יֹאמְרוּ מִצְרַיִם לֵאמֹר בְּרָעָה הוֹצִיאָם לַהֲרֹג אֹתָם בֶּהָרִים וּלְכַלֹּתָם מֵעַל פְּנֵי הָאֲדָמָה שׁוּב מֵחֲרוֹן אַפֶּךָ וְהִנָּחֵם עַל הָרָעָה לְעַמֶּךָ.

זְכֹר לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וּלְיִשְׂרָאֵל עֲבָדֶיךָ אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתָּ לָהֶם בָּךְ וַתְּדַבֵּר אֲלֵהֶם אַרְבֶּה אֶת זַרְעֲכֶם כְּכוֹכְבֵי הַשָּׁמַיִם וְכָל הָאָרֶץ הַזֹּאת אֲשֶׁר אָמַרְתִּי אֶתֵּן לְזַרְעֲכֶם וְנָחֲלוּ לְעֹלָם.

וַיִּנָּחֶם ה' עַל הָרָעָה אֲשֶׁר דִּבֶּר לַעֲשׂוֹת לְעַמּוֹ."

בפסוקים אלו הקב"ה **מבקש** ממשה לכלות את ישראל, ומשה מתפלל ומבקש שלא יעשה זאת, והקב"ה מקשיב לו ובעקבות דבריו לא מכלה את כל העם, וניחם על העונש שחשב להענישם.

אבל איך משה קשור לכל הסיפור?

בחטא מהתאווים (דברים, יא) מסופר שה' כעס ובעיני משה הי הדבר רע, ואז משה פונה לקב"ה:

"וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל־ה' לָמָּה הֲרֵעוֹתָ לְעַבְדֶּךָ וְלָמָּה לֹא־מָצָתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ לָשׂוּם אֶת־מַשָּׂא כָּל־הָעָם הַזֶּה עָלָי

הֶאָנֹכִי הָרִיתִי אֶת כָּל־הָעָם הַזֶּה אִם־אָנֹכִי יְלִדְתִּיהוּ כִּי־תֹאמַר אֵלַי שָׂאֵהוּ בְחֵיקֶךָ כַּאֲשֶׁר יִשָּׂא הָאֹמֵן אֶת־הַיֹּנֵק עַל הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתָּ לַאֲבֹתָיו"

כשמשה מדבר אל הקב"ה הוא רואה רע בשליחותו, הוא חש שהקב"ה אמר לו לשאת את עמ"י בחיקו, וקשה לו שהקב"ה מתייחס אליו כאילו הוא הרה וילד את העם הזה, או במילים אחרות, כאילו הוא **אמו** של העם.

משני מקומות אלו נראה כאילו הקב"ה מתייחס למשה כאימו של עמ"י, במקום אחד משה אומר זאת מפורשות ובמקום השני הקב"ה מתייעץ אתו כאילו הוא שותף איתו להחלטה על גורל העם.

אך אם נגיד שמשה הוא אימו של עמ"י דברים אלו עלולים להישמע דברי כפירה חמורים, שח"ו מעמידים את משה במקום שווה לה' יתברך, והלא הקב"ה הוא בוראו של משה!

וברור באמת, שלא זהו פשט הפסוקים. וייתכן שאפילו כבר בתק' המשנה כיוונו לסתור פשט מוגזם זה. שנויה ברייתא בה ר' יהודה אומר:

"אם לא היתה אמו שוה לאביו בקול ובמראה ובקומה אינו נעשה בן סורר ומורה"

בפשט ההלכתי של הגמרא, הלכה זו באה להראות שבן סורר ומורה לא היה ולא יהיה לעולם, כי זהו מקרה כל כך מוגזם ובלתי מציאותי, שלא ייתכן שיקרה לעולם.

וייתכן שאם לומדים הלכה זו על פי הדרך בה הזוהר למד, שכל הלכה מסתדרת עם התפיסה בה פרשייה זו מדברת בעמ"י, מה שהלכה זו באה לומר לנו היא שבאמת בן סורר ומורה לא יכול לקרות לעולם, מכיוון שאיש לא ישווה לקב"ה, גם לא משה וגם לא כנסת ישראל, שכולם ברואיו, אלא שהקב"ה בוחר שותפים מברואיו להיות שליחיו בעשייה, כמו משה, וכמו כל נפשות ישראל שיש להם שליחות ותיקון בעולם הזה!

אך עדיין לא פתרנו את הקושיא: מי נבחר להיות השותף של הקב"ה בעניין זה, כנסת ישראל או מרע"ה? לדעתי, התשובה היא שאין סתירה, כנסת ישראל יכולה ללמד זכות על עמ"י כי היא בעצם מלמדת על השורש שלהם, הנקי, שיכול גם להיות נאמן לשליחותו ולדבוק בנקיותו, אותו שורש שבגללו עמ"י יינצל בכל נפילה שתיגרם לו ע"פ ה"שם משמואל", אותו השורש שהרב עדין דייק שהוא "כנסת ישראל". ומי יכול להיות השליח של כנסת ישראל, אם לא השליח הנאמן של הקב"ה בכל הדורות, שאמר עליו הקב"ה "לֹא־כֵן עַבְדִּי מֹשֶׁה בְּכָל־בֵּיתִי **נֶאֱמָן** הִוּא", שהיה מחובר לשורשו הנקי, עד שאמרו עליו חז"ל "כל הנביאים נסתכלו באספקלריא שאינה מאירה, **משה רבינו נסתכל באספקלריא המאירה**", משה רבנו עליו השלום, הוא יכול להיות שליחה של כנסת ישראל! ובקשר לשאלה ששאלנו לעיל- כיצד "כנסת ישראל" או משה יכולים בכלל להתנגד ולפצות פה כנגד הקב"ה?

משה לא יכול להתנגד לקב"ה, אבל הקב"ה רוצה את הנאמנות של משה לשליחותו, הוא בוחר להקשיב למשה ולהינחם על הרעה. בסוף הקב"ה הוא זה שמחליט להמשיך את השושלת של ישראל בכל הדורות. הוא זה שמקושר אליהם, וכפי שכתב ה"שם משמואל" בשם הרמ"ז, עם ישראל הם חלק ה', אנחנו חלק אלוקה ממעל ממש!

יין ישמח
עיוני בר יוסף ויאיר שיפריס

בסוגיית בן סורר ומורה אומרים לנו שבן סורר ומורה נעשה בן סורר ומורה רק כאשר יאכל בשר וישתה יין:

"מתני' מאימתי חייב? משיאכל תרטימר בשר וישתה חצי לוג יין האיטלקי. ר' יוסי אומר: מנה בשר ולוג יין... אכל כל מאכל ולא אכל בשר, שתה כל משקה ולא שתה יין – אינו נעשה בן סורר ומורה עד שיאכל בשר וישתה יין שנאמר: "זולל וסובא". ואע"פ שאין ראיה לדבר זכר לדבר, שנאמר: "אל תהי בסובאי יין בזוללי בשר למו" (סנהדרין ע"א).

כלומר, בן סורר ומורה צריך שישתה יין דווקא ולא שאר משקים. רש"י מפרש: יין בזול – אבל ביוקר לא שכיחי ליה מעות לגנוב כולי האי ולא ממשיך יין האיטלקי – טוב ומעולה הוא וממשיך בתריה אבל בחמרא אחרינא אינו חייב בחצי לוג. יין חי -ממשיך מפני שמשובח הוא ולקמיה מוקי לה במזיג ולא מזיג אבל בתר יין מזיג לא ממשיך. כלומר, לפי רש"י מה שצריך זה שיהיה מושך, שימשוך את הבסו"מ, לעשות את זה שוב.

בעקבות הדין הזה מביאים לנו בגמרא הרבה דברים על יין:

"א"ר חנן לא נברא יין בעולם אלא לנחם אבלים ולשלם שכר לרשעים שנא' (משלי לא, ו) תנו שכר לאובד ויין למרי נפש א"ר יצחק מאי דכתיב (משלי כג, לא) אל תרא יין כי יתאדם אל תרא יין שמאדים פניהם של רשעים בעוה"ז ומלבין פניהם לעוה"ב רבא אמר אל תרא יין כי יתאדם אל תרא יין שאחריתו דם רב כהנא רמי כתיב תירש וקרינן תירוש זכה נעשה ראש לא זכה נעשה רש רבא רמי כתיב (תהלים קד, לא) ישמח וקרינן ישמח זכה משמחו לא זכה משממהו והיינו דאמר רבא חמרא וריחני פקחין" (שם).

רב חנן אומר שהיין נברא בעולם לנחם אבלים ולשלם שכר לרשעים, שייהנו בעולם הזה. רב יצחק אומר שהיין מאדים בניהם של רשעים בעוה"ז ובעולם הבא מלבין את פניהם. רבא אומר שהיין אחריתו דם, ורש"י מפרש – סופו להרג עליו .

כלומר, אנחנו יכולים לראות שביין יש צד שבו הוא מזיק ואף עלול להוביל לשפיכות דמים.

מצד שני אנחנו יכולים לראות שהיין גם יכול להביא לשמחה ולדברים טובים:

רב כהנא לומד משינוי קרי וכתיב תירש – תירוש, ואומר שהיין, אם זה ששותה אותו זכה – הוא נעשה ראש, ואם הוא לא זכה, נעשה רש, כלומר עני.

רבא אומר זכה – משמחהו, מביא לשותה שמחה, לא זכה – משממהו, מלשון שממה, כמו שאומר רבא, שהיין והבשמים עושים אותו פקח.

רש"י מפרש: זכה. כלומר אם זכה וידע להזהר בעצמו מלשתות יותר מדאי משמחו שמפקח את הלב.

רבי נחמן אומר:

"צָרִיךְ לְהַרְחִיק מִשִּׁכְרוּת, וּלְדַקְדֵּק שֶׁלֹּא לִשְׁתּוֹת יוֹתֵר מִיכָלְתּוֹ, כְּדֵי שֶׁלֹּא יָבוֹא לִידֵי שִׁכְרוּת, כִּי מְעַט הַשְׁתִּיָה לְפִי הַצֹּרֶךְ הוּא טוֹבָה לְהַרְחִיב דַּעְתּוֹ. וְדַע, כִּי הַדַּעַת מְלֻבָּשׁ בַּחֲסָדִים, וּכְשֶׁשּׁוֹתֶה בְּמִדָּה כָּרָאוּי לְפִי עֶרְכּוֹ, אֲזַי נִתְרַחֵב דַּעְתּוֹ וְנִתְרוֹמֵם מֹחוֹ, וַאֲזַי נִגְדָּלִין ה חֲסָדִים בְּיוֹתֵר עַל - יְדֵי הַשְׁתִּיָה. כִּי בְּשֶׁנִּתְרוֹמֵם הַדַּעַת, נִתְרוֹמְמִין וְנִגְדָּלִין הַחֲסָדִים, כִּי הַדַּעַת מְלֻבָּשׁ בָּחֲסָדִים כַּנַּ"ל. וְעַל זֶה אָמְרוּ רַבּוֹתֵינוּ, זִכְרוֹנָם לִבְרָכָה (עֵרוּבִין ס"ה): "כָּל הַמִּתְפַּתֶּה בְּיֵינוֹ, יֵשׁ בּוֹ מִדַּעַת קוֹנוֹ". 'מִתְפַּתֶּה' דַּיְקָא, בְּחִינַת חֲסָדִים, שֶׁעַל - יְדֵי הַיַּיִן נִגְדָּלִין הַחֲסָדִים. וְזֶהוּ מִתְפַּתֶּה שֶׁעַל - יְדֵי הַגְדָּלַת הַחֲסָדִים הוּא מִתְפַּתֶּה וּמִתְפַּיֵּס, אַף - עַל - פִּי שֶׁלֹּא הָיָה רָאוּי לְהִתְפַּתּוֹת לְפִי חֲסָדִים סְתָם, וְהָיָה יָכוֹל לִהְיוֹת רֹגֶז, אֲבָל עַל - יְדֵי הַגְדָּלַת הַחֲסָדִים עַל - יְדֵי הַיַּיִן הוּא מִתְפַּתֶּה כַּנַּ"ל. אֲבָל הַשּׁוֹתֶה יוֹתֵר מִדַּאי וּמִשְׁתַּכֵּר, אֲזַי אַדְרַבָּא, מִתְגַּבְּרִין תֹּקֶף הַגְּבוּרוֹת, וְנַעֲשֶׂה כַּעַס וָרֹגֶז, וְלִפְעָמִים מִגְּבוּרוֹת דְּסִטְרָא - אָחֳרָא, וְיוּכַל לָבוֹא לִידֵי רָעוֹת וְכוּ', חַס וְשָׁלוֹם. וְדַע, שֶׁעַל - יְדֵי שִׁכְרוּת שׁוֹכְחִין כָּל הַמִּצְוֹות וְהָאַזְהָרוֹת שֶׁצִּוָּה מֹשֶׁה רַבֵּנוּ, עָלָיו הַשָּׁלוֹם. כִּי מֹשֶׁה הוּא מְלֻבָּשׁ בְּכָל אֶחָד וְאֶחָד מִיִּשְׂרָאֵל, בְּכָל אֵיבָר וְאֵיבָר, וּמַזְהִיר כָּל אֵיבָר וְאֵיבָר, שֶׁיַּעֲשֶׂה הַמִּצְוָה הַשַּׁיָּכָה לְאוֹתוֹ אֵיבָר. כִּי רְמַ"ח מִצְוֹות כְּנֶגֶד רְמַ"ח אֵיבָרִים. וְעַל - כֵּן מֹשֶׁה נִקְרָא מְחֹקֵק (דְּבָרִים ל"ג), שֶׁהוּא גִּימַטְרִיָּא רְמַ"ח, שֶׁמַּזְהִיר רְמַ"ח מִצְוֹות כַּנַּ"ל. וְעַל - יְדֵי הַשְׁכְּרוּת שׁוֹכְחַ אוֹתָם, בְּבְחִינַת (מִשְׁלֵי ל"א): "פֶּן יִשְׁתֶּה וְיִשְׁכַּח מְחֻקָּק", שֶׁעַל - יְדֵי הַשְׁתִּיָה וְהַשְׁכְּרוּת שׁוֹכֵחַ רְמַ"ח מִצְוֹות שֶׁל מֹשֶׁה כַּנַּ"ל. וְהִתְלַבְּשׁוּת מֹשֶׁה בָּאֵיבָרִים זֶהוּ בְּעַצְמוֹ בְּחִינַת הִתְלַבְּשׁוּת הַדַּעַת בַּחֲסָדִים כַּנַּ"ל. כִּי מֹשֶׁה הוּא הַדַּעַת, וְהָאֵיבָרִים הֵם רְמַ"ח, בְּחִינַת אַבְרָהָם אִישׁ הַחֶסֶד, שֶׁהוּא גִּימַטְרִיָּא רְמַ"ח אֵיבָרִים"(ליקוטי מוהר"ן תנינא כו)

אנו יכולים לראות שהיין, אמנם יש בו צדדים לא טובים, ואדם כשהוא שותה ולא זוכה, יכול להשתכר ולהגיע למקומות לא טובים מזה, להיעשות עני, לגרום לו לשממה, ואפילו לשפיכות דמים ח"ו.

לעומת זאת, כאשר אדם זוכה ויודע לשתות לא יותר מדי, בכמות טובה, מתוך זה הוא יכול להגיע למקומות גבוהים מאוד – למלא אותו בשמחה, לעשותו ראש, ואף כמו שאומר רבנו ז"ל: מְעַט הַשְׁתִּיָה לְפִי הַצֹּרֶךְ הוּא טוֹבָה לְהַרְחִיב דַּעְתּוֹ... כִּי הַדַּעַת מְלֻבָּשׁ בַּחֻמָּדִים, וּכְשֶׁשּׁוֹתֶה בְּמִדָּה כָּרָאוּי לְפִי עָרְכּוֹ, אֲזַי נִתְרַחֵב דַּעְתּוֹ וְנִתְרוֹמֵם מֹחוֹ, וַאֲזַי נִגְדָּלִין הַחֻמָּדִים בְּיוֹתֵר עַל - יְדֵי הַשְׁתִּיָה. כִּי בְּשֶׁנִּתְרוֹמֵם הַדַּעַת, נִתְרוֹמְמִין וְנִגְדָּלִין הַחֻמָּדִים, כִּי הַדַּעַת מְלֻבָּשׁ בָּחֻמָּדִים כַּנַּ"ל. וממשיך ואומר: אֲבָל הַשּׁוֹתֶה יוֹתֵר מִדַּאי וּמִשְׁתַּכֵּר, אֲזַי אַדְרַבָּא, מִתְגַּבְּרִין תּוֹקֶף הַגְּבוּרוֹת, וְנַעֲשֶׂה כַּעַס וָרֹגֶז, וְלִפְעָמִים מִגְּבוּרוֹת דְּסִטְרָא - אָחֳרָא, וְיוּכַל לָבוֹא לִידֵי רָעוֹת וְכוּ', חַס וְשָׁלוֹם... ועַל - יְדֵי שִׁכְרוּת שׁוֹכְחִין כָּל הַמִּצְווֹת וְהָאַזְהָרוֹת שֶׁצִּוָּה מֹשֶׁה רַבֵּנוּ, עָלָיו הַשָּׁלוֹם.

כך ניתן גם לראות בדברי רבנו ז"ל, שהשתייה שאדם שותה בכמות מועטת, לפי צרכו, מרחיבה את הדעת, ואת החסדים, ועל ידי השתייה הזאת, דעתו מתרחבת, ומוחו מתרומם, והחסדים גדלים. כלומר השתייה שהיא בצורה טובה יכולה להביא למקומות גבוהים מאוד, להרחבת הדעת, להתרוממות המוח, להתגדלות החסדים, להרגשה של אהבה ושפע מהקב"ה. לעומת זאת השתייה שאדם שותה יותר מכדי צרכו ומשתכר - זה מביא עליו גבורות, ויוכל לבוא לידי רעות וכו' ח"ו. ואף כשמשתכר ושותה יותר מכדי צרכו שוכח את המצוות שצוונו משה רבנו ע"ה, פן ישתה וישכח מחקק – משה רבנו ע"ה, ורמ"ח אזהרותיו.

על השתייה בפורים, מדבר רבי נתן בכמה וכמה מקומות:

> וְזֶה בְּחִינַת הַשִּׁכְרוּת שֶׁל פּוּרִים, כְּמוֹ שֶׁאָמְרוּ רַבּוֹתֵינוּ זִכְרוֹנָם לִבְרָכָה, חַיָּב אִינָשׁ לִבְסוּמֵי בְּפוּרַיָּא עַד דְּלֹא יָדַע בֵּין אָרוּר הָמָן לְבָרוּךְ מָרְדְּכַי, כִּי שִׁכְרוּת הוּא בְּחִינַת שֵׁנָה, בְּחִינַת הִתְגַּבְּרוּת הַמְּדַמֶּה כְּמוֹ שֶׁרוֹאִין בַּחוּשׁ שֶׁהַשִּׁכּוֹר מִתְגַּבֵּר בּוֹ בִּלְבּוּל הַמְּדַמֶּה וּמְדַבֵּר דִּבְרֵי שְׁטוּת שֶׁבָּאִין מִבִּלְבּוּל הַמְּדַמֶּה. וְעַל כֵּן צְרִיכִין לְהִתְרַחֵק מֵהַשִּׁכְרוּת מְאֹד מְאֹד בְּדֵי שֶׁלֹּא יִתְגַּבֵּר בּוֹ הַמְּדַמֶּה שֶׁמִּשָּׁם כָּל הַתַּאֲווֹת רָעוֹת כַּנַּ"ל, אֲבָל בְּפוּרִים שֶׁאָז הַכְּנָעַת הָמָן עֲמָלֵק, הַכְּנָעַת הָרַע שֶׁבַּמְּדַמֶּה כָּל כָּךְ עַד שֶׁאֵין הַשִּׁכְרוּת מַזֶּקֶת כְּלָל בַּיּוֹם הַזֶּה, אַדְרַבָּא, עַל יְדֵי הַשְׁתִּיָה מְתַקְּנִין הַמְּדַמֶּה שֶׁיִּהְיֶה נִכְלָל בַּקְּדֻשָּׁה וּמְהַפְּכִין מֵרַע לְטוֹב, כִּי בְּפוּרִים נִכְנָע הָרַע שֶׁבַּמְּדַמֶּה כָּל כָּךְ עַד שֶׁיְּכוֹלִין עַל יְדֵי רִבּוּי הַשְׁתִּיָה לַהֲפֹךְ הַמְּדַמֶּה דַּיְקָא אֶל הַקְּדֻשָּׁה, כִּי יֵין יֵשׁ בּוֹ שְׁנֵי בְּחִינוֹת, זָכָה מְשַׂמְּחוֹ, לֹא זָכָה מְשַׂמְּמוֹ. וְהַכֹּל כְּפִי בֵּרוּר הַמְּדַמֶּה, שֶׁמִּי שֶׁאֵינוֹ זוֹכֶה לְבָרֵר הַמְּדַמֶּה מֵרַע לְטוֹב אֲזַי הַיַּיִן מְשַׂמְּמוֹ, כִּי שִׁמָּמוֹן הוּא בְּחִינַת שִׁגָּעוֹן, בְּחִינַת בִּלְבּוּל הַמְּדַמֶּה, אֲבָל מִי שֶׁזּוֹכֶה, דְּהַיְנוּ שֶׁכְּבָר הִכְנִיעַ הָרַע שֶׁבַּמְּדַמֶּה, אֲזַי הַיַּיִן מְשַׂמְּחוֹ. וְזֶהוּ בְּחִינַת הַשְׁתִּיָה שֶׁל פּוּרִים שֶׁאָז הַכְּנָעַת הַמְּדַמֶּה עַל יְדֵי הִתְגַּלּוּת הַגְּוָנִין וַאֲזַי הַשִּׂמְחָה גְּדוֹלָה מְאֹד עַל יְדֵי זֶה כַּנַּ"ל. וְעַל כֵּן אָז הַשְׁתִּיָה בִּבְחִינַת יַיִן הַמְשַׂמֵּחַ. וְזֶהוּ חַיָּב אִינָשׁ לִבְסוּמֵי בְּפוּרַיָּא עַד דְּלֹא יָדַע בֵּין אָרוּר הָמָן לְבָרוּךְ מָרְדְּכַי, כִּי הָמָן הָרָשָׁע הוּא בְּחִינַת הָרַע שֶׁבַּמְּדַמֶּה שֶׁבְּכָל הַמַּדְרֵגוֹת

בֶּלָם, כִּי הוּא מִזֶּרַע עֲמָלֵק שֶׁהוּא כָּלוּל מִכָּל הָרַע וְהַקְּלִפּוֹת שֶׁבְּכָל הַמַּדְרֵגוֹת בֶּלָם בִּבְחִינַת רֵאשִׁית גּוֹיִם עֲמָלֵק כַּנַ"ל, כִּי בְּכָל דַּרְגָּא וְדַרְגָּא מִתְגַּבֵּר וּמִתְפַּשֵּׁט הַמְּדַמֶּה. וְהָמָן הָרָשָׁע כָּלוּל מִכָּל הָרַע שֶׁבְּכָל הַמַּדְרֵגוֹת וְכַנַ"ל. (ספר ליקוטי הלכות יו"ד - הלכות עבודת אלילים ג)

אנו רואים מדברי רבי נתן שהשכרות היא כמו שינה - שכח המדמה מתגבר, בלבולים, דמיונות, חלומות וכו', כמו שאדם שהוא שיכור עלול להיות מבולבל מאוד, ולדבר שטויות וכדו' - וְעַל בֵּן צְרִיכִין לְהִתְרַחֵק מֵהַשְׁכְּרוּת מְאֹד מְאֹד כְּדֵי שֶׁלֹּא יִתְגַּבֵּר בּוֹ הַמְּדַמֶּה שֶׁמִּשָּׁם בָּל הַתַּאֲוֹות רָעוֹת כַּנַ"ל. אך ביום הקדוש פורים, שקליפת המן עמלק מוכנעת, שמשם כל הדינים והגבורות וכח המדמה, אין כח ושליטה לשכרות להזיק, ואף בפורים, לא רק שהשתייה והשכרות לא מזקת, אלא גם זוכין על ידה לתקן כח המדמה – וזוכין להפך ולהכניס אותו אל הקדושה!! – כי ביין יש שתי בחינות, משממהו ומשמחהו, וזה תלוי בבירור כח המדמה. כאשר האדם ששותה לא זכה לברר כח המדמה – היין משממהו, ואם זכה לברר – היין משמחהו. וְזֶהוּ בְּחִינַת הַשְׁתִּיָה שֶׁל פּוּרִים שֶׁאָז הַכְּנָעַת הַמְּדַמֶּה עַל יְדֵי הִתְגַּלּוּת הַגְּוָנִין וַאֲזַי הַשִּׂמְחָה גְּדוֹלָה מְאֹד עַל יְדֵי זֶה כַּנַ"ל. וְעַל כֵּן אָז הַשְׁתִּיָה בִּבְחִינַת יַיִן הַמְשַׂמֵּחַ, וניתן לזכות בפורים על ידי השכרות והשתייה להפך ולהכניס כח המדמה לקדושה, על ידי כך שאנו זוכים שקליפת המן עמלק מוכנעת כנ"ל.

יהי רצון בעזרת ה' יתברך שנזכה בפורים לשמוח באמת ולזכות להכנעת קליפת המן עמלק באמת, ושמתוך השכרות והשתייה להדבק בה' יתברך באמת, ולזכות לטהר לבנו ולהתחיל מחדש בבחינת הדור קיבלוה, ולהתהפך אל הקדושה בבחינת נהפוך הוא, ושונאינו מבפנים או מבחוץ – נזכה לשלוט אנו בהם ולא הם בנו. ונזכה לקבל מפורים חיות עצומה לכל השנה כולה אמן כן יהי רצון.

הודו לה' - עבודת ה' פשוטה

אברהם יום טוב מלכיאל

במזמור הודו (תהילים פרק ק"ז) מופיע הפסוק:"ויצעקו אל ה בצר להם ממצוקותיהם יצילם". הפסוק הזה מתאר סיטיואציה אידיאלית. קשר פשוט כזה בין יהודי לקב"ה שמתי שרע לו, שצריך משהו, הוא צועק לה' וה' מיד עוזר לו. זה קשר שצריך הרבה עבודה, למרות שהוא נראה קל ופשוט. לסמוך על ה' במאה אחוז. איך שאנחנו חיים היום זאת לא הנורמה שלנו, כאשר קורה לנו משהו רע הדבר הראשון שאנחנו עושים בדרך כלל זה לא לצעוק לה'. כמו שפעם אחת שאל רבי מנדל מקוצק אברך אחד שהיה טרוד במחשבות, האם הוא אמר היום בתפילה "ועל חסדך הגדול באמת נשענו"? האברך ענה שכן, ורבי מנדל אמר לו:"הסתכל ישר בעיני והגד לי, האם זו אמת? האם באמת הנך נשען על חסד הבורא בלבד? הביצד אתה עומד מול הבורא, ומעיז כל כך לשקר לו בפנים. דהיינו, חתירה לקשר ישיר ופשוט עם ה' יתברך. וזאת מטרה עם הרבה עבודה בדרך. מ"מ במזמור הודו יש ארבעה מקומות שבהם הפסוק הזה מופיעה. ובכל מקום עם מקרה מסוים בפסוקים לפני:

רְעֵבִים גַּם־צְמֵאִים נַפְשָׁם בָּהֶם תִּתְעַטָּף:

וַיִּצְעֲקוּ אֶל־יְהוָה בַּצַּר לָהֶם מִמְּצוּקוֹתֵיהֶם יַצִּילֵם:

וַיִּכְבַּע בָּעָמָל לִבָּם כָּשְׁלוּ וְאֵין עֹזֵר:

וַיִּזְעֲקוּ אֶל־יְהוָה בַּצַּר לָהֶם מִמְּצֻקוֹתֵיהֶם יוֹשִׁיעֵם:

כָּל־אֹכֶל תִּתְעֵב נַפְשָׁם וַיַּגִּיעוּ עַד־שַׁעֲרֵי מָוֶת:

וַיִּזְעֲקוּ אֶל־יְהוָה בַּצַּר לָהֶם מִמְּצֻקוֹתֵיהֶם יוֹשִׁיעֵם:

יָחֹגּוּ וְיָנוּעוּ כַּשִּׁכּוֹר וְכָל־חָכְמָתָם תִּתְבַּלָּע:

וַיִּצְעֲקוּ אֶל־יְהוָה בַּצַּר לָהֶם וּמִמְּצוּקֹתֵיהֶם יוֹצִיאֵם:

בפסוקים אפשר לראות שישנם שני נתיבים להגיע לאותו אידיאל בלי עבודה עצמית רגילה - או לסבול (כמו שלשת הפסוקים הראשונים) או להיות שיכור, ולא להיות בלי חכמה.

בפורים יש לנו אופציה להגיע למצב הזה בצורה קלה - לשתות, וליצור קשר פשוט עם ה' יתברך. בעז"ה שנצליח בפורים לצעוק לה'שניקח מפורים גם חשק וגם נתיב לעבוד על זה כל השנה.

(המשך) בעקבות דברים אלו על העבודה האידיאלית שהיא קשר ישיר בין יהודי לקב"ה שכאשר רע לו הוא צועק לה', הייתי רוצה לנסות להסביר לפי הבנתי והשגתי את העומק של עבודה זו. הרי אנחנו רואים שהעניין הזה של קשר ישיר עם הקב"ה זה לא רק כאן, אלא עניין גדול וידוע שמופיע בהרבה מקומות (עוד דוגמא לכך היא הפסוק בתהילים "ה' הושיעה המלך יעננו ביום קראנו"). מ"מ צריך לשאול למה זו עבודה אידיאלית ולמה זה צריך להיות המצב האידיאלי וגם איך אפשר להתקדם לקראתה. אנסה לענות על שאלות אלו דרך מה שבעל התניא מסביר בצורה יפה את העניין של "ויפח באפיו רוח חיים":

וְנֶפֶשׁ הַשֵּׁנִית בְּיִשְׂרָאֵל, הִיא חֵלֶק אֱלוֹהַּ מִמַּעַל מַמָּשׁ, כְּמוֹ שֶׁכָּתוּב: "וַיִּפַּח בְּאַפָּיו נִשְׁמַת חַיִּים", וְ"אַתָּה נָפַחְתָּ בִּי", וּכְמוֹ שֶׁכָּתוּב בַּזֹּהַר, מַאן דְּנָפַח מִתּוֹכֵיהּ נָפַח, פֵּירוּשׁ, מִתּוֹכְיוּתוֹ וּמִפְּנִימִיּוּתוֹ, שֶׁתּוֹכְיוּת וּפְנִימִיּוּת הַחַיּוּת שֶׁבָּאָדָם מוֹצִיא בִּנְפִיחָתוֹ בְּכֹחַ:

פסקה זו מתארת את הנפש האלוקית של האדם, בעל התניא מסביר שהנפש האלוקית היא חלק מהקב"ה (ולכן הוא מוסיף ממש).

ובאמת הרב שטיינזלץ בפירושו על התניא כותב על המילה ממש, כך: הדגשה זו באה לומר שביטוי זה אינו מליצה אלא שיש להבין את הדברים כפשוטם, שנפש האלקית שבאדם היא ממש חלק אלו-ה ממעל, לא כביכול אלא ממש.

ואכן בחלקו השני של הפסקה בעל התניא מביא הסבר מהזהר. הרב עדין מסביר את העניין בצורה כזאת.

יש הבדל בין דיבור אלוקי (שעל ידו ברא ה' את העולם), לבין כוח החיים שב "ויפח בו רוח חיים" (שהנשמה היא מיוחדת משאר הבריאה שהיא נבראה בכוח חיים זה). הרב מביא משל להבין זאת: הדיבור אצל אדם הוא דבר חיצוני. האדם שמדבר מוציא רק חלק מעצמו החוצה וההוכחה לכך היא שהוא ממשיך לנשום תוך כדי. הדיבור הוא רק ביטוי חלקי לעוצמה שבאדם עצמו ולכן הוא דבר חיצוני ממנו.

לעומת זאת אדם שמנפח משהו הוא מוציא כביכול את עצמו החוצה לדבר. ולכן "ויפח" זה לא יצירה שבכוח הדיבור שהוא דבר חיצוני ליוצר, אלא יצירה מסוג אחר יצירה שה' שם מעצמו בתוך כל אחד מישראל. ולכן זה מבטא קשר עמוק יותר משאר הבריות. רוב הבריות הם הבל חיצוני אבל הנשמה היא חלק אלו-ה ממעל ממש.

בכל מקרה אנחנו רואים שבתוך כל אחד מישראל יש חלק ממשי מהקב"ה.

בעצם זה אומר שיש לנו כבר דרך ישירה לקב"ה. ומה שגם אמור ליצור קשר תמידי איתו, על ידי הנשמה.

ולכן האמת היא שבפשטות אנחנו אמורים לצעוק לה' כאשר קורה לנו משהו מכיוון שיש לנו חלק ממנו בתוכינו, חלק שכלוא ומתגעגע אליו.

אבל המציאות היא שאחנו לא מחוברים בקשר ישיר לנשמה שלנו ולצרכים שלה, אלא יש כל מיני מסכים שמפריעים לקשר הפשוט והנכון הזה. וזו צריכה להיות העבודה שלנו ואת זה אפשר לעשות על ידי זה שנצעק לה' לא רק בדברים שמפריעים לנשמה שלנו, אלא גם על דברים גשמיים "רעבים גם צמאים". וכך נתקדם במודעות הזאת, שכל מה שקורה לנו זה קשור לקב"ה מכיוון שאנחנו קשורים אליו, ומה שמחיה אותנו זה חלק ממנו וכאשר לנו קורה משהו (במובן מסוים ובהסתייגות רבה) זה קורה גם לו. (וייתכן שלפעמים גם את זה צריך להזכיר לו).

ולכן זו היא העבודה האידיאלית כי זאת העבודה שתוליך אותנו לקשר עם הנשמה ועל ידי זה מכל מקום לקשר ישיר ופשוט עם הקב"ה. וכמו שכבר הסברנו שכך באמת יהודי אמור להתהלך בעולם ונראלי לומר שזה גם פירוש הפסוק "קרוב ה' לכל קוראיו לכל אשר יקראוהו באמת" שאדם באמת קורא לקב"ה כמו שהסברנו שהוא קורא לו בצורה הנכונה ומתוך ההבנה הנכונה ממילא לפי מה שהסברנו ה' קרוב אליו. וזה בגלל שבאמת ה' הכי קרוב אלינו בעולם, יש לנו חלק ממנו בתוכינו, פשוט אנחנו שוכחים זאת ולכן כאשר אני קורא באמת אני חוזר למקור הזה ואז אני יכול להיות קרוב לקב"ה .

דין מהדרין מן המהדרין –
מחלוקת התוספות והרמב"ם ופסיקת ההלכה
שילה שטיינר

ראשית נסביר מהו דין "מהדרין מן המהדרין".

דינים אלו מובאים במסכת שבת: "תנו רבנן: מצות חנוכה נר איש וביתו, והמהדרין נר לכל אחד ואחד, והמהדרין מן המהדרין – בית שמאי אומרים: יום ראשון מדליק שמנה מכאן ואילך פוחת והולך, ובית הלל אומרים: [1]יום ראשון מדליק אחת, מכאן ואילך מוסיף והולך" (שבת דף כא ע"ב).

יש שלוש דרגות בדבר. הראשונה היא כמו שאומר רש"י: "נר אחד בכל לילה, ואיש וכל בני ביתו סגי להו בנר אחד."

השנייה, "המהדרין" – "אחר המצות עושין נר אחד בכל לילה לכל אחד ואחד מבני הבית" (רש"י).

ובדרגה השלישית יש מחלוקת: "בית הלל אומרים: יום ראשון מדליק אחת מכאן ואילך מוסיף והולך, ובית שמאי אומרים: יום ראשון מדליק שמנה מכאן ואילך פוחת והולך."

אומר הרמב"ם: "כמה נרות הוא מדליק בחנוכה. מצותה שיהיה כל בית ובית מדליק נר אחד בין שהיו אנשי הבית מרובין בין שלא היה בו אלא אדם אחד. והמהדר את המצוה מדליק נרות כמנין אנשי הבית נר לכל אחד ואחד בין אנשים בין נשים. והמהדר יותר על זה ועושה מצוה מן המובחר מדליק נר לכל אחד בלילה הראשון ומוסיף והולך בכל לילה ולילה נר אחד."

לדעת הרמב"ם החלוקה היא כזאת: מדרגה ראשונה – שיהיה בכל בית נר אחד. שנייה – מדליק נר לכל אחד מאנשי הבית. שלישית – מדליק לכל אחד מבני הבית נר, ומוסיף כל לילה עוד נר.

התוספות כתבו: "נראה לר"י דב"ש וב"ה לא קיימי אלא אנר איש וביתו, שכן יש יותר הידור דאיכא היכרא כשמוסיף והולך או מחסר שהוא כנגד ימים הנכנסים או היוצאים, אבל אם עושה נר לכל אחד אפילו יוסיף מכאן ואילך ליכא היכרא שיסברו שכך יש בני אדם בבית."

לדעת התוספות: מדרגה ראשונה – נר לכל בית. מדרגה שנייה – נר לכל אחד מאנשי הבית. ומדרגה שלישית – נר לכל אחד בכל בית, ועליו מוסיף והולך (לפי בית הלל), או שבהתחלה מדליק שמונה נרות, ומהם מפחית אחד בכל יום (לפי בית שמאי).

השולחן ערוך פסק כדעת התוספות: "כמה נרות מדליק? בלילה הראשון מדליק אחד, מכאן ואילך מוסיף והולך אחד בכל לילה, עד שבליל אחרון יהיו שמונה. ואפילו אם רבים בני הבית, לא ידליקו יותר."

אבל הרמ"א – לא ברור לי כמי פסק: "ויש אומרים דכל אחד מבני הבית ידליק (רמב"ם), וכן המנהג פשוט. ויזהרו ליתן כל אחד ואחד נרותיו במקום מיוחד כדי שיהא הכר כמה נרות מדליקין (מהר"א מפראג)."

ועל זה כתב הבאר היטב שם: "וזה חידוש שהספרדים נוהגים כתוספות, והאשכנזים כרמב"ם, וזה לא מצינו בשאר מקומות."

אבל דבר קצת קשה לי: הרי ראינו את מה שהרמב"ם פסק שבעל הבית מדליק לכל אחד ואחד, ולא כל אחד מדליק לעצמו, כמו שכתב הרמ"א.

ולסתירה זו לא מצאתי תשובה, וצ"ע.

סביבון – מקור המנהג

יואל דויטש

איך הסביבון קשור לחנוכה? מה המקור של המשחק הזה?

הרב יוסף צבי רימון שליט"א מביא בספרו פסקה מהספר 'אוצר כל מנהיגי ישורון' (יט, ד):

"כי גזרו שלא ללמוד תורה... ובזמן ההוא למדו כולם בעל פה ובאגודה אחת למען יזכירו איש את אחיו פן ישכח דבר, והייתה הגזרה שלא יתאספו במקום אחד אגודות אגודות. מצאו חכמים בעת הגזרה עצה נפלאה כזו, שעשו משחק דריידל (סביבון) להראות אויביהם אם ימצאו ששחקו במשחק הגלגלן (סביבון) ולא למדו, ובהמצאה כזאת יכלו ללמוד וללמד, לכן נשאר לנו המשחק לזכר הנס, שבעבורו לא שכחו תורת ה' שעמדה לאבותינו ולנו."

הרב רימון כותב שכנראה הסביבון שימש בקובית משחק, והאותיות נ–ג–ה–ש סימנו את התוצאה (נ – נישט [כלום], ג – גאנץ [הכול], ה – האלב [חצי], ש – שעטל [לשים]). רק מאוחר יותר 'הלבישו' על האותיות את המשמעות המוכרת 'נס גדול היה שם' (ובארץ ישראל: 'נס גדול היה פה').

רבי נחמן כותב באריכות על הסביבון בשיחות הר"ן (אות מ), ומביא טעם רוחני לאותיות שעל הסביבון:

"וזהו גם־כן בחינת האותיות הנ"ל שהם הנג"ש, ראשי־תבות "ג'אלת ש'בט נ'חלתך ה'ר ציון" (תהלים עד, ב), בחינת "תביאמו ותטעמו בהר נחלתך", בחינת הבית־המקדש ששם היה בחינת גלגל החוזר, שזהו עקר הגאלה כנ"ל."

יש מנהג שניתן לראות ע"פ דברי שו"ת מהר"י ברונא (סימן קל"ו) שכותב שהייתה תקנה שלא לשחק משחקי קלפים וכדו' באף יום חוץ מימים שלא אומרים בהם תחנון כי הם ימי מנוחה, ולכן בחנוכה מותר לשחק. לעומתו כותב בעל שו"ת חוות יאיר (סימן קכ"ו) שאבא שלו ניסה לבטל את המנהג שבחנוכה משחקים ובטלים ממלאכה, בגלל שמנהג הנוצרים הוא שבשמונת הימים שבין 25 בדצמבר (חג המולד) ל־1 בינואר לא עוסקים במלאכה, ומאחר שימים אלו קרובים לחנוכה לא רצה שייראה באילו היהודים נוהגים כמו הנוצרים. וכך כתב:

"ונהירנא כד הוינא טליא נמנו ורבו בעלי תקנות ובראשם א"א הגאון מוהרר"ש זצ"ל לשנות מנהג קדום הנהוג שלא לשחוק כל השנה רק בימי חנוכה, והרע בעיני א"א החסיד שיהיו ימי נס הקבועים

להודות ולהלל מיוחדים לשחוק וקלות וביקש לאסרם ולקבוע תחתיהם ח' ימים עוד שאין בהם ביטול משא ומתן שבני אדם נשארים בבתיהם ולא עלתה בידו כי לא הסכימו לשנות מנהג."

הרב אליעזר הגר, בעל "דמשק אליעזר", כותב שהוא היה פועל רבות לחיזוק הדת ולהצלת נפשות ברוחניות ובגשמיות: "מנהג ישראל לשחק בסביבון זעיר שעליו חקוקות האותיות ג' ש' נ' ה' שהן ראשי תיבות נס גדול היה פה, לפרסומי ניסא. והדבר תמוה, כלום לא היה עדיף לרשום המילים אלו על שלטים גדולים מאירי עיניים ולתלותם בראשי חוצות כדי לפרסם את הנס ביתר שאת? אלא מכאן, שמוטב שסביבון זעיר ואותיותיו בראשי תיבות ובלבד שיסתובב ויפעל, על פני שלט ענק התלוי בקיפאון. **כמסובבים ופועלים ואין שוקטים על השמרים, מחולל השי"ת ניסים**."

כלומר, אנחנו צריכים להסתובב בכל מקום ולפעול כמו הסביבון, וכך נוכל להפיץ אור בעולם.

הרב אברהם יצחק שפרלינג כותב בספר 'טעמי המנהגים ומקורי הדינים' הסבר חסידי לעניין הסביבון: "טעם שמשחקין בדרעדיל (סביבון) בחנוכה ובפורים בגאגער (רעשן) דבחנוכה לא היתה התעוררות מלמטה, רק מלעילא, כי לא עשו תשובה כהוגן, רק השי"ת ברחמיו, לכן משחקין בדרעדיל ואוחזין אותו מלמעלה. ובפורים שגזרו צום ושק ואפר יוצע לרבים והיתה התעוררות מלמטה, על כן אוחזין מלמטה."

כלומר, שמכיוון שבחנוכה עם ישראל לא 'התעורר', והכול הגיע 'מלמעלה' – גם אוחזים בסביבון מלמעלה, ובפורים, שהייתה גם התעוררות גדולה מלמטה – אוחזים ברעשן מלמטה.

למה עם ישראל התנגד כל כך ליוונים?

שילה שטיינר

את סיפורו של חג חנוכה כולנו מכירים, אבל את עומק העניין – לא. במאמר זה נבאר מעט מן העומק המוחבא בפנימיות חנוכה.

מה היה בעצם בסיפור חנוכה? מסביר הרב עדין שטיינזלץ זצ"ל (במאמר 'עם קשה עורף' בספרו 'חיי עולם') שהיוונים לא כפו על שאר העולם את אליליהם, אלא רק הוסיפו להם את האלילים של יוון, והדבר הזה הביא לשלום בין כל הממלכות.

אבל כשניסו היוונים להכניס לעם ישראל את האלילים, עם ישראל קם והחל למרוד. אבל למה? למה להפריע ל'שלום העולמי'?

מסביר הרב קוק בעין אי"ה כך: "השלום צריך שיהיה מושרש בתור מושג היותר קדוש עד שראוי להיות נכנס בכלל שמותיו של הקב"ה. כי יסוד השלום הוא שתיהיה מגמת הפנים של כל רצון פרטי הנמצא במציאות משתוה עם החפץ הכללי שנובע מהתכלית הכללית של כל המציאות כולה."

שמותיו של הקב"ה הם דרכים שונות של ה' להתגלות בעולם, ובשלום צריך שיהיה גילוי מלא של ה'. ההגדרה של 'שלום' היא שכל הרצונות הפרטיים יתחברו ל'חפץ הכללי'. כלומר, יש כל מיני דברים בעולם שנראים לא קשורים זה לזה, אבל בשלום רואים שהכול מאוחד ושהכול תחת מלכותו, וזה הגילוי הגדול של "ה' אלוקינו ה' אחד".

עבודת אלילים מראה על הפרדת כוחות, שכל כוח אינו קשור לחברו ושאין שלום בעולם. וכשהיוונים ניסו להפר את השלום הזה במלואו, כשהכניסו את האלילים האחרים לתוך התרבות של עם ישראל, אז התגברה הגבורה הישראלית נגד יוון ויצאו למרד.

לכן לאחר המרד עם ישראל הקים מדינה, כי מדינה היא דבר לאומי, וכשעם ישראל בתפארתו, על ידי המדינה מתגלה השלום במלואו.

על שלווה והתקדמות

סיני אברמוביץ'

בפרשת וישב, על המילים "אלה תולדות יעקב" רש"י כותב: "ביקש יעקב לישב בשלוה, קפץ עליו רוגזו של יוסף. צדיקים מבקשים לישב בשלוה, אומר הקב"ה, לא דיין לצדיקים מה שמתוקן להם לעולם הבא, אלא שמבקשים לישב בשלוה בעולם הזה".

וצריך לשאול: מה רע בכך שטוב לצדיקים? למה שה' לא ירצה את זה? וחוץ מזה, למה אנחנו רואים צדיקים שכן יש להם נחת בעולם הזה? ובטח יעקב, שהיה צדיק עצום, ועוד היה לו שפע כבר קודם, למה רק עכשיו 'נפל עליו' כל העניין הזה?

לעניות דעתי נראה שהשלוה שרש"י מדבר עליה היא לאו דווקא טובה גשמית, אלא הלך רוח. מעין מצב של עצירה, מתוך כך שנראה לאדם שאין לו לאן עוד ללכת. הגעת לסוף המסלול, ועכשיו כל מה שנשאר לך הוא לשבת וליהנות.

אם כן, למה ה' לא רוצה את זה? אפשר להבין את זה על פי מאמר הגמרא במסכת מועד קטן (כט א): "אמר רב אשי אמר רב: תלמידי חכמים אין להם מנוחה אפילו לעולם הבא, שנאמר: ילכו מחיל אל חיל יראה אל אלוקים בציון". לדעתי, מה שהגמרא אומרת הוא שמה שמצופה מתלמידי חכמים הוא לא לעצור לרגע, תמיד להמשיך להתקדם ולעלות ממדרגה למדרגה. וכשהם הגיעו למדרגה הכי גבוהה שהם יכולים עם הגוף שלהם, הם עוזבים אותו וממשיכים להתקדם. לכן אין להם מנוחה גם בעולם הבא, ולכן אומרים שצדיקים גם במיתתם קרויים חיים. כי ההבדל היחיד הוא – עם גוף או בלעדיו, והם ממשיכים לפעול, ולכן אומרים שגדולים צדיקים במיתתם יותר מבחייהם, כי הם עלו למדרגה יותר גבוהה, ולכן אומרים שצדיקים לא נפטרים לפני זמנם, הם נפטרים ברגע שהם השלימו את מה שהם יכולים לעשות עם הגוף.

אין פגם בכך שלצדיק יהיה שפע גשמי, כל עוד הוא ממשיך להתקדם בעבודת ה'.

אפשר לומר שיעקב תיקן את עצמו ברמה כזאת שהוא חשב שכבר השלים את הכול, ועכשיו הוא יכול לנוח. בעזרת זה שה' 'הנחית' עליו את הסיפור של יוסף, הוא הראה לו שהעולם עדיין לא מושלם ושיש לו עוד מה לתקן בו. אפשר לפרש את רש"י שכשצדיקים רוצים לשבת בשלווה, ה' אומר שלא מספיק, ואולי גם לא ראוי, לצדיקים להסתפק במה שכבר יש להם בעולם הבא, ובגלל שהם כבר רוצים 'לפרוש' ולנוח, ה' מביא עליהם צרות וקשיים כדי שימשיכו לפעול ולהתקדם.

יוסף מוציא דיבת האחים
שילה שטיינר

בתורה מסופר שיוסף הוציא את דיבת האחים אל יעקב.

מה עניין דיבה זו? האם הייתה מוצדקת?

אך ראשית כול נשאל: מה הייתה הדיבה שהוציא יוסף? אומר רש"י: "כל רעה שהיה רואה באחיו בני לאה היה מגיד לאביו, שהיו אוכלין אבר מן החי, ומזלזלין בבני השפחות לקרותן עבדים, וחשודים על העריות. ובשלשתן לקה: על אבר מן החי – 'וישחטו שעיר עזים' במכירתו, ולא אכלוהו חי כדי שילקה בשחיטה, ועל דבה שספר עליהם שקורין לאחיהם עבדים – 'לעבד נמכר יוסף', ועל העריות שספר עליהם – ותשא אשת אדוניו וגו'."

יוסף ראה שהאחים היו אוכלים אבר מן החי ומזלזלין בבני השפחות לקרותן עבדים, וחשודים על העריות. מוסיף רש"י ואומר שעל שלושתם לקה יוסף: על זה שהוא חשד אותם באבר מן החי – "וישחטו שעיר עזים" במכירתו ולא אכלוהו חי כדי שילקה בשחיטה. ועל שקראו לאחים בני השפחות – נמכר לעבד. על העריות שסיפר עליהם – קיבל את אשת פוטיפר שתפתה אותו.

(וכותב בעל הטורים: 'דִּבתם רעה' בגימטריא – 'שהם אכלו באבר מן החי'.)

אבל צריך לשאול כמה שאלות: אם אכן ראה כך, מה הבעיה בכך שסיפר ליעקב? ולמה לא הוכיח אותם על כך? ועוד, למה לקה? ומצד שני – אם לא באמת קרו כל הדברים האלו, למה יוסף סתם מספר דברים?

('נער' בגימטריא שוטה, זה שאמר הכתוב 'ומוציא דִּבה הוא כסיל'.)

מסביר ה'שפתי חכמים':

"וקשה, דהיאך יתכן לומר שבני יעקב יהיו חשודין על זאת? ואי חס ושלום אמת הוא, למה נענש יוסף על זה? ויש לומר דודאי לא היו חשודין על זה, **אלא שיוסף היה טועה בדבר**, לכך נענש, שהיה לו לעיין בדבר על מה שחשדן על אבר מן החי שהיה רואה אותן שאכלו מבהמה שנשחטה ועדיין מפרכסת דמותר לאכלה, דכיון שנשחטה שחיטה מתירה, והוא סבר שכל זמן שמפרכסת עדיין הוי אבר מן החי, או שהיה רואה שאוכלין בן פקועה שמותר בשחיטת אמו, ואפילו שהוא שור גדול, ואין צריך שחיטה מן הדין אלא מפני מראית עין, והוא היה סבור שאבר מן החי הוא כיון דצריך שחיטה משום מראית עין, ועל מה שזלזלו בבני השפחות, הכי פירושו מפני שהיו קוראין לבני בלהה וזלפה בני השפחות וכוונתם היה שהיו משועבדים לרחל ולאה, וזה אמת הוא שהיו בני השפחות, שהרי גם הפסוק קראם כן, **אבל הוא היה סובר מדקרו להו בני השפחות כוונתם שנולדו קודם שנשתחררו**,

אם כן בניהם של שפחות היינו עבדים כנענים, ומה שהיה חושדן על העריות, הכי פירושו דקיי"ל (קידושין ע ע"א) אין משתמשין באשה, ור"ל שאדם אחר אסור להשתמש באשת איש, ויוסף היה רואה שהיו משתמשין בעסקי משא ומתן עמהן, לכך חשדן על העריות, **אבל טעות היה בידו** דהא דאמרינן אין משתמשין באשה היינו דוקא דברים של חיבה, כגון רחיצת פניו ידיו ורגליו והצעת המטה, אבל שאר דברים שאינן של חיבה או לישא וליתן עמהם מותר, ואם תאמר מנא ליה לרש"י שהיה חושדן על כל הג' דברים, ויש לומר דרש"י בעצמו מתרץ קושיא זו כיון שמצינו דבשלשתן לקה, ועוד יש לומר דילפינן רעה רעה לגזירה שוה, כתיב הכא דבתם רעה, וכתיב לקמן (פ' לג)' חיה רעה אכלתהו', מה להלן אבר מן החי, דחיה דורסת ואוכלת כשהוא חי אף כאן אבר מן החי, ועבדים ילפינן מדכתיב בפרשת משפטים (שמות כא, ח) 'אם רעה בעיני אדוניה', מה רעה דלהלן קאי על עבדות אף כאן עבדות, ועריות ילפינן מדכתיב לקמן (לט, ט) גבי יוסף 'ואיך אעשה הרעה הגדולה הזאת', מה רעה דלהלן קאי על עריות אף כאן קאי על עריות."

השפתי חכמים מסביר שכל מה שהיה פה הוא טעות אחר טעות של יוסף, שחשד את האחים על שלושת הדברים האלו משום שהוא לא ידע את ההלכה. לעומתו, האחים ידעו הלכה, ואפילו כששנאו אותו – זה היה מצווה. מסביר החת"ם סופר: "שלא יכלו לסבול דברו עמהם לשלום, כי אמרו לפי מה שאתם חושב אותנו לאנשים חטאים, אם כן מצווה עליך לשנוא אותנו... ואם כן אנו רואין בך דבר עבירה שאתה משלים עם החוטאים בעינך אם כן מצווה לשנוא אותך."

גם הזוהר שואל שאלות אלו אבל עונה תשובה קצת אחרת:

"ויבא יוסף את דבתם רעה, הא אוקמוה דהוה אמר לאבוי עלייהו דהוו אכלי שייפא מבעלי חיין כד אינון חיין. ויבא יוסף את דבתם רעה, וכי הא במניינא הוו אינון בני שפחות, היך הוו מזלזלין בהון בני לאה, והיך הוו אכלין אבר מן החי והוו עברין על פקודא דמאריהון. דהא פקיד על בני נח פקודא דא. כמה דאת אמר, (בראשית ט) אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו, ואינון הוו אכלי ליה ועברין על פקודא דמאריהון. אלא יוסף הוה קאמר, ועל דא אתענש"

(תרגום: 'ויבא יוסף את דבתם רעה', הרי פרשוה שהיה אומר לאביו עליהם שהיו אוכלים איבר מבעלי חיים כשהם חיים. 'ויבא יוסף את דבתם רעה', וכי זה במניין היו אותם בני השפחות, איך היו מזלזלים בהם בני לאה, ואיך היו אוכלים איבר מן החי והיו עוברים על מצוות רבונם, שהרי ציווה על בני נוח מצווה זו, כמו שנאמר (בראשית ט) 'אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו', והם היו אוכלים אותם ועוברים על מצוות רבונם? אלא יוסף היה אומר כך מדעתו, ועל זה נענש).

ה'אור החיים' מסביר למה יוסף הוציא את דיבת האחים, גם לא בטוח שהם עשו את מה שאמר רש"י: "עוד ירצה על דרך אומרם בגמרא (בבלי קידושין, כט ע"ב) האי דעדיפנא מחבראי דנסיבנא בשיתסר וכו', הרי כי בשיתסר לא יתגבר החומר ויצר הרע על האדם כמו בשיבסר, והוא מה

שהוצרך הכתוב להודיע כי יוסף היה בן שבע עשרה שנה **כי באמצעות הגעת הזמן היה בו צד תגבורת אנושית להתגרות באחיו ולהביא דבתם רעה** וגו', ועיין בסמוך."

כלומר, בגיל שבע עשרה מתגבר החומר והיצר הרע (וגם החוצפה), ואז מתגבר הדחף להתגרות, ולכן הוציא דבתם.

פנינים על תכלת והבדלה

שילה שטיינר

תכלת דומה לכיסא הכבוד

"בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֵת הַשָּׁמַיִם וְאֵת הָאָרֶץ. וְהָאָרֶץ הָיְתָה תֹהוּ וָבֹהוּ וְחֹשֶׁךְ עַל פְּנֵי תְהוֹם וְרוּחַ אֱלֹהִים מְרַחֶפֶת עַל פְּנֵי הַמָּיִם" (בראשית א, א–ב).

פסוקים אלו מראים לנו מה היה לפני בריאת העולם, כשהעולם היה "תוהו ובוהו", ו"רוח אלוהים מרחפת על פני המים".

בקריאה ראשונה נראה שרוח אלוהים ריחפה לה בנחת ובשלווה מעל פני המים. אבל נסתכל ברש"י באותו מקום, ונראה משהו אחר לגמרי. אומר רש"י: "כסא הכבוד עומד באוויר ומרחף על פני המים, ברוח פיו של הקדוש ברוך הוא ובמאמרו, כיונה המרחפת על הקן" (רש"י שם).

למה הדבר דומה? לאדם שכל חדרו מבולגן ואין לו מקום להניח בו את הכסא, אז הוא מחזיק אותו, ובשביל שיהיה לו מקום להניח את הכיסא הוא צריך לסדר את החדר.

כך גם הקב"ה החזיק את כיסאו ולא היה לו מקום להניח אותו מה עשה? ברא עולם. אבל בשביל לסדר את העולם הוא נתן תורה, שהיא בעצם "סדר העולם".

אמרו חכמינו: "תכלת דומה לים, וים דומה לרקיע, ורקיע דומה לכסא הכבוד, וכסא הכבוד דומה לאבן הספיר". דבר זה מראה לנו את המשמעות של התכלת, שציצית ללא תכלת מזכירה לנו לקיים מצוות, אבל כשהיא עם תכלת היא מזכירה לנו לקיים את המצוות בשביל שיהיה מקום לכיסא הכבוד בעולם.

סימנך יבנ"ה – על משמעות ההבדלה

כותב השולחן ערוך בסימן רצו בדיני הבדלה: "סדר הבדלה: יין בשמים נר הבדלה, וסימנך יבנ"ה."

ממתי השולחן ערוך מציע ראשי תיבות?

אפשר אולי להגיד שהבדלה אחרי שבת היא כמו העיר יבנה שאחרי בית המקדש. כי שבת היא האור הגדול ועל ידה מתגלה התכלית, וכשהיא יוצאת – יש חושך, וההבדלה מאירה לנו.

גם בית המקדש הוא האור הגדול ועל ידו מתגלה התכלית, וכשהוא נחרב, יש לנו לפחות את העיר יבנה שממשיכה להאיר לנו.

שוב הגשם בתוך הטשולענט?
אריאל כהן ואליהו לורנס

הגמרא שואלת בסוגייתנו מניין לנו הדין לפיו סוכה הגבוהה מעשרים אמה פסולה, והגמרא משיבה ע"פ שלוש דעות. אחת מהן היא שיטתו של ר' זירא שמביא את הפסוק "וסוכה תהיה לצל יומם מחורב ולמחסה ולמסתור מזרם וממטר" כלומר – הוא סובר שעיקר העניין בסוכה הוא צל הסכך, והגבול מבחינתו הוא 20 אמה - מתחת ל20 אמה יש צל סכך בעוד שמעל 20 אמה יש צל דפנות בלבד.

בהמשך הסוגייא, מרחיב רב הונא בשם רב את דעתו של ר' זירא וטוען שעיקר המחלוקת במשנה בין חכמים לרבי יהודה היא במקרה בו הסוכה היא פחות מ4x4 אמות. אבל למעלה מ4x4 לדעת הכל מותר, בין מעל 20 אמות ובין מתחת, כי לשיטתם בגודל זה בוודאי יהיה צל סוכה. הגמרא מסבירה ששיטתו של רב הונא תואמת לשיטת ר' זירא, משום שגם לפי מה שאמר רב הונא עיקר המצווה בסוכה היא צל מהסכך, ואם אין צל - הסוכה פסולה.

ולכן, לדעת ר' זירא שעיקר המצווה בסוכה היא צל סכך, נשאלת השאלה, למה לכאורה לא ניתן לשים פלסטיק שקוף על הסכך בשביל למנוע דליפת גשמים לסוכה? הרי בעצם, הפלסטיק השקוף לא מונע לראות את הכוכבים או את השמש, ולא פוגע בצל הסכך שהן מהקריטריונים לסכך כשר, ובנוסף לשיטת ר' זירא זה מסתדר לגמרי! שהרי, הפסוק שרבי זירא הביא לשאלה מניין לנו שאסור לבנות סוכה מעל 20 אמה, אומר שהסוכה תהיה למחסה מגשם וממטר- ולפי שיטת ר' זירא ייתכן שאפילו חובה לשים פלסטיק שקוף כשם שחובה שהסוכה תעשה צל!

שו"ת שבט הלוי מביא את השאלה על כיסוי הפלאסטיק ומנסה להביא מקורות לשם הכרעה בשאלה. בתחילה, טוען שבט הלוי שאסור לשים את הפלאסטיק על הסכך למרות שהוא לא משנה את מצב הצל של הסוכה (צילתה עדיין מרובה מחמתה), מכמה סיבות: הוא מביא את המשנה בדף י' שאומרת שפריסת סדין מפני החמה או נשירת עלים אסורה, והשולחן ערוך א"ח מוסיף שהפריסה של הסדין לנוי כשרה. במקרה שלנו פשוט שלפי המשנה הזו זה אסור משום ששימת הפלאסטיק היא נטו להגנה מפני הגשמים ולכן ע"פ השולחן ערוך יהיה בוודאי אסור .בנוסף, מכסה הפלאסטיק אין גידולו מהארץ ולשיטת ר"ת יש עוד כמה סיבות הם שאין גידולו של סכך הוא לא מן הארץ; וב' לדעת ר"ת יש חיוב שלסוכה יובלו להכנס גשמים ומכיוון שבפלאסטיק אין אופציה של כניסת גשמים הוא יהיה פסול.

אבל , מסייג שבט הלוי את החלטתו, יש כמה הסתייגויות לדין זה, ע"פ המגן אברהם על השולחן ערוך, אם יורדים גשמים לתוך הסוכה יהיה עדיף לשים סדין או במקרה שלנו פלאסטיק כדי למנוע את הגשמים מאשר לאכול חוץ לסוכה. חוץ מזה, מוסיפים, שמכיוון שמתחת לאותו הפלאסטיק ישנו סכך כשר יהיה זה בסדר לשים אותו , לפי התוספות בדף י' ד"ה פרס עליה וכו' הסבור כי אם יש לי סכך כשר ועליו אני מוסיף עוד סכך פסול אין הסכך הפסול פוסל את הסוכה ולכן גם לא את הפלאסטיק. ואומר ר"ת דבר מעניין שלפיו כל דבר שאינו מסייע להכשר הסוכה באותה המידה לא פוסל אותה , ולכן לכאורה לפיו יהיה מותר לשים את הפלאסטיק! שבט הלוי מסכם את הסוגייה עד כה בכך שלכתחילה יהיה אסור לשים את הפלאסטיק השקוף על הסכך, מלבד בשעת הדחק כגון ירידת גשמים וגם אז בלי ברכה.

אבל , ה'שבט הלוי' אומר שעד כה היה פשוט בעיניו שאותו הסכך פסול, אבל הוא מעיד שראה בירחון אחד שיוצא לאור בברוקלין חכם אחד שכתב שמכיון שכמו שאמרנו שיטת ר' זירא היא שעיקר עניין הסוכה הוא בצל סכך ולכן בוודאי שבסוכה אפשר לשים כל דבר שעושה צל , והרי אמרנו שפלאסטיק הוא פסול משום שגידולו אינו מן הארץ! ולכן מוסיף אותו הרב בברוקלין , שאפילו אחרי שאמרה התורה איזהו סכך פסול אין זה סכך כלל וכלל! ולכן לדידו פשוט שזה יהיה מותר! כמובן בהסתייגות,שהרי פסקי הלכה שכאלה רק עיר כיורק החדושה (ניו יוערק בלעז) יכולה להוציא ובד"כ הם אינם נמנים מן המחמירים (עיין ערך היתר טלוויזיה בשבת...).

שבט הלוי דוחה את טענת אותו הרב בברוקלין ומסביר שהרי הסברה של אותו הרב סובר שהפסוק שממנו ר' זירא לוקח את הדעה שלו "וסוכה תהיה לצל יומם מחרב ולמחסה ולמסתור מזרם וממטר" אותו הרב מחלק את הפסוק לשתיים, ומכיוון שאותו הפלאסטיק אינו חוסם שמש אותו הרב סובר שהוא לא סכך ולפיכך אפשר לשים אותו מבלי שיפסול את הסוכה. עונה לו שבט הלוי שאותו הפסוק אינו מחולק אלא הוא מדבר על אותו הדבר, ולכן , מכיוון שאותו הפלאסטיק יכול להגן מפני גשם הוא אכן נחשב סכך ולכן הוא כן פוסל את הסוכה משום שאין גידולו מן הקרקע.

למסקנת שבט הלוי דין הפלאסטיק הוא כמו דין הסדין שהופיע לעיל' בלומר , מלכתחילה יהיה אסור לשים את אותו הפלאסטיק אבל בשעת הדחק כגון ירידת גשמים, יהיה עדיף לשים את הפלאסטיק מאשר לאכול חוץ לסוכה.

שער שביעי:
מדור בוגרים: מאמרים בגמרא הלכה ומחשבה

מצוות כתיבת ספר תורה
חזקי אברהמי

'צדיק, ספר תורה כבר כתבת היום?'

מצווה שלא רבים מאיתנו זכו לקיים, וכמעט ולא מורגשת אצלנו, היא מצוות כתיבת ספר תורה. איך ייתכן שהיחס למצווה הזו איננו כמו היחס לשאר המצוות? איך ייתכן שגדולי כל הדורות לא השקיעו בה מאמץ מיוחד? ובכלל, מה עניינה של המצווה הזו?

מקור המצווה:

הגמרא בסנהדרין כ"א מביאה את דברי רבא: "אמר רבא: אף על פי שהניחו לו אבותיו לאדם ספר תורה - מצוה לכתוב משלו, שנאמר "ועתה כתבו לכם את השירה".

רבא מלמד הלכה: כתיבת ספר תורה מוטלת על כל אדם, לא משנה אם הוא כבר קיבל ספר בירושה מאבותיו. החיוב לכתוב ספר תורה מהפסוקים מופיע כאן לראשונה. ישנם מקומות שמהם נראה שיש עניין כלשהו לכתוב ספר תורה, אך הם לא ממש מתייחסים למצווה הזו כחיוב הלכתי.

הפסוק שאותו מצטט רבא מופע בתוך הקשר שאולי יכול ללמד אותנו מעט על מהות המצווה:

"וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה הִנְּךָ שֹׁכֵב עִם אֲבֹתֶיךָ וְקָם הָעָם הַזֶּה וְזָנָה אַחֲרֵי אֱלֹהֵי נֵכַר הָאָרֶץ אֲשֶׁר הוּא בָא שָׁמָּה בְּקִרְבּוֹ וַעֲזָבַנִי וְהֵפֵר אֶת בְּרִיתִי אֲשֶׁר כָּרַתִּי אִתּוֹ: וְחָרָה אַפִּי בוֹ בַיּוֹם הַהוּא וַעֲזַבְתִּים וְהִסְתַּרְתִּי פָנַי מֵהֶם וְהָיָה לֶאֱכֹל וּמְצָאֻהוּ רָעוֹת רַבּוֹת וְצָרוֹת וְאָמַר בַּיּוֹם הַהוּא הֲלֹא עַל כִּי אֵין אֱלֹקַי בְּקִרְבִּי מְצָאוּנִי הָרָעוֹת הָאֵלֶּה: וְאָנֹכִי הַסְתֵּר אַסְתִּיר פָּנַי בַּיּוֹם הַהוּא עַל כָּל הָרָעָה אֲשֶׁר עָשָׂה כִּי פָנָה אֶל אֱלֹהִים אֲחֵרִים: **וְעַתָּה כִּתְבוּ לָכֶם אֶת הַשִּׁירָה הַזֹּאת וְלַמְּדָהּ אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל שִׂימָהּ בְּפִיהֶם לְמַעַן תִּהְיֶה לִּי הַשִּׁירָה הַזֹּאת לְעֵד בִּבְנֵי יִשְׂרָאֵל:** כִּי אֲבִיאֶנּוּ אֶל הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתִּי לַאֲבֹתָיו זָבַת חָלָב וּדְבַשׁ וְאָכַל וְשָׂבַע וְדָשֵׁן וּפָנָה אֶל אֱלֹהִים אֲחֵרִים וַעֲבָדוּם וְנִאֲצוּנִי וְהֵפֵר אֶת בְּרִיתִי: וְהָיָה כִּי תִמְצֶאןָ אֹתוֹ רָעוֹת רַבּוֹת וְצָרוֹת **וְעָנְתָה הַשִּׁירָה הַזֹּאת לְפָנָיו לְעֵד כִּי לֹא תִשָּׁכַח מִפִּי זַרְעוֹ** כִּי יָדַעְתִּי אֶת יִצְרוֹ אֲשֶׁר הוּא עֹשֶׂה הַיּוֹם בְּטֶרֶם אֲבִיאֶנּוּ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבָּעְתִּי: **וַיִּכְתֹּב מֹשֶׁה אֶת הַשִּׁירָה הַזֹּאת בַּיּוֹם הַהוּא וַיְלַמְּדָהּ אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל:"** (דברים ל"א, ט"ז-כ"ב)

מפשט הפסוקים, וכך נקטו גם מפרשי התורה (רש"י ורשב"ם על אתר), נראה שהשירה המדוברת היא שירת האזינו. תפקידה הוא להעיד בפני עמ"י שהקב"ה התרה בהם, כך שכל הצרות שיגיעו במשך הגלות הם בעקבות חטאיהם. השירה היא מעין "אזהרה מראש". מספיק רפרוף מהיר על שירת האזינו כדי לראות שזה אכן התוכן שהיא מכילה.

אם כן, כיצד למד רבא מכאן שיש חיוב מהתורה על כל אחד לכתוב לו ספר, אף אם קיבל כבר ספר בירושה מאבותיו? הרי השירה המדוברת כאן היא בכלל שירת האזינו!

<u>סמליות התורה:</u>

הרמב"ם, במצווה י"ח בספר המצוות, מסביר: "כי אין מותר לכתוב את התורה פרשיות פרשיות כי אמנם רצה באמרו את השירה כל התורה הכוללת זאת השירה."

הרמב"ם מסביר ששירת האזינו צריכה להיכתב, אך מאחר ואי אפשר לכתוב את התורה פרשיות פרשיות, כותבים את כל ספר התורה.

מקשה עליו ה"עמק ברכה[1]" – ומה לגבי מזוזות ותפילין? מדוע המצווה בהן לא מחייבת כתיבת ספר תורה שלם?! מכאן מוכיח העמק ברכה כי לפי הרמב"ם המצווה היא לכתוב את השירה **בקדושת ספר תורה.**

מה המשמעות של הרעיון הזה?

שירת האזינו נועדה להעיד לעמ"י את התלאות והצרות שיקרו לו כאשר לא ישמור על התורה – ותוך כדי כך היא צריכה להיכתב באותה קדושה מסורתית, על פי הפרטים ודקדוקי ההלכות, בתוך ספר תורה. התזכורת לעמ"י לשמירה על התורה והמצוות היא מתוך ספר תורה בקדושתו.

לפי הרעיון הזה, ברור שעל פי הרמב"ם המשמעות ההלכתית של ספר התורה היא עדות, האמורה להיות סמל לעמ"י – סמל של אמונה ושמירה על המסורת, ותזכורת מרה לעונשים שיבואו אם הן לא תתקיימנה.

<u>לימוד התורה:</u>

מהצד השני, היו מהראשונים שהדגישו בפסוק דווקא את המילים "ולמדה את בני ישראל". בעל ספר החינוך מתייחס למצוות כתיבת ספר תורה כמצווה שמיועדת להכשרת לימוד התורה בקרב

[1] ר' אריה פומרנצ'יק, מצוות כתיבת ס"ת א'

עמ"י: "ועובר על זה ולא כתב ספר תורה אם אפשר לו בשום ענין, ביטל עשה זה. וענשו גדול, כי היא סיבה ללמוד מצוות התורה כמו שאמרנו. וכל המקיים אותה יהיה ברוך ויחכם הוא ובניו כמו שכתוב כתבו לכם את השירה הזאת ולמדה את בני ישראל." (מצווה תרי"ג)

בתחילת דבריו הוא מסביר שריבוי הספרים בבית המדרש יגרום ללימוד תורה רציני ומדוייק יותר. אך איך כל זה קשור לכתיבת שירת האזינו, כפי הנראה מפשט הכתובים?

הפרק כולו עוסק במסירתה של התורה לעמ"י. משה כותב ספר תורה, ניתנת מצוות הקהל בה קוראים כנגד כל העם את ספר התורה, והמנהיג הרוחני הבא של עמ"י מתגלה. זהו אחד מפרקי היסוד המדגישים את מצוות לימוד התורה.

עד לאותו מעמד, התורה ניתנה לעמ"י מן השמיים וע"י משה: בין אם זה התבטא בשני לוחות הברית, ובין אם בלימוד מפי הגבורה. מעתה ואילך, החובה ללמוד מוטלת על כל אחד ואחד מישראל. המדרש מתאר שמשה מסר ספר תורה לכל אחד מהשבטים, זהו פיתוח של דבר ה' הלאה, אל העם. על כל אחד לכתוב את התורה ולהנחיל אותה לדורות הבאים, ליצור עותקים נוספים שלה, כדי להמשיך הלאה את לימוד התורה בעולם.

לפי פשט הפסוקים, התורה אכן מצווה את עמ"י ללמוד את שירת האזינו, כדי שידעו שכאשר הם לא מקיימים את הכתוב בתורה תהיינה לזה השלכות. כאשר יאשיהו המלך מוצא את ספר התורה – הוא נדהם.[2], כך מגיבים גם העם היושב בציון בימי עזרא ונחמיה, כאשר קוראים לפניהם את התורה[3]. חוסר הקיום של התורה נבע מחוסר ידיעתה.

בעצם, הגמרא מבינה כבלי מקדים לעונשים העתידים לבוא את מצוות כתיבת ספר תורה: על מנת שלא יהיה צורך לכתוב וללמד את שירת האזינו – אנא, כתבו ולמדו את התורה כולה!

אופן קיום המצווה:

הגמרא במנחות ל. מביאה את דברי רב: "הלוקח ס"ת מן השוק - כחותך מצוה מן השוק, כתבו - מעלה עליו הכתוב כאילו קיבלו מהר סיני".

אדם הקונה ספר תורה "מן השוק" הוא "כחותך מצווה מן השוק". לעומת זאת, אדם הכותב בעצמו את הספר, נחשב כאילו קיבל אותו מהר סיני.

ישנה מחלוקת לגבי פירוש המילים "כחותך מצווה מן השוק":

[2] מלכים ב', כ"ב, י"א
[3] נחמיה ח', ט'

לפי רש"י ותוס' שם, אדם הקונה ספר תורה מקיים את המצווה, אך לא בהידור. הכתיבה היא הצורה הטובה ביותר לקיים אותה, בעוד קניית הספר היא פחות מהודרת.

בראשונים ניתנו כיוונים שונים להסביר את הפער בין הכתיבה לקניין: לפי הר"י מלוניל[4] ריבוי השכר הוא ע"פ **הטורח**. הנימוקי יוסף מוסיף שההבדל הוא שבקניין יש מקום למידת הדין לקטרג – שאם לא היה מוצא ספר תורה לא היה מקיים את המצווה. לעומת זאת, בטורח הכתיבה יש מקום למידת הרחמים לומר שאותו אדם גם היה הולך אחרי ה' במדבר כדי לקבל תורה. לפי המאירי[5] ההבדל הוא ב**כוונה ובהשקעה**, בדאגה של האדם בקיום המצווה.

בהלכות ספר תורה בספר אהבה, פרק ז' הלכה א', הרמב"ם לא מזכיר כלל "קניין". הוא כותב: "ואם אינו יודע לכתוב – אחרים כותבים לו", אולם בספר המצוות ובמו"נ הוא נוקט לשון "קניין".

מדברי הראשונים הללו נשמע שחיוב כתיבת ספר תורה הוא כתיבת ספר כשר, כהלכתו וכדקדוקיו. כך ודאי משמע גם מפשט הגמרא שלעיל.

אלא שהרמ"א פסק בסימן ע"ר שאדם שקנה ספר תורה לא יוצא ידי חובת המצווה.

מה עומד מאחורי המחלוקת הזו? יתכן שהשאלה היא מהי מטרת הכתיבה: האם עובר על האדם תהליך במהלך הכתיבה, תהליך של הפנמת התורה או של ביטוי שלה? או שעיקר המצווה הזו, בין אם לעדות ובין אם לצורך לימוד, הוא התוצר? **האם מטרת כתיבת התורה היא הדרך או התוצאה?** אם זו הדרך, ייתכן שבקניית התורה אדם לא יצא ידי חובתו, אך אם זו התוצאה – הדרך בה אדם השיג את מטרתו לא משנה כל כך.

מדברי ספר החינוך נראה שריבוי הספרים הוא העיקר: "ונצטוינו להשתדל בזה כל אחד ואחד מבני ישראל, ואף על פי שהניחו לו אבותיו, למען ירבו הספרים בינינו ונוכל להשאיל מהם לאשר לא תשיג ידו לקנות, וגם למען יקראו בספרים חדשים כל אחד ואחד מישראל פן תקוץ נפשם בקראם בספרים הישנים שיניחו להם אבותיהם." כלומר, ככל שיהיו ספרים רבים וחדשים – לימוד התורה יגדל יותר. לכן, נראה יותר שקניית הספרים תמלא את ייעוד המצווה הזו[6].

רבי נתן, בספר ליקוטי הלכות, בהלכות ספר תורה ב', מתאר תהליך שעובר האדם הכותב ספר תורה: "וְזֶה בְּחִינַת מִצְוַת כְּתִיבַת סֵפֶר... כִּי כָּל אֶחָד מִיִּשְׂרָאֵל צָרִיךְ לְקַבֵּל אֶת הַתּוֹרָה מֵחָדָשׁ, כְּמוֹ

[4] על הלכות כתיבת ס"ת לרי"ף, וכנ"ל נ"י.

[5] קרית ספר, ח"א, ד', א'.

[6] ואולי יש הבדל בין שכירת סופר לצורך כתיבה, שבזה האדם גורם ליצירתו של ספר בעולם ומרבה את כמות הספרים, לבין אדם הקונה ספר לעצמו מבין מבחר ספרים שכבר נכתבו, ולא מרבה את הספרים בעולם כלל.

שֶׁכָּתוּב, אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם. וְדָרְשׁוּ רַבּוֹתֵינוּ זַ"ל, בְּכָל יוֹם יִהְיֶה בְּעֵינֶיךָ כַּחֲדָשִׁים. וְעִקַּר קַבָּלַת הַתּוֹרָה בְּכָל אָדָם וּבְכָל זְמַן הוּא בִּבְחִינַת נַעֲשֶׂה וְנִשְׁמָע הַנַּ"ל, כִּי כָּל אֶחָד מִיִּשְׂרָאֵל מִקָּטֹן וְעַד גָּדוֹל כָּל אֶחָד לְפִי בְּחִינָתוֹ יֵשׁ לוֹ בְּחִינַת נַעֲשֶׂה וְנִשְׁמָע, דְּהַיְנוּ מַה שֶּׁהוּא יוֹדֵעַ וּמֵבִין זֶה בְּחִינַת נַעֲשֶׂה שֶׁהוּא בְּחִינַת נִגְלֶה, בְּחִינַת תּוֹרָה וְכוּ' כַּנַּ"ל וּמַה שֶּׁנִּסְתָּר וְנֶעְלָם מִמֶּנּוּ זֶה בְּחִינַת נִשְׁמַע, בְּחִינַת תְּפִלָּה כַּנַּ"ל. וְצָרִיךְ כָּל אֶחָד לְהִשְׁתַּדֵּל לְקַבֵּל אֶת הַתּוֹרָה בְּכָל עֵת מֻחְדָּשׁ, דְּהַיְנוּ שֶׁיִּזְכֶּה בְּכָל פַּעַם לְהַשִּׂיג וּלְהָבִין אֶת הַנִּסְתָּר וְהַנֶּעְלָם מִמֶּנּוּ וְלַעֲשׂוֹת מֵהַנִּשְׁמַע נַעֲשֶׂה מֵהַנִּסְתָּר נִגְלֶה וְכוּ' כַּנַּ"ל. וַאֲזַי יֵשׁ לוֹ נִשְׁמַע גָּבֹהַּ יוֹתֵר. וְאַחַר כָּךְ צָרִיךְ לֵילֵךְ לְהַלָּן יוֹתֵר מִדַּרְגָּא לְדַרְגָּא וְלַעֲשׂוֹת מִזֶּה הַנִּשְׁמַע נַעֲשֶׂה... וְזֶה בְּחִינַת כְּתִיבַת סֵפֶר תּוֹרָה, כִּי הַכְּתָב שֶׁל הַסֵּפֶר תּוֹרָה זֶה בְּחִינַת נַעֲשֶׂה וְנִשְׁמָע שֶׁמַּמְשִׁיכִין בְּחִינַת הַנִּשְׁמַע לְמַטָּה וְעוֹשִׂין מִמֶּנּוּ בְּחִינַת נַעֲשֶׂה... **וְעַל-כֵּן צָרִיךְ כָּל אֶחָד שֶׁיִּכְתֹּב דַּיְקָא בְּעַצְמוֹ סֵפֶר תּוֹרָה לְעַצְמוֹ,** כִּי כָּל אֶחָד יֵשׁ לוֹ נַעֲשֶׂה וְנִשְׁמָע בְּעַצְמוֹ לְפִי בְּחִינָתוֹ. **וְעַל-כֵּן בְּוַדַּאי אֵינוֹ יָכוֹל לָצֵאת עִם הַסֵּפֶר תּוֹרָה שֶׁכָּתְבָה אַחֵר, כִּי הוּא צָרִיךְ לְהַשִּׂיג וּלְקַבֵּל בְּחִינַת הַנִּשְׁמַע שֶׁלּוֹ דַּיְקָא,** כִּי חֲבֵרוֹ יֵשׁ לוֹ נַעֲשֶׂה וְנִשְׁמָע אַחֵר אוֹ גָּבֹהַּ מִמֶּנּוּ אוֹ נָמוּךְ מִמֶּנּוּ וְאִם חֲבֵרוֹ גָּבֹהַּ מִמֶּנּוּ בְּוַדַּאי לֹא יוּכַל לְקַבֵּל הַנִּשְׁמַע שֶׁלּוֹ... אִם כֵּן אֵיךְ יֵצֵא עִם כְּתִיבַת סֵפֶר תּוֹרָה שֶׁל חֲבֵרוֹ שֶׁעָשָׂה מֵהַנִּשְׁמַע נַעֲשֶׂה מֵאַחַר שֶׁהוּא כְּבָר עָבַר דַּרְגָּא זוֹ וְהוּא צָרִיךְ לְהַשִּׂיג נִשְׁמַע גָּבֹהַּ יוֹתֵר?!"

רבי נתן מסביר שבכתיבת ספר התורה, האדם משיג השגות גבוהות יותר מהתורה הנעלמת, שלא השיג עד עכשיו, והופך אותה לתורה מושגת אצלו. כך עולה האדם מדרגה לדרגה, לומד עוד ומטפס עוד בהבנות התורה. זוהי קבלת התורה בכל יום מחדש.

כעת מובן מדוע הכותב ספר תורה לעצמו כאילו קיבלה מהר סיני – הרי הוא מקבל את התורה בבחינתו שלו ברגע הכתיבה. אדם אחר, לעומת זאת, לא יוכל לבצע בשביל את המצווה, זהו תהליך שעליו לעבור בעצמו.

מה בדיוק צריך לכתוב?

עד עכשיו, היה נראה שעל האדם מוטל לכתוב ספר כשר, כהלכתו. כך גם אפשר לדייק מהגמרא בסנהדרין ל': "אמר רב ששת: אם הגיה אפי' אות אחת, מעלה עליו כאילו כתבו". כשרות הספר מוכחת לכאורה כהכרחית, בין אם לצורך סמלי ובין אם לקריאה ולימוד כראוי מתוכו.

אלא שמדברי הרא"ש אפשר להבין אחרת: "וזהו בדורות הראשונים שהיו כותבים ס"ת ולומדים בו. אבל האידנא שכותבין ס"ת ומניחין אותו בבתי כנסיות לקרות בו ברבים מצות עשה היא על כל איש מישראל אשר ידו משגת לכתוב חומשי התורה ומשנה וגמרא ופירושיהן להגות בהן הוא ובניו. כי מצות כתיבת התורה היא ללמוד בה כדכתיב ולמדה את בני ישראל שימה בפיהם. וע"י הגמרא והפירושים ידע פירוש המצות והדינים על בוריים" (הלכות ספר תורה להרא"ש, א').

מפשט דברי הרא"ש ניתן להבין שהוא משייך את כתיבת הספר התורה הכשר לימי קדם, בהם נהגו ללמוד מתוך ספר התורה עצמו. כעת, הוא אומר, ספר התורה מיועד רק לקריאה בציבור. לימוד התורה הוא כעת הוא מתוך ספרים מפורשים: חומשים, משניות וגמרות – ואלה הם הדברים שמוטל על האדם לכתוב אותם. מצוות כתיבת ספר התורה היא בכתיבתם, ולא בכתיבת ספר תורה כשר שלא ילמדו בו כלל.

אלא שעל ההבנה הזו ברא"ש חלק הבית יוסף בסימן ע"ר בתקיפות. לא ייתכן, הוא טוען, שהרא"ש מבטל את המצווה הזו ואת פרטיה בגלל הטעם שלה, שלכאורה כבר לא רלוונטי! הוא מסביר שהרא"ש לא התכוון שהמצווה היא אכן לכתוב ספר תורה כשר, ובנוסף לכך גם לדאוג לספרי לימוד בהישג יד.

כך הוא פוסק בשו"ע: המצווה היא אכן לכתוב ספר תורה כשר, ושיש מצווה לקנות גם ספרי לימוד כחלק מחובת כתיבת ספר התורה.

על ההבנה הזו חלק בעל ה'פרישה' שם: "נראה דהכי קאמר שהמצוות עשה נאמר דוקא באלו ולא בת"ת דדוקא בימיהם שהיו לומדים תורה שבע"פ שלא מן הכתב כ"א ע"פ היו צריכין ללמוד מס"ת המתוייגים כהלכתו ומדוייקת בחסירות ויתירות ופסקי טעמים כי הם כולם רמזים הם לזכור ע"י תורה שבע"פ כדאמרו על ר"ע שהיה דורש על כל קוץ וקוץ תלי תלים הלכות ולכן היה מצוה על כל איש מישראל שיהיה לו ס"ת אבל בזמנינו שנתמעטו הלבבות ואמרו עת לעשות לה' הפרו תורתך וכתבו התלמוד בספר... א"כ למה לנו לזלזל בכבוד ס"ת לחנם ללמוד מתוכו שלא לצורך כיון שאין אנו לומדים כלום מחסירות ויתירות ותגין ופיסוק טעמים כבימיהם"

הוא מסביר שאכן, הרא"ש אומר שאין צורך לכתוב ספר תורה כשר. פעם היו לומדים בדקדוקי האותיות מספר התורה, והיה צורך לכתוב אותו בכשרות גם לצורך הלימוד. כעת נתמעטו הדורות, ואין צורך ללמוד מתוך ספר התורה הכשר – זה אפילו ביזוי של כבודו. אשר על כן, המצווה היא לכתוב ספרים אשר אפשר ללמוד מתוכם בראוי.

ובכל זאת, לא מעט אחרונים הלכו בכיוונו של השו"ע. על כך כתב הט"ז: "ואף שלפי משמעות הלשון של הרא"ש משמע יותר כדברי הדרישה, מ"מ נכונים דברי ב"י – **דהיאך נבטל מצות עשה של "ועתה כתבו לכם" בחילוף הדורות**?!"

ייתכן שהתשובה לט"ז תהיה שהרא"ש לא הבין את חיוב המצווה בכתיבת ספר תורה כשר מלכתחילה, ועל כן זו לא קושייה כלל.

חיוב המצווה כיום:

כיום, לא רבים כותבים לעצמם ספר תורה. לא מעט אחרונים ניסו להסביר את הסיבה לכך.

ה'שאגת אריה', בסימן ל"ו, כותב שמאז שאנו לא בקיאים בדקדוקי ספר התורה ובאותיות החסירות והיתרות שבו, המצווה הזו לא שייכת בנו. בכל זאת ראוי לכתוב ספר תורה בכשרות שאנו נפגשים איתה היום, אך זו לא מצווה מן התורה.

את דבריו אלה דחה בתקיפות ה'מנחת חינוך'. לא ייתכן שנשכחו מעמ"י החסרות והיתירות המשמעותיות להלכה, אלא רק חסרות ויתירות שאין להן משמעות הלכתית. אין לפטור מקיום המצווה בשל כך.

מצד אחר, עולה השאלה כמה כסף ראוי להוציא על מצווה, ביחס לממונו של האדם. ההלכה היא שלא מוציאים יותר מעשירית מהממון של האדם, ובשל העלות הגבוהה של ספר תורה יהיה צד לפטור את האדם ממצווה זו, אלא אם הוא עשיר ובעל אמצעים. כך פוסק ר' משה פיינשטיין זצ"ל באגרות משה (יו"ד א, קסג).

הרב עובדיה זצ"ל נשאל – האם עדיף לכתוב ספר תורה כשר כהלכתו, או לסייע להוציא ספרי הלכה מודפסים? הוא מצרף את דעת הרא"ש, את דעת ה'שאגת אריה' לגבי חיוב המצווה בימינו, ודעות נוספות להקל, ומכריע שעדיף להדפיס ספרי הלכה (יביע אומר, ח' יו"ד סימן ל"ו).

באופן כללי, אם נקבל את דברי ה'דרישה', המבין שהרא"ש חייב לקנות ספרי לימוד – כל אדם הקונה לעצמו חומשים, משניות וגמרות, ספרי הלכה ומחשבה מקיים את המצווה.

על גבי כך, יש לדון האם אפשר לכתוב ספר תורה בשותפות. היו שכתבו שהמטרה היא שלאדם יהיה ספר תורה שלם שיהיה שייך לו, והיו שכתבו שניתן לקיים אותה בשותפות. הרב אליעזר מלמד שליט"א ב'פניני הלכה' מצרף לדיון הזה את דעת הרא"ש, ופוסק שניתן להקל בקניית חלק מסויים מספר התורה על מנת לקיים את המצווה. בדורנו, הוא מסביר, יש לא מעט ספרי תורה – עדיף לקנות אות בספר התורה ולהסתמך על השיטה המקילה, ואת הכסף להשקיע בצרכי מצווה חשובים יותר.

הרבי מליובאוויטש זצ"ל[7] מלמד זכות על כלל ישראל, ומסביר אחרת את קיום המצווה. לב בית הדין בכל בית כנסת מתנה על ספרי התורה הנכתבים, שיהיו חלקם של כל אחד ואחד מהציבור. בהגיעו לגיל מצוות כל נער העולה לתורה מקיים את המצווה בכך שהוא בעל השיכות היחיד על ספר התורה כרגע, על פי תנאי בית הדין. המצווה הזו היא ביטוי הקשר שלו עם ספר התורה והמסורת.

[7] שיחה על פרשת וילך, אוצר ליקוטי שיחות ג'.

הרבי מביא הוכחה לכך מהמדרש האומר שמשה מסר ספרי תורה לכל שבט ושבט – המסירה היא היא זיכוי השבט הזה בספר התורה, וקיום המצווה. מאז הציווי מאת ה', תמיד קויימה כך מצוות כתיבת ספר תורה. לא זו בלבד: הרבי עודד את כלל ילדי ישראל לקנות אות בספר התורה.

לעניות דעתי, אף שאפשר לצאת ידי חובת המצווה באופנים השונים הללו, ישנו מימד חסר: בסופו של דבר, האדם לא כתב את התורה, אף אם יצא ידי חובת המצווה. אולי בסיכומי שיעורים ולימוד ובכתיבת חידושי תורה – ישלים האדם את המימד הנוסף הקשור לכתיבה.

לסיכום:

מצוות כתיבת ספר תורה היא חובה מהתורה. היו שראו את חיובה כצורך סמלי (הרמב"ם), והיו שתפסו אותו כהכשר ללימוד תורה (ה'חינוך' והרא"ש). בכל מקרה, ודאי שיש ערך גדול יותר לאדם שכותב את הספר בעצמו, שכן הוא משקיע ודואג לכתיבה הזו יותר (מאירי, נ"י).

יש הסוברים שמטרת המצווה היא העיקר (ה'חינוך'), ועל כן מספיק לקנות ספר תורה כדי לצאת ידי חובה (שו"ע) יש שפסקו שקניין לא מוציא את האדם ידי חובה (רמ"א), והיו שהסבירו זאת בקשר לתהליך אותו עובר האדם במשך הכתיבה (ר' נתן).

הרא"ש כתב שבימינו כבר לא לומדים בספר תורה והחיוב הוא לכתוב ספרי לימוד. השו"ע פסק את ההוראה הזו בנוסף לכתיבה של ספר תורה כשר, ואילו ה'דרישה' חלק על כך.

בימינו, היו צדדים שונים להקל: היו שכתבו שאין אפשרות לקיים את המצווה מצד פגם בכשרות ספר תורה (שאגת אריה), והיו שקישרו זאת להוצאת ממון מרובה על יכולת האדם (אגרות משה). ישנם דיונים על פתרונות כמו: כתיבת אות בספר התורה, קניית ספרי לימוד, הוצאת ספרי הלכה לאור ואפילו עלייה לתורה בבר המצווה.

יהי רצון שנזכה לכתוב את התורה על לוח ליבנו, להתמסר אליה ולעסוק בה בדבקות עד שתהפך לתורתנו, ומתוך כך נגיע לקיים את מאמר הפסוק: "ובתורתו יהגה יומם ולילה" (תהילים א', ב')

ומי יודע אם לעת כזאת הגעת למלכות
נהוראי חדד

עברו כחמש שנים מאז שאסתר הומלכה, הרצים כבר הגיעו לכל קצוות הממלכה, הדת ניתנה והעיר שושן נבוכה.

אסתר שומעת על הגזירה אבל הגזירה לא מדירה שינה מעיניה, לעומת זאת כשהיא שומעת על מרדכי שיושב בשק ואפר, מהר מאוד היא שולחת לו בגדים ומבקשת לדעת מה הסיבה למעשה הקיצוני הזה.

מרדכי מספר מחדש את כל הסיפור ומצווה אותה ללכת ולהתחנן מהמלך להצלה, אסתר שולחת חזרה למרדכי תשובה שלכאורה נראית כאטומה לחלוטין "זה בניגוד לתקנון וכי יכולה אני לפעול בניגוד לנהלים!?" בבחירה בין הסכנה הציבורית לסכנה הפרטית ברור לכולם מה ההכרעה של אסתר.

מרדכי יודע היטב שכל הפחדים וההיסוסים הם שוליים. מי שאכפת לו באמת, מי שגורלו וייעודו קשורים בעם ישראל - הסכנות הפרטיות בכלל לא מטרידות אותו. כל הספיקות עולות, אם במודע ואם בתת-מודע, רק מתוך תפיסה של "כולם יֵלכו לאיבוד, ואני וידידיי ננצל.", אוסיף עוד פרט שקל לפספס, אסתר עונה למרדכי תשובה כללית "אבל כולם יודעים... אבל לכולם אסור..."

מרדכי לא מוכן לקבל את זה ומטיח בה קשות "כִּי אִם־הַחֲרֵשׁ תַּחֲרִישִׁי בָּעֵת הַזֹּאת רֶוַח וְהַצָּלָה יַעֲמֹוד לַיְּהוּדִים מִמָּקוֹם אַחֵר וְאַתְּ וּבֵית־אָבִיךְ תֹּאבֵדוּ וּמִי יוֹדֵעַ אִם־לְעֵת כָּזֹאת הִגַּעַתְּ לַמַּלְכוּת:" מרדכי אומר חד וחלק "ההצלה תגיע, אם את לא תביאי אותה, את תמותי וההצלה תגיע בדרך אחרת!" נוסף על כך, הוא מדגיש לה "את לא סתם אחת מהכלל, את הגעת למלכות, את אסתר המלכה!"

אסתר שומעת ומפסיקה לרמות את עצמה, היא מגלה שמאחורי כל הפחדים וההיסוסים באמת לא מספיק אכפת לה. היא מבינה שבמצב של סכנה לאומית, יש רק שאלה אחת שצריכה להישאל: "אכפת לך או לא אכפת לך?" ברגע שאסתר מבינה את זה היא הופכת מאותה 'אסתר הנערה' מתחילת המגילה שעושה בסך הכל מה שאומרים, לא פחות ולא יותר. ל'אסתר המלכה' של סוף המגילה שיוזמת ומובילה, שבאמת מולכת.

אסתר מצווה על מרדכי לכנוס את כל היהודים ולצום ואומרת לו "*וְכַאֲשֶׁר אָבַדְתִּי, אָבָדְתִּי.*" אסתר עוברת מאטימות מלאה למצב שבו היא מוכנה להשליך את עצמה למען העם, שינוי של 180 מעלות!

כל אחד מאיתנו נדרש לעשות את מה שעשתה אסתר, להתייצב מול עצמו ומול הקב"ה ולברר: מה אני יכול לעשות למען עם ישראל?

כאשר האדם בוחר לעצמו מקצוע, דרך חיים ומקום מגורים - עומדות בפניו אפשרויות טובות רבות. השאלה שעליו לשאול את עצמו אינה רק האם מה שהוא עושה הוא טוב, אלא האם הוא הטוב ביותר. ביסודו של דבר, הכל נובע מאותה שאלה: אכפת לנו, או לא אכפת לנו!? וגם באותו המקום שבו אנחנו נמצאים, מי יודע אם לעת כזאת הגענו למלכות?

אסיים בקטע משיר שכתב והלחין מיילך קאהן בשם "מי יודע":

"אולי מה שעובר עליך עכשיו זה הסיבה שאתה כאן, אני בטוח שמה שעובר עליי עכשיו זה הסיבה שאני כאן"

יהי רצון שנזכה לעשות למען האחר והעם וביחד נזכה בביאת משיח צדקנו במהרה בימינו, אמן.

עניינו של נדר

נתאי ויזן

הנדר בפני עצמו הוא דבר תמוה למדי: כיצד בכוח האדם לאסור את המותר לו? האם אין פה משום הוספה על המצוות? הרי אדם יכול להוסיף על עצמו מצווה לא לאכול קלמנטינות עד סוף חייו! ובכלל, כיצד ייתכן שאדם יקדיש משהו באופן שאף אחד אחר בעולם לא יוכל לגעת בזה? וכיצד יכול אדם לאסור דבר רק לעצמו ולא לאחרים? האם מדובר בהתחייבות מסוימת כלפי הקב"ה, או במין הפעלת חלות על החפץ?

כדי לעמוד על משמעות העניין, נחזור למקור הדברים: בתורה. הראשון שנדר היה יעקב בברחו מפני עשיו אחיו. לאחר שחלם בלילה את חלום המלאכים והסולם, קיבל יעקב הבטחה מהקב"ה שישמור אותו בכל דרכיו. יעקב משכים בבוקר, לוקח את האבן אשר שם מראשותיו, יוצק עליה שמן ולאחר מכן נודר מה שנודר. אנו יכולים לראות שהנדר של יעקב מגיע בעת צרה. יעקב בורח בחוסר כל ובחוסר ודאות, וכנראה שאיננו בטוח בטיב מעשיו. הערב היחיד לו בדרכו הוא הקב"ה, ורק עליו יכול יעקב לסמוך. לכן בשעת המשבר – נודר יעקב. דבר זה יכול לתת לנו כיוון לפשר הנדר: בעת צרה, ניתן להרגיש באופן הכי קרוב את הקב"ה. לכן כאשר יעקב בורח, הוא חולם שה' ניצב עליו. בקשת אלוקים מגיעה מעומק השבר בו נמצא האדם. מכאן אנחנו יכולים ללמוד שהנדר האידיאלי צריך להגיע ממקום של בקשת אלוקים, ולא נדר כזה שיהיה ללא תכלית (כמו שכתוב על אנשי גליל (נדרים מח, א): "תניא, רבי יהודה אומר: אנשי גליל קנטרנין היו, והיו נודרין הנאה זה מזה, עמדו אבותיהם וכתבו חלקיהן לנשיא").

דברים מעין אלו כתב גם הרש"ר הירש[8]:

> נדרים מיותרים איפוא בין להרע בין להיטיב, נשארים רק דברים חסרי ערך, אך יהיה זה יותר מסכלות, להעלות דבר חסר ערך לדרגת חובה רצינית על ידי הנדר, ועוד נוסף על כך בעתיד הנעלם. **רק במקרים יוצאים מהכלל, כמו כאן בשעת צרה**, אין מקדימים את העתיד, אלא

[8] ונראה לומר שזה המקור (בראשית רבה, ע): "וידר יעקב נדר לאמר אם יהיה אלהים עמדי וגו' ונתן לי לחם לאכול כתיב (תהלים סו) אשר פצו שפתי ודבר פי בצר לי. א"ר יצחק הבבלי: ודבר פי בצר לי - שנדר מצוה בעת צרתו. מהו לאמר? לאמר לדורות, כדי שיהיו נודרים בעת צרתן".

היפוכו של דבר, הרגע בהווה כה גדול, עד שהוא נעשה יסוד ובסיס לחיי העתיד, רק אז הנדר מותר, וגם למצווה יחשב.

(רש"ר הירש, בראשית כח, כ)

אם כן, אנו יכולים להבין שנדר בשעת צרה – כמו זה של יעקב – הוא הנדר הרצוי. אך האם אין עוד נדרים רצויים? ואם אדם רוצה להתנזר ממשהו מסוים כדי לפרוש מן הגשמיות בעולם, האין זה דבר טוב?

נראה מה כותב בהקשר זה ר' צדוק:

וכמו כן איזה פרט מישראל, שמרגיש בעצמו באיזה ענין שנצרך שמירה יתירה בנפשו והוא עושה הרחקה לקדש את עצמו במותר לו, נדר כזה יש עליו הכח כאיסור של תורה ממש, ועל זה מרמז משה "אל ראשי המטות", היינו הסנהדרין ועיני העדה , שיש להם הכח הזה להוסיף על דברי תורה, לעשות מהיתר איסור ממש לצורך העת, וככח הזה ניתן לבני ישראל גם לפרטי נפשות בעת שירגיש בנפשו הצורך לזה

(פרי צדיק במדבר, מטות, ב)

אכן, יש מעלה בנדר שבא להפריש ולתקן את האדם מענייני החומר[9], ואדם רשאי, ואולי אף רצוי שיפריש את עצמו במקרים מסוים מענייני החומר, ויאסור עליו את המותר.

אך על כל פנים, עדיין לא ברור לנו כיצד יכול אדם לאסור דבר רק מעצמו? האם אין פה משום בל תוסיף? איזה מין נס זה שאדם יכול לפתע לבורא לו מצוות? כדי לעמוד על הנקודות הללו ננסה להבין את דברי הגמרא החוזרים במקומות מספר (נדרים כב, א): "רבי נתן אומר: הנודר כאילו בנה

[9] כפי שעולה גם מהסיפור במסכת נדרים (ט, ב), על שמעון הצדיק שלא אכל אשם נזיר טמא מימיו, חוץ מפעם אחת שבא נזיר מן הדרום ושערו היה יפה. שאל אותו רבי שמעון מה ראה להשחית זה השער, והסביר לו שראה את בבואתו משתקפת "ופחז עליי יצרי". בעקבות כך נדר בנזיר כדי לגלח את שערו. ניתן לראות כאן שהנזירות (או לענייננו – הנדר) המקובלת גם על שמעון הצדיק, היא זו שבאה למנוע מכשול ולהגן מפני היצר. מלבד זאת, מעניין לראות את הביטויים המופיעים בסיפור, המקשרים את הנזיר עם ראובן ("הלכתי למלאות מים מן המעיין... ופחז עליי יצרי" לעומת ראובן [בראשית מט, ד]: "פחז כמים אל תותר"), ועם זאת, גם מזכירים לנו את יוסף ("טוב רואי, וקווצותיו סדורות לו תלתלים" לעומת יוסף [בראשית לט, ו]: "ויהי יוסף יפה תואר ויפה מראה". כמו כן, נאמר על יוסף בברכות יעקב [בראשית מט, כו]: "תהיין לראש יוסף ולקדקד נזיר אחיו". נוסף לכך, הנזיר עמד בניסיון כאשר בעת הניסיון השתקפה לו בבואתו, כמו יוסף שעמד בניסיון אשת פוטיפר בעת שהשתקפה לו דמות דיוקנו של אביו). ההשוואה בין הדמויות אולי באה להדגיש לנו את העניין האמור לעיל, שעניין הנזירות, להימנע ממפגש עם היצר ושימוש בכלי מלחמה נגדו. ניתן לעמוד עוד על משמעות ההשוואה בין הדמויות, והמעוניין יע"ש.

במה והמקיימו כאילו מקריב עליו קרבן". על פניו, אנו יכולים לראות פה יחס שלילי כלפי נדרים[10]. אבל מה פשר הביטוי המיוחד? מדוע משתמשים דווקא בו[11]?

נראה את דברי המהר"ל על העניין:

> ומזה תבין ענין הפרת הנדר, שכאשר נשבע או נודר הוא יוצא מן שאר הכלל בדבר שהוא נודר, והוא יחיד בנדר הזה, שעושה לו דבר מיוחד, הוא אמרם ז"ל (נדרים כב, א) הנודר כאילו בנה במה, כי הבונה במה לעצמו מוציא עצמו מן הכלל בבניין מה שהוא בונה לעצמו, וכן הנודר מוציא עצמו מכלל ועושה עצמו יחיד, שיהיה לו איסור מיוחד, מה שאין הכלל... הרי לך שכל עניין הנדר שהוא פרטי נבדל מן הכלל, וכאשר נזקק החכם או שלשה הדיוטות אליו, מפני שכל ענין החכם שהוא כללי יותר, ולפיכך כאשר מזדקקים להתיר לו את הגדר אשר נדר על עצמו, אז הגזירה בטלה, ודבר זה ברור, כי הוא סוד הנדר והתרתו, וגם מזה תבין כי נדר שהודר על דעת רבים שאין לו התרה, כי אין זה נחשב דבר פרטי, שאין התרה רק לגזירה פרטית... ולפיכך אמר מי מפר לי הנדר על הר סיני, שהוא מיוחד שמצטרפים עליונים ותחתונים יחד...
>
> (חידושי אגדות, בבא בתרא עד, א)

המהר"ל מסביר את עניין המאמר של רבי נתן. כאשר אדם נודר, הרי הוא אוסר על עצמו משהו שמותר לאחרים. ודבר זה הרי הוא כאילו בנית לעצמך במה. כלומר, הנדר מייצר יחס פרטי מסוים בינך לבין הקב"ה.

כעת, אנחנו מתחילים לעמוד מעט יותר על מהות הנדר: הנדר מבטא את היחס הפרטי בין האדם לבין אלוקיו, ולא את היחס הכללי המובר. אמנם, במאמר לעיל של רבי נתן אנו רואים שיחס זה אינו בהכרח בהקשר חיובי, אולם נעמוד על מדרש הרואה את הדברים מעט אחרת:

---

[10] עם זאת, בפירוש פשוט של הדברים, יש לפרק את המשפט לשני חלקים: "הנודר כאילו בנה במה" והחלק השני – "והמקיימו כאילו מקריב עליו". האם החלק השני מדבר על הקרבה על גבי הבמה? לא בהכרח. לכאורה היה צריך להיכתב בלשון נקבה: "והמקיימו כאילו מקריב **עליה**", לאיפה מיוחסת המילה "עליו"? לכן ייתכן לפרש את המשפט כך: כאשר אדם נודר, זה בפני עצמו כאילו בנה במה. אבל כאשר הוא מקיים את הנדר, זה כאילו הקריב קורבן עליו, כלומר – על עצמו. הווי אומר: קיום הנדר, מהווה כפרה על חטא נדירת הנדר לכתחילה. תפיסה זו יכולה להיות הבנה פשוטה של נדר: כאשר אתה נודר יש לך איזה חיוב כמעין חיוב הבאת קורבן לכפרה. כאשר אתה מקיים אותו, אתה ממלא את חובתך.

[11] ייתכן שיש בדבר כדי להזכיר לנו שוב את יעקב אבינו. יעקב נדר בברחו מפני עשיו אחיו אומר (בראשית כח, כב): "והאבן הזאת אשר שמתי מצבה יהיה בית אלוהים, וכל אשר תיתן לי עשר אעשרנו לך". כלומר, הנדר הראשון – נדרו של יעקב – היה להקים במה (או "בית אלוהים"), ולהקריב עליה קורבנות ("עשר אעשרנו לך" – ניתן להבין זאת גם כקרבן פשוט: מעשר מכל הרווח שיעקב ירוויח אצל לבן יינתן לקב"ה. אין הכרח לפרש שמדובר על התחייבות לדורות גם כלפי עם ישראל כפי שמקובל לפרש). כמו כן, האיסור על איחור בשילום נדרים גם הוא נלמד מיעקב, כפי שמופיע במדרש תנחומא וישלח. שם כתוב שבעוון איחור נדרים מתה אשתו של אדם, שהרי יעקב איחר בנדרו ומתה אישתו.

מה הפרש בין נדרים לשבועה, בנדרים כנודר בחיי המלך, בשבועה כנשבע במלך עצמו, אף על פי שאין ראיה לדבר זכר לדבר, חי ה' וחי נפשך אם אעזבך...

(ספרי, מטות קנג)

אף כאן, אנו יכולים לראות שנדר הוא הביטוי של הקשר האינטימי בין האדם לבין קונו. פירוש להישבע במלך, זה להשתמש במלך כדמות ציבורית. כאשר אדם נשבע במלך הוא נשבע אליו כנתין, ומתייחס אליו כבל האדם. לנדור בחיי המלך לעומת זאת, זה ביטוי לקשר הפרטי בין האיש לבין המלך[12]. אם נחזור ליעקב, נוכל על ידי כך לפתור קושי ידוע. נראה את הפסוקים ונעמוד על הקושי:

וְהִנֵּה יְקֹוָק נִצָּב עָלָיו וַיֹּאמַר אֲנִי יְקֹוָק אֱלֹהֵי אַבְרָהָם אָבִיךָ וֵאלֹהֵי יִצְחָק הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתָּה שֹׁכֵב עָלֶיהָ לְךָ אֶתְּנֶנָּה וּלְזַרְעֶךָ. וְהָיָה זַרְעֲךָ כַּעֲפַר הָאָרֶץ וּפָרַצְתָּ יָמָּה וָקֵדְמָה וְצָפֹנָה וָנֶגְבָּה וְנִבְרְכוּ בְךָ כָּל מִשְׁפְּחֹת הָאֲדָמָה וּבְזַרְעֶךָ. וְהִנֵּה אָנֹכִי עִמָּךְ וּשְׁמַרְתִּיךָ בְּכֹל אֲשֶׁר תֵּלֵךְ וַהֲשִׁבֹתִיךָ אֶל הָאֲדָמָה הַזֹּאת כִּי לֹא אֶעֶזָבְךָ עַד אֲשֶׁר אִם עָשִׂיתִי אֵת אֲשֶׁר דִּבַּרְתִּי לָךְ.

(בראשית כח, יג-טו)

בפסוקים האלו אנו רואים הבטחה מהקב"ה: אתן לך את הארץ, זרעך ירבה ושמירה עד קיום דבר ה'. לכאורה, מה עוד היה יכול יעקב לבקש? אלא שאנו כבר מכירים את המשך הפסוקים:

וַיִּשְׁכֶּם יַעֲקֹב בַּבֹּקֶר וַיִּקַּח אֶת הָאֶבֶן אֲשֶׁר שָׂם מְרַאֲשֹׁתָיו וַיָּשֶׂם אֹתָהּ מַצֵּבָה וַיִּצֹק שֶׁמֶן עַל רֹאשָׁהּ. וַיִּקְרָא אֶת שֵׁם הַמָּקוֹם הַהוּא בֵּית אֵל וְאוּלָם לוּז שֵׁם הָעִיר לָרִאשֹׁנָה. וַיִּדַּר יַעֲקֹב נֶדֶר לֵאמֹר אִם יִהְיֶה אֱלֹהִים עִמָּדִי וּשְׁמָרַנִי בַּדֶּרֶךְ הַזֶּה אֲשֶׁר אָנֹכִי הוֹלֵךְ וְנָתַן לִי לֶחֶם לֶאֱכֹל וּבֶגֶד לִלְבֹּשׁ. וְשַׁבְתִּי בְשָׁלוֹם אֶל בֵּית אָבִי וְהָיָה יְקֹוָק לִי לֵאלֹהִים. וְהָאֶבֶן הַזֹּאת אֲשֶׁר שַׂמְתִּי מַצֵּבָה יִהְיֶה בֵּית אֱלֹהִים וְכֹל אֲשֶׁר תִּתֶּן לִי עַשֵּׂר אֲעַשְּׂרֶנּוּ לָךְ.

(בראשית כח, יח-כב)

מדוע יעקב נודר את הנדר הזה בכלל? הרי הקב"ה הבטיח בפירוש שיהיה עם יעקב וישמור אותו! 'העמק דבר' עמד על שאלה זו והציע את תירוצו:

[12] כך לדוגמא, אבנר נדר בחיי שאול בלשון: "חי נפשך המלך" (שמואל א, יז, נה), ואיתי הגיתי שהיה נוכרי, נדר לדוד בלשון: "וחי אדוני המלך" (שמואל ב, טו, כא).

אם יהיה אלהים עמדי: שאע"ג שהבטיחהו על זה, אפשר שהיה רק בשביל זרעו שהקדים הקב"ה והם האומה הנבחרת שהיא תכלית הבריאה, אבל אחר שיולדו כולם אין הוא בעצמו מובטח לשמירה רק שלא יכלה זרעו.

ושמרני וגו' ונתן לי לחם לאכול וגו': דאף על גב שהיה מובטח "ושמרתיך בכל אשר תלך" אפילו בעוני, אפשר שיהיה נשמר שלא ימות לשחת, אבל מ"מ יחסר לחמו ובגדיו יהיו מקורעים, על כן פירש שתהיה השמירה בזה האופן שיתן לי לחם ובגד כיד מתת ה'.

ושבתי בשלום אל בית אבי: אף על גב שהבטיחו להשיבו אל האדמה, אבל אם תהיה השבה זו "בשלום" ולא מוכה ומעונה, וגם שלא יהיה רק אל האדמה אלא גם "אל בית אבי".

(העמק דבר, בראשית כח, כ-כא)

לפי הנצי"ב, אם נאפיין את כל בקשותיו של יעקב לאחר הבטחת הקב"ה, אזי נוכל לראות שכל הבקשות הינן בקשות פרטיות. זאת בניגוד להבטחות של הקב"ה, שהן הבטחות ברמה הלאומית[13]. יעקב מקבל את ההבטחות של הקב"ה, אך ההבטחות הללו לא מספקות את יעקב. יעקב יודע שהקב"ה יקיים הבטחותיו, אבל הוא עצמו חש במצוקה. למצוקה הפרטית שלו, יעקב מרגיש שלא קיבל את המענה. על כן, יעקב בעת צרתו נודר לקב"ה במסגרת צרתו הפרטית דווקא, ולא חשש מחוסר קיום ההבטחות. בכך יעקב לימד את עם ישראל את יסוד הנדרים בשעת צרה (כפי שכתבנו לעיל בהערה 2), ויתר על כן: הוא מלמד אותם שהיסוד של הנדר הוא הצורך הפרטי, והמצוקה האינדיבידואלית של האדם. עם ישראל לא עומד רק כעם מול הקב"ה, אלא איש איש עומד מול קונו ויכול להתחנן את תחינותיו. דבר זה, הרי הוא חידוש, שכן עד עתה לא מצינו התייחסות כה ישירה בין הקב"ה לבין האדם כפרטי. הדיבור של הקב"ה עם האבות היה במסגרת הלאומית, הבטחות לגבי הזרע, לגבי הארץ וכדומה. הנדר מלמד על גודלו של האדם ועל היכול שהקב"ה נתן לו. במסגרת זה, נתן לו גם את היכולת לחדש לעצמו מצוות ולאסור לעצמו את המותר. דבר זה איננו פשוט כלל: מי אתה שתוסיף איסורים על הקב"ה? או כמו שאומר הירושלמי (קידושין ד, יב): "רבי חזקיה ר כהן בשם רב עתיד אדם ליתן דין וחשבון על כל שראת עינו ולא אכל". אכן, מדובר בחידוש לא פשוט שמיוחד רק לישראל ולא לאומות העולם[14]. דבר זה נובע מהיחס האינטימי שיש לעם ישראל עם הקב"ה עד שיכולים לנדור בחיי המלך לעומת אומות העולם.

[13] אולם עיין ברש"י על אתר החולק על הנצי"ב, ובהסבר לרש"י (העמק דבר, בראשית כח, כ, הערה 101).
[14] ועיין עוד ב'שם משמואל' פרשת מטות, תע"ר.

באשר לבריאת האיסורים, נראה את דברי רבינו ירוחם:

> וכשנתבונן בענין נדרים, נשתומם ונבהל, איך שאדם יכול לעשות על עצמו איסורים, היינו מהיתר נעשה איסור, כמו בכל אסורים שבתורה, ואם כן הרי יכול האדם לברא דיני תורה כתורה עצמה, אין זאת אלא מפני שסוד התורה בעצמה היא גם כן חלק האדם, והתורה היא עצמיות האדם, ואם התורה לא הייתה עצמיותו וחלקו לא היה יכול לקיים ולשמור אותה, כי איך יכול האדם לקיים בכל כוחותיו דבר שאינו מכוחותיו ועצמיותו
>
> (דעת חכמה ומוסר, חלק ג, קכה)

עניין זה שאומר רבינו ירוחם, שייך רק לישראל, שהרי כאשר רבינו ירוחם אומר שהתורה היא עצמיות האדם, הוא בוודאי מתכוון לישראל, שהרי בהמשך הוא גם אומר: "ואם התורה לא הייתה עצמיותו וחלקו לא היה יכול לקיים ולשמור אותה", והרי קיום התורה שייך הוא רק בישראל. עניין זה דומה למה שכבר הסקנו לעיל: עם ישראל מיוחד בכך: היחס הין הקב"ה לישראל, מאפשר גם כן לישראל לברוא איסורים מעצמם.

אך הדברים לכאורה מדברים על עם ישראל מול אומות העולם. ביצד כל אינדיבידואל מעם ישראל יכול לנדור לעצמו נדר? אכן, דברים אלו לא פשוטים ולכך היה צריך את יעקב שיחדש לעם ישראל: אדם עומד מול אלוקים. לאדם יש יכולת לפנות לאלוקים, ולבקש ממנו בקשות אישיות. כמו כן, ביחסים אלו, יכול האדם גם לברוא לעצמו איסורים. אמנם, מצינו באמת שעניין הנדרים דווקא נמסר למטות, ולא ישירות לכל ישראל. נביא את ר' צדוק שכבר הבאנו לעיל שוב:

> וכמו כן איזה פרט מישראל, שמרגיש בעצמו באיזה ענין שנצרך שמירה יתירה בנפשו והוא עושה הרחקה לקדש את עצמו במותר לו, נדר כזה יש עליו הכח כאיסור של תורה ממש, **ועל זה מרמז משה "אל ראשי המטות", היינו הסנהדרין ועיני העדה, שיש להם הכח הזה להוסיף על דברי תורה, לעשות מהיתר איסור ממש לצורך העת, וככח הזה ניתן לבני ישראל גם לפרטי נפשות בעת שירגיש בנפשו הצורך לזה.**
>
> (פרי צדיק במדבר, מטות, ב)

כלומר, הכוח להוסיף על דברי תורה, שניתן בעיקרו לחכמי ישראל, נמסר עתה לכל אדם ואדם באופן שכל אדם יכול להוסיף על עצמו כאילו הוסיפו על כך חכמי הדור ממש[15]. שאלה זו, ששאלנו לעיל, שואל גם ה'שם משמואל' ועונה על זה בדרכו:

> ועוד יש להבין טעם הדבר, דהנה יש להבין כל ענין נדרים שעושה את הדבר כהקדש, ומכל מקום איננו הקדש, והיאך יתכן שלגבי עצמו יהיה הקדש, ולאחרים לא. אך יש לומר כי כל איש מישראל הוא העולם קטן... ויש חילוק בין אנשים כמו שיש חילוק בין עולמות, ואם כן אין תימה שלגבי זה העולם הוא הקדש, ולגבי זה העולם אינו הקדש
>
> (שם משמואל, במדבר מטות, תע"ר)

ניתן לסכם ולהגיד:

אדם יכול לאסור את המותר לו, משום שזה הדבר שמגביר את הדבקות בה'. לכן, בעת צרה, כאשר האדם מרגיש את הקב"ה ומתחנן אליו, אזי הנדר הוא כלי לדבקות. הסקנו גם שהנדר בעת צרה הוא במסגרת יותר רחבה: מסגרת של יחס אישי בין האדם לבין קונו. ראינו כיצד הנודר הראשון – יעקב – הוא זה אשר חידש לנו את העניין של קשר אינטימי עם הקב"ה. קשר זה מיוחד לעמם ישראל ולכן רק הם יכולים לנדור, והכוח הניתן בדרך כלל לחכמי הדור לחדש בתורה, הועבר גם לאינדיבידואלים דרך החכמים על ידי הנדרים. מהנאמר, נראה שלא מודבר בהפעלת חלות מסוימת על החפץ, אלא על התחייבות אישית של אדם כלפי הקב"ה. זה יכול גם להסביר ביתר פשטות מדוע הדבר אסור רק על אדם מסוים, שהרי אין חלות על החפץ הזה אלא רק התחייבות[16].

מהמסקנות הללו, נוכל להבין כמה מהדברים הנאמרו בסקירה הכללית על המסכת: אי אפשר להתפיס בדבר האסור, שהרי אם אתה אומר דבר זה אסור עליי כחזיר, אתה הופך את ההתחייבות שלך לכללית. כלומר, אתה רוצה לאסור עליך את הכיכר הזאת כמו שהחזיר אסור לכלל ישראל. אבל דבר זה אינו אפשרי, שהרי אתה רוצה לתת התחייבות אישית שלא קשורה כלל ישראל. ביכולתך לעשות זאת, אבל אל לך להתפיס ולקשר בין זה לבין איסורים הקשורים לכלל ישראל. היחסים הם ברמת האדם ובוראו, ולא העם (שנצטווה על דבר האסור כעם) והקב"ה. נדרי זירוזין והבאי עניינם אחד: אתה צריך להתכוון ברצינות לדבר. אלו דברים המסורים ללב, ואם ברור שלא התכוונת להתחייב אין סיבה שתתחייב. ניתן להבין מדוע גם נדרי שגגות מותרים: באיסור כללי, כאשר חוטאים בשגגה, אז אמנם לא מתכוונים, אבל בסוף חוטאים ויש להביא על כך קורבן. אבל כאשר

[15] ועיין רמב"ן, במדבר ל, ב; רש"י, במדבר ל, ב הכותבים ברוח הדברים.

[16] כמו כן, זה יכול הסביר מדוע נדר שנגנב או אבד חייב באחריותו, וזאת בניגוד לנדבה (ראש השנה ו, א). אין חלות על הדבר ספציפית, אלא יש חוב כללי.

האיסור הוא בין האדם לבין הקב"ה, והאיסור פועל כמערכת יחסים עצמאית, אז כל ההתחייבות הייתה על בסיס הבנה מוטעה. יש פה מעין 'מקח טעות'. האדם סבר שהעולם שהוא רואה לנגד עיניו זו תפיסת המציאות הנכונה, ולכן ההתחייבות שלו הייתה למסגרת מסוימת. כאשר זה מתברר כשגוי – הנדר מותר לחלוטין. לא כן איסור ללבוש שעטנז לדוגמא, שחל באופן מוחלט כדבר אובייקטיבי בכל תפיסת מציאות שלא תיהיה. לכן אם לבשתי שעטנז מתוך תפיסת מציאות שגויה (לדוגמא, חשבתי שמותר ללבוש שעטנז בימי שני) אז עדיין חטאתי, ואצטרך להביא קורבן. לכן גם הכלל החשוב שמופיע בפרק שלישי מובן עתה: "ובנדרים, הלך אחר לשון בני אדם".

ומה לגבי נדרי שותפים? אכן, מדובר במצב משונה: אני נודר מחברי הנאה, ואני מערב אותו ביחס האישי שלי ביני לבין הקב"ה. אכן, נראה שלא מדובר במצב שכדאי להגיע אליו, ולא מדובר בנדר שכדאי לנדור. יש בתחילת פרק 'השותפין' כדי לרמוז לדבר[17]. הפרק מתחיל בהרמוניה – 'השותפין', אך ממשיך: "שנדרו הנאה זה מזה". כלומר, מעירוב השותפים בנדר, אנו מגיעים לטרגדיה: השותפים נפרדים, אדם אסור בהנאה לאשתו, אדם לא יכול לבקר את חברו החולה כי אם בתנאים מסוימים וכו'[18]. כללו של דבר: לא עולה מהגמרא יחס חיובי במיוחד לאנשים הנודרים זה מזה. כך ניתן לראות גם מהגמרא: "תניא, רבי יהודה אומר: אנשי גליל קנטרנין היו, והיו נודרין הנאה זה מזה, עמדו אבותיהם וכתבו חלקיהן לנשיא" (נדרים מח, א).

בהקשר נדירת נדרים נעמוד על השאלה האחרונה: מדוע אין פה משום 'בל תוסיף'? כיצד יכול אדם להוסיף על עצמו מצוות שאינם כתובות בתורה? נראה את תשובתו היפה של השם משמואל:

> אמר הוא ז"ל [אביו של השם משמואל] דבר נחמד, שלכאורה איך נתנה התורה רשות לאדם לאסור את המותר לו, לחייב את עצמו בדבר שאינו חייב, שהוא כאילו מוסיף על דברי תורה, והכתוב אמר לא תוסיפו, אך באמת אין זה נחשב הוספה על המצוות, שהרי אינן בסגנון אחד, שמצוות התורה הן נצחיות בלי שינוי, וזה ישנו בשאלה, ולפי זה מה שהחכם יכול להתיר הנדר, זה עצמו הוא סיבה שיכול לנדור, אם כן עיקר מציאות הנדר תלויה בראשי המטות.
>
> (במדבר, מטות, תרע"ג)

כלומר, כל איסור בל תוסיף הוא במצוות נצחיות. אבל בנדרים – הדבר מראש ניתן לעקירה, ולכן לא מדובר בדבר ניצחי. לכן אין פה בעיה של 'בל תוסיף'.

---

[17] תודה לאהוד גרשוני ששיתף את הרעיון.

[18] דבר דומה יש בפרק 'השותפין' בבבא בתרא. הפרק מתחיל בשותפים, אבל הם רוצים לעשות מחיצה ביניהם. הם רוצים להיפרד. דבר זה גם הוא מעיד על היסוד במציאות שעוד לא תוקן: יש מריבות, מחלוקות, נזקים וכו'.

ננסה בעזה"י לעמוד על יסוד התרת / הפרת נדרים. נתחיל מהפרה: מה ההיגיון בהפרת נדרים? מדוע בעל יכול להפר לאשתו נדר, למרות שאינה בהכרח מודעת להפרה? מאיזה מקום אנחנו נותנים לבעל רשות להפר?

על זה עונה הרמב"ם באופן פשוט:

> ועם מה שצותנו התורה מאיסור המאכלים האסורים צותנו גם כן בנדרי איסר, והוא כי כשיאמר אדם זה הלחם אסור עלי, או זה הבשר אסור עלי, נאסר עליו לאכול כל זה, להרגיל לקנות מדת ההסתפקות ולחסום תאות המאכל והמשתה ואמרו נדרים סייג לפרישות, ומפני שהנשים ממהרות לכעוס מקלות דעת הפעלותם וחולשת נפשם, אלו היה ענין שבועותיהן ברשותן היה בזה צער גדול בבית ומחלוקת והפסד סדר, בהיות זה המין מן המזון מותר לאיש ואסור לאשה, וזה אסור על הבת ומותר לאם, ומפני זה סמך הענין לבעל הבית בכל מה שיש לו בו נזק או תועלת, הלא תראה שמי שהיא ברשות עצמה ואינה נמשכת אחר בעל הבית להנהיגה דינה כדין האנשים בנדרים, רצוני לומר מי שאין לה בעל ומי שאין לה אב או מי שבגרה...
>
> (מורה נבוכים, חלק ג, פרק מח)

כלומר, התורה נתנה רשות לבעל להפר את נדרי אשתו אף על פי שאין היא מגלה רצונה בכך, בשביל להשכין שלום בבית. הווי אומר: הקב"ה מוכן שיחללו את הנדר שנדרו בשבילו, ולו רק שיהיה שלום בבית. אכן מצינו סיפור המחזק טענה זו:

> ההוא דאמר לה לדביתהו קונם שאי את נהנית לי עד שתטעימי תבשילך לרבי יהודה ולרבי שמעון. ר' יהודה טעים. אמר קל וחומר: ומה לעשות שלום בין איש לאשתו אמרה תורה שמי שנכתב בקדושה ימחה על המים המאררים בספק ואני על אחת כמה וכמה.
>
> (נדרים סו, ב)

אמנם, הסיפור מובא בהקשר להתרת נדרים, ולמחילת כבוד מצד רבי יהודה, אך העיקרון אותו עיקרון: כמו שבאישה סוטה התיר הקב"ה למחות את שמו על המים, כך התיר הקב"ה לחלל את הנדר כדי לעשות שלום בין איש לאשתו.

אם כן, אנו מבינים מדוע נתנה התורה אופציה להפרת נדרים. ומה לגבי התרת נדרים? ובכן, ניתן להבין באופן פשוט: "לא יחל נדרו" כלומר, לא יחלל אותו. לא יעשה אותו חלול וריק מתוכן. אבל כאשר אדם מתחרט על נדרו, או כאשר כל הנדר שלו היה מבוסס על אי ידיעה מסוימת, כל הנדר

ממילא מרוקן מתוכן. וזאת מדוע? משום שיסוד הנדר הוא בביטוי הפה וברצון הלב (כפי שכבר עמדנו במכה מקומות בסקירה הכללית). ברגע שאדם נודר על סמך מציאות שהוא חושב שתהיה בעתיד ולבסוף הדבר לא קרה, כל הנדר שלו בנוי על גבי פיקציה. לאדם הייתה כוונה מסוימת, אבל זו הייתה הכוונה התואמת מציאות שהוא הכיר, ולא מציאות שלא העלה על דעתו[19]. דבר זה קשור כמו שכבר אמרנו לעיל, לפן הסובייקטיבי והאישי שבנדר. שהרי באיסור כולל ומוחלט שניתן מסיני, אין סיבה להתחשב בחוסר הידיעה שלך, או שלא העלית על דעתך מציאות מסוימת. חטאת? אשמתך. שגגת? שלם. פה, הדברים גמישים יותר מכוח היותם אישיים ואינטימיים בין האדם לבין קונו.

עם זאת, אפשר לפרש בדומה לפירושינו לגבי הפרה. לשם המחשת הדבר, נביא מדרש לסייענו:

> בשעה שכרה דוד שיתין קפא תהומא ובעא למשטפא עלמא [בשעה שכרה דוד את היסודות למזבח בבית המקדש, עלו מי התהום ובאו לשטוף את העולם]
>
> אמר דוד מי איכא דידע אי שרי למכתב שם אחספא ונשדיה בתהומא ומנח ליכא דקאמר ליה מידי [האם יש מי שיודע אם מותר לכתוב שם ה' על חרס, לזרוק לתהום וינוח? לא היה מי שיאמר לו דבר]
>
> אמר דוד כל דידע למימר ואינו אומר יחנק בגרונו נשא אחיתופל ק"ו בעצמו ומה לעשות שלום בין איש לאשתו אמרה תורה שמי שנכתב בקדושה ימחה על המים לעשות שלום לכל העולם כולו על אחת כמה וכמה אמר ליה שרי כתב שם אחספא ושדי לתהומא ונחית תהומא שיתסר אלפי גרמידי [אמר לו אחיתופל לדוד: מותר; כתד דוד שם ה' על חרס והשליך לתהום]...
>
> (סוכה, נג, א – נג, ב)

אחיתופל נהג קל וחומר: ומה לעשות שלום בין איש לאשתו, אפשר למחות שם ה' על המים, לעשות שלום בכל העולם על אחת כמה וכמה. באותו אופן נוכל להשליך גם פה בנוגע להפרות. כאמור, המהר"ל הסביר שכל הנודר, הרי הוא מוציא את עצמו מן הכלל. היחסים בנדר הם רק בינו לבין קונו. כאשר אדם מוציא את עצמו מן הכלל, הרי הוא גורם לפירוד ופילוג. כביכול, כל אחד מקים

[19] ניתן לחלק בהתאם לכך בין נולד לשאינו נולד: בשאינו נולד, מדובר בדברים שאדם לא העלה על דעתו בשעת הנדר. אמנם בדרך העולם הדברים האלו קורים, אבל אין לנו סיבה להניח – לדוגמא – שמישהו עשיר יעני. אני פשוט מניח את המציאות כמו שהיא. בנולד לעומת זאת, מדובר בדברים שהם מחוץ לכלי השיפוט שלי ואני לא יכול להניח לגביהם שום דבר. אדם מקבל על עצמו נדר בידיעה כללית שתמיד מישהו יכול למות וכדומה. בשאינו נולד לעומת זאת, כנראה שהמציאות שהוא הניח, זו המציאות אליה התכוון.

לעצמו איסורים ונוהג אותם לעצמו. לכן, הקב"ה מוכן לחלל את הנדר שנדרו כלפיו, ולו שיהיה שלום בעולם. 'שלום' לעניינו, מלשון 'שלימות'. אנו רוצים עם ישראל שלם שעוסקים כולם יחד במצוות ולא כיחידים.

ובאותו עניין, מעיד גם המדרש על גדולתו של השלום:

> גדול שלום שדברו הכתובים דברי בדאות בתורה בשביל להטיל שלום בין אברהם לשרה ההוא דכתיב (בראשית יח, יב) "אחרי בלותי היתה לי עדנה ואדני זקן" אבל לאברהם לא אמר כן אלא (שם, יג) "ואני זקנתי".
>
> (ויקרא רבה ט, ט)

עלינו אם כן לפעול במסגרת עם ישראל. במסגרת האחדות. אל לו לאדם לראות את עצמו כציבור בלבד, ולא לא לאדם לראות את עצמו כיחיד בלבד. במקום של מפגש פרטי עם הקב"ה, הנדרים שייכים. כמוהו כנדר בין איש לאישה שנודרים להיות שייכים אחד לשני, וזאת הברית שלהם הכרותה ביניהם. אך במקום של ציבור, אל לו לאדם להוציא את עצמו מן הכלל. "אם כבנים אם כעבדים". בתפילה שעושה שלום במרומיו, יעשה שלום גם עלינו[20].

[20] במסגרת כל האמור, מומלץ לעיין בשמונה קבצים, ז, פז.

עיון במחלוקת הראשונה בש"ס

דב צייטלין

מקור המחלוקת

"מאימתי קוראין את שמע בערבין? משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתם עד סוף האשמורה הראשונה דברי רבי אליעזר. וחכמים אומרים: עד חצות. רבן גמליאל אומר: עד שיעלה עמוד השחר".

במחלוקת זו נפתחת מסכת ברכות, המסכת הראשונה בש"ס. במאמר הזה אני אנסה להראות חמש דרכים שונות לראות את המחלוקת. בשביל להבין מהו שורש המחלוקת נצטרך לשאול את השאלה מהו בעצם שורש המחלוקת הזאת? בשביל זה צריך להבין מהו בכלל המקור לקריאת שמע בערבין או במילים אחרות "תנא היכא קאי דקתני מאימתי?". כמובן שהגמרא עונה על זה מיד "אקרא קאי דכתיב בשכבך ובקומך" מכאן משמע שזמן קריאת שמע בערב תלוי בזמן שכיבה. לפי זה נוכל לנסות להבין את שיטות התנאים. בתוספות הרא"ש כתוב:

"בהכי פליגי ר' אליעזר סבר בשכבך כל זמן שעוסקים בשכיבה דומיא דבקומך, דלא משמע כוליה יומא אלא כל זמן שעוסקים בקימה, ור"ג סבר האי כמשמעותיה והאי כמשמעותיה דבשכבך משמע שפיר כל זמן שאדם שוכב, אבל בקומך לא משמע אלא בשעה שהוא קם".

כלומר המחלוקת בין רבי אליעזר לרבן גמליאל היא בעצם מחלוקת בהאם זמן ובשכבך הוא כל זמן שאתה שוכב בו או שמא כל זמן שאתה נשכב בו. הרבי מליובאוויטש הסביר את זה באופן שונה. לפי הרבי, לרבי אליעזר בתוך הזמן הזה מרוכז בכוח כל זמן שכיבה, משום שבזמן זה עוסקים בשכיבה ומכינים עצמם אליה בעוד שלרבן גמליאל דרוש כל זמן שכיבה בפועל ממש.

כל זה יפה מאוד לשיטת הבבלי שחכמים הם רק סייג לרבן גמליאל, אבל מה נעשה לשיטת הירושלמי שפירשו שחכמים ורבן גמליאל חלוקים והוא רק הורה להם לעשות מעשה כדבריו? על זה עונה בעל ספר החרדים ד"ה אמרו לו לא קרינו את שמע: "ורבנן סברי כיון דאיכא מיעוט דאין ישנים עד חצי הלילה דעבדי מלאכה או קוראין או אוכלין בשכבך קרינן ביה".

אם אנחנו אכן מבינים את המשנה כתלויה בזמן שכיבה כל זה טוב ויפה, אבל בדף כא ע"א אנחנו רואים שחלקו על כך ש"בשכבך ובקומך" מדבר על קריאת שמע:

"מאי טעמא קריאת שמע מדרבנן אמת ויציב דאורייתא? מתיב רב יוסף: "בשכבך ובקומך"! אמר ליה אביי ההוא בדברי תורה כתיב".

כלומר לפי אביי הפסוק בשכבך ובקומך מדבר על דיבור בדברי תורה בשכבך ובקומך ולא בפרשת שמע דייקא. ומה שאמרנו בתחילת המסכת שפסוק זה מדבר על קריאת שמע דייקא ולכן תולין אותה בזמן שכיבה מתורץ בתוד"ה ההוא בדברי תורה כתיב שאסמכתא בעלמא הוא.

אם ככה מה הוא טעם המחלוקת במשנה א'? בהתחשב בכך שהמשנה מתחילה במאימתי קוראין את שמע בערבין, יכול להיות שהמחלוקת היא מתי הוא הערב (אפשר להבין ככה את האיבעית אימא אחרי דכתיב בשכבך ובקומך, "יליף מברייתו של עולם", כלומר גם גדר קריאת שמע נלמד מבריאתו של עולם ולא רק שערב קודם לבוקר) כמו שנראה מהכוכבי יצחק (זכר דוד) סימן ג':

"עיין במגיד תעלומה (ד"ה ערבית) דמשום הכי תני לשון רבים שאין לו לאדם אלא מה שעיניו רואות לפי האקלים שלו שהוא עומד בו כן יקיים המצות התלויות בזמן".

כלומר, בכל מקום יקרא שמע בזמן שונה בגלל שאין לאדם אלא מה שעיניו רואות ורק את האקלים בו הוא נמצא. מזה למדים שאנחנו מתייחסים לזמן ערב כלפי קריאת שמע כי אם לא מה אכפת לי מהאקלים?

אם ננסה להבין את שיטות התנאים לפי זמן לילה נוכל לומר אולי שרבן גמליאל סובר שלילה הוא עד הנץ החמה כמו שכתוב במגילה כ ע"ב:

" ואנחנו עושים במלאכה וחצים מחזיקים ברמחים מעלות השחר עד צאת הכוכבים ואומר והיה לנו הלילה למשמר מאי ואומר וכ"ת משעלה עמוד השחר לאו יממא ומכי ערבא שמשא ליליא ואינהו מקדמי ומחשכי ת"ש והיה לנו הלילה משמר והיום מלאכה"

כלומר מהפסוקים בנחמיה ניתן להבין שהערב הוא עד עמוד השחר.

את שיטת חכמים נוכל להסביר כמו שמסבירים את שיטת חכמים הזאת במכילתא דר"י פרשת בא:

"ר' אליעזר אומר: נאמר כאן לילה, ונאמר להלן לילה. מה כאן עד חצות, אף כאן עד חצות"

כלומר למדים את זה מגזירה שווה. זה לא כזה מוזר שזה שיטת רבי אליעזר כי בהמשך הגמרא אנו רואים שהתנא שפה הוא לא רבי אליעזר עצמו אלא רק אליבא דר' אליעזר וכמו שלא אכפת לנו שיש שיטת רבי אליעזר אחרת החולקת על זה בברייתא ככה לא אכפת לנו גם פה.

את שיטת רבי אליעזר נוכל להבין ע"י קריאה ספרותית. אולי אפשר לומר שרבי אליעזר מתייחס ללילה במובנו האפקטיבי כלומר זמן שבו חיות היום ישנות. הסיבה שהוא סובר שזה דווקא עד סוף האשמורה הראשונה מובא בדף ג ע"א:

" דתניא רבי אליעזר אומר שלש משמרות הווי הלילה ועל כל משמר ומשמר יושב הקדוש ברוך הוא ושואג כארי שנאמר "ה' ממרום ישאג וממרום קדשו יתן קולו שאוג ישאג על נוהו" וסימן לדבר משמרה ראשונה חמור נוער"

כלומר בסוף המשמרת הראשונה יש איזושהי התעוררות של חיות היום בדמות החמור במקרה הזה.

אפשר גם להעמיד את המחלוקת במשנה בזה שרבן גמליאל סובר שזה לפי יום ולילה ואילו רבי אליעזר סובר שזה תלוי בזמן שכיבה. שהרי זמן לילה בהלכה היום הוא עד עמוד השחר והסברה לרבי אליעזר של זמן לילה היא ספרותית במקרה הטוב, ואילו את חכמים אפשר למקם על כל אחד מהצירים, תלוי אם הולכים לשיטת הבבלי שזה רק סייג או לשיטת רבי אליעזר רק שמאריכים יותר ממנו בזמן ההכנה כי יש אנשים שעדיין עושים דברים אף בשעות כאלה.

אפשר לראות שמחלוקת בדבר הזה אכן קיימת בגמרא מדברי הרשב"א בדף ב ע"ב:

" ורבי יהושע סבר ביאת אורו הוא, ומאי וטהר טהר יומא, ואין ביניהם שעה שאפשר להיות שיעור אחר אלא רבי מאיר דיהיב שיעורא קודם שיעורא דרבי יהושע כשיעור טבילה. ורבי חנינא אמר דלא תלינן שיעורא בתחילת הלילה, אלא [ב]שעת שכיבה ואין דרכן של בני אדם לישכב בתחילת הלילה אלא משעה שהעני נכנס לאכול פתו לאחר שמספר עם שכניו."

בדף ב: יש מחלוקת גדולה עם ברייתות ותנאים שונים לגבי תחילת זמן קריאת שמע. במחלוקת הזאת רבי חנינא אומר שקוראים קריאת שמע משעה שעני נכנס לאכול פתו במלח ורבי יהושע אומר משעה שהכהנים מטוהרים לאכול בתרומתם. על המחלוקת הזאת אומר הרשב"א שרבי יהושע מדבר על זמן לילה ואילו רבי חנינא מדבר על זמן שכיבה. בגדול נראה לי שאפשר לחלק את כל הזמנים שם לזמנים אובייקטיביים, כלומר זמן לילה, וזמנים סובייקטיביים, היינו זמן שכיבה.

לפי החלוקה הזאת (שחולקים בזמן לילה לעומת זמן שכיבה) אם נראה את הרמב"ם הלכות קריאת שמע פרק א' הלכה א':

"פעמים בכל יום קוראים שמע בערב ובבוקר. שנאמר בשכבך ובקומך. בשעה שדרך בני אדם שוכבים וזהו לילה ובשעה שבני אדם עומדים וזהו יום"

מהרמב"ם הזה נראה שגם מה שהבנו כשיטת רבן גמליאל תלוי בפסוק ובזמן שכיבה אלא שהוא מסתכל על הלילה והיום במובנם המעשי, ולכן כל הלילה הוא מבחינתו זמן שכיבה.

אם נראה את משניות הפרק נוכל לראות שבמשנה ג' יש את אותה מחלוקת כזאת שהצגנו עכשיו בין בית שמאי ובית הלל:

"בית שמאי אומרים, בערב, כל אדם יטו ויקראו, ובבקר יעמדו, שנאמר בשכבך ובקומך. ובית הלל אומרים, כל אדם קורא כדרכו, שנאמר ובלכתך בדרך. אם כן, למה נאמר בשכבך ובקומך, בשעה שבני אדם שוכבים ובשעה שבני אדם עומדים"

שניהם מתייחסים אל הפסוק ובשכבך ובקומך רק שבית שמאי מתייחסים אל הפסוק כמו שהבנו מהרמב"ם ואילו בית הלל מתייחס אליו כפשוטו.

אמנם דבר זה הוא בעייתי כלפי מה שאמרנו לפני כן, כמו שאומר אבן האזל הלכות קריאת שמע פרק א' הלכה א':

"אם כן, לכתוב קרא בבוקר ובערב, דבאמת פליגי בזה בי שמראי ובית הלל ולבית שמאי לא תליא בזמן שכיבה אלא בערב ובוקר ומשו"ה ר"א דהוא מתלמידי בית שמאי סובר בברייתא משקידש היום, אך במתניתין הא תנא דר"א סובר ג"כ משעה שהכהנים זכאין, ולכן כתב דבאמת משו"ה סברי ב"ש דהוא משעה שהכהנים זכאים שהוא בצה"כ דמשום ביה"ש הוא ספק אבל באמת לב"ש תלוי בדין ערב ובוקר ולא בזמן שכיבה ולב"ה תלוי בזמן שכיבה"

כלומר הבעיה שלנו היא שרבי אליעזר הוא מבית שמאי שסובר הפוך במשנה ג' ורבן גמליאל הוא מבית הלל שאומר גם כן הפוך מזה במשנה ג'.

אמנם כבר ראינו במסכת עירובין שיש מצב כזה שבו רבי אליעזר חולק על בית שמאי:

"הכשר מבוי, בית שמאי אומרים: לחי וקורה, ובית הלל אומרים: לחי או קורה, רבי אליעזר אומר: לחיין"

כמו כן כבר ראינו במסכת כלים מציאות שבה רבן גמליאל חולק על בית הלל:

"מטפחות ספרים בין מצויירות בין שאינן מצויירות - טמאות כדברי ב"ש. בית הלל אומרים: מצויירות טהורות ושאינם מצויירות טמאות. רבן גמליאל אומר: אלו ואלו טהורות".

נראה לי שלפי זה אפשר להבין את המחלוקת באיזה זמן הוא כעצם זמן קריאת שמע המדובר במשנה. האם היא קריאת שמע של זמן שכיבה (קריאת שמע שעל המיטה), או קריאת שמע של זמן לילה (תפילת ערבית).

לאחר שראינו את כל הדרכים השונות הללו אני רוצה להציע הסבר לגבי המבנה של זמן קריאת שמע. מדברי רבינו יונה על משנתנו:

"שלילה הוא לענין תפלת ערבית לילה הוי להזכיר יציאת מצרים והכי חזינן לקמן (ד' ח:) שאמרו שהקורא ק"ש של לילה קודם הנץ החמה ואע"פ שהוא יום שכבר עלה עמוד השחר מזכיר מדת הלילה וכיון שאפי' כשמתחיל היום לבא אמרו שיוצא אחר שיעלה עמוד השחר מק"ש כ"ש הבא שמתחלת כבר הלילה אע"פ שלא יצאו עדיין הכוכבים שיכול לומר מדת הלילה אע"ג שאינו יכול לקרוא ק"ש עצמה וכי תימא כמו שיוצא לשם בדיעבד מק"ש עצמה של לילה אע"פ שאינו לילה ממש ה"נ אמאי אינו יוצא בדיעבד אחר שקיעת החמה אע"פ שאינו לילה ממש י"ל שכיון שהתורה תלתה אותה בזמן שכיבה ובשקיעת החמה אינו זמן שכיבה לשום אדם לפיכך אינו יוצא באותה שעה כלל"

כלומר, למה אפשר להזכיר יציאת מצרים בתפילת ערבית ואי אפשר לצאת ידי חובת קריאת שמע באותו זמן למרות שנחשב **לילה לענין ערבית**? מפני שקריאת שמע לא תלויה **רק** בזמן לילה **אלא גם** בזמן שכיבה. אם ככה עלינו להבין את היחסים בין זמן לילה לזמן שכיבה עבור קביעת זמן קריאת שמע. אמנם אני זקוק לשני הקריטריונים אבל אי אפשר לומר ששניהם קריטריונים שווים בגלל שבהמשך דברי רבינו יונה כתוב:

" אבל בבקר אע"פ שהוא יום יוצא בדיעבד מפני שעדיין זמן שכיבה הוא שקצת בני אדם שוכבין בבקר במטותיהן".

כלומר אני עדין יכול לקרוא קריאת שמע של לילה בבוקר מפני שאנשים עדיין שוכבים במיטותיהם, ומכאן משמע שאני לא צריך במידה שווה את הקריטריון של הלילה כמו שאני צריך את הקריטריון של זמן שכיבה, אלא שזמן שכיבה הוא גורם חשוב יותר. דבר הגיוני לחלוטין לומר, מכיוון שזמן שכיבה הוא דאורייתא ואילו זמן לילה הוא דרבנן.

לכן לפי דעתי ניתן לראות את זמן קריאת שמע כבנוי בצורה הזאת. באופן בסיסי, הקשר המהותי בין קריאת שמע לזמן ולאדם היא באמצעות זמן שכיבה. קשר זה בפני עצמו לא מתיישב עם אמרות שונות של חכמים במהלך הגמרא, מכיוון שאנו רואים פיצול בין זמן שינה לזמן שכיבה באמרות כגון:

"כְּדֵי שֶׁלֹּא יְהֵא אָדָם בָּא מִן הַשָּׂדֶה בָּעֶרֶב, וְאוֹמֵר: ״אֵלֵךְ לְבֵיתִי וְאוֹכַל קִימְעָא וְאֶשְׁתֶּה קִימְעָא, וְאִישַׁן קִימְעָא, וְאַחַר כָּךְ אֶקְרָא קְרִיאַת שְׁמַע וְאֶתְפַּלֵּל״, וְחוֹטַפְתּוֹ שֵׁינָה וְנִמְצָא יָשֵׁן כָּל הַלַּיְלָה."

באמרה זו אנו רואים לא רק פיצול של זמן שכיבה מזמן קריאת שמע אלא אף גדר הנבנה באופן מיוחד כדי למנוע מאדם לקרוא קריאת שמע עם השינה. יוצא מפה שלא יכול להיות שזמן קריאת שמע יהיה קשור אך ורק בזמן שכיבה. מה גם שלכל אורך הגמרא אנחנו לא רואים ולו שיעור אחד לתחילת זמן קריאת שמע התלוי בשינה. כל שיעור שאנחנו רואים תלוי באחד משני דברים:

- זמן לילה (משקדש היום בערבי שבתות, לפי פירושים מסוימים כל הזמנים הקשורים לאכילת התרומה)
- זמן אכילה של קבוצת אנשים מסוימת (כהנים, עני, בני אדם)

נראה שזמן אכילה הוא הקו המגדיר את קריאת שמע מהצד התחתון דווקא מפני שאכילת הערב מהווה כמעין הכנה לשינה, כלומר לקבלת עול מלכות שמיים בקריאת שמע. כמו שמשמע מדברי ר' צדוק בצדקת הצדיק אות ז':

> "זמן ק"ש תלי בזמן אכילה במשנה דריש ברכות ושם בבריי' ע"ב. כי אכילה הוא קיום החיים וכך קבלת עול מ"ש. וכמו שאכילת האדם בבוקר ובערב כך קבלת עומ"ש. ומ"ד מעני בדעת שאין לו נר להאיר עיני שכלו וממהר באכילה פשוטה כך קבלת עומ"ש בפשיטות כעני זה שאוכל רק פת במלח. וחד מ"ד דבתר רוב בנ"א דג"כ א"צ טהרה רק מתינות קצת עד שיהי' נר ה' נשמת אדם מאיר עיני שכלם. ולחד מ"ד כבלילי שבת שהכל מוכן מבעוד יום ודי לק"ש של ערבית ההכנה שמבעו"י ע"י מעשה היום וא"צ הכנה אחרת. וההלכה ככהנים שהם הבטלנים מכל עניני עוה"ז שאין להם אלא עסק התורה כמ"ש הרמב"ם סוף (ה' שמיטה ויובל) וכן שמעתי בזה ואכילתם קודש לה' וצריכים טהרה וכך לק"ש נפנה ונוטל ידיו קודם כמ"ש לעיל פירושו"

כלומר אנחנו מסתכלים על פעולת האכילה כפעולת הכנה לדבר מסוים. בין אם לשינה, בין אם לקבלת עול מלכות שמיים. אם ככה פעולת האכילה נראית כפעולה המתחילה וחותמת את היום שלי יחד עם קבלת מלכות שמיים. החלוקה השונה בין זמני האכילה הנזכרים הם בעצם חלוקה לגבי כמות ההכנה הנצרכת כלפי קבלת עול מלכות שמיים. במילים אחרות אני בעצם מחלק את היום שלי לזמנים לפעולות שונות, מדויקת פחות או יותר, ולאחר זמן אכילה בסדר היום הזה בא זמן שכיבה. כמו שכתוב: "אוכל קימעא, ואשתה קימעא, ואישן קמעא". בגלל שהחלוקה הזאת בבסיסה היא חלוקה לא אובייקטיבית אלא סובייקטיבית, אך ברור לי שלמען הסדר בעולם אני צריך למצוא לזה זמן וגדר אובייקטיביים, אני מחויב לשאול את עצמי לאיזה ציבור אני מכוון. אם אני מסתכל על ההגדרה התחתונה ביותר, כדי לוודא שאפילו לעניים לא יהיה רווח בין זמן אכילה שלהם לזמן השינה שלהם, אני אקבע את הזמן לפיהם. אם אני רוצה שיהיה סדר יום ברור לכל הציבור, אני

אתייחס אליהם. ואם אני רוצה להסתכל על תמונת האדם האידיאלית אני אשא עיני אל הכוהנים ואקבע לפיהם. עם כל זה אנחנו עדיין מקדימים את זה מעבר לזמן שכיבה עצמו אלא מתייחסים להכנה אליו (דבר המזכיר את רש"י לגבי הסבר סברת רבי אליעזר בזמן שכיבה בתחילת המאמר, ר' צדוק מסביר גם הוא אפילו את זמן שכיבה לרבי אליעזר כזמן הכנה בצדקת הצדיק אות כד:

" משמור א' בלילה חמור נוער. שניעור עדיין לפי שהוא זמן שהולכין לשכב רוב בנ"א [דל"ל דמה דאיכא דהולכים לשכב יועיל כדלדידן איכא דגנו דא"כ כל הלילה נמי עי' ברש"י ותוס' ט' א' ד"ה ובלבד דיש שהולכים אז תחילת שכיבה] עי' בתר"י במשנה דריש ברכות [אליבא דר"א וה"ה לדידן ולכך ניעור עם בעליו עדיין בסוף משמר א' אבל להלאה קשור על אבוסו."

כלומר עד סוף המשמר הראשון האנשים עדיין ניעורים אלא שמתכוננים לשינה)

בגלל הטבע הסובייקטיבי של זמן שכיבה\ אבילה הן הירושלמי והן התוספות מרגישים בנוח לומר אמרות כמו "דלא מסתברא לחלק כל כך בשעורי זמן שכיבה דכל הזמנים הללו אית ביה" (תוס' ד"ה ואי סלקא דעתך דף ב:), או "וקרובין דבריהם להיות שווים" (ירושלמי פ"א ריש ה"א). אבל גם את הזמן הזה הן הגמרא (לפחות בבבלי) והן המפרשים (לפחות ברובם הגדול), מנסים להפוך לזמנים אובייקטיביים במקום להשאיר את זה בגדר הסובייקטיבי שלהם. בדברי ר' צדוק ניתן לראות בצורה יפה ביותר איך זמן שכיבה מלובש בזמן לילה:

" עיקר הק"ש קבלת עול מ"ש ועול תורה ומצות כדאי' (ברכות יג.) וצריך ביום ולילה. ולא בבוקר וערב אלא בשכבך ובקומך ע' שם י"א א'. דיהיב הזמן בזה משום דהבוקר וערב הם שינויים בעולם ולא באדם והי' די בקבלה א' לשניהם רק מפני השינויים שבאדם שביום קם ועוסק במלאכתו וצריך קבלת עול מ"ש שכל מעשיו יהי' לש"ש כמ"ש (עירובין סה.) אנן פועלי דיממא כפועלים העושים מלאכה שכל מעשיהם לאדון ואפי' בברהמ"ז מקצר בשביל עבודתו. ובלילה עת שכיבה ומנוחה צריך ג"כ קבלת עומ"ש שגם בשכבו על מטתו ידע לפני מי הוא שוכב כמ"ש בהג"ה דריש או"ח. וזה מלאכה יותר גדולה. וכמו ששמעתי בזה ע"פ ויחלום יעקב שמהחלומות ניכר מעלת האדם אם גם כשאינו עושה כלום רעיונותיו רק והנה ה' נצב עליו. ובדבר זה צדיקים מעטים שנתפארו כן. ולכך נתנו ברכה היתירה לערבית שהוא השכיבנו לשלום."

נשמע מדברי ר' צדוק שיש לי שלושה דברים שונים. יש לי ערב, שהוא זמן אובייקטיבי לחלוטין המתחיל בצאת הכוכבים ומסתיים בעמוד השחר. יש לי זמן שכיבה, שהוא זמן סובייקטיבי לחלוטין שבו האדם ישן. ויש לי לילה, שהוא מצד אחד זמן אובייקטיבי ומצד שני הוא הזמן בו אני ישן. כלומר לילה הוא כינוי המפגש בין זמן ערב לזמן שכיבה. או במילים אחרות הגדר של זמן שכיבה שמלובש

בזמן ערב. לאחר עשינו את החלוקה הזאת, נחזור לשיטות התנאים וננסה להבין אותם לפי זה. יוצא בעצם שכל המחלוקת בין רבי אליעזר לרבן גמליאל היא השאלה למה אני נותן יותר משמעות. האם אני נותן משמעות רבה יותר לזמן שכיבה משום שהוא המהות הפנימית ובלעדיה לא יהיה לי קריאת שמע של ערבין בכלל, או שמע אני מתייחס לזמן ערב כזמן הקריטי לי משום שבלעדיו אין לי "גישה" לזמן שכיבה והוא הלבוש שקבעו לי חכמים לכך. לפי זה רבי אליעזר יעדיף את המהות על פני הלבוש (כמו שהרב שבתי אמר שהוא תמיד עושה), ואילו רבן גמליאל יעדיף את הלבוש שנתנו חכמים לדבר. אם כי לשניהם, שניהם חשובים. ההלכה נפסקת כרבן גמליאל וניתן לראות מדברי ר' צדוק בצדקת הצדיק אות י"ח שהוא באמת מתייחס לזה בצורה כזו שהעיקר הוא זמן לילה:

"קבלת עומ"ש דערבית אעפ"י שהתורה תלאתו בשכיבה מ"מ עיקרו תלוי בלילה ג"כ רק שדרך שכיבה בלילה נקט כן קרא. כי השכיבה מיוחדת ללילה שאינו זמן פעולה אפי' אי איכא אינשי [דבזה סגי ע' ט' רע"א] דגנו ביום אינו קרוי שכיבה לפי שהיום מיוחד לקימה דהיינו עבודה. כ"מ דהעיקר בלילה מלשון משעה שקידש כו' ברכות ב' ב' דקשה ע"ז קו' הגמ' שם מכדי כו' לימא משעת בה"ש לפי פירש"י שם [ולולי פירש"י אפ"ל דמשעה שקידש היינו תוס' שבת וא"כ לק"מ די"ל דנ"מ. אבה"ש דר"י ע"ש בגמ'. ולפירש"י צריך לדחוק דתוס' שבת דרבנן והכא דאו' קאמר וצ"ע] דע"ז לא שייך דקמ"ל דקדושת היום מבה"ש דזה עדיין לא נשמע מדבריו אם הי' מקום להסתפק בזה אלא וודאי דעיקר ק"ש בלילה ולכך מציין משעה שקידש היום דלענין שבת קרוי לילה וכיון שכבר מצאנו פעם א' דנקרא לילה שפיר י"ל גם זמן ק"ש אז כיון דאיכא דגנו. כי עיקר השכיבה מיוחד לעת החושך והעדר האור והבהירות אז הוא עת שכיבה מעבודה [ורק למשמר ממזיקין שלא לעבור עכ"פ עבירות או מצות קבועות ע"ל אות ט']. וכ"מ עוד שם בגמ' והלא כהנים מבעו"י הם טובלים משמע דאין סברא דיהי' זמן ק"ש דשכיבה אז [מיהו זה י"ל פשוט דס"ל הא ודאי אין דרך בנ"א שוכבים כ"כ מבעו"י] מבעו"י כי היום למלאכה בעת האור לא ישב בטל כישן"

כלומר מכיוון שהשינה מיוחדת ללילה בעוילם, ולכן אני נותן התייחסות יותר גדולה לזמן לילה על פני זמן שכיבה. עד כדי כך ששינה ביום כלל לא נקראת שכיבה (!).

לסיכום יש חמש דרכים להבין את המחלוקת בין רבן גמליאל לבין רבי אליעזר:

1. חלוקים במתי או מהו זמן שכיבה.
2. חלוקים במתי הוא זמן לילה.
3. חלוקים אם זמן קריאת שמע תלוי בזמן לילה או בזמן שכיבה.

4. חלוקים אם זמן שכיבה הוא דבר נפרד מזמן לילה.
5. חלוקים מה העיקר: זמן לילה או זמן שכיבה.

מראית עין ובשר בחלב

יונתן זמרת

כשאנו ניגשים לאיסור כמו בשר בחלב, אנו נתקלים במורכבות, העולם מלא במוצרים שאין לנו נגישות אליהם, מגוון איסורים רחב ועשיר שאותו נוכל לערב בכל תערובת ליצירת תערובת איסור, ולכן בכל אחד מתערובות איסור אלו דרך ההיתר ממילא תהיה "להוציא" את האיסור, ולהשאיר את ההיתר בין אם בביטול או בהגעלה או בכל דרך אחרת כשמאוד ברור לנו מה צריך להיות פה ומה לא יכול להשאר .

כשאנו ניגשים לבשר בחלב יש לנו בעיה אחרת, שני המוצרים האלו נמצאים בכל מטבח יהודי, שניהם מותרים[21], והתערובת שלהם יוצרת איסור מעצם התערובת, כאן להוציא את האיסור יהיה מורכב יותר, התערובת המורכבת שנוצרת בסיטואציה כזאת היא מצד אחד זרה, מכיוון שלא ראינו איסור "נכנס" לתוכה, ומצד שני היא נראית לנו כדבר מותר, לא ראיתי כאן איסור נכנס אלא פתאום צץ לי איסור בדברים הנמצאים בכל מטבח.

הזמינות ואופן השימוש היומיומי והמותר שלי בבשר וחלב יוצר סיטואציות רבות יותר בהם אמצא את עצמי יוצר תערובת בב"ח או מתקרב לכך, ולכן ממילא טווח ההרחקות שנצטרך להרחיק כדי למנוע את הטעות יגדל.

כותב השו"ע בסימן פז[22]:

"כתוב בתורה לא תבשל גדי בחלב אמו ג' פעמים אחד לאיסור בישול ואחד לאיסור אכילה ואחד לאיסור הנאה והוציא אכילה בלשון בישול לומר שאינו אסור מן התורה אלא דרך בישול אבל מדרבנן אסור בכל ענין".

"אינו נוהג אלא בבשר בהמה טהורה בחלב בהמה טהורה אבל בשר טהורה בחלב טמאה או בשר טמאה בחלב טהורה מותרי' בבישול ובהנאה ובשר חיה ועוף אפילו בחלב טהורה מותר בבישול ובהנאה ואף באכילה אינו אסור אלא מדרבנן אבל דגים וחגבים אין בהם איסור אפילו מדרבנן".

[21] לא רק מותרים אלא אפילו הגמרא נדרשה ללמוד את היתרם במיוחד מפסוקים

[22] פז סעיפים א,ג

במבט ראשון, השו"ע נדרש לשאלת בישול חלב טמאה וטהורה מצד הדמיון שלהם לבישול בשר וחלב קלאסי, הוא מביא רשימה אשר מורכבת כולה מ"גרסאות" של בשר וחלב למינם, חלקם דומים במראם (חלב טמאה) וחלקם קשורים רק מצד השימוש הלשוני שלנו או התפיסתי שלנו למילה "בשר", אך המחבר טוען שהפער המהותי, ההבדל המציאותי בין בשר טמאה לטהורה וכדו', מוציא אותם מאיסור בשר וחלב למרות הדמיון ומתירם מכל האיסורים.

ומגיה הרמ"א[23]:

"הגה ונהגו לעשות חלב משקדים ומניחים בה בשר עוף הואיל ואינו רק מדרבנן אבל בשר בהמה יש להניח אצל החלב שקדים משום מראית העין כמו שנתבאר לעיל סי' ס"ו לענין דם (ד"ע):"

הגהת הרמ"א כאן מעוררת מחשבה, בניגוד למחבר שכתב פסקים ברורים, הרמ"א מספר לנו 'סיפור', הסיפור עוסק במנהג, בהכנת עוף בחלב שקדים, רעיון שכלל לא הוזכר בשו"ע וגם מבחינת המבנה הטקסטואלי שלו הוא לא מתחיל במנהג שנבנה ביחס לעיקר הדין[24] אלא מדבר קודם כל על היתרו באיסור דרבנן[25], אבל מתוך הסיפור על המנהג הרמ"א מביא הלכה פסוקה שבשר בהמה מחייב בהנחת שקדים[26].

המהלך שנוצר בין שני החלקים ברמא נמצא בסימן שאלה, הרמא מעלה פתרון וקורה לו בלשון "מנהג" בעניין שלא הוזכר כלל בשו"ע ויוצר מתוכו הלכה שמקורה כלל לא פה, שעוסקת בענין ספציפי מאוד[27], וגם הלכה זו אינה עוסקת באיסור של מראית עין אלא עוסקת בפתרון של בעיה, שהוא בעצמו הציף אותה לכאורה בלי קשר.[28] מורכבות נוספת היא הערבוב שהרמ"א יצר בין עולם המנהג, עולם פרגמטי ומשתנה, עיסוק בשאלות שבאות לפתחו ופתרונות אליהם, לבין מערכת של איסורים דרבנן ודאורייתא[29] שיוצרים לנו מדרג ברור מה מותר ומה אסור כתלות בדין המקרה.

---

[23] שם

[24] כגון גזרות שגזרו למנוע

[25] וכמובן בלי להסביר מה המשמעות של איסור דרבנן ביחס לאיסור מ"ע וסיבת ההיתר

[26] מקור דין זה מהגמרא בבריתות בא:

"מיתיבי דם דגים דם חגבים מותר ואפילו לכתחלה ההיא בשלא כינסו כי קא אמר רב בשכינסו דכוותה גבי מהלכי שתים בשלא כינסו מי אסור והא תניא דם שעל גבי כבר גוררו ואוכלו של בין השינים מוצצו ובולעו ואינו חושש אלא כי תניא ההיא מתניתא דאית ביה קשקשים כי קאמר רב אסור דלית ביה קשקשים"

[27] מכיון שרוב האיסורים (כמו בשר בחלב אשה) לא ניתן ל"פתור ע"י הוספת הבשר המדומה

[28] בדברי הרמ"א עצמם נראה שהוא לא תופס את דבריו כתגובה לדברי השו"ע אלא כהשלמת נושא שכרוך בדבריו, מעין הזכרת מנהג שהרמא רואה קשר בינו לבין הסעיף הקודם, ולאו דווקא כהמשך או תגובה אלא יותר כאסוציאציה שנגזרת מהזכרת השו"ע את רעיון בשר טהורה בחלב טמאה, נ"מ בהמשך האם הוא חולק עליו או שבחלב שקדים יווצרו בעיות אחרות

[29] ועולה הקושיה ביתר חריפות אם מעיינים בשס ורואים שראשונים רבים אסרו לפחות בפומבי כמו למשל התוס' בכתובות ס. שהובא בבית יוסף באו"ח סימן שלו:

"ממעכן ברגלו בצינעא בשבת. והא דאמר כל מקום שאסרו חכמים מפני מראית העין אפי' בחדרי חדרים אסור היינו דווקא באיסור

את הבעיה עצמה של מראית עין, מביא השו"ע בסעיף הבא:

"אסור לבשל בחלב אשה מפני מראית העין ואם נפל לתוך התבשיל בטל ואין צריך שיעור"[30]

אחרי שבסעיף הקודם התיר השו"ע לבשל ולהנות מבשר בהמה טמאה בחלב טהורה, מביא המחבר מקרה של חלב אשה שנפל לתוך תבשיל בשר, אך כאן אוסר משום מראית עין.

בפשטות יש כאן סתירה, בסעיף הקודם הותר לנו לבשל ולהנות[31] מבשר טמאה בחלב טהורה, כשבעצם יש כאן מראית עין ברורה.

השו"ע פה הובא בב"י[32]:

"כתב הרשב"א בתשובה[33] "מסתברא שאסור לבשל בשר בחלב אשה מפני מראית העין, ואם נפל לתוך התבשיל בטל ואין צריך שיעור, וזה נראה לי ברור".

במבט ראשון החשש או האיסור כאן שלא לערבב נראה פשוט, יש כאן דבר הדומה באופן כמעט ולא ניתן להבחנה וממילא נחשוש למראית עין, אבל אם נביט לעומק צריך כאן עיון, מכיוון שאיסור מראית עין המופיע כאן הוא לא ניתן להגבלה, אין כאן קריטריונים של מה אסור, בכלל לא ברור כמה ברצינות לוקח המחבר את עניין מראית עין, לא ברור אם הוא תופס זאת כאיסור ממש או כהרחקה בעלמא, חילוק שמוביל ממילא לשאלה כמה נרחיב איסור זה מעבר לגבולות חלב אשה בבשר, שאלה זו מקבלת משנה תוקף כשרואים שבהדיא בסעיף ג, מתיר השו"ע לבשל[34] ולא חושש למראית עין.

הראשון להתמודד עם המרכבות שנוצרה פה הוא הרמ"א:

"הגה: ונראה לפי זה דכל שכן דאסור לבשל לכתחלה בחלב טמאה או בשר טמאה בחלב טהורה (ד"ע). ודוקא בשר בהמה אבל בעוף דרבנן אין לחוש"

מלאכה דאורייתא כמו שוטחן בחמה אבל לא כנגד העם (שבת דף סה.) שאם יראו יסברו שכבסן בשבת אבל הכא לא יראו אלא מלאכה כלאחר יד דהויא דרבנן ולא גזרי רבנן לאסור בחדרי חדרים:"
או הרמבם בפכ"ב ה"ב:
"מפני מה אסרו חכמים ליכנס במרחץ בשבת. מפני הבלנין שהיו מחמין חמין בשבת ואומרין מערב שבת הוחמו. לפיכך גזרו שלא יכנס אדם למרחץ בשבת אפילו להזיע. וגזרו שלא ישתטף כל גופו בחמין ואפילו בחמין שהוחמו מערב שבת" ובעני המחלוקת ביניהם עיין בפת"ש על אתר

[30] שם ס"ד

[31] מסתמא לאכול אסור בכל מקרה, ובענין האם ישנו איסור פוסק הב"י שאינו, וחולק עליו הב"ח ומביא שישנו איסור וכ"מ לענין חנ"נ וראה הערה 24

[32] יו"ד פז

[33] חלק ג' סימן רנ"ז

[34] שנראה באיסור תורה

הרמא מגיב לדברי השו"ע, ומקשה שלפי דבריו פה באמת גם על בישול טמאה בחלב טהורה נצטרך לומר מראית עין, ומוסיף ואומר שכל זה מכיוון שיש כאן ענין של דאורייתא, אבל באיסור כמו עוף שהוא דרבנן לא נחשוש.

הרמ"א, טוען כאן טענה שנראית פשוטה-דברים שנראים כאיסורי דאורייתא נאסור משום מראית עין, במידה והם נראים כאיסורי דרבנן אז אין לחוש, הרמ"א גם פה וגם בסעיף הקודם מדגיש את עניין ה"דרבנן", הוא יוצר מדרג שמבוסס על רמת האיסור למקרה בו נגזור או שלא נגזור מראית עין. עיקר העיסוק של הרמ:א הוא באיסורים ולאו דווקא באיך זה נראה בפועל, אפשר לומר שהרמא מסתכל בצורה תיאורטית לחלוטין.

הבעיה העיקרית ברמ"א[35] היא שהרמ"א אמר כאן עיקרון, אבל בכלל לא ברור איפה העיקרון הזה מדבר, האם בעולם של איזה איסור יש לי ביד? האם מדובר באיזה איסור חושב האדם שמסתכל עלי? האם יש כאן איסור שבכלל לא מושפע מהסיטואציה אלא רק מכח חכמים לגזור? יותר מזה- מאיפה הגיע העניין הזה דווקא לכאן? איך יכול להיות שבישול בעוף שלא נאסר כלל[36] יאסר משום איסור מחודש? על מה בדיוק הרמ"א מדבר?

דברי הרמ"א פה מחזקים את הניגוד שהצגתי קודם. הרמ"א מנסה לאחוז בשני הקצוות, מצד אחד הוא מתאר את מראית עין ופתרונה כמנהג או כסיפור, לא כמושג הלכתי גרידא או לפחות לא כחיוב מוחלט אך מאידך הוא מנסה להציג את זה כמערכת אחידה, דין קשיח הצמוד לאיסור שממנו אנו חוששין למראית עין במקומות מסוימים ובמקומות מסוימים לא נחשוש אפילו אם מצד האמת יש לחשוש.

הבעיה האמיתית ברמ"א היא הגישה למראית עין, מצד אחד הוא ניגש אליו כאיסור דרבנן הנלווה לאיסורים אחרים וממילא ייאסר בכל איסורי תורה ולא ייאסר במקום דהוי גזירה לגזירה[37] אבל מצד שני הוא כן מתייחס לאלמנט הפשוט הנלווה לאיסור ייחודי כמראית עין- כיצד הדבר הזה נראה? האם אני חושש או לא? כמו מה זה נראה לי?

למרות המורכבות בהבנת הרמ"א ניתן להצביע על מחלוקת בסיסית בפסיקה, השו"ע פוסק בהדיא רק על בשר בחלב אשה איסור מראית עין, והתיר בהדיא בישול בשר טהורה בחלב טמאה בסעיף

[35] שדרכה יתפלגו תירוצי האחרונים
[36] לשיטת רוב הראשונים- נ"מ לענין האם איסורו מהתורה או מדרבנן
[37] ועל הדרך מתעלם מפסיקות ראשונים רבות בנושא

קודם, ואילו הרמ"א פוסק שבכל דבר שהאיסור הוא מדאורייתא נאסור משום מראית עין ובדרבנן לא נחמיר[38].

בעצם אפשר לחלק את הרמ"א כאן לשני רעיונות[39], ברעיון הראשון הרמ"א יוצר מערכת עצמאית של מראית עין שמבוססת על איזה איסור אנו רואים כאן, ואילו ברעיון השני הוא עוסק בתגובה לשו"ע ומדבר בשפה איסורית, כאן השאלה מתחילה מהמישור הטכני ומגיעה מהמקרה הספציפי שהשו"ע בחר להביא (או לא להביא), ומתקדמת ליצירת מערכת מקבילה לשו"ע.

שיטת הט"ז: אומר הט"ז[40]:

"משא"כ בבשר עוף בחלב שהוא דרבנן ואפילו בבהמה אינו אסור אלא דרך בישול דוקא הלכך לא חשו בזה למראית עין ע"כ ואף כי דברי רמ"א נכונים וכבר נתפשט המנהג כן מ"מ נראה שיש להניח לכתחלה שקדים גם אצל בשר עוף אלא במקום שאין לו שקדים אין לאסור בשביל זה האכילה דכל מאי דאפשר לן לתקוני מתקנינן ותו דלא גרע מחלב אשה דבסמוך שחשו למראית עין אבל באם אין לו שקדים אין לאסור האכילה בשביל זה".

הרמ"א התיר לנו עקרונית כל מראית עין באיסורי דרבנן, אומר עליו הט"ז משפט מעט תמוה- "כל מה שאפשר לן לתקוני מתקנינן", בדבריו נמנע הט"ז לחלוק חזיתית על הרמ"א, הוא בעצם טוען שצריך להחמיר, אבל לא רק שצריך להחמיר פה נקודתית, אלא שיש לנו עניין כאן לתקן כמה שיותר גזרות והרחקות.

המשפט הזה טוען טענה הפוכה מהרמ"א. הרמ"א יצר פה חילוק ברור איפה גוזרים את הגזירה, גדרים הלכתיים ברורים, בא הט"ז ובעצם מוסס אותם, לא נשאר כאן גדר, יש כאן סוג של צורך הלכתי שמתרחב לא לפי סטנדרטים ברורים אלא לפי היכולת שלנו לגזור על עצמנו. הגדרים שהרמ"א יצר אולי משליכים על דין התבשיל מתי נאסור ומתי נתיר, אבל במהות, איסור מראית עין הוא איסור מתרחב ומשתנה לפי הצרכים שלנו והיכולות שלנו לגזור ולהוסיף על עצמנו, הדברים מקבלים משנה תוקף ביחס לקושית הט"ז בסעיף ד:

בד"מ השאיר דברי הרשב"א אלו בחלב אשה בצ"ע דמאי שנא מחלב טמאה דמותר בבישול ודעתו כאן תמוה מאד דהא בת"ה כתב הרשב"א בהדיא דבחלב טמאה מותר בבישול והנאה ולא זכר שום איסור מראית עין ונלע"ד דאין זה ק"ו דנראה דלא גזרו משום מראית עין אלא במידי דכשר לאכילה כל אחד לחוד דאז דומה לבשר טהור וחלב טהור ומ"ה בבישול עם חלב שקדים צריך להניח שם

[38] גם אם נאמר שהרמ"א בכלל דיבר אליבא דדברי השו"ע בסעיף ד, בסעיף ג תלה הדבר בדרבנן.
[39] לא חייבת להיות נפקא מינה למעשה או לפתרון, אבל לפחות להבנה יש כאן נפקא מינה גדולה.
[40] יו"ד פ"ז ס"ק ד

שקדים לכתחלה ובחלב אשה שג"כ מותר כל שפירש ממנה כמ"ש בסי' פ"א ע"כ אסור לבשל עם בשר משום מראית עין משא"כ באם החלב טמא או הבשר טמא אין דומה לבשר בחלב של טהורים וע"כ לא גזרו שם מפני מראית עין כנלע"ד ברור אלא שאין בידי להקל במה שהחמיר רמ"א".

הט"ז יוצר כאן מבנה מאוד ברור, יש לנו את האיסור המרכזי והאמיתי, איסור בשר בחלב, רק באיסור זה יש לנו מראית עין[41], ונגזור בכל מקום שיש דימיון לסיפור המקורי, אם אין לנו את הדימיון, יש לנו כאן מרכיב שבכלל לא היה מותר מעיקרא-הוא לא נכנס, לא נחשוש לשום איסור בחלב אלא המראית עין כאן היא בלעדית לבשר וחלב ולא לשאר איסורים[42], כל הדיון בענין הוא מה נכנס לאיסור ומה לא נכנס, לאו דווקא ברציונליות מובהקת אלא בשאלת הגזירה וגבולותיה[43].

שיטת הש"ך[44]

הש"ך[45] מעיר ששיטת הרמ"א מבוססת על ההנחה שעוף בחלב הוא מדרבנן[46] ולכן ממילא המראית עין היא מדרבנן, אבל בכל מקרה דאורייתא נצטרך היכר שאין כאן מראית עין, אך חולק על הרמ"א בעצמו ומקשה עליו, שהרי יש מקרים בהם נאסור מראית עין גם באיסורי דרבנן[47].

וכותב הש"ך[48]:

---

[41] כנראה בגלל השוני המהותי בין תערובות בשר בחלב לשאר תערובות איסורים, ודאי שבעוד מקומות יש איסור מראית עין, אבל זה לא אותו איסור וממילא לא נלמד אחד על השני ולא נשווה אחד בין השני, נ"מ לשיטת הש"ך בענין מראית עין באיסורי דרבנן.

[42] לפ"ז החילוק בין דאורייתא לדרבנן יהיה במידה ונצטרך להקל, כמו שכתב בהמשך:"וכן בסמוך גבי חלב מתה לענין בישול נראה שנתכוין שיש ליזהר במקום שאין צורך גדול אבל במקום צורך לרפואה אף שאין סכנה בדבר יש להתיר בישול בחלב במה שאין האיסור אכילה אלא מדרבנן וכ"ש חלב טמאה או בשר טמא כנלע"ד:"

[43] מתוך כל זה יוצא שהט"ז חולק על הרמא אבל מקבל עליו את שיטתו, וממילא אין תירוץ לקושית הרמ"א.

[44] בעניין קושית הרמא אליבא דש"ך שסובר שמדובר פה באכילה- השך מביא את דברי הבית יוסף: "ולשון רבינו אינו מכוון, שכלל דין בשר בהמה טהורה בחלב בהמה טמאה ובשר טמאה בחלב טהורה עם דין בשר חיה ועוף בחלב טהורה. ונהי דלענין שלא גזרו על בישולם והנייתם הם שוים, כדמשמע מפשטא דמתניתין ומדברי הרמב"ם ז"ל, מכל מקום מ"ש אינו אלא מדרבנן לא מצי קאי אלא לחיה ועוף בחלב טהורה, דאילו לבשר טהורה בחלב טמאה ובשר טמאה בחלב טהורה לא אשכחן שיאסרוהו חכמים באכילה משום בשר בחלב, וגם לא היה להם ענין לאסרו מדבריהם אחר שכבר הוא אסור ועומד מן התורה משום בשר טמא או משום חלב טמא. וכך הוה ליה לכתוב: 'אבל בשר טהורה בחלב טמאה או בשר טמאה בחלב טהורה - מותרים בבישול ובהנאה, ובשר חיה ועוף, אפילו בחלב טהורה - מותר בבישול והנאה, ואף באכילה אינו אסור אלא מדרבנן"

ולפ"ז, באמת אין מקום לקושית הרמ"א,לפחות באם נאמר שבאמת השו"ע דיבר באכילה כמו שאומר הש"ך בהמשך אך השך בעצמו מביא דברי הב"ח שיש איסור בב"ח באכילת בשר בהמה טמאה בחלב טהורה ונ"מ גם לענין חנ"נ, ופוסק כב"ח שיש איסור בב"ח וממילא יש איסור מראית עין, ובסעיף ד צריך עיון בענין בישול האם ואיזה איסור יהיה וממילא איזו מראית עין נגזור.

[45] ס"ק ד

[46] בניגוד לדברי המהרשל ביש"ש חולין פ"ח ס"ק

[47] דהא אפילו במידי דרבנן חיישינן למראית העין בכמה דוכתי ומהם בש"ס פרק במה בהמה (דף נ"ד) ולא בזוג אע"פ שהוא פקוק משום דמיחזי כמאן דאזיל לחינגא פירש"י לשוק למכור והיינו מראית העין וכדאיתא בפ' במה אשה (סוף דף ס"ד) והוא מוסכם מכל הפוסקים וכמו שנתבאר בא"ח סי' ש"ה אע"פ שאיסור מקח וממכר בשבת אינו אלא מדרבנן וכמ"ש בא"ח ובח"מ ס"ס רל"ה וכן מוכח בהדיא בתוס' בכתובות פ' אע"פ (דף ס' ע"א) ד"ה ממעבן כו' דאפי' במידי דרבנן חיישי' למראית העין והכי משמע בדוכתי טובי

"הא דכתבו הט"ו בס"ג מותרים בבישול והנאה והוא משנה ערוכה בפכ"ה ומוסכם מכל הפוסקים דהיינו דמותר מדינא אבל משום מראית העין לא מיירי ונ"מ בגוונו דליכא למיחש למראית העין כגון לרפואה וכיוצא בו וכמ"ש מהרש"ל פ' כ"ה סימן ק"ב גבי חלב אשה דלרפואה שרי אפילו אין בו סכנה כלל מאחר דאין בו איסור כלל אלא משום מראית העין "

יש כאן לש"ך אמירה משמעותית, הוא טוען שהשו"ע עוסק בשני עניינים- מראית עין ואיסור בב"ח, בעצם הענין הזה הוא יוצר מערכת שאומרת - אין לי תלות בין האיסור למראית עין, מראית עין הוא איסור עצמאי ודינמי, השך מניח את הרעיון שמראית עין הוא איסור גמיש שיכול להיות על כל מיני איסורים בכל מיני צורות, התוקף שלו הוא בכל איסור כי הוא בעצם צד מסוים של האיסור-החשש אליו, ולכן גם באיסורי דרבנן נחשוש אם יש סיבה-העיקר הוא שתהיה כזאת, הוא ניגש לתרץ את הסתירה בין הסעיפים ג ד שהציג הרמ"א[49] ע"י חילוק אמיתי בין דיני מראית עין לשאר איסורים.

בעיון בדברי הש"ך נראה לומר שהוא מחלק את דברי הרמ"א והשו"ע לשני שלבים, הוא מתרץ את קושית הרמ"א על השו"ע ומסביר בנפרד בעצם את שיטת הרמ"א ואף חולק עליה בסוף[50].

את הקושיה על השו"ע הש"ך מתרץ באוקימתא לדברי המחבר:

"כיון דעל כל פנים אחד מהן אסור באכילה דודאי בבישול לחודיה ליכא משום מראית העין דהא יכול להיות שמבשל לצורך רפואה או שאר דברים והאי אסור לבשל היינו לאכול".

כמו שאמרתי לעיל, הש"ך הבדיל את מראית עין מבב"ח במישור הטכני, ולכן נצטרך קשר אמיתי וריאלי בין האיסור למראית העין שלו, מכיוון שאפשר תמיד לומר כשהוא מבשל אז אין כאן איסור מכיון שיכול להיות שהוא מבשל לרפואה וכדו' ואין כאן ממש את האיסור מולנו כמו בבשר וחלב שהכל עניין של איסור[51] כמו שאמר בהמשך :"אלא ודאי דבבישול לחודיה ליכא משום מראית העין והלכך הא דאסור לבשל בשר בחלב אשה היינו לאכול והלכך בשר בהמה טמאה בחלב טהורה או איפכא כיון דע"כ לאו לאכלם מבשל להו דהא עכ"פ אסורים משום בשר או חלב טמאה ליכא משום מראית העין כנ"ל", הוא בעצם מתקן את דברי השו"ע וטוען שבעצם הקריטריון היחיד הוא האיסור לאכול, ולפי זה דברי השו"ע המתוקנים הם:"אסור לאכול בחלב אשה מפני מראית העין ואם נפל לתוך התבשיל בטל ואין צריך שיעור"[52]

---

[48] ס"ק ז

[49] האם יש או אין מראית עין בבשר טמאה בחלב טהורה ולהיפך

[50] לאו דווקא בסדר הזה

[51] בעצם כאן כבר יש רמיזה לדברי הש"ך בעתיד, הרי מה החילוק בין בב"ח ושאר איסורים פה? מה ההבדל במראית עין בתערובת של דבר טמא עם דבר אחר לתערובת בב"ח?

[52] שם ס"ד

הש"ך נצמד כאן לעיקרון מאוד רציונלי במראית עין בשיטת השו"ע, אני מסתכל על התבשיל ובודק האם יש כאן אפשרות למחשבה של מראית עין ולפי זה מחליט אם לאסור או לא.

בקריאת דברי הרמ"א בסעיף ג ברור לש"ך שהשאלה כאן היא איזה איסור יש כאן, עוף בחלב- איסור דרבנן, וממילא אין כאן מראית עין ולא שייך לגזור, איך פועל מנגנון האיסור? יש לנו לכל הסיטואציה את "הרואה", ולפי מה שנראה לו בסיטואציה נקבע אם יש כאן מראית עין, אבל ל"רואה" שלנו אין עניין באיסורים דרבנן אלא רק דאורייתא.

בתגובה לדברי הרמ"א, מביא הש"ך את המהרש"ל:

"אבל מהרש"ל פכ"ה סי' נ"ב למד מהך דדם דגים דבפורים וכיוצא בו שרגילים לאכול תרנגולת בחלב שקדים שאסור אם לא שיניח שקדים אצלו בתוכן ובצידן להיכירא ובפרט גבי בשר עוף דאיכא למיחש טפי שלא ידמו לומר בשר עוף בחלב שרי אפי' מדרבנן כר"י הגלילי עכ"ל"

הש"ך מביא את דברי מהרש"ל שחולק על הרמ"א, וטוען שגם בבשר עוף בחלב נצטרך שקדים להתיר התבשיל, וטוען שבעצם יש כאן מחלוקת מהותית על הרמ"א[53], על עצם הרעיון שאיסורים דרבנן אין מראית עין "דהא אפילו במידי דרבנן חיישינן למראית העין בכמה דוכתי " ומביא כמה גמרות בהם מצינו מראית עין באיסורי דרבנן .[54]

אם נסכם את דברי הש"ך, הוא מחלק כאן את השו"ע והרמ"א לשתי סברות שונות בגישה למראית עין, בעוד השו"ע עוסק בסיטואציה, מה יחשוב היהודי שיראה את התבשיל, איזה איסור הוא יתפוס ומתי אנחנו חוששים לדעת יהודי או לא[55], לעומת סברת הרמ"א שבנויה על איזה איסור יש פה כדי שנוכל לגזור עליו מראית עין או לא, שם חלוקת הדרבנן דאורייתא קיימת ושרירה. הדילמה העקרונית שהזכרתי קודם בענין מראית עין, האם זה איסור נוסף או איסור עצמאי יוצר כאן את השאלה האם יש כאן סיטואציה הלכתית טכנית או סיטואציה אנושית והיא בעצם מחלוקת הרמ"א והשו"ע, יש כאן שתי סברות עצמאיות ומנוגדות.

[53]הש"ך כאן עושה מעין תרגיל, הרי לשיטת המהרש"ל בשר עוף בחלב אסור מן התורה, וא"כ אז ודאי שגם לשיטת הרמ"א יאסור משום מראית עין ולו רק משום שיש כאן איסור דאורייתא, וא"כ אין בקושית הש"ך אלא טענת מראית עין מדרבנן וצ"ע

[54]" מהם בש"ס פרק במה בהמה (דף נ"ד) ולא בזוג אע"פ שהוא פקוק משום דמיחזי כמאן דאזיל לחינגא פירש"י לשוק למכור והיינו מראית העין"

[55]לענ"ד מסתבר לומר שלשיטתו לכו"ע יש מראית עין בדרבנן וגם השו"ע יחלוק על הרמ"א בסעיף ג ויחשוב שאין להקל בעוף דרבנן משום דהוי מראית עין בדרבנן

הבאר היטב

בניגוד לט"ז ולש"ך, שחלקו[56] על הרמ"א, הבאר היטב מתרץ דברי הרמ"א כפשטם וכלשונם:

"ולענ"ד נראה דרמ"א איירי בכל הסעיף בבישול לא באכילה, אלא שקשה לו על הרשב"א שכתב דאסור לבשל בחלב אשה משום מראית עין ולא כתב דאסור לבשל בחלב טמאה לכתחלה והיה מסופק מאחר דאמרינן בש"ס דמותר בבישול ובהנאה אם מותר לגמרי ולא חיישינן גבי בישול משום מראית עין אלא דוקא באכילה חיישינן לזה או דלמא מה דאמרינן בש"ס דמותר בבישול מיירי לדינא אבל מפני מראית עין חיישינן.

הבה"ט טוען שהרמ"א לא חולק אלא בעצם פורס את הסוגיה ומציג דילמא בדברי השו"ע, הרמ"א דק בלשונו, ולכן כל הדיון כאן הוא בעצם האם השו"ע מתכוון לדבר כל פעם בנושא אחד[57] וממילא יאסור בכל מקום שיש חשש או שהשו"ע באמת חושב שבשר טמאה בחלב טהורה אין כאן איסור כל שהוא של מראית עין.
אם נגיד שיש כאן איסור נפרד של מ"ע-נפתרה הבעיה, אבל אם נגיד שלא הקושיה עומדת בעינה- כיצד יכול להיות שבבשר טמאה בחלב טהורה לא אסר השו"ע?

וממשיך הבה"ט:

לכך גבי עוף עם חלב שקדים דלא חיישינן שמא יעבור איסור כלל לבשל בשר שור עם חלב אם לא שיטעו בתרווייהו שיסבור דהאי בשר עוף הוא בשר שור והאי חלב שקדים הוא חלב גמור דע"ז לא חיישינן כלל שיטעו בתרווייהו אם לא שיטעה ויבשל בשר עוף עם חלב גמור והנה גם לזה לא חיישינן דגם אם יעבור אינו עובר אלא על איסור דרבנן שאסרו רק משום מראית עין ויכול להיות שגם על איסור משום מראית עין לא יעבור שאפשר שמותר לגמרי בבישול כדאמרינן בש"ס דבשר עוף בחלב מותר בבישול והנאה ולכך כ' רמ"א נהגו לעשות חלב משקדים ומניחין בו בשר עוף הואיל ואינו רק מדרבנן כלומר דגם אם יעבור ויבשל בשר עוף בחלב ממש אינו אלא מדרבנן משום מראית עין ולענין דינא מותר לגמרי כדאמרינן בש"ס וכה"ג לא אשכחן דאסרי רבנן משום מראית עין ובזה מתורץ מה שהקשה הש"ך מאורח חיים סי' ש"ה לענין שבת.

הבה"ט בונה כאן מערכת מתוחכמת, יש לנו חשש מראית עין, ומ"ע היא איסור עצמאי, ומכיוון שהיא איסור עצמאי היא מערכת בעצמה, מערכת משמעותית עם כללים משלה.

[56] בין מפורש ובין שלא
[57] כמו שתירץ הש"ך

הבה"ט יוצר כאן מערכת מורכבת: למרות שאיסור מ"ע הוא עצמאי[58] נגזור רק כשיש חשש שיעבור על איסור אמיתי, הרי בבישול עוף בחלב אין איסור מן הדין, וכל האיסור שאמר רמ"א שאסור מדרבנן לא קאי על איסור בשר וחלב שבו כי אין איסור כלל בבישול עוף בחלב, מכיוון שקודם הפרדנו בין האיסורים[59] נאמר שגם כאן, האיסור שהרמא מדבר עליו שהוא רק מדרבנן הוא איסור מ"ע ולא איסור בבישול, וממילא מה החשש? שיבוא לבשל עוף בחלב רגיל ואז האיסור יהה איסור מ"ע? במקרה כזה ודאי לא נגזור! ולכן בכל מקרה בו שני המרכיבים הם משונים ברור שיהיה מותר לבשל מכיוון שהחשש שלנו הוא שתהיה מראית עין וזה חשש שהרמ"א מתיר לנו:אבל לאכול ודאי ס"ל לרמ"א דאסור שמא יבא לאכול בשר עוף בחלב שהוא איסור דרבנן בפי' וכן בשר בהמה טהורה עם חלב טמאה ס"ל ג"כ דאסור שמא יבא לבשל בשר טהורה עם חלב טהורה שהוא איסור' דאורייתא וכל הסעי' מיירי בבישול דוקא וכן נמי מ"ש בסוף הסעיף בעוף דרבנן אין לחוש ה"נ מיירי בעוף דרבנן כשבא לבשלו בחלב אשה או בחלב טמאה שהוא תרתי לטיבותא אין לחוש כנ"ל ודו"ק.

כל העיסוק ברמ"א הוא אך ורק בבישול, אבל באכילה ודאי שיאסור מכיוון שכאן יש חשש שיעבור על איסור אמיתי מדרבנן, ולכן ודאי שעוף בחלב שקדים יהיה אסור באכילה.

בעצם הש"ך והבה"ט תירצו את קושית הרמ"א באופן דומה- יש איסור בב"ח, יש איסור מ"ע. השו"ע מדבר בסעיף ג על בב"ח ובסעיף ד על מ"ע בלי להתחשבן, אבל בניגוד לש"ך שיצר כאן מחלוקת בתפיסה של מראית עין- האם זה גזירה קשיחה או תפיסה של סיטואציה, הבה"ט מתחיל את הסברא שלו מלחשוב כיצד אני תופס את מה שקורה פה? מה יכול לצאת מכאן, אבל בפועל הוא גוזר מ"ע על כל איסור דרבנן שנראה באופק. אם מסתכלים בעיון על דבריו יוצא שבעצם, אין לו שום אמונה במראית עין כאיסור להלכה אלא מראית עין הוא סוג של דרבנן שעדיין לא התרחק, עוף בחלב יכול להיות אסור משום מראית עין לבשר וחלב מכיוון שהוא לא מספיק התרחק, המראית עין קשורה לתפיסה שלנו את האירוע, הוא כ"כ מאמין בבלאגן האמיתי באמירה שעירבוב שני מוצרים תמימים יוצרים איסור, שמראית עין הוא בעצם סייג בסיסי של איסור בב"ח עצמו.

הרעיון הזה, שהמראית עין היא בהתאמה מוחלטת לסיטואציה וממילא כמה שנרחיק אותה מבשר בחלב, נראית כאן בהיבט טכני - תרתי לטיבותא, אבל בעצם אם הבעיה שלנו היא האמונה במה

[58] הרווח העיקרי בלהגיד על איסור שהוא עצמאי (מלבד תירוץ קושית הרמא על השו"ע) הוא ההו"א שנגזור גם כלפיו- מראית עין כמו שיביא בהמשך.
[59] בב"ח ומ"ע.

יקרה כאן ולאן נתגלגל, וכל מה שצריך זה עוד הרחקות, אפשר ליצור הרחקות בעוד מובנים,כמו הפתחי תשובה[60]:

"שכתבתי דמ"מ אין לאסור להניח בשר עוף בחלב שקדים בלי שיניח שקדים אצלו אלא אם הוא בפני הרואים כמו בסעודות גדולות דאיכא מ"ע גמור אבל בביתו מותר ע"ש ומ"ש הבה"ט וט"ז כתב כו' אין לאסור האכילה כו' עט"ז דמשמע מדבריו דגם בבשר בהמה הדין כן:"

נ"ל שמתוך פסק הפתחי תשובה נוצרת כאן השלכה נוספת של רעיון מהבאר היטב, מכיוון שאין לנו איסור עצמאי של מראית עין בלי בב"חנוצרת התפיסה שמראית עין הוא סוג של איסור שצמוד ממש לבב"ח, עד כדי יצירת תפיסה חברתית בבשר וחלב, כשנצליח להתרחק מחשש של בב"ח ע"י שניצור מצב שלא יהיה באמת חשש כי רק אני נמצא כאן- יהיה מותר לאכול עוף בחלב[61], בניגוד לאיסור מראית עין קלאסי שאסור גם בחדרי חדרים, כאן האיסור הוא לא איסור מראית עין קלאסי אלא חשש שיהיה כאן בשר וחלב בגלל הסיטואציה הבעייתית שבשר וחלב יוצרים לנו, יש לנו את סעיף ג בשו"ע שעסק באיסורי בב"ח פשוטים, ויש לנו את סעיף ד שעוסק בהרחקות בב"ח שקראנו להם בשם- מראית עין.

[60] פ"ז ס"ק י.

[61] ובנ"צ כתב שהדבר תלוי האם יש מ"ע בדרבנן או לא, ונ"ל דדרבנן הוי חדא לטיבותא וכשיש לנו עוד הרחק הוי תרתי לטיבותא.

אילפא
אמרי דוד

יש סיפור מעורר פליאה בגמרא בתענית כא. וזהו לשונו:

"אילפא ורבי יוחנן הוו גרסי באורייתא, דחיקא להו מילתא טובא, אמרי: ניקום וניזיל וניעבד עיסקא, ונקיים בנפשין (דברים טו, ד'): "אפס כי לא יהיה בך אביון". אזלו אותבי תותי גודא רעיעא. הוו קא כרכי ריפתא. אתו תרי מלאכי השרת, שמעיה רבי יוחנן דאמר חד לחבריה: נישדי עלייהו האי גודא ונקטלינהו, שמניחין חיי עולם הבא ועוסקין בחיי שעה! אמר ליה אידך: שבקינהו, דאיכא בהו חד דקיימא ליה שעתא. רבי יוחנן שמע, אילפא לא שמע. אמר ליה רבי יוחנן לאילפא: שמע מר מידי? - אמר ליה: לא. אמר: מדשמעי אנא ואילפא לא שמע, שמע מינה לדידי קיימא לי שעתא. אמר ליה רבי יוחנן: איהדר ואוקי בנפשאי (דברים טו, י"א) "כי לא יחדל אביון מקרב הארץ". רבי יוחנן הדר, אלפא לא הדר. עד דאתא אילפא - מליך רבי יוחנן. אמרו לו: אי אתיב מר וגריס לא הוה מליך מר. אזל תלא נפשיה באסקריא דספינתא אמר: אי איכא דשאיל לי במתניתא דרבי חייא ורבי אושעיא ולא פשטינא ליה ממתניתין נפילנא מאסקריא דספינתא וטבענא. אתא ההוא סבא, תנא ליה: "האומר..."... אמר ליה: הא מני - רבי מאיר היא דאמר: מצוה לקיים דברי המת.

בסיפור הזה כמה תמיהות:

למה משמיים אילפא לא שמע את המלאך? לא היה לו סיכוי להיות ראש ישיבה?

וגם, למה רבי יוחנן לא גילה לו? אם הוא הבין מהמלאך שיש חשיבות בלחזור לעולם התורה, מדוע לא שיתף את חבירו בתובנה זו?

וגם, מה רצה אילפא באיומו להוכיח? הרי גם הוא יודע שלא למד תורה בתקופה זו - מה היה בעצם הדבר שכה חרה לו? מה, הוא התכוון שאם יצליח במבחנו שלו לפתע ימנו אותו לראש הישיבה?! את מה בא להוכיח ולְמי באה ההוכחה?

וגם, למה הדרך שנקט אילפא לגדלותו בתורה היא דווקא דרך הבקיאות והזיכרון?

וגם, מה לגבי הפסוק הראשון של "אפס כי לא יהיה בך אביון"? איך רבי יוחנן שהביא את הפסוק "כי לא יחדל אביון" מסדר את פערי המקראות?

ובכלל, למה אף אחד לפניהם לא יישב את סתירת הפסוקים, מדוע לא היתה להם דרך מסודרת, לפחות מסורת מרבניהם, כיצד לנהוג במצבם זה, שודאי נתקלו בו קודמיהם?

על שאלות אלו אנסה לעמוד בעזרת השם, ובהקדים עוד עניין; הברייתא בברכות לב: מספרת:

תנו רבנן: חסידים הראשונים היו שוהין שעה אחת ומתפללין שעה אחת וחוזרין ושוהין שעה אחת. וכי מאחר ששוהין תשע שעות ביום בתפלה, תורתן היאך משתמרת ומלאכתן היאך נעשית? אלא מתוך שחסידים הם תורתם משתמרת ומלאכתן מתברכת.

על התופעה של החסידים השוהין בתפילתן, הברייתא מסבירה כי זה לא פגע בתורתן, אלא חסידותן גורמת שתורתן משתמרת.

ניכר שישנן דרכים שונות ליצור קשר עם התורה. ייתכן כי ישנו אדם שעושה רצון קונו, לומד, אך לא רק בזה עיקר מאמצו. המחשבה הפשוטה היא, וכן בהווא אמינא בברייתא, שדבר זה ייפגע בלימוד התורה של החסיד, וממילא במאמצו הדתי בכלל, כך שיווצר איזה מן פלונטר כזה בהילוך הדתי של אותו חסיד, כביכול תפילה שלא מועילה ללימוד. על כך הברייתא עונה שאכן אולי הוא לא ידע הרבה כפי שיכול היה לדעת, אך יווצר לו יתרון אחר, איכותי משהו, "תורתן משתמרת". זהו הפער בין האיכות לכמות שעמדו עליו רבים, וכאן הגמרא מספרת שיש כאלו ויש כאלו, והשניים נקראים חסידים.

כמובן שמתבקש שרק לאחר הכמות הרבה יבוא היתרון של האיכות הלימודית על ביטויו, ואכן כך כותב הגר"ז בהלכות תלמוד תורה שלו:

"ואפילו בתפלת י"ח אמרו שחסידים הראשונים היו שוהין שעה אחת... ולא היו חוששין לביטול תורה אף שתלמוד תורה כנגד כולם, מפני שהיו מקשרים דעתם לאדון הכל ב"ה ביראה ואהבה עזה ודביקות אמיתית עד שהיו מגיעים להתפשטות הגשמיות. ומצות הדביקות האמיתית ביראה ואהבה היא גדולה ממצות ת"ת וקודמת אליה כמ"ש ראשית חכמה יראת ה'.

אך מכל מקום גם חסידים הראשונים לא היו רשאים להשהות כל כך בתפלה אלא מפני שלמדו כבר תחלה כל התורה שבכתב ושבעל פה כולה וקיימו ידיע(ו)ת התורה שמתוך שחסידים הם היתה תורתם משתמרת ומתקיימת בידם ולא משתכחת מהם."

ייתכן שזו היתה תמונתו של אילפא. בסיפורו, ישנן שתי פסוקים סותרים, האמוראים בסיפור כלל לא דנו בתירוץ סתירתם, ונשמע שגם קודמיהם לא דנו בכך. הם אף לא דנו אך נשארו ספק, אלא אפילו לא פתחו את הדיון. לצורך העניין, הגמרא לא פירטה מה ענה אילפא לפסוקו של רבי יוחנן.

הפשטות שבה "הדיון" מתנהל, כמעט ונשמע ממנה שההבנה היתה שפסוקים אלו חולקים במציאות. אלו שתי אופציות שונות ללכת בעולם. דרך אחת שבה עוני הוא כמעט לגיטימי בעולם, והשנייה שמורה לעשות הכל רק לא להצטרך לבריות, אף על חשבון לימוד התורה.

תמונה זו, שבוחרת דרכים שונות לעבודת הבורא, בלי שנדע כיצד כל אחד יודע דרכו שלו, היא תמונתו של החסיד, ולה מאפיינים שונים עם יתרונות שונים. היא לא פחות דתית, אך בהחלט דורשת מאמץ ומורכבות רבה יותר. ייתכן שאילפא היה כזה, סוג של חסיד שנקט בשיטה של איכות על פני הכמות באיזשהו אופן, שיטה של תורתן משתמרת והזיכרון מתברך, ולא תורה של ראש ישיבה.

דבר זה מסביר מה ניסה אילפא להוכיח. עלבונו לא היה על הלימוד, הוא ידע שהוא לא למד כמות בתקופה זו, עלבונו היה על האמירה של האנשים, שכביכול פספס את ראשות הישיבה, ולהבנתם, פספס את התורה. זה הדבר שחרה לו, אולי הוא לא התכוון להיות אף פעם ראש ישיבה, ונשמע שגם בשמיים לא רצו בדווקא, אך כן היה חשוב לו לגלות ולהראות שהקשר לא נחלש כי אם התחזק. חוזק הקשר התגלה על ידי הראותו את תורתו המשתמרת, היינו זכרונו הבקיא והחריף. כביכול הוא עומד על ראש התורן ומכריז "מים רבים לא יוכלו לכבות את האהבה" (שיר השירים ח,ז).

חשבתי על זה, שייתכן ואמירתו של רבי יוחנן בברכות כא. "והלוואי ויתפלל האדם כל היום כולו", היא מעין הסתכלות הפוכה מאותם האנשים שהעירו לאילפא, איזה מין הספד חיזוק לחבירו משכבר הימים, חבר שמתפרנס, חבר שעל הסיפון. חבר כזה, שמשמיים גילו לרבי יוחנן לא לגלות לו דבר שיגרום לו ללכת לראשות הישיבה אלא בדרכים אחרות.

תופעה זו, של צדיקים וחסידים קיימת בכמה מקומות, חסידים כאלו שמצויים מחוץ לבית המדרש אך בעצם מהווים תשתית למתרחש שם, כאלו שמטיילים בפרדס אך בעצם הם בשי עולמות. כזה אולי היה אילפא שאחד המקומות בהם מופיע בשס זה כשדרש בגמרא ראש השנה יז: "אילפא רמי: כתיב: "ורב חסד" (שמות לד, ו) וכתיב: "ואמת" ?! בתחלה "ואמת", ולבסוף — "ורב חסד". כאלו היו רבי שמעון ורבי מאיר, שלא היו ראשי ישיבה, ולא היו תמיד בבית המדרש, בין אם במערה בין אם בעסיא (מגילה יח: ירושלמי כלאיים ט,ג), אך בעצם היו כאלו שעליהם נאמרו המשפטים הכי חזקים על קשר בין אדם לתורה.

חשבתי עוד על הקשר בין הדמויות הללו, ובצורה דרשנית אפשר לומר, שאילפא נקרא בשם זה מלשון "אלפא", שנהיה מפורסם בזכרונו, וכמו שאומרים במנחות פה: "תקוע - אלפא לשמן",

ששמן זית מפליא לזיכרון (הוריות יג:), בנוסף לחוכמה הכללית, וכפי שבספר שמואל ב יד,ב כתוב: "וישלח יואב תקועה ויקח משם אשה חכמה". ועל אותו מקום כתוב בגמרא שבת קמז:

"אמר רבי: כשהיינו לומדים תורה אצל רבי שמעון בתקוע". שהיתה שם איזו מן תכונה כזאת שבין זיכרון - חסידות - שמן - מובחרות - ואור. וכפי שמנסח זאת ר' מסעוד אבוחצירא: ר' שִׁמְעוֹן גִּלָּה אוֹרָה, ר' מֵאִיר אוֹר מְנוֹרָה. וזו הסיבה שסיבב המסובב שהוכחתו של אילפא את בקיאותו וגילוי קישורו העמוק לתורה נעשה על ידי ברייתא של רבי מאיר. וכפי שאמרו התוספות חולין עו. שכל "ההוא סבא" - הרי זה אליהו הנביא.

שנזכה לעשות רצונו כרצונו.

הערות וחידושים על תחילת מסכת ברכות

יהונתן מוכתר

גמרא.

תנא היכא קאי וכו' מאי שנא. נ"ל דתנא היכא קאי אינו כשאלת מנ"ל, דמנ"ל שואלים אחרי שברור על מה מדובר והשאלה היא מה הביסוס לדין הנאמר. כאן נראה שאינו מחפש ביסוס אלא רקע או הקשר, מניסוח המשנה לא ברור הרקע למשנה, כאילו אומר לתנא התחלת ללמוד מהאמצע. ואם תאמר שהוא ביסוס לא היה לו לתרצן להאריך ולומר והכי קתני אלא היה אומר הפס' ודי בזה. עיין בריש מסכת תענית שדומה הוא לכאן ודו"ק. וא"כ הוא מדוע לא מבינה הגמרא את הרקע, איזה פער יש במשנה שבגללו שואלת הגמרא תנא היכא קאי. ועוד בששואל מאי שנא משמע שישנו מודל שבו השחרית קודם והיינו מצפים שק"ש יכנס למודל הזה. י"ל דבעניין התפילות הזכיר תחילה של שחר ואח"כ מנחה ואז ערבית. ואפשר דהוא מאי דשני ליה, דהיה לו לתנא לשנות הק"ש כמו סדר התפילות, דהיא ק"ש בערבית [זמן, לא תפילה בהכרח]. וכך הוא מהלך הגמרא דתנא היכא קאי בא לברר דאם הוא ק"ש דערבית מהו ששואל התנא מאמתי הלא הערב ידוע זמנו כדאיתא במשנה שם שאומר תפילת השחר עד חצות וכו' ולא שואל מאמתי משום דזמן השחר ברירא ליה והכי נמי בתפילת הערב אומר דאין לה שיעור, א"כ ברירא להו לרבנן מהם זמני היום וא"כ מדוע שואל מאמתי? ואין לומר שאחר שאמר במשנתינו זמן תחילת הלילה ברירא ליה ג"כ לענין התפילה מהא דמצינו בשחרית דיש מחלוקת בעניין תחילת זמן הק"ש ומפרק ד' משמע דאין שאלה על תחילת היום והלילה אלא רק שאלה של עד מתי אפשר להתפלל, וזמן ההתחלה אינו שאלה כלל ואם באמת היה זמן היום והלילה של ק"ש ותפילה שווה הרי יש מחלוקת ממתי קוראים ק"ש של שחרית ולא מצינו מחלוקת זו בעניין התפילה. וא"ת דאה"נ כמו שחולקים בק"ש חולקים ג"כ בתפילה אבל א"כ היה לתנא או לגמרא להזכיר עניין זה ולא מצינו מחולקת כזו כלל. באמת נראה דבתפילה רק בא לומר עד מתי אפשר להתפלל בתוך זמני היום שנראים ברורים ממה שאומר "תפילת השחר" וכדו' ואינו חש לפרש מהו שחר. נראה מכאן דבאמת גדרי היום והלילה ברירא ליה לתנא ושואלת הגמרא דאם הוא ק"ש דערבית מה עניין לשאול מאמתי, ולכן שואל היכא קאי דקתני מאמתי. ועוד שואל ותו מאי שנא וכו' דאם הוא עניין ערבית היה לו לשנות את עניין הערבית בסוף כמשנה בריש פרק ד.

תנא אקרא קאי וכו והכי קתני וכו'. נראה לי לדקדק ב"והכי קתני" בשינויים שמציעה הגמרא, שינוי אחד הוא במקום מאמתי אומר אימת, שני שאומר ק"ש דשכיבה ולא ק"ש דערבית, שלישי שמשנה הסדר, תחילה זמן ק"ש דשכיבה ואז שואל אימת. ותשובת הגמרא כך היא שיש להבין שברקע של ערבית יש בשכבך. דהיינו אינו אותו עניין כתפילה, אל תאמר שק"ש מפני שהיא בערב הרי היא

כתפילת הערב אלא הוא עניין לעצמו ואינו סובב סביב התפילה, ק"ש דשכיבה ולא דערבית, וא"כ יש לשאול מהו זמנו ועל כן אומר "אימת" ולא מאמתי, בכדי להדגיש העניין שבא לברר זמנו מעיקרא ולא כמשנה בעניין זמני התפילות דרק בא לחלק בגלל היממה הידוע, כאן אינו יודע כלל באיזה גלגל הק"ש ושאלת זמנו אינה כחלוקה פנימית בתוך רצף ידוע אלא שאלת הזמן מגדירה את הגלגל של ק"ש, וע"כ אומר אימת דהיינו מתי הוא, תחילתו וסופו, ולא ממתי הוא דמשמע כאילו כבר יש גלגל שנסמך עליו רק שואל ממתי בגלגל זה. וע"כ גם מקדים הזמן ק"ש לשאלת המתי בניגוד למשנה בכדי להדגיש עניין זה. ואומר משעה כו' מאחר ואמר דק"ש הוא עניין אחר מערבית נצרך לומר משעה וכו' דהיינו צה"כ בכדי לומר שבעניין זה שווים בתחילת הלילה, אך לא מפני דהוא גלגל זמן אחד, כלומר מפני דקס"ד תחילה דק"ש הוא בבסדר הזמנים כתפילה וג"כ יש ראיה שהלא הערב מתחיל בצה"כ וג"כ זמן ק"ש מתחיל בצה"כ, לכן אומר כאן דאף דאומר משעה שהכהנים דהיינו צה"כ אינו מפני דק"ש קאי ג"כ על סדר הזמנים של התפילה אלא דגם תחילת זמן ק"ש הוא בצה"כ כתפילה אך לא מפני דהם באותו גלגל זמן. וע"כ תו לא קשה מאי שנא, מפני דתפילה הוא על גלגל זמן אחד וק"ש על אחר ואין להקשות מאחד לשני.

אב"א יליף וכו'. יש לשאול מה ראתה הגמרא להביא אב"א זה מה היה חסר בתירוץ הראשון? י"ל מפני שרוצה לומר שגם הק"ש סובב סביב היום והלילה, ועל כן אומר יליף מברייתו של עולם דהוא סדר הזמן שתיקן הקב"ה. וא"כ אין להקשות מאי שנא דזהו סדר הזמנים שטבע הקב"ה. אך א"כ הדרא קושיא לדוכתא, דאם ק"ש הוא על סדר הזמנים תנא היכא קאי וכו'. אלא נ"ל דע"פ האב"א תירוץ הבשכבך לא בא לומר דהוא בגלגל זמנים שונה, אלא דרק בא להסביר מדוע יש לק"ש זמנים שונים מהתפילה או למה לא ברור שיתחיל זמן ק"ש מייד בצה"כ ולמה יש מחלוקת בנוגע לתחילת זמן ק"ש דשחרית. זה מפני דקאי אקרא דבשכבך, דגלי קרא דהוא אינו רק על סדר היממה אלא דיש לו חלוקה פנימית (אחרת) בתוך סדר הזמנים. ועפ"ז יש לנו תירוץ דהלא מהוא ששואל היכא קאי, וכשעונה ק"ש דשכיבה הוא תירוץ דלכאורה פשט הפס' דבשכבך הוא ערבית דהיינו סדר היום ולא בשכבך כדאמרינן בדף יא. דבית שמאי דרשי בשכבך יטו מדהוי ליה לכתוב בוקר וערב ודרשו מבשכבך וכו' משמע דפשט המקרא קאי אזמני היום. א"כ תמוה מה שאל התנא הלא הבשכבך הוא דבר מחודש יותר מערבית, ואם עיקר תשובתו סובבת סביב ההבדל שבין בשכבך לערבית אינו מובן דבשכבך הוא מחודש יותר מערבית, ולמה שואל היכא קאי, כאילו לא מובן הרקע למשנה הלא ערבית הוא פשט הפס', ובשכבך הוא הדרש. וע"פ מה שאמרנו מובן הוא, דבאמת הבשכבך הוא מחודש יותר ורק בא ללמדנו שק"ש יש לו חילוק בתוך סדר היום. ואפשר דהוא ג"כ למה בא לאב"א ולא נשאר בתירוץ הראשון.

אי הכי וכו'. יש לשאול האם שואל רק על האב"א או ג"כ על בשכבך וכו'. ונ"ל דהוא קושיא גם על "אקרא קאי וכו" אך הא כדאית ליה והא כדאית ליה. דאקרא קאי מקשה, דאם הוא באמת עניין

לעצמו מדוע באותו עניין דק"ש מתחיל תחילה בשחרית ועובר לערבית. ולבריאתו של עולם מקשה דא"ת דק"ש קאי אגלגל היממה כתפילה מדוע מתחיל כאן מהלילה אולי הסדר הנכון הוא כהמשנה דריש פרק ד', ואין לומר דבאמת ק"ש היא שונה מתפילה מפני שבק"ש יש לימוד של בשכבך, דאף שזמן ק"ש קאי אגלגל היממה אפ"ה שונה הוא מפני דבק"ש עצמו במשנה דברכות ק"ש שונה קודם היום. ועונה תנא פתח וכו', מתרץ בחדא פירוקא לשניהם. דברכות ק"ש אינן כק"ש עצמו אלא כמילי דק"ש, לבשכבך, ממילא כשק"ש אינו המילי דק"ש, מילי דק"ש לא יהיו בגלגל של בשכבך כק"ש עצמה, אלא בגלגל של היממה, ולכאורה יש לתמוה מדוע המילי מאחר דאינם בגלגל של ק"ש ממילא הם בגלגל של היממה, נ"ל שהוא מפני דק"ש גלי רחמנא דהוא בגלגל נפרד, כשאמר בשכבך אך זה קאי רק אק"ש גופא וע"כ ממילא מה שאינו ק"ש צריך להיות בגלגל של היממה עד שיוכח אחרת. ולבריאתו של עולם מפני דכך הוא סדר הזמן שטבע הקב"ה בבריאת העולם, אך אחר שסיים עיקר עניין ק"ש הגיע לעסוק במילי דשחרית וערבית, דהיינו ברכות ק"ש, [ברכות הסובבות את הק"ש, אך ברור שעיקר העניין הוא הק"ש שהרי הברכות הן לווי לק"ש] ואז אין קפידא לתנא מה קודם מאחר והוא רק מילי ומצא עצמו התנא בשחרית אז פריש מילי דשחרית אך לא ע"ד קפידא. ותדע דהכי הוא מהא דאמר פתח תנא וכו הדר תני וכו' דהוא לשון משנה ואז אומר פריש מילי וכו' הדר פריש מילי וכו. דהוא רק פירוש ולא עניין בפ"ע. ואם תאמר א"ה מדוע בפרק ד' כשעוסק בתפילה מתחיל בשחר, מאחר וגם התפילה סובבת על גלגל היממה היה לו להתחיל בלילה כברייתו של עולם, אלא י"ל דתפילות כנגד תמידין או כנגד אבות, ובתמיד השחר קודם ובתפילה אברהם אשר תיקן השחר היה ראשון לאבות וע"כ סידר קודם השחר לפני הערב, מפני דהתפילה היא תקנה או כנגד תמיד מימלא הסדר שבה שנה התנא יהיה על סמך התקנה [אבות או תמידים] אך אם היה מדאורייתא באמת היה צריך לשנות תחילה הערב.

רש"י

ד"ה עד סוף האשמורה הראשונה "דלא מקרי תו זמן שכיבה ולא קרינן ביה בשכבך". משמע שיש שני מונחים, זמן שכיבה, ומתי קוראים בשכבך. ומרש"י ד"ה עד שיעלה ע"ה ורש"י ג. ד"ה לאו ר' אליעזר היא, משמע דאיך שדורש את בשכבך מגדיר את זמן השכיבה, ואם הוא זמן שכיבה קוראים בו ק"ש של השכיבה. [התנאים דהמשנה דורשים את בשכבך לזמן כב"ה ולא לנטייה כב"ש.] כלומר דרשת הבשכבך מגדירה את הזמן לק"ש.

בהמשך ד"ה זה א"כ למה קורין וכו' עד סופו. דמה שאנו קוראים ק"ש קודם הזמן הוא בכדי לעמוד מתוך דברי תורה ואינו יוצא יד"ח בקריאה זו ויש לקרוא שוב. אינו קושר זמן ק"ש עם זמן התפילה כלל.

ד"ה הקטר חלבים וכו'. ידוע הוא דהקטר חלבים לכתחילה זמנם ביום אך אם קרבו המתירים אפשר כל הלילה אך לכתחילה זמנם ביום כדמשמע בפסחים סח ע"א וְהֶקֵטֵר חֶלְבָיו וְכוּ'. תַּנְיָא אָמַר רַבִּי שִׁמְעוֹן: בּאוּ וּרְאֵה כַּמָּה חֲבִיבָה מִצְוָה בִּשְׁעָתָהּ, שֶׁהֲרֵי הֶקְטֵר חֲלָבִים וְאֵבָרִים וּפְדָרִים כְּשֵׁרִים כָּל הַלַּיְלָה, וְאֵין מַמְתִּינִים לָהֶם עַד שֶׁתֶּחְשַׁךְ. בניגוד לנאכלים ליום אחד שזמנם לכתחילה הוא יום ולילה. ואומר רש"י דלא אמרו חכמים עד חצות בהקטר חלבים ורק הביאו כאן בשביל לומר מה שאמרה המשנה במגילה שכל הכשר בלילה זמנו כל הלילה. אך יש לשאול דאם זה ענייננו למה לא הביא העומר ג"כ או אדרבא לא היה מביא חלבים ואימורין כלל משום דלא דמי לנאכלים ליום אחד ולק"ש והיה לו להביא העומר דכתחילה זמנו כל הלילה. [ואינו כשיטת הרמב"ם דסבירה ליה דכאן נאמר דיש גדר דחכמים בהקטר חלבים ממשנתינו]. ויש לתמוה מהו שהביא דין זה כלל אם אינו שייך במה שאמרו חכמים עד חצות? ואפשר דזה גופא מה שנסתפק בו רש"י הק'. אפשר דמה שהביא הקטר חלבים הוא מפני שהוא דומה מצד אחד לק"ש דחיישינן לפשיעה כדמוכח לקמן ד ע"ב, והביא נאכלים ליום אחד מפני שיש בו הסייג דעד חצות, ובאמת גם העד חצות דנאכלים ליום אחד אינו דומה לעד חצות דק"ש, דבק"ש כתב "כדי לזרז" ובנאכלים ליום אחד כתב "ואסרום באכילה" דבאמת גם הסייג עצמו אינו אותו הדבר דבנאכלים ממש אסרו ובק"ש הוא בכדי לזרז האדם דבאמת סברי רבנן כר"ג, כנראה בדף ד ע"ב. ולכן הביא זה ולא העומר משום דיותר דומה למה שאמרו בו חכמים עד חצות שהרי לכתחילה יש להקטיר ביום, ואומר שבאמת חיישינן לפשיעה [בלשינא דהרמב"ם]. ואפשר לומר שהדוגמא של הקטר חלבים הוא לשיטת ר"ג דאומר דאין סייג ולא חיישינן לפשיעה כלל. ולכתחילה אפשר כל הלילה וכמסקנת הגמרא לקמן בפירקין. והדוגמא מהנאכלים הוא לרבנן ד"אסרום באכילה קודם זמנם". אך על כל פנים לא הביא הדוגמאות הללו דקדשים בכדי להשוות לגלגל הזמנים שלהם אלא בכדי להשוות לסייגים שלהם.

ד"ה היכא קאי ואקרא קאי. יש לדקדק דאומר מהיכא קא סליק... לשאול כאן וכו'. ושם וכו' דעיקר הדיון הוא הדיון שנידון בגמרא ולא הדיון במה שעמד התנא, כלומר אינו דיון בבשכבך אלא דיון בזמני הק"ש דערבית. דהיינו דברירא ליה דסדר הזמנים הוא על בשכבך, וכל הסוגיא דכאן מסתמך ע"ז, ומה שמביא האב"א הוא רק לתרץ מה דתני ערבית ברישא. אך ברור שגם כשאומר אב"א לא בא לומר דסובב על סדר זמנים אחר. וראה מה שכתבתי בדברי הראשל"צ.

תוס'

ד"ה מאמתי. נראה דגם לר"ת וגם לר"י דסבירא להו דזמן ק"ש ותפילה אחד הוא, דגלגל הק"ש הוא גלגל היממה כתפילה. [ר"ת- ממה דמביא ראיה שקוראים ק"ש מבעוד יום משיטת ר' יהודה בתפילת המנחה. ר"י- "ומאותה שעה הוי זמן תפילה".]

ד"ה ליתני דשחרית. ולמה לא אמר כתפילה כפי שפירשתי, שלכאורה ק"ש יותר קרוב לתפילה מתמיד? ואפשר לומר מכאן דסבירא ליה דק"ש דאורייתא מהא דקשה לו על סדר המשנה מהמקרא, כדכתב "כדאשכחן בתמיד דכתיב וכו". אפשר דסבירא ליה דאם הוא דאורייתא היה לו לשנותו כדרך סדר הזמנים דאיתא בתורה. ואפשר דזהו רק לפני האב"א אך אחר שאומר ברייתו של עולם ולא קפיד אקרא אלא סומך על סדר בריאת העולם אפשר דאינו דאורייתא ועוד דאפשר דע"כ סבירא להו לתוס' לחבר זמן הק"ש עם זמן התפילה דשניהם על סדר היממה, מפני ששניהם דרבנן, דהלא לכאורה מפני מה שכתבנו קודם דתוס' מחבר זמן תפילה לזמן ק"ש היה לו לשאול מאי שנא מתפילה, אך על פי מה שכתבתי אתי שפיר. עיין מה שכתבתי ע"ז במהרשא.

ד"ה אי הכי. "דסמיך אקרא" כלומר גם ברייתו של עולם הוא מקרא, כלומר יש גלגל אחד בתורה שהוא התמיד ויש גלגלשני בתורה והוא בריאת העולם. ועפ"ז שואל גלגל הק"ש, האם הוא בגלגל התמיד או בגלגל בריאת העולם. בניגוד לתירוץ של בשכבך שמחדש גלגל חדש שהוא בשכבך. ועפ"ז באמת שפיר כתבו התוס' דאם שואל באיזה גלגל הק"ש עומד ולא מתרץ "בשכבך" דהיינו שמחדש גלגל חדש, באמת יש לשאול למה משנה מהסדר של הדברים בהמשך. ואפשר דמה ששואל מהמשנה של ברכות ק"ש, אינו שאלה על תירוץ בריאתו של עולם, דהיינו שאינו תירוץ טוב שהרי בהמשך המשנה כשמדבר בברכות ק"ש הסדר הוא שחרית קודם. אלא הוא קושיא על המשנה של ברכות ק"ש, אם באמת הסדר כברייתו של עולם גם במשנה העוסקת בברכות ק"ש צריכה להיות כסדר זה. ולכאורה על פי דברי התוס' היה לו להקשות מאי אולמיה דברייתו של עולם מתמיד. ברור למה בשכבך חזק יותר מתמיד משום דבשכבך הוא העניין דק"ש עצמו אך ברייתו של עולם מאי אולמיה, ואדרבא ברייתו של עולם הוא סדר כללי ואינו סדר של דין או מערכת מסויימת ואפשר היה לומר דהוא רק סיפור דרכו של הקב"ה בבריאת העולם, אך תמיד הוא מערכת של דינים ושם היום קודם ומצד זה יותר דומה התמיד לק"ש מאשר לבריאת העולם, דהתמיד הוא דין והלכה ובריייתו של עולם אינו אלא סיפור דברים, וגם אם תימא דאינו סיפור דברים בעלמא. [וגם על פי מה שכתב המהרש"א דהקרא עצמו אינו מקפיד מה קודם, עדיין למה משווה הק"ש לבריאתו של עולם ולא לתמיד גם אם אינם סותרים למה משווה לזה ולא לזה]. נ"ל משום דכתיב בק"ש בשכבך והרובד הפשוט של בשכבך הוא ערב ובוקר כדאמרי ב"ש בגמרא לקמן על כן גם ברייתו של עולם חזק מתמיד משום דבשכבך פשוטו הוא ערב ודרשי ממנו ב"ש דהוא צריך לנטות, וב"ה דרשי דהוא זמן שכיבה. ועל כן הוא כברייתו של עולם דסובב על סבב היממה כבשכבך דפשטו ערב ובוקר, ולא בא בשכבך אלא לתת גדרים בתוך גלגל היממה הידוע ולומר דאינו בהכרח ממש בתחילת הלילה או בסופו אלא שהוא מורכב ומולבש על גבי המעגל של ברייתו של עולם, סדר היממה, ברייתו של עולם הוא המעגל הבסיסי של בשכבך. ועפ"ז גם שפיר מדוע הביא אב"א זה כדכתבנו לעיל.

מהרש"א

ד"ה וגם ראיה. בהתחלה מביא דברי הרא"ש דסתרי אהדדי ולא קשה על הש"ס, אפשר לבחור לעשות הכל ע"פ כל שיטה, דהיינו אם פוסק כר' יהודה סובר שהלילה מתחיל מיד בסוף זמן המנחה וממילא יכול להתפלל ערבית אך לא יכול להתפלל אחרי זה ג"כ מנחה דהוא סותר ר' יהודה עצמו, לכן יש לבחור "מסלול" וללכת עם הקולות והחומרות שלו. כשרוצה לחבר זמן ק"ש לזמן תפילה יש סתירה. אך על הש"ס בין בדיון בזמני תפילה ובין בדיון בזמני ק"ש אין בעיה כזו של סתרי אהדדי. כלומר זמן ק"ש אינו זמן תפילה, כי אם כן יש סתירה בשיטות.

בד"ה אי הכי סיפא. "דבקרא ליכא קפידא באיזהו מקדים" בא"ד וגם מה שכתב "ומיהו קרא [דברייתו של עולם] ודאי הוא דלא קפיד לכל מילי דהא לעניין תמיד מקדים של בוקר תחילה". נ"ל מהא דזמני המקראות אינם קשים אחד על השני "ולא קשיא אקרא גופיה" דישנם כמה מערכות שונות וסידור זמנם במקרא הוא שונה ואין למקרא שיטה אחת ומערכת אחת ולא מקפיד דכל סדר הזמנים יהיה באופן אחד ועל פי מערכת אחת. אך לדידן שאנו מנסים ליצור הבחנה בין המערכות השונות סדר הזמנים הוא אבן בוחן טובה, דאם הסדר שונה אפשר לומר דהמערכת והדין יהיה שונה ג"כ. וע"ז אומר דבאמת כשמקפיד דווקא אבשכבך אין להקשות מזה מדין ברכות ק"ש דהן עניין לעצמן מהא דמצינו שיש סדר זמנים נפרד לק"ש. אך כשמוצא סדר הזמן דבריאתו של עולם "אע"ג דלא דומה ממש" לק"ש יש להקשות מהסדר של ברכות ק"ש דגם הם במעגל בריאתו של עולם. ויש לשאול מדוע מחזר אחר סדר הזמנים הזה? ואפשר דכשמרחיב המעגל מק"ש גם לברכותיה אולי מרחיב ג"כ לתפילה, ואולי הוא כמו שכתבתי בתוס', דכיוון דסדר ק"ש הוא בסדר היממה כתפילה ע"כ יש להשוות זמנם. אך עדיין ברירא ליה דאינו מרחיב לתמיד ולא קשה לגמרא זה משום דבאמת במקרא ישנם סדרים שונים ומערכות שונות וכפי שאין לשאול למה תמיד זה לא ק"ש, ששניהם הלכות שונות כך אין לשאול על סדר זמנם.

ראשון לציון

ד"ה תנא אקרא קאי. מכאן משמע דגם המהרש"א חשיב דהוא דאורייתא מדמצי לשנויי במקום "ולא קשיא ליה אקרא גופיה" דאינו מדאורייתא אלא מדרבנן וקרא דבשכבך קאי אלימוד תורה. ומלשונו דאמר בשיטת שמואל "חייב אדם לקרות וכו" דגם רש"י בתחילת ד"ה היכא קאי אמר "דתנא ביה חובת ק"ש" ואפשר דלזה כיוון רש"י הק' דאין להוכיח מהמשנה אי דאורייתא אי דרבנן. ומשמע דמה דאמר דאם אינו חושב דהוא דאורייתא מהו אקרא קאי. נראה דשאלת ההיכא קאי באמת אינה מנ"ל, דאם היה מנ"ל היה הכרח לומר דהוא דאורייתא, אך כשאומר היכא קאי באמת רק שואל על ה"רקע" ולא מה שורש הדין אי דאורייתא אי דרבנן. ועל כן אפשר לומר דאקרא קאי גם

לשיטת שמואל דהוא דרבנן דממנו למד חובת הקריאה ולא אי דרבן אי דאורייתא. ועפ"ז איברא מה שכתב רש"י שאין דיון בהאם קאי אבשכבך או על בריאתו של עולם ומה שאומר אב"א וכל מהלך הסוגיא אינו עובר מסדר הזמנים דבשכבך לסדר הזמנים דבריאתו של עולם. וע"פ מה שאמרו התוס' דעובר מעגל זה למעגל זה ולכל המעגלים יש אסמכתא בקרא, אפשר לומר דלשמואל מה דסדר הזמן הוא על פי מה שכתוב במקרא אינו עניין ל"רמת החיוב" של הק"ש, לומר שהוא דאורייתא או דרבנן דרק בא ללמדנו באיזה מעגל הוא, אך עדיין צ"ע בזה.

גמרא

נראה לדקדק מלשון הגמרא כמה דיוקים. בריש הגמרא שאלו השאלה מהפס' בדרך ממאי ובמערבא בדרך בעיא. למערבא לא כתוב שידוע להם דצה"כ הוא זמן כניסת הכהנים לאכילת תרומה משא"כ בריש בגמרא, ועוד דבריש הגמרא אומר דקמ"ל דכפרא לא מעכבא ובמערבא לא אמרינן הכי. נ"ל לומר דמה שברור בריש הגמרא דאכילת הכהנים הוא בצה"כ תלוי בלימוד של רבר"ש התולה דין זה בפס' וע"כ ברירא להו שכך הוא, דכך משמע להו מפשט הפס' וע"כ שואל השאלה על הפס' בדרך ממאי ולא בדרך בעיא, דממאי הוא - כיצד יודע אתה שהדין כך הוא שמא הוא אחרת, ובעיא הוא שאינו יודע כלל ובא לברר מעיקרו. משום דהדיוק דרבר"ש פשוט מהפס' ע"כ שואל בדרך ממאי, וכבר יודע שהוא בצה"כ. אך לבני מערבא לא שמיע להו הא דרבר"ש, שאפשר לומר דגם אם אומר וטהר יכול להיות שקאי על גברא שאפשר לומר שעכשיו אפשר וניתן לו האפשרות ליטהר, וע"כ שפיר הוא וטהר דבזמן הזה טהר [ואולי אפשר לומר דמשמע להו דלישנא ד"וטהר" הוא בלשון ציווי ג"כ]. ואם היה לו לומר ויטהר, אפשר דקאי ג"כ על יומא דאז ויטהר הכהן ויכול הוא לאכול בתרומה, וע"כ א"א ללמוד מדיוק זה מהפס' וא"א לתלות הדין בפס' עצמו. מפני שאינם יודעים דין זה מהפס' ולא ידעו דין זה כלל בעו לה מבעיא, ושאלו על עיקר הדין ולא בדרך בירור. ומה שלא הוזכר במערבא דקמ"ל דכפרא לא מעכבא, נ"ל דבריש הגמרא הביאו ראיה מהפס' וע"כ ברירא להו דזמן צה"כ הוא זמן אכילת הכהנים תרומה, אך לפי מערבא דבעו לה מיבעיא ולא ברירא להו דזמן אכילת הכהנים בתרומה הוא בצה"כ, והביאו ראיה מהברייתא, ושם משמע דלא ברירא להו דזמן אכילת הכהנים הוא בצה"כ, שהלא הביאו ראיה לדבריהם, ע"כ מה שקמ"ל לבני מערבא הוא דזמן אכילת הכהנים הוא וממילא זמם ק"ש הוא בצה"כ. אך לכאורה זה קשה לפי הגירסא שלפנינו, דמסתפקים אי בצה"כ אי בעלות השחר, דאיך אפשר דזמן ק"ש של ערבית יהיה בשחר? ולמה לא הביא ראיה לזה מהמשנה? א"כ עפ"ז באמת נראה כגירסת התוס' והגאונים.

בהבדלי הלשון בין הברייתא למשנה. בבריתא אומר משעה שהכהנים זכאים ועוד סימן לדבר צה"כ ובמשנה אומר נכנסים לאכול ולא מזכיר ה"סימן לדבר וכו". נ"ל דהברייתא בא להשמיע לנו ג"כ

העניין שכפרה לא מעכבא, אך אמר לישנא דזכאים משום דלא תחשוב דבכניסת הכהנים תליא מילתא, ושמא לא יאכלו הכהנים תרומה כלל בלילה זה ואז לא תהיה עליו חובת ק"ש. ואין לומר דא"א לומר דק"ש תלוי באכילת הכהנים תרומה מהא דאמר "משעה" שהוא הזמן ולא בדווקא אכילתם דאדרבה איפכא משמע דכשאומר משעה משמע שבזמן זה שאוכלים קוראים, הא לא אכלו אין קוראים [כמו שאומר בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך וכו' אף שאינו ממש דומה דזה בשעה וזה משעה אפ"ה כך משמע]. וע"כ אמר זכאים דאינו תלוי באכילה ממש וגם אם אין להם תרומה ולא יאכלו, עדיין זכאים הם. ואמר סימן לדבר מפני שאיך ידע מתי הוא זמן הזכאות ע"כ אמר סימן לדבר. אך במשנה, אמרה עליה הגמרא דאקרא קאי דבשכבך וע"כ וודאי הוא שחייב לקרוא הק"ש [בין מדאורייתא בין מד"ס] ואין לומר שמא לא יאכל הכהן דמה לי שלא יאכל עדיין ידוע שיש לקרוא, וע"כ לא חש לשנות ללשון זכאים בכדי לומר דהוא הכרח. וא"ת דכניסת הכהן באכילה הוא אחרי זמן זכאותו זה אינו דאם כן הוא היה לגמרא להזכיר זאת, ואדרבא מהמשך הגמרא מביאים ברייתא זו דשיטת חכמים ולא מקשים דשמא אינו אותו זמן, ואם באמת זמן הכניסה וזמן הזכאות לא היו אותו זמן היה לו להקשות זה מאחר דהסוגיא שם סובבת על מחולקת הזמנים. ואפשר דהא דלא תני במשנה סימן לדבר צה"כ הוא מפני דלית מאן דפליג במשנה אתחילת הזמן, וע"כ אין צריך סימן לדבר, בניגוד לברייתא שהביאה דעת ר"מ בתחילה ואמר בשעה שבנ"א נכנסין לאכול פיתן בע"ש, והיה צריך להוכיח [אף שאנו הוכחה אלא סימן לדבר] שזמנם של חכמים הוא צה"כ בכדי להעמיד המחלוקת [והוא ע"פ מאן דאמר תרי תנאי דר"א, למ"ד רישא לאו ר"א צ"ע]. ועוד אפשר דרצה לומר נכנסים במקום זכאין בכדי לקצר לשון הסימן לדבר דהסימן הוא כניסת הכהנים דהוא דבר הנראה בניגוד לזמן זכאותן שאז צריך לומר דבר הנראה כצה"כ בכדי לידע מתי הוא, ואז ידע ג"כ מתי הוא זמן ק"ש. ועוד אפשר דבא להשמיענו עוד דין דיש לקרוא ק"ש קודם שיאכל כדאמרינן לקמן, והוא מדיוק שכשנכנסים קוראים טרם יאכלו ממש, וזה פחות משמע מהברייתא דזכאין אינו מורה על קדימות קריאת הק"ש קודם האכילה כמו לשון המשנה. אך היה לו לתנא להזכיר שקמ"ל זה דהיינו דיש להקדים לקרוא קודם האכילה ולמה הלך לעניין רחוק דכפרא לא מעכבה. ולמה חש התנא להשמיענו דכפרא לא מעכבא צ"ע.

כדאמרי אינשי. נ"ל דהביא זה מפני דמי אמר דכאשר שקעה השמש הוא סוף היום, מניין לו דכשביאת השמש הוא טהרת היום, שמא טהרת היום אינו כאשר בא השמש, וטהר גברא כשבא השמש, לא בהבאת קורבנותיו אלא מאז דבא השמש הוא טהרתו בלי שעוד טהר יומא. ע"כ מביא מה שאומרים דכשאיערב שימשא אדכי יומא. ואפשר דמהאי טעמא לא ניחא להוא למערבא בהאי דרבר"ש.

רש"י

ד"ה משעת צה"כ. נ"ל דמה דפשיטא ליה דכהנים אכלי בתרומה בצה"כ הוא מהלימוד מהפס' דהוא טהר יומא, ואליבא דבני מערבא הוא פשיטא מהברייתא. ואגב אורחא קמ"ל דכפרא לא מעכבת. כדכתב בד"ה מברייתא "ש"מ אין כפרתן מעכבתן" דזה אינו מוזכר בגמרא רק האם טהר גברא או יומא ופשטו במערבא דטהר יומא והוסיף רש"י הק' לשון ש"מ וכו'. על כן משמע דמה דפשיטא הוא דטהר יומא וקמ"ל דאין כפרה מעכבת. ומה שכתב כדיליף לקמן הוא מפני דלא תימא דברור לו מהמשנה דין זה דזה אינו, אלא דפשיטא ליה מהפס' או מהברייתא אך לא משמע כן מלשון המשנה, ובא להדגיש דאינו מלשון המשנה. ואפשר לומר ג"כ דכל הסוגיא בא להוכיח ההשוואה של התנא בין ק"ש לאכילת הכהנים בתרומה, דהתנא מסתמך על מה דיליף מהפס' או מהברייתא, והסוגיא בא לברר את זה.

ד"ה מברייתא. נ"ל לדקדק כמה דקדוקים. מה הוא שכתב דקתני לקמן בשמעתין ואז הביא לשון הברייתא לא כפי שהיא לפנינו [וקשה לומר דהיה לו לרש"י גרסא אחרת]. ועוד מהו שהאריך להביא כל לשון הברייתא, דהיה לו לומר דקתני לקמן בשמעתין ותו לא. ומהו ששינה מזכאין לנכנסים ומסימן לראיה. ועוד שהוסיף בסוף ש"מ אין כפרתן מעכבתן. ע"כ נ"ל דמה שכתב דקתני לקמן בשמעתין הוא בכדי לומר דהראיה למערבא היא מהברייתא כפי שהיא לפנינו לקמן, והיא פושטת השאלה אי טהר יומא אי טהר גברא. ומה שהמשיך לכתוב הוא פירוש מהלך הגמרא. מה שכתב נכנסים הוא מפני שקאי על המשנה, כלומר דבעי למערבא מה קמ"ל בזה ששנה התנא כניסת הכהנים ולא אמר צה"כ. ולא פשטינן בני מערבא מהא דרבר"ש, וראייתם הוא מהא דכתב בברייתא סימן לדבר צה"כ. הסימן לדבר [בדרי רש"י הק'] בא בכדי לומר דכפרה אינה מעכבת ולא בכדי לפשוט דטהר יומא, דזה מפורש מהא דכתב "דקתני לקמן בשמעתין" ובא להשמיענו כאן כיצד ש"מ דכפרה אינה מעכבת. וכן מה שכתב ש"מ וכו' מפני דרוצה לומר דבני מערבא מספקא להוא באותה השאלה דרישא דגמרא, דהיינו מה קמ"ל בזה ולא שעסקו בברייתא של "טבל אוכל במעשר העריב שמשו אוכל בתרומה וכו" בלבד, אלא במה קמ"ל התנא כשכתב משעה שנכנסין וכו'.

תוס'

ד"ה דילמא. משמע מדבריו דיש הו"א דתחילת שקיעת החמה שיש עוד שיעור חמש מילין עד צה"כ הוא כבר סוף היום, ונקרא ערב, "העריב שמשו דהתם היינו ביאת אורו" [ונלענ"ד לקיים הנוסח שלפנינו ולא כדהגיה הב"ח], שפיר אפשר לקרוא לביאת אורו ערב. ונ"ל דלכן כתב "ופשיט מברייתא זכר לדבר וכו", דבא לומר דהראיה היא שסדר היום הוא ע"פ הכתוב בפס', מעלות השחר ועד צה"כ, והוא הראיה העיקרית דהיום נגמר בצה"כ [וע"כ קשה על רש"י למה לא הביא ראיה לזה ממשנה ולא מברייתא אך הברייתא היא הראיה העיקרית לזה, ולבן קשה טפי דהיה לו להביא ראיה ממשנה ולא מברייתא]. ונ"ל דהוא עיקר ההבדל בין שתי הגרסאות ועיקר המחלוקת בין רש"י

לתוס', דרש"י ברירא ליה סדר היום, מתי סוף היום ומתי תחילתו, אלא דהסוגיא סובבת על השאלה באיזה נקודה, בתחילת היום או בתחילת הלילה, אפשר לכהנים לאכול תרומה וממילא מה דקמ"ל התנא. אך לתוס' סובבת הסוגיא על מתי נגמר היום אך ברור להו דאפשר לאכול בתרומה מתחילת הערב ודכפרא לא מעכבא, רק לא ברירא להו מתי הוא תחילת הערב. ומשמע ע"פ התוס' דמהלך הסוגיא הוא. מכדי וכו' ומהאי קמ"ל דכפרא לא מעכבא, ומביא הברייתא דובא השמש וכו'. ואז שואל ממאי דהוא משעה זו אך לא מערער על מאי דקמ"ל דכפרא לא מעכבא, אך כשמתלבט בהאם הוא בצה"כ או קודם לכן הוא נ"מ למתי הוא זמן ק"ש, אף פשוט הוא שכפרה לא מעכבה ושיש קשר בין אכילת הכהנים לזמן ק"ש. [ובאמת הוא קשה לרש"י כפי שהקשה המהרש"א דלמה לא הביא ראיה מהמשנה שלנו שזמן כניסת הכהנים הוא בערב, כלומר דאין באמת הו"א במשנה שכניסת הכהנים לאכול בתרומה הוא ביום מאחר ואנו עוסקים בק"ש של הערב, ואפשר לתרץ דמהלך הסוגיא הוא בכדי להוכיח שההשוואה של אכילת הכהנים וזמן ק"ש היא נכונה, ובאמת אין מקום להו"א שכהנים אוכלים היום, אלא המהלך הוא רק להצדיק ההשוואה שבמשנה, באמת רש"י בחלק של מערבא בסוגיא אמר דהוא ג"כ בשביל שנשמע מינה דכפרא לא מעכבה.]

מהרש"א

ד"ה ביאת אורו. מביא דברי בעל המאור דאומר דממאי קאי א"מכדי כהנים אימת קאכלי וכו", ומקשה על פרש"י מהא דאמר וטהר גברא הוא כשיאור היום דהיה למערבא להביא ראיה מהמשנה דאומר שמע בערבין, דמשמע דאכילת הכהנים הוא בערב. ואומר דהתוס' ג"כ סבירא להו כבעל המאור ואומר דאה"נ היה להם להקשות זה, אך הקשו מההיא דהערל מפני דשם עוסק בתרומה והמשנה דידן אין עיקרה עוסק בתרומה עיי"ש. א"כ תוס' סבירא להו דהממאי ובעו לה מיבעיה קאי א"מכדי כהנים אימת קאכלי" ורש"י סבירא ליה דקאי על הברייתא. ואפשר לומר דאינו כן, דמה שלא הביאו התוס' הקושיא של בעל המאור הוא מפני דאליבא דרישא דהגמרא אין מה להקשות דיש להם ראיה מפס' והוא אלים טפי מהמשנה. ואליבא דמערבא דפשטו מברייתא באמת היה להם לפשוט מהמשנה. ואין לומר דהוא מפני דלא פשיטא להו דהכהנים אכלי בצה"כ. א"כ קשה טפי מהו שכתב כך התנא, דאם יש שאלה בדבר זמן כניסת הכהנים אי ביום אי בלילה מהו שכותב שהוא בזמן ק"ש של ערבית, ולכן אדרבא מהא דהביא התנא אכילת הכהנים בזמן ק"ש של הערב יש לנו לשמוע דהוא בצה"כ, ושפיר להביא מהא ראיה ולפשוט הבעיא. אלא נראה דרצו במערבא להביא דגם קמ"ל דכפרא לא מעכבא, ולא רק דזמן אכילת הכהנים הוא בצה"כ ע"כ הביאו הברייתא דשם בהדיא אומר דהוא צה"כ וע"כ בא להשמיענו עניין נוסף דכפרא לא מעכבא, וע"כ אין זה קשה על רש"י דאם היה מביא הראיה רק מהמשנה לא היה משמע דכפרה לא מעכבה, אלא רק קמ"ל דכהנים אכלי בצה"כ. וע"כ לא הביאו התוס' קושיא זו, והוא ג"כ דברי רש"י הק' שכותב ש"מ אין כפרתן וכו', דבא לומר

דע"כ פשטו מהברייתא בכדי להשמיענו זה דש"מ, דאם היה מביא המשנה הייתי רק אומר דפשטו הספק אי טהר יומא אי טהר גברא. אך היוצא לנו מדברי המהרש"א דהסוגיא דבני מערבא אחת היא עם הסוגיא של בבל, האם קמ"ל דכפרה לא מעכבה, כרש"י. ואפשר דהתוס' שלא הקשו על רש"י הקושיא של בעל המאור הוא מפני דלשיטתם הסוגיא מחולקת לשניים, חלק דבבל וחלק דבני מערבא, בבבל ברירא להו דאכילת הכהנים הוא בצה"כ, ושואלים על המשנה מאי קמ"ל התנא, אך בני מערבא לא ברירא להו הכי, ושואלים מתי הכהנים אוכלים בתרומה וממילא אז קוראים ק"ש. ולא קשה לרש"י למה לא הביאו ראיה מהמשנה הוא מפני דבני מערבא לא קאי ממש על המשנה, אלא בעו לה מיבעיא, ומהברייתא יש להביא ראיה טפי מפני דכתיב בה סימן לדבר וכו' בהדיא.

"השמת לבך"? על ספר איוב

אשוריה דורפמן

סור מרע, עשה טוב

"איש היה בארץ עוץ איוב שְׁמוֹ; וְהָיָה הָאִישׁ הַהוּא, תָּם וְיָשָׁר וִירֵא אֱלֹהִים--וְסָר מֵרָע". איוב מתואר בפסוקים כאיש "תם וישר וירא אלוקים וסר מרע". לא כתוב עושה טוב, אלא סר מרע. כלומר הוא לא מכניס את נפשו לרעה, אך לכאורה נראה כי גם לא טורח יתר על המידה כדי להרבות טוב, אלא רק לסור מרע. ונשאלת השאלה – זה האיש שמתואר לשבח? מה כל כך שבח בזה? האם זה מה שמשתבח בו הקב"ה? והאם אכן איוב הוא כזה?

התשובה הפשוטה היא, שבעולם שטוף חומריות ותאוותניות, להיות סר מרע אין זה דבר קטן, וכמו שכתוב בגמרא[62]: "*א"ר יוחנן דורו של איוב שטוף בזמה היה שנאמר 'הן אתם כולכם חזיתם ולמה זה הבל תהבלו' וכתיב (שיר השירים ז, א) 'שובי שובי השולמית שובי שובי ונחזה בך'*". השאלה אמנם נשארת קצת בעינה, כי עדיין הקב"ה לא הנמיך את ציפיותיו מהאדם, ועדיין צריך להרבות טוב בעולם, ולאף אחד אין פטור מזה, ועדיין איננו יודעים אם אכן היה איוב רק "סר מרע" או גם "עושה טוב", אך לזה לא ניכנס במאמרנו, אלא בע"ה ניגע בנקודות אחרות.

תגובתו הראשונית של איוב – "ה' נתן וה' לקח יהי שם ה' מבורך", היא מרשימה ביותר; אמנם יכולה להיות תגובה כזאת שהיא לא נותנת מקום לכאב ומבטלת אותו, וממילא לאדם לא קשה לומר "ה' נתן וה' לקח יהי שם ה' מבורך", כיוון שהוא לא חש את הכאב אלא מבטל אותו ומתעלם או מדחיק אותו. אבל מה שמרשים, הוא אדם שבכל זאת אומר את זה אחרי שנתן מקום לכאב, ואחרי שקלט את גודל ומשמעות הכאב - "ויקרע את מעילו", בלי לבטל את הכאב - מברך ומשתחווה לה', ביודעו שה' מנהיג את העולם בצורה הטובה ביותר, גם *אם זה לא תמיד נראה לנו כך. נראה שבזה גם מתפאר הקב"ה על השטן, שהנה איוב גם אחרי שקיבל כזה כאב,* עדיין אומר דבר כזה – את הטוב נקבל ואת הרע לא נקבל?! לא שחלילה לא אכפת לנו, אלא כואב כל כך, ובכל זאת – ה' נתן וה' לקח, ואנו מברכים אותו הן על הנתינה והן על הלקיחה.

אך עדיין יש לשאול שאלה בסיסית יותר - מדוע הקב"ה מתפאר על השטן באיוב? ומדוע לאחר שהוא ראה שאיוב קיבל רעה לאחר שהציק לו השטן ולאחר ההתפארות הזו באיוב – "ותסיתני בו לבלעו חנם", הוא עושה זאת שוב? ולשם מה כל זאת מלכתחילה?

[62] בבא בתרא ט"ו ע"ב.

<u>לאחר מענה הקב"ה לאיוב והרעים בפרקים האחרונים (מומלץ לעבור על הפרקים).</u>

קראנו את פרקי איוב, וטענתו – כי הוא צדיק וצודק, ורוצה לבוא במשפט עם האל, ויוכיח לו את צדקתו. אפשר לומר כי הוא מנסה בעצם להתעקש שיש פה משהו לא מובן בשכל, ואין זה באים עליו הייסורים סתם כי הוא רשע. הוא לטענתו יודע בעצמו שהוא צדיק, ומובן לבוא משפט עם האל – דבר אמיץ ו/או חצוף ביותר. כלומר, באופן עמוק – עולה מדבריו של איוב, כי יש פה משהו מעבר. איזה דבר או חוק במציאות שאינו מובן, ולא [רק] יחסי מי צדיק יותר ומי מגיע לו כך או כך. הרי הוא צדיק, וה' גם הוא צדיק, אז איך באים עליו הייסורים? על כרחך יש פה משהו לא מובן לשכל האנושי. או אולי יהיה יותר מדויק לומר, שע"פ הפשט בפסוקים -איוב עובד בגבולות השכל האנושי – מי צודק ומי לא, מי מגיע לו יותר ומי לא, ולפי זה טוען איוב כי הוא צודק. אפשר אולי לומר, שאיוב טוען באופן פשוט: אני צודק. המסקנה העולה מזה היא שחלילה הקב"ה רשע כביכול. ואפשר גם לומר, שברור לאיוב שהוא צודק, ודווקא לכן הוא מנסה לחפש משהו מעבר, איזושהי סיבה מעבר לגבולות המובן ומושג הפשוט, כאומר: משהו פה לא ברור, הדברים לא עובדים בגבולות השכל האנושי, ולכן יש צורך לחפש תשובה ממקור שהוא מעל לשכל האנושי (ומחוצה לו) – הוי אומר: הקב"ה. אם אין תשובה בגבולות העולם, נחפש תשובה מחוץ לגבולות אלו. כמו שאמרנו, ברובד הפשט הפשוט – איוב טוען כי הוא צודק, ומובן לבוא במשפט עם האל. הוא איננו מבין מהי הסיבה לצרותיו, ועל זה באה תשובת הקב"ה. גם אם נאמר שאיוב מחפש את מה שמעבר לגבולות השכל – גם על זה באה תשובת הקב"ה – אתה לא יכול להבין, אינך אלוקים.

הגמול, ההשגחה, הנפש, ואל מול הגודל

<u>המלבי"ם על ספר איוב:</u>

*"אחר כל הוויכוח הזה שהתווכחו עפ"י השכל והסברה התגלה ה' אל איוב מן הסערה ויצו שיאזור חלציו ושיחלוף כח ויסורו ממנו הייסורים ויתווכח אתו, **בהתגלות ה' בעצמו כבר נשלם כל הוויכוח**, כי מזה הראה לדעת, א] שה' משגיח על פרטי בני אדם, עד שהטה אזן אל כל מה שדבר איוב ובא להוכיחו וללמדו דעת, שזה מעיד על השגחה פרטיית על כל מצעדי גבר, ונסתר [מלשון סתירה] דעת איוב שאין ה' משגיח. ב] מזה מבואר שנפש האדם היא בת אלהים בלתי בת תמותה, חיה ורבת פעלים, שרק באופן זה יצויר שידבר ה' עם האדם, מצד שנפשו הוא חלק ממנו, ובעת תפשיט בגדי הגויה [בעת המוות] היא צופה במראית אלהים שהיא חלק מעצמות יתברך. ונסתרו כל הספקות שהיה מסופק בעניין הישארות הנפש וגמול עוה"ב, אחר שראה זה בחיים איך תתפשט הנפש מן הגויה בעת החזון והדיבוק באלהים, ואיך תתענג בנועם רוחני על*

מחזות קדשו. וזה כבר השיב לו על כל השאלות אשר שאל על ייסורי הצדיקים, אחר שראה שעיקר האדם הוא הנפש אשר היא תיפרד מן הגויה ותדבק באלהים לחזות בנועם ה' ולשמוע קולו מתוך האש, והוא עיקר השכר המקווה לצדיקים אחר כלות החומר, בעת תשוב הרוח אל האלהים אשר נתנה.

ועם זה דבר [ה'] עמו באורך בפרט זה, והודיע איך השגחתו הפרטית משתרע על כל מעשיו, בין בבריאת המציאות בכלל בין על כל בריה ביחוד, שישגיח על כל ענייניו להמציא לו המזון והמעון, ולהשגיח על קיום מינו, הן בעניין לידתו, הן בפרנסת ילדיו, וכל-שכן שהשגחה זו תתפשט על האדם מבחר היצורים. ואחר שבאר לו כל-זה [בפרקים ל"ח-ל"ט], הוסיף לדבר עמו דבור שני [בפרקים מ'-מ"א], להשיב לו על השאלה השניה ששאל מהצלחת הרשעים, ומדוע אין ה' מאבד את הרשעים שדומים כחיות הטורפות שמחריבים את הישוב. ... ואז הודה איוב כי לא השכיל בכל ויכוחו, אבל גלה דעתו כי לא לבו הלך אחר דברי פיו בכל זמן הויכוח, שבאמת בלבבו היה מאמין בהשגחה ובהישארות הנפש, וכל ויכוחו היה רק לנסות למצוא בזה דרך עפ"י העיון והשכל, והיה דרך החיפוש לבד. כמ"ש אדון הנביאים, "הראני נא את כבודך" שהוא ג"כ חקר על זה מתחלה בדרך השכל, והוא התעסק בספר איוב שכולל חקירותיו ועיוניו בפרטים אלה, וכאשר ראה שאי אפשר להשיג מענה ע"פ השכל, בקש שיודיעהו ה' בעצמו את כבוד משפטיו והנהגתו כמו שהראה לאיוב ויורהו ויאמר לו ואז נחם על עפר ואפר:

> *מזה, כבר ביארתי בפתיחה שבזה עצמו שהתגלה ה' אליו, בזה עצמו מצא מענה על כל וכוחו הן על ההשגחה, הן על גמול הנפשות כנ"ל, וה' ענהו מן הסערה שבסערה זו שהפיל הבית על בניו והרס את ביתו, בזה בעצמו משגיח עליו עתה להשיבו אל נוהו"*[63].

נראה כי הנקודה המרכזית שבדברי המלבי"ם היא, שעצם התגלות הקב"ה ממלאת את תקוותו ומתקנת את שברו של איוב, וממילא שאלותיו מאבדות את משמעותן. כאשר הוא זוכה להתגלות האלוקית, הוא אומר "אמאס וניחמתי על עפר ואפר", עכשיו שזכיתי לדרגה הזאת שלא הייתי זוכה לה בלי הייסורים – קיבלתי נחמה על הייסורים. אל מול הגודל האלוהי, אין כל כך ערך לבעיות האדם הקטן, ועם זאת הקב"ה משגיח על כל הבריאה בפרטות, וכל שכן שמשגיח על כל בני האדם; כלומר – הכל מחושב, הכל ידוע והכל מכוון מראש – יש סיבה ותשובה. אין דבר כזה "אין תשובה".

[63] מלבי"ם בספר איוב.

האלוקים איננו דבר שרירותי המרע ללא סיבה או ברשעות גרידא לבני האדם. כמו שאומר הקב"ה לאיוב: "האף תפר משפטי, תרשיעני למען תצדק?" גם אם איננו יודעים את התשובה באופן מדויק, הרי שהיא קיימת, ועלינו להכיר בכך שלא הכל אנחנו מבינים.

נראה, כי ע"פ המלבי"ם, איוב למעשה מבין ברגע שמתגלה אליו ה', שכל טענותיו נכונות בין בני האדם, אך אין מה לדבר במישור ובנקודת המבט של האל, שזו מציאות אחרת לגמרי ולא שייכות שם שאלות אלו. עוד, איוב ראה מההתגלות של ה' אליו שה' משגיח על בני האדם, וכן שעיקר האדם הוא הנפש ולא הגוף, ולכן ייסורי הצדיקים הם ע"מ להביאם לעוה"ב. בנוסף הכיוון בו מבאר המלבי"ם ע"פ הפסוקים וחז"ל[64], הוא שאיוב היה צדיק בסופו של דבר, ושאלותיו לא נבעו מכפירה חלילה אלא כי רצה באמת לברר את העניין כדי ליישבו בשכלו, ולא שכפר בקב"ה (בליבו היה שלם עם ה'), עד שראה שאין מענה על פי השכל – והדברים גבוהים מהבנתנו[65].

"אשר עמדתי לפניו", והטוב והצדק

עלתה לנו בעצם שאלת הטוב והצדק שלטענת איוב אין הייסורים שקיבל צודקים, וכדי להשיב לו באמת הקב"ה מתגלה אליו, **ובעצם ההתגלות ובתוכנה ומהותה,** מקבל איוב תשובה לשאלותיו. הוא מבין, כי אכן לכאורה אין זה עניין לשכל האנושי, אלא זה ממבטו של האל, אליו לא יכול איוב להגיע – "הידעת עת לדת יעלי סלע?[66]", כלומר הדברים נשגבים מבינתך. בדומה, גילוי הקב"ה לעם ישראל בהר סיני – הביא למותם ולכפיית ההר כגיגית – כלומר כאשר הקב"ה נגלה על האדם – נסתתמות כל טענותיו. הוא רואה שאין בכלל מה לדבר, הקב"ה שייך ל"ספרה" (=מציאות וקיום) אחרת לגמרי והוא מבין שלא הבין ולא מבין כלום. האדם עומד ומשתאה, ורואה שאין שאלה בכלל. ב"עולם האמת", הכל גלוי, הכל ברור, ויתרה מזאת, כל שאלותינו, בכלל אינם שאלות. אין להם שייכות כלל. כאשר אדם נפגש עם הבורא – הכל מלא אותו, ועומד הוא אל מול הגודל, ומבין שאין קשר בכלל, אין שאלה. לא חלילה שיש שאלה ודוחקים אותה, אלא הכל ברור, ובכלל לא מבינים מדוע היה לנו קשה.[67]

ולגבי מה שטען איוב שאין השגחה ו/או שההשגחה לא צודקת, וגורל אחד לצדיק ולרשע ואין הבדל ביניהם בתוצאות מעשיהם – אין הדבר כן, על פי הנלמד מביאורו של המלבי"ם, כי הראהו שהוא

[64] "כי לא דיברתם אלי נכונה כעבדי איוב".

[65] כמו כן מבואר במפרשים שלא נתפס איוב על מה שאמר ו"הטיח" כלפי מעלה, כי אמר את זה מתוך צערו, ו"מכאן שאין אדם נתפס בשעת צערו".

[66] איוב מ"א.

[67] בדומה לגמרא (בסוכה) על יצר הרע שלעתיד לבוא מראים לצדיקים את היצר הרע שהתגברו עליו והוא נראה להם כמו הר גדול, ומתפלאים כיצד הצליחו לנצחו, ולרשעים נראה כחוט השערה ולא מבינים איך לא התגברו עליו.

משגיח על בני האדם, ונותן לכל אחד בצדק, ואין אנו מבינים חישובי עליון, ולעיתים מרע בהווה לפרט בשביל טובה לכלל (כמשל המובא במדרש על ייסורי איוב שהיו בזמן יציאת מצרים – שאיוב הוא התיש החזק שהרועה נותן לזאב להתעסק עימו עד אשר יבריח את העדר ואז יציל את התיש), ושוב, הראה לו הקב"ה שאין אדם יכול להשיג את מחשבות האלוקים, ואכן זה עניין שמעבר לשכל האנושי.

ואולי למעשה, במילים אחרות - מה שאיוב ניסה לומר הוא שזה כן בגבול השכל האנושי, ואם כן לכאורה איוב צודק, והקב"ה השיבו שאין זה עניין לשכל האדם, ויש פה משהו מעל ומעבר לשכל הקטן שלנו, שהרי הוא (הקב"ה) ומחשבתו אחד, וכשם שאין להשיג את זה ואי אפשר להבין זאת - כך אין להשיג את זה - "כי לא מחשבותיי מחשבותיכם". עוד מתבאר שאכן הקב"ה עושה בצדק, אך לא תמיד אנו רואים את התמונה המלאה, ולפעמים נראה לנו שזה חוסר צדק, לפחות במושגים שלנו, אבל אנו צריכים לזכור שהם מושגים שלנו (והם חשובים), אבל בסוף הקב"ה קובע מהו הצדק האמיתי. לא שהצדק האמיתי הוא אכזריות, אלא שאנו לא מבינים מהו אותו צדק ונראה שבעיקר לא מבינים **מדוע** ו**איך** הוא צדק, ולמעשה נותרת האמונה שהכל הוא לטובה ושאנו מאמינים גם אם אנו לא מבינים, ולא הכל מתחיל ונגמר בשכלנו הקטן, והקב"ה הוא שמשגיח על הכל ופועל הכל.

ניתן גם לומר, שבעצם הקב"ה הוא זה שקובע את גבולות הרחמים, ואת גבולות האכזריות "אשר שמתי חול גבול לים", ועוד ישנם תיאורים רבים בתשובתו של הקב"ה לאיוב שהקב"ה יוצר את הגבולות בעולם – ויודע את גבולות הערכים האמיתיים הצודקים והנכונים, ולמעשה קובע מהם הרחמים ומהי האכזריות ע"פ מושגים אלוקיים.

קיומו של הטוב

השאלה הראשונה שהעלינו – מדוע הקב"ה מתפאר על השטן באיוב, ומה פשר העניין הזה – התשובה היא שבעצם יש פה סוג של "מלחמה", התנצחות של הקב"ה עם השטן. השטן מנסה לטעון כי העולם במהותו רע; כולו מושתת ועובד מתוך אגו ואינטרסים, ואין מושג של עבודת ה' זכה ונקייה; הרב דסלר בספרו מסביר כי אדם ששקוע בבוח הנטילה שבנפש (כלומר רוצה לקחת תמיד לעצמו – ובמילים שלנו אדם אינטרסנטי ואגואיסטי), לא יאמין שיש דבר כזה כח ותנועה בנפש של נתינה, ויאמין שהכל מאינטרסים, כי מעודו לא חווה נתינה; כך, בדומה לזה, השטן טוען כי העולם

רע, ומנסה להוכיח זאת (וזה טבעו של הרע לחשוב שהכל רע)[68]. אבל הקב"ה, לעומתו, מוכיח שלבסוף יש טוב בעולם, יש דבר כזה טוב לא נגוע, בלי אינטרסים. השטן חשב כי איוב עובד רק מיראה – ולכן אמר לקב"ה שכשיגע באיוב עצמו, "יברכו" איוב, אך לא כך היה, ולמעשה ספר איוב הוא כולו הוכחה על הימצאות הטוב, הקדוש והטהור בעולם, וזו למעשה מלחמת הקב"ה החשובה בשטן, המביאה תקווה לעולם כולו.

הטוב מול הרע, מציאות ה' מול "מציאות" השטן

יותר מזה, טענת השטן הייתה שהוא עצמו (השטן) נמצא בכל מקום – הרע מעורבב בכל. הוא התנגד אפילו לטענה שאיוב ירא אלוקים וסר מרע, וטען כי לא רק שאין טוב, אלא גם שאי אפשר לסור מהרע, והרע תמיד ידבק. על קיומו של הקב"ה, כביכול לא חלק השטן. אך על שלטונו של הקב"ה פה בעולם הזה, ולמעשה בסופו של דבר על כוחו ומציאותו, ועל קיומו של הטוב, הוא חלק. הוא טען שלא ייתכן מציאותו של הקב"ה בעולם גשמי, ושלא ייתכן בו טוב כלל. אך לבסוף הקב"ה "ניצח", והוכיח כי הוא קיים בעולם, ואת מציאות קיומו והיתכנותו של הטוב, ואת היכולת של האדם לסור מהרע, להתקדש ולהתעלות. כמו שראינו במלבי"ם לעיל – שהקב"ה הראה לאיוב את השגחתו של הקב"ה ומציאותו בעולם (וגם על פי השכל – "הידעת עת לדת יעלי סלע?" כלומר הקב"ה כאן, משגיח ונוכח. מה שלא היה על פי השכל הוא התשובה של ה' לשאלת הגמול, אותה שאל גם משה רבינו, וניסה למצוא לה הסבר לפי שכלו של האדם).

חשוב לזכור שלנו, הלומדים בספר - מטרת העניין והייסורים ידועה מראש – לנסות את איוב – ולהוכיח לשטן את הטוב שבעולם; אנו רואים את אהבתו הגדולה של הקב"ה – כלומר את מה שהביא לייסורי איוב – שבעצם זה שהקב"ה משתבח בו באיוב, ומאמין כי יוכל לעמוד בניסיון, ולכן מראש מנסה אותו – אין הפשתני בודק אלא את הצמר הטוב וכן רק הכדים החזקים, הקדר מכה בהם לבודקם – שיודע מראש שלא יישברו, ומראה לקונים את חוזקם – מוכיח את טיבותם. "פשפש ולא מצא – בידוע שייסורין של אהבה הם" (גמ' ברכות).

גבולות-מגבלות האדם

[68] נחלקו בגמרא בבבא בתרא (מדף ט"ו ואילך) מתי היה איוב, אך לכל הדעות השונות, הוא היה אחרי ימי אברהם אבינו. כמדומני שהדעה המוקדמת ביותר לגבי מציאותו של איוב היא בימי יעקב אבינו. והגמרא שם בבבא בתרא מביאה את מה שאומר השטן לקב"ה - *"ויאמר ה' אל השטן אי מזה תבא ויען השטן את ה' ויאמר משוט בארץ [וגו'] אמר לפניו רבש"ע שטתי בכל העולם ולא מצאתי כעבדך אברהם שאמרת לו (בראשית יג, יז) קום התהלך בארץ לארכה ולרחבה כי לך אתננה ובשעה שבקש לקבור שרה לא מצא מקום לקוברה ולא הרהר אחר מדותיך"* – כלומר השטן טוען שהיה פעם צדיק אחד, אברהם, אבל כרגע אין יותר כזה טוב בעולם, ועכשיו העולם רע ובוודאי שלא יכול להיות נקי בלי תערובת רע. מעניין, כנקודה למחשבה, שאפילו השטן מכיר בקיומו של הטוב, ולא חולק על מהו הטוב – הוא יודע שיש מעלה בזה שלא להרהר אחר מידות ה'.

ספר איוב, הכתיבה עליו ההתעסקות בו, פותחת לנו שאלות מסובכות מורכבות וקשות, אולם לבסוף היא גורמת לנו להתעורר ולחשוב על הדברים, ולנסות להגיע לניסוח מדויק של הגדרות ותשובות לשאלות; שאולי לא תמיד מצליחים לעשות זאת בצורה מספקת לגמרי, ואני חושב שלא הצלחתי להגיע להגדרות מדויקות בצורה מספיקה, אך עם זאת התקרבנו יותר לדברים.

העובדה שאין אנו מבינים חשבונות שמיים, למשל על איזה חטא באה הפורענות, או לשם איזה מטרה (כמובן אדם צריך לפשפש במעשיו), אינה אמורה להעציב אותנו, כי אם אדרבה לשמח אותנו – אנחנו בידיים טובות ונצחיות, ולא הכל תלוי בנו ובאם נצליח לשרוד מול ובתוך העולם ובכוחותינו וכדו' – אלא הוא המשגיח ועושה כל. ספר איוב לבסוף בא לומר לבני האדם כי יש טוב וצדק, ועם זאת לא תוכלו להבין את הטוב והצדק עד הסוף, כי אלוקים גדול יותר מהטוב והצדק שלכם, ואי אפשר לבן אנוש להכיל את דעת ה'.

אין ספק שספר איוב נוגע ביסודות קיומנו החשובים והמהותיים, ובשאלות קשות, אך מתמודד עימן בהצלחה – לומר לנו שנקודת ההתחלה אינה בנו בבני האדם הקטנים, וכי קיים הטוב בעולם והוא בעל משמעות גם לנו, בני האדם הקטנים. ואדרבה, לימוד הספר רק מביא להתחזקות באמונה (כאשר נלמד מתוך אמונה תחילית ובצורה אמיתית וטובה ובניסיון להגיע לאמת), ועם העצב על גילוי גבולות האדם, גילוי זה גם משחרר מאיתנו את האחיזה בכל גורלנו – "הרפו ודעו כי אנוכי ה'", וגם אדרבה, מתוך זה - ממלא אותנו שמחה.

היהודי האחרון שמחכה למשיח כ"ט באלול ה'תת"ר

נעם קליין

זהו ערב ראש השנה בתום האלף השישי. השמש כבר כמעט שקעה. למרגלות הר הזיתים ניצב לו יהודי בודד, מחכה.

מוקדם יותר באותו היום, המקום היה הומה אדם. אנשים מכל הסוגים והגוונים - יהודים וגם קצת גויים, מאמינים ואתאיסטים (או לפחות, אנשים שטענו שהם אתאיסטים) - הגיעו להר הזיתים באותו יום.

אתה שואל מדוע?! וכי נעלמו מעיניך דברי רז"ל כי "שית אלפי שנין הוי עלמא"[69]?! כולם באו בציפייה מתוחה, מחכים שרגליו של ה' יתברך יעמדו על הר הזיתים, שההר ייבקע לשניים, כבאתה נבואה עתיקה, שהרי לא ייתכן שיחרב העולם בטרם יבוא משיח.

בתחילת היום עוד היו כמה לצים שעלו להר ותקעו בשופר, והחרידו את העם בתחתית ההר, אבל אלו התגלו במהירות מספקת וסולקו, והאנשים היותר רציניים נשארו והמתינו, לא מעיזים להוציא מילה.

לפחות לא בשעות הראשונות. כשהגיעה כבר השעה אחת עשרה התחילו מלמולים. "נראה לך שמשהו באמת יקרה? אני מתחיל לחשוב..." "אני מאמין באמונה שלימה בביאת המשיח, ואף על פי..." "נו, מה לכם, 'עוד היום גדול', לא חסר לו לקב"ה זמן להביא את המשיח!" "כן, אבל עדיין, למה ש..."

מול כל אלה ניצב היהודי שלנו בשתיקתו. הוא הגיע לשם עוד בטרם עלה השחר, התפלל ליד ההר שחרית כוותיקין. לא היה איש שהגיע לשם לפניו. כמה ממכריו שהגיעו פנו אליו וניסו לדבר איתו, אך הוא - התמיד בשתיקתו.

השעות חלפו והפטפוטים רק גברו. כמה אנשים התייאשו והלכו, אחרים הגיעו במקומם.

הגיעה שעת חצות היום ודבר לא קרה, לא הגיע לא "עני ורוכב על החמור" ולא "עם ענני שמיא". לא נפתחו השמיים. התחילו לנטות צללי ערב, ומיד התארגנו שם כל הקהל למנחה.

[69] גמרא מסכת ראש השנה, דף לא., ושם: "אמר רב קטינא: שיתא אלפי שני הוה עלמא וחד חרוב".

איננו יודע עם היהודי הבודד התפלל עם הקהל. היו שאמרו שהם ראו אותו מתפלל עם הציבור, כחלק מהקהל. היו שאמרו שהם ראוהו לכל אורך התפילה, והוא לא התפלל אז, אלא וודאי התפלל מאוחר יותר, ביחידות, לאחר שכולם הלכו. היו שחלקו על העמדה הזו האחרונה נחרצות ואמרו אפילו שהוא היה שליח הציבור באותו מניין.

יהיה אשר יהיה, בכל הקהל שעמדו אותו יום למרגלות הר הזיתים, מובטחני שלא היה אדם אחד שלא כיוון ב"ולירושלים עירך" וב"את צמח דוד עבדך".

לאחר מנחה החלו הציבור באופן ספונטני לשיר שירי גאולה. "בשעה שמלך המשיח בא", "אימתי קא אתי מר", "הגיע זמן הגאולה", "ולירושלים עירך", "ווי וואנט משיח נאו", "אני מאמין", "גאולתן של ישראל", "עם ישראל חי", "דוד מלך ישראל חי וקיים" ודומיהם. היו שרקדו.

איננו יודע אם היהודי הבודד שר או רקד, אבל כך או כך, הוא לא זז מתחתית ההר.

אחרי שהריקודים קצת נרגעו, נזכרו כמה חב"דניקים בשליחותם והחלו להציע לאנשים להניח תפילין. הם דחקו באנשים, "נו, תניח, תניח. מי יודע, אולי בזכות זה המשיח יגיע עכשיו.", "מקסימום תצבור עוד מצווה 'לפני בא יום ה' הגדול והנורא'." "מה אכפת לך? תניח, תעשה נחת רוח לאביך שבשמיים."

רבים הניחו. היו שסירבו להניח בתואנות שונות, בחור אחד אף הגדיל לעשות ואמר שרק אם וכאשר הוא יראה את המשיח מגיע - ולא רגע לפני כן - הוא יניח תפילין. בסוף כולם הניחו, כולל אותו בחור.

אף אחד לא היה צריך לשכנע את היהודי הבודד. ברגע שהוא ראה את החב"דניקים מתחילים להניח תפילין לאנשים הוא הוציא את טליתו ותפיליו, התעטף והניח אותם ונשאר כך.

השמש הלכה והתקרבה לעבר האופק, ואיתה החלה להתקרב כניסת החג. זרם היוצאים גבר ועלה על הנכנסים, שהתמעטו בעצמם. היו עוד קצת שירים וריקודים. חבורה של ברסלבר'ס הביאו רמקולים והתחילו טרנסים, אפילו, אבל גם הם עזבו לאחר זמן מה.

היה זה כשעה לפני כניסת החג, ויש אומרים לפני הדלקת נרות, שהיהודי האחד-לפני-האחרון עזב את הר הזיתים באנחה כבדה ושב לביתו, והיהודי שלנו נשאר לבדו. אפילו החב"דניקים כבר קיפלו את דוכניהם ועזבו.

כך קרה שכעת, בשלהי היום האחרון של האלף השישי, ניצב יהודי בודד, עטוף בטלית ומעוטר בתפילין, למרגלות הר הזיתים, דמעות זולגות מעיניו, והוא שקוע בכאב חרישי. בבל ליבו הוא רוצה לפרוץ בצעקה לה', לשפוך כמים ליבו נוכח פניו, לעמוד לפניו בתפילה, אך הוא לא יודע מה לומר.

כמה תפילות תיקנו ישראל, מיום גלותם מעל אדמתם ועד היום הזה, על ביאת המשיח? כיצד ניתן לבחור בין מילותיו של זה למילותיו של זה?

הוא שקל לפתוח את ספר תהילות דוד, נעים זמירות ישראל, תפילותיו מקובלות על הכל, אבל גם בספר זה לא חסרים פרקים על הגאולה. כיצד יהין לבחור ביניהם?

כיוון שכך, היהודי נמלך בעצמו והחל לקרוא את ספר התהלים מראשיתו.

"אוי, אשרי האיש אשר לא הלך בעצת רשעים ובדרך חטאים לא עמד ובמושב לצים לא ישב. אוי-יוי-יוי, כי אם בתורת ה' חפצו, ובתורתו יהגה יומם ולילה. אוי! והיה כעץ שתול על פלגי מים, אשר פריו ייתן..." וכך הוא קרא, קרוא ודמוע, עד שהגיע לבסוף ל"אוי, כל הנשמה תהלל י-ה הללוי-ה." והסתכל סביבו.

לא היה שם איש מלבדו.

הוא לא ידע כיצד להמשיך, אז הוא חזר לשתיקתו, בעוד השמש צונחת לה אט-אט אל עבר האופק. עוד קודם הציעו לו בני משפחתו לשוב הביתה, טרם יהיה מאוחר מדי. הוא רק הביט בהם ושתק. הם הבינו את תשובתו וחזרו לביתם.

כמעט והגיעה השקיעה. קרב והלך הרגע שהיה עליו להכיר במציאות ולקבל את החג. היהודי הבודד היה קרוע מבפנים. לקבל את החג, ולהכיר בכך שהמשיח לא יגיע היום, שהגאולה לא תבוא? או להמשיך ולהאמין ש"אף על פי שיתמהמה" הוא יבוא?

השמש כבר עוד רגע ונגעה באופק. עוד מעט יגיע הרגע שבעל כרחו ושלא בטובתו יאלץ היהודי לקבל על עצמו את קדושת יום טוב של ראש השנה, לקפל את תפיליו ולשוב לביתו. מקירות ליבו פרצה לה אנחה אחרונה:

"אוי!!!"

***

היהודי אחז את תיק התפילין בחיקו והילך לאיטו ברחובות העיר. השמש כבר ירדה מעבר לאופק והשמיים התחילו להשחיר. דומה היה שכל היהודים כבר ספונים בבתי הכנסת לתפילת ערבית של

ראש השנה. והוא... אולי יאחר קמעה, אולי יתפלל ביחידות. עיניו זלגו דמעות. איך זה תמו אלפיים שנות משיח[70] ומשיח לא בא?

"יהודי!" קרא קול, והוא הרים את מבטו. לנגדו הלך איש זקן, בעל שיער, לבוש בבגדי חג וחיוך נסוך על פניו. "למה נפלו פניך? הלא עוד מעט קט נכנס החג בו נאמר 'כי חדות ה' היא מעוזכם'[71]"!

היהודי תלה בו את עיניו בדממה כואבת. ניכר בו שכמעט ואין מילה בפיו להשיב. במאמץ גדול אמר: "ואיך לא אבכה, ומשיח צדקנו עודנו ממשש לבוא?"

מבטו החודר של הזקן פגש ביהודי. "טרם עברה העת." הוא אמר. "אף אם יִתום האלף השישי הוא עוד יבוא, ועוד טרם בא עלינו ראש השנה. הרי לשיטת רבינו תם טרם שקעה החמה."

היהודי ניגב את עיניו והנהן בראשו, מאושש מעט.

"בא איתי," אמר הזקן, מניח את ידו על כתפו של היהודי ומוליכו אל עבר העיר העתיקה. "עוד יש אנשים שמחכים למשיח מעבר לשקיעה ראשונה."

[70] גמרא מסכת עבודה זרה, דף ט., ושם: "תנא דבי אליהו: ששת אלפים שנה הוי העולם - שני אלפים תוהו, שני אלפים תורה, שני אלפים ימות המשיח"

[71] נחמיה ח, י

בין יונה לנחום (או: המשך לספר יונה)

חזקי אברהמי

<u>פרק ה':</u>

יונה סיים להתנבא. הוא קם מהאדמה, מטושטש, בראש עוד מהדהדת בקול חזק מדי הנבואה האחרונה שקיבל: "וַיֹּאמֶר ה' אַתָּה חַסְתָּ עַל הַקִּיקָיוֹן אֲשֶׁר לֹא עָמַלְתָּ בּוֹ וְלֹא גִדַּלְתּוֹ שֶׁבִּן לַיְלָה הָיָה וּבִן לַיְלָה אָבָד: וַאֲנִי לֹא אָחוּס עַל נִינְוֵה הָעִיר הַגְּדוֹלָה אֲשֶׁר יֶשׁ בָּהּ הַרְבֵּה מִשְׁתֵּים עֶשְׂרֵה רִבּוֹ אָדָם אֲשֶׁר לֹא יָדַע בֵּין יְמִינוֹ לִשְׂמֹאלוֹ וּבְהֵמָה רַבָּה:" (יונה ד, י-יא).

הוא מתבונן ארוכות בקיקיון היבש שמוטל לו בסוכה כגופתו של חולה. כשהוא יוצא מהסוכה, הוא מתלבט אם לבעוט בה. הרגל שלו כבר מתרוממת, אבל הוא מתאפק. הוא לא ייתן לכאב ולכעס להשתלט עליו. חוץ מזה, הנביא הבא שיגיע לכאן אולי יצטרך את הסוכה הזו. לא בטוח שאנשי נינווה יאכסנו אותו כמו שאכסנו את יונה. אולי הוא יצטרך לשבת פה ולראות את נינווה נהפכת.

יונה מתבונן לרגע פנימה – לא, זו לא תקווה. הוא כבר לא רוצה במהפך נינווה. זו אולי יותר השלמה כואבת.

הוא מרים עיניים אל הרי אשור האדירים, משפיל מבט אל האדמה הטמאה, ומתחיל ללכת. עשרות קילומטרים של הליכה מחכים לו עד הנמל, ומשם שוב התמודדות עם הים. צמרמורת אוחזת בו, והרצון לשכוח מהכול עולה בו. לשכוח מהבית היחיד עם מזוזה בממלכת ישראל, משוק האלילים שליד שוק הדגים. וכן, גם מהאהבה לעם ישראל. האהבה הזו, ללא תנאי, שהובילה אותו למאבק חריף אל מול הקב"ה. מאבק שכלל הגעה לסף מוות שלוש פעמים, גויים שמעמידים פני שבים, הימלטויות ימיות ובאב פשוט.

למה לחזור לשם, לממלכת ישראל?

הוא לא יודע למה, אבל הוא ממשיך להתקדם. מה שמניע אותו הוא אולי נבואי, מי יודע. הוא יודע לאן הוא חוזר, הוא יודע מה יקרה עוד מעט לממלכת ישראל. אולי יום יבוא והוא יחזור לכאן, לאשור, כגולה. כמי שכפאו שד הוא הולך, צעד אחר צעד.

<u>פרק ו':</u>

הגלים הגבוהים של נמל אשור מבהילים את יונה. גם בשטח שכבש מחדש מלך ישראל, על פי נבואתו שלו, הגלים לא מגיעים לגבהים האלה. ארץ ישראל היא קטנטנה לעומת אשור. הגודל,

העוצמה הכלכלית, האיום הדמוגרפי, כל אלה רק מגבירים את הבהלה אצל יונה. איזה סיכוי יהיה לעם שלו, שכבר מזמן לא מנהל קשר של ממש עם ריבון העולמים ואדון הממלכות? נרעד, הוא עולה על ספינה קטנה. הפעם רב החובל לא נראה דתי אדוק במיוחד, ואולי הוא ייתן לו, ליונה, קצת חופש בניהול עבודתו אל מול בוראו. אולי הוא לא יעיר אותו וידרוש ממנו לקרוא לאלוקיו, ההוא מה שמו, בעבור הסיכוי הזעיר שדווקא הוא יענה מבין כל שאר האלילים המוכרים.

בירכתי הספינה, יונה מוצא מגילת קלף ריקה, קולמוס ודיו. הוא מברר ואף אחד מיושבי הספינה לא תובע עליהם בעלות. רב החובל אף הוסיף "אתה נראה לי אדם שיקדם את האנושות אם המגילה הזו תגיע לידיו. תעשה איתה מה שאתה מבין".

הספינה יוצאת לדרך, והגלים מטלטלים את יונה, שמכיר מספיק את הסוגייה של השגחה פרטית כדי לדעת מה הוא צריך לעשות. והוא לא אוהב את זה.

<u>פרק ז':</u>

כבר שלושה ימים המגילה הזו מונחת מתחת לכר של יונה. בכל תפילותיו הוא רק מתחנן לקב"ה שלא זה יהיה הסיום של הסיפור הזה. אולי אליהו סבל רדיפות, ואלישע סבל השפלות, אבל הוא הצטווה להיות בוגד. ועכשיו אולי הוטל עליו לראות את עמו גולה על ידי אותה אומה שהוא זכה להציל. אם הוא יכתוב, זה לא יהיה מוסר השכל של תשובה. הוא יכתוב מדם ליבו את הכאב שיש בהצלחה בשליחות הנבואה. הוא ימרר בדיו על קלף, ינסח קינות על ממלכת ישראל האהובה שלו, שנדונה למוות ולגלות רחוקה. הוא יקלל שם את ממלכת אשור, יתאר את אכזריותה הנוראה, את מבטי הניצחון המרושעים, ואת העיר שומרון חריבה ושוממה ו...

הוא מרגיש צורך לכתוב מהר על המגילה, לפני שייאלץ לכתוב שם דברי נבואות עם תוכן אחר מהמסר שאותו הוא רוצה להעביר. הוא מעולם לא התנסה בכתיבה, ודאי שלא בכתיבת נבואות. תמיד הוא דיבר את דבריו אל העם בעל פה.

שעות הוא מבלה בירכתי הספינה, המגילה בידו והראש מרוקן ממחשבות. מאיפה להתחיל? מה בדיוק לפרט? איך לנסח בדיוק את מה שיש לו לומר על רעיון התשובה?

<u>פרק ח':</u>

הספינה מגיעה לנמל יפו. יונה יורד מהספינה כשבאמתחתו קלף ריק, קולמוס ודיו. הוא שם את פעמיו אל ממלכת יהודה, לא עובר בביתו, מגיע למקדש ומתחיל לבכות. הוא בוכה על הגלות, על התשובה שצצה בכל מקום בחיים שלו חוץ מאצל השכנים, על הכאב בלבגוד בעמו. כל הכהנים

באזור עוברים ליד הנביא הבוכה ודמעות צצות גם בעיניהם, לא יודעים על מה, אבל איך אפשר שלא?

יונה משתחווה אל מול ההיכל, וממלמל מתוך הבכי: "וַאֲנִי אָמַרְתִּי נִגְרַשְׁתִּי מִנֶּגֶד עֵינֶיךָ אַךְ אוֹסִיף לְהַבִּיט אֶל הֵיכַל קָדְשֶׁךָ" (יונה ב, ה). הרגשות סוערים בו. הבושה צפה כמו חתיכת עץ על פני הדמעות. איך הוא עשה את מה שעשה? מה הוא חשב לעצמו?

הוא מוציא את הקלף הריק, נושם עמוק כדי להירגע, ומתחיל לכתוב:

וַיְהִי דְּבַר ה' אֶל יוֹנָה בֶּן אֲמִתַּי לֵאמֹר: קוּם לֵךְ אֶל נִינְוֵה הָעִיר הַגְּדוֹלָה וּקְרָא עָלֶיהָ כִּי עָלְתָה רָעָתָם לְפָנָי: וַיָּקָם יוֹנָה לִבְרֹחַ תַּרְשִׁישָׁה מִלִּפְנֵי ה' וַיֵּרֶד יָפוֹ וַיִּמְצָא אָנִיָּה בָּאָה תַּרְשִׁישׁ וַיִּתֵּן שְׂכָרָהּ וַיֵּרֶד בָּהּ לָבוֹא עִמָּהֶם תַּרְשִׁישָׁה מִלִּפְנֵי ה':

(יונה א, א-ג)

לא מפספס שום פרט, לא מוותר. הוא מרגיש שרוח הקודש מפעמת בו, והוא נותן לה למלא אותו, לזרום בו. המסר העולה מספרו הוא מסר נפלא של תשובה: אפילו תשובת גויים מתקבלת. לא משנה מאיפה אתה, לא משנה מה יום אחד האומה שלך תעשה לעם ישראל, העיקר הוא הלב. העיקר הן הדמעות, הצומות, השיבה (המיידית) מהדרך הרעה.

רק את המסר הבי חשוב לו הוא לא כותב. בשארית הדמעות שלו הוא מקווה שמישהו אחר יבין ויכתוב את זה: זו לא תשובה אמיתית. תשובה אמיתית היא קשה לעיכול. היא מצריכה תהליך ארוך, מי יודע, אולי של אלפי שנים.

יונה סיים להתנבא.

<u>נחום, פרק א':</u>

מַשָּׂא נִינְוֵה סֵפֶר חֲזוֹן נַחוּם הָאֶלְקֹשִׁי: -ל קַנּוֹא וְנֹקֵם ה' נֹקֵם ה' וּבַעַל חֵמָה נֹקֵם ה' לְצָרָיו **וְנוֹטֵר הוּא לְאֹיְבָיו**:

(נחום א, א-ב)

אונקלוס ישראל והעמים

יונתן זמרת

הסיפור הבא מופיע במסכת עבודה זרה[72]:

אונקלוס בר [בן] קלונימוס איגייר [התגייר]. שדר קיסר גונדא דרומאי אבתריה [שלח הקיסר גדוד של רומאים אחריו] .משבינהו בקראי, איגיור [משך אותם אונקלוס במקראות שהביא ודרש לפניהם, והתגיירו]. הדר שדר גונדא דרומאי [אחרינא] אבתריה [חזר הקיסר ושלח גדוד רומאים אחר אחריו] , אמר להו [להם] :לא תימרו ליה ולא מידי [אל תאמרו לו ולא דבר].

כי הוו שקלו ואזלו [כאשר היו הולכים], אמר להו [להם] :אימא לכו מילתא בעלמא [אומר לכם דבר סתם] :ניפיורא [פקיד זוטר] נקט נורא קמי [מחזיק את הלפיד להאיר לפני] האפיפיורא [פקיד גבוה יותר] אפיפיורא לדוכסא [והאפיפיור לדוכס], דוכסא להגמונא [הדוכס להגמון], הגמונא לקומא [ההגמון לשליט], קומא מי נקט נורא מקמי אינשי [השליט האם מחזיק לפיד לפני אנשים]? אמרי ליה [אמרו לו]: לא. אמר להו [להם]: הקדוש ברוך הוא נקט נורא קמי [מחזיק לפיד לפני] ישראל, דכתיב [שנאמר]: "וה' הלך לפניהם יומם ,"איגיור [כולהו] [התגיירו כולם].

הדר שדר גונדא אחרינא אבתריה [חזר הקיסר ושלח גדוד אחר אחריו], אמר להו [להם]: לא תשתעו מידי בהדיה [אל תדברו איתו דבר]. כי נקטי ליה ואזלי [כאשר תפסו אותו והלכו], חזא מזוזתא [דמנחא אפתחא]] ראה מזוזה שמונחת על הפתח], אותיב ידיה עלה [הניח ידו עליה] ואמר להו]להם :[מאי האי [מהו זה]? אמרו ליה [לו]: אימא לן את [אמור לנו אתה] אמר להו [להם] :מנהגו של עולם, מלך בשר ודם יושב מבפנים , ועבדיו משמרים אותו מבחוץ, ואילו הקדוש ברוך הוא, עבדיו מבפנים והוא משמרן מבחוץ, שנאמר: "ה' ישמר צאתך ובואך מעתה ועד עולם" איגיור [התגיירו] תו לא שדר בתריה [שוב לא שלח הקיסר אחריו].[73]

הגמרא מביאה סיפור[74] על אונקלוס הגר, מחשובי חכמי ישראל, ובפשטות מספרת על ניסיונותיו של הקיסר לאסרו והצלחתו להמלט ממאסר בעזרת גיור כל הנשלחים להרגו, בסך הכל נשלחים שלשה כוחות שונים, כשכל אחד מהם מנסה לתפסו תוך הפקת לקחים מכשלון קודמו, במקרה

[72] ע"ז דף יא ע"א

[73] כל התרגומים מארמית במאמר זה ע"פ שטיינזלץ שם

[74] כל מקום שאביא במאמר את הביטוי "הסיפור" על שלל הטיותיו אתכוון לסיפור על אונקלוס והחיילים

הראשון אונקלוס משכנע על ידי פסוקים, את הכח השני על ידי משל תיאורטי והשלישי על ידי מעשה שמתברר כמשל , הכוחות המתגיירים מייאשים את הקיסר עד כדי ייאוש ועזיבת אונקלוס לנפשו.

במבט ראשון המדרש כאן הוא סגור, יש כאן סיפור המתאר את ניסיונו הכושל של קיסר רומאי רשע להעניש את אונקלוס וכשלונו המפואר עקב עורמתו וחכמתו של אונקלוס

אם מתבוננים מעט יותר באגדה זאת, פתאום יש שאלה גדולה-מה הסיפור?

הסיפור לא טורח להסביר לנו מיהו אונקלוס, ולא מיהו הקיסר, לא למה הוא רודף אחריו ולא למה הוא בורח ממנו.

חור נוסף הוא החיילים - מי הם? מה הרצונות שלהם? מה הם מתכוונים לעשות עם אונקלוס? איך הקיסר האיום והנורא ששלח אותם לאונקלוס בעקבות הגיור שלו עושים את החטא הנורא בגיור כשהם נתקלים בסברותיו האמיתניות של אונקלוס?

השאלה הגדולה היא מה הסיפור רוצה להביע? סיפור על אמונה? דרך להראות כמה הקב"ה גדול וחזק? האם הטענות הם עיקריות או שהם דרך להמשיך את העלילה של הסיפור?

הסיפור צולל ישר , ללא מתן רקע ומסגרת, לעימות הראשון של אונקלוס עם החיילים, החיילים באים לקחת את אונקלוס, והוא אומר להם פסוקים, ומיד הם מתגיירים. איך זה יכול להיות? מה הוא אמר להם? מה סוג המפגש בין אונקלוס לחיילים? מה התוכן והצורה שלו?

המשלחת השניה כבר באה מוכנה, אבל גם עליה אונקלוס מצליח להערים ומצליח לשכנע אותם בטענה שנראית מאוד שטחית - הקב"ה דואג לנו ולא אנחנו לו, במבט ראשוני הייתי חושב שהטענה אומרת שהקב"ה שומר על אונקלוס ולכן הוא לא דואג, אבל משום מה הטענה מובילה את החיילים להתגייר.

המשלחת השלישית כבר מכירה את הטריק, אבל גם לה זה לא עוזר, כשאחרי שאונקלוס עושה מעשה תמוה דורשים לשאול לפשר מעשיו - למרות הפקודה המאוד ברורה והניסיון המר - החיילים האלה רואים את כל החיילים שהתגיירו, פקודת המלך ואימתו עומדת למול פניהם ועדיין הם נותנים לאונקלוס לדבר! ולא רק לדבר אלא לשכנע אותם בטענה דומה לטענה הקודמת - הקב"ה שומר עלי ולא אני עליו.

בהתחלה הסיפור היה נראה עשיר ומלא בפרטים אבל כעת, אנחנו לא יודעים מה התוכן של הטענה הראשונה, והתוכן של הטענה השניה והשלישית של הנגדת הקב"ה למלך בשר ודם, דרכי

ההתחמקות של אונקלוס, הופכות לא רק לבריחה אלא למתקפה - אונקלוס לא מצליח לברוח מהקיסר אלא גורם לו לאבד חיילים.

לפי כל זה - מה נושא הסיפור? על מה הסיפור מדבר? על סיפור גבורתו של אונקלוס? על יכולת הקליטה המהירה של חילי הקיסר? על יכולתו הכבירה של אונקלוס לגייר כל יצור חי[75]? על יחסי הגוים לגרים? על שמירת הקב"ה את עם ישראל[76]?

השאלה רק מתעצמת כשמדובר פה על אונקלוס הגר, הסיפור כולו מתרחש בעולם של גויים אבל בעולם הזה כל הכח נמצא אצל היהודים, אונקלוס חסר הצבא הגשמי נלחם בצבא רומי המפואר בעזרת אמירות ואגדות מלאות אמונה ולא רק מנצח אלא גורם להם להמיר את דתם, לבגוד במלכם ולהצטרף לעם היהודי, איזה ייצוג יש כאן לעם ישראל כשכל הסיפור הוא ביחס הגויים אליו?

כדי לנסות לענות של שאלות אלו ועוד, אנסה להתחיל מלתאר את סיפור המסגרת, שמופיע בשני מקורות שונים, המקור הראשון במדרש תנחומא[77]:

"אוּנְקְלוֹס הַגֵּר בֶּן אֲחוֹתוֹ שֶׁל אַדְרִיאָנוֹס, הָיָה מְבַקֵּשׁ לְהִתְגַּיֵּר, וְהָיָה מִתְיָרֵא מִן אַדְרִיאָנוּס דּוֹדוֹ. אָמַר לוֹ: אֲנִי מְבַקֵּשׁ לַעֲשׂוֹת סְחוֹרָה. אָמַר לוֹ: שֶׁמָּא אַתָּה חָסֵר כֶּסֶף וְזָהָב? הֲרֵי אוֹצְרוֹתַי לְפָנֶיךָ. אָמַר לוֹ: אֲנִי מְבַקֵּשׁ לַעֲשׂוֹת סְחוֹרָה, לָצֵאת לַחוּץ, לְדַעַת הַבְּרִיּוֹת, וַאֲנִי מְבַקֵּשׁ לְמָלֵךְ בְּךָ הֵיאַךְ לַעֲשׂוֹת. אָמַר לוֹ: כֹּל פְּרַקְמַטְיָא שֶׁאַתָּה רוֹאֶה שְׁפָלָה וּנְתוּנָה בָּאָרֶץ, לֵךְ עֲסוֹק בָּהּ, שֶׁסּוֹפָהּ לְהִתְעַלּוֹת וְאַתָּה מִשְׁתַּכֵּר. בָּא לוֹ לְאֶרֶץ יִשְׂרָאֵל וְלָמַד תּוֹרָה. עֲלֵה אֵצֶל אַדְרִיאָנוֹס דּוֹדוֹ. אָמַר לוֹ: וְלָמָּה פָּנֶיךָ מִשְׁתַּנּוֹת? אָמַר לוֹ: שֶׁלָּמַדְתִּי תּוֹרָה, וְלֹא עוֹד, אֶלָּא שֶׁמַּלְתִּי אֶת עַצְמִי. אָמַר לוֹ: וּמִי אָמַר לְךָ כָּךְ? אָמַר לוֹ: בְּךָ נִמְלַכְתִּי. אָמַר לוֹ: אֵימָתַי? אָמַר לוֹ, בְּשָׁעָה שֶׁאָמַרְתִּי לְךָ (שֶׁ)מְבַקֵּשׁ אֲנִי לַעֲשׂוֹת סְחוֹרָה, וְאָמַרְתָּ לִי: כֹּל פְּרַקְמַטְיָא שֶׁאַתָּה רוֹאֶה שְׁפָלָה וּנְתוּנָה בָּאָרֶץ, לֵךְ וַעֲסוֹק בָּהּ, שֶׁסּוֹפָהּ לְהִתְעַלּוֹת. חָזַרְתִּי עַל כָּל הָאֻמּוֹת, וְלֹא רָאִיתִי אֻמָּה שְׁפָלָה נְתוּנָה בָּאָרֶץ כְּיִשְׂרָאֵל, וְסוֹפָהּ לְהִתְעַלּוֹת".

המדרש פותח ביחוסו של אונקלוס לאדריאנוס קיסר, שכבר נותן לנו התמצאות כלשהי ביחס לגיבורי הסיפור ולתקופתם[78], אדריאנוס קיסר, מדכא מרד בר כוכבא, עוסק בדיון עם אחיינו שמתחיל בתהליך גיור מתחת לאפו.

---

[75] וממילא על הערכת הגמרא את החיילים הרומאים

[76] הרי כל הענין כאן יוצא מנקודת הנחה שהיהודי החלש והמסכן מצליח איכשהו לברוח מצבא גדול ומצויד, ורק בזכות חוסר הרצון להמשיך של הגוי ניצל, איך זה סיפור על שמירתו של הקב"ה?

[77] מדרש תנחומא משפטים סימן ה

[78] כמו שאביא בהמשך, יש המון גרסאות לגבי דמותו של אונקלוס, ובייחוד כלפי דמות הנראית זהה-עקילס הגר, במאמר אתייחס אליהם כשונים מלבד במקרים בהם יהיו גרסאות של זיהוי ביניהם (כמו שיש בדר"כ)

הסיפור מתחיל בתיאור של הצורך של אונקלוס לצאת החוצה לעולם, הוא פונה לדודו המוצלח ושואל אותו איך הוא יכול להצליח בעסקי המסחר בעולם ונגמר בוידויו של אונקלוס על הגיור.

בתוך מדרש זה, יש בעצם הנחה שממנה פותח אונקלוס את ההסבר לגיור שלו - הרצון להצלחה. אונקלוס מציג את היהדות כבר בהתחלה כסחורה, כדבר שאותו מקבלים ומשיגים, אין כאן שאלה כיצד להשיג כח או תאווה אלא רצון של אונקלוס להפגש עם העולם ולשאת ולתת איתו. הוא מתחיל את הוידוי באמירה- אני לא תלוי בך, אני רק מתייעץ.

המדרש כאן ממשיך בתקציר עלילות אונקלוס. בגיסרא אחרת של המדרש פה[79] מופיע הסיפור: "והוא היה מתכוין להתגייר, בא לו לארץ ישראל ולמד את התורה, כיון שבא אצלו אחר ימים מצאוהו ר' אליעזר ור' יהושע וראו פניו משונות, אמרו זה לזה עקילס[80] למד את התורה, כיון שבאו אצלו התחיל לשאול להם שאילות, והם משיבין אותו"

לפי החלק הזה אונקלוס מהתחלה מגיע לארץ בתהליך חקירה, אבל לא מתוך ידיעה אלא מתוך כוונה, הוא משך את דודו לומר לו לעלות לארץ, אבל בפועל לא היה לו את התורה אלא רק את השאלות, ובעלייה לארץ הוא מגלה את התשובות בבית המדרש.

בסוף הסיפור אונקלוס ואדריאנוס מתעמתים, ואונקלוס מספר לו את האמת, אבל תולה את זה בתירוץ התמוה - חיפשתי סחורה ללא ביקוש ומצאתי את תורת ישראל.

מדרש זה, בין אם הוא סותר או מתאר חלק אחר מסאגת אדריאנוס ואונקלוס, נותן לנו את הרקע ההיסטורי: אדריאנוס הרשע מגלה שבן דודו הצטרף לעם המורדים המדוכא והעלוב, הוא מחזיק איזו שהיא שנאה ותחושת בוז לעמ"י, ולכן לא במפתיע הוא שולח את חייליו להשיב את אחיינו האהוב והטועה. יכול להיות שהסיפור אצלנו נכנס לפני העימות הסופי בין אדריאנוס לאונקלוס או אחריו אבל העיקר הוא שלפי המדרש עיקר הסיפור הוא גיורו של אונקלוס חרף התנגדות דודו, והצדקות אונקלוס למהלך זה.

החסר העיקרי במדרש הוא חוסר ההצדקה, ניתן לקרוא בפשטנות שהאגדה היא לא על תהליך הגיור הפנימי שעבר אונקלוס אלא על הגיור בפועל, מהצד הטכני ולא מהצד המהותי, לעומת הסיפור שלנו שמתאר גיור שלא מפחד ועומד בעצמאי, אונקלוס במדרש מחפש הצדקה לתחושה, הוא רוצה להתגייר ומשתמש בטענות אנדרינוס כנגדו, הוא מתעמת מול אנדרינוס ויוצר גר שלא מפחד ומדבר בשפת גויים כנגדם.

[79] מדרש תנחומא (בובר) משפטים ה

[80] כמו שאמרתי- יש הרבה בלבול בין הדמויות

לפני שאמשיך בדיון בסיפור המרכזי שלנו והשוואתו למדרש, יש בעיה בסיסית, אפשר להשוות שני סיפורים אלה, אבל בסוף הם פוצלו לשני חלקים, אם הסיפור הראשון עוסק בגיורו של אונקלוס, אז מה הרווחנו בחלק השני? מה הנושא של סיפור זה?

כדי להבין זאת צריך להסתכל בהקשר בו מובא הסיפור.

אומרת המשנה במסכת עבודה זרה[81]:

ואלו אידיהן של עובדי כוכבים קלנדא וסטרנורא וקרטיסים ויום גנוסיא של מלכיהם ויום הלידה ויום המיתה דברי רבי מאיר וחכמים אומרים כל מיתה שיש בה שריפה יש בה עבודת כוכבים ושאין בה שריפה אין בה עבודת כוכבים אבל יום תגלחת זקנו ובלוריתו ויום שעלה בו מן הים ויום שיצא מבית האסורין ועובד כוכבים שעשה משתה לבנו אינו אסור אלא אותו היום ואותו האיש בלבד:

בעקבות הביטוי "יום גינוסיא של מלכים" שואלת הגמ'[82]:

מאי ויום גינוסיא של מלכיהם? אמר רב יהודה: יום שמעמידין בו עובדי כוכבים את מלכם והתניא יום גינוסיא ויום שמעמידין בו את מלכם ? לא קשיא הא דידיה הא דבריה . ומי מוקמי מלכא בר מלכא? והתני רב יוסף :"הנה קטן נתתיך בגוים"[83]- שאין מושיבין מלך בן מלך "בזוי אתה מאד" שאין להן לא כתב ולא לשון" אלא מאי יום גינוסיא יום הלידה והתניא יום גינוסיא ויום הלידה ? לא קשיא הא דידיה הא דבריה . והתניא יום גינוסיא שלו יום גינוסיא של בנו ויום הלידה שלו ויום הלידה של בנו ? אלא מאי יום גינוסיא יום שמעמידין בו מלכם ולא קשיא הא דידיה הא דבריה ואי קשיא לך דלא מוקמי מלכא בר מלכא ע"י שאלה מוקמי כגון אסוירוס בר אנטונינוס דמלך"[84]

---

[81] פ"א מ"ג

[82] ע"ז י.

[83] (עובדיה א, ב)

[84] "מאי [מה] פירוש "ויום גינוסיא של מלכיהם"? אמר רב יהודה: יום שמעמידין (ממליכים) בו גוים את מלכם. ומקשים: והתניא [והרי שנויה ברייתא]: יום גינוסיא ויום שמעמידין בו את מלכם, משמע שאין זה אותו יום חג עצמו! ומשיבים: לא קשיא [אינו קשה], הא דידיה [זה, יום גנוסיא, הוא יום ההמלכה שלו], של המלך, הא דבריה [זה, יום שמעמידים בו את מלכם, של בנו, שממליכים אותו בחיי אביו].
ומקשים על הסבר זה: ומי מוקמי מלכא בר מלכא [והאם מעמידים הרומאים מלך בן מלך]? והתני [והרי שנה] רב יוסף: כתוב האמור בנבואה על אדום (רומי): "הנה קטן נתתיך בגוים" (עובדיה א, ב) כוונתו שאין הרומאים מושיבין מלך בן מלך, "בזוי אתה מאד" (עובדיה א, ב) כוונתו שאין להן לא כתב ולא לשון משלהם, אלא נטלו כתב ולשון מעמים אחרים! אלא יש לדחות מה שאמרנו, ולפרש: מאי [מה] פירוש יום גינוסיא? יום הלידה של המלך.
ומקשים: והתניא [והרי שנויה ברייתא]: יום גינוסיא ויום הלידה! ומתרצים: לא קשיא [אינו קשה]: הא דידיה, הא דבריה [זה שלו, זה של בנו].
מקשים על כך: והתניא [והרי שנויה ברייתא]: יום גינוסיא שלו, יום גינוסיא של בנו, ויום הלידה שלו ויום הלידה של בנו, משמע שיום גינוסיא ויום לידה אינם אותו דבר! אלא אנו צריכים לחזור למה שאמרנו, מאי [מהו] "יום גינוסיא"? יום שמעמידין בו מלכם, ולא קשיא [ואין זה קשה] מה ששנינו בברייתא גם יום גינוסיא וגם יום העמדת מלך, שכן הא דידיה, הא דבריה [זה שלו, זה של בנו],

הגמ' דנה בשאלה מהו יום גינוסיא של מלכים, ומגיעה למסקנה שמדובר ביום המלכה של מלך או יורש עצר, השאלה שלא זוכה לתשובה בגמרא, אך עומדת מולנו מתחילתה היא- למה בכלל זה אסור? מה הבעיה? הגויים עושים אירוע שלכאורה הוא חיובי, מציינים יום שבו ממנים מלך לשמור על החוק והמוסר, זהו יום חגה של המדינה וממילא לא אמורה להיות בעיה, במיוחד לאור ההקשר של חגים גויים ואלילים[85].

מעבר לזה, בתוך הגמרא נמצא דיון פנימי על העברת המלוכה (או אולי חוסר ההצלחה בכך) בחצר המלכות של הגוים, ודיון זה אף מקבל תוקף באחד מהשלבים:"ומי מוקמי מלכא בר מלכא? ... אלא מאי יום גינוסיא יום הלידה", מדוע השאלה אם בפועל הגויים מצליחים ליצור סדר ירושה מטרידה אותנו? מדוע ציורה של חצר המלכות של גויים חשובה לקביעת השיקולים ההלכתיים בענייני הרחקה מהגויים?

כהמשך לסוגיה הזו מביאה הגמרא סיפור על מערכת היחסים של אנטונינוס[86] ורבי יהודה הנשיא[87]:

"אסוירוס בר אנטונינוס דמלך א"ל אנטונינוס לרבי בעינא דימלוך אסוירוס ברי תחותי ותתעביד טבריא קלניא ואי אימא להו חדא עבדי תרי לא עבדי אייתי גברא ארכביה אחבריה ויהב ליה יונה לעילאי בידיה וא"ל לתתאה אימר לעילא דלמפרח מן ידיה יונה אמר שמע מינה הכי קאמר לי את בעי מינייהו דאסוירוס ברי ימלוך תחותי ואימא ליה לאסוירוס דתעביד טבריא קלניא א"ל מצערין לי חשובי רומאי מעייל ליה לגינא כל יומא עקר ליה פוגלא ממשרא קמיה אמר ש"מ הכי קאמר לי את קטול חד חד מינייהו ולא תתגרה בהו בכולהו.

ולימא ליה מימר בהדיא אמר שמעי בי חשובי רומי ומצערו ליה ולימא ליה בלחש משום דכתיב (קהלת י, כ) כי עוף השמים יוליך את הקול"[88]

ואי קשיא לך דלא מוקמי מלכא בר מלכא [ואם קשה לך מה שאמרנו שאין מעמידים מלך בן מלך], על כך יש להשיב כי על ידי שאלה בקשה של המלך מוקמי [מעמידים] גם את בנו, כגון אסוירוס בר [בן] אנטונינוס שמלך בבקשתו של אנטונינוס אביו"(שטיינזלץ)

[85] כמובן שאם נקרא את החגים הקודמים כאזרחיים ולא כפולחניים, הרעיון רק יקבל משנה תוקף, מכיוון שהשאלה היא על כל המשנה- מדוע אכפת לי מאירועים שהגויים מציינים בהם דברים שאינם עבודה זרה?

[86] החוקרים חלוקים ביניהם באשר לזיהויו של "אנטונינוס" מכיוון שכל הקיסרים בימי חייו של רבי נשאו את השם אנטונינוס. רוב החוקרים גורסים שמדובר בקיסר קרקלה. יש הגורסים, מתוך מגמה שהוגדרה על ידי החוקרים כ"אפולוגטית" כי מדובר במרקוס אורליוס הקיסר, אשר ביקר באזור פעמיים, ואולי אף נפגש עם ההנהגה היהודית. מרקוס אורליוס נודע באופיו הפילוסופי, הסובלני, ההגותי, מה שמתאים לזיקה לאנטונינוס התלמודי אולם גם יש ידיעות על הבעת דעות שליליות ביותר מצידו כלפי היהודים. חוקרים אחרים נוטים ליחס את השם אנטונינוס לאנטונינוס פיוס, ספטימיוס סוורוס, שנודעו ביחסם ההוגן ליהודים. קשה לפסוק בין ההנחות והזיהויים, שייתכן ואולי אין הכוונה לקיסר רומי, אלא לפקיד רומי גבוה, נציב, או גורם בכיר אחר(מתוך ויקיפדיה)

[87] מפאת קוצר היריעה הבאתי רק חלק מהסיפורים המופיעים בגמרא שם

הסיפור שוטח את ניסיונותיו של הקיסר אנטונינוס להמליך תחתיו את בנו ולהביא ליהודים את טבריה, מכיון שכוחו מוגבל ע"י הסנאט הרומי, הוא מפחד לבא בבקשה כפולה כזו, במיוחד בנושאים כאלה, ולכן הוא מתייעץ עם רבי כיצד לעשות.

כיצד קורה שקיסר רומא, האיש ששולט ברוב התבל של זמנם, מוגבל כ"כ שצריך לבחור בין להמליך את בנו תחתיו(דבר שאמור להיות ברור מאליו בתרבות הרומאית[89]) ובין לקבל החלטה מדינית פעוטה כמו נתינת עיר קטנה ליהודים?

רבי מסביר לו ע"י רמיזה כיצד להערים על הסנאט, ומסביר את הרמיזה בפחד הבסיסי שישמעו זאת ויסכלו את תוכניתו החיובית של אוסירוס, רבי רומז שהדרך היא להמליך את אוסירוס ולהגיד לאוסירוס שיקבל החלטה להעביר את טבריה ליהודים.

במבט ראשון עצתו של רבי נראית הגיונית, אם הסנאט מסכים להחלטה אחת בכל פעם אז נמליך עוד מלך והוא יעביר בעצמו את ההחלטה האחת שאביו רצה. אבל אם נחשוב שנייה על משמעות הרמיזה והקשרה, יש כאן בעצם פחד מהותי של המלך מהסנאט, הקיסר הכל יכול כ"כ מפחד מהסנאט שרק את ממשיכו הוא מצליח למנות, וגם ממשיכו לא באמת עצמאי אלא את ההחלטות הוא מקבל מאביו, וא"כ מה הועלנו ? המלך הנוכחי כפוף לסנאט, המלך הבא כפוף למלך הקודם, אז מה המשמעות של מלך? אפילו עצות הוא לא יכול לקבל כמו שצריך.

בהמשך הגמרא מובא סיפור נוסף על רבי ואנטונינוס:

"הוה ליה ההיא נקרתא דהוה עיילא מביתיה [היתה לאנטונינוס מערה מתחת לאדמה שהיתה נכנסת מובילה מביתו] לבית רבי, כל יומא הוה מייתי תרי עבדי [כל יום היה מביא אנטונינוס שני עבדים] שישרתוהו, חד קטליה אבבא דבי רבי וחד קטליה אבבא דביתיה [אחד היה הורג אותו על פתחו של בית רבי, ואחד היה הורג אותו על הפתח של ביתו שלו]. אמר ליה [לו] לרבי: בעידנא דאתינא לא נשכח גבר קמך [בזמן שאני בא אליך אל יימצא איש לפניך].יומא חד אשכחיה [יום אחד

[88] אמר לו אנטונינוס לרבי יהודה הנשיא: רוצה אני שימלוך אסוירוס בני תחתי , ורצוני גם שתיעשה העיר טבריה חופשית ממס, ואולם אם אומר להם למועצה של חשובי הרומאים שבממלכתי רומי דבר אחד יעשו, שני דברים לא יעשו בשבילי. השיב לו רבי ברמז, הביא אדם, הרכיב אותו על גבי חבירו, ונתן לו יונה לעליון בידו, לו לתחתון: אמור לעליון שיפריח מידו את היונה. אמר אנטונינוס: למד מכאן שכך אמר לי,כלומר, כך רצה לרמוז לי: אתה תבקש מהם ש"אסוירוס בני ימלוך תחתי", ואחר כך תאמר לו לאסוירוס עצמו שתיעשה טבריה חופשית. ועוד אמר לו אנטונינוס: מצערים אותי חשובי הרומאים שבממלכתי, ומה אעשה כנגדם? מה עשה רבי? הכניס אותו לגינה, בכל יום עקר צנון מהערוגה שהיתה לפניו. אמר אנטונינוס, למד מכאן שכך אמר לי: אתה הרוג אחד אחד מהם, בהם בכולם יחד.ושואלים: ושיאמר לו במפורש את הדברים הללו, ומדוע עשה רבי בדרך רמז שאפשר גם לטעות בה? ומשיבים: אמר רבי: אילו אומר במפורש, ישמעו אותי חשובי הרומאים ויצערו אותו כלומר, אותי ושואלים: שיאמר לו בלחש! ואומרים: גם באופן זה חשש רבי לומר, שמא יישמעו דבריו, משום שנאמר: "כי עוף השמים יוליך את הקול" (קהלת י, כ).(שטיינזלץ ע"ז י:)

[89] מדובר באמת כמה דורות אחרי ביטול הרפובליקה והחזרת השלטון לשלטון של קיסר העובר בירושה

מצאו] אנטונינוס את ר' חנינא בר חמא דהוה יתיב [שהיה יושב שם]. אמר לרבי: לא אמינא לך, בעידנא דאתינא לא נשכח גבר קמך [האם לא אמרתי לך שבזמן שאני בא לא יימצא אדם לפניך]? אמר ליה [לו] רבי: לית דין בר איניש [אין זה בן אדם] כלומר, הרי הוא כמלאך, ואין אתה צריך לחשוש ממנו כלל. אמר ליה לר' חנינא: אימא ליה להוא עבדא דגני אבבא דקאים וליתי [אמור לו לאותו עבד שישן על הפתח שיקום ויבוא].אזל [הלך] ר' חנינא בר חמא, אשכחיה דהוה קטיל [מצא אותו שהיה הרוג], אמר: היכי אעביד [איך אעשה]? אי איזיל ואימא ליה דקטיל [אם אלך ואומר לו שהוא הרוג], הרי אין משיבין על הקלקלה כלומר, אין משיבים דבר של קלקלה וגנאי. אשבקיה ואיזיל [אם אעזבנו ואלך], קא מזלזלינן במלכותא [נמצא שאנו מזלזלים במלכות] ואין ממלאים הפקודה. בעא רחמי עליה ואחייה ושדריה [ביקש רחמים עליו והחייהו ושלחו לאנטונינוס]. אמר :ידענא, זוטי דאית בכו [יודע אני, שהקטן שבכם] מחיה מתים, מיהו בעידנא דאתינא לא נשכח איניש קמך [בכל זאת, בזמן שאני בא אל יימצא אדם לפניך]."

סיפור זה מציג בעצם שתי דרכי הנהגה: דרך ההנהגה של אנטונינוס שמצד אחד לא יכול להסתדר בלי אנשיו, אך מצד שני מפחד מהם פחד מוות והורג אותם בסיום השימוש שהגדיר להם, ולעומתו רבי, שנותן בתלמידיו אמון מלא וחופש מוחלט.

אנטנונינוס בוחן את ר' חנינא, אבל בעצם המבחן הוא לא האם ר' חנינא נאמן, אלא האם הוא אדם מן השורה, האם הוא כאחד מאנשי אנטונינוס, ולכן בסיטואציה כזאת ישקר או יקבל את מרותו או אפילו יקבל עליו את הדין ויבשר את הבשורה הרעה לאנטונינוס. אבל רבי חנינא יוצר את המציאות מחדש, הוא מחיה את העבד ושובר את החוקים והמסגרת אנטונינוס התווה לו, אנטונינוס הקיסר העצמאי לכאורה צריך להרוג בעצמו את כל העבדים, וככה מתגלה שבעצם אפילו לעבדים יש שלטון על אנטונינוס. לעומתו רבי חנינא אינו כפוף לרבי, מעבר להנחיה הכללית ללכת למרות הסכנה. רבי חנינא הוא מלאך ה' וזה לא יוצר אצלו הגבלות אלא כוחות, והכוחות האלה נותנים לו את היכולת לצאת מהבעיה, לעומת תפקיד הקיסר שרק רודף אותו ויוצר אצלו פחדים וקשיים התנהלותים.

אם כוחו של הקיסר הוא ביכולתו לשלוט באנשיו באמצעות פחד וכוח נראה לעין, כאן הכוח הזה בעצמו שולט בחייו וגם הוא כפוף לכל אנשיו באותו כוח, ובעצם נשאר חסר כל. ר' חנינא שמגיע לסיטואציה לא מפחד מהכח של עצמו, וגם לא מפחד מאנשים אחרים, מה שמטריד אותו הוא לא הבעיה, אלא איך לפתור אותה, והגבולות ששירטטו לו הגויים לא כובלים אותו.

התוספות[90] פה מתרצים מהי הלגיטימציה של אנטונינוס להרוג את עבדיו: "וא"ת והלא שפיכות דמים הוא משבע מצות ואפילו לישראל אסור דהא תניא (לקמן עבודה זרה כו.) העובדי כוכבים ורועי בהמה דקה לא היו מעלין ולא מורידין וי"ל שהיה ירא פן יודיעו הדבר אל השרים והיו גורמין להרגו ואמרינן אם בא להרגך השכם להרגו " ההצדקה שהתוס' נותנים רק מגדילה את ההבדל. אנטונינוס, על אף ניסיונו להתקרב ליהדות, כל עוד הוא אחוז במלכות הרשעה, אפילו בתוך העולם היהודי המצומצם שהוא מאמץ לעצמו, נוצרות לו כל הזמן בעיות הלכתיות מהותיות שהוא צריך לפתו., אולי ההריגה היתה בצדק, אבל היא הגיעה בגלל האחיזה והשליטה של הקיסרות בכל אירוע בחייו.

מתוך הקריאה באגדתות אלה, נוכל לקרוא קריאה מחודשת באגדתא על אונקלוס והקיסר:

הפתיחה

אונקלוס אחרי ויכוח עם דודו הקיסר מתגייר, הגמרא משמיטה את החלק שמתאר את אנוקלוס כבן מלכות רומי, אונקלוס שבא להמלך בקיסר, ומתמקדת באונקלוס במפגש חזיתי עם הקיסר, בעימות בפועל, היא מתארת את המאבק בין אונקלוס לקיסר כעובדה מוגמרת ובעצם כמאבק בין שתי תפיסות, אך מצד שני היא לא משמיטה את התואר "הגר", אונקלוס מצד אחד מייצג את היהדות אך מצד שני הוא עדיין קשור לעולם הגויים.

המשלחת הראשונה

השאלה הגדולה היא מה קרה במשלחת הראשונה, אונקלוס אומר להם פסוקים והם מתגיירים, איזה פסוקים? מה בדיוק הוא אמר? איך זה השפיע?

מתוך ההקשר של הדיון בין העבו"ם ליהדות שראינו מקודם, יש כאן בעצם צד מאוד גולמי בדיון אמוני, החיילים באים מתוך אימת הקיסר, אונקלוס מפגיש אותם עם הרעיון של תורה, תורה שבכתב היא לא מפגש עם שכל אלא יש לה בחינה של "חכמה עילאה"[91], היא הביטול העליון, ממילא המפגש איתה הוא מספיק לעצמו כדי לגרום לאדם להשתנות ולזנוח אמונות קדומות, החיילים הגיעו מוכנים להקשיב, וברגע שהם באו עם נכונות להקשיב המפגש הבלתי אמצעי עם המקרא הצליח לגרום להם לזנוח את נאמנותם לקיסר שמבוססת על פחדם מפניו ולהתגייר.

[90] ד"ה חד קטיל אבבא דבי רבי

[91] ע"פ זהר משפטים קכא ב: "כתיב "והחכמה מאין תמצא" - אורייתא מחכמה נפקת, מאתר דאקרי קדש, והחכמה נפקת מאתר דאקרי קדש הקדשים"

המשלחת השנייה

הקושיה הגדולה שהייתי יכול להציג היא על הקיסר, כיצד המסקנה שלו לחיילים הבאים שנשלחים לאונקלוס היא לא לדבר איתו? הרי מטבע הדברים הוא היה צריך לאיים עליהם וממילא היו מפחדים יותר להקשיב, כיצד הפתרון הגדול שלו הוא לפחד מכוחו של אונקלוס? הרי בעצם הרעיון להגיד לחיילים שלא לפחד מאונקלוס יש פחד מובנה מכך שידבר איתם, ולכן כשהוא בוחר לאמץ את הפחד ולבחור דרך בערמה יש כאן בעצם הכרה במאבק, הוא בא להחזיר את אונקלוס, לא להעניש, הוא מנסה לגבור על הכח של אונקלוס כגר, הוא מנסה להראות את כחו ולא להעניש את אונקלוס אלא להחזיר אותו, ולכן כשהחיילים באים ולא מדברים אונקלוס לא משכנע אותם לא לפחד, אלא מסביר להם שעצם הרעיון הזה של מלך ששולח חילים כדי להראות את כחו, הוא הפך האלוקות, אם המלך צריך את חייליו כדי שיחזיקו את הלפיד לפניו, הרי אצל הקב"ה המצב הפוך. ממילא הוא פונה לעיקר טענת הקיסר- הכח הוא לא בקיסר אלא באלוקים, הכח אינו תלוי במדרג הכוחות הרקוב והשרירותי וביכולת לפקד על אחרים אלא במלכות עצמה, בהיותו מובדל ומולך עליהם.

המשלחת השלישית

בשלב הזה מבין הקיסר שכחו של אונקלוס הוא בעולם המילים והשכל, ולכן מנסה לעבוד בעולם המעשה, הוא אוסר כל תקשורת, ושולח חילים חירשים אילמים כביכול לאונקלוס, חיילים שאינם יכולים להגיב הם תמצית הכח התיאורטי של המלכות, הכח לשלוט שליטה מלאה באנשים, אך אונקלוס משיב לו באותו רעיון, הוא עובד דרך עולם המעשה, ובעצם מוכיח להם שביסודם יש טעות, הם מייצגים את כוחו של המלך, אבל איפה הוא? הקב"ה והתורה הם כוחם של ישראל, והם נמצאים אצלם רק כמזוזה על הדלת, אבל הכח הזה אמיתי אפילו יותר מהכח של המלך לשלוח גדוד לכל אחיין סורח, עמ"י לא מקיים את המצוות מתוך תפיסה של פחד ממה יקרה אם לא אעשה, קיום המצוות הוא סימן לדבקות ולקשר, דווקא זה שעמ"י הם עבדיו מצדיק את השמירה, אבל השמירה עצמה היא לא הסיבה לגיור אלא סימן, סימן להתנהלות של עם סגולה.

יש כאן קו רציף, כל משלחת שמגיעה לאונקלוס צריכה טענה יותר מפורטת ויותר מחוברת למציאות אבל לא בגלל השתכללות טענותיו של אונקלוס, אלא בגלל הפער בין החיילים. החיילים נהיים יותר ויותר מוגבלים ופחות ופחות דמויות עצמיות. אם בהתחלה הסתכלנו עליהם כיצורים אטומים שרק כוח כמו מקרא יכול להזיז אותם ממקומם, החיילים במשלחת השלישית הוגבלו הכי הרבה אבל החוסר יוצר אצלם סקרנות, שאפילו מעשה פשוט כמו מזוזה יכול לשנות את תפיסתם ומחשבתם.

הכח של המלך באידיאה, כמשל לסנאט בסיפור של אנטנינוס ורבי, הוא סמל לתרבות הגויים. לכאורה, הסנאט אמור לעזור לקיסר ליצור את שאיפותיו ולאזנו בהתאם לערכים שלהם, אך בפועל

הם מונעים ממנו קשרים דיפלומטים וסדר ירושה. מערכת שלטון הגוים שיוצרת סדר וכח לעם, עסוקה בלהחריב אותה מבפני. ,הפחד אחד מהשני יוצר מצב שבו בכל התקדמות כל אחד ידחוף לכיוון אחר. החיילים כאן מסמלים את הגויים הפשוטים, שבתחתית ההיררכיה, אין להם דבר משלהם, אין להם שום דבר שמאחד אותם מלבד היותם חילי הקיסר שאותו הם נוטשים ברגע שרואים משהו אחר, אין בהם תוכן של ממש וגם החוקים שמציבים להם נועדו שיפירו אותם,מאידך, האמון והאחדות של עמ"י שמוצג בסיפורו של רבי ור' חנינא, נוצר דווקא מכך שאין בתוכם היררכיה של ממש, אין אדם שתפקידו להחזיק את הלפיד לאחר כי הוא במהותו נחות יותר אלא כולם שווים בעמדם מול הקב"ה, וממילא הזכויות והקשר אחיד. אין כאן פחד מהסמכות אלא אמונה וביטחון, השאלה היא לא מה המגבלות ושבירתם אלא יש כאן חוקים של התנהלות בעולם, חוקים שיוצרים ולא מגבילים וההגבלות מגיעות מתוך רצון לשמירה על החוקים ולא מאמירות שרירותיות מגבוה, בראי כל זה המשנה מקבלת פשר: יום ההמלכה של הגויים אסור גם ביום המלכת המלך וגם ביום המלכת בנו, מכיוון שביום זה הם מציגים את חלון הראווה של הגויים, את העולם בו יש קיסר וחיילים שסרים למרותו, את שרשרת המלוכה כביכול שהם עצמם לא מקיימים.

מתוארים כאן שני תהליכים שונים של גיור מתוך הגויים: הגיור הראשון הוא גיור בשפה "גוית", הכי משתלם להיות יהודי כהשקעה עתידית, יש מנגנון של רווח והפסד, כבוד והשפלה. גיור כזה יכול להוציא אדם מן הגוים, אך כדי להיכנס לתוך עמ"י צריך את התהליך השני של הגיור- מימוש הסגולה, להיות חלק מעמו של הקב"ה. הוא מתחיל במפגש הבלתי אמצעי עם הסגולה-עם התורה, ממשיך בהתנהלות כעם שאלוקיו אינו משתמש בו אלא עומד מעליו במלכות, ונגמר במעשה גשמי כמו מזוזה שמסמל שבניגוד לגויים. עמ"י מצליח לממש את תכניתו ואת אמונתו, ולא מתוך פחד מהמלכות אלא מתוך אמונה וביטול, דרך המעשה, דרך המחשבה ודרך התורה, המבנה שלנו כעם שתלוי בקב"ה ולא בבשר ודם וכח גשמי הוא מה שמחזיק אותו וממילא נותן לו את היכולת למלא את תפקידו-להיות ממלכת כהנים וגוי קדוש.[92]

[92] וממילא מתורצת הקושיה מדוע אסור לשאת ולתת עם הגויים ביום גינוסיא שלהם.

מדור שירה:
'ועתה כתבו לכם..'

קשור

ידיד נפש, זיו העולם

שלום

אני הגעתי למקום הנכון?

תא קולי

קולי שחוזר אלי

נשבר בין ההרים

שאי אפשר

לעבור

כי ציפית ממני ושלחת אותי למשימה

ואתה יודע יותר טוב ממני

מי אני

ומה

אני יכול לעשות

בסוף אגיע אליך

ועולמי, המתעתע

יהיה כתוב על ספר

עתיק כל כך שריח דפיו יעבור

מבעד לכל ההרים שקרעוני מכוחותי

אבל תקוותי היא

שאזכה לראות לְפני

את זיו פניך, זיו העולם

מחייך אלי

ואומר לי תמשיך

אתה עושה טוב

בספר הזה **אתה**

צריך לכתוב

בור

אותו חור,

ידוע,

מכיר כבר כל גרגיר בדפנותיך

הבעיה היא שאתה חשוך

אני מנסה

באמת מנסה

בכל פעם ללכת מהצד

לקפוץ מעל

אך כל התרסקות כואבת יותר מהקודמת

כל נפילה משייפת את סלעיך

לסכינים חדות יותר

שאלטף ואז אתפלא "מדוע ידי מכוסות בדם?"

הרי אהבתי אותו

אהבתי אותי

חשבתי שהפעם אני מטפס מעלה

החושך הזה

מכיר כל גרגיר

כי כל אחד אמר לי באופן אישי

אינך יכול

והקשבתי לו

והאמנתי

כי כנראה שהוא צודק

אך בכל זאת המשכתי לטפס מעלה

בסולם החלוד, המעורפל

הנראה ואינו נראה

קיים ואינו קיים

מספרים שפעם טיפסת בו

ואפילו אני זוכר אור בהיר של שמים

פורים

הישיבה,

אבל איש לא ישב

ועוד ר"מ שיכור יורד במדרגות

ספק יורד

ספק מתגלגל

ספק תלמידיו מגלגלים אותו

גלגולים

והרע שוב מתהפך לטוב

ועוד אחד שכבר שתה הרבה

וכל הסודות גלויים לפניו

מגלה לך אותם בתור אחד שרק מתחיל

מעורב עם ירושלמי

והקדושה מתחילה לעלות

ולחלקנו גם היין

וסוף מתערבב בהתחלה

רק תיזהר לא לערבב

זה לא בריא

תראו את התקועיסטים והריקוד סוער

אוי געוואלד, תקוע בפורים וגם הנשמה

אוי געוואלד, הישיבה בפורים ואתה עוד יכול להצטרף

אבל קח בחשבון

אנחנו מזיעים

אבל מה אכפת, זאת זיעה מעורבבת

מעורבבת בקדושה

געוואלד, זה בריא

***

פוסע לאט ברמת הגולן

כאן נצעקו צעקות שהחרישו מזמן

האבנים מתבוססות באור הלבנה האפל ,

מימני מיכאל ומשמאלי גבריאל.

החמה מתחילה להפציע ממזרח,

אדומה כדם שכאן מזמן נשפך.

אני אוחז ברצועות אוחז ביראה,

הטוטפות בין עיני משקפות כמו מראה .

"תותחן, תתפלל!"

קול חרד בראשי עבר,

בזמן שאת ח"י הברכות ניסיתי לומר.

איני יודע אם בטעות או בכוונה ,

אך גרוני זעק "אנא ה' הושיעה נא"!

מתוך אמונה באחד ששומר,

אני מקשיב לקולות שליבי אומר .

הראש מלא, במחשבות, ריקות,

אני כאן עדיין, מנסה לתאם ,כוונות.

תפילה של בושה

הבושה הצטרפה לתפילותיי

כשהתחלתי

לבקש רחמים מבלי להתכוון.

אני מליט פניי בטליתי,

מהרהר הרהורים שאינם של תשובה

ומבלי משים, מבקש רחמים.

מדי פעם מסתננת כוונה, מעקמת אף מיד,

נעלמת מהר. משאירה אותי יתום

מכל קודש, מכל פיסת תפילה שלב,

והשפתיים שוב גועות בבכי של שקר.

ועמוק עמוק בלב

נשמתי מתחננת, נרעדת.

היא פגועה מכך שאין ביטוי לכאבה,

שאין מבקש על עמה,

שאין פי וליבי שווים.

בדממה, בבושת פנים,

היא משוועת לרחמים.

תפילה חצי-ישנה

נו כבר, שירו לה' שיר חדש.

אותו השיר

שגואה בלב ביחידות, באינטימיות.

עוד יושר השיר הזה בארץ יהודה,

ודי מהר יגדע עם תחילת

חזרת הש"ץ, החזרה הישנה והקבועה.

הגבאי כבר קבע,

ומציין שזו החלטת ועד בית הכנסת,

שאסור להביע רגשות בחזרת הש"ץ.

זהו טורח ציבור לשפוך נפש רבים.

נפש האדם אחת היא,

וצבע אחד לה על הרצפה לפניו:

רצפה עתיקת יומין, שפסיפס תמידי קבוע בה.

על סף המלחמה

על סף המלחמה

מביט,

הלב לא מכיל

סגור מוגן בחיפוי שלוש מאות וששים

טורים של משוריינים עוברים

בסך

הכביש רך

אל תסע, הישאר כאן

בזמן שהמלחמה

בזמן שהלילה מחביא את כל הפיצוצים

את כל האילוצים של קין

עדיין

ה' יתברך, הסף הזה מביא אותנו אל כף

הקלע של הדאגה, של החרדה

תן בנו יצר טוב

שיהיה קרוב ככה כמו הגשם הסגול

שינחת עלינו ונרוץ ונהיה טובים בלי בכלל לחשוב,

שנעבור את המלחמה

שתהיה נחמה

מכל הריבים האלו בינינו

***

לב פועם

רועם

מכעס

מילות זעם כמו

חיצים, כמו

חיילים שרצים

לתפוס מחסה

ואחר כך דממה

שממה

הרגשת חידלון

מאחורי רשת של הסתרה

מביט בעיר

שאין בה אור בכלל

הרגש שוקע כמו בוץ

כשיתייבש

אתחדש

הכל יתעלה

אל השבת

***

בלב המלחמה

מאזין

לכל רחש חשוד

הלב אבוד

בין בניינים נטושים

עטלף עובר

שלושה פצועים

חוזר

הותקלנו בסמטה

חשוכה

רק הם והירח

ואתה

אב הרחמן

כבר מזמן

נשארנו רק אתך

'חידושפע'

"חידושפע", קונטרס חידושים ומאמרים של ישיבת שפע, מזמין את בני משפחת הישיבה לקרוא ולהשתתף בשיח שעולה מבין דפיו של עלון זה בענייני הסוגיות הנלמדות במסכת סוכה, בעבודת ה', בענייני דיומא, מעגל השנה היהודי, ובכלל.

קונטרס "חידושפע" מזמין את הקוראים ובני הישיבה לשלוח מאמרים, תגובות, חידושים וכדו', ובמובן לעלעל ולשאוב מים חיים ממעייני הרוח הישיבתית החסידית הלוחשת והבוערת של לימוד התורה ועבודת ה' בישיבה.

ישיבה תיכונית בנשיאות
הרב עדין אבן ישראל שטיינזלץ