

בס"ד

חדוֹשֶׁפֶּעַ

עלון חידושים ומאמרים
בענייני הסוגיות הנלמדות ועבודת ה'



ישיבה תיכונית בנשיאות
הרב עדין אבן ישראל שטיינזלץ

מסכת בבא קמא

ישיבת שפע – התש"פ

ב"ה

אור לי"ב בסיון תש"מ

"ברוך ה' אלקים אלקי ישראל עשה נפלאות לבדו"

למשפחתי ולידידיי,

אין זו צוואה. אין כוחי לכך ואין לבי לכך עתה. אבל רצוני לכתוב מלים אחדות באווירה של רצינות ערב ניתוח גדול וארוך וגם מסוכן במידה ידועה .

....

היו כמה דברים, כמה עניינים שבאמת העסיקו אותי וכבשו את לבי. אכן באמת ובתמים רציתי בטובת עם ישראל, ורציתי בקשר בין ישראל אל הקב"ה, והדבר מילא את לבי, לקראתו ולמענו עשיתי את מה שעשיתי. אולי התכוונתי גם לעצמי, אבל באמת ובתום לב אהבתי את ישראל, אהבתי את הקב"ה ורציתי בשניהם, למענם עשיתי. אולי לא מספיק, אולי לא נכון – אבל בכל לב .

...

ואשאר כמה דברים של בקשה :

כל הדברים גשמיים של כבוד וזיכרון אינם מעסיקים אותי אף לא העסיקוני באמת אי פעם. אבל יש לי בקשה מכל ידידיי אהוביי ואוהביי :

לסייע לגדל את ילדיי בדרך שרצינו לגדלם: יהודים שלמים עם אלוקים ואדם, שילכו בדרך החסידות, ושיזכרו לאהוב את העם היהודי על חסרונותיו, ואת כל יהודי לחוד.

שינסו להכיר את העולם ולא להתיירא ממנו אלא להאירו באור החיים .

ולכל האחרים בקשה: הרבה הרבה רציתי לעשות. והאמינו לי, לא לכבוד עצמי.

אש בערה בי: למען ה' ולמען משיחו. לו ידעתי שאחרים עושים טוב ממני הייתי

מצטנע בפינה קטנה. סהדי במרומים שלא נדחקתי ולא נדחפתי מעצמי לא לכבוד

ולא לשררה ולא לכל הדומה לדבר. אבל הרבה הרבה רציתי לעשות. אנא מכם:

המשיכו לעשות את מה שרציתי .

המשיכו לעשות דברים שיעשו קשר בין אלה: אלקי ישראל ועם ישראל, העולם ומלואו

והתורה, שיהיו ארבעתם כארבע אותיות של שמו הגדול .

"שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד "

והוא היודע ועד .

עדן

תוכן עניינים

6.....	בפתח החידושפע / הרב יהונתן גוטמן – ראש הישיבה
7.....	לימוד וחידוש - סיפורים ותובנות מהרב עדין / ר' יואל שפיץ
10.....	דברי פתיחה לקונטרס 'חידושפע' התש"פ / ר"מ אשכולות - יהושע מרק
14.....	חוט השדרה שבתורה / הרב עדין אבן ישראל (שטיינזליץ) – נשיא הישיבה
17.....	תשובות הרשל"צ מהגאון הרב יצחק יוסף / לשאלות תלמידי הישיבה אביעד אברהמי ואשוריה דורפמן
24.....	דברי פתיחה למסכת בבא קמא / ר"מ אשכולות – יהושע מרק
33.....	שער ראשון – מאמרים על פרק ראשון וסוגיות הפתיחה של מסכת בבא קמא
37.....	חצי נזק – הגדרת החיוב והאפשרות לגבותו כיום / הרב דוד מאל
45.....	אבות ותולדות – לא מה שחשבתם / אהוד גרשוני
48.....	שן ורגל היכא כתיבי? שיטת הרשב"א / נתאי ויזן
52.....	טינפה פירות להנאתה – שיטות רש"י ורבינו חננאל / יצחק שמעוניאן ודב צייטלין
56.....	אדם אית ליה מזלא / הלל סנדו
58.....	ארבעה אבות נזיקין / אשוריה דורפמן
61.....	אבות ובנים – סוגיית הפתיחה של בבא קמא / חזקי אברהמי
67.....	מועד לאדם הוי מועד לבהמה / יצחק שמעון אורדמן
69.....	ארבע אבות נזיקין – ארבעת שורשי הרוע בעולם / אליהו שורקי
71.....	שער שני – מאמרים וחידושים על פרק הכונס
71.....	היזק ודעת בעלים / טל נפתלי ונתאי ויזן
78.....	החיוב בדיני שמים ומשמעותו / הלל סנדו
80.....	היודע עדות לחבירו ואינו מעיד לו / נתאי ויזן
82.....	גלוי וידוע לפני המקום / אהוד גרשוני
86.....	דברי הרב ודברי התלמיד / דניאל שלומוב
88.....	דין חולה חצבת שבא למקום ציבורי והדביק אנשים – בעקבות סוגיות גרמא בנזיקין / יאיר הילו

- 90..... היזק שאינו ניכר / מיכאל בטיט.
- 91..... בין 'גרמא בנזיקין פטור' ל'דנין דינא דגרמי' / הלל סנדו ודוד זקבך.
- 95..... הכל לפי הדליקה / יאיר הילו.
- 101..... דין טמון / נתאי ויזן.
- 104..... מאי ולא אבה דוד לשתותם? / ישעי סולומון.
- 106..... שערות כמשל ללימוד התורה והתקרבות לה' / צור עמישב ויהודה שיפריס.
- 110..... ההבדל בין גזלן לחמסן וההקשר של הסוגיה / ישי ציונוב.
- 114..... גדר הבעלות בדיני שומר אבידה שומר שכר ונר חנוכה / אורי-משה בר יוסף ואשוריה דורפמן.
- 125..... חובת שמירת הנפש הבהמית / מלאכי אשל.
- 131..... שער שלישי – מאמרים מבוגרי הישיבה על הסוגיות ועל עבודת ה'.**
- 131..... ברכה – תיקון העולם או תיקון האדם? / חזקי אברהמי.
- 142..... זמן והתחדשות במקדש ובעבודת ה' / יצחק גלפרין.
- 148..... שמחה של אמונה / נעם קליין.
- 156..... יראת שמי השמים / חזקי אברהמי.
- 161..... קריאה בשם האדם, ותן חלקנו, קדוש קדוש קדוש / נעם קליין.
- 166..... פתיחת מסכת שבת / יונתן זמרת.
- 176..... הטרמין (המונח התלמודי) 'אלא' / אימרי דוד.
- 180..... סוגיית אין עושים הילמי בשבת / יהונתן מוכתר.
- 190..... סוגיית 'הים הגדול' בשבת / יהונתן מוכתר.
- 198..... חידושים על מסכת בבא בתרא / נעם קליין.
- 204..... שימושים ברפואות הגמרא / יונתן זמרת.
- 211..... שער רביעי – שער מעגל השנה ועבודת ה'.**
- 211..... האם סעודה בחנוכה היא סעודת מצווה? / נתאי ויזן.
- 213..... אסור להשתמש לאורה / נעם קליין.

- 226..... חנוכה, שורש עם ישראל, והדלקת הנרות / נתאי ויזן
- 228..... חנוכה ומגילת תענית / חניאל עטיה
- 230..... נס פך השמן של אלישע והשונמית וחנוכה / שי-אל פאקנהאד
- 231..... מועדים ושגרה – על המשכת האור של מועדי השנה ליום-יום / חניאל עטיה
- 233..... ויקחו לי תרומה / אשוריה דורפמן
- 235..... עשה לך שרף / אשוריה דורפמן
- 237..... לצאת ממצרים / אשוריה דורפמן
- 239..... אנוס על פי הדיבור / אהוד גרשוני
- 240..... פסח – חג האהבה / נעם קליין
- 247..... גדרי הלילה – על המשנה הראשונה של מסכת ברכות / דב צייטלין
- 249..... וספרתם לכם ממחרת השבת / אייל אדרעי
- 250..... למי ניתנה התורה? על היצר הרע והתכוונות הנפש לערכי התורה / טל נפתלי ואהוד גרשוני
- 253..... שמירת הלשון / מאן דהו
- 256..... הוכח תוכיח את עמיתך / ר' נתנאל מילס – משפיע ומדריך בישיבה
- 259..... מבור לבאר / אשוריה דורפמן
- 263..... על תקופות ומצבי קושי וגלות ע"פ ה'נתיבות שלום' / נהוראי חדד
- 266..... שער חמישי – שירים על הסוגיות ועבודת ה'**
- 256..... השור הבור המבעה
- 257..... שירי אוקימתא
- 258..... שמירה ראויה
- 260..... מאין באת
- 261..... בליל שישי
- 263..... כי תצא אש
- 264..... ביני לבינך
- 266..... סוכות כהמשך לימים נוראים
- 268..... פמן (שיר לגמרא)

בפתח החידושפע הרב יהונתן גוטמן ראש הישיבה

בס"ד

תוך כדי עריכתו והכנתו של הכרך הנוכחי של 'חידושפע' לדפוס באה אלינו הבשורה המרה על הסתלקותו של מו"ר הרב עדין אבן ישראל, הרינו כפרת משכבו.

הרב הגה את הקמת ישיבת שפע, השקיע בה מכוונותיו וממחשבותיו, ליווה אותה בהקשבה ובעצה, ובעיקר – חשב עליה והתפלל בעדה לאורך השנים.

הרב הגיע לישיבה באופן קבוע, ואף בשנים האחרונות, בהן כמעט ולא יכול היה לדבר, הקפיד להגיע לישיבה באופן סדיר – כאשר התאפשר הדבר מבחינה רפואית. הוא נכנס לכיתות, התעניין וחקר – ועשה ככל שביכלתו לענות לשאלות תלמידים שנשאל.

אנו מרגישים כי מוקדם מידי לדבר 'על' הרב, ולנסות לסכם את מחשבתו החינוכית וכו'. ואולי תמיד יהיה מוקדם מידי לשם כך...

רק נזכיר כי בפעמים שהבאנו לפניו חוברות חידושים שכתבו תלמידים – נהרו פניו. ניכר כי היתה לו נחת מהעובדה ש'סוף סוף יוצא משהו', ושניה לאחר מכן הוא כבר היה מעיר הערות ונותן הרגשה ש'זו רק ההתחלה של ההתחלה...'

אנו מקווים כי חוברת זו, המקיפה והרחבה שהוצאנו אי פעם, תוסיף לו נחת. ואנו נעשה מאמץ ונשתדל שגם חוברת זו תהיה 'רק ההתחלה', ונוסיף עוד ועוד – באיכות ובכמות.

לשמחתנו, נאות חברנו ר' יואל שפיץ להוסיף מעט מדבריו לכבוד הרב ע"ה.

לימוד וחידוש – סיפורים ותובנות מהרב עדין ר' יואל שפיץ

*

כשהקמנו את ישיבת 'שפע מקור-חיים' בירושלים, הזמנו את הרב עדין (שטיינזליץ) למעמד החגיגי של ישיבת המורים הראשונה.

היינו קבוצה קטנה ודי מגוונת של מורים המלמדים מקצועות שונים. לא כולם הכירו את הרב עדין לפני כן.

האמת, קצת חששתי מהמעמד הזה. הנחתי שדבריו לא ישאירו אותנו שלווים.

הרב עדין התיישב בראש השולחן, ולאחר שסיים להכיר את כל הנוכחים הוא נאנח:

"תראו, לבית ספר יש הרבה תפקידים, והתעסקתי בזה גם בעצמי לא פעם. אבל צריך לומר, וזה אולי לא נעים לשמוע: ברמה היסודית, ראוי שלפחות לא תקלקלו את הילדים"

אני זוכר את המבטים המופתעים של הנוכחים, חלק חשבו שזו אולי בדיחה, אחרים נעלבו. אני קיוויתי שהוא ישחרר איזה חיוך שיקהה את החריפות. אבל לא, היה לו מבט רציני וחמור בעיניים, והוא המשיך:

"הרי ילד נולד עם סקרנות ושמחה.

לכל הילדים יש ברק בעיניים. אז לאן זה הולך? לאן זה נעלם?" פה השתחרר לו חיוך קטן כזה שכאילו מזמין שנענה, אבל לפני שהספקנו הוא הוסיף:

"אלא שבכל שנה שעוברת, הוא נכנס יותר ויותר לעולם של המבוגרים והם - מטשטשים אותו טשטוש אחר טשטוש - עד שהוא כבר לא יודע מי הוא ומניין הוא בא. אז אתם המורים, אם תוכלו לא להזיק.. זה כבר טוב".

אחרי פתיחה שכזו קצת לא ידענו מה לומר, זה לא היה בדיוק נאום מעורר השראה. אבל אז, הרב עדין לקח את השיחה לכיוון אחר, ודבריו פתחו לי פתח לחיים:

"אחת הבעיות המרכזיות של מורים היא שהם עסוקים רק בללמד. הרי אתם כולכם, מלמדי הגמרא שביניכם למדו במכללה קורסים ב-'הוראת גמרא', מורי המדעים למדו 'הוראת המדעים' וכל כיוצא בזה.

עכשיו, מה יוצא?

בגלל שאתם יודעים רק את מה שאתם מלמדים, ולא מעבר לזה – הרי אינכם בעצם 'חיים את המקצוע' - אתם מלמדים רק את מה שאתם יודעים. הידע שאתם מביאים לכיתה הוא תקרת הידע אליו התלמיד יכול להגיע. זו הסיבה שבבית ספר לא גדלים ארזים. במקרה הטוב, גדלים בו פראי אדם ששואלים שאלות קשות. במקרה הרע, גדלים ילדים חייכנים וצייתנים שלא מזיקים לאיש".

בחדר שרר שקט עמוק, האנשים זזו במקומם. דבריו של הרב עדין דקרו כמו זריקה – כאב מדויק וחד שחודר ישר לעצמות.

"אז.. מה אתם יכולים לעשות כדי לא לתקוע את הילדים? בשביל זה יש לי סגולה בדוקה - אתם צריכים ללמוד בעצמכם את התחום אותו אתם מלמדים. לא ללמוד כדי ללמד, אלא ללמוד כדי ללמוד. כדי לחדש ולהבין. המורה צריך להיות שקוע בתחום ברמה כזו שהוא יוכל לא רק להפתיע את התלמידים אלא שהוא ירגיש בנוח שהם יפתיעו אותו. שהוא יאפשר להם לחדש לו".

אני זוכר שבאותו רגע נשבעתי לעצמי שאסיים את המסכת אותה אלמד השנה כבר בחודש הראשון ללימודים. באותו יום התחלתי גם ללמוד דף יומי. באותו יום הבנתי מה משימתו הראשונה של מורה- ללמוד.

ב.

ערב אחד, באמצע כיתה י' החלטתי לנסוע לשיעור השבועי של הרב עדין בירושלים. השיעור היה מיועד לתלמידים הצעירים בלבד. וכך, בשעה עשר בלילה באיזה יום שלישי עלום באמצע החורף - מצאתי את עצמי יחד עם עוד שמונה או תשעה תלמידי תיכון - לומד עם הרב עדין במשרדו.

כיוון שזו הייתה הפעם הראשונה שבאתי, זכיתי להתייחסות מיוחדת. הרב עדין הניח את הספר המיועד ללימוד מולי ואמר לי: "נו.. תקרא. זה לא יזיק לך" מה יכולתי לעשות? קראתי..

זה היה מאמר של אדמו"ר הזקן מחב"ד. מאמר קבלי כבד, כזה שבישיבות רגילות נותנים לך ללמוד רק בגיל מבוגר. באוניברסיטאות אפשר להיתקל במאמר כזה רק אחרי שלומדים קורסי מבוא בקבלה וזוהר.

ואילו אני, צללתי אליו סתם כך, בערב אחד באמצע כיתה י'.

לאחר שקראתי את הטקסט הרב עדין הציף אותנו בשאלות, הוא כמעט לא אמר כלום. סביב השאלות פיתחנו איתו שיחה ארוכה על הדברים שקראנו.

האמת, אני לא זוכר דבר ממה שנאמר שם באותו ערב. אני רק זוכר שכשיצאתי משם אמרתי לעצמי: "וואלה, אשכרה למדתי עם הרב עדין, הוא לא לימד אותי! הוא למד איתי!" הרגשתי כמו בנאדם שנתנו לו כנפיים. למדתי לבד מאמר קבלי! למדתי עם הרב עדין! באותו רגע נפל לי אסימון חשוב- אני יכול ללמוד לבד, ואם אחפש מורה זה רק כדי שהוא ילמד איתי, לא כדי שילמד אותי. ג.

שנתיים לאחר שהקמנו את 'שפע מקור-חיים', הבאתי לרב עדין חוברת קטנה ובה חידושי תורה שכתבו תלמידי כיתות ז' וח'. חידושים שהם כתבו בעצמם.

לאורך חודשיים, ישבה חבורה של תלמידים בבית המדרש - עם ספרים ואנציקלופדיות, עם גמרות ועם הראש, וכל אחד חשב לעצמו: מה אני יכול לחדש בסוגיות שלמדנו השנה?

ואכן, לאחר חודשיים של עבודה הם חידשו. חידשו לעצמם וחידשו לנו - המורים.

כשהבאתי את החוברת לרב עדין, הוא חיך חיוך גדול, ובלי לומר מילה- לקח את החוברת מידי וקרא אותה (הוא היה קורא מאוד מאוד מהר..) מצד לצד.

לאחר שסיים, הרב חיך חיוך גדול ואמר:

"יפה מאוד. אני רואה שלא טשטשתם אותם לגמרי."

מעבר לאמירה העוקצנית והאופיינית (הוא תמיד אמר שמחמאה קטנה נשמעת היטב, ואילו מחמאה ארוכה יוצאת מאוזן אחת ובורחת מהשנייה), ראיתי בפניו עד כמה הוא שמח ומתרגש.

אולי, אמרתי לעצמי, אפילו הוא למד משהו חדש מהקריאה בחוברת.. נו.. בשביל זה שווה להקים בית - ספר.

דברי פתיחה לקונטרס 'חידושפע' התש"פ ר"מ אשכולות - יהושע מרק

עלון החידושים והמאמרים 'חידושפע' מביא לפניכם חידושים, מאמרים ושירים בענייני הסוגיות במסכת בבא קמא, שנלמדו בישיבתנו ישיבת שפע בשנת התש"פ. בנוסף בעלון זה מאמרים, חידושים וכתובות בענייני מעגל השנה ובענייני עבודת ה' ותורת החסידות. העלון הינו בעיקרו מפירות הלימוד של תלמידי חבורת 'אשכולות' אשר כמה פעמים בשנה, בסיום תקופת לימוד, התכנסו לכתובת מאמרי סיכום וחידושים על הסוגיות שנלמדו בתקופה זו, וכן על ענייני עבודת ה' שהעסיקו אותנו כחבורה וכיחידים. חברי אשכולות השתתפו גם בתכנית 'לבו חפץ' של לימוד אישי בספרי מוסר וחסידות, וחלק מהחידושים והמאמרים בענייני עבודת ה' תחילתם בלימוד זה. לשמחתנו גם השנה נוצרו חיבורים משמעותיים בין העיסוק והכתיבה בענייני הסוגיות ובין העיסוק בענייני עבודת ה'.

בנוסף התברכנו השנה ב'מדור בוגרים' נרחב, ובו מאמרים מבוגרי הישיבה ובוגרי 'חבורת אשכולות' שלומדים במגוון רחב של ישיבות. מאמרי הבוגרים מביאים אלינו שילוב מעניין של שיטות ודרכי לימוד בישיבות השונות אליהן הגיעו בוגרינו. הרוח הייחודית שכל אחד מהבוגרים מביא איתו מהמפגש והלימוד שלו בישיבתו יחד עם ההמשכיות של הכתיבה והרוח החסידית של ישיבת שפע משתלבים למדור ייחודי, איכותי ומעניין. המאמרים במדור זה עוסקים בסוגיות שונות ממסכתות שונות וגם בענייני מחשבה אמונה וחסידות.

בנוסף הוספנו בפתיחת החידושפע שתי תשובות מהרשל"צ הרה"ג הרב יצחק יוסף שליט"א שנכתבו לשניים מתלמידי הישיבה כמענה לשאלות ששלחו לרשל"צ.

תודה רבה לה' יתברך שזיכנו ללמוד תורתו ביחד ו"נַתַּן לָנוּ תוֹרַת אֱמֶת, וְסִי עוֹלָם נָטַע בְּתוֹכֵנוּ". יהי רצון ש"הוא יַפְתַּח לָבֵנוּ בְּתוֹרָתוֹ. וְיִשֶּׁם בְּלִבֵּנוּ אֱהָבָתוֹ וְיִרְאַתוֹ וְלַעֲשׂוֹת רְצוֹנוֹ וְלַעֲבֹדוֹ בְּלִבָּב שְׁלֵם".

יישר כוח גדול ועצום 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.

התודה והברכה לראש הישיבה הרב יהונתן גוטמן שליט"א על התמיכה, האמון, הדחיפה והעמידה מאחורי כל הנעשה בישיבה וכל דבר שבקדושה; ובפרט על האמון והתמיכה בחבורת אשכולות ובכולל הר"מים, ועל ההשראה הרבה לעולם של עבודת ה', לימוד, והתקשרות לתורה בעמקות ובחן, והכל בבחינת סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה.

מורנו הרב עדין אבן ישראל (שטיינזלץ) זצ"ל נשיא הישיבה, הסתלק לישיבה של מעלה ממש בעת שליחת קונטרס זה לדפוס. בשנים האחרונות זכינו בחבורת אשכולות להגיע ולהגיש לרב עדין את קונטרס 'חידושפע' והוא שמח בו מאוד. הרב אף עבר לעיתים על המאמרים של התלמידים שיצאו בשלבים הראשונים שלהם כטיוטות וכעלונים תקופתיים שיצאו במהלך השנה. ברצוננו לומר תודה רבה לרב עדין על שנים של הרבצת ו'הדלקת' תורה בתלמידים ובתלמידי תלמידים, 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 ע"י "מְלֶאכֶת הָאֶרֶץ דָּעָה אֶת ה' כְּמִים לִים מְכֻסִּים:" (ישעיה פרק יא פס' ט).

בפתיחת קונטרס זה הבאנו את המאמר 'חוט השדרה שבתורה' שמתפרסם כאן לראשונה. מאמר זה לקוח מתוך דברי הרב במסיבה בבית הנשיא לרגל הוצאת מסכת ברכות עם פירוש הרב שהתקיימה באדר ב' התשכ"ז. הדברים שנאמרו ונכתבו במאמר זה הזהדו בדברי הרב על לימוד התורה והגמרא כפי ששמענו ממנו רבות. ואנו תפילה שהדברים ימשיכו לפעפע ולהדהד גם אצלינו ברצוננו להגיע לכדי 'השתקעות בתוך עניינים שהם תורה' וכן "לעסוק בתורה" להזדהות עם התורה בבחינה זו של "תורתך שעשועי".

"איזו אומה ולשון יש, שעוסקים בה באותה חיבה, באותה הערצה ובאותה הרגשה של קדושה, בדברים שנדחו מהלכה כמו בדברים שנשארו בהלכה, בדברים שהם עיקר גדול כמו בדברים שהם כהילכתא למשיחא, כמו בדברים שעדיין לא הגיעו ואולי מעולם לא יהיו, אבל הם תורה." (מתוך דברי הרב בחוט השדרה שבתורה).

על פרק הכונס ומאורעות הזמן

בשנה זו למדנו בישיבתנו את מסכת בבא קמא, ובבחינת 'הופיע רוח הקודש בבית מדרשנו'¹ עת למדנו בפרק הכונס בהשג"פ ממש ערב פריצת המגיפה ל"ע בארה"ק סוגיות שעוסקות באופן נרחב ועמוק בהתמודדות עם 'שעת הדבר' ומצבי הפורענות והמגיפה. הסוגיות בהן עסקנו ערב פרוץ המגיפה ובהן המשכנו לעיין במהלכה הביאו איתן התייחסויות רבות ונפק"מ הלכתיות ורעיוניות רבים ביחס לנושאים שעלו בימי התפרצות הנגיף וההתמודדות עמו.

סוגיות הגמרא ופרשניה² עסקו במצבי הפורענות והדְּכָר עליהם דרשו חז"ל את הפסוק 'לך עמי בא בחדריך וסגור דלתיך בעדיך', על הנחיות ההסתגרות והכניסה לבית על ה'בידוד' והריחוק מהתקהלויות וכדו', וכן על שאלת הבריחה מהעיר. הסוגיות גם העלו נושאים כמו שאלות לימוד התורה והתפילה במניין בשעת הדבר והמגיפה (וגם סוגיית 'מסירות הנפש' וסיכון הנפש והגוף על דברי תורה, ועל מצבי התנגשות עם הציווי 'וחי בהם'). בנוסף ראינו אצל פרשני הסוגיות את העיסוק בשאלת הפחד וחשיבותה של הבריאות והשמחה בשעת המגיפה. גם שאלות ממוניות רבות הקשורות לשעת המגיפה ולהתמודדות עמה הופיעו במקורות שלמדנו בסוגיות שונות במסכת. החל בשאלה של שיוך הנזק הממוני לארבעת אבות הנזיקין ובפרט לאב ה'אש', וכלה בקשר בין דיני נזקי ההדבקה לדיני גרמא וגרמי בנזיקין. בנוסף גם שאלות הלכתיות של ההתמודדות הציבורית, הן ברמת ה'מציל עצמו בממון חברו' והן ברמת סמכות המלכות והשלטון לפעול להצלת הציבור וההתמודדות עם שאלת האחריות הממונית של השלטון על הנזקים הממוניים שנובעים מניסיונות ההצלה. [דרך העיסוק בסוגיות מלך פורץ לו גדר ומעמד המדינה מול דיני המלכות בסוגיית דוד המלך]. כל אלו באו לידי ביטוי הן מתוך הגמרא עצמה והן מתוך הפרשנים והפוסקים שלמדנו, תוך הבאת דוגמאות ושאלות שאלות על המציאות וכן לימוד שו"תים העוסקים בפסיקה בסוגיות אלו. כמובן שבשל קשיי הזמן לא כל הנושאים הנ"ל באו לידי ביטוי בכתבת המאמרים והשירים, אך פה ושם ישנן גם התייחסויות לנושאים אלו בקונטרס זה.

¹ ראו דברי הראב"ד ביד החזקה – הל' לולב פ"ח ה"ה.

² במיוחד בסוגיות המופיעות בדפים ס-סא מהמשנה.

נבקש להביא כאן כמעין הקדמה גם את דברי רבנו צדוק הכהן מלובלין בעניין חשיבות כתיבת חידושי התורה והמצווה שמקיימים בכך:

"ומצוה האחרונה היא כתבו לכם את השירה שכוללת כל כתיבות דברי תורה שיהיה השארה בעולם הזה, ואף דמדינא דברים שבעל פה אי אתה רשאי לאומרם בכתב, מכל מקום **אחר שהותר לכתוב הרי כתיבתם מצוה ובכלל מצות כתבו לכם**, שעיקר הכוונה שיהיה קיים לדורות... [ואף על פי שכל תורה שבעל פה האידנא גם כן כתיבא ומנחא כבר, מכל מקום גם כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש הכל הוא בכלל תורה שבעל פה שנגלה למשה רבינו ע"ה כמו שאמרו ז"ל (ויקרא רבה כ"ב, א'), ומשחידשו בעולם הזה צריך שישאר הדברים לעולמי עד בעולם הזה גם כן על ידי הכתיבה, ועל כן הזהירו הקדמונים לכתוב כל מה שמחדש כמו שכתב בספר חסידים (סימן תק"ל) והמגיד להבית יוסף וכדומה, **כי אין אדם יודע איזה יכשר ואולי הוא החידוש של תורה שבעל פה השייך לחלקו שלא נגלה עדיין לשום אדם בעולם**. והוא לכך נוצר להביא חידוש תורה לעולם הזה וצריך שלא יאבד באבדו חס ושלום, דאז חס ושלום יצטרך להתגלגל, רק יוציאנו בפועל בעולם הזה על ידי דיבור פה לתלמידים או על ידי כתיבה... ואף על פי שכבר יש ספרים הרבה בעולם ועשות ספרים אין קץ, **מכל מקום כל תלמיד ותיק יש לו דבר חידוש השייך לחלקו שלא יוכל אדם אחר ליגע בו**, והוא החדש שלמעלה מהשמש שעל ידי זה גורם גם כן החידושין תחת השמש מה שמחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית, ובאורייתא ברא עלמא ותחילת הבריאה היה בתורה שבכתב, **והחידוש בכל יום תמיד הוא על ידי תורה שבעל פה בחידושין דאורייתא המתחדשים בכל יום תמיד על ידי חכמי ישראל**, ואין לך יום שלא יתחדש בו איזה חידוש בתורה על ידי איזה תלמיד ותיק שבדור, ואותו חידוש שהוא חיי עולם צריך שישאר קבוע וקיים בפועל בעולם הזה, ויש בזה עוד הרבה דברים ודרכים בהשארה זו שאין כאן מקומם] וכן היא בהרא"ש (בהלכות קטנות ריש הלכות ספר תורה) ובטור שולחן ערוך יורה דעה (סימן ע"ר) **דהאידנא עיקר מצוה בכתיבת תורה שבעל פה**".³

³ ספר מחשבות חרוץ, אות טו. עיי"ש.

חוט השדרה שבתורה

הרב עדין אבן ישראל (שטיינזלץ) זצ"ל – נשיא הישיבה

התורה שבעל פה בפרט, ביתר פרטות התלמוד, איננה רק חלק מן התורה. מבחינת העם היהודי, חלקים רבים לתורה, יש תורה שבכתב, ויש תורת הסוד והנסתר ובוודאי ובוודאי איננו רחוק מהם. אף על פי כן, יש בחינה מסוימת שהיא חוט השדרה שבתורה, שהיא מבחינה מסוימת לא רק רוב מנין מבחינת היצירה היהודית, אלא רוב באמת, רוב בנין – בנין שהוא מרכז המרכזים ושבליעדיו לא תיתכן היהדות וזוהי תורה שבעל פה, וזהו התלמוד שבלעדיו אין לתאר יהדות, זהו יסוד מוסד, עיקר העיקרים, בתוך כל התפיסה של היהדות בכל ההיקף ההיסטורי שלה. בלי נקודה זו אי אפשר לתאר בכלל יהדות. אי אפשר שתהיה, למרות שנעשו ניסיונות לכך – יהדות אשר תעמוד על תורה שבכתב בלבד. אי אפשר הדבר אף שהיו כאלה אשר פרשו ופרצו גדר ורצו להעמיד יהדות על תורת הנסתר בלבד. אבל יהדות עומדת על תלמוד. ויהדות שהיתה כולה תלמוד, מכילה הכל. היא מכילה, משום שהתלמוד הבבלי הוא לאמיתו של דבר כבר לא בבלי במובן המקום. יפה אמרו חז"ל: "בלול בתורה, בלול במשנה, בלול בגמרא". יתר על כן: הוא בלול באמת בעניין מפנימיותה של תורה שבכתב עד לפנימיות הפנימיות של תורת הסוד. יש בתלמוד – אפשר לומר – כל מה שיש ביהדות, הציור הגדול שביהדות יש בתלמוד. לא אומר מה שיש בתלמוד, לא רק בחינת היקף הדברים, כי אם גם מבחינת תמצית הדברים.

אינני יודע אם יש אומה ולשון שיש להם תלמוד בבחינה זו כמו שיש לנו, שהרי התלמוד איננו ספר של חוקים, התלמוד איננו ספר של באורי ההלכה, יש הלכה בתלמוד, ואין התלמוד ספר הלכה. יש ביאורי משנה בתלמוד ואין התלמוד ביאורי משנה. יש משהו נוסף ויתר

עליהם, שהוא עיקר גדול, מרכזי בתלמוד. יש בתלמוד השתקעות בתוך עניינים שהם תורה, יש בתלמוד הזדהות עם התורה אך לשם התורה עצמה. אדם העוסק בתלמוד שוקע לא בפרטים של הלכה למעשה, לא רק בפרטים של מחשבה, הוא עוסק בתורה, כל אותו מושג, כל אותו היקף אשר אפשר לקרוא לו "אשר קידשנו וציוונו לעסוק בדברי תורה", כל כולו מופיע בתוך התלמוד.

איזו אומה ולשון יש, שעוסקים בה באותה חיבה, באותה הערצה ובאותה הרגשה של קדושה, בדברים שנדחו מהלכה כמו בדברים שנשארו בהלכה, בדברים שהם עיקר גדול כמו בדברים שהם כהילכתא למשיחא, כמו בדברים שעדיין לא הגיעו ואולי מעולם לא יהיו, אבל הם תורה. זהו עניין שלם של "לעסוק בתורה" להזדהות עם התורה בבחינה זו של "תורתך שעשועי", עצם העיסוק בה, עצם הטיפול בה, מעניין לעניין ההברה של כל מילה ומילה, התפיסה של כל פרט ופרט שכל דבר הוא חשוב מאוד. יש בתלמוד עוד דבר בעל חשיבות מיוחדת במינה – אין אדם יכול ללמוד תלמוד ולהיות פסיבי, לימוד התלמוד איננו נעשה בבחינה זו שאדם הינו רק מקבל. אפשר שאדם יקרא בתורה שבכתב ויהיה מקבל, ואילו בתלמוד – חובה על הלומד לא רק להיות מקבל, חובה עליו להיות שותף. אין אדם נושא ונותן עם התנאים והאמוראים. אדם חי עם התנאים והאמוראים. אדם ממשיך את תורתם של התנאים והאמוראים, מי בקטנו ומי בגדלו. הכל חייבים להתעסק בתוך הדברים, הכל חייבים להיות צמודים אל העניין ולהזדהות איתו הזדהות מלאה, לשאת ולתת עם התורה כחלק מן התורה. מבחינה זו, יפה אמרו בכמה בחינות שהתלמוד לא נחתם, ולא רק שלא נחתם רשמית, פורמלית, בתאריך מסוים. לא רק שלא נחתם ע"י רבנן סבוראי, בבחינה מסוימת התלמוד לא נחתם משום שכל תלמיד קטן בישראל – כשהוא לומד תלמוד, הוא עושה תלמוד. הוא עושה תלמוד כשהוא לומד תלמוד. כשהוא מחדש דבר קטן שבקטנים, כשהוא מבין גם טעויות

שבו. "ודילוגו עלי אהבה", כל טעות וטעות מצטרפת. יפה הוא שיש בתוך הגמרא גם מה שהיה טעות, גם מה שנאמר עליו בגמרא "לא היו דברים מעולם", גם הוא מובא בתוך התלמוד, בתוך המסכת של תמצית החיים.

יש עוד דבר מתוך התלמוד, אין דבר כמו התלמוד – שהוא פינה מתוך המהות היהודית, אין ספר כזה שיהיה כולו צלילות הדעת ושפיות הדעת, ואין ספר כזה שהוא יהיה כולו צלילות. יש לנו ספרים, ספרים שמעפילים אל המליצה, וספרים שמגיעים אל עומק של הוויות העולם. אבל אין דבר שהוא כל כך צלול וברור. הוא לא רק צלול. הוא מחייב את השומע ואת המקבל להיות צלול כמותו. לא בכדי היו אומרים, כשהיו מזהירים מפני לימוד הנסתר, שלא יעסוק האדם בדברים אלה או בחוכמות אחרות עד שימלא כרסו בתלמוד. מפני שמילוי כרסו בתלמוד איננו בבחינת סגולה, זה בבחינת רפואה, דבר העשוי בטעם ודעת, אדם שמילא כרסו בתלמוד, דמותו היא אחרת. וגם הפלפול שבתלמוד – עם כל מה ששונאי ישראל ושונאי תורה שבעל פה העלילו עליו – הוא תכלית הצלילות והשפיות. הפלפול שבתלמוד לעולם מכון לעיקרם של דברים. גם אותם העניינים שנראים כמגדלים פורחים באוויר, הם דברים שמצויים ועשויים להיות, לא אאריך בשיבוחו זה של התלמוד. רק זאת אומר, שיש בעיות רבות העולות כעת על הפרק, מפני שהם חידושים של מדע וחידושים של טכניקה. להפתעתנו, אולי אפשר למצוא תשובה להרבה מאד דברים שעוד יעלו על סדר היום אף בעוד מאה שנים. אשרי מי שזוכה להיות מבחינה זו נספח, אחד התלמידים העוסקים באותו עניין והמוסיפים להבנת העניין. אם מבחינה זו עשיתי משהו – דייני. אומר אני שיש כאן משהו מבחינה זו. לא מבחינה של "לגול האבן מעל פני הבאר". די שפתחנו פתח למען חידוש הדיון המהותי של הנצח היהודי שהוא קשור בכך, שהוא נובע מכל זה. (מתוך דברי הרב במסיבה בבית הנשיא לרגל הוצאת מסכת ברכות עם פירוש הרב שהתקיימה באדר ב' התשכ"ז)

תשובות מהרשל"צ הגאון הרב יצחק יוסף במענה לשאלות תלמידי הישיבה אביעד אברהמי ואשוריה דורפמן

לכבוד

הגאון הרב יצחק יוסף שליט"א

הראשון לציון

שלום רב,

הנדון : שאלה בענייני תפילה ולימוד תורה

יש לי התלבטות האם להישאר ער בלילה (למשל בחג השבועות) וללמוד תורה, ותפילתי אינה תפילה כאשר אני עייף, או שלישון מוקדם ולקום ולהתפלל תפילה כאשר אני מרוכז?

בכבוד רב,

אביעד אברהמי

לכבוד

הגאון הרב יצחק יוסף שליט"א

הראשון לציון

שלום רב,

רציתי לשאול האם ספרדי יכול בימות השנה לאכול 2 מצות כסעודה שלישית ולברך עליהן המוציא, והאם זה בסדר לכתחילה או רק בדיעבד אם בכלל [שספרדי יעשה סעודה שלישית על מצות]?

עדיף שיברך עליהן מזונות או שאשכנזי יברך עליהן המוציא והוא יצא ידי חובה בברכתו והספרדי יברך אח"כ ברכה מ"ז או שהאשכנזי יוציא אותו בה ידי – חובה?

בתודה,

אשוריה דורפמן



Yitzchak Yosef
The Rishon LeZion Chief Rabbi of Israel

יצחק יוסף
הראשון לציון הרב הראשי לישראל

בס"ד, ב' אדר תש"פ, 2-788/פ'

לכבוד

היקר והנעלה, כש"ת ה"ה אביעזר אברהמי נ"י

שלום רב,

לשאלתו מה עדיף לעשות בליל חג השבועות, האם להשאר עד בלילה וללמוד תורה, ובתפלה בבוקר יהיה עייף והתפילה אינה תפילה כנדרש, או שעדיף לישון מוקדם, ולקום ולהתפלל תפילה כאשר הוא מרוכז.

הנה אדם חלוש או זקן שתש כחו, שמרגיש צער גדול במה שמגדיר שינה מעיניו במשך כל הלילה, אם יכול לבא עם הציבור לבית הכנסת ולהסתפק בשינה קלה שינום באמצע הלימוד כמו שעה ושעתיים, יעשה כן. ואם לא יועיל לו רק אם ישן בביתו על מטתו, ומרגיש חולשה גדולה בנידוד שינה, אינו צריך לצער עצמו כל כך בחג, שהרי מבטל בזה מצות שמחת החג. ויסתפק במה שמשותף עם הציבור עד חצות הלילה ומעט יותר, שזה זמן מספיק לאמירת התיקון כולו מלבד האדרות, ודי שיקרא כמה עמודים מן האדרא. וגם מי שנאנס מאיזה סיבה, ישתדל לקרוא לפחות את סדר התיקון התנ"ך, עם מעט מדרש, ומעט מן הזוהר הקדוש. ועל זה אמרו אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכוין לבו לשמים.

וידוע מ"ש האר"י שסימנא מילתא שאם לא ינום כלל מובטח לו שיסיים שנתו, ולא יארע לו כל נזק באותה השנה, ויש לו בזה שמחה במה שמתאמץ לנדר שינה מעיניו מכל וכל. וז"ל האר"י בשער הכוונות (שבתות ודרש א'): צריך האדם שלא לישן בלילה הזאת כלל, ולהיות כל הלילה נייעורים ועוסקים בתורה, כמו שאמרו בזוהר (פר' בראשית ופר' אמור). ודע, כי כל מי שלא ישן בלילה הזאת כלל אפי' רגע אחד, ויהיה עוסק בתורה כל הלילה, מובטח לו שישלים שנתו ולא יארע לו שום נזק בשנה ההיא, וכמ"ש הרשב"י (בהקדמת ספר בראשית) וז"ל: דיפוק ההוא שתא בשלם כו'. ע"ש. ולא עוד אלא שהוראת חיי האדם בשנה ההיא, תלויה בענין זה, כי אם לא ישן כלל, ודאי שלא ימות בשנה ההיא.

ואמנם מי שהוא חלוש או זקן שתש כוחו, שמרגיש צער גדול במה שמגדיר שינה מעיניו במשך כל הלילה, א"צ לצער את עצמו כדי לזכות להבטחת האר"י ז"ל, שאם לא יחטוף שינה אפי' רגע אחד, לא יארע לו שום נזק באותה השנה. אלא יעשה מה שבכוחו, והשי"ת יראה ללבו שכונתו לשם שמים, וחפצו עז להתדבק בקדושת התורה ללמוד כל הלילה בשקידה רבה, מבלי שום הפסק ושום תנומה, ובדאי כאשר חפץ בזה, ורק שכוחותיו אינם מאפשרים לו לעשות כן, על זאת אמרו, מחשבה טובה מצטרפת למעשה, ולא יפסיד כלום, אלא יזכה ג"כ לכל המעלות. ודי לו במה שהשתתף עם הציבור בביהכ"נ.

ולכן אם יכול לבא לביהכ"נ עם הציבור, ולהסתפק בשינה קלה שינום באמצע הלימוד כמו שעה ושעתיים, יעשה כן. ואם צריך לישון על מטתו, לא יימנע מזה משום ביטול מצות שמחת החג,

וראה בילקו"י הל' ארבעת המינים, בדיני הושענא רבה, דכאשר מצער עצמו בחג, הרי מבטל בזה מצות שמחת החג.

ואע"פ שנהג כל השנים ללמוד כל הלילה ברציפות מבלי שום הפסק, א"צ לעשות התרת נדרים, כיון שאינו חוזר בו לתמיד ממנהגו הטוב, אלא אנוס כעת מלהמשיך את מנהגו. וגם במה שישן מה שמוכרח לו, אינו מוריד ממנהגו הטוב, אלא מוכרח לעשות כן, ועושה מה שמוטל עליו לעשות.

ובספר סדר היום (סדר תג שבתות) כתב, טוב שיתחבר בחברת אנשי אמת רודפי צדק, בלימוד הלילה הזה, כדי שייחשב עמהם להמנות מבני היכלא ומלכא, ומשושביני דמטרוניא, כדאיתא בזוה"ק. ואם אנסתו שינה, ינוח ראשו מעט, ויהיה מוטה ולא מושכב, כדי שלא יאריך בשינה, ויקום בזריזות להמשיך במלאכת הקודש עד שיאיר היום. ויורה וישבח בהשכמה לביהכ"נ בזמירות ותשבחות לאדון הכל, על כל הטוב שהיטיב עמו לתת חלקו בתורתו, ויחדנו לו לעם סגולה מכל העמים, ומה טוב חלקנו ומה נעים גורלנו שנקרא שמו עלינו. ומשיגה עלינו בטיבו וחסדו בכל עת ושעה בין לרבים בין ליחיד, כאשר עינינו רואות נסים ונפלאות שנעשו עם אבותינו ונעשים עמנו בכל עידן וזמן, והכל מאהבתו אותנו בעבור אבותינו, ומחבת כלי יקר וחמדת תורתו התמימה אשר נתנה לנו ונטעה בתוכנו, ומצד אהבתה מוסיף אהבה וחבה עמנו נוסף על ברית אבותינו, משל לבת מלכים וכו'.

ובפלא יועץ (ערך שינה) כתב, אע"פ שאמרו שטוב להיות ניעור כל הלילה באיזה לילות, כגון בליל שבועות והושע"ר, וגם כתבו המקובלים שטוב מאד לחבר לילה ביום בדברי תורה, מ"מ אם קדמו עיניו אשמורות ורואה שחבלי שינה נופלים עליו, וחושש פן לא יוכל עמוד בתפלה, ולכן שוכב לנוח מעט סמוך לעמוה"ש כדי שתהא דעתו מיושבת עליו בתפילה, למצוה תיחשב לו, וכבר אמרו גדולה עבירה לשמה, וכ"ש זה, שעל כגון זה נאמר טוב איש יכלכל דבריו במשפט, אבל לא יגרה אדם את עצמו בשינה, ואף אם חבלי שינה נופלים עליו ידחוק עצמו ויעמוד ויפיג על הרצפה, וירחוק פניו עד אשר ירגיל עצמו במיעוט שינה, כי ההרגל נעשה טבע.

ולגבי כל ימות השנה, בקובץ שו"ת חת"ס (ירושלים תשל"ג סי' לא) כתב, דלומדי התורה רובם ככולם ניעורים בתחלת הלילה ללמוד תורה, וישנים אחר חצות. ע"כ. וכתב ע"ז בהליכו"ע (ח"ח עמ' שפד) : הנה בימי חרפי ראיתי שרוב לומדי התורה רבנן קשישאי לקדושים אשר בארץ המה, היו נוהגים לישון בתחלת הלילה, ולקום בנקודת חצות, ולומדים עד אור הבוקר, וכן נהגו גדולי עולם, וכמ"ש בזוה"ק פרשת אמור (דף ע"א) ובכמה דוכתי, וכן בברכות (ס:) במעשה של ר' עקיבא שלקח עמו תרנגול להקיצו משנתו. ע"ש. וע"ע בספר פרי עץ חיים (שער ח פרק ב). ע"ש.

אלא שאנו בעניתינו הורגלנו ללמוד בתחלת הלילה והולכים לישון אחר חצות, על פי מה שאמרו ביומא (בב) שאני מיגנא ממיקם, ופירש רש"י, נוח לו לאדם לנדר שינה מעיניו ולא ילך לישון אלא עד סוף הלילה, מלהיות ישן ועומד ממטתו בהשכמה. ע"ש.

ועיין בברכות (ד.) כל המשביע עצמו מדברי תורה ולן אין מבשרים אותו בשורות רעות שנא' ושבע ילין כל יפקד רע.

וע"ע ביומא (ע.) שוא לכם משכימי קום וכו' כן יתן לידידו שנא, א"ר יצחק אלו נשותיהם של תלמידי חכמים המנדרות שינה מעיניהן בעוה"ז וזכות לעוה"ב. ע"ש. משמע שהיו ג"כ לומדים בביהמ"ד בתחלת הלילה, ונשותיהם מחכות להם עד שיבואו מביהמ"ד. וכההיא דברכות (ד.) ונטרין לגבריהו עד דאתו מבי רבנן. ע"ש. ועיין במג"א ובכרכ"י ובארצות החיים (ס"א). והיעב"ץ בסידורו כתב, שעל הרוב זמן שכיבה שלנו לאחר חצות הלילה. ע"ש.

ובשו"ת ערוגת הבושם (חלק אר"ח ס"א) נשאל בזה, והשיב שמדברי חז"ל נראה כי מה שהפליגו בשבת העוסק בתורה בלילה, היינו על שעות אשמורת הבוקר, וכמו שאמרנו (בסוף פ"ד דתמיד לב:) כל העוסק בתורה בלילה שכינה כנגדו, שנא' קומי רוני בלילה לראש אשמורת שפכי כמים לבך נכת פני ה'. [וכן בשיר השירים רבה (פסוקה ס"א) ר' יוחנן ור"ש בן לקיש אומרים, אין רנה של תורה אלא בלילה, שנא' קומי רוני בלילה, ונאמר ותקם בעוד לילה. וכ"ה בילקוט (סוף כסליו) על הפסוק ותקם בעוד לילה.]

וכ"כ בספר ראשית חכמה (שער הקדושה פרק ו') מדברי הזוהר בכמה מקומות. אולם כאשר שמענו כן ראינו חסידים ואנשי מעשה שעיקר עסק תורתם היה בחצי הלילה הראשון, וכמו שאמרנו ביומא (כב) שאני מיגנא ממיקם וכו'. ע"ש. וע"ע בשו"ת חלק לוי (חלק אר"ח ס"א) מ"ש בזה. ע"ש. ונהרא נהרא ופשטיה, ורחמנא לבא בעי.

ובשכנה"ג (הנה"ט את ה') קיבל, שהעיקר להיות ניעור באשמורת הבוקר. ע"כ. וכוונתו על הזמן שסמוך לעמוה"ש ושחריו, שינצל אותו ללימוד התורה הקדושה. ודלא כמו רבים שדוקא בעת הזו כבר מתעייפים, ועסוקים בחזרה מהמקוה, או בהליכה לכותל המערבי. וכל ערום יעשה בדעת. ועל פי הסוד, ראוי מאד שלא לדבר שום שיחה בטילה מתחילת הלימוד עד אחרי תפלת מוסף, כדי שלא יאבד את הקדושה ואת העטרת והברכות שמקבל ע"י הלימוד בשמחה בלילה הזה.

ובחמדת ימים (שבתות פ"ג) כתב, שעיקר הכל בתיקון הלילה הזה לעמוד על נפשו ולא ינום ולא ישן עד נכון היום, לקשור לילה ביום, וכן בשאר הימים כמו שאמרנו בזה"ק (בשלח דף מו.) כד אסתלק לילה ואתי צפרא ואתחשך ואתקדר כדן מלכא וכו' ברזא דחדוה, ויהיב לן מתנן ולכל בני היכליה, זכאה חולקיה מאן דאיהו במנינא.



בברכת התורה,

יצחק יוסף

יצחק יוסף

הראשון לציון

הרב הראשי לישראל



Yitzchak Yosef
The Rishon Lezion Chief Rabbi of Israel

יצחק יוסף
הראשון לציון הרב הראשי לישראל

בס"ד, ב' אדר תש"פ, 2-787/פ'

לכבוד

היקר והנעלה, כש"ת ה"ה אשוריה דורפמן נ"י

שלום רב,

לשאלתו האם ספרדי בשאר ימות השנה יכול לעשות סעודה שלישית על מצות, והאם אשכנזי יכול לברך על המצות המוציא והוא יצא י"ח, ואח"כ יברך ברהמ"ז, או שהאשכנזי יוציא אותו י"ח גם בברכת המזון.

ע' בספר ילקוט יוסף על הלכות ברכות, (סי' קס"ח סעיף ג') ובספר שלחן המערכת ח"א מערכת ב' (אות קע"ג) מה שהארכנו שם בענין ברכת המצה, שי"א שברכתה המוציא, שהרי רגילים לאכול מצה עם דברים הבאים מתחת סעודה, ולא דמי לשאר פת הבאה בכיסנין הנאכלים לקינות סעודה.

והנה מרן בש"ע (סימן קס"ח סעיף ו'), פסק, פת הבאה בכסנין, יש מפרשים שהיא פת העשויה כמין כיסים ממולאים דבש או סוכר עם אגוזים ושקדים ותבלין, ויש אומרים שהיא עשויה מעיסה שמעורב בה דבש או סוכר או שמן או מיני תבלין, ובלבד שיהיה טעם הפירות או התבלין ניכר בפת. ויש אומרים שהיא פת שעושים אותה כענין יבשים, בין שהיא מתובלת ובין שאינה מתובלת, וכוססים אותה, והלכה כדברי כולם שלכל אלו הדברים נותנים עליהם דין פת הבאה בכסנין, שמברך עליהם מזונות וברכה מעין שלש, אא"כ קבע סעודתו עליהם, שאז מברך המוציא וברהמ"ז. ע"כ.

וסברא אחרונה היא דעת רבינו נתן בעל הערוך בשם רבינו האי גאון, והביא סמך לזה מהכתוב ביהושע (ט"ה), וכל לחם צידם יבש היה נקודים. ותרגם יונתן בן עוזיאל, וכל לחם זוריהון יבש הוה כסנין. ולכאורה הוא הדין למצה שהיא קשה, וכוססים אותה שיש לברך עליה מזונות ומעין שלש.

וכן כתב בשו"ת בשמים ראש (סימן כב): ועל דבר הרקיקים הדקים מאוד, דעתי נוטה שכל לחם שאין דרך בני אדם לאכול אותו בתורת לחם לשובע, אלא לפרקים בתורת מערנים, אין זה הלחם שקבעו לו חכמים ברכת המוציא וברכת המזון. ע"כ. והיינו רגילות במשך כל השנה. ולכן אף שיש האוכלים מצה כמו בסעודה, אבל אין כן הרגילות של רוב האנשים ברוב השנה.

אמנם בשיורי כנסת הגדולה (סימן קנ"ח, הגהות בית יוסף אות א') כתב, שעל המצה מברך המוציא וברכת המזון לפי שאינה קשה כל כך ע"ש.

אלא שיש לומר שבמצות שלנו שהם קשות ממש, גם הכנסת הגדולה יורה שיש לברך עליהם בורא מיני מזונות ומעין שלש.

ובשו"ת גנת ורדים בגן המלך (סימן ס"ד) כתב, המצה שעושים בפסח, מן הדין היה ראוי לדונה כדין פת הבאה בכסנין לברך עליה בורא מיני מזונות, כיון שהיא יבשה ניקודים, וכוססים אותה, אלא שבחיות ומצה זו לחמו של חג הפסח מברכים עליה המוציא וברכת המזון. ע"כ.

ומשמע שמצה שנעשית בשאר ימות השנה, וכן מצת חמץ, מברכים עליה בורא מיני מזונות וברכה מעין שלש. וכן כתב בשו"ת חינוך דחיי (סוף סימן ע"ט)

אך בשו"ת בית דוד (סימן ע' וסימן פ"ג) העלה שיש לברך על המצה המוציא וברכת המזון, והטעם לפי שעשיית פת כסנין שכוססים אותו, הוא באופן שלאחר שנאפה כהוגן, חוזרים ומכניסים אותו לתנור על מנת שיתייבש ביותר, או שלכתחלה משהים אותו בתנור עד שיתייבש יפה יפה, אבל מצה אין יבשותה אלא מחמת דקותה, ולכן דינה כפת ממש. ועוד יש לחלק בין פת הבאה בכסנין שאין דרך בני אדם לקבוע סעודה עליה, אבל מצה שנעשית על מנת לקבוע סעודה עליה בפסח, הואיל וחל עליה שם פת, לא פקע מעליה דין פת גם לאחר הפסח ע"כ.

ומרן החיד"א במחזיק ברכה (סימן קנ"ח אות ה') כתב לפקפק על דברי הבית דוד, שאף שגם המצה נעשית כדרך כסנין, מכל מקום בפסח שקובע סעודתו עליה דינה כפת גמור, מה שאין כן לאחר הפסח, שיש לברך עליה בורא מיני מזונות ומעין שלש כדין כסנין. ורוב המון העם נוהגים לחשוב המצה לאחר הפסח כדין כסנין, ומברכים עליה בורא מיני מזונות ומעין שלש. וסיים, אמנם אחר ההשקפה היטב יש לקיים דברי הבית דוד, מכל מקום ירא שמים מהיות טוב לא יאכל מצה לאחר הפסח, אלא אם כן קובע סעודתו עליה, שאז מברך המוציא וברכת המזון. ע"כ.

ומשמע שמסקנת מרן החיד"א בזה, שמעיקר ההלכה יפה נהגו רוב העם לברך על המצה בורא מיני מזונות ומעין שלש, ורק מהיות טוב ראוי שיקבע סעודתו על המצה, ואז יברך המוציא וברכה מ"ז.

ובספר בית מנוחה (בדיני נטילת ידים אות ד'), הביא בקיצור דברי המחזיק ברכה הנ"ל, שאין דברי השיורי כנסת הגדולה והבית דוד מוכרחים בזה, ומיהו ירא שמים מהיות טוב לא יאכל מצה אלא אם כן קובע סעודתו עליה. וכתב על זה, ולי נראה שאפילו ירא שמים רשאי לכתחלה לברך על המצה בורא מיני מזונות, ואינו צריך לקבוע סעודתו עליה. ע"ש.

ולכאורה נראה שמכיון שמבואר בארחות חיים (הלכות סעודה אות כ"ז) בשם רבינו דוד בר לוי, בעל המכתם, שכל הרברים שיש בהם מחלוקת אם מברכים עליהם המוציא וברכת המזון, או בורא מיני מזונות ומעין שלש, מספק יש לנהוג לברך עליהם בורא מיני מזונות ומעין שלש, כיון שאין דרך לקבוע סעודה עליהם, ומ"מ אם קבע סעודה עליהם מברך המוציא וברכת המזון ע"כ. וכן מתבאר מדברי מרן הש"ע (סימן קס"ח סעיף ו') הנ"ל. לפיכך גם בדין המצה שלא יצא הדבר מידי ספק, ועינינו הרואות שהדבר שנוי במחלוקת האחרונים יש לברך עליה מזונות וברכה אחת מעין שלש.

גם הגאון רבי אלעזר בן טובי, ראב"ד לעדת המערבים בירושלים, בספר פקודת אלעזר (סימן קס"ח, דף כ"ג ע"ב), שכתב, שמכיון שכבר נהגו העולם לברך על המצה קודם הפסח, וכן לאחר הפסח, בורא מיני מזונות ומעין שלש, והמנהג הזה נהגו אותו כל העם בצניעא ובפרהסיא,

והואיל ועיקר חיוב הברכה לאכילה שאין בה קביעות סעודה כדי שביעה אינו אלא מדרכנו, כדאי לסמוך על המנהג בלי שום פקפוק, וכמו שפסק כיוצא בזה מרן השלחן ערוך, שבכל אלו הדברים יש להקל לחושבם כדין פת הבאה בכסנין, ומשום שספק ברכות להקל, וכמבואר בבית יוסף, וכל שכן בנידון שלנו שהוא מנהג פשוט אצלנו מאז ועד עתה לברך על המצה בורא מיני מזונות ומעין שלש. ע"כ.

וראה עוד בשו"ת הר צבי (חלק אורח חיים סימן צ"א), שהסתמך גם כן על דברי המחזיק ברכה הנ"ל, שעל מציות קטנות שנעשות לאכילת עראי, יש לברך עליהן בורא מיני מזונות ומעין שלש, ופטורים מנטילת ידים, ורק אם קובע סעודה עליהן, צריך נטילת ידים והמוציא וברכת המזון. ע"ש.

ועל כן עכ"פ ספרדי צריך לכתחילה לאכול לחם ולא מצות בסעודה ג', ואף אם האשכנזי מברך המוציא, לכתחילה לא יסתמך עליו לצאת י"ח לא בברכת המוציא ולא בברהמ"ז, והוא יאכל לחם, ואם אין לו לחם ואוכל מצות יברך מזונות ומעין שלוש, ועדיף לאכול שיעור של קביעות סעודה 204 גרם מצה, ואז יעשה נטילת ידים, המוציא וברכת המזון.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון

הרב הראשי לישראל



דברי פתיחה למסכת בבא קמא ר"מ אשכולות – יהושע מרק

"יש סדר למשנה? יש סדר לגמרא!" (על דרך הלימוד)

ישנו דיון תלמודי ידוע שעוסק בשאלה האם יש או אין סדר למשנה.¹ במקורו דיון זה מובא סביב הנפק"מ ההלכתית של 'מחלוקת ואח"כ סתם הלכה כסתם' – שאלת ההכרעה במחלוקת ע"י משנה מאוחרת שבה מובאת כסתם משנה אחת הדעות שמופיעה במחלוקת; כאשר לרוב בש"ס ההכרעה היא שיש סדר למשנה בתוך מסכת אחת אולם אין סדר למשנה בין מסכתות שונות. דהיינו שאין ניתן להכריע הלכתית ולפסוק לפי סדר הדברים כפי שהם מובאים במשנה בין מסכתות שונות, אולם בתוך מסכת אחת ישנה משמעות הלכתית בהכרעת המחלוקת לסדר המסכתות, ובמובן הזה יש משמעות הלכתית לסדר המשנה. אולם כבר בראשונים מובא שגם במקומות שכביכול 'אין סדר למשנה' הכוונה היא רק לעניין זה של פסיקת ההלכה במחלוקת ואח"כ סתם וכדומה, אולם לדרישת טעם סדר המסכתות בוודאי שישנה משמעות לסדר המסכתות גם בין מסכת למסכת.² עניין זה של דרישת משמעות הסדר של המסכתות הפרקים והמשניות, וכן של משמעות סדר הסוגיות במסכת או בפרק מסוים, הינה דרך לימוד משמעותית שהעסיקה ושימשה ככלי עיוני אצל כמה וכמה מהראשונים והאחרונים.³ הלימוד מסוג זה יש בו לעיתים רבות פתח להבנה רחבה של משמעויותיה

¹ ראו לדוגמא בב"ק דף קב ע"א.

² לדוגמא ראו בתוספות הראשון במסכת בבא בתרא דף ב ע"א (ד"ה השותפין): "ואפי' לא הוי חדא מסכתא צריך לפרש למה נשנית מסכתא זו אחר ב"מ כדאשכחן דדייק גמ' בריש מס' שבועות (דף ב:) מכדי תנא ממכות סליק מ"ש דקתני שבועות וכן בכמה מקומות והא דאמר (ב"ק קב.) בתרי מסכתות אין סדר למשנה היינו לענין מחלוקת ואח"כ סתם משום דרבי לא שנה לתלמידיו כסדר המסכתות ופעמים שנה האחרונה קודם הראשונה".

³ דוגמאות לעיון בדרך לימוד זאת בפרק הכונס (דוגמאות שראינו בלימודנו בחבורת אשכולות) ניתן לראות לדוגמא בדברי ר"ת בספר הישר [ספר הישר לר"ת (חלק החידושים) סימן תקלח] על משנת המדליק את הגדיש העוסקת בדיון 'טמון' בדף סא ע"ב. וכמו כן בכמה מקומות בדברי ה'פני יהושע' כגון: "בגמרא אתמר שומר אבידה וכו'. לכאורה יש לתמוה מאי ענין האי סוגיא לכאן שאינה מקומה כלל אלא בפרק אלו מציאות הו"ל לאתויי מיהו בסמוך גבי מודינא בבעלי חיים יתבאר קצת הא דמיייתי לה הכא ועל פי הסוגיא שכתבתי לעיל" (פנ"י בב"ק דף נו עמוד ב. וראו שם בדף נו ע"א את תשובתו לשאלו זו). וכן בדבריו לקראת סיום הפרק: "בגמרא אמר ליה רב אדא וכו' מה בין חמסן לגזלן. ותימה מה ענין זה לכאן ונראה דמיייתי לה משום דקאמר לעיל... (פני יהושע מסכת בבא קמא דף סב עמוד א. וראו שם בהמשך את תשובתו הנפלאה). ונראה שדרך זו הינה חלק משיטת הלימוד של הפני יהושע. במקומות נוספים ניתן למצוא עיסוק רחב יותר של הפני יהושע במשמעות של הסדר והמיקום של משנה להבנת נושא הרחב של פרק ומסכת, לדוגמה: "משנה כל מצות הבן על האב כו'. ויש לתמוה מאי ענין משנה זו במכילתין. ולפום ריהטא היה נראה משום דבכלל מצות בן על האב הוא להשיאו אשה וקתני דנשים פטורות וכן מצאתי בחידושי הריטב"א ז"ל. ועוד נראה דרבינו הקדוש לאחר שסידר כל קנינין שבעולם במה נקנין ושיש חילוק בכמה דברים בין קניין האיש לקניין האשה כגון האי דריש מכילתין ובין עבד לאמה וכל זה בקניני העולם הזה חזר לפרש קנין העולם האמיתי דלעולם הבא שאינו נקנה בשום דבר מהקנינים הקודמין שקונין קניני העוה"ז אלא בשכר קיום המצות כדאיתא במשנה דסוף פירקין כל העושה מצוה אחת מטיבין לו

השונות של הגמרא ברבדיה השונים, ההלכתיים והרעיוניים. תפיסת יסוד זאת בלימוד הגמרא מתאימה גם לדברי הזה"ק (ב'רעיא מהימנא') ש"רבנן דמתניתין ואמוראין כל תלמודא דלהון על רזין דאורייתא סדרו ליה",⁴ קביעה שניתן להבינה כאחת מתובנות היסוד של לימוד הגמרא בעיון ובכלל הרואה את סידור הגמרא כמושתת על רעיונות עמוקים וסודות התורה.⁵

בפתח מסכת בבא קמא

מסכת בבא קמא הינה כידוע ה'שער' הראשון של מסכת 'נזיקין' הקדומה, שהכילה את שלושת השערים שהיום הינם מסכתות בבא קמא, בבא מציעא ובבא בתרא.⁶ מסכת נזיקין הקדומה שהכילה שלוש מסכתות אלה עוסקת באופן מקיף ורחב בדיני ממונות, כאשר בדיני 'נזיקין' כפשוטו – דיני האחריות והתשלום של אדם על נזקים שנגרמו על ידו או על ידי ממונו לחברו או לרכושו של חברו.

מסכת בבא קמא בבסיסה מתחלקת לשני חלקים. החלק הראשון (פרקים א-ו בעיקרם) עוסק בנזקי ממונו של האדם (כאשר הממון הוא המזיק) והחלק השני (פרקים ז-י בעיקרם) עוסק בנזקים של האדם עצמו בגופו (דוגמת גניבה, גזילה וחבלה). אחד הדברים המעניינים בסדר זה של המשנה הוא העמדתם של שני סוגי 'דיני ממונות' ושני סוגי 'נזיקין' על ציר אחד במסכתנו. החלק הראשון של המסכת מכיל דינים שלכאורה הינם ממוניים גרידא ואין בהם צד איסור; אם הזקת – עליך לשלם. החלק השני של המסכת עוסק בדינים שהם מהמפורסמים בדיני הממון שהינם 'איסורים' – גניבה, גזילה וחבלה. העמדת שני תחומי הנזקים על ציר אחד מציבה אותם כחלק מעולם אחד של דיני נזיקין. כפי שניתן לראות מחשיפת הרובד האיסורי של דיני הנזיקין שמתגלה במשך הדורות בדברי הראשונים והפוסקים.

ונוחל הארץ והיינו עוה"ב ולפי שאינו דומה מצווה ועושה משום הכי הקדים מצוה הנוהגת בזכרים ולא בנקיבות ומה שנוהג בשניהם ומה שנוהג בארץ ולא בחו"ל עד סוף הפרק, כן נראה לי" (פני יהושע מסכת קידושין דף כט ע"א. כאן מדובר בעיסוק רחב בשאלת הסדר והמיקום של משניות בתוך פרק ומסכת ולא דווקא בסדר סוגיית הגמרא כפי שראינו לעיל).

⁴ זח"ג (רעיא מהימנא) דף רמד ע"ב.

⁵ ולא כאלו שרוצים לראות את הגמרא כרצף אסוציאטיבי של מימרות, שאין משמעות לסדרן ולהקשרן.

⁶ "כולה נזיקין חדא מסכתא היא" מסכת בבא קמא דף קב ע"א.

לכאורה, אם לא היה כלל רובד איסורי לדיני נזקי הממון היה ניתן לחשוב שניתן להזיק על מנת לשלם. ואכן הפוסקים שדנו בדין זה הביאו את השיטות השונות בראשונים ובאחרונים לכך שישנו איסור להזיק.⁷ השו"ע בהלכות נזיקין (חו"מ סימן שעח סעי' א) כתב:

"אסור להזיק ממון חברו. ואם הזיקו, אף על פי שאינו נהנה, חייב לשלם נזק שלם".
ומבאר את דבריו הסמ"ע (שם):

"אסור להזיק ממון חברו כו'. התחיל באיסור וסיים בחיוב תשלומין, ללמדינו [ד]תרתי אית ביה, חדא דאף אם ירצה להזיק ולשלם, מ"מ יש איסור בדבר דומיא דגניבה וגזילה וכמ"ש הטור והמחבר לעיל ריש סימן שמ"ח ושנ"ט (טור סעיף ג' ומחבר סעיף ב'), משו"ה תלה הטור כאן (סעיף א') איסור נזיקין באיסור גניבה וגזילה ע"ש... והשני שחייב בתשלומין ואפילו לא נהנה ואפילו שגג".

מעבר לחיוב התשלומין במקרים של נזק ישנו גם איסור להזיק, איסור זה לפי הסמ"ע (שמבין כך את דברי הטור) קשור דומה ותלוי באיסורי גניבה וגזילה.

גם רבינו יונה בפירושו למסכת אבות מסביר שהאיסור להזיק יסודו באיסור 'לא תגזול':⁸

"משה קבל תורה מסיני ומסרה ליהושע – בין תורה שבכתב בין תורה שבע"פ שהתורה בפירושה ניתנה שאם לא כן אי אפשר למדע ביה **שהרי כתוב לא תגזול וכל נזיקין בכלל אותו הלאו** והן הן התורה שהיה קבלת משה בסיני אף על פי שלא נכתבו..."⁹.

התמונה שמוצגת לנו במסכת בבא קמא, בה נזקי הממון ואיסורי נזקי האדם דוגמת הגזל והגניבה מוצבים על ציר אחד, ניתנים להבנה ע"פ דברי הפוסקים הנ"ל שמזהים את האיסור להזיק (אף בנזקי ממון) עם איסורי הגזל והגניבה.¹⁰ נזקי הממון גם הם חלק מאותו עולם הלכתי של איסור הגזל ש'מתחבא' מאחורי דיני חיוב התשלומין של נזקי הממון.

⁷ כאשר הרבה מהפוסקים והפרשנים אף רואים איסור זה כאיסור מדאורייתא, ולא איסור מדרבנן.

⁸ ומעין זה ראו גם באברבנאל שמות כ"א שמפרש שאיסורי נזיקין יסודם באיסור 'לא תגנוב'.

⁹ פירוש רבינו יונה על אבות פרק א.

¹⁰ ישנן עוד שיטות רבות בראשונים ובאחרונים למקור האיסור להזיק. לדוגמה: יד רמ"ה מסכת בבא בתרא דף כו ע"א: "מיהו האי מעשה גופיה דאנהו ביה מעשיו איסורא הוא, דאסיר למגרם מידי דאתי מיניה היזקא לאינשי, אי משום לפני עור לא תתן

בפרק השישי של המסכת, פרק 'הכונס', בו עסקנו בישיבתנו במרבית השנה, ישנן סוגיות רבות משמעות להבנת החלקים השונים והנושאים המרכזיים של המסכת כעומדים על ציר אחד.

אחת הסוגיות הרחבות בתחילת הפרק עוסקת במקרים בהם למרות ש'פטור בדיני אדם' הרי שהאדם עדיין 'חייב בדיני שמים'. סוגיה זו בעצם חושפת את אחד המרכיבים המשמעותיים של דיני נזיקין והוא החיוב בדיני שמים. החיוב בדיני שמים מתגלה במקרי נזק עקיף שונים בהם אין ניתן לחייב בדיני אדם (מקרים של גרמא בנזיקין וכדו'); אולם נראה שחיוב זה קיים שם תמיד, גם במקרים בהם ישנו חיוב בדיני אדם בעומק ישנו גם חיוב בדיני שמים. החיוב בדיני שמים מגלה לנו שדיני נזיקין אינם מתקיימים רק ברובד שבין אדם לחברו, אלא יש בהם גם רובד עמוק ששייך ל'בן אדם למקום'.

בהבנת משמעות החיוב בדיני שמים ישנן כמה אפשרויות. מחלק מהמקורות משמע שחיוב זה הינו אינו חיוב ממוני והינו ביטוי של עונש ומסירת הדין לשמים. כך בתוספתא בפרקנו שם מובא דין זה של חיוב בדיני שמים כ'דינו מסור לשמים'¹¹ וכן בדברי רש"י (גיטין נג ע"א) שעל העושה מלאכה במי או פרת חטאת ש"פטור מדיני אדם – לשלם; וחייב בדיני שמים – פורענות לשלם לרשעים שנתכוין להפסיד את ישראל". מחלק מהמקורות משמע שיש כאן גם ממש חיוב ממוני שאמנם לא ניתן לכפות אותו בדיני אדם, אך מדיני שמים "אין מוחלין לו עד שישלם".¹² יש אף שהגדילו וטענו שאיסור ועונש מדיני שמים ישנו אף במקרים בהם פטור אף מדיני שמים.¹³ ניתן לראות זאת לדוגמה בדברי 'המאירי' ובדברי 'קצות החושן':

מכשול ואי משום ואהבת לרעך כמוך...". וכן שו"ת הרא"ש כלל קח סימן י: "והמדקדק בפרק לא יחפור דשיערו חכמים בכל דבר ודבר לפי מה שראוי [להזיק והיכא שידוע קצב וסכום עד היכן ראוי] להזיק כתבו השיעורים והיכא שאין ידוע כתבו בכדי שלא יזיק. כדתנן (ב"ב כד ע"ב) ומרחיק מנטיעותיו של חברו ומנירו בכדי שלא יזיק כי דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום והקפידה תורה שלא יעשה אדם בתוך שלו דבר הגורם הזיק לחברו...".

¹¹ תוספתא מסכת בבא קמא פרק ו הל' טז: "המבעית את חברו פטור מדיני אדם ודינו מסור לשמים צווה באזנו וחירשו פטור אחזו באזנו וחירשו חייב המבעית בהמת חברו פטור מדיני אדם ודינו מסור לשמים".

¹² תוספתא מסכת שבועות פרק ג הלכה א-ג: "ר' יהושע אומר ארבעה אין חייבין לשלם מן הדין ואין מן השמים מוחלין להן עד שישלמו...". תלמוד ירושלמי מסכת בבא קמא פרק ו: "תני ר' יהושע אומר ארבעה אין חייבין לשלם מן הדין ואין השמים מוחלין להן עד שישלמו...". וכן ניתן לראות אצל דברי הראשונים והפוסקים נפק"מ רבות הלכה למעשה לדיני שמים כמו פסול לעדות (בית הבחירה בב"ק נו ע"ב), כפייה בדברים (ים של לשמה בבא קמא פרק ו סימן ו', שו"ת מהר"ם מינץ סימן קא) וכדו'.
¹³ לשיטת אלו שסוברים שהחיוב בדיני שמים הינו אף חיוב ממוני.

"כל שכתבנו עליו כאן שהוא חייב בדיני שמים פירושו שהוא חייב בו בהשבון הא לענין איסור אף מה שהוא פטור בו מדיני שמים איסור מיהא יש בו אלא שלענין חשבון נאמרה".¹⁴

"ולי נראה דכאן מיירי מחיוב תשלומין בדיני שמים וכהיה דאמרינן כיוצא [בו] (ב"ק דף ק"ח ע"א) איני יודע אם נתחייבתי פטור מדיני אדם וחייב לשלם בדיני שמים, וה"נ בשוכרן חייב לשלם בדיני שמים, אבל עונש בדיני שמים ודאי אית ליה אפילו אם אינו שוכרן ומשום דאין שליח לדבר עבירה עונש הוא בדיני שמים... וכמה מיני גרמא איכא שנפטר מתשלומין אפילו בדיני שמים ואילו עונש ודאי אית ליה אפילו בגורם דגורם והוא פשוט".¹⁵

במקרים בהם האדם הוא הגורם או אפילו הגורם של הגורם להזיק, אף אם לא יתחייב בתשלומין ואפילו לא בדיני שמים, עדיין ישנו כאן איסור, ואף מתחייב הוא ב'עונש בדיני שמים'.

בין כך ובין כך נראה שהעיסוק במצבי הפטור מדיני חיוב בדיני שמים חושף רובד נוסף של הבנת דיני הנזיקין והממונות כעומדים גם הם על הציר של דיני 'בין אדם למקום', שנמצא כל הזמן בעומק של דיני הממונות מאחורי דיני וחייב התשלומים הממוניים של אדם לחברו. הזווית הממונית והזווית האיסורית של דינים אלו לעיתים כרוכות זו בזו ולעיתים עומדות בפני עצמן.

ה'חשיפה' של המעמד האיסורי של דיני השמים בסוגיות הפרק השישי¹⁶ מתאימה גם למיקומו של הפרק במסכת בתווח בין שני חלקיה של המסכת. מקומו של הפרק מתבטא גם בתכניו שעומדים בתווח בין שני צדדי המסכת ומחברים ביניהם בכמה אופנים. הראשון שבהם מבחינת סדר הגמרא הינו חיבור הצד האיסורי שנוכח בגלוי בחציה השני של המסכת בפרקים

¹⁴ בית הבחירה (מאירי) מסכת בבא קמא דף נו ע"א. וראו שם בהמשך על החיוב להשיב מדין גזילה במקרים בהם חייב בדיני שמים, ועל הפסול לעדות של המזיק: "...ומכאן כתבו גדולי הדורות שכל שנאמר עליו חייב בדיני שמים פסול הוא לעדות עד שישב והדברים נראין שמאחר שהוא חייב להשיב תורת גזלה חלה עליו עד שישב" (שם).

¹⁵ קצות החושן סימן לב.

¹⁶ גם הסוגיות של סיום הפרק (סוגיית טענת גולן באש וסוגיית נזקי הפשתן והנר – ובה סוגיית נזקי נר חנוכה), מציפות נושאים ודיונים הלכתיים שמעמידים ומחברים את העיסוק בדיני ממונות ונזקי הממון ביחס לדיני איסורים. אם מצד ההשוואה של דיני המזיק לדיני גולן וחמסן, ואם מצד מצבי ההתנגשות בין צורכי המצווה של נר חנוכה ובין דיני הנזיקין.

העוסקים בגניבה גזילה וחבלה, וחשיפתו כ'עומד מאחורי הקלעים' של החלק הראשון של המסכת – דיני נזקי הממון.

תחום נוסף שבו תוכן הפרק השישי מחבר ועומד מבחינה הלכתית בתווך בין שני חלקיה של המסכת הינו העיסוק הרחב בדיני ה'אש'. האש הינה אב הנזיקין שבעצמו עומד בין נזקי הממון (שכאמור מאפיינים את החלק הראשון של המסכת) לבין נזקי האדם עצמו (שכאמור מאפיינים את החלק השני של המסכת). ניתן לראות זאת במחלוקת ריש לקיש ור' יוחנן (בב"ק דף כ"א) האם אשו משום חציו או אשו משום ממונו, כאשר אם אשו משום חציו בפשטות משמע שגם האש היא חלק מנזקי האדם עצמו והיא לא ממש נזקי ממונו,¹⁷ וכאשר מצבי ביניים שונים כמו דיני גרמא וגרמי שנוכחים בסוגיות הפרק עומדים שוב על הגבול הדק בין נזקי ממונו של האדם לבין נזקי האדם עצמו וכוחו.

הלכה ואגדה בפרק הכונס / על 'דיני אדם' ו'דיני שמים' בפורענויות מגיפות וחורבן

המשמעות העמוקה של נזקי האש בפרט ודיני הנזיקין בכלל מתגלה ב'קובץ' אגדות רחב שמופיע בלב העיסוק בדיני נזקי האש במסכת – בפרק 'הכונס'. העיון במשמעויות העולות מקובץ אגדי זה מראה גם הוא על המשמעות הרבה של ה'סדר' של סוגיות ועל המשמעות של מיקומן.¹⁸ המעבר המרתק שעושה הגמרא מהמשנה ודיני ההלכה של נזקי האש אל הדרשה

¹⁷ וראו באחרונים שביארו בשיטת הרמב"ם שיש באש מרכיבים מנזקי אדם ומרכיבים מנזקי הממון. ראו הלכות נזקי ממון פי"ד הלכה טו. וכן ראו לדוגמה ברשימות שיעורים (להגריד"ס) בב"ק דף ס"א ע"ב, שמבאר בשיטת הרמב"ם שבדין אשו "חל בנוסף לחיוב אשו משום ממונו אף החיוב דאשו משום חציו".

¹⁸ גם תחום זה הינו דוגמה של המשמעות של דרך הלימוד שמחפשת את המשמעות ואת ה'יש סדר למשנה' בסוגיות הגמרא. על המשמעות של מיקומן של אגדות הש"ס להקשר בהן הן מובאות, ועל הראייה שלהן כהעמקה בנושאי המסכתות ברבדים הרעיוניים שלהן ראו לדוגמה את דברי ר' צדוק הכהן מלובלין: "ומטעם זה נסדר ביומא בפרק יום הכפורים מענין המן שאין זה בסתם רק שבכל מקום יש בו שייכות להענין כמו שנסדר במסכת שבת בפרק ר' עקיבא האגדה דמתן תורה משום דכולי עלמא בשבת נתנה תורה ור' עקיבא היה שרש תורה שבעל פה כמו שאמר האר"י הקדוש זצ"ל. וכן נסדר האגדה מענין חורבן בית המקדש במסכת גיטין בפרק הניזקין שהיה נראה אז כמו גט כמו שנאמר אי זה ספר כריתות אמכם ובאמת אין זה רק כמו ניזקין כמו שאמרו (ב"ק דף ס"ב) אני הצתי אש בציון ואני עתיד לבנותה. וכן נסדר בגיטין באגדות פרק מי שאחזו מענין הסרת שלמה המלך ע"ה ממלכותו שהיה נראה אז כמו גט וגירושין דשלמה המלך ע"ה היה מרכבה למדת מלכות דאף דוד המלך ע"ה היה מרכבה למדה זו מכל מקום בשלמה המלך ע"ה כתיב וישב על כסא ה' וכתיב ויתן עליו הוד מלכות אשר לא היה על כל מלך לפניו וגו'. ומאחר שהוסר ממלכותו היה נראה כגירושין אבל באמת היה כמי שאחזו קורדייקוס. וכן ענין אגדת המן בפרק יום הכפורים שהמן היה לחם מן השמים וזהו מה שאמרו לחם שמלאכי השרת אוכלין שאמר ר' ישמעאל וכי מלאכי השרת אוכלין לחם וכו' אבל מר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי, והיינו שבאמת המן היה מזון רוחני בבחינת לכו לחמו בלחמי רק כשריד לעולם הזה נעשה מזון גשמי. וביום הכפורים הוא המזונות הרוחני מהמן קודם שנתגשם. ובערב יום הכפורים האכילה ושתיה הוא בבחינת מאן אחר שנתגשם וירד לעולם הזה:" (ספר פרי צדיק לערב יום הכפורים – אות א).

האגדית על דרכי התפרצות והתפשטות הפורענויות בעולם מביא את הגמרא לעיסוק עומק ב'נזיקין' שמתרחשים בעולם ובמשמעותם.

"פִּי־תֵצֵא אֵשׁ וּמִצָּאָה קִצִּים וְנֹאכַל גְּדִישׁ אוֹ הַקָּמָה אוֹ הַשְּׂדֶה שְׁלֵם יְשֻׁלָּם הַמִּבְעֵר אֶת־הַפְּעֻרָה".¹⁹ פסוק זה נדרש בגמרא בו זמנית גם על דיניה ההלכתיים של אחריות התשלום של נזקי האש, וגם כקריאת כיוון והסתכלות מחודשת על משמעות הפורענויות, המגיפות ובהמשך גם על מצבי החורבן בעולמנו:

"אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: אין פורענות באה לעולם אלא בזמן שהרשעים בעולם, ואינה מתחלת אלא מן הצדיקים תחלה, שנאמר: 'כי תצא אש ומצאה קוצים', אימתי אש יוצאה? בזמן שקוצים מצוין לה; ואינה מתחלת אלא מן הצדיקים תחלה, שנאמר: 'ונאכל גדיש' ואכל גדיש לא נאמר אלא ונאכל גדיש, שנאכל גדיש כבר" (ב"ק דף ס ע"א).

דרשה זו מופיעה בגמרא לאחר דרשתו ההלכתית של רבא על פסוק זה בו הוא דורש את כל מרכיבי הפסוק – 'קוצים', 'גדיש', 'קמה' ו'שדה' כריבויים הלכתיים שונים בדיני התשלום והאחריות על נזקי האש – בהפסד מרובה ומועט, כאשר שכיח ולא שכיח אש גביהו, דין טמון, וכן תשלום כשהאש לחכה נירו וסכסכה אבניו. ניתן לראות את המעבר החד בין דרישתו ההלכתית של הפסוק על הלכות נזקי האש 'כפשוטה' ובין הדרשה הרעיונית של הפסוק על ה'אש' במובנה המטאפורי – הפורענויות שבאות לעולם.

מעבר זה מבטא את המעבר של הסוגיות לעיסוק עמוק של הגמרא בנושא התרחשויות הנזיקין ומשמעותן באופן רחב יותר מהמשמעות הפשוטה של אדם שהזיק לחברו. בנוסף ניתן לראות כיצד בדרשה זו, על אף ה'התרחקות' כביכול מפשט הפסוק, ישנו מרכיב שמתאים יותר לפשט הפסוק מאשר ב'דרשה' ההלכתית של רבא. בעוד רבא הסביר שהקוצים הינם אחד ממרכיבי הנזק ומרכושו של הניזק שעליו צריך לשלם, בדרשת האגדה הקוצים כמו בפשט הפסוק הינם חלק מתהליך התפשטות האש יותר מאשר חלק מרכוש הניזק וממה ש'נאכל', שהם הגדיש, הקמה או השדה. הדיוק של דרשת האגדה בפסוק ובשאלת הקדימות של שריפת הקוצים ברצף הפסוק ובמשמעות הקוצים כחלק מסיבת התפשטות האש יחד עם ה'דיוק'

¹⁹ שמות כ"ב, ה'.

במילה 'נאכל' כדבר שנאכל כבר 'בעבר', מביא את הדרשה לעמידה על מורכבות דומה בהתמודדות עם דרכי הבנת הפורענויות בעולם.

אם באופן פשוט אנו רואים לעיתים כיצד דווקא הצדיקים נלקחים תחילה בפורענויות שונות הבאות לעולם, הדרשה קוראת להסתכלות עומק שמזהה את ראשית התפרצות והתפשטות האש דווקא עם הקוצים שהם הרשעים שמייצגים את הסיבות הרוחניות של התפרצות הפורענויות בעולם, ולא כפי שנראה ב'פשט' של ההתרחשויות בעולם. המורכבות של מצבי הפורענויות בהן מחד "ניתן רשות למשחית" ו"אינו מבחין בין צדיקים לרשעים" ומצד שני הוא "שמתחיל עם הצדיקים תחילה" ממשיכה את הקו של ההסתכלות הכפולה על המציאות – מחד הכרה במורכבות של המציאות, ומאידך קריאת עומק ופרשנות פנימית למציאות הפורענויות.

ניתן למצוא את ההסתכלות הכפולה על המציאות ועל מציאות הפורענויות גם בהמשך הסוגיות. בסוגיית ההתמודדות עם שעת הדבר והמגיפה (ופרשניה) אנו רואים כיצד ההתמודדויות המעשיות של ההסתגרות דוגמת "לך עמי בא בחדריך וסגר דלתיך בעדיך"²⁰ באה בד בבד עם הסתכלויות והנחיות שמתחשבות גם בגדרי שמירה של עולם רוחני. ההתמודדות עם ההסתובבות הגלויה של מלאך המוות ברחובות מצריכה להישמר מללכת יחידי לבית הכנסת, שכן מלאך המוות מפקיד שם את כליו, אך זאת רק במידה ואין בבית הכנסת לימוד תורה של 'דרדקי' או עשרה שמתפללים במניין, שאז אין הוא נחשב מקום סכנה.²¹

דברי האגדה וההלכה בסוגיה זו מתלבשים ומתערבבים זה בזה באופן מיוחד, כאשר ההתייחסות לפורענות מתבטאת הן בעיסוק רעיוני במשמעות הפורענויות והן בהנחיות ו'הלכות' מעשיות ומציאותיות ביותר.

²⁰ ישעיהו כ"ו, כ', מובא כאן בתחילת דף ס ע"ב.

²¹ וראו גם במחלוקת רש"י ותוס' בתחילת דף סב ע"א על הבנת "לעולם יכנס אדם בכי טוב..." , שם נראה שחלק מיסוד המחלוקת הוא הבנת החשש שעמו מנסים להתמודד, אם הינו רק גשמי כליסטים ובורות או שהינו גם רוחני יותר דוגמת 'מזיקים'.

שיאה של הסוגיה ושל חידושה הרעיוני בהבנת מהות הפורענויות וה'נזיקין' בעולם מובא תוך כדי סיפור משעשע, שמעבר לעיסוק במהות הפורענות יש בו גם עיסוק משמעותי ביחס ובקשר בין אגדה והלכה בסוגייתנו ובכלל: ²²

"יִתִּיב רַב אַמִּי וְרַב אַסִּי קָמִיָּה דר' יִצְחָק נִפְחָא, מֵר א"ל: לִימָא מֵר שְׁמַעְתָּא, וּמֵר א"ל: לִימָא מֵר אֲגַדְתָּא, פִּתַּח לְמִימֵר אֲגַדְתָּא וְלֹא שְׁבִיק מֵר, פִּתַּח לְמִימֵר שְׁמַעְתָּא וְלֹא שְׁבִיק מֵר. אָמַר לֵהֶם: אֲמַשּׁוּל לָכֶם מִשָּׁל, לְמָה הַדְּבַר דּוּמָה? לָאֲדָם שִׁישׁ לוֹ שְׁתֵּי נָשִׁים, אַחַת יִלְדָה וְאַחַת זָקִינָה, יִלְדָה מִלְקֻטָּת לוֹ לְבָנוֹת, זָקִינָה מִלְקֻטָּת לוֹ שְׁחוּרוֹת, נִמְצָא קֶרַח מִכָּאן וּמִכָּאן! אָמַר לֵהֶן: אֵי הֲכִי, אִימָא לָכוּ מִלְתָּא דְשׁוּיָא לְתַרְוִיכּוֹ: כִּי תִצָּא אֵשׁ וּמִצָּאָה קוֹצִים – תִּצָּא מִעֲצָמָה, שְׁלָם יִשְׁלָם הַמִּבְעִיר אֶת הַבְּעֵרָה – אָמַר הַקָּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא: עָלִי לְשָׁלֵם אֶת הַבְּעֵרָה שֶׁהִבְעַרְתִּי, אֲנִי הַצִּיתִי אֵשׁ בְּצִיּוֹן, שְׁנֵאמַר: 'וַיֵּצֵא אֵשׁ בְּצִיּוֹן וְתֹאכַל יִסּוּדוֹתֶיהָ' (איכה ד', י"א), וְאֲנִי עֲתִיד לְבָנוֹתָהּ בָּאֵשׁ, שְׁנֵאמַר: 'וְאֲנִי אֵהִיָּהּ לָהּ... חוֹמַת אֵשׁ סָבִיב וּלְכָבוֹד אֵהִיָּהּ בְּתוֹכָהּ' (זכריה ב', ט') שְׁמַעְתָּא, פִּתַּח הַכְּתוּב בְּנֻזְקֵי מִמוֹנוֹ וְסִיִּים בְּנֻזְקֵי גּוֹפּוֹ, לֹאמַר לָךְ: אֲשׁוּ מִשּׁוֹם חֲצִיּוֹ" (ב"ק דף ס ע"ב).

המאבק הוא בין שני התלמידים שלא נותנים לרובם ללמד בשל ה'מריבה' על לימוד ההלכה מול לימוד האגדה. המשל המשעשע של רבם שמדמה את תלמידיו ואת עצמו לאדם שנשוי הצעירה והזקנה תולשות לו את שערותיו, זו את השחורות וזו את הלבנות, וכך והוא יוצא קרח מכאן ומכאן. ²³ הפתרון של רבם – ר' יצחק נפחא לומר להם "מלתא דשויא לתרויכו".

הדרשה אותה מביא ר' יצחק נפחא מציגה דרך לימוד ועקרון רעיוני דומה בין הרובד ההלכתי של דרשת הפסוק לבין הרובד המחשבתי והרעיוני שלה. הדיוק בדברי הפסוק מתבסס על כך שבתחילת הפסוק בהצגת המקרה לא מוצג ה'מזיק' או ה'מצית' של האש, ונראה שהאש כביכול 'יצאה מעצמה'. אך בסופו של הפסוק בהצגת הדין פתאום מתברר שאכן ישנו כאן מבעיר שצריך לשלם על כך שהבעיר את הבערה. דרשתו של ר' יצחק נפחא לוקחת את ה'סתירה' בפסוק, ואת השניות של הבנת המקרה, ומסבירה על ידו הן את העיקרון ההלכתי של דיני נזקי האש והן את העיקרון הרעיוני של הבנת המורכבות של ה'הסתכלות הכפולה'

²² על משמעויותיה של סוגיה ואגדה זו ליחס ולקשר בין אגדה והלכה באופן כללי ניתן וראוי להקדיש מאמר בפנ"ע ואכמ"ל.
²³ זהו מקורו של הביטוי 'נמצא קרח מכאן ומכאן'.

על מציאות הפורענויות והחורבן בעולם. במובן ההלכתי המקרה בו האש כביכול יצאה מעצמה כאשר האדם הדליק בתוך שלו וממונו כביכול יצא והזיק (כפירוש רש"י: "פתח הכתוב בנזקי – שהזיק ממונו דכתיב כי תצא משמע מעצמה שהדליק בתוך שלו והלכה ודלקה בתוך של חברו"), נחשב כנזקי גופו של האדם עצמו – כאילו הוא הזיק בעצמו (רש"י: "וסיים בנזקי גופו – שקראו מבעיר בידים").

ההסתכלות על האש שיוצאת 'מעצמה' ברגע נתון מצריכה הסתכלות מאחורי הקלעים של ההתרחשות וההבנה שמאחורי האש עומד ה'מבעיר' ושהלכתית האש נחשבת לחציו ולנזקי גופו ממש, גם אם זה נראה כנזקי ממונו שיצא והזיק.²⁴ העיקרון המקביל שלימד ר' יצחק נפחא מפסוק זה הינו אותו עיקרון. ההסתכלות הפשוטה על החורבן כ'אש שיצאה מעצמה' הינה ההסתכלות של דרך הטבע – 'אומות העולם' הם אלו שהחריבו את המקדש, אולם ב'שלם ישלם המבעיר את הבערה' מגלה לנו הקב"ה שהוא זה שהצית את האש, ועל כן הוא עתיד 'לשלם' את הבערה וכנגדה ולבנותה באש. רש"י אף מגדיל ומפרש זאת ברובד יותר פנימי: "כי תצא מעצמה – אנחנו גרמנו לו שקלקלנו והבטיח הקדוש ברוך הוא לשלם כאילו הוא הבעירה". ההסתכלות של ה'פשט' רואה את הסיבות החיצוניות והמובהקות לחורבן במעשינו וחטאינו, אולם דרשה זו מגלה שמעבר לכך יש רובד עמוק שבאמת הקב"ה הוא שעומד מאחורי הדברים והוא שהצית את האש בציון ועל כן הוא ישלם 'כאילו הוא הבעירה'.²⁵

שינוי התודעה שמבקשת דרשה זו ליצור בהבנת משמעות החורבן וה'נזיקין' הינה רבת משמעות ומהפכנית ביחס להתייחסות הפשוטה והמקובלת שלנו להתרחשויות של פורענות

²⁴ יש כמה נפק"מ משמעותיות להלכה האם מגדירים נזק כנזקי גופו או ממונו, כגון ארבעת התשלומים של צער ריפוי שבת ובושת בנוסף לתשלומי הנזק.

²⁵ כמובן שיש כאן תודעה מורכבת שמחד יודעת שמעשינו גרמו ושקלקלנו ומאידך יודעת שהכל זה בהנהגת ה' וממנו. ה'כאילו' נצרך שלא נשכח את הצד שלנו ב'התפשטות האש'. כמובן שיש הרבה מה ללמוד בעבודת ה' משתי התובנות הנ"ל, כל אחת בפני עצמה ואכמ"ל. דוגמה לעבודת ה' מתוך מורכבות מעין זו, ולחשיבות ה'כאילו' של רש"י ניתן לראות בספה"ק חיי מוה"ר"ן: "שְׁמַעְתִּי פַעַם אֶחָת אָמַר רַבֵּנוּ זְכָרוֹנוּ לְבָרְכָהּ לְהָרֵב מִקְרִיִּין יוֹדִיל חֶמֶן הָרֵב לִיבֹל מִטְּרָאסְטִינִין שְׁהִיָּה מְקָרֵב לְהָרֵב הַצַּדִּיק הָרֵב פִּינְחָס מִקְרִיִּין, הַגִּידוּ לִי דָבָר מִהָרֵב הַצַּדִּיק הָרֵב פִּינְחָס מִקְרִיִּין זְכָרוֹנוּ לְבָרְכָהּ. אָמַר לוֹ כֹּה אָמַר הָרֵב פִּינְחָס הַנִּזְלָל, אֲנִי אוֹמְרִים אֲשַׁמְנוּ בְּגִדְנוּ גִזְלָנוּ. לְשׁוֹן רַבִּים, כִּי צָרִיכִים לוֹמַר אֲשַׁמְתִּי וְכוּ' רַק אֲנִי אוֹמְרִים כְּבִיכּוֹל בְּלִשׁוֹן טַעֲנָה לְהַשִּׁים יְתַבָּרֵךְ אֲשַׁמְנוּ. דָּאִם שְׁלָא נִתְּנָה לָנוּ פֶּחַ וְרִשּׁוֹת לֹא הָיִינוּ יְכוּלִין לְחַטֹּא. אָמַר רַבֵּנוּ זְכָרוֹנוּ לְבָרְכָהּ, אֲנִי גַם-כֵּן מְפָרֵשׁ כֹּה וַיִּגַּשׁ אֵלָיו יְהוּדָה, כְּאֲשֶׁר אִישׁ יִשְׂרָאֵל נִגַּשׁ לְהַשִּׁים יְתַבָּרֵךְ לְבַקֵּשׁ מַחִילָה עַל עֲוֹנוֹתָיו, וַיֹּאמֶר בִּי אֲדֹנִי. רָצוֹנוּ לוֹמַר כְּפֹה בִּי בָאִם שְׁנִטְלָתָ אֶת פֶּחַ שְׁלָךְ מִמֶּנִּי לֹא יִכְלָתִי לְחַטֹּא. וַיִּדְמָה הָאָדָם בְּנִפְשׁוֹ שֶׁהוּא פוֹטֵר אֶת עֲצָמוֹ בְּטַעֲנָה זוֹ, עַל-זֶה הוּא אוֹמֵר, יְדַבֵּר נָא עֲבָדְךָ דָּבָר בְּאֲזִנֵּי אֲדֹנִי, הִנְנִי מְדַבֵּר דְּבָרִי כְּדִי שְׁתַּבּוֹא תְּפִלָּתִי בְּאֲזִנְךָ, אָבֵל אֵל יִסֵּר אֶפֶס בְּעַבְדְּךָ, כִּי יִדְעֵתִי אֲשֶׁר אֲנִי הַחַיִּיב" (חיי מוה"ר"ן, עבודת השם, תרי).

חורבן וצרה. כל התגובה, ההתמודדות ודרכי התיקון של מצבי חורבן יכולים להשתנות בעקבות שינוי התודעה של חשיפת ה'מבעיר' כהקב"ה בעצמו במובן מסוים.

פרשנות שכזו, ואף דוגמה להשפעה של דרשה זו על הבנת המציאות ו'ההסתכלות הכפולה' על המציאות, ניתן לראות בדברי המהר"ל:

"מלתא דשווי לתרווייהו כו'. והדרש הזה נראה דחוק מפשוטו של כתוב אבל בדרש הזה חכמה נפלאה כי בא לומר כי חורבן בית המקדש הוא מתיחס אל השם יתברך לגודל כח תוקף פעל זה... לכך מתיחס פעל זה אל השם יתברך שהוא יתברך פועל בגודל כוחו, וגם מתייחס פעל זה אל האש כי אין לך דבר שיש לו תוקף יותר מן האש.. ולכך כאשר בא הכתוב לומר כי השם יתברך פועל חזק לאבד הרשעים אמר כי ה' אלקיך אש אכלה הוא אל קנא. ואף כי באמת חורבן בית המקדש היה ע"י גוים, והם האומות, עם כל זה פעל זה מתייחס אל השם יתברך כמו שמתייחס פעל חזק האש אל האדם אף כי יצא האש מעצמו, וכמו שיתבאר.... ובמדרש (ילקו"ש הושע ו') כי הוא טרף וירפאנו, למי שעלתה לו מכה וקרעה הרופא כיון שראה שלא נתרפא מכתו הוא מחזיר אחר רופאים ולא היו מרפאים לו, אמר לו לך אצל הרופא שקרע לך המכה והוא מרפא אותך, כך אמר הנביא כל מה שאתם מפליגים מן הקדוש ברוך הוא הנחמות רחוקים הם, אלא עשו תשובה והקדוש ברוך הוא גואל אתכם, הוא שהכה הוא שמרפא, שנאמר מחצתי ואני ארפא, אני הוא שהכתי שנאמר ממרום שלח אש, ואני המרפא שנאמר אנכי הוא מנחמכם. ע"כ. בארו בזה ג"כ את הדברים אשר אמרנו כי המכה שבאה על ישראל היה מן הש"י, ולפיכך א"א רק שהוא יתברך המרפא, משל לרופא שקרע המכה כשבא המכה ליד רופא אחר לא יוכל לרפאות רופא אחר את אשר אין יודע דעתו של רופא הראשון, ולכך אמר במדרש הזה כי הקדוש ברוך הוא שהוא יתברך המכה כדכתיב ממרום שלח אש שיוורה זה על שבאה המכה מאתו יתברך בעצמו בגודל כחו, לכך הוא צריך לרפאות את המכה הזאת בעצמו לפי גודל כחו. והבן מה שהמשיל מכת השם יתברך לרופא שקרע המכה לומר לך כי מכת השם יתברך כל מכותיו אינם רק לרפאות את החולה".²⁶

²⁶ חידושי אגדות למהר"ל בבא קמא דף ס ע"ב.

ההבנה שהמכה שבאה על ישראל הייתה מה' יתברך הופכת את כל תודעת המכה והחורבן לתודעה של רופא המרפא. הפורענויות והחורבן, אומר לנו המהר"ל בהסברת משמעות סוגייתנו, הן שלב בתהליך התיקון והריפוי, כמו הרופא שמנתח ופותח את המכה ומחתך אותה כדי לרפא ולתקן. אלא שהשלמת תהליך הריפוי והתיקון תלויה בהבנה של החולה ושל עם ישראל שהמכה היא מאתו יתברך, ושנאנחנו באמצע תהליך של ריפוי. רק הבנה זו היא שתעזור לחולה לחזור לרופא הראשון (ולא ח"ו להתרחק ממנו בעקבות המכה) ולהשלים את ה'ניתוח' ואת תהליך הריפוי, ושרק הרופא הראשון שעשה את ה'מכה' יכול להשלימו – "ולפיכך אי אפשר רק שהוא יתברך המרפא".

אם כן, סוגיות ה'אגדה' (שבוללות בעצמן בלא מעט הלכות מעשיות) לוקחות את העקרונות ההלכתיים של דיני נזקי הממון ואת הדיוקים והלימודים מהפסוקים של נזקי האש, וחושפות בפנינו רובד רעיוני שלם ורחב הטמון בעומק של דיני הנזיקין. רובד שנותן ביטוי למשמעות ה'נזיקין' הכלליים ואולי גם האישיים ברבדים אחרים של מציאות החיים. הפורענויות המגיפות והחורבן שכביכול הינם תופעות של 'נזק' בעולם מתגלות כחלק מתהליך של ריפוי ותיקון של ה' בעולם.²⁷ אנחנו רק נקראים להכיר בכך, וגם מתוך מצבי החורבן וה'נזיקין' לחזור אל ה' ולהיות מוכנים להשלים את תהליך התיקון והריפוי. 'דיני השמים' ו'דיני האדם' של דיני הנזיקין והרובד הממוני והאיסורי של דיני הנזיקין מקבלים כאן משמעות נוספת של הציר האנושי והאלוקי שנפגש כאן שוב ושוב בתוך דפי המסכת ובמהלך העיון בסוגיותיה.

²⁷ מעניין לראות שגם בכמה סוגיות הלכתיות בפרק הכונס הופיעה הסברה והטענה 'מכה בידי שמים היא', כהסבר לפטור ההלכתי מתשלומי נזיקין. ראו לדוגמה ברי"ף דף כה ע"ב וכן בחידושי הרשב"א (מסכת בבא קמא דף נח ע"א): "הא דאמר ר' יוחנן אפילו מערוגה לערוגה, אפילו כשראוה הבעלים שנפלה וכי רועה היא, ותדע מדאמר רב כהנא מערוגה לערוגה חייב דעל כרחין ההיא כשהבעלים יודעים היא, דאי לא אמאי חייב והא אונס הוא, א"ו כשידעו הוא ואפ"ה לר' יוחנן פטור עד שתצא דמן שמיא הוא דקנסיה, וכן פי' הראב"ד ז"ל".

שְׁנֹכָה ל"כֹּל הַמַּחֲלָה אֲשֶׁר שְׁמַתִּי בַּמִּצְרִים לֹא אֲשִׁים עֲלֶיךָ כִּי אֲנִי ה' רֹפֵאֶךָ" כִּפְשׁוֹטוֹ
וּכְמִדְרָשׁוֹ,²⁸ וְשִׁיתִּקִּיִּים בְּנֹו "וְאֲנִי אֵהִיָּה לָהּ נָאִם ה' חֹמַת אֶשׁ"²⁹ סָבִיב וּלְכָבוֹד אֵהִיָּה בַּתּוֹכָהּ
בְּבִיגוּא"צ בִּב"א.

²⁸ וְרָאוּ אֶת הַפִּירוּשׁ הַמֵּתָאִים לְדַבְרִים אֵלֹו עַל פֶּסוּק זֶה בְּדַבְרֵי ה' בְּאֵר מֵי חַיִּים' (פֶּרֶשֶׁת בֹּא, פֶּרֶק י'): "זֶה מֵאֵמֵר הַכְּתוּב 'כֹּל הַמַּחֲלָה אֲשֶׁר שְׁמַתִּי בַּמִּצְרִים לֹא אֲשִׁים עֲלֶיךָ כִּי אֲנִי ה' רֹפֵאֶךָ' (שְׁמוֹת ט"ו, כ"ו). כְּלוּמֹר זֶה הַמַּחֲלָה שֶׁשְׁמַתִּי בַּמִּצְרִים לְחֹזֶק וְלִהְיוֹת כִּי לֹא מִנּוּעַ הַתְּשׁוּבָה מִמֶּנּוּ עַד כְּלוּתוֹ בְּכַדִּי לֹאבְדוֹ וְלִהְיוֹת מִן הָעוֹלָם, לֹא אֲשִׁים עֲלֶיךָ כִּי אֲנִי ה' רֹפֵאֶךָ פִּירוּשׁ שֶׁעֲלֶיךָ לֹא אֲשִׁים כִּי אִם בְּאוֹפֶן שִׁיְהִיָּה אֲנִי ה' רֹפֵאֶךָ שֶׁאֲשַׁלְּחֶם לְךָ עַל דֶּרֶךְ הַרְפּוּאָה שֶׁהוּא כְּדִי שֶׁתִּזְכּוֹר עַל יְדֹו לְשׁוּב בַּתְּשׁוּבָה לִפְנֵי בּוֹרָא עוֹלָם, וְאֵת זֶה תִּסְפֹּר בְּאֶזְנֵי בִנְךָ וְגו' שִׁידְעוּ כִּי הַכֹּל מֵאֵתִי הוּא וְלֹמַעַן לֹא יִלְכוּ עִמִּי בְּקֶרִי לֹמֵר כִּי מִקְרָה קֶרֶה לוֹ כֶּךָ, בְּמִקְרָה הָעוֹלָם, רַק וִידְעַתֶּם כִּי אֲנִי ה' שֶׁאֵתֶם תִּדְעוּ וְתִבְנִינוּ כִּי אֲנִי ה' הַמַּהוּה וּמִשְׁגִּיחַ תְּמִיד עַל כָּל יְצוּרֵי עוֹלָמִים וְהַכֹּל מֵאֵתִי הוּא בְּכַדִּי שִׁיְהִיו כָּל הַמְּכוֹת וְהִיסוּרֵינִי לְרִפּוּאָה לָהֶם".

²⁹ וְרָאוּ אֶת פֶּרֶשְׁנוֹתוֹ הַמֵּרְתֶּקֶת שֶׁל רַבְּנֵנוּ יוֹסֵף חַיִּים ב'בֵּן יְהוּדֵי' (דָּף ס ע"ב) עַל עֲנִין הָאֵשׁ בְּסוּגִייתָנוּ: "אוּ יוֹבֵן בִּס"ד, הַסִּיבָה שֶׁל הַדְּלִיקָה הִיְתָה מִכֵּחַ עֲזָבָם אֶת הַתּוֹרָה שְׁנִדְמִית לָאֵשׁ, דְּכֹתִיב 'הֲלֹא כֹה דִּבְרִי כֹאשׁ נָאִם ה' (יִרְמִיָּה כ"ג כ"ט), וְלִזֶּה אִמֵּר כִּי תִצֵּא אֵשׁ מֵעֲצָמָה, רָצָה לֹמֵר מִן סִיבַת בִּיטוּל תּוֹרָה הַרְמוּזָה בְּעֲצָמָה שֶׁל הָאֵשׁ, כְּדֹכְתִּיב דִּבְרֵי כֹאשׁ נָאִם ה'. וּמ"ש וְעֵתִיד לְבִנּוּתָהּ בֹּאֵשׁ, כְּלוּמֹר בִּזְכוּת הַתּוֹרָה שְׁנִדְמִית לָאֵשׁ...". וְרָאוּ בְּהַמְשָׁךְ דִּבְרֵיו בְּסוּגִיית שְׁאֵלַת דוֹד הַמֶּלֶךְ עַל עֲנִין הַמִּשְׁחָה וְהַגְּאֻלָּה שְׁטוּמָנָה בֹּאֵשׁ שְׁבוּדָאִי קְשׁוּרָה לְדַבְרֵינוּ לְעֵיל: "וַיֵּלֶל הוּא לִיָּה לְמִימֵר טְמוֹן בְּנֹזְקֵי הָאֵשׁ קָא מְבַעִיא לִיָּה, כִּי הַטְּמוֹן הִיָּה בְּגִדִּישׁ שְׁנֹזֶק בֹּאֵשׁ, שְׁלֹא הַטְּמוֹנוֹ הַכֹּלִים בֹּאֵשׁ עֲצָמָה. וְנ"ל בִּס"ד, נְקִיט לְשׁוֹן זֶה, כִּי דֶּרֶךְ רִז"ל אֲפִילוֹ דְּבַדְרִים שֶׁל הַלְכוּת רִוּמִזִּים בְּהֶם לְפִי דִּרְכָם רִמּוֹ וְסוּד בְּעִנְיָנִים אַחֲרִיִּים, וְלִכֵּן הֵעִיד רַבִּינוּ מוֹרְנוּ הֶרֶב חַיִּים וַיֵּטֵל ז"ל שֶׁהִיָּה רַבִּינוּ הָאֵר"י ז"ל לֹמֵד הַגְּמָרָא שֶׁשֶּׁה פָּנִים בְּדֶרֶךְ הַפֶּשֶׁט, כְּנֶגֶד שֶׁשֶּׁה יְמוֹת הַחֹוֹל, וּפָנִים אֶחָד בְּדֶרֶךְ הַסּוּד, וְהֵעִיד הַגָּאוֹן חִיד"א ז"ל עַל הַגָּאוֹן רַבִּי שְׁמוּאֵל מִגְּרִמְיָזָא ז"ל, שֶׁהִיָּה גָאוֹן יְרוּשָׁלַיִם בִּשְׁנַת אֲדַמ"ת כֹּאשֶׁר נִמְצָא אֲצִלְנוּ חֲתִימָתוֹ בְּמִכְתָּב אֶחָד שֶׁכָּתַב לְקַהֲלָה קְדוּשָׁה בְּגִדָּאד יָגֵן עֲלֵיהּ אֲלֻקִּים, בְּעִנִּין שְׁלִיחָא דִּרְחֻמָּנָא, שֶׁהִיָּה לוֹ כְּמָה שִׁיטוֹת עַל הַתְּלַמּוּד בְּדֶרֶךְ הַסּוּד, וְאִמֵּר שֶׁרָאָה אוֹתָם בְּעִנְיָנוּ, וּבְעוֹנוֹתֵינוּ הֶרֶבִים אֵין לָנוּ זִכֵּר בְּזִמְן הַזֶּה, כִּי נִגְנְזוּ בְּעִיר הַקּוֹדֶשׁ תְּבִנָּה וְתִכּוּנוֹ בְּמַהֲרָה בִּימֵנוּ, וְעַל כֵּן אִם כּוֹנֵת רַבָּא רַק עַל פֶּשׁוּטָן שֶׁל דְּבָרִים בְּלִבְד, הוּא נְקִיט טְמוֹן בְּנֹזְקֵי אֵשׁ מְבַעִיא לִיָּה, אֶךְ רִמּוֹ לְפִי דִּרְכּוֹ בְּדַבְרִים אֵלֹו עוֹד דֶּרֶךְ אַחֲרָת, בְּעִנִּין רִמּוֹ וְסוּד, לִכֵּן נְקִיט הָאֵי לִישׁוֹנָא טְמוֹן בֹּאֵשׁ קָא מְבַעִיא לִיָּה. וְנ"ל בִּס"ד הָעֲנִין הוּא דְאִיתָא בְּגִמְרָא דְּסִנְהֶדְרִין דָּף צו ע"ב, אִמֵּר לִיָּה רַב נַחְמָן לְרַב יִצְחָק מִי שְׁמִיעַ לֶךְ אִימַת אֲתִי בִּר נַפְלִי, אִמֵּר לִיָּה מֶאֵן בִּר נַפְלִי, אִמֵּר לִיָּה מְשִׁיחַ בִּר נַפְלִי קְרִית לִיָּה, אִמֵּר לִיָּה אֵין, דְּכֹתִיב בְּיוֹם הַהוּא אֲקִים אֶת סוּכַת דוֹד הַנוֹפֶלֶת וְלִהְיוֹת קְרִי לְמִשְׁחָה בִּר נַפְלִי ע"ש, וּבְמִקּוֹם אַחֵר פֶּרֶשְׁתִּי בִּס"ד לְהַכִּי קְרִי לִיָּה בִּר נַפְלִי, כִּי בִיָּאָתוֹ תְּלוּיָה בְּבִירוֹר וְתִיקוֹן נִיצוּצוֹת וְנִשְׁמוֹת שְׁנִפְלוּ בְּסִיגִים, עַד שֶׁתִּבְרְרוּ וְיִתְקַנּוּ, וְכִמוֹ שֶׁאִמְרוּ רִז"ל אֵין בֵּן דוֹד בֹּא עַד שֶׁיִּכְלוּ נִשְׁמוֹת שְׁבָגוּף, וְלִכֵּן קְרִי לִיָּה בִּר נַפְלִי שֶׁהוּא תְּלוּי בְּתִיקוֹן אוֹתָם הַנְּפֻלִים. וְאִמְרַתִּי בִּס"ד דְּלִכֵּן הַתּוֹרָה נִקְרָאת אֵשׁ לְפִי שְׁבָה יִתְקַנּוּ אוֹתָם נִיצוּצוֹת וְנִשְׁמוֹת שֶׁהֶם נַפְלִי, וְהִיָּינוּ כִּי אוֹתִיוֹת אֵשׁ בְּמִילּוּאֵם כֹּה־אֵל"ף שִׁי"ן יֵשׁ בְּמִילּוּי אוֹתִיוֹת נַפְלִי בְּדִקְדוּקָה, וְלְפִי דִּבְרֵי רַב נַחְמָן דְּנַפְלִי כְּנוּי לְמִשְׁחָה, נִמְצָא הוּא טְמוֹן בַּתּוֹךְ אוֹתִיוֹת אֵשׁ, כִּי שֵׁם נַפְלִי הוּא בַּתּוֹךְ אוֹתִיוֹת אֵשׁ, שֶׁהַמְּלוּי הוּא בַּתּוֹךְ הַפֶּשׁוּט".

שער ראשון

מאמרים על פרק ראשון וסוגיות הפתיחה של מסכת בבא קמא

חצי נזק – הגדרת החיוב והאפשרות לגבותו כיום הרב דוד מאל

שור תם – עיקרון ולא רק מקרה ספציפי

חיוב חצי נזק של שור תם אינו חיוב שמצומצם לאב הנזיקין 'קרן' – שור שנוגח. זו הגדרה שתקפה לכל מקרה שבו הנזק משונה. בסוגיה בדף יח ע"ב מביא רמי בר יחזקאל ברייתא ובה מקרה של תרנגול שהושיט ראשו לאוויר כלי זכוכית ותקע בו ושברו – דינו שמשלם נזק שלם. הגמרא שואלת – והא משונה הוא! ותשובתה היא שיש בכלי גרעינים, ולכן אין זה משונה שהתרנגול יכניס את ראשו לאוויר הכלי. באותה ברייתא שמביא רמי בר יחזקאל מובאים מקרים נוספים שבהם יש שינוי – סוס שצנף או חמור שנער ושיבר את הכלים – משלם חצי נזק. על פי ברייתא זו, על כל מעשה משונה משלמים חצי נזק. גם בדף כג, בדיון על כלב שאכל חררה והדליק את הגדיש, אומרת הגמרא ש'סתם דלתות חתורות הן אצל הכלב', ומפרש רש"י – 'ולא תימא משונה הוא ופלגא נזקא משלם'.

ואכן, הרמב"ם בהל' נזקי ממון פ"א ה"ב מבאר מהי החלוקה בין חיוב נזק שלם וחיוב חצי נזק:

"וכמה משלם, אם הזיקה בדברים שדרכה לעשותם תמיד כמנהג ברייתה כגון בהמה שאכלה תבן או עמיר או שהזיקה ברגלה כדרך הילוכה חייב לשלם נזק שלם מן היפה שבנכסיו שני מיטב שדהו ומיטב כרמו ישרם. ואם שינת ועשת מעשים שאין דרכה

לעשותם תמיד והזיקה בהן כגון שור שנגח או נשך חייב לשלם חצי נזק מגוף המזיק עצמו שנ' ומכרו את השור החי וחצו את כספו וגו'".

ובהלכה ד:

"העושה מעשה שדרכו לעשותו תמיד כמנהג ברייתו הוא הנקרא מועד, והמשנה ועשה מעשה שאין דרך כל מינו לעשות כן תמיד כגון שור שנגח או נשך הוא הנקרא תם, וזה המשנה אם הורגל בשינויו פעמים רבות נעשה מועד לאותו דבר שהורגל בו שנ' או נודע כי שור נגח הוא".

על פי דברי הרמב"ם הללו, שנפסקו גם בשו"ע (חו"מ סי' שפ"ט-צ'), כל התנהגות שאינה רגילה מחייבת את בעליה בחצי נזק בלבד (כמובן על פי התנאים הנוספים של החיוב – ברה"ר/רה"י וכו' על פי האבות השונים).

חצי נזק – דיני קנסות

בדף טו דנה הגמרא בשאלה האם החיוב לשלם חצי נזק הוא ממון (דעת רב פפא) או קנס (דעת רב הונא בריה דרב יהושע), ופוסקת שחצי נזק הוא קנס:

"והלכתא: פלגא נזקא – קנסא. תיובתא והלכתא? אין, טעמא מאי הויא תיובתא? משום דלא קתני כמו שהזיק, לא פסיקא ליה, כיון דאיכא חצי נזק צרורות, דהלכתא גמירא לה דממונא הוא, משום הכי לא קתני.

והשתא דאמרת פלגא נזקא קנסא, האי כלבא דאכל אימרי, ושונרא דאכלה תרנגולא – משונה הוא, ולא מגבינן בבבל. והני מילי ברברבי, אבל בזוטרי אורחיה הוא. ואי תפס לא מפקינן מיניה. ואי אמר: קבעו לי זימנא דאזלינא לארעא דישראל – קבעינן

ליה. ואי לא אזיל משמתינן ליה. ובין כך ובין כך משמתינן ליה – עד דמסלק הזיקא, מדרבי נתן; דתניא, רבי נתן אומר: מניין שלא יגדל אדם כלב רע בתוך ביתו, ואל יעמיד סולם רעוע בתוך ביתו? ת"ל: לא תשים דמים בביתך".

על פי הגמרא, חצי נזק הוא קנס, ואמנם אם תפס הניזק אין מוציאים מידו, אולם לכתחילה אין גובין קנסות בבבל – היכן שאין סמוכים, וממילא גם היום לא תהיה אפשרות לגבות נזק זה.

את האפשרות לתפוס מממונו של המזיק מצמצם ר"ת:

"ואי תפס לא מפקינן מיניה – אור"ת דוקא אי תפס [המזיק עצמו כגון] כלב או השונרא קאמר דלא מפקינן דבמזיק הקילו חכמים שיוכל להחזיק בו אם לקחו בשעת ההיזק אבל מידי אחרינא לא דאי בכל דבר שיתפוס לא מפקינן יבא לידי תקלה דהיום או למחר יגזול כל אשר לו ולא נוציא ממנו דאין אנו דנין דיני קנסות וזה יפסיד יותר ממה שהזיק".

על פי ר"ת ניתן הניזק יכול לתפוס רק את המזיק עצמו כתשלום על הנזק, אחרת האפשרות לתפוס תשמוט את הקרקע מתחת הדין הראוי, שכן הניזק יוכל לתפוס מה שירצה, בלי שיוכלו לדון במעשיו משום שאלו דיני קנסות.

האם דנים דיני קנסות?

השו"ע (ש"צ ס"ט) פוסק את המקרים שלעיל להלכה כולל סיוג הגמרא שלא דנים דינים אלו היום:

"כשם שחייב על כח שיש בו ממש שהתיז צרורות, כך חייב על כח שאין בו ממש, כגון סוס שצנף [פי' צניפה בסוס כמו נעירה בחמור ונביחה בכלב ושאיגה באריה] וחמור שנוער ושברו כלים בכח קולם ותרנגול שבר כלים ברוח כנפיו או שהושיט ראשו לאויר כלי ותקע בו ושברו. בד"א כשיש בו זרעונים, דהשתא הוי אורחיה; אבל אם אין בו זרעונים הוי שינוי, ולא דיינין ליה השתא".

האם כל נזק משונה אין לדון בו היום משום שאין לנו דיינים סמוכים?

הרשב"א על הסוגיה הזו בב"ק ט"ו מציין חיוב מסוים – אמנם לא גובים בבבל דיני קנסות, אולם גובים מה שנהנתה הבהמה כפי שמשלמים על שן ברשות הרבים.

בשונה מחיוב מינימלי זה, בסוגיה המקבילה במסכת כתובות (דף מא ע"ב) מביא הרשב"א עדויות שונות המרחיבות את האפשרות לגבות חיוב חצי נזק כיום באמצעות נידוי בית דין:

"כתב הראב"ד ז"ל אף על גב דלא מגבינן דיני קנסות האידנא, אמור רבנן דמשמתין

ליה עד דמפייס לבעל דיניה כראיית ב"ד, ואם יש לו לקנס קצבה מן התורה

כחמישים של אונס ושל מפתה עד דיהיב ליה כאותה קצבה..."¹

דעת הראב"ד היא שצריך המזיק לפייס את בעל דינו ולהביא לו כראיית בית דין או כמו הקנס שכתוב בתורה, ואם לא פייסו מנדים אותו. הרשב"א מקשה מדברי הגמרא שם כתוב שמנדים רק בשביל להכריחו ללכת לבית דין מומחים בארץ ישראל. אולם הוא ממשיך ומביא עדויות מגאוני בבל שנהגו גם הם לנדות כדי להכריח את המזיק לשלם:

¹ בספר תמים דעים סוף סימן ר"ג מביא הראב"ד גם אפשרות להוכיח מהירושלמי, שם ריש לקיש קנס אדם – שגובים גם בבבל.

"והגאונים ז"ל לא כך אמרו אלא לפייסו וכי יהיב ליה מידי דחזי למיתב ליה לראיית ב"ד אי מיפייס לחיי ואי לא שרינן ליה שמתא, וכן כתב רבינו אלפסי ז"ל בפרק החובל מנהג שתי ישיבות אף על גב שאין גובין קנס מנדין ליה עד דמפייס לבעל דיניה ובדיהיב ליה שעור מאי דחזי למיתב ליה שרו ליה לאלתר בין איפייס מאריה דיניה בין לא איפייס ע"כ. וכן כתוב בתשובות הראשונים מעשה באחד שהפיל שינו של חבירו ונדהו מר רב צדוק ז"ל וא"ל דבר קצוב איני חותך עליך לך ופייסו או בדברים או בממון, ועוד תשובה לרב שר שלום מנדין אותו עד שמפייסו בלא שום ב"ד וכך מנהג בב' ישיבות. ולרב נטרונאי אף על פי שאין פוסקים דין עליו לשלם דמי שינו או דמי עינו ודאי מנדין אותו עד שמפייס אותו בין במועט בין בהרבה. ורב שרירא אמר לא מצינו בתלמוד לנדותו אלא עד דמסלק היזקו מדר' נתן".

על פי הגאונים, הרי"ף והראב"ד, אמנם לא גובים דיני קנסות, אולם מנדים את החייב בהם (מתי מתירים את הנידוי? הדעות שונות – עד שמשלם כראוי, עד שמפייס את בעל דינו, או עד שמסלק את היזקו). פסיקה זו מכילה בתוכה בעייתיות – כיצד אומרים לבעלי הדין כמה צריך המזיק לשלם, הרי אין לדון דיני קנסות בבבל! ממשיך הרשב"א וכותב:

"וסמכו מכאן חכמים האחרונים וראשי ישיבות, בזמן שראו הפסד גדול כאשר אין דיני קנסות נגבין ועשו תקנה לנדות את החובל עד שמפייס את הנחבל בקרוב, כי אין דרך לדקדק ולא שאומרים לזה כי כן קצבנו לתת כך וכך ולא לזה כי כן קצבנו עליך ליטול כך וכך כי זהו דין קנסות אלא משערין בלבם שיעור קרוב ואין מגלין אותו, ומנדין את החובל עד שיפייס את הנחבל ומחרישין ממנו ורואים עד כמה מגיע לתת לו, אם קרוב לאשר יש בלבם והנחבל אינו מקבל אומרים לו אין לנו כח לנדותו יתר

מכן ומתירין לו, ואם רחוק ממה שבלבם מנדין ומחרישים עד שיקדם לאותו שיעור.
ועוד הוסיף הוא ז"ל בתשובה שמודיעין אותן שאינן דנין את הדין שכבר פסלה אותן
תורה בכך".

הנידוי משמש ככלי להכריח את המזיק לשלם. כשהסכום ששילם המזיק קרוב למה שחושבים
בית הדין שראוי לשלם – הם יתירו את הנידוי.

גם ספר המכריע (סימן ע"ו) מביא מסורות שונות מישיבות הגאונים, שהחובל בחבירו מנדים
אותו עד שמפייס אותו בין מעט בין מרובה, וכותב שנוהגין (במקומו – איטליא) כר' יצחק
גאון: "ומעשה באחד שהפיל שינו של חברו ונידהו רב יצחק גאון זצוק"ל ואמר לו דבר קצוב
אין אני חותך עליך אלא לך ופייסהו בממון או בדברים ועכשיו כל דיני קנסות בטלו ומנהג
שהנהיגו אדונינו מר רב יצחק גאון כך אנו נוהגין".

כך פסק הרמב"ם בהל' סנהדרין פ"ה הי"ז, ואכן פסק השו"ע בחו"מ (הל' דיינים סי' א ס"ה):
"אעפ"י שדיינים שאינם סמוכים בא"י אינן מגבין קנסות, מנדין אותו, עד שיפייס
לבעל דינו; וכיון שיתן לו שיעור הראוי לו, מתירין לו (בין נתפייס בעל דינו בין לא
נתפייס). וכן אם תפס הניזק שיעור מה שראוי לו ליטול, אין מוציאין מידו".

ומה עם חצי נזק צרורות?

הרשב"א בדף טו מציע שתי אפשרויות להבין את דברי הגמרא 'חצי נזק צרורות דהלכתא
גמירי לה דממונא הוא' (וכן דן הרשב"א בשתי אפשרויות אלו בדף ג ע"ב):

"הא דאמרינן כיון דאיכא ח"נ צרורות דהלכתא גמירי לה דממונא הוא לא פסיקא
ליה, איכא למימר דהא דקאמר דהלכתא גמירי לה אכולה מלתא דהדר כלומר דהלכתא

גמירי לה דאינו חייב אלא חצי נזק ועוד דממונא הוא ולא קנסא אף על גב דאינו משלם אלא חצי נזק. ויש לי לפרש עוד דהלכתא גמירי לה אחצי נזק בלחוד קאי כלומר הא איכא חצי נזק צרורות דגמירי דהלכתא היא דלא משלם כמה שהזיק ומיהו ודאי לכ"ע ממונא הוא דהא כי אורחיה הוא, כנ"ל והוא הנכון".

השאלה היא האם ההלכה היא שצרורות הם חצי נזק ואת העובדה שצרורות זה ממון אנו יודעים מכיוון שהנזק קורה בדרכה של הבהמה, והוא אינו משונה, או שהכל הוא חלק מההלכה המקובלת בידינו – צרורות הם חצי נזק וגם ממון.

הרי"ף על סוגיית הפתיחה של מסכת בבא קמא, מלבד פרשנותו הייחודית על שאלת הגמרא, כותב לגבי צרורות ש'הלכתא גמירי לה דלא משלם אלא חצי נזק'. הרא"ש, כשהוא מביא את דברי הרי"ף כותב:

"ואסיקנא דכולהו תולדותיהן כיוצא בהן לבר מתולדה דרגל. ומאי ניהו חצי נזק צרורות דהלכתא גמירי לה דממונא הוא ולא משלם אלא חצי נזק".

הרא"ש מוסיף שחצי נזק צרורות הוא ממון. בקביעה זו ממשיך הרא"ש ודן:

"הא דקאמר הלכתא גמירי לה דממונא הוא להא לא בעי הלכתא דממילא ממונא הוא כיון דתולדה דרגל הוי ועיקר הלכה לחצי נזק גמירי אלא ה"ק דאע"ג דתולדה דרגל הוי וממונא הוי הלכה גמירי לה דלא משלם אלא חצי נזק ואמאי קרי לה תולדה דרגלו לשלם מן העלייה ולפוטרו ברה"ר".

כמו הפירוש השני בדברי הרשב"א, גם הרא"ש סובר שפשוט שנזק הצרורות הוא תולדה של רגל. החידוש הוא שמשלמים עליו חצי נזק בלבד. [אמנם הפלפולא חריפתא תולה את

המילה 'ממונא' בטעות בגרסת הרי"ף, וכותב ששזה נשתבש מהגמרא בדף טו, אולם כבר ראינו שהרשב"א מפרש כך את הגמרא עצמה.

חיזוק מעניין לגרסה זו מביא השיטה מקובצת מתלמידי הר"י:

"וכתבו תלמידי הר"י דכפי גירסא דממונא הפירוש כן דהלכתא גמירי לה דממונא פירוש לדידן דאית לן פלגא נזקא קנסא דאי לרב פפא קשה דתפשוט פלגא נזקא קנסא דאי ממונא אמאי הוצרכה ההלכתא לומר דהוי ממונא חצי נזק צרורות. ע"כ".
דווקא אחרי שנפסק שחצי נזק הוא קנס, צריך לציין שחצי נזק צרורות הוא ממון, אחרת משפט זה יהיה קשה לרב פפא – מדוע צריך להגיד שחצי נזק צרורות הוא ממון, אם כל תשלום של חצי נזק הוא ממון?²

על פי כל הדעות חצי נזק צרורות הוא ממון, ולכן משלם, כפי שכותב האור זרוע (חלק ג פסקי בבא קמא סימן קב): "ואמרי' שלהי פ"ק דחצי נזק צרורות הלכתא גמירי לה דממונא הוא. הילכך משלם עפ"י עצמו ומגבינן ליה בבבל".

² ובחברותא הביא הסבר מעניין להבדל בין הדעות.

"ומבאר בחידושי ר' אריה לייב סימן ס"ו שיש לחקור בחיוב חצי נזק של צרורות: האם הכוונה היא, כשם שמצינו שבור פטור על הכלים, כך לימדה ההלכה למשה מסיני שרגל פטורה מחצי נזק כאשר זה נעשה על ידי כוחו. ולפי זה, החצי נזק שכן משלם, הריהו כשאר תשלום של רגל. או שמא יש לומר, שההלכה הפקיעה את צרורות מחיובי רגל לגמרי, ונתנה להם חיוב מחודש של חצי נזק. ולפי זה, החצי נזק שמשלם, אינו ככל חיובי רגל. לדרך הראשונה, פשוט הוא שהחצי שמשלם הוא ממונא ככל תשלום של היזק רגל. ואולם לדרך השניה, כיון שהוא חיוב מחודש מההלכה למשה מסיני, הרי יש לומר, כמו שבקרו אמרינן שהוא קנס כיון שלא מצינו בתורה חיוב של חצי נזק ממון, כך גם צרורות, לכן באה ההלכתא לומר שחיוב זה ממונא הוא. ולפי הדרך השניה, מובן גם מה שנסתפק רבא [לקמן] אם משלם מגופו או מן העליה. כי היות ויש כאן חיוב מחודש של חצי נזק, יש להסתפק כן. אבל לדרך הראשונה, על החצי שנשאר חייב ודאי דינו ככל רגל, ומה מקום לספק יש כאן. ואולם רב פפא סובר בדרך הראשונה, ולכן פשוט לגמרא שלשיטתו משלם מן העליה. וראה שם באריכות. ובזה יש לפרש גם מה שמצאנו ברשב"א ורש"י בכתובות שההלכתא באה גם לענין שהיא תולדה דרגל, וזה תלוי בשני הדרכים. לדרך הראשונה, אין צריך לזה הלכה, ולדרך השניה כיון שחיוב צרורות הוא חיוב מחודש, צריכה ההלכה להשמיענו שמכל מקום זה תולדה דרגל".

אבות ותולדות – לא מה שחשבתם אהוד גרשוני

"ארבעה אבות נזיקין: השור, הבור המבעה וההבער".

כך נפתחת המשנה הראשונה במסכת בבא קמא, ההולכת לעסוק בנזקי ממון ונזקי אדם וגם בנזקי שמים באופן מסוים.

המשנה מונה ארבע דרכי היזק מסוימים (השור, הבור, המבעה וההבער), ומכלילה ומכניסה אותם יחדיו תחת הכותרת "אבות נזיקין".

על פניו, בקריאה הראשונית נוכל להסביר את משמעות כינוי הגמרא לארבעת הדברים הנ"ל כ"אבות", בשל היותם הראשיים ביותר במובן מסוים. אנו מכירים את המילה "אב". הקב"ה הוא אבינו, לכולנו יש אבא, אבא הוא לכאורה השורש, הוא העיקר והוא הראשית.

הגמרא מבינה מעצם הנקיטה של המשנה בשם "אבות" לסוגי היזק מסוימים, כי ממילא יהיו גם דברים הנולדים מאותם ארבע אבות; כבר נסביר מה הכוונה. "מדקתני אבות – מכלל דאיכא תולדות...". אך מהן התולדות? דברים הנעשים באופן דומה לאבות? נזקים שחומרתם דומה לחומרת לאחד מהאבות? כל מה שהוא לא אב? ננסה לענות ע"י עיון בגמרא ובכמה מהראשונים ומהאחרונים.

הגמרא לאחר מכן משווה את עניין האבות והתולדות בנזיקין לעניין אבות ותולדות בשבת ובטומאה, שגם בהם ישנה חלוקה (שונה אמנם) בין אבות לתולדות.

המאירי (דף ב ע"א) מפרש כך:

"...פירוש: שהם אבות לכל הנזיקין וכל שאר הנזיקין נכללים בהם..."

המאירי מסביר אם כן, כי כל נזק, השונה מאותם ארבעה נזקים שהמשנה כינתה כ"אבות" – נכנס תחת הקטגוריה של "תולדות", כי הוא אינו אב.

הרמב"ם בהלכות שבת מדייק יותר. ננסה לראות את ההבדל בין פירושו לשבת לבין פירושו בהלכות טומאת מת:

"התולדה היא המלאכה הדומה לאב מאלו האבות. כיצד? המחתיך את הירק מעט מעט לבשלו – הרי זה חייב, שזו המלכה תולדת טחינה. שהטוחן לוקח גוף אחד ומחלקו לגופים הרבה וכל העושה דבר הדומה לזה הרי זה תולדת טוחן" (הל' שבת פ"ז ה"ה).

"כל הנוגע באב – הוא הנקרא ראשון, והנוגע בראשון – נקרא שני... והראשון ושלמטה ממנו – כולן נקראין ולד הטומאה" (הל' טומאת מת פ"ה ה"ח).

אם כן, אפשר לראות את ההבדל העיקרי בין אבות ותולדות בשבת ובין אבות ותולדות בטומאה ע"פ הרמב"ם.

בשבת – הרמב"ם מגדיר כי מלאכה הנעשית בדומה לאב שלה – היא הקרויה תולדה, בדומה לאב ובן, הדומים זה לזה והבן לוקח תכונות ומאפיינים הקרובים בדמיונם לאלו של אביו.

בטומאה – הרמב"ם דומה להסברו של המאירי. כל מה שהוא לא אב (בלשונו: "כל מה שלמטה ממנו") הוא הקרוי תולדה. נוכל להמשיל הסבר זה לבבושקה, שמכל בבושקה נולדת בבושקה חדשה קטנה יותר – והתגלגלות זו מהגדול לקטן, היא ההופכת כל דבר שהוא אינו הגדול – לתולדה. כל תולדה של אב מאבות הטומאה הוא כמו אחת מן הבבושקות הקטנות.

במקרה שלנו, בניזקין – מהי תולדה? נביא כמה דוגמאות מהגמרא ונברר:

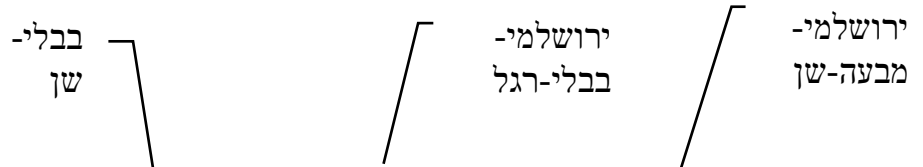
קרן ותולדה דקרן – כוונתו להזיק

שן ותולדה דשן – יש הנאה להזיקה

רגל ותולדה דרגל – היזקה מצוי, דרך הילוכה

על פניו, נראה כי התולדות דומות לאבותיהם כמו בשבת, מכיוון שהן נעשות באופן הדומה לאב. לדוגמה, אם אדם נשך אדם בכוונה להזיקו – זוהי תולדה של קרן, כיוון שהנשיכה נעשתה באופן הדומה לאופן בו נעשה האב – כוונה מלאה להזיק.

שן ורגל היכא כתיבי? שיטת הרשב"א נתאי ויזן



י"כ יבער איש שדה או כרם ושלח את בעירו וביער בשדה אחר, מיטב שדהו ומיטב כרמו
ישלם"

הגמרא, בעודה מנסה להשיב על אמרת רב פפא שואלת – מניין אנו יודעים מהתורה ששן ורגל הן אבות נזיקין? גם שן וגם רגל לומדים מאותו פסוק המובא למעלה, אך ממילים שונות. ה'בבלי' לומד שן מ-'וביער' ורגל מ-'ושלח' והירושלמי לומד כפי שמובא למעלה.

הרשב"א תמה: ע"פ ה'בבלי', כפי שניתן לראות, שן לומדים מ-'וביער', וזה הרי תמוה, שכן, אינטואיטיבית יותר הגיוני ללמוד מ-'כי יבער'!

וגם לירושלמי קשה, שהרי מה הוא עושה עם המלה 'וביער'!

באופן פשוט, הרשב"א (חידושי הרשב"א בבא קמא דף ב ע"ב ד"ה 'ושלח זה הרגל ובער זה השן') אומר שהם משלימים זה את זה, אך אומר אף יותר מזה. הוא אומר שמכאן אנו יודעים ששן לא שוא שלח שלוחי ולא שוא אזלא ממילא, ואני אסביר:

בהמשך הגמרא, היא שואלת: מדוע צריך פסוק להוכיח ש-'וביער' זה שן מהפסוק: "כאשר יבער הגלל עד תומו"? הרי אם תנסה להעמיד את זה על קרן או רגל, לשתייהן כבר יש הוכחות בפסוק!

ומשיבים: הייתי יכול להעמיד את זה על רגל דאזלא ממילא (כלומר שהבהמה הולכת ממילא ורומסת אגב אורחא שדה חברו) ואת 'ושלח' על דשלח שלוחי (כלומר שהבעלים שילח בכוונת תחילה את הבהמה שלו לשדה חברו לרומסה). לכן צריך את הפסוק "כאשר יבער הגלל עד תומו" ללמד שזה דווקא שן.

שואלת הגמרא: עכשיו שהעמדנו את 'וביער' על שן מאיפה אתה יודע שברגל דאזלא ממילא מתחייב הבעלים? ועונה הגמרא, שזה דומה לשן. כמו שבשן זה לא משנה אם שלח שלוחי או אזלא ממילא, כך גם רגל. עד כאן הגמרא.

כעת, באופן אוטומטי תישאל השאלה: מאיפה אתה יודע ששן לא שנא אם שלח שלוחי או אזלא ממילא? ועל זה בדיוק עונה הרשב"א, שכמו שאמרנו קודם, יישוב הבבלי והירושלמי מלמד שלא שנא שלח שלוחי ולא שנא אזלא ממילא (מודגש למעלה). עד כאן הרשב"א והגמרא.

כעת נקפוץ לרשב"א אחר על "שלושה אבות יש בשור, הקרן השן והרגל". לרשב"א הזה ישנם שני חלקים. החלק הראשון לא רלוונטי לדיון שלנו, ואנו נתמקד בחלק השני:

הרשב"א שואל שם – מדוע שונה בגמרא קרן שן ורגל בסדר הזה? הרי כפי שניתן לראות בפסוק למעלה, רגל מופיעה לפני שן ע"פ הבבלי! הרשב"א עונה שם, כי אולי שנה דרך גדילתו.

הרשב"א הזה תמוה מאוד משתי סיבות:

מה זאת אומרת דרך גדילתו? הרי כשהשור נולד הקרן באה בכלל הכי מאוחר!

מדוע הרשב"א עונה תשובה זאת? הרי יכול היה לענות בפשטות ע"פ היישוב שלו עצמו שמובא בירושלמי, שהלימוד של שן הוא לפני רגל כפי שניתן לראות למעלה. ואם תאמר שהרשב"א אליבא דבבלי, הרי הוא התייחס לבבלי והירושלמי כאחד, שהרי שניהם ביחד מלמדים משהו!

על השאלה הראשונה ניתן לענות בפשטות עם מסכת עבודה זרה ורש"י:

"עמד (אדם הראשון) והקריב שור שקרניו קודמין לפרסותיו שנאמר ותיטב לה'

משור פר מקרין מפריס..."

רש"י: "דאמר מר כל מעשה בראשית בקומתן נבראו שור עם קרניו מגודלין וכיון

שיצא ראשו תחלה נמצאו קרנותיו קודמות לפרסותיו."

כלומר, הכוונה שקרניו קודמות הוא לשור של מעשה בראשית, שהוא יצא מהאדמה עם

קרניו תחילה. ונשאלת עוד שאלה: מה בא ללמד אותנו העניין, שע"פ הרשב"א מקדים קרן

בגמרא בגלל השור שנברא בבריאת העולם? ניתן לענות על זה ע"פ השערי קדושה,

והליקוטי הלכות, שבפשטות הם אומרים שארבעת אבות הנזיקין הם ארבעה יסודות הרוע

שיש באדם שנשתלו בו מתחילה, ולכן מביא את השור של מעשה בראשית.

ומגיעה השאלה השנייה-

תזכורת: הרשב"א אומר שהלימוד של הירושלמי ושל הבבלי מהווים בסיס והנחת יסוד שלא

שנא שלח שלוחי ולא שנא אזלא ממילא בשן. נשאלת השאלה: מה הוא מה? כלומר איזה

מילה אחראית לאיזה לימוד? לכאורה 'כי יבער' מדבר על הצד האקטיבי, דהיינו 'שלח שלוחי'

ו-'וביער' משמש לבעל החיים כלומר הצד של-'אזלא ממילא'. למעשה אז שואל הרשב"א:

מדוע הסדר הוא קרן שן ורגל? הרי הלימוד של הבבלי של 'וביער' שמשמש ל-'שלח שלוחי' מופיע אחרי הרגל?

מכאן ניתן להסיק שהרשב"א אומר, שההוה אמינא היא לשים את הצד הפסיבי, דהיינו של אזלא ממילא, כמרכזי, כלומר זה שצריך להתייחס אליו ולתמוה עליו שהוא הרי מופיע אחרי הרגל.

צד זה מדגיש, את דברי הרב סלוביצ'יק באומרו, כי צד הפשיעה של אדם מגיע בחוסר השמירה שלו על רכושן, ולכן זה-'אזלא ממילא' שמגיע כמרכזי בהוה אמינא של הרשב"א. התשובה על השאלה הראשונה תסייע לנו להגיע למסקנה כי באדם ישנם דברים רעים ויצרים לא טובים. צד הפשיעה הוא לא כשהוא משלח אותם, אלא שהוא לא מצליח להשתלט עליהם ולרסנם, בחינת ה-'בינוני' בתניא.

טינפה פירות להנאתה – שיטות רש"י ורבינו חננאל יצחק שמעוניאן ודב צייטלין

פשט הסוגיה

בגמרא שלנו מסופר על תולדות השן. לפני שנפרט על הנושא הזה והסברות השונות בו, אנחנו צריכים להבין מה זה אב ומה זה תולדה, וכמו כן מה מאפיין את אב הנזיקין שן.

ההגדרה של אב על פי שיטת רש"י היא מה שכתוב בפסוקים, ואין הבדל מהותי בין אב לתולדה, אלא שניהם דומים בהגדרותם ובחוביהם, חוץ ממקרים מועטים מאוד. לעומת זאת, על פי שיטת המאירי יש הבדל מהותי כיוון שכל התולדות נכללות בזה. אבל לא נרחיב בזה כי זה לא הנושא המרכזי.

בשור יש שלושה אבות: שן, קרן ורגל, שכל אחד מהם שונה באופן מהותי מקודמו על פי המבואר להלן:

● שן – יש הנאה למזיק.

● רגל – אגב הילוכו.

● קרן – אין הנאה למזיק ונעשה בכוונה תחילה.

אנחנו נדון בתולדות השן. על פי הגמרא בדף ג ע"א תולדות השן הם:

● נתחככה בכותל.

● וטינפה פירות.

"נתחככה בכותל" אין צורך להסביר מה זה כי זה כפשוטו. אבל אנחנו נדון ב"טנפה פירות" כי שם יש מחלוקת סברתית בין רש"י לרבינו חננאל.

מחלוקות בפוסקים ובמפרשים

בכך נחלקו רבותינו לשתי מחנות:

● רש"י

● רבינו חננאל

רש"י ד"ה נתחככה בכותל: "טינפה פירות להנאתה שנתגלגלה עליהן כדרך סוסים וחמורים".

כלומר רש"י מפרש שהכוונה היא שהמזיק נהנה בזמן ההיזק מהניזק.

ר"ח: "אילולי עשתה צרכיה הייתה מצטערת".

כלומר כל עוד היא נהנית ממה שהזיק בזמן ההיזק.

דהיינו, ע"פ רש"י המקרה של ר"ח לא תופס לפיו, וכל עוד היא לא נהנית מעצם החפץ עצמו היא פטורה. התוספות שאנץ חולק על רבינו חננאל ואומר שכשעשתה צרכיה על הפירות זה נזק צרורות.

קודם כל צריך להבין – מה זה נזק צרורות? נזק צרורות הוא כשבהמה הולכת ומתיזה צרורות בוץ מרגליה והצרורות שוברים כדים.

אם ככה, מה זה קשור לפה? אפשר לומר שזה על אותו עיקרון, מכיוון שהבהמה אגב הילוכה פוגעת באמצעות נזל/גושים ברכוש של מישהו. ומוכח שכך גם לסברת רש"י בפירוש, מתוך

רש"י בדף יח ע"ב ד"ה דדחיק: "שעומדת במקום גללים היינו צרורות". ושם רש"י אומר בפירוש למה שנראה בעיניו, שהטלת גללים היא מדין צרורות ולא מדין שן.

שיטת הר"י מיגאש: (שו"ת הר"י מיגאש סימן קעד)

"עוד שאל השואל הנז' וז"ל אמרו בגמ' תולדה דשן מה היא נתחככה בכותל להנאתה טנפה פירות להנאת' וביארו בטנפה פירות להנאתה שהוא התריה והטילה גללי'. וקשי' לי הא דאמרינן לקמן בכיצד הרגל בהמה שהטילה גללים לעיסה משלמת ח"נ אלמא תולדה דרגל היא. וחזינן מאן דפריק להאי קושיא ואמר האי דאמרינן טנפה להנאתה תולדה דשן ה"מ היכי דהויאן גללים לחין ומחוברין בגופה ושותתין ויורדין כמימי רגלים על הפירות דומיא דאמרינן בע"ז הניצוק והקפטרס חיבור והא דאמרינן לקמן בהמה שהטילה גללים לעיסה משלמת ח"נ בגללין יבשים דלא נחתי על העיסה עד דפרשי מגופה של בהמה דומי' דצרורות. ונתקשו לנו דברים אלו כשהתבונננו בהם לפי שאין הפרש בין לח בין יבש שהכל הוא להנאתה.

תשובה וששאלת הא דאמרינן תולדה דשן מאי כו' וקאמרת אלמא טינוף פירות להנאת' דהוא הטלת גללים תולדה דשן הוא וקשיא לך הא דאמרינן בפ' כיצד בהמה שהטילה גללים לעיסה רב יהודה אומר משלם נ"ש רבי אלעזר אומר ח"נ דאוקי בחדא זימנ' ובפלוגת' דסומכוס ורבנן לענין צרורות קא מפלגי דאלמא צרורות ניהו ותולדה דרגל היא. ההוא פירוקא דאמרת דחזית בהאי קושיא פירוקא הוא דהאי דאמרינן טנפה פירות להנאתה תולדה דשן היא ומשלמת נ"ש בגללים לחים ניהו כמו מי רגלים דנחתי לפירות ומטנפי להו והגללים מחוברים מגופה של בהמה ועד

הפירות בלי שיהיו נפרדין דה"ל כענין ניצוק דקי"ל חבור הוא וההיא דאמרינן בהמה שהטילה גללי' לעיסה צרורות הוו בגללים יבשים נינהו חסר בלשונו ז"ל".

כלומר הר"י מיגאש מסכים עם שיטתו של רש"י שהטלת גללים יש בזה צד של צרורות, אבל הוא אומר שהצד של צרורות זה רק בגללים יבשים. אמנם אם הבהמה הטילה גללים שלא התייבשו והם רטובים, והם לא נפסקים עד הפרי, הם תולדות של שן. ולכאורה הר"י מיגאש מסכים עם שיטת רבינו חננאל, ובכך הוא מתרץ את החילוק בין הטלת גללים שבדף יח לבין הנידון שלנו.

שיטות הפוסקים:

טור חושן משפט סי' שצא: "או שטנפה פירות וכלים להנאתה כגון שנתגלגלה עליהם".

ראינו שגם הטור סובר כרש"י וכל הפוסקים שידינו הגיעה אליהם פסקו כמו רש"י.

שיטת רבינו חננאל באמת נראית תמוהה לפי רוב המפרשים והפוסקים, משום שעצם המילה 'שן', שמבטאת אכילה, משמעותה ליהנות מהדבר עצמו, כמו באכילה, כשאדם אוכל ונהנה מהמאכל עצמו שהוא אוכל, ובאמת כך פוסק השו"ע:

שו"ע חו"מ סימן שצא ס' א: "תולדה דשן כגון דנתחככה בכותל להנאתה והזיקה או שטנפה פירות וכלים להנאתה כגון שנתגלגלה עליהם".

אדם אית ליה מזלא הלל סנדו

במהלך דיון הגמרא על אב הנזיקין 'קרן' שהיא הנגיחה כי כתוב "כי יגח", מציגה הגמרא את תולדות הקרן: נגיפה, רביצה, נשיכה ובעיטה.

שואלת הגמרא – למה דווקא נגיחה היא אב ולא נגיפה? הרי גם על נגיפה כתוב בתורה – "כי יגוף" – ועונים שנגיפה זו נגיחה, פתח בנגיפה וסיים בנגיחה לומר שזה אותו הדבר. ושואלת הגמרא – למה לגבי בהמה שנגחה אדם כתיב "כי יגח" ולגבי שור כתיב "כי יגוף"? ועונים "אדם דאית ליה מזלה כתיב 'כי יגח'", כי אם שור פוגע בו זה אומר שהנגיחה נעשתה במכוון ולבהמה אין מזל ולכן אינה יכולה להינצל, ואילו "כי יגוף" זה נגיחה חלשה שגם בן אדם יכול להינצל כי אית ליה מזלא.

לכן מועד לאדם מועד לבהמה מועד לבהמה לא מועד לאדם.

השאלה הנשאלת מהו המושג 'אית ליה מזלא' שהגמרא מייחסת אליו חשיבות רבה, עד כדי כך שזה ההבדל בין אדם לבהמה ושעל פיו אפשר להגדיר את עליונותו של האדם וחוכמתו על פני הבהמה.

לדעת רש"י הדבר המייחד אדם מבהמה הוא שיש בו דעת לשמור את עצמו.

המאירי כותב ש"אית ליה מזלה" – שאימתו של האדם על השור ונגיחה של שור באדם צריכה כוונה ואומד וחוזק כדי לנגוח בו, וגם יש צד ואפשרות להינצל "ממלחמה" נגד השור. לכן רק בנגיחה באדם ברור שהוא מועד לאדם, אבל מועד לבהמה לא מועד לאדם בגלל

שמצד הטבע אין לה אפשרות להינצל מכיוון שננגחה פתאום ללא הכנה. לכן נקרא נגיפה, שנגיפה זה בפתאום, כמו שכתוב "ויגוף ה' את נבל המתים אשר במגפה".

ה'יהל אור' אומר שלכל בע"ח יש נפש רוח, אבל נשמה יש רק לאדם והנשמה זה מזל האדם.

לענ"ד אפשר להבין שהכוונה היא שיש לאדם השגחה פרטית, שהקב"ה ישמור על כל אדם לפי מדרגתו, ואם אדם ניצל ממוות זה רק בגלל השגחתו שהאדם אינו חי אלא מרצונו ית'. לכן הוא יכול למות מהשור בגלל ההשגחה – אם ההשגחה היתה כמו לבהמה אז מועד לאדם זה כמו מועד לבהמה, והחילוק הזה מסמל שני סוגי אנשים – אנשים השואפים לטוב ואנשים השואפים למוטב וההשגחה בהתאם.

ארבעה אבות נזיקין אשוריה דורפמן

"ארבעה אבות נזיקין השור והבור והמבעה וההבער לא הרי השור כהרי המבעה ולא הרי המבעה כהרי השור ולא זה וזה שיש בהן רוח חיים כהרי האש שאין בו רוח חיים ולא זה וזה שדרכן לילך ולהזיק כהרי הבור שאין דרכו לילך ולהזיק הצד השוה שבהן שדרכן להזיק ושמירתן עליך וכשהזיק חב המזיק לשלם תשלומי נזק במיטב הארץ" (משנה בבא קמא א', א').

"תני רב אושעיא שלשה עשר אבות נזיקין שומר חנם והשואל נושא שכר והשוכר נזק צער וריפוי שבת ובושת וארבעה דמתני' הא תליסר ותנא דידן מ"ט לא תני הני בשלמא לשמואל בנזקי ממון קמיירי בנזקי גופו לא קמיירי אלא לרב ליתני תנא אדם וכל מילי דאדם ולר' אושעיא נמי הא תני ליה אדם תרי גווני אדם תנא אדם דאזיק אדם ותנא אדם דאזיק שור אי הכי שור נמי ליתני תרי גווני שור ליתני שור דאזיק שור וליתני שור דאזיק אדם האי מאי בשלמא אדם דאזיק שור נזק הוא דמשלם אדם דאזיק אדם משלם ארבעה דברים אלא שור מה לי שור דאזיק שור מה לי שור דאזיק אדם אידי ואידי נזק הוא דמשלם והא שומר חנם והשואל נושא שכר והשוכר דאדם דאזיק שור הוא וקתני תני הזיקא דבידים וקתני הזיקא דממילא תני ר' חייא עשרים וארבעה אבות נזיקין תשלומי כפל ותשלומי ארבעה וחמשה וגנב וגזלן ועדים זוממין והאונס והמפתה ומוציא שם רע והמטמא והמדמע והמנסך והני תליסר הא עשרים וארבעה ורבי אושעיא מאי טעמא לא תני הני בממונא קמיירי בקנסא לא קמיירי גנב וגזלן דממונא הוא ליתני הא קתני ליה שומר

חנם והשואל ורבי חייא נמי הא תנא ליה שומר חנם והשואל תני ממונא דאתא לידיה בהיתירא וקתני ממונא דאתא לידיה באיסורא" (בבא קמא דף ד ע"ב).

"מתני' ארבעה אבות נזיקין. אית דוכתא דלא תני הן כמו הכא ובגמרא גבי שלש עשרה אבות נזיקין ובארבעה מחוסרי כפרה (כריתות דף ח ע"ב) ואית דוכתא דקתני הן כדקתני ארבעה שומרין הן (שבועות דף מט ע"א) וארבעה ראשי שנים הן (ר"ה דף ד ע"ב. ושם) "תוס' בבא קמא דף ב ע"א).

"גליון: וא"ת [שאלה] אמאי לא קאמר ארבעה אבות נזיקין הן כדקתני ד' ראשי שנים הן וי"ל [תשובה] שלא בא אלא להגיד ארבע אבות הללו לא ראי זה כראי זה וקצת קשה [דחייה] דבגמרא מוכח דנחית תנא למניינא מדפריך (דף ד ע"ב) ותנא דידן מאי טעמא לא תני הני לכך י"ל [תשובה?] דיש מקומות דלא תני הן כדאשכחן בארבעה מחוסרי כפרה: ע"כ" (שם).

בעניין דחיית התשובה לשאלת הגליון, מה שלכאורה קשה שם הוא כך:

אם הנחת היסוד שלנו היא שכשהתנא לא אומר "הן", משמע בוודאי שיש עוד אבות נזיקין אחרים חוץ מאלו שבמשנה, אז איך אנחנו אומרים על האבות שבמשנה (שלא נאמר בה "הן" – שבוודאי זה בא לרבוויי ובוודאי יש עוד אבות אחרים חוץ מאלו) שהם אבות הנזיקין לבדן (בכך שאומרים "ארבעה" = מנינא – למעוטי, כמו בקידושין דף ג ע"א "מנינא דרישא למעוטי מאי וכו')? הרי לא אמרנו "הן"!

אם כן, בוודאי שיש עוד אבות נזיקין (בכך שלא אומרים "הן") – אלא שהתנא שלנו לא שנאם. למה? כי יש בהם משהו מיוחד. הם נכנסים לקטגוריה שונה משאר אבות הנזיקין – הם אלו ששנויים בפרשה, יש בהם איזה קריטריון מיוחד. ועל כן אנחנו רואים את אלו

שבמשנה דווקא כ"אבות הנזיקין", ואת שאר אבות הנזיקין אנחנו לא רואים אותם כ"אבות הנזיקין" הקלאסיים אם בכלל. לכן מיעטם התנא (ממה שאמר התנא "מנינא" – למעוטי הא דרב הושעיא ודר' חייא).

וקשה: אמנם שנה התנא מנינא למעוטי, אך לא שנה התנא "הן", וזה בא לרבווי!

תשובה א': הנחת היסוד צריכה להיות שונה מזו. והנחת היסוד החדשה אומרת שאם אמרן "הן" – משמע שאין עוד (למעוטי), ואם לא אמרו "הן" – ההחלטה נתונה לתנא, אם ירצה לומר מנינא או לא, זה אומר שאולי יש אחרים (ריבוי), ואולי משהו אחר, ניטרלי או סתמי שכזה. ואם אומרים "אלו" לרבווי אתא, כלומר "אלו" מתוך האחרים, הם מיוחדים לרבווי. ולכן אין סתירה במשנה, שהרי זה שלא שנה התנא "הן", לא בא לרבווי, והתנא אמר מנינא למעוטי.

תשובה ב': ניתן להסתכל על ארבעה אבות הללו אבות נזיקין קלאסיים, ועל סוגים אחרים לא כי הם לכאורה שונים במהותם, וא"כ נופלת השאלה "מאי טעמא לא תני הני", כי הם בכלל שונים מהם, ואין הם "אבות הנזיקין" הקלאסיים.

אולי בין האבות במשנה ובין אלו של רב הושעיא ור' חייא אין הבדל מהותי, אך קיים הבדל אחר. או שתנא אקרא קאי ולהנך דכתיבן בקרא בהדיא קרי אבות, כרש"י עיי"ש (אחד הרש"י הראשונים על ב"ק), והתנא שמיעט את האבות האחרים ירצה לומר שאכן הם אבות, רק שאלה כתיבן בהדיא בפרשה ולכן שנאם במשנה בניגוד לשאר, אך לכאורה אין ביניהם הבדל עקרוני.

אבות ובנים – סוגיית הפתיחה של בבא קמא חזקי אברהמי

בסוגיית הפתיחה שלנו, במסכת בבא קמא, מושווים ארבעת האבות שעליהם דיברנו במשנה: השור, הבור המבעה וההבער, לאבות נוספים בהלכה. מתוכן ההגדרה של "אבות" מסיקה הגמרא שישנן גם תולדות. מתוך ההנחה הזו היא שואלת את שאלת הסוגיה הבסיסית – "תולדותיהן כיוצא בהן, או לאו כיוצא בהן?".

מה בעצם הגמרא שואלת כאן? הגמרא מנסה לברר את המקרה, את הדין, את גדר ה"תולדה" הזו שהיא הסיקה שקיימת. הדפים הבאים יעסקו כולם באבות ותולדות. ברור שהגמרא רוצה להגדיר הגדרות מוחשיות, גדרים ברורים, שיעזרו לה לקבוע קביעות.

השוואת הגמרא היא לתולדות של שבת, מצד אחד, ולתולדות של טומאה מהצד השני. האם תולדות הנזיקין הן כמו אבות הנזיקין, כמו שבשבת התולדות הן האבות – שהרי בשבת אין שום חילוק בין עונשי החטאת והסקילה שמקבלים. החילוק הוא רק כדי להכליל את התולדה והאב שלה בעונש אחד, או בהתראה אחת לפי ר"א. האם כזה הוא היחס בין תולדת הנזיקין לאב שלה, האם העונש זהה, והאם ההבדל הוא החלוקה של כל נזק שהוא לפרטי דינים וקבוצות מדוייקות יותר, שבהן העונש זהה לאבות אע"פ שלא נעשתה כאן בדיוק הפעולה של אותו אב?

האפשרות השנייה היא בטומאה, שבה התולדות הולכות ומאבדות את הדימיון שלהן לאבות ככל שהן מתרחקות ממנו. כאשר אדם שנגע במת נוגע באדם אחר, תולדת הטומאה מאבדת

את מדרגתה וכעת הוא נעשה "ראשון לטומאה" וכן הלאה. האם כך גם בנזיקין? האם גם המחיר, או אולי חומרת הנזק, הם ההולכים ופוחתים ככל שהנזק פחות דומה לאב?

ובעצם, למה שתולדות בנזיקין לא ידמו לאב? למה שאשלם פחות אם אדם נתקל בסכין שלי שהיה מונח ברשות הרבים, ולא בבור שלי? רש"י הגדיר בד"ה הראשון על המסכת את האבות בתור הדינים שכתובים בתורה, אבל האם זה אומר שרק על הנזקים הכתובים בתורה במפורש יש לשלם נזק שלם? מה ההיגיון בזה? ידוע לכל שהתורה דיברה בלשון בני אדם, והמקרים השונים שמופיעים בה אינם המקרים היחידים לדין שעליו מדובר, אלא רק "בונים אב" לכלל המקרים! אז מדוע שלא יהיה דמיון בין האבות לתולדות?

הרי"ף מתמודד עם השאלה הזו, ומסביר שמאחר שיש חילוק בין שור תם לשור מועד, נראה שזה לא פשוט לנו שהמקרים הללו דומים, ולכן מתעוררת השאלה – אם אין דמיון בין שני סוגי נזקי השור, לא ברור לנו שיש דמיון בין האבות והתולדות האחרים! ומיד זועקת הקושייה – אבל איך ניתן להשוות? הרי שור מועד ושור תם הם שני אבות! ברור שיש הבדל ביניהם, ובין האבות לתולדות לא יהיה חילוק. הרא"ש מנסה להתמודד עם הטיעון הזה, ומעלה אפשרות שמאחר והיה כאן ספק לגבי שני האבות, ולגבי החילוק בין תם למועד, הוא מתעורר גם בקשר לאבות ולתולדות חילוק.

בשיעור ניסינו לברר את נקודת שאלתו של הרי"ף. לרי"ף היה קשה בשני האבות שנקודת המוצא שלהם היא אחת – הפעולה היא בדיוק אותה הפעולה. אין שום הבדל. ובכ"ז, המועד משלם נזק שלם והתם רק חצי נזק. יש כאן שני אבות שונים, או לפחות אב אחד שהתפצל למקרים שונים לגמרי. אם כך, גם במקרה של אב ותולדה שגם בו יש דמיון ונקודת מוצא שווה, יכולים יהיו להיות שני דינים שונים לגמרי.

ומדוע יש הבדל בין מועד לתם? הגמרא עצמה מביאה שתי הגדרות לקרן: כוונתה להזיק, והיותה משונה. במקרה של תם, הבהמה היא משונה, ולכן יכול בעליה לטעון "לא חשבתי שזה יקרה" והוא מקבל על כך הנחה של חצי נזק, בעוד אצל מועד הוא לא יכול לטעון את אותה הטענה. אבל לגבי כוונה להזיק – ברור שיש גם בתם וגם במועד רצון להזיק בנגיחה. בזה אין הבדל בין תם למועד. ההבדל הוא רק ביכולת לצפות את הנזק. אם כך, טוען הרי"ף שגם בין אב לתולדה יהיה הבדל דומה. האבות הן דבר שדיברה עליו התורה. הם ברורים והחוקים שלהם קבועים. התורה כותבת את המקרה הקלאסי של נזק. אבל התולדות הן דבר הרבה יותר מורכב. הן אינן זהות במדויק לדברי התורה, ובהרבה מהמקרים משונות קצת יותר. הטענה שטוען המזיק יכולה להיות אותה הטענה – "אולי ברגל הגיוני וסביר שתזיק הבהמה שלי, אך לא בפרומביא שבפיה ובשליף שבצווארה". בעצם, העובדה שאין דמיון מוחלט יכולה לעורר ספקות לגבי פסיקת הדין. התורה עוסקת במקרים רגילים לחלוטין, ושאלת הגמרא היא לגבי סטייה קלה ושינוי קל מהמקרים האלה.

הפני יהושע עונה תשובה אחרת לגמרי: הגמרא איננה מבררת את הדין. במקרה שבו תולדותיהן לא כיוצא בהן, אין הכוונה שהדין יהיה חצי נזק. שאלת הגמרא היא יסודית הרבה יותר – מהן אותן תולדות עליהן דיברנו? הרי הסקנו שקיימות תולדות, אז מהן? האם הן דומות בפרטים, באופן הנזק, לאבות שלהן? שאלת הגמרא כאן היא שאלת בירור יסודית, הרבה לפני דין התולדות.

הגרי"ז עונה על השאלה דרך עיקרון עמוק שאותו הוא קובע. כאשר לומדים לגבי תולדה אחת משני אבות – עושים את זה בדרך של בניין אב (לא ראי זה כראי זה... הצד השווה שבהן וכו'). הסתפקו הראשונים רבות בשאלה – אם נניח שאני לומד לגבי מקרה מסוים

מרגל ומאש, האם המקרה מקבל את המקרים המיוחדים של רגל או של אש? האם הוא יקבל פטור ברשות הרבים, כרגל? האם הוא יקבל פטור בטמון, כאש? האם הוא יקבל את הפטורים של שניהם? את החיובים של שניהם? האם יש צורך להיצמד לפרטי הדינים של אב אחד, והאב השני הוא נספח שבעזרתו רק "נפטרים" מחוסר הדמיון לאב המרכזי והדומיננטי?

הגרי"ז נותן לזה תשובה. כאשר אני לומד משני מקרה אחד משני אבות אני לומד רק את עצם החיוב משניהם. בעצם, הדמיון לשניהם רק נותן למקרה הזה חותמת של "חייב לשלם", אך לגבי אופן התשלום יש להפעיל שיקול דעת בהתאם לדמיון הכללי. למשל, לאחר ההשוואה לרגל ולקרן אני יודע כעת שסוס שהשליך את הפרסה שלו על עוברי אורח אכן חייב לשלם, אך האם הוא חייב לשלם כרגל או כקרן? זה נקבע על פי דמיון לאב מסוים. הדבר היחיד שנלמד מכאן הוא החיוב לשלם.

כך ניתן גם להסביר את שאלת הגמרא – תולדותיהן כיוצא בהן או לאו כיוצא בהן? האם בכלל חייבים על תולדות? האם ניתן ללמוד מהאבות הדומים לתולדות את עצם החיוב, או לא אכפת לנו שהם דומים? זו שאלת הגמרא. לגבי פרטי החיוב לא אכפת לה. היא שואלת לגבי עצם החיוב – האם בכלל אפשר ללמוד מאב כאשר הוא אינו דומה לחלוטין? האם אפשר לחייב?

לאחר שהסברנו לפי השיטות השונות את שאלת הגמרא, ננסה להבין את הרעיון בהסתכלות קצת יותר פנימית:

"בנים אתם לה' אלוהיכם". עם ישראל נקראו בניו של הקב"ה. תולדותיו. הגמרא כאן שואלת לגבי תולדות, לגבי עם ישראל, כאשר הם נמצאים בתוך חיי המעשה, ומתהלכים ברשות

הַרְבִּים עִם בְּהִמָּתֵם. הָאֵם כֹּאשֶׁר יִהְיֶה קוֹנָה בְּמִשְׁכָּה פִּירוֹת בְּשׁוֹק, הוּא עֵדִיין כְּמוֹ הַקֵּב"ה?
עֵדִיין דּוֹמָה לוֹ בְּמִהוּתוֹ וּבִתְחוּשָׁתוֹ הַפְּנִימִית?

בְּשֶׁבֶת, פְּשׁוּט לָנוּ שֶׁהָאָדָם דּוֹמָה לַקֵּב"ה. הָרִי בְּשֶׁבֶת כּוֹלֵם מִסּוּגְלִים לְהַרְגִּישׁ אֶת מִהוּתוֹ וְאוֹרוֹ
הַמִּיּוּחָד שֶׁזּוֹרֵחַ עֲלֵינוּ – וְכוֹלֵם מְרַגִּישִׁים אֶת הַדְּמִיוֹן הַזֶּה, אֶת הִיּוֹתָנוּ עִם סְגוּלָה נִבְחָר מִכָּל
הָעַמִּים. בְּטוֹמָאָה, פְּשׁוּט לָנוּ שֶׁהָאָדָם לֹא דּוֹמָה לַקֵּב"ה. הָרִי הוּא רַחוּק מִמֶּנּוּ, וְלִמְרוֹת שֵׁישׁ לוֹ
קֶשֶׁר וְחִיבוּר אֵלָיו תָּמִיד – הוּא לֹא דּוֹמָה לוֹ.

הַשְּׁאֵלָה הִיא מָה קוֹרָה בְּשֶׁאֵר חַיֵּיו שֶׁל הָאָדָם, בְּמִשְׁאֵל וּבְמִתְנֵנוּ, בְּשִׁגְרָה. הָאֵם גַּם שֵׁם אָנוּ
דּוֹמִים לַקֵּב"ה? הָאֵם גַּם שֵׁם אָנוּ רוֹאִים בְּקֶרְבָּנוּ אֶת אוֹרוֹ שְׁמַאִיר בְּנוֹ, וּמִתְהַלְכִּים בְּדִרְכוֹ
וּמִקְדָּשִׁים שְׁמוֹ? אֲבָל לְכַאוּרָה קֶשֶׁה – מִדּוּעַ שְׁלֹא? מִלֵּא, בְּטוֹמָאָה, אַע"פ שֵׁישׁ עֵדִיין קֶשֶׁר
מִיּוּחָד הָאָדָם לֹא מִסּוּגֵל כְּרָגַע לְמִצּוֹא דְּמִיוֹן בֵּינוּ לְבֵין ה'. הוּא מוֹסְתֵר בִּיּוֹתֵר מִדֵּי הַסְּתֵרוֹת
שֶׁנּוֹצְרוּ מִחֲטָאֵיו וּמִטּוֹמָאוֹתָיו. אֲבָל לָמָּה שֶׁבְּשֶׁאֵר יָמוֹת הַשָּׁנָה הַרְגִּילִים, כֹּאשֶׁר אָדָם מְקִיִּים
מִצְוֹת וּמִתְעַסֵּק בַּחַיִּי הַמַּעֲשֶׂה, לֹא יִהְיֶה דְּמִיוֹן בֵּינוּ וּבֵין הַקֵּב"ה?

ע"פ פְּנִימִיּוֹת תִּירוּץ הָרִי"ף, אֲפֶשֶׁר לוֹמַר שֶׁכֹּאשֶׁר אָדָם מִתְבּוֹנֵן בְּטִבֵּעַ, וּמִבֵּין שֶׁהַקֵּב"ה מַחְדֵּשׁ
בְּכָל יוֹם תָּמִיד מַעֲשֶׂה בְּרָאשִׁית, וְשֶׁכָּל רָגַע וְרָגַע הוּא מַחֲיֶיָה אֶת הָעוֹלָם, כָּל הַבְּרִיאָה כּוֹלָה
הִיא "מִשּׁוֹנָה" בְּכָל שְׁנִיָּה מַחְדֵּשׁ, הִיא חֲדָשָׁה בְּכָל שְׁנִיָּה מַחְדֵּשׁ (כְּמוֹ שׁוֹר תָּם, שֶׁנּוֹגַח בְּפֶעַם
הָרִאשׁוֹנָה) – וְאֵילּוּ מַעֲשֵׂי הָאָדָם הֵם קְבוּעִים, שְׁגֵרִיתִים, וְלֹא מִשְׁתַּנִּים (כְּמוֹ הַשׁוֹר הַמוּעַד
שֶׁנּוֹגַח בְּפֶעַם הַשְּׁלִישִׁית). כֹּאשֶׁר אָדָם מִשּׁוּוֹה בֵּין מַעֲשֵׂי ה' לְמַעֲשֵׂי הָאָדָם הוּא לֹא יִכּוֹל לְמִצּוֹא
דְּמִיוֹן בִּינֵיהֶם. הוּא לֹא מִסּוּגֵל לְהַשְׁוּוֹת וּלְהֵאֱמִין שִׁיכּוּלָה לְשֵׁרוֹת שְׁכִינָה בְּמַעֲשֵׂי יָדֵי אָדָם. כְּמוֹ
שֵׁישׁ הַבְּדֵל בֵּין שׁוֹר תָּם לְמוּעַד, כֵּךְ יִהְיֶה הַבְּדֵל בֵּין הָאֲבוֹת לְתוֹלְדוֹת.

ע"פ פנימיות תירוץ הפני יהושע, אפשר לומר שאין מדובר פה על השריית השכינה בפועל במעשי ידינו, אלא על עצם הדמיון לקב"ה בימות החול. מיהו האדם? האם מתגבר בו יותר חלקו של ה', "אדם-אדמה לעליון", ומתנוצצת בקרבו הארתו של ה'? או שבימות החול הוא יותר "עפר מן האדמה", ויש בו נטייה לדברי חולין? ובעצם, האם גם היותו נובע מהאדמה מוכרחת להיות ניתוק מהקב"ה, היות והם אינם דומים, או שדווקא נותנת לו את הכוח לדבוק יותר בקב"ה? האם בהגדרתו של האדם הוא דומה להקב"ה?

ע"פ פנימיות תירוץ הגרי"ז, אפשר לומר שפרטי הדינים הם רק דבר נלווה. השאלה כאן היא על עצם החיוב. מה הדמיון הזה לקב"ה דורש מהיהודי המתמודד בעולם הזה לעשות? וכמאמר חז"ל "מה הקדוש ברוך הוא נקרא רחום, אף אתה היה רחום; מה הקדוש ברוך הוא נקרא חנון, אף אתה היה חנון; מה הקדוש ברוך הוא נקרא צדיק, אף אתה היה צדיק; מה הקדוש ברוך הוא נקרא קדוש, אף אתה היה קדוש" (ספרי עקב יא, כב). הדמיון הזה של התולדות לאבות בא להדגיש לנו את עצם החיוב, את האחריות העצומה המוטלת עלינו – להתנהג כבניו של הקב"ה, ללכת בדרכיו וליראה אותו.

מועד לאדם הוי מועד לבהמה יצחק שמעון אורדמן

בעקבות הגמרא והתוספות ד"ה ומלתא (ב"ק דף ב ע"ב) העוסק בעניין "מועד לאדם הוי מועד לבהמה".

הבהמה נמשלת לנפש הבהמית, ויש כאן חידוש שאפשר ל"החזיר בתשובה" את הנפש הבהמית, דהיינו, להופכה לטוב, כמו שהבהמה יכולה לחזור בה ממועדות. ככתוב בתניא לגבי קליפת הנוגה שזהו דבר שניתן להופכו לטוב.

עוד חידוש הוא לגבי תשובת רבי מנחם בתוספות לגבי זה שאמר רב פפא שדווקא מועד לאדם לא הכרחי שיהיה מועד לבהמה, אלא שמדובר אצלנו בבהמה שהייתה מועד לכל, חזרה בה מהיותה מועדת לבהמה אבל זה לא עוזר לה והיא עדיין תישאר מועדת לבהמה. לעומת בהמה שחזרה בה מהיותה מועדת לאדם, אבל עדיין תישאר מועדת לבהמה.

מכאן ניתן ללמוד חידוש גדול לגבי עבודת השם. במועד לבהמה הכוונה שאדם מועד מבחינת בהמיותו, כלומר הנפש הבהמית שלו צריכה תיקון. מועד לאדם ניתן לפרש כעבירות, כלומר עבירות ממש. לכן מכאן ניתן לחדש, כי כאשר אדם במצב ירוד ו'מועד לכל' וחזר בתשובה לגבי בהמיותו, אבל עדיין ממשיך לעשות עבירות, זה לא תופס כלל! הוא עדיין נשאר מועד לבהמה, וצריך לחזור בו קודם ולתקן את עבירותיו. רק לאחר מכן הוא יכול לתקן את צד הבהמיות שבו.

דבר זה מעיד על המדרג בסדר העבודה הפנימית, וכמובן מעיד על העבודה המתמדת של האדם. התגברות האדם על צד אחד לא מספיקה ופעמים שאף לא מועילה כפי שראינו, אלא יש לעבוד במדרג ובתבונה.

ארבע אבות נזיקין – ארבעת שורשי הרוע בעולם אליהו שורקי

ארבעה אבות נזיקין

המשנה כותבת את ארבעת אבות הנזיקין המעשיים, שאולי אפשר להסביר אותם בצורה יותר עמוקה – שהם ארבעת שורשי הרוע בעולם.

שור: מתחלק לשלושה סוגים:

שן: יש הנאה להיזקן – ולכן הוא מסמל את הרוע שנעשה בגלל ההנאה והתאוה.

רגל: מזיק בדרך הילוכו – כמו הרוע שנעשה ללא התחשבות באחרים.

קרן: כוונתו להזיק – זה הרצון להרע בכוונה ללא הנאה, כעס, אלימות.

בור: אדם שחופר בור ולא מכסה אותו ובכך מזיק – הרוע שנעשה ברשלנות, חוסר אחריות כלפי האחרים.

מבעה: שנוי במחלוקת מה פירושו:

שמואל: השן: שנאמר: "איך נחפשו עשיו נבעו מצפוניו" – מסמל את עשיו, אדם שמתנהג בחייתיות ונהנה מזה.

רב: האדם: שנאמר: "אמר שומר אתא בוקר וגם לילה אם תבעיון בעיו" – זה האדם שדרכו להתפלל. האם תפילה זה דבר מזיק? אלא מדובר ברוע שמזיק מתוך דבקות דתית כמו הג'האד.

אש (הבער): מזיק בשיתוף פעולה עם הרוח – מדובר במי שמשתף פעולה עם הרוע ונותן לו את הכלים להזיק.

שער שני מאמרים וחידושים על פרק הכונס

היזק ודעת בעלים טל נפתלי ונתאי ויזן

נפתח בסיכום הסוגיה, אומרת המשנה: הכונס צאן לדיר ונעל בפניה כראוי ויצאה והזיקה פטור. לא נעל בפניה כראוי, ויצאה והזיקה – חייב. נפרצה בלילה, או שפרצוה ליסטים ויצאה והזיקה – פטור. הוציאוה ליסטים – ליסטים חייבים. הניחה בחמה, או שמסרה לחרש שוטה וקטן, ויצאה והזיקה – חייב. מסרה לרועה – נכנס הרועה תחתיו. נפלה לגינה ונהנית – משלמת מה שנהנית. ירדה כדרכה והזיקה – משלמת מה שהזיקה. כיצד משלמת מה שהזיקה? שמין בית סאה באותה שדה, כמה הייתה יפה וכמה היא יפה. רבי שמעון אומר, אכלה פירות גמורים – משלמת פירות גמורים. אם סאה סאה, ואם סאתיים סאתיים.

מגדירה הגמרא: מהי שמירה כראוי? גדר שיכולה לעמוד ברוח מצויה היא שמירה כראוי שנקראת גם שמירה פחותה, וגדר שלא יכולה לעמוד ברוח מצויה היא שמירה שלא כראוי. רבי מני בר פטיש שואל: מי סובר שמועד מסופק בשמירה פחותה? ועונה: רבי יהודה. ומוכיח מהברייתא:

"קשרו בעליו במוסרה ונעל לפניו כראוי ויצא והזיק אחד תם ואחד מועד חייב דברי ר"מ ר' יהודה אומר תם חייב מועד פטור שנאמר "ולא ישמרנו בעליו" (שמות כ"א), ל"ו) ושמור הוא זה ר"א אומר אין לו שמירה אלא סכין" (ב"ק דף מה ע"ב).

אומרת הגמרא: לכאורה ניתן להעמיד את ר"מ באופן מסוים כך שיסכים שמועד די לו בשמירה פחותה. כיצד? הוא מחלק בין שן ורגל לבין קרן. הוא מודה שהתורה מיעטה בשמירתן של שן ורגל, ומביאים ברייתא להוכחת הדברים. הברייתא אומרת כי ישנם ארבעה דברים שהתורה מיעטה בשמירתן שהן: בור, אש, שן ורגל.

רבה אף מדייק מהמשנה ומוכיח שהיא יכולה לאחוז בדעת ר"מ: הרי כתוב במשנה צאן. למה? הרי עד כה עסקנו רק בשור? מה פתאום אנו עוסקים כאן בצאן! אלא משמע שאנו עוסקים כאן בשן ורגל דווקא שהתורה מיעטה בשמירתן, ולכן גם אגב אורחה משמיע לנו ששן ורגל מועדים תמיד.

עיון בסוגיה:

נעיין בטעמם של ר' יהודה, ר' מאיר ור' אליעזר. לשם כך מעבור לדף מה ע"ב שם כתובים טעמיהם.

ר' מאיר – ר' מאיר סובר את סברתו משום שסתם שוורים "לאו בחזקת שימור קיימי", דהיינו אנשים כדרך העולם לא שומרים את שווריהם, אלא מניחים אותם ויוצאים. לכן, כשהתורה אמרה שחובה לשמור שור תם, אנהנו צריכים לשומרו שמירה פחותה, וכאשר אמרה התורה "ולא ישמרנו" גבי מועד משמע שצריכים לגביו שמירה מעולה. ומשום שאנו לומדים נגיחה לתם נגיחה למועד (גזירה שווה), צריכים בשניהם שמירה מעולה.

ר' יהודה – ר' יהודה סובר את סברתו משום שסתם שוורים "בחזקת שימור קיימי", דהיינו אנשים שומרים את שווריהם בשמירה פחותה כדרך העולם. ולכן כשלימדה התורה חובת שמירה בתם, היא לימדה שמירה מעולה. וכשאמרה התורה "ולא ישמרנו", הווי ריבוי אחר

ריבוי, ועל פי הכלל: "אין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט", נלמד שתם חייב שמירה מעולה, ומועד חייב שמירה פחותה.

ר' אליעזר – על פי מסקנת הסוגיה, לדעת אביי, טעמו של ר' אליעזר מבוסס על הברייתא הבאה: "ר' נתן אומר, מניין שלא יגדל אדם כלב רע בתוך ביתו שנאמר 'ולא תשים דמים בביתך', ולכן אין להחזיק שור מועד, אלא להורגו".

אין לו שמירה אלא סכין:

נעיין בדברי רבי אליעזר: רבי אליעזר אומר שלשור מועד אין שמירה אלא סכין, וזאת הוא לומד מהפסוק: "לא תשים דמים בביתך..." שנאמר על מעקה, שרבי אליעזר לוקח לעניין השור המועד. נשאל כעת: מה הנפקא מינה ההלכתית למה שאמר רבי אליעזר?

תוספות יום טוב אומר שהכוונה של דברי רבי אליעזר בדבריו היא לעניין איסור אך לא לעניין תשלומין. כלומר: אם הבעלים שמר שמירה מעולה על השור המועד ובכל זאת יצא והזיק – לא ישלם, אך יהיה חייב בדיני שמים (אך כששומר שמירה פחותה יהיה חייב גם בתשלומין).

חולק עליו **רש"י** ואומר, שרבי אליעזר מחייב בשור מועד בכל מקרה דווקא בתשלומין.

הרי"ף והמאירי אומרים: עד שלא ישחט את השור, יהיה חייב בדיני שמים. כלומר: כל אימת שהשור המועד נמצא בביתך אתה חייב בדיני שמים.

הרע"ב טוען שהלכה כר' יהודה, ולמרות זאת יש לנהוג כרבי אליעזר בכדי לא להסתכן.

נִנְסָה לִהְבִּין אֶת טַעַמָּם שֶׁל כָּל אֶחָד מִן הַצַּדִּידִים – הַתּוֹסֵפּוֹת יוֹם טוֹב, לַעֲזוּמַת רִשׁ"י: בַּתְּחִילָה, נִיסְתָּה הַגְמָרָא לִהְבִּין אֶת דַּעְתּוֹ שֶׁל רַבִּי אֱלִיעֶזֶר וּלְהִבִּין עַל אִיזָה מִקּוֹר הוּא מִתְבַּסֵּס. לָכֵן נִיסְתָּה לְהוֹכִיחַ הַגְמָרָא: "אִמֵּר רַבָּה מֵאֵי טַעַמָּא דִּר"א דֹּאמֵר קִרָּא 'וְלֹא יִשְׁמַרְנוּ' (שְׁמוֹת כ"א, כ"ט)... שׁוֹב אֵין לוֹ שְׁמִירָה לְזֶה". לְאַחַר מִכֵּן נִדְחִית הַהוֹכָחָה הַזֹּאת ע"י אֲבִי. אֲבָל נִנְסָה לִהְבִּין אֶת הַהוּא אֲמִינָא שֶׁל הַהוֹכָחָה. כְּלוּמֵר, מֵה אֹמֵר לָנוּ הַתִּירוֹץ הָרֵאשׁוֹן? בַּתִּירוֹץ הָרֵאשׁוֹן, אִם בַּהוּא אֲמִינָא, אֲנַחְנוּ לּוֹמְדִים אֶת דַּעְתּוֹ שֶׁל רַבִּי אֱלִיעֶזֶר מִ-וְלֹא יִשְׁמַרְנוּ. בְּמֵה מְדוּבָר שֵׁם? מְדוּבָר שְׁכָאֲשֶׁר הַשּׁוֹר "נִגַּח הוּא מִתְמוּל שְׁלֹשׁוֹם" אִזִּי הַבְּעֵלִים מִשְׁלָם כּוֹפֵר כְּאֲשֶׁר הַשּׁוֹר נִגַּח. לָכֵן, מִכִּיוּן שְׁבַהוּא אֲמִינָא אֲנַחְנוּ לּוֹמְדִים אֶת דַּעְתּוֹ שֶׁל רַבִּי אֱלִיעֶזֶר מִהַפְּסוּק הַזֶּה, נִיתֵן לִהְבִּין אֶת דַּעְתּוֹ שֶׁל רִשׁ"י שְׁסוּבֵרֶת שְׁלִפִּי רַבִּי אֱלִיעֶזֶר, לֹא מִשְׁנָה מֵה, בְּעֵלֵי הַשּׁוֹר הַמוּעֵד יִשְׁלָם כֶּסֶף. מֵה יֹאמֵר הַתּוֹסֵפּוֹת יוֹם טוֹב שְׁסוּבֵר שִׁישׁ רַק צַד שֶׁל אִיסוּר לְהַחֲזִיק אֶת הַשּׁוֹר הַמוּעֵד, אֵךְ לֹא חַיִּיב בַּתְּשׁלוּמִין כְּאֲשֶׁר שִׁמְרוּ שְׁמִירָה מַעֲוֵלָה?

הַתְּשׁוּבָה טְמוּנָה בְּגוֹף הַשְּׁאֵלָה: הַתּוֹסֵפּוֹת יוֹם טוֹב סוֹבְרִים שְׁשׁוֹר מוּעֵד נִשְׁמַר שְׁמִירָה מַעֲוֵלָה, וְאִם לֹא נִשְׁמַר כֵּךְ, יִהְיֶה חַיִּיב בַּתְּשׁלוּמִין. יִיתְכֵּן, שְׁלִמְעֶשֶׂה הֵם סוֹבְרִים, שְׁרַבִּי אֱלִיעֶזֶר מוֹסִיף עַל דְּבָרֵי ר"מ שֶׁהוּא הֵיחִיד שֶׁאֹמֵר שְׁשׁוֹר מוּעֵד חַיִּיב שְׁמִירָה מַעֲוֵלָה. וּמֵה הַתּוֹסֵפֶת שְׁלֵהֶם? שְׁכָאֲשֶׁר שִׁמְרוּ שְׁמִירָה מַעֲוֵלָה וְעַדִּין הִזִּיק יִהְיֶה חַיִּיב בְּדִינֵי שָׁמַיִם. זֶה גַּם מִסְתַּדֵּר בְּאִיזְשֵׁהוּ אֹפֶן עִם דַּעְתּוֹ שֶׁל הָרַע"ב (אֹמֵנָם הוּא אֹמֵר שֶׁהִלְכָה כְּרַבִּי יְהוּדָה אֲבָל נִבִּיא אֶת הָעִיקְרוֹן שְׁלוֹ). שְׁכֵן הָרַע"ב אֹמֵר, שְׁלִמְרוֹת שֶׁהִלְכָה כְּרַבִּי יְהוּדָה יֵשׁ לְנַהוּג כְּרַבִּי אֱלִיעֶזֶר "לִיתֵר בִּיטְחוֹן". הָעִיקְרוֹן שֶׁאֹמֵר שְׁרַבִּי אֱלִיעֶזֶר הוּא לֹא שִׁטָּה אֲבִסוּלִטִית, אֲלֵא מַעִין הַחֲמָרָה אוֹ תּוֹסֵפֶת, וְהוּא מִתִּישֵׁב הֵיטֵב עִם דַּעַת הַתּוֹסֵפּוֹת יוֹם טוֹב ע"פ מֵה שֶׁאֲמַרְנוּ לַעֲלִיל.

הרי"ף והמאירי לעומת זאת, נוהגים מידת חסידות, ואומרים: החיוב, בין אם בדיני אדם, ובין אם בדיני שמים, יהיה לאו דווקא כאשר השור הזיק, אלא שכל אימת שהשור מוחזק אצלך, אתה חייב בדיני שמים. גם כאן ייתכן שלא מדובר בשיטה אבסולוטית, אלא בהחמרה או תוספת, כמו שמביא העיקרון של הרע"ב. אם כן, יישבנו את הנושא של "אין לו שמירה אל סכין".

שוורים – בחזקת שימור קיימי?

ישנו עניין מאוד תמוה בגמרא: יסוד מחלוקתם של רבי מאיר ורבי יהודה, הוא – כפי שאמרנו לעיל – האם שוורים בחזקת או לאו בחזקת שימור קיימי. זה תמוה, וזאת מכיוון שאם זאת הייתה מחלוקת אבסטרקטית בדבר עיקרון מסוים של התורה זה היה מובן, אך כאן מדובר במחלוקת במציאות. למה אתם חולקים? צאו החוצה, תסתכלו מה דרך העולם! לקושיה הזאת ניתן להביא שיטה אחרת להבנת הגמרא שמוצגת בתוספות. התוספות מציעים על פי רבינו תם: רבינו תם גורס את הדעות הפוך, כלומר – רבי מאיר אומר שסתם שוורים בחזקת שימור קיימי, ורבי יהודה אומר שסתם שוורים לאו בחזקת שימור קיימי. כעת, כיצד זה מסתדר? אלא מציע רבינו תם שיטה אחרת לפרש את 'בחזקת שימור קיימי'. 'בחזקת שימור קיימי' הכוונה שדעת הבעלים היא שאין דרכן של השוורים להזיק ולכן לא משמרים שורם. רבי יהודה סובר שדעת הבעלים היא שדרך השוורים להזיק ולכן שומרים שמירה פחותה. כלומר, מחלוקתם של רבי מאיר ורבי יהודה היא למעשה מחלוקת בדעת הבעלים: האם אנשים חוששים ששורם יזיק או לא: אם חוששים (לאו בחזקת שימור קיימי) שומרים, ואם לאו לאו. לכן, מחלוקתם של רבי יהודה ורבי מאיר היא על דעתם של אנשי העולם לגבי שמירת השור שלהם.

רבי יהודה אומר כי סתם שוורים לאו בחזקת שימור קיימי, כלומר דעת בעלים היא שהשור יכול לצאת ולהזיק ולכן הוא ישמור שמירה פחותה. מכאן ממשיך רבי יהודה את לימוד, כי התורה הוסיפה חיוב שמירה. מעניין לראות כי בשיטה זו שורש המחלוקת נעוץ בדעת הבעלים. כלומר, אפילו אם רוב העולם לא שומר את שווריו, אבל שוורים בחזקת שימור קיימי, המחלוקת מוכרעת לטובת ר"י. דבר זה מסתדר היטב עם הסוגיה הבאה בה נעסוק.

פרצוה ליסטים

נאמר בגמרא שאם פרצו את הגדר ליסטים ולאחר מכן יצאה הבהמה והזיקה – פטור. בתוספות שם נאמר שאפילו הליסטים פטורים. המאירי מבאר זאת, ועל הדרך מבאר את ההבדל בין פרץ חבירו לפרצוה ליסטים. המאירי אומר, כי מכיוון שהליסטים פרצו בשביל לגנוב ולא התקיימה מחשבתם, אזי יהיו פטורים. אך חבירו שפרץ, ועשה זאת על מנת להזיק, יהיה חייב גם על נזקי הבהמה שהזיקה. עניין זה מתחבר עם מה שאמרנו בסוגיה הקודמת לגבי העמדתו של רבינו תם את הגמרא של שוורים בחזקת שימור קיימי, שם ראינו ששורש המחלוקת תלוי בדעת הבעלים/המזיק. בנוסף, ישנו עוד עניין בסוגיה שמתחשב בדעת הבעלים: נאמר במשנה שנפרצה בלילה הבעלים פטורים. שואל על זה התוספות: הרי כבר אמרנו שכשנעל בפניה כראוי יהיה פטור, אז אין חידוש בעניין של נפרצה! אלא מכיוון שכתוב בלילה זה מחדש לנו שני דברים: אפילו אם הוא יודע שפרצוה בלילה יהיה פטור, או שכאשר נפרצה ביום יהיה חייב כי קלא אית לי למילתא, כלומר: "קול יש לדבר". גם כאן ניתן לראות התייחסות לדעת הבעלים כדבר שמשפיע וקובע. דבר זה מעלה תמיהה: מדוע

מתחשבים בדעת הבעלים? הזקת תשלום! מה זה משנה מה התכוונת? אלא ייתכן שטמון כאן חידוש יותר גדול:

בעולם הרגיל, כאשר יש היזק מחפשים אשמים לשלם אותו. אין מצב שיהיה נזק ולא יהיה מי שישלם אותו: או הביטוח, או המדינה, או האיש עצמו שהזיק לך וכו'... לעומת זאת, בתורה, הדברים לא עובדים ככה. כבר ביארנו בתחילת שנה שיש איסור להזיק, ואין להזיק לכתחילה. כלומר, יש להימנע בכל מקרה מלהזיק ויש איסור כזה.. זה אומר שכל דיני היזק מכוונים למקום, כלומר לקב"ה, ולא רק כלפי חבירך. לכן, יש כעת היגיון בדבר: הדעה שלך משנה את דין ההיזק מכיוון שתשלומי היזק משתלמים לא בגלל שצריך לכסות את החוב כלפי חבירך, אלא בשביל לכפר בינך לבין המקום. לכן, כאשר כוונתך הייתה לא להזיק הקב"ה, שהוא בוחן כליות, יודע והחיוב נעשה בהתאם.

עניין זה משתלב היטב עם הסוגיה הראשונה בה עסקנו על רבי אליעזר, שם ראינו מפרשים שאומרים שהחיוב על שור מועד הוא בדיני שמים **אפילו כשלא הזיק!** וזאת בגלל שהיזק – כפי שאמרנו לעיל – אינו כיסוי לחוב חבירך אלא גם כלפי הקב"ה.

החייב בדיני שמים ומשמעותו הלל סנדו

"אמר רבי יהושע ארבעה דברים העושה אותם פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים ואלו הן: הפורץ גדר בפני בהמת חברו, והכופף קמתו של חברו בפני הדלקה, השוכר עדי שקר להעיד, והיודע עדות לחברו ואינו מעיד לו" (ב"ק דף נה ע"ב).

לכאורה מכאן מבינים שחייב בדיני שמים זה דווקא כשה' מעניש ולא חיוב שבית דין מחייב, ובעצם הם לא מתדיינים על נושאים אלו ושבעצם בדינים אלו צריכים להאמין שיש שכר ועונש. וכמו שכתב הרמב"ם בי"ג עיקרים "והקב"ה מעניש לרשעים ומשלם שכר טוב לצדיקים".

רש"י אומר שפטור בדיני אדם בגלל שסבר שבגרמא פטור, כי רואים שכל המקרים לא נעשו ישירות אלה בעקיפין.

המאירי כותב שכל מה שנאמר עליו פטור בדיני שמים פירושו שחייב בהישבון, ולעניין איסור, אע"פ שפטור בדני שמים איסור יש בו. וגדולי הדורות כתבו שפסול לעדות עד ששיב מכיוון שתורת גזלה חלה עליו. בנוסף, לגבי המשנה בסוגיה הקודמת כתובה דעת ר' מאיר שאומר "קשרו בעליו במוסרה ונעל לפניו כראוי ויצא והיזיק אחד תם ואחד מועד חייב דברי ר"מ, ר' יהודה אומר תם חייב מועד פטור שנאמר 'ולא ישמרנו בעליו' ושמור הוא זה, ר' אליעזר אומר אין לו שמירה אלה סכין". המאירי אומר לגבי דעתו של ר' אליעזר שהוא לא בא לחייב במקרה ששמרו שמירה מעולה, אלא שהוא חייב בדיני שמים עד שיבערהו מן

העולם. לכן הלכה כר' יהודה לגבי דיני אדם וכדעת ר' יוסי בדיני שמים. זאת אומרת שלדעת המאירי יש לדיני שמים השלכה על המציאות.

הים של שלמה סובר שצריך לדבר אל ליבו, אבל אי אפשר לחייבו כי דינו מסור לשמים. כדי שיתן אל ליבו וירצה את חבריו ויצא ידי שמים יש לבית הדין לשכנעו בדברים, אבל אין לכופו. וכן גרמא בנזיקין חייב בדיני שמים ואין בו חיוב מין הדין, ולכן אם תפס מוציאין מידו.

לעומת זאת המהר"ם מינץ חולק ומביא את הרב מנדלין שסובר שתחילה צריכים לדבר על ליבו ולשכנעו, ואם לא ישמע לעצתו יש לפרסמו ברבים ולביישו. כמו כן, בכל מקום שכתוב שחייב בדיני שמים צריכים להודיע שאין הם יכולים לחייבו, אבל צריך לצאת ידי שמים כי דינך מסור לו, ומחייבים אותו ויתן על ליבו וירצה את חבריו. ומסיק ממנו המהר"ם מינץ שצריכים להודיעו ולהזהירו ולפרסמו ברבים, וצריך לדבר אל אותו האדם דרך תוכחה ומוסר ולביישו, ואולי יכנס לפשרה. אם מסרב יש לקרוא לשני בעלי דינים איך שרוצים לפסוק, ולהכריז עליו כחייב בדיני שמים ע"י קריאת הנוסח כדי שאנשים נוספים לא יעשו כדבר הזה.

לסיכום רואים שיש שתי גישות – גישה אחת נוטה יותר לאלץ את החייב בדיני שמים, וגישה שנייה נוטה לתלות דין זה בדיבור אל ליבו ואי נקיטת אמצעים מעשיים.

היודע עדות לחבירו ואינו מעיד לו נתאי ויזן

"היודע עדות לחבירו ואינו מעיד לו במאי עסקינן אילימא בבי תרי פשיטא דאורייתא

הוא 'אם לא יגיד ונשא עונו...'! אלא בחד" (ב"ק דף נו ע"א).

רבי יהושע מנה ארבעה דברים בהם פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים. בהם נמנה: היודע עדות לחבירו ואינו מעיד לו.

שואלת הגמרא: מה המקרה שאנו עוסקים בו? זה לא יכול להיות שמדובר בשני עדים שכן אז פשוט שזה מדאורייתא, ולכן עוסקים אנו בעד אחד.

נשאלת השאלה: כשהגמרא אומרת שזה פשוט שזה מדאורייתא למה היא מתכוונת? האם פשוט שחייב בדיני אדם או פשוט שחייב בנזקי ממון? לכאורה, ברור שפשוט שחייב בדיני שמים, שכן – איך אפשר לחייבו בממון? הרי הוא לא קשור והוא לא הזיק.

יתר על כן: נניח שראובן הלווה לשמעון כסף. ראובן תובע משמעון להחזיר לו את כספו ושמעון טוען שהחזיר כבר את כספו לראובן, כאשר בפועל שמעון משקר. לוי ויהודה יודעים ששמעון משקר ובכל זאת לא מעידים. מכורח איזו מציאות נחייבם לשלם? האם ישלמו לראובן כיוון שלא העידו וכך בעצם הזיקוהו, או שבגלל שהם יודעים ששמעון משקר והם לא מעידים בעצם הם ישלמו תחת שמעון?

לכן, מכורח הנסיבות הללו פשוט לחייב את שני העדים מדאורייתא בדיני שמים ולא בדיני אדם. לכן תמוה מאוד שרש"י כתב לחייבם מדאורייתא בדיני שמים, שהרי זה פשוט! באיזו

סוגיה בכלל מכריע רש"י?! בעצם השאלה היא: מהי בכל זאת ההווה אמינא לחייב בדיני אדם שניים שיודעים עדות לחברם ואינם מעידים לו?

לכן נדון בשתי האפשרויות שהצענו קודם מכורח מה לחייבם מדיני אדם:

עצם זה שהם יודעים עדות ואינם מעידים לטובת הצד הצודק וכך מזיקים לו. לא שמזיקים לו ממש אלא פשוט יצטרכו לשלם תחת הצד המשקר או הטועה:

"וְנִפְּשׁ כִּי תִחַטָּא וְשָׁמְעָה קוֹל אֱלֹהִים וְהוּא עֵד אוֹ רָאָה אוֹ יָדָע אִם לֹא יִגִּיד וְנִשְׁאַ עֲוֹנוֹ"
(ויקרא ו', א').

מתרגם אונקלוס: ונשא עווננו=ויקביל חוביה=ויקבל חובו. לכאורה מכאן ניתן לומר שהכוונה שמי שאינו יודע עדות נכנס תחת הצד המשלם. כלומר ההווה אמינא שלנו לחייב את שני אנשים היודעים עדות לחברם ואינם מעידים לו מדיני אדם מגיעה שהעדים צריכים לשלם תחת הצד הטועה. אך למה שישלמו? האם הם פשוט יבואו ויודו? כלומר הם חייבים לשלם רק מבחינה עקרונית (כמו חיוב הליסטים) בגלל שהם חייבים רק מצד עקרוני. ניתן לומר בעצם שהם חייבים בדיני שמים. זהו חידוש גדול. למעשה ניסיון החילוק שלנו האם הם חייבים בדיני אדם מחזיר אותנו לחייב את העדים בדיני שמים מכל הצדדים. לכן אין אפילו הווה אמינא לחייב עד אחד בלבד מדיני אדם, מה שמתרץ לנו את הקושיה של זה שכתוב בפסוק עד אחד ולא שני עדים, ובכל זאת הגמרא מתייחסת לפסוק כהוכחה לשני עדים.

גלוי וידוע לפני המקום אהוד גרשוני

ר' יהושע (ב"ק דף נה ע"ב) מונה ארבעה דברים שהעושה אותם לחבירו פטור מדיני אדם אך חייב בדיני שמים. אחד מנזקים אלו הינו אדם "הכופף קמתו של חבירו בפני הדליקה" (שם).

אדם אשר כופף במעט את ערימת הקש של החבר שלו כדי שלבסוף תגיע אליה האש וערימת הקש תבער ע"י האש – יהיה פטור מדיני אדם אך בדיני שמים יתחייב. הגמרא שואלת, במידה והאדם שכפף את הקמה של חבירו, כאשר הייתה רוח מצויה במקום וידוע היה לו לאדם שהאש תבעיר בוודאות את קמת חבירו – מדוע לא נחייב את המבעיר גם בדיני אדם – החמורים יותר?

עונה הגמרא ע"י העמדה שונה של דברי ר' יהושע ע"פ רב אשי. רב אשי אומר: ר' יהושע כשאמר "הכופף קמתו... פטור בדיני אדם וחייב בדיני שמים..." התכוון למקרה ולדין הקרוי דין "טמון באש".

דין "טמון" בכללו עוסק במקרה כזה: לחגי היה שדה גדול ועל הקרקע של שדהו היה מצוי חפץ יקר ערך. זכריה (לא ידוע אם בשוגג או במזיד) הבעיר אש, אשר הגיעה לשדה של חגי והייתה בדרכה לשרוף את החפץ יקר הערך שבשדה חגי. מלאכי ראה את המתרחש ואת האש המתקרבת ומיהר לכסות את החפץ יקר הערך של חגי – שנשרף בכל זאת.

אם כן, מדוע יתחייב מלאכי בדיני שמים? מכיוון שברגע שכיסה את החפץ יקר הערך של חגי בסדין – יכול לומר זכריה המבעיר לחגי בעל השדה: "נכון שהבערתי אש, אך החפץ שלך היה מכוסה בסדין והוא לא היה צריך להישרף בכלל בשל היותו מוגן – ואין אני אשם בשריפתו על אף האש שהבערתי! על כן, אהיה אני פטור!" ומי אותו האיש שכיסה את החפץ של חגי ובכך פטר את זכריה מלשלם? מלאכי. וממילא יוצא, שמלאכי גרם בעקיפין (גרמא) לחגי להפסד כספי והיה חייב הוא בדיני שמים על הנזק בעקיפין שגרם לחגי. אך החיוב של מלאכי תלוי בכוונתו. האם כשכיסה מלאכי את החפץ של חגי – כוונתו הייתה לטובה? ואם הייתה לטובה למה שיתחייב? שיטות שונות יש בראשונים.

ע"פ המאירי:

"היתה דלקה מתפשטת ובאה וטמן קמתו של חברו ונעשית טמון באש ונפטר בעל הדלקה מתשלומיה הרי יכול לומר שלטובה נתכון שלא יבער האש כל כך ונמצא שאין כאן כונה להזיק ופטור מדיני אדם ומ"מ חייב בדיני שמים **אם היתה כונתו להפקיע את התשלומין**".

משמע אם כוונתו הייתה לטובה – יהיה פטור אפילו בדיני שמים.

ע"פ התוספות:

"ואם תאמר: **גלוי וידוע למקום למה נתכוין לטובה** אם לרעה. ויש לומר דאפילו במתכוון לטובה שלא ימהר לשרוף ויוכל להציל בעל הבית בתוך כך – מכל מקום בדיני שמים חייב – **דאיבעי ליה לאזהורי ולאסוקי אדעתיה שלא יבוא לו הפסד בכך**".

דהיינו, אפילו אם כוונתו הייתה לטובה, היה לו למלאכי להיזהר שמא יכול להיגרם איזשהו הפסד כספי לחגי מהעובדה שהוא מכסה לו את החפץ.

ע"פ המהרש"ל (ים של שלמה):

"ומשמע מלישנא דתו', שידע נמי שטמון פטור באש. רק שדעתו לטובה היה. א"כ

הוי ליה לאזדהורי. אבל היכא שלא ידע דין טמון, ודעתו לטובה, א"כ פשיטא

שפטור, שאונס הוא, ומאי הוה ליה למעבד?"

לפי דברי המהרש"ל, מה שאמר התוס' שריר וקיים, אך רק במידה ומלאכי לא ידע שישנה

אופציה בכלל שיגרם הפסד נזק לחגי – פשוט שהוא פטור, שהרי הוא אנוס.

ונראה לי לקשר הדבר לחג החנוכה הבעל"ט.

כפי שצינתי, דין טמון עוסק במקרה בו בעירה הגיעה לשרוף חפץ של אדם והגיע אדם אחר

וכיסה את החפץ לפני שבער.

אותו החפץ, המונח אי-שם במרכז השדה שבנשמתנו הוא אוסף דברים המקשים עלינו בחיינו

ואיננו רוצים במ עוד. אנחנו מנסים לכסות את אותם המעשים ובד"כ מתעצלים לבררם על

בוריים ולתקנם או שאנו דוחקים אותם הצידה.

החנוכייה והאש הבוערת מתוכה, מבערות את כל אותן כיסויי הסרק ואת הדברים השליליים

שבנו שמתחתיהם – ומאירות אותנו באור אחר. גדול יותר ויפה יותר.

במקרים בהם אותם הכיסויים שניסינו לכסות במ את הדברים השליליים לא עשו עבודתם

כראוי ועדיין נשארנו חלולים – מכל מקום "גלוי וידוע למקום למה נתכוון לטובה". הקב"ה

יודע פועלינו ומעריכו – כשאנחנו מכוונים אליו ומתכוונים לטובה.

"הדלקה עושה מצווה" כבר אמרו חכמינו – לא רק שאור החנוכייה מבער בנו את הדברים

השליליים אלא גם מפנה לנו חלל – חלל לקיים מצוות. ההדלקה עושה חלל למצווה.

שנזכה לחג חנוכה שכולו אור ושלא נסתפק ב"ביעור הגלל עד תומו" – לאותו ביעור הגלל

(אותם הדברים השליילים) שלא רק יכלה ויסתיים לגמרי, אלא שהביעור גם יאיר ויפנה
מקום לצוהר חדש ונקי העושה מצווה.

דברי הרב ודברי התלמיד דניאל שלומוב

בגמרא בבבא קמא דף נו ע"א מובאים ארבעה דברים שאמר ר' יהושע שהעושה אותן פטור מדיני אם וחייב מדיני שמים והם:

- הפורץ גדר בפני בהמת חבירו.
- הכופף קמתו של חבירו בפני הדליקה.
- השוכר עדי שקר להעיד.
- היודע עדות לחבירו.

בהמשך הגמרא שואלת – האם אין עוד דברים שדינם פטור מדיני אדם חייב מדיני שמים?
הגמרא עונה שאכן יש ומביאה עוד מקרים, אך דברי ר' יהושע מובדלים ממקרים אלו, שהרי במקרי ר' יהושע היית עלול לחשוב שהם פטורים מדיני שמים גם כן!

למקרה של "השוכר עדי שקר להעיד" היינו חושבים שפטור מדיני שמים כיוון שטוענים "דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעים" – על העדים היה להקשיב לקב"ה שאסר זאת ולא לשוכר שאמר להם לשקר, ובדיני שמים נמי לא לחייב (קמ"ל שכן – חייב בדיני שמים).

גמרא נוספת בא מובא דין זה נמצאת בקידושין דף מב ע"ב, שם שואלת הגמרא על אדם שמסר בידי חרש שוטה וקטן גחלת אש והלכו והבעירו בה רכוש של אחרים פטור המשלח מדיני אדם וחייב מדיני שמים, אבל אם שילח את הבעירה ביד פיקח, חייב הפיקח. ולמה השולח פטור, שהרי נאמר ששלוחו של אדם כמותו! מתרצת הגמרא: "שאני התם, דאין שליח לדבר עבירה, דאמרינן דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעים?" אלא שדין זה

שונה, שאין שליח לדבר עבירה. ומה הטעם? משום שאומרים לשליח הקב"ה ציווה על המצוות והמשלח ששלחך לעבור עבירה, היה לך לשמוע לדברי הרב (הקב"ה)!

בסנהדרין דף כט ע"א מובאת טענה נוספת: "אמר רבי שמואל בר נחמן אמר רבי יונתן מניין שאין טוענין למסית – מנחש הקדמוני (שפיתה את חוה. הוא היה המסית הראשון ואין שומעים לטענותיו), שאמר ר' שמלאי הרבה טענות היו לו לנחש לטעון (לזכות עצמו ולא טען ומפני מה הקב"ה לא שמע לטענותיו כדי לזכותו)" אך טוענין למסית. שואלים מה היה לנחש לטעון ומשיבים שהיה יכול לומר שאין הוא אשם שדברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעים?! – הלא דברי הרב שומעים שהקב"ה ציווה לא לאכול מעץ הדעת, ולא היו אדם וחוה צריכים להקשיב בקול הנחש ולאכלו.

דין חולה חצבת שבא למקום ציבורי והדביק אנשים בעקבות סוגיות גרמא בנזיקין יאיר הילו

נשאלה שאלה בעניין חולה חצבת שבא למקום ציבורי והדביק אנשים, האם חייב לשלם להם דמי שְׁקָת.

במקרה הנידון מדובר בחולה במחלת החצבת, שהרופאים אמרו לו תדע: המחלה מאוד מדבקת, ואפילו באוויר אתה מעביר חידקים, ולכן אסור לך לצאת מהבית כדי שלא תדביק בזה אנשים.

החולה לא שמע לאזהרות הרופאים, וטייל בבתי מדרש, הלך לבית הכנסת להתפלל, והלך לשמח חתנים וכלות. כתוצאה ממצוות אלו הוא הדביק הרבה אנשים, שלא היו יכולים לצאת מהבית והפסידו ימי עבודה. האם חייב לשלם להם דמי שְׁקָת (גורם לאדם לשבת בבית ולא לעבוד ומפסיד כסף)?

תשובה: למדנו באשכולות על דיני נזיקין בבבא קמא ועל דיניהם. כדי לענות על שאלה זו, נצטרך להשוות את השאלה לדין אחד ממה שלמדנו, ואז נבדוק אם הדין יהיה אותו דבר.

המקרה כאן דומה לסוגיית "המעמיד". סוגיה זו בב"ק דף נו ע"ב, שאומרת שאם אדם העמיד את הפרה של חברו על קמת חבירו הוא חייב בדיני אדם. לדעת בעלי התוספות האדם מתחייב משום אבות הנזיקין – שן ורגל (אבות נזיקין שאומרים שן – יש הנאה להיזק, למשל: אכלה פְּרוֹת; רגל – מזיק תוך כדי הליכה, למשל: הלכה ברחוב ושברה כלי תוך כדי הליכה), ולדעת

הרשב"א מתחייב משום אדם המזיק (בתורה יש איסור להזיק, ומכוח זה האדם מחויב לשלם במקרה הזה בדיני אדם).

לכאורה, לא שינה כלום בגוף הניזק, ואפילו אם זה יכול להזיק, ולא שינה כלום בגוף הניזק – פטור, כמו שאמרנו בב"ק דף כו ע"ב – "אמר רבה זרק כלי מראש הגג והיו תחתיו כרים וכסתות, בא אחר וסלקן או קדם וסלקן פטור".

הרא"ש אומר בשם הר"י שהטעם שפטור זה שסילק הוא מפני שלא עשה כלום בגוף שניזק. דבר זה מקשה על דעת הרשב"א ומסתדר לדעת בעלי התוספות. לבעלי התוספות אפשר לסבור שאמרו מפני שבחייב שן חייבה התורה גם אם לא שינה דבר בגוף הניזק. אך לדעת הרשב"א, שמחייב משום אדם המזיק, איך זה מסתדר? הרי לא שינה כלום בגוף המזיק! אפשר להסביר לפי החזון איש, שאמר שהרשב"א התכוון שחייב משום אדם המזיק, מדין אש, ובאה התורה ללמדנו, שבאש לא צריך לשנות דבר מגוף הניזק.

ולענייננו, חייב מפני שאם לא היה יוצא אז המחלה לא היתה יוצאת, וזו מחלה מזיקה, עם ידיעה שהיא מזיקה, ואז זה כאילו גרר את הדבר המזיק ושם אותו על קמת חברו וגרם לו לנזק (דיני שְׁבֵת). השולחן ערוך פסק לפי הרשב"א שאמר משום אדם המזיק, ולפי ההסברה של החזון איש שזה משום אש. ומפני שזה משום אש, יהיה אפשר לחייבו לשלם תשלומי שְׁבֵת.

לסיכום: חייב החולה לשלם דמי שבת לאנשים שחלו בגללו אפילו שיצא לדבר מצווה, מכיוון שזה נזק ישיר בידיים, ואם לא היה יוצא אז המחלה לא הייתה יוצאת ולא מדביקה אנשים, וכן לפי השולחן ערוך.

היזק שאינו ניכר מיכאל בטיט

היזק שאינו ניכר הוא היזק שלא רואים אלא היזק משפטי ורוחני.

כמו שכתבו בגיטין נג ע"ב: "היזק שאינו ניכר שמיה היזק".

יש שלושה מקרים עיקריים: מטמא, מדמע ומנסך. מטמא טהרות של חברו – כגון מטמא טהרה של כהן, שגורם לו נזק גדול שכן תרומות טמאות לא לאכילה, וכל מה שהכהן יכול לעשות הוא לכל היותר לשרוף את התרומות. והרי"ד כתב שמדובר במטמא טהרות של אדם האוכל חולין בטהרה, למרות שיכול למכור החולין לאחרים. מדמע הוא מי שמערב תרומה של חבריו בחולין, ומנסך מפורש על פי רבים כשותף על היין, כי אחרת לא היה יכול לאסור אם היין לא שלו. הרשב"א מסביר שאף לדעת האומרים שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו, כאן מדובר על מומר לעבודה זרה או שהזהירו אותו שאז היה אוסר על חברו בטוח.

הדין הוא שאם בשוגג אזי פטור מתשלום וחייב לספר לחברו, ואם הוא מזיד חייב לשלם ולהודיע לחברו. הדין בהיזק שאינו ניכר נובע מכך שאם טימא או חילל משהו קדוש – חייב מעיקר הדין שעשה משהו לא בסדר וצריך לדון בכך שאפילו אם עשה זאת בשוגג עדיין היזק וצריך לשלם לפי שיטת רש"י. לפי שיטת רמב"ם לעומת זאת, אם לא ידע שמזיק וכוונותיו טובות כגון שהגדיל תרומת חברו משלו ולא ידע שפסל בכך פטור אפילו בדיני שמים, ומאוד דומה הדבר לדין טמון שגם נחשב כהיזק שאינו ניכר.

בין 'גרמא בנזיקין פטור' ל'דינא דינא דגרמי' הלל סנדו ודוד זקבר

רבי יהושע בבבא קמא דף נה ע"ב אומר: "ארבעה דברים העושה אותן פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים ואלו הן הפורץ גדר בפני בהמת חבירו והכופף קמתו של חבירו בפני הדליקה והשוכר עדי שקר להעיד והיודע עדות לחבירו ואינו מעיד לו". כל המקרים שהוזכרו לא חייבים לשלם עליהם בעוה"ז אבל הקב"ה מחייב עליהם. "פטור מדיני אדם – קסבר גרמא בנזיקין פטור". זאת אומרת שהמכנה המשותף של כל המקרים הוא שרבי יהושע אומר שהם "גרמא". המשמעות ההלכתית של גרמא היא שלדעתו פטור בדיני אדם וחייב בדיני שמים. נראה מסוגיה זו שגרמא בנזיקין פטור.

ישנה סוגיה אחרת בסוף הפרק שמשמע ממנה אחרת: "אמר רב שמעית מילתא לר' יהודה ולא ידענא מאי היא אמר שמואל ולא ידע אבא מאי שמיע ליה לר' יהודה דמחייב על נזקי טמון באש עשו תקנת נגזל באשו בעי אמימר עשו תקנת נגזל במסור או לא אליבא דמ"ד לא דיינינן דינא דגרמי לא תבעי לך דמסירות נמי לא דיינינן אלא כי תבעי לך אליבא דמ"ד דיינינן דינא דגרמי עשו תקנת נגזל במסור דמשתבע ושקיל או לא תיקו" (שם, דף סב ע"א). רש"י אומר: "שמעית מילתא לר' יהודה – אליבא דר' יהודה דמתני'. עשו תקנת נגזל באשו – כי היכי דתקנו רבנן לנגזל לישבע כמה גזלו ויטול דתנן במסכת שבועות (דף מד) אלו נשבעין ונוטלין השכיר והנגזל כך תקנו באשו שישבע מה הטמין ויטול". הגמרא אומרת שכמו שבדין נגזל הניזק נשבע כמה נזק נעשה לו ונוטל (שזה רק לפי רבי יהודה), כך גם בטמון באש, נשבע ונוטל. עכשיו מובן שבתקנת נגזל נשבע ונוטל כמו בדין טמון.

הגמרא ממשיכה ודנה האם אדם שמסור הלשין עליו לגויים וגזלו את רכושו, האם גם הוא יכול להישבע וליטול? לפי מי שאומר שדנין דינא דגרמי בניזיקין אז אפשר להתחיל לדון בכך אבל מי שלא חושב שדנים דינא דגרמי אז לא יכול להישבע וליטול. דינא דגרמי זה נזק שנעשה באופן עקיף, ורואים שהגמרא הולכת לשיטת מי שאומר שבדינא דגרמי חייב.

בסוגיות הראשונות ראינו שהנזק העקיף (גרמא) חייב רק בדיני שמים ואילו בסוגיית דינא דגרמי שזה גם נזק עקיף חייב גם בדיני אדם וגם בדיני שמים. אם כן, מה ההבדל בין גרמא לגרמי? לכאורה שניהם נזק עקיף ובכל זאת יש להם דין שונה.

השו"ע למסקנה פוסק: "קיימא לן כרבי מאיר דדאין דינא דגרמי. ודוקא באדם חייב דינא דגרמי אבל בבהמה, לכולי עלמא פטור".¹ 'המחבר' נותן דוגמה של הדוחף מטבע חבירו לים אע"פ שלא הגביהו חייב. וכן מי שמאבד את צורת המטבע של חבירו חייב, ומי שמוכר שטר חוב לחבירו ומחלו חייב.

שער משפט: השער משפט² מביא שני חילוקים בין גרמא שפטור לבין דינא דגרמי שחייב. חילוק ראשון – בדינא דגרמי הוא עצמו מזיק והנזק ברור אבל במקרה שזה "לא ברי היזקא",

¹ שולחן ערוך חושן משפט הלכות נזיקין סימן שפו סעיף א:

א [א] א [א] <א> א {א} קיימא לן כרבי מאיר ב (ב) דדאין ג (ג) דינא ד גרמי. (ב) ודוקא באדם חייב דינא דגרמי, ה אבל בבהמה, לכולי עלמא פטור (נ"י פ' הפרה). ו <ב> לפיכך ז {א} הדוחף מטבע של חבירו עד שירד לים, חייב, ח {ב} אף. על פי <ג> שלא הגביהו. ג] וכן הפוחת מטבע של חבירו והעביר צורתו, חייב, אף ע"פ שלא חסרו. ד] והמוכר שטר חוב לחבירו ט וחזר ומחלו, {ג} דקי"ל שהוא מחול, צריך לשלם ללוקח, כמו שנתבאר בסימן ס"ו.

² שער משפט סימן שפו ס"ק א: [א] קיי"ל כר"מ דדאין דיני דגרמי. התוס' (ב"ב ככ"ב ב ד"ה זאת) והרא"ש (שם ס"י י"ז ובב"ק פ"ט ס"י י"ג) והביאם הסמ"ע (סק"א) כתבו שני חילוקים בין גרמא דניזיקין דפטור לבין דיני דגרמי דחייב. חילוק אחד: דהיכא דהוא עצמו המזיק וברי היזקא הוא גרמי והיכא דלא ברי היזקא הוא גרמא בעלמא ופטור. וחילוק השני: דכל היכא דההיזק בא מיד הוא גרמי וחייב אבל היכא דלא בא ההיזק מיד רק אח"כ אינו אלא גרמא בעלמא ופטור, יע"ש שהאריכו בזה. והרב בעל משאת בנימין בתשובותיו ס"י כ"א כתב דשני החילוקים אמת דגרמי לא הוא אלא היכא דברי היזקא וגם ההיזק בא מיד אבל בלאו הכי הוא גרמא בעלמא ופטור יע"ש.

אז זה גרמא ופטור. חילוק שני – אם הנזק קרה מיד אחרי המעשה אז זה גרמי וחייב, אבל אם זה מגיע רק לאחר זמן אז הנזק נחשב גרמא ופטור.

המאירי אומר שרבים ניסו ליישב את ההבדל בין דינא דגרמי שחייב בדיני אדם לבין גרמא שפטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים. הוא מיישב את ההבדל בכך שהוא מעמיד את דינא דגרמי במקרים בהם האדם התכוון להזיק ועל ידו לבד נעשה הנזק. לעומת זאת דין גרמא הוא בלא מתכוון ולא על ידו בלבד נעשה הנזק. ולדעתנו יש קושיה על המאירי במסור, כיוון שרואים שבמסור הוא חייב מדין גרמי אבל יש עוד אנשים שהיו מעורבים בגזלה – המלכות שגזלה ממנו אז מסור לא נכנס להגדרה שאמר 'המאירי'.

ה'קצות החושן' מביא³ את שיטת הסמ"ע שטוען שלפי השו"ע והרמב"ם אין הבדל בין גרמא לגרמי ורואים זאת על פי מה שאמר הרמב"ם:

"הזורק כלי של חברו מראש הגג על גבי כרים וכסתות של בעל הכלי וקדם בעל הכלי והסיר הכרים הזורק חייב שזריקתו היא הגורם הראשון לשבירת הכלי ואם קדם אחר וסלקן שניהן חייבין הזורק והמסלק ששניהם גרמו לאבד ממונו של זה. השגת הראב"ד – הזורק כלי וכו' הזורק חייב א"א לא ראיתי שיבוש כזה והזורק

³ קצות החושן סימן שפ"ו ס"ק ב:

(ב) דדאין דינא דגרמי. בסמ"ע (סק"א) האריך לחלק בחילוקים שבין גרמי דחייב לגרמא דפטור ומש"ה פטור לדעת הרא"ש (ב"ב פ"ב סי' י"ז) והטור (סעיף ג') בדוחף ופוחת וזורק כלי מראש הגג דהנך כולהו גרמא דפטור, אבל להרמב"ם (פ"ז מחובל ה"ח י"א) ושו"ע ושאר פוסקים דמחייבי בזורק ודוחף ופוחת ס"ל דאין חילוק בין גרמי לגרמא, ואף שמצינו בש"ס בכמה מקומות דגרמא בנזקין פטור, ס"ל דהנך סוגיות אזלי אליביה דרבנן, אבל לר' מאיר דקי"ל כוותיה (ב"ק ק, א) אין חילוק בין גרמי לגרמא, והשיג על העיר שושן (סעיף א') שכתב בטעמו דאותן ההיזקות שחייב עליהן אדם המזיק מיקרי גרמי ואותן שפטור בהן מיקרי גרמא, וזה אינו לדעת הפוסקים שכולן חייבין עליהן וע"ש. ואמנם אין זה קושיא על העיר שושן דודאי גם להרמב"ם אשכחן דס"ל דגרמא בנזקין פטור, דהא בשולח את הבעירה ביד חש"ו בפרק הכונס, ואינך שם פורץ גדר בפני בהמת חבריך, והכופף קמת בפני הדליקה, והמבעית חבריך, והנותן סם המות לפני בהמת חבריך, ושיסה בו הכלב (ב"ק כג, בנה, ב נ, א) וכל הנך להרמב"ם נמי פטור כמבואר בדבריו, אלא ודאי דהרמב"ם נמי מחלק בין גרמי לגרמא אלא דס"ל דדוחף ופוחת וזורק בכלל גרמי דחייב הוא:

לעולם פטור דפסיקי גיריה והמסלק אם הוא כדברי הרב חייב ואם כדברי אחרים
פטור כדכתיבנא" (הלכות חובל ומזיק פ"ז ה"ח).

רואים מכאן שאין הבדל בין גרמא לגרמי לדעת הרמב"ם. כי לכאורה הזורק את הכלים זה
גרמא כי הוא לא מזיק באופן ישיר בגלל שכשהוא זרק הכסות היו שם. המסלק את הכסות
זה גרמי כי זה ברי היזקא. ורואים שבכל מקרה הדין בשניהם שחייב. ולדעת הסמ"ע הסוגיות
שבהם גרמא בנזיקין פטור הן סוגיות שלא נפסקו להלכה. למסקנה הקצות חולק על הסמ"ע
ואומר שיש הבדל בין גרמא לגרמי לרמב"ם כי רואים שהוא פוטר במקרים של "שולח את
הבעירה ביד חש"ו בפרק הכונס, ואינך שם פורץ גדר בפני בהמת חבירו, והכופף קמת בפני
הדליקה, והמבעית חבירו, והנותן סם המות לפני בהמת חבירו, ושיסה בו הכלב". המקרים
היחידים בהם הוא מחייב הם בגלל שהוא פוסק שהינם גרמי וחייב ונראה שההגדרה שלו
לגרמא היא שונה מההגדרה שהגדיר שער המשפט.

הכל לפי הדליקה יאיר הילו

"המדליק בתוך שלו עד כמה תעבור הדליקה? רבי אלעזר בן עזריה אומר – רואין אותו כאילו הוא באמצע בית כור. רבי אליעזר אומר – ט"ז אמות כדרך רה"ר. רבי עקיבא אומר – חמשים אמה. רבי שמעון אומר – 'שלם ישלם המבעיר את הבערה' הכל לפי הדליקה:¹

המשנה דנה בדין באיזה מקרה המבעיר יהיה פטור מלשלם על נזק שהאש שהבעיר עשתה. ר' אלעזר בן עזריה, ר' אליעזר ור' עקיבא אומרים שיש גבול לדלקה. האש לא תעבור מרחק מסוים (אפילו שאומרים מידות שונות).

לעומתם, ר' שמעון אומר שכל הדלקות שונות. אם תיתן מידה מסוימת לכל דלקה, אין לדבר סוף. שרפת הכרמל לא שווה לשרפה של ל"ג בעומר. יש שרפות שיכולות לעבור יותר מכל המידות פה. אז הוא לא אומר מידה. הגמרא מבינה שרבי שמעון מחייב תמיד ולא משנה כמה ישמור על האש וכמה הגנות יש, יהיה חייב על כל מה שישרף. זה מה שמוביל את הגמרא לקושיה הבאה.

"ולית ליה לרבי שמעון שיעורא בדליקה? והתנן: 'לא יעמיד אדם תנור בתוך הבית אלא אם כן יש על גבו גובה ד' אמות. היה מעמידו בעלייה עד שיהא תחתיו מעזיבה שלשה טפחים ובכירה טפח, ואם הזיק משלם מה שהזיק. רבי שמעון אומר לא נאמרו שיעורין הללו אלא שאם הזיק פטור מלשלם'² אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוא הכל

¹ משנה, מסכת בבא קמא, פרק שיש, משנה ד.

² משנה, מסכת בבא בתרא, פרק שני, משנה ב.

לפי גובה הדליקה. אמר רב יוסף אמר רב יהודה אמר שמואל הלכה כר' שמעון. וכן

אמר רב נחמן אמר שמואל הלכה כרבי שמעון:³

[ואין לו לרבי שמעון שיעור לדליקה? ושנינו: 'לא יעמיד אדם תנור בתוך הבית אלא

אם כן יש על גבו גובה ד' אמות. היה מעמידו בעלייה עד שיהא תחתיו מעזיבה שלשה

טפחים ובכירה טפח, ואם הזיק משלם מה שהזיק. רבי שמעון אומר לא נאמרו

שיעורין הללו אלא שאם הזיק פטור מלשלם' אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוא הכל

לפי גובה הדליקה. אמר רב יוסף אמר רב יהודה אמר שמואל הלכה כר' שמעון. וכן

אמר רב נחמן אמר שמואל הלכה כרבי שמעון:"]

הגמרא מקשה על מה שאמרה המשנה שלרבי שמעון אין שיעור בשרפה ומביאה משנה אחרת

שמראה שלרבי שמעון יש שיעורים, שהרי הוא אומר ש"לא ניתנו שיעורים הללו שאם הזיק

פטור מלשלם" – היינו שהוא פוטר במקרים מסוימים. מכאן שרבי שמעון סותר את עצמו,

מה שסותר את הבנת הגמרא הבסיסית שרבי שמעון תמיד מחייב.

מתרץ את הקושיה הזו רב נחמן בשם רבה בר אבוא שהכל לפי גובה הדלקה. זה אומר שיש

דליקות שרבי שמעון לא יחייב. למשל בשרפות שלא הגיוני שיעברו נהר הוא לא יחייב, אך

שרפות בגובה של מגדלי עזריאלי יעברו אפילו 25 מטר.

רב יוסף ורבי נחמן אומרים בשם רבי יהודה ושמואל, שהלכה כרבי שמעון.

המשנה בבבא בתרא אומרת שאם יש בית שיש בו שתי קומות של שני אנשים שונים, במקרה

שבעל הבית התחתון רוצה לשים תנור בתוך הבית שלו, בעל הבית העליון יכול למנוע ממנו

³ גמרא, מסכת בבא קמא, דף סא ע"ב.

לשים את התנור, אלא אם כן יש מגג התנור לרצפת הבית העליון 4 אמות (בערך 192/240 ס"מ). במקרה שבעל הבית העליון רוצה לשים תנור, הוא צריך לשים מעזיבה (סוג של טיט) של שלושה טפחים (24/28.8 ס"מ).

אם זאת כירה (תנור הרבה יותר קטן), שניהם צריכים לשים טפח (8/9.6 ס"מ) מהרצפה/תקרה.

הרמב"ם קובע להלכה כמו המשנה ומוסיף שבמקרה שזה תנור של נחתומים בעל הבית העליון צריך לשים ארבעה טפחים (32/38.4 ס"מ).

"הבית והעלייה של שנים לא יעשה בעל הבית תנור בתוך ביתו אלא א"כ יש לו על גביו גובה ארבע אמות וכן לא יעמיד בעל העלייה תנור עד שיהיו תחתיו מעזיבה שלשה טפחים ובכירה טפח ואם תנור של נחתומים הוא צריך שיהא תחתיו ארבעה טפחים ובכירה של נחתומין שלשה טפחים ואף על פי שהרחיק השיעור אם יצא האש והזיקה משלם מה שהזיק כמו שיתבאר במקומו".⁴

השולחן ערוך קובע הלכה לפי הרמב"ם:

"הבית והעלייה של שנים, לא יעשה בעל הבית תנור בתוך ביתו אלא אם כן יש לו על גביו גובה ד' אמות בינו לתקרת העלייה [בין התנור לגג הבית], וכן לא יעמיד בעל העלייה תנור עד שיהיה תחתיו מעזיבה שלשה טפחים מלבד שיהא על גביו גובה ד' אמות, ובכירה טפח מעזיבה מתחתיה, ואם תנור של נחתומין הוא צריך שיהיה תחתיו ד' טפחים, ובכירה של נחתומין, אף על פי שהרחיק כשיעור אם יצא האש

⁴ משנה תורה, הל' שכנים, פ"ט, הי"א.

והזיקה משלם מה שהזיקה, וכל אדם בביתו צריך להרחיק כשיעורים הללו מפני

השכנים שמעכבים עליו:⁵

הרמב"ם בהלכות נזקי ממון קובע הלכה בקשר לסוגייתנו ש:

"הדליק בתוך רשותו צריך להרחיק מסוף המצר כדי שלא תעבור הדליקה לשדה

חבירו. וכמה שיעור ההרחקה הכל לפי גובה הדליקה. [א] ואם לא הרחיק כראוי

ועברה האש והזיקה חייב לשלם נזק שלם. הרחיק כראוי ועברה והזיקה פטור שזו

מכה בידי שמים היא. וכן אם עברה נהר או שלולית שיש בהן מים ורחבן שמונה

אמות פטור".⁶

הוא אומר שאם הרחיק כראוי – פטור! וזה סותר את מה שכתב לעיל ("ואף על פי שהרחיק

השיעור אם יצאת האש והזיקה משלם מה שהזיק"). מצד אחד הוא כותב שאם עשה כשיעור

אז הוא פטור, מצד שני הוא כותב שגם אם עשה כשיעור – חייב.

הרי"ף מתרץ את קושיא זו כך:

"אמר רב יוסף אמר רבי יהודה אמר שמואל הלכה כרבי שמעון: ואי קשיא לך מאי

שנא התם גבי תנור דקא יהבי רבנן שיעורא ואפילו הכי אם הזיק משלם מה שהזיק

ומאי שנא הכא דפטור, לא תיקשי לך, הכא דלפי צורך שעה קא מדליק וקא מרחיק

בשיעורא וקא עברה הדליקה יתיר משיעורא וקא מזקא אנוס הוא דמאי הוה ליה

למיעבד, הילכך מכה בידי שמים היא ולפיכך פטור דלא יכול לאהדורה, והתם גבי

תנור כיון דתדיר הוא מדליק איבעי ליה לעיוני אי איכא הזיקא לחברו נסליק הזיקה

⁵ שולחן ערוך, חושן משפט, סי' קנה, סע' א.

⁶ משנה תורה, הל' נזקי ממון, פי"ד ה"ב.

וכיון דלא עבד הכי פושע הוא ולפיכך חייב, תדע דהא רבנן פליגי עליה דרבי שמעון בתנור דקא יהיב שיעור לפטור והכא אינהו גופיהו קא יהבי שיעור לפטור:⁷

[אמר רב יוסף אמר רבי יהודה אמר שמואל הלכה כרבי שמעון: ואם קשה לך מה שונה שם בעניין תנור שמביאים חכמים שיעור ואפילו כך אם הזיק חייב לשלם, ומה שונה כאן (שאם הזיק) – שפטור?

לא יהיה קשה לך, שכאן, לפי צורך שעה הדליק, והרחיק כשיעור, ואם עברה והזיקה – אנוס הוא, שלא היה לו מה לעשות, הלכך מכה בידי שמים היא ולפיכך פטור שלא היה יכול לעצור אותה, ושם לגבי תנור, כיוון שמשמש בו בתדירות, היה צריך לבדוק אם יש היזק לחברו נרחיק את הנזק (שיכבה מיד) וכיוון שלא עשה כך – פושע הוא וחייב. ותדע שחכמים חולקים על רבי שמעון שיש שיעור לפטור, וכאן חכמים עצמם מביאים מביאים שיעור לפטור.]

הרי"ף מתרץ את הקושיא כך:

פה (כמה מרחק/מה צריכה לעבור הדליקה כדי לחייב) – מדליק באופן חד פעמי, עשה מה שהיה יכול ואחרי שיצאה הדליקה, לא היה לו מה לעשות. וזו מכה בידי שמים – ולכן פטור ("הרחיק כראוי ועברה והזיקה פטור שזו מכה בידי שמים היא").

שם (מידות של מרחק של תנור) – מדליק באופן תדיר, עשה מה שהיה יכול בקשר למידות, אך אחרי שהתחילה השרפה, היה צריך לכבות את האש מיד. מכיוון שלא עשה זאת – פושע הוא – ולכן חייב ("ואף על פי שהרחיק השיעור אם יצאת האש והזיקה משלם מה שהזיק").

⁷ נימוקי יוסף, דף כה ע"ב.

ה'קצות החושן' מביא תרוץ אחר מהרי"ף:

"ולולי דברי הרי"ף נראה לענין דאמר דהכא שיעורא דתנור אינו אלא שלא יפחות משיעורא, דבפחות משיעורא הוי היזק ודאי ואינו רשאי להזיק על מנת לשלם, ולכן צריך להרחיק שלא יזיק בידים על מנת לשלם, אבל גם בהרחקת השיעור שהוא ד' אמות אכתי אינו מן הנמנע שלא ילך האש ומשום הכי צריך לשלם מה שהזיק, אבל בהאי דפרק הכונס דאמרו הרחיק כראוי, והיינו לפי שיעור הדליקה, והתם מיירי בהרחיק כראוי באופן שהוא מהנמנע שילך האש לגדיש חבירו, ומשום הכי הוי ליה אונס גמור ומכה בידי שמים ופטור מלשלם".⁸

ה'קצות החושן' מסביר ששם (בענין תנור) – פחות מד' אמות – היזק ודאי, יותר מד' אמות – היזק מצוי. ולכן חייב.

פה (כמה מרחק/מה צריכה לעבור הדליקה כדי לחייב) – אם עשה את המידות שכתוב, אין היזק בכלל ולא יכול להיות היזק. ולכן פטור כי זו מכה בידי שמים.

⁸ קצות החושן סי' קנה, ס"ק א.

דין טמון נתאי ויזן

נאמר בגמרא כי ישנה מחלוקת בין חכמים לר"י. ר"י אומר שמשלם מה שבתוכו בעוד חכמים אומרים שלא. ע"פ הגמרא בדף ס ע"א דין טמון נלמד מ"ייתור" המילה "קמה" בפסוק ("מה קמה בגלוי אף כל בגלוי"). מחלוקת זו של ר"י וחכמים מובאת במשנה בדף סא ע"ב. שם מחלק רבא את מחלוקתם של ר"י וחכמים. הוא אומר שהם חולקים בשני דברים:

- א. אם הדליק בשלו והתפשט לשל חברו – חכמים פוטרים את הטמון ור"י מחייב.
 - ב. אם הדליק בשל חברו, חכמים אומרים שמשלם בטמון רק מה שדרכו להניח שמה, כגון ציוד חקלאי, לעומת ר"י שמחייב על הכל.
- תוספות מפרש את סברת חכמים: גזירת הכתוב לפטור טמון באש אבל רק כאשר יוצא ממנו כלומר מחלקתו, שנאמר: "כי תצא אש" ... אבל כאשר הדליק בתוך של חברו אומרים חכמים מסברא לחייב על מה שהגיוני שיוטמן שם, אבל לא על דברים שלא הגיוני שיוטמנו שם.
- שתי תמיהות שעלו לי בעקבות סברת חכמים:

1. אם אין גזירת הכתוב כאשר מדליק בשל חברו, למה לא לחייב על הכל? למה לחלק בין דברים שהגיוני שיוטמנו שם לכאלה שלא? אם אין גזירת הכתוב אוטומטית אני מתחייב על הכל!
2. מדוע אני מתחשב בהגיון? הרי אם אני בתחום השטח שלי אני יכול להטמין מה שאני רוצה, מה זה משנה מה הטמנתי? לכאורה מי שהדליק את הבעירה צריך להתחייב

על הכל! או בלשון הטור בשם התוספות: "לאו אסוקי אדעתיה שיניח אדם ארנקי בגדיש" ... ומה אכפת לי מההגיון?! זכותי להטמין כרצוני מה שאחפון.

ניתן לענות על זה מהדברים בדף סב ע"א, שם אומר שמואל כי לפי רבי יהודה עשו תקנת נגזל¹ גם באשו, מה שאומר שיוכל בעל הגדיש להישבע שהיו לו דברים מסוימים בתוך הגדיש ויצטרך המבעיר לשלם. למעשה, אנחנו לא יכולים לדעת בכלל מראש מה היה בתוך הגדיש שהרי הוא נשרף, ולכן מעיקר הדין יכולנו לפטור לגמרי את המבעיר ממה שבפנים. אף אחד לא יודע מה היה בתוך הגדיש מלבד בעל הגדיש. ע"פ התוספות בדף סב ע"ב, גם לחכמים יש תקנת נגזל לגבי ציוד חקלאי שהוטמן, לעומת רבי יהודה שתקנת נגזל בטמון אצלו מדוברת בהכל, ואפילו בדברים מאוד לא סבירים שימצאו שם כגון ארנקי (ע"פ התוספות). כעת הכל מובן: למעשה, לא יכולנו לחייב את המבעיר כלל כי אנחנו לא יודעים בכלל מה היה בגדיש, אבל תקנת נגזל מאפשרת לנו פתח מסוים. רבי יהודה מאוד מרחיב את הפתח לעומת חכמים. בעצם, מחלוקת חכמים ורבי יהודה היא עד כמה ניתן להאמין לבעל הגדיש. חכמים מאמינים לו לגבי דברים סבירים שיהיו שם, כגון ציוד חקלאי, ורבי יהודה פותח פתח מאוד גדול, עד כדי ארנק של כסף.

למעשה, עכשיו הקושיה מופנית כלפי רבי יהודה: איך אתה פותח פתח כל כך גדול לתקנת הנגזל, הרי זה פותח פתח לשבועות שקר! אני יכול לומר שהחבאתי שם יהלומים, וע"פ רבי יהודה אני אקבל את כל התשלום למרות שזה מאוד לא סביר.

¹ תקנת נגזל זוהי תקנה שתיקנו חכמים שאומרת שהנגזל יכול להישבע כמה גזל ממנו פלוני וזה הסכום שישולם לו ע"י הגזלן.

בכל מקרה, נוכל לומר שאכן נפסקה הלכה כחכמים בשו"ע, אך בכל זאת ננסה לתרץ את רבי יהודה: למה רבי יהודה מאפשר גמישות כל כך רחבה לבעל הגדיש להישבע אם זה פותח פתח לשבועות שקר?

ניתן אולי לומר שזה מעין קנס כלפי המבעיר: אתה, שלא אכפת לך ממה שקורה בפנים (בתוך הגדיש), ככה לא תדע אם בעל הגדיש בפנים, בתוכו, משקר כשהוא דורש את מה ששרפת לו, ורבי יהודה נותן לו את החופש הגדול יותר בשביל זה, ומאפשר לו לדרוש הכל. כמובן שאפשר לקחת זאת באופן רעיוני, וכל אחד רשאי לחשוב על זה בעצמו.

נאמר דבר אחרון: מכל הנאמר לעיל ניתן אולי להסיק שכל מחלוקת חכמים ורבי יהודה בדין טמון עוסקת רק כאשר רק בעל הגדיש יודע מה היה בפנים. אבל אם לצורך העניין יש שני עדים שיודעים בדיוק מה היה שם אפילו חכמים מודים שיש לחייב (זוהי הסקה שלי ואין לה מקור מוכיח או סותר ממה שידוע לי²).

² ולאחר כתיבת מאמר זה ראינו ולמדנו באשכולות את הירושלמי על אתר, שם ניתן למצוא מקור לסברה זו. ואולי אף ברשב"א שחולק על התוס' ד"ה מי מנחי בדף סב ע"א בסוגיית המרגנית.

מאי ולא אבה דוד לשתותם? ישעי סולומון

אנחנו אווזזים במסכת בבא קמא, דף ס ע"ב בשליש התחתון. הסוגיה שלנו עוסקת בזמן המלחמה בין ישראל לפלישתים, כאשר פלישתים צרו על המחנה של ישראל, ובדוד, כאשר הוא רצה לשתות מים, ושלושת הגיבורים שהביאו לו תוך סיכון אמיתי של נפשם, (בנוסף דברים נוספים, אבל זה מה שאתעסק בו במאמר). אבל בסוף, לאחר ששלושת הגיבורים הלכו והביאו לו מים, הוא לא שתה אותם, אלא "ויסך אותם לה". ונביא את הפסוקים:

"וַיִּתְּאֶנֶּה דָּוִד וַיֹּאמֶר מִי יִשְׁקֵנִי מִיָּם מִבְּאֵר בֵּית לָחֶם אֲשֶׁר בְּשָׁעַר. וַיִּבְקְעוּ שְׁלֹשֶׁת הַגִּבּוֹרִים בְּמַחֲנֶה פְּלִשְׁתִּים וַיִּשְׁאַבוּ מִיָּם מִבְּאֵר בֵּית לָחֶם אֲשֶׁר בְּשָׁעַר וַיִּשְׂאוּ וַיָּבִיאוּ אֶל דָּוִד וְלֹא אָכַה לְשִׁתּוֹתָם וַיִּסֹּךְ אֹתָם לֵה'. וַיֹּאמֶר חֲלִילָה לִּי ה' מַעֲשֵׂי זֹאת הָאֲנָשִׁים הַהֵלֶכִים בְּנַפְשׁוֹתָם וְלֹא אָכַה לְשִׁתּוֹתָם" (שמואל ב כ"ג, ט"ו-י"ז).

זו יש לשאול: למה פתאום הוא רצה מים? לא היה מים בעדולם שבסוף הגיבורים היו צריכים ללכת (בהמשך הסוגיה) עד בית לחם? ולמה לאחר מכן פתאום הוא ניסך אותם לה? הוא לא אמור להיות עוד יותר צמא ככל שעובר הזמן?...

אז יש שלושה תירוצים. אחד מהסוגיה על דרך הדרש ושניים מהרד"ק על אתר בדרך הפשט: (1) הראשון – מהסוגיה - שבעצם "אין מים אלא תורה" ו"הוי כל צמא לכו למים" – בעצם הוא לא היה צמא פיזית, אלא צמא לתורה. רצה ללמוד דברי הלכה, והוצרך להגיע לבית לחם ששם היו הסנהדרין כדי לבקש מהם דבר הלכה, שהרי אם דוד המלך לא ידע משהו, אז מי ידע משהו מעבר לידע של דוד המלך חוץ מהסנהדרין? ... וזה שהוא ניסך אותם לה' זה כי

בעצם בסוף הסוגיה מסתבר שכיוון שהגיבורים סיכנו את עצמם בכך שהלכו בתוך מחנה פלישתים כדי להגיע לבית לחם דוד לא רצה להשתמש בהם, שנאמר: "וחי בהם – ולא שימות בהם" (והרי נאמר: "אין התורה מתקיימת אלא על ידי מי שממית עצמו עליה"? ואולי אפשר לומר שההבדל הוא שכאן לא דוד המית עצמו אלא שהוא כמעט המית **אחרים** עליה... וראו על כך במהר"ל שמתרץ את ההבדל) ולכן לא השתמש בהם...

(2) השני – בלשון הרד"ק – "שנתאוה דוד למים, אבל אמרו כי הזמן הזה היה חג הסוכות שהיו מנסכין בו המים ובמה עשה דוד שם, כי היתר הבמות היה אז ונסך מים אלו בבמה". ובלשוני: שבעצם דוד לא היה צריך את המים לעצמו אלא לניסוך המים (היה זה זמן סוכות) ולכן היה צריך **להביא** מים לבית לחם, ואם כך ברור למה הוא ניסך אותם...

(3) השלישי – בלשון הרד"ק – "כמשמעו, שהתאוה לאותן המים שהיו יקרים וטובים וימי קציר היו, כמו שאומר ובאותן הימים אדם מתאוה למים קרים מפני החום, אולי במצודה שהיה שם דוד לא היו שם מים טובים ואחר שהביאו אותם נתחרט על ששמו עצמם שלשת הגבורים האלה בסכנה גדולה, בעבור תאותו אל המים". ובלשוני: שכלי הגוף הפנימיים של דוד מאסו במים המעופשים שהיו בעדולם ולכן רצה מים טריים וטעימים, אך כאשר שמע את זה שהגיבורים מסרו את נפשם, הוא איבד את "התיאבון" וניסך אותם לה' כהוקרה.

שערות כמשל ללימוד התורה והתקרבות לה' צור עמישב ויהודה שיפריס

"ייתב [ישבו] רב אמי ורב אסי קמיה [לפני] דר' יצחק נפחא. מר אמר ליה: לימא מר שמעתתא, ומר אמר ליה: לימא מר אגדתא [אחד אמר לו שיאמר הלכה, והאחר אמר לו שיאמר אגדה]. פתח למימר אגדתא – ולא שביק מר, פתח למימר שמעתתא – ולא שביק מר [פתח לומר אגדה ולא נתן לו, פתח לומר הלכה ולא נתן לו]. אמר להם, אמשול לכם משל למה הדבר דומה: לאדם שיש לו שתי נשים, אחת ילדה [צעירה], ואחת זקינה. ילדה מלקטת לו [את השערות ה] לבנות [בשביל שהוא יראה כמוה], זקינה מלקטת לו [את השערות ה] שחורות [כדי שיראה כמוה] נמצא קרח מכאן ומכאן. אמר להן, אי הכי – אימא לכו מלתא דשוויא לתרוייכו [אמר להם, אם כן אגיד לכם דבר ששווה לשניכם, כלומר גם הלכה וגם אגדה] 'כי תצא אש ומצאה קוצים' (שמות כ"ב, ה') וכו'" (ב"ק דף ס ע"ב).

בסיפורנו מובא ששני תלמידים (רב אמי ורב אסי) ישבו לפני רבם – רבי יצחק נפחא. אחד מהם רצה שהוא ידרוש באגדה, ואילו השני רצה שהוא ידרוש בהלכה. בסוף שניהם התעקשו ולא נתנו לו לדרוש בכלל. רבי יצחק נפחא המשיל להם משל ובסופו של דבר הוא דרש להם ב"מילתא דשוויא לתרוייכו".

נשאלת השאלה במשל של רבי יצחק נפחא, איזו אישה נמשלת לאגדתא ואיזו לשמעעתתא?

במסכת סוטה דף מ ע"א מובא סיפור שיכול לענות על השאלה:

"רבה, ר' אבהו ור' חייא בר אבא איקלעו לההוא אתרא [הזדמנו למקום אחד]. רבי אבהו דרש באגדתא [באגדה], רבי חייא בר אבא דרש בשמעתא [בהלכה]. שבקוה כולי עלמא לרבי חייא בר אבא ואזול לגביה דר' אבהו [עזבו כולם את רבי חייא בר אבא והלכו לדרשתו של רבי אבהו]. חלש דעתיה [חלשה דעתו של רבי חייא בר אבא]. אמר ליה [אמר לו]: אמשל לך משל למה הדבר דומה: לשני בני אדם – אחד מוכר אבנים טובות, ואחד מוכר מיני סידקית [כלים קטנים ופשוטים]. על מי קופצין? לא על זה שמוכר מיני סידקית!?"

בדומה למשל שהמשיל רבי יצחק נפחא, רבי אבהו ממשיל פה את הקשר בין אגדה להלכה כדבר שנגיש מאוד וקל יותר להשגה לציבור הרחב (אגדה), לעומת דברים יותר יקרים וקשים יותר להשגה. אפשר אולי להבין מכאן שהאגדה היא כמו השערות השחורות שהעם רוצה, וההלכה היא כמו השערות הלבנות.

אפשר לראות את מה שכותבים על השערות הלבנות במדרש תנחומא (פרשת חיי שרה, סימן ד):

"ואברהם זקן". אמר הקדוש ברוך הוא: דיו לעבד להיות כרבו, וכתוב: 'עטרת תפארת שיבה' (משלי ט"ז, ל"א). מי גרם לאברהם כל הכבוד הזה? כשהלך בדרך צדקות, כתיב 'ואברהם זקן'. אמר לו הקדוש ברוך הוא: דיו לעבד להיות כרבו, משל למה הדבר דומה? למלך שהיה לו אוהב, אמר לו לאוהבו מה אתן לך? כסף וזהב יש לך, עבדים ושפחות, שדות וכרמים יש לך, אלא אתן עטרה שבראשי ואשים בראשך. כך אמר הקדוש ברוך הוא לאברהם: כסף וזהב הרי נתתי לך, שנאמר 'ואברם כבד מאד במקנה' (בראשית י"ג, ב') וגו', אלא מה אתן לך? עטרה שבראשי. שכשראה דניאל,

אמר: 'ושער ראשיה כעמר נקא' (ושער ראשו כצמר נקי) (דניאל ז', ט') וכתוב
'ואברהם זקן בא בימים' וגו'."

אפשר לראות שכתרו של הקב"ה הוא שיער השיבה. ובפירוט יתר על שערתיו של הקב"ה
במסכת חגיגה (יד ע"א):

"כתוב אחד אומר: "לבושיה כתלג חזיר ושער רישיה [ראשה] כעמר נקא" [לבשו
כשלג לבן ושער ראשו כצמר נקי] (דניאל ז', ט'), וכתוב: "קוצותיו תלתלים שחורות
כעורב" (שיר השירים ה', י"א)! לא קשיא. כאן – בישיבה, כאן – במלחמה. דאמר
מר: אין לך נאה בישיבה, אלא זקן; ואין לך נאה במלחמה, אלא בחור."

רבינו חננאל מפרש כאן:

...בישיבה – פירוש, במושב הדין, כזקן. שאין נאה בישיבה אלא זקן. וכן במלחמה
אין נאה אלא בחור.

דבר זה מוזכר גם בשיר הכבוד ("אנעים זמירות"):

זקנה – ביום דין, ובחרות – ביום קרב. כאיש מלחמות ידיו לו רב.

אפשר לראות כאן שהשערות הלבנות הן כשהקב"ה דן, שזה כמו ההלכה, והשערות
השחורות הן במלחמה, שהיא מלחמתה של תורה. וכמו שלמלחמה כל חייל פשוט מתגייס,
כך גם באגדה – כל יהודי יכול ללמוד.

בנוסף להמשלת השערות ללימוד התורה אפשר לראות עוד משהו של התקרבות ל-ה' דרך
גידול השערות (במדבר ו', א'-ה'):

"וַיִּדְבֹּר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר: דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אִישׁ אוֹ אִשָּׁה כִּי יִפְלֹא

לְנָדָר נָדָר נָזִיר לְהַזִּיר לָהּ... כָּל יָמֵי נָדָר נִזְרוֹ תַּעַר לֹא יַעֲבֹר עַל רֹאשׁוֹ עַד מְלֹאת הַיָּמִם

אֲשֶׁר יִזְיֵר לָהּ קֹדֶשׁ יִהְיֶה גִדּוּל פְּרַע שָׁעַר רֹאשׁוֹ"

אפשר למצוא זאת גם באיסור בל תשחית (ויקרא י"ט, ב', כ"ז):

"דַּבֵּר אֶל כָּל עַדְת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם קֹדְשִׁים תִּהְיוּ כִּי קְדוֹשׁ אָנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם:...

לֹא תִקְפוּ פֶּאת רֹאשְׁכֶם וְלֹא תִשְׁחִית אֶת פֶּאת זָקְנְךָ:"

אנו רואים כאן שעל ידי גידול פרע שער ראשו (בין השאר) הנזיר מתקדש ומתקרב לקב"ה

וגם רואים כאן את חשיבות השיער שעל ידי גידולו מתקרבים לה' (ואנו יכולים לראות זאת

גם אצל אליהו הנביא, שמואל הרמתי ושמשון הגיבור), כמו שאנו רואים במשל של רבי

יצחק נפחא, שהשערות נמשלות ללימוד התורה.

ההבדל בין גזלן לחמסן וההקשר של הסוגיה ישי ציונוב

הגמרא בפרק שישי של בבא קמא דנה בתקנת נגזל באש (תקנת נגזל היא דין שאומר שמספיק שהאדם שנגזל נשבע במה הוא נגזל והגזלן צריך להחזיר לו זאת ואפילו בלי עדים). הגמרא אומרת שיש דעה שיש תקנת נגזל גם באש. היא שואלת אם יש תקנת נגזל במסור (אדם שהלשין לגויים ובגללו הופסד ממון של יהודי), והמסקנה היא תיקו. לאחר מכן היא מביאה מספר דוגמאות ודנה האם יש בהן תקנת נגזל או לא, ולבסוף היא מביאה דיון על ההבדל בין גזלן לחמסן:

"א"ל רב אדא בריה דרב אויא לרב אשי מה בין גזלן לחמסן א"ל חמסן יהיב דמי גזלן לא יהיב דמי א"ל אי יהיב דמי חמסן קרית ליה והאמר רב הונא תלוה וזבין זביניה זביני לא קשיא הא דאמר רוצה אני הא דלא אמר רוצה אני" (בבא קמא סב ע"א).

כלומר: רב אדא בנו של רב אויא שואל את רב אשי מה ההבדל בין גזלן לחמסן, והוא עונה לו שחמסן לוקח בכוח ומשלם ואילו גזלן לוקח בכוח ולא משלם. ואז רב אדא שואל – אם הוא משלם, למה אתה קורא לו חמסן? הרי רב הונא אמר שאם תלו אדם כדי שימכור להם משהוא ומכר – מכירתו מכירה! אז למה אתה מחשיב אותו חמסן? רב אשי עונה שהסיבה היא שבמקרה שלנו הוא לא אמר רוצה אני, ואילו במקרה שתלה אותו הוא אמר רוצה אני.

התוספות בד"ה מה בין גזלן לחמסן דן באיזה גזלן וחמסן מדובר:

"בלישנא דקרא אין חילוק ביניהם והכא קבעי מה בין גזלן דרבנן לחמסן דרבנן דתניא בפ' זה בורר (סנהדרין דף כה ע"ב) הוסיפו עליהם הגזלנים והחמסנים ומפרש גזלן לא יהיב דמי ובמציאת חרש שוטה וקטן כדמוקי ליה התם דאין פסול מן התורה אלא משום דרכי שלום".

כלומר התוספות אומר שבלשון הכתוב אין הבדל בין גזלן לחמסן, ובגמרא הכוונה היא להבדל שבין גזלן של חכמים לחמסן של חכמים, כמו שכתוב בסנהדרין "הוסיפו עליהם הגזלנים והחמסנים". והרי כתוב כבר בתורה גזלן, אז למה הוסיפו עוד גזלן? אלא שהגזלן שהוסיפו הוא גזלן דרבנן שגזל בלי לשלם מחרש שוטה וקטן.

הפני יהושע דן בקשר של גזלן וחמסן לסוגייתנו ובשאלה האם מזיק פסול לעדות:

"בגמרא אמר ליה רב אדא וכו' מה בין חמסן לגזלן. ותימה מה ענין זה לכאן ונראה דמייתי לה משום דקאמר לעיל שעשו תקנת נגזל באשו וכן במסור מספקא ליה ואף על גב דבמתני' דשבועות לא קחשיב אלא נגזל לחוד וא"כ סד"א שהכל בכלל גזלן דכל מאן דמפסיד ממונא דחבריה גזלן מקרי להכי מקשה מה בין גזלן לחמסן ומשני דחמסן היינו דיהיב דמי אבל בלא דמי בכל מילי מיקרי גזלן ובאמת צ"ע לדינא מאן דמזיק ממון חבירו בידים אי מיקרי גזלן לענין עדות ומלשון הפוסקים לא מצינו דפסול אלא מסור לחוד אלא מסברא נראה דפסול דמה לי גוזל לעצמו ומה לי גוזל על מנת לאבדה ואף על פי שמשלם הזיקו מ"מ פושע מיקרי ולא גרע מחמסן וכן משמע מסוגייתנו מלשון המפרשים דמבעיר בכוונה וכן בטש בכספתא מיקרי גזלן גמור וצ"ע".

כלומר הפני יהושע שואל למה ההבדל בין גזלן לחמסן קשור לסוגייתנו, ואז הוא עונה שאולי זה בגלל שהביאו פה תקנת נגזל באש ובמסור (מלשין לגויים), והרי במשניות בשבועות כתוב שתקנת נגזל זה רק בנגזל! אז איך פה אומרים שזה גם במסור וגם באש? הפני יהושע עונה שאם כן, כל מי שמפסיד ממון חברו נקרא גזלן, ואם כל מי שמפסיד ממון חברו נקרא גזלן. אז נצרכת השאלה – מה בין גזלן לחמסן? שחמסן משלם, וכל מי שאינו משלם נקרא גזלן.

הפני יהושע מברר האם מזיק ממון חברו בידיים נחשב גזלן לעניין עדות (כלומר פסול מעדות). הוא אומר שמלשון הפוסקים אין נראה שהוא פסול חוץ ממסור, אבל מסברה נראה שפסול כי אין הבדל בין גזל לעצמו לבין מזיק על מנת להרוס, ואפילו אם משלם מה שהזיק אינו פחות מחמסן, ועוד שלפי הסוגיה אם הזיק בכוונה נקרא גזלן גמור.

הבן יהוידע מביא רעיון יפה על ההבדל בין גזלן לחמסן:

"סמסן, יהיב דמי, גזלן, לא יהיב דמי. נראה לי בס"ד אותיות מ"ם נו"ן ד'סמסן' עולים מספר גזלן [90] ונשאר אותיות 'חס' רמז דחמסן גזלן הוא כיון דלוקח שלא ברצון בעלים ורק הוא חס על הנגזל שאינו לוקח ממנו כגזלן גמור אלא נותן לו דמים גם חס עם הכולל [69] עולה מספר הוא יהיב זוזי [69]".

לסיכום: הבאנו גמרא שאומרת שההבדל בין גזלן לחמסן הוא שחמסן משלם ואילו גזלן אינו משלם. לאחר מכן הבאנו ראשונים ואחרונים שדנים על הסוגיה: התוספות מדבר על איזה גזלן וחמסן מדובר פה, ואומר שכאן מדובר בהבדל בין גזלן דרבנן (שגוזל בלי לשלם מחרש שוטה וקטן) לחמסן דרבנן. ראינו שהפני יהושע שואל במה קשור הדיון מה בין גזלן לחמסן לסוגייתנו, והוא עונה שכל מי שמפסיד ממון חברו נחשב גזלן, ועוד שמסברה נראה שאם

הזיק בכוונה פסול לעדות. הבאנו את הבן יהודע שנתן רעיון יפה על ההבדל בין גזלן לחמסן שלפי הגימטריא יוצא חמסן הוא כמו גזלן, רק שהוא חס על הנגזל וגם ש'חס' עם הכולל יוצא כמו 'הוא יהיב זוזי' (הוא נותן כסף).

גדר הבעלות בדיני שומר אבידה שומר שכר ונר חנוכה אורי-משה בר יוסף ואשוריה דורפמן

משנה בבא קמא פרק ו', משנה ו':

"גץ שיצא מתחת הפטיש והזיק חייב. גמל שהיה טעון פשתן ועבר ברשות הרבים, ונכנס פשתנו לתוך החנות, ודלקו בנרו של חנווני והדליק את הבירה – בעל הגמל חייב. הניח חנווני נרו מבחוץ – החנווני חייב. רבי יהודה אומר: בנר חנוכה פטור".
האדמו"ר מקלויזנבורג ז"ל בשו"ת דברי יציב³ נשאל – כיוון דנר חנוכה אסור להשתמש לאורה, ואסור בהנאה, ואם כן אינו שלו, ואיך ס"ד להתחייב משום אש.
ותירוץ א. עפ"י שיטת התוספות לעיל⁴ דבאש לא בעינן שיהיה ממונו שלו, וחולקים על רש"י שם. ב. בגבורות שמונים להגר"י ענגיל⁵ האריך במהות הבעלות של הבעלים בקדשים, שאפילו לפי שיטות דאיסורי הנאה אינם שלו, אבל לעניין המצווה לא נפקעת בעלותו, וה"נ לענין נר חנוכה, הרי הוא מקיים בו מצוותו, ואם כבתה במזיד צריך הוא להדליקה כמובא בבאר היטב,⁶ ושפיר יש בו חיוב משום אש.

בעצם השאלה שנשאל האדמו"ר מקלויזנבורג היא – איך יש הוה אמינא שיתחייב על נר חנוכה שהוזק בו חברו? הרי אסור להשתמש באור נרות חנוכה, והם אסורים בהנאה, ואם כן הם לא שלו, ואיך יכול להתחייב על ההיזק שהוזק בו חברו אם אינו שלו?

³ ליקוטים סי' קל"ה.

⁴ בבא קמא דף ג ע"ב ד"ה 'וממונך', כב ע"א ד"ה אשו משום ממונו. מצורף פה למטה.

⁵ אות י"ב.

⁶ תרע"ג ס"ק י"א.

והוא משיב שתי תשובות: א. עפ"י שיטת התוס',⁷ בנזקי אש לא צריך שהאש תהיה ממון של המזיק, והתוס' חולק על שיטת רש"י (שם). ב. בספר גבורות שמונים להגר"י ענגיל⁸ האריך במהות הבעלות של הבעלים בקודשים, ואפילו להשיטות שאיסורי הנאה אינם שלו, אבל לעניין המצווה לא נפקעת בעלותו, וגם כאן, לענין נר חנוכה, הרי הוא מקיים בו מצוותו, ואם כבתה במזיד צריך הוא להדליקה (כמובא בבאר היטב⁹), ושפיר יש בו חיוב משום אשו.

נביא את דברי הגמרא:

"איתמר שומר אבידה רבה אמר כשומר חנם דמי רב יוסף אמר כשומר שכר דמי רבה אמר כשומר חנם דמי מאי הנאה קא מטי ליה רב יוסף אמר כשומר שכר דמי בההיא הנאה דלא בעיא למיתבי ליה ריפתא לעניא הוי כשומר שכר איכא דמפרשי הכי רב יוסף אמר כשומר שכר דמי כיון דרחמנא שעבדיה בעל כורחיה הלכך כשומר שכר דמי" (בבא קמא דף נו ע"ב).

רב יוסף סובר ששומר אבידה הוא כשומר שכר, כיוון שיש לו הנאה מכך שהוא מתעסק באבידה. נזכיר את המשמעות של שומר שכר: חייב בפשיעה, גניבה ואבידה, ופטור באונסין (וצריך להישבע).

למדנו,¹⁰ לכאורה, שכל שומר, אם הזיקה הבהמה כשהיה באחריותו לשמרה, הוא זה שיתחייב.

⁷ לעיל בהערה 2.

⁸ לעיל בהערה 3.

⁹ לעיל בהערה 4.

¹⁰ בבא קמא דף נו ע"ב, וברש"י שם, ד"ה 'אלא תחתיו דשומר'.

במאמר זה ננסה בעה"ת להסביר את מה שנשאל (לעיל) האדמו"ר מקלויזנבורג זצ"ל לגבי גדר הבעלות על נר חנוכה האסור בהנאה: כיצד עולה על דעתנו שיתחייב בהיזק שהזיק הנר – שהרי מחמת שהנר אסור בהנאה לכאורה הוא לא שלו – אינו בעליו – ואם כן איך יכול להיות שיתחייב בנזקים שהזיק חפץ שהוא לא שלו – נר החנוכה?

וכן ננסה להבין את מה שהשיב בתשובתו השנייה לשאלה זו – שלעניין המצווה של נר החנוכה לא נפקעה בעלותו, ולכן יכול להתחייב בנזקים.

כמו כן, נסביר בע"ה, ע"פ תשובתו השנייה של האדמו"ר מקלויזנבורג (כנזכר בפסקה הקודמת), את גדר הבעלות של המפקיד את הפיקדון בידי שומר השכר על אותו פיקדון ואת גדר הבעלות של שומר השכר על הפיקדון שהופקד אצלו, ואם בכלל שייך לגביו המושג 'בעלות' ביחס לאותו פיקדון שהופקד אצלו.

אותו דבר ננסה להבין לגבי שומר אבידה, אליבא דרב יוסף הסובר כי שומר אבידה כשומר שכר דמי – מה גדר הבעלות שלו ביחס לאבידה וביחס למצוות השבתה, ומה גדר הבעלות של המאבד את האבידה ביחס לאלו, ואם בכלל שייך מושג הבעלות על האבידה אצל שומר האבידה (שוב, אליבא דרב יוסף), ומושג הבעלות על מצוות השבת האבידה אצל המאבד את האבידה. מתוך הבנתם של דברים אלו נוכל לעמוד על סיבת החיוב של שומר השכר ושל שומר האבידה (ע"פ שיטת רב יוסף, שגם הוא חשוב כשומר שכר) בנזקים שמזיק הפיקדון או האבידה הנמצא/ת אצלו, ובחיובם של אלו בנזקים שהוזק הפיקדון/האבידה על ידי גניבה ואבידה – מצורף בסוף מאמר זה. מתוך כל הדברים האלו, בע"ה תעלה ההקבלה היפה בין גדר הבעלות של האדם ו/או של התורה על נר החנוכה, לבין גדר הבעלות של שומר השכר על הפיקדון ועל השכר שהוא מקבל, ושל האדם שהפקיד את הפיקדון לגבי הדברים האלו,

ולבין גדר הבעלות של שומר האבידה על האבידה ועל השכר שהוא מקבל (לפי רב יוסף) ושל המאבד את האבידה¹¹ לגבי הדברים האלו.

אנחנו מניחים הנחת יסוד שבעלות (על משהו מסוים) מתבטאת בזכות בלעדית ליהנות ממנו (ישנה מחלוקת ראשונים אם איסורי הנאה הם שלו או לא, המאמר הזה הוא אליבא דהראשונים דסבירא להו שאיסורי הנאה אינם שלו). הבעלים על משהו מסוים הם אלו שנהנים ממנו, ומי שאינו יכול ליהנות ממנו (אפילו לא באופן עקרוני), הוא לא הבעלים. כן, אדם לא מתחייב על נזקי ממון, אם אין הממון שלו.

גדר בעלותו של שומר אבידה:

לפי זה,¹² מצד אחד צריך לומר ששומר האבידה (כמובן, כל הדיון הוא ע"פ שיטת רב יוסף) הוא לא הבעלים של האבידה (כיוון שיש לו קריטריון של חוסר בעלות כלפיה, והוא – האיסור שיש עליו ליהנות ממנה,¹³ והפטור שלו לשלם על מה שהזיקה/הוזקה), ומצד שני, לכאורה צריך לומר שהוא כן הבעלים של האבידה, כיון שיש לו קריטריונים של בעלים כלפיה, והם לכאורה האפשרות ליהנות ממנה, והאחריות המוטלת עליו; האפשרות ליהנות ממנה ועל ידה היא [ע"פ רב יוסף – ההנאה מהפטור מלתת לחם לעני בזמן העיסוק ו/או הטיפול בה באבידה ("דלא בעיא למיתבי ליה ריפתא לעניא"¹⁴)], והאחריות המוטלת עליו, היא החיוב שהוא חייב לשלם את תשלומי הנזק (שנגרם לאבידה או שהאבידה גרמה).

¹¹ הכוונה כמובן למאבד את האבידה בטעות.

¹² הכוונה היא לאמור בפסקה הקודמת.

¹³ דהיינו להשתמש בה לצורכו, אם לא במקרים מסוימים, וכמו בהערה 18.

¹⁴ כנזכר בדברי הגמ' המובאים לעיל.

ואם כן, מי נחשב הבעלים של האבידה? אם המאבד נחשב בעליה, אז שיתחייב גם בנזקים,

ואם המוצא את האבידה נחשב כבעלים, אז שיהיה מותר לו ליהנות מגופה של האבידה!

אולי נאמר שהבעלות מתחלקת בין זה שאיבד את האבידה, לבין מי שזכה במצווה להשיב

את האבידה? – לא ייתכן! למה שנאמר שהם שותפים? הרי אנחנו רואים שהם לא חולקים,

לא בהנאה מהאבידה, ולא בחיוב בתשלום הנזקים!¹⁵ לפיכך – או שהאחד הוא הבעלים

המלא, או שהשני הוא הבעלים המלא! ואם כן, השאלה במקומה עומדת: מי הבעלים?

לגבי שומר שכר – הרי הוא בוודאי לא הבעלים, אסור לו ליהנות ולהשתמש בפיקדון המופקד

אצלו, ולכן צריך לומר שהוא לא הבעלים של הפיקדון, ואם כן – איך ס"ד שהוא יתחייב

לשלם אם הפיקדון שבידו הזיק או אם הוזק? בגלל שהשומר שכר מקבל כסף – שכר, הוי

אומר – יש לו הנאה, צריך לומר שהוא הבעלים! ואם כן, מובן למה הוא יתחייב לשלם (או

לשאת בנזקים) בין אם הפיקדון הוזק, ובין אם הפיקדון הזיק. אבל בכל זאת, לא מובן למה

אם הוא הבעלים אסור לו ליהנות. וא"כ, אי אפשר לומר שהוא כן הבעלים, ואי אפשר לומר

שהוא לא הבעלים.

גדר הבעלות על נר חנוכה

כשאדם מקיים מצווה שקיומה תלוי בחפץ מסוים (לדוגמה – מצוות הדלקת נרות שבת:

במצווה זו, קיום המצווה תלוי בחפץ – בנרות), יש את החפץ שבו הוא מקיים את המצווה,

¹⁵ אמנם הם לא חולקים בכל הנאה ובכל חיוב תשלום, אבל הם בוודאי חולקים באופן כללי בכל האבידה: זה לוקח חלק מההנאות, וזה לוקח חלק מההנאות; זה לוקח חלק מהתשלומים, וזה לוקח חלק מהתשלומים (כנראה התשלום שהוא לוקח זה הפת שנותן לעני!).

ויש את המצווה עצמה (למשל – הדלקת הנרות היא המצווה, והנרות הם החפץ שאיתו מקיימים את המצווה).

יש מקרים בהם יש צורך לברר את מידת בעלותו של אדם, כלפי חפץ כלשהו. מקרה כזה יכול להיות למשל במקרה שחפץ מסוים גרם היזק, וע"מ לברר האם יש חיוב לשלם את ההיזק, ועל מי הוא מוטל, יש לברר תחילה מי הם בעליו של החפץ שהיזק, והאם פשע בשמירת החפץ או לא וכו'.

כשנבוא לברר מי הוא בעליו של החפץ, יש חילוק בין מקרה בו החפץ שהיזק הוא חפץ שאסור ליהנות ממנו (שבדרך כלל זהו חפץ של מצווה או של איסור, למשל בשר וחלב), לבין מקרה בו החפץ שהיזק (שעל ידו נגרם ההיזק) הוא חפץ שאין איסור ליהנות ממנו: בחפץ שאין איסור ליהנות ממנו, הבירור של הבעלות עליו הוא בירור פשוט – למי שייך החפץ. לעומת זאת, בחפץ שיש איסור ליהנות ממנו, יש לשאול כיצד ניתן לברר מי הם בעליו כדי לחייבם בתשלומי הנזק. שהרי אפילו אם נרצה לומר שאדם מסוים הוא ה"בעלים" של החפץ, איזו משמעות יש לכך? הרי המשמעות של **אדם יש בעלות על משהו, כאמור, היא שהוא יכול ליהנות מזה**, ולאף אדם אחר אסור ליהנות ולהשתמש באותו דבר בלי רשותו. אם מדובר על משהו שאסור בהנאה, כיצד אפשר לומר שהוא הבעלים שלו? שמאחר ואסור לו ליהנות מזה, הרי אין לו על החפץ שום יתרון של בעלות יותר מכל אדם אחר, וא"כ בוודאי אינו שלו, ולא ניתן לחייב אף אדם בתשלומי הנזק.

וזו בעצם השאלה שנשאל האדמו"ר מקלויזנבורג¹⁶ זצ"ל על נר חנוכה (כמו שראינו לעיל) – כיצד עולה על דעתנו¹⁷ שיתחייב לשלם אם נר החנוכה שהדליק הזיק? הרי אסור להשתמש לאור נר החנוכה, והוא אסור בהנאה, וא"כ הנר לא שלו,¹⁸ וכיצד יכול להתחייב במה שהזיק הנר?¹⁹

והשיב 2 תשובות: א. ע"פ התוס', בנזקי אש, ע"מ להתחייב, לא בעינן שיהיה ממונו שלו. ב. בגבורות שמונים להגר"י ענגיל²⁰ האריך במהות הבעלות של הבעלים בקדשים, ואפילו להשיטות דאיסורי הנא' אינם שלו, אבל לעניין המצווה לא נפקעת בעלותו, וה"נ לענין נר חנוכה, הרי הוא מקיים בו מצוותו, ואם כבתה במזיד צריך הוא להדליקה כמובא בבאר היטב,²¹ ושפיר יש בו חיוב משום אשו (כלשון שלעיל).

תשובה

כדי להבין יפה את מה שאמר בתשובה השנייה ש"לענין המצווה לא נפקעת בעלותו", נקדים ונאמר שבהזק שנגרם ע"י חפץ האסור בהנאה, כדוגמת נר חנוכה שהזיק, כשנבוא לברר את הבעלות עליו, שכמו שראינו שיש בה קצת מורכבות – מחמת איסור ההנאה שיש עליו, צריך להבין על מה בדיוק חל איסור ההנאה ועל מה לא. וממילא כשנבין יותר בדיוק מה

¹⁶ כמו שראינו לעיל את השאלה והתשובות שהשיב לה.

¹⁷ ע"פ ההווה אמינא. כלומר, השאלה היא איך ס"ד שיתחייב אם ר"י לא היה אומר את מה שהוא אמר – בעצם השאלה היא מה החידוש בדברי ר"י? הרי התשובה שהשיב לא מוכרחת. האם בגלל זה שאסור הנר בהנאה ר"י אמר שפטור בנר חנוכה?

¹⁸ אמנם אסור להשתמש לאורה, אבל באמת אסור ליהנות מגוף הנר בשאר הנאות? אם לא, למה זה אסור להשתמש לאורה הופך את הנר ללא שלו? אור הנר הוא ההנאה מגופו של הנר? אם היה מותר ליהנות מזה, אז היינו אומרים שאור הנר הוא שלו, וא"כ זה שהביא את האש יתחייב לשלם? או שהיינו אומרים שהנר גופו שייך לו? וע"פ שיטת התוס' באש לא בעינן שיהיה האש ממונו שלו.

¹⁹ אולי יכול להתחייב כי הוא זה שעשה את פעולת ההדלקה, או שיתחייב מצירוף של שניהם – של זה שהנר שלו לפני שהדליק ושל זה שהוא זה שהדליק בפועל?

²⁰ אות י"ב.

²¹ תרע"ג ס"ק י"א.

מוֹתֵר וּמָה אֲסוּר בִּהֲנָאָה, נוֹכֵל לְדַעַת – בִּהֲתֵאֵם לִכְךָ, מָה נִחְשָׁב בִּבְעִלוֹת הָאָדָם וּמָה לֹא. וְעַל יָדֵי שְׁנֵדַע אֵת זֶה, גַּם נוֹכֵל כְּמוּבֵן לְדַעַת עַל מָה הוּא יִהְיֶה חַיִּיב בְּתִשְׁלוּמֵי הַהִיזָק וְעַל מָה לֹא. שֶׁהָרִי כְּמוֹ שְׂרָאִינוּ, מָה שֶׁאֲסוּר בִּהֲנָאָה – אֵינוֹ בִּבְעִלוֹת הָאָדָם – וּמִמִּילָא הוּא לֹא יִכּוֹל לְשַׁלֵּם עַל הַנִּזְק שֶׁנִּגְרַם עַל יָדֵי אוֹתוֹ אִיסוּר הִנָּאָה (לְפַחּוֹת לְחֵלֶק מִהִשְׁטוֹת), וְכֵן לְהִיפֹךְ.

כְּשֶׁנֶּרְדַּ לְכִמָּה אִיסוּרֵי הִנָּאָה אוֹ לְסוּגִיּוֹת הַדְּנוֹת בִּבְעִלוֹת אָדָם עַל חִפְצִים, נוֹכֵל לְרֹאוֹת שִׁישְׁנָה הַקְּבִלָה בֵּין כְּמָה מִקְרִים/סוּגִיּוֹת שֶׁבְּכּוֹלֵם יִשְׁנָה שְׂאֵלָה לְגַבִּי חַיִּיב בְּתִשְׁלוּמִים שֶׁל נִזְק, הַנוֹבַעַת מִבְּעִיָּה אוֹ קוּשִׁי בִּהֲגִדְרַת הַבְּעִלוֹת (שֶׁל הָאָדָם) עַל הַחִפֶּץ אוֹ לְגַבִּיו, הַנוֹבְעִים מִכֶּךָ שְׂאוֹתוֹ חִפֶּץ אֲסוּר בְּאִיסוּר הִנָּאָה; אִם זֶה בִּנְר חֲנוּכָּה שֶׁהִזִּיק, בְּשׁוּמֵר שֶׁהִזִּיק הַפִּיקְדוֹן שֶׁהָיָה בִּידוֹ, אוֹ בְּשׁוּמֵר אֲבִידָה לְשִׁטַּת רַב יוֹסֵף.

נִנְסָה לְהַצִּיעַ פְּתָרוֹן לְבְּעִיָּה זֹאת, וְהוּא – לוֹמֵר שִׁישׁ חִילוּק בֵּין הַחִפֶּץ בְּעִצְמוֹ, לְבֵין חֲלוֹת חִיצוֹנִית לְחִפֶּץ. וּמָה שִׁיוּצָא מִזֶּה, הוּא שִׁישׁ חִילוּק בֵּין הִנָּאָה הַנוֹבַעַת מִגּוֹף הַחִפֶּץ, לְבֵין הִנָּאָה הַנוֹבַעַת מִמִּשְׁהוֹ שֶׁהוּא חִיצוֹנִי לְחִפֶּץ, וּמִמִּילָא²² יֵשׁ חִילוּק בֵּין בְּעִלוֹת עַל גּוֹף הַחִפֶּץ, לְבֵין בְּעִלוֹת עַל הַמִּצְווֹה – עַל הִנָּאָה – עַל מִשְׁהוֹ חִיצוֹנִי הַחֵל עַל, בְּאִמְצָעוֹת אוֹ בְּזִכּוֹת הַחִפֶּץ.

יוּצָא שֶׁלְשׁוּמֵר הַשֹּׁכֵר יֵשׁ אֵת הַזִּכּוֹת לִיהֲנוֹת מִהַדְּבַר הַחִיצוֹנִי לְפִיקְדוֹן, דִּהְיִינוּ מִהַכֶּסֶף שֶׁמִּקְבֵּל עַל הַשְׁמִירָה אוֹ (בְּשׁוּמֵר אֲבִידָה) מִהַפְּטוֹר מִלֵּתֶת לֶחֶם לְעַנִּי, וְכִנְגַד זֶה יֵשׁ עֲלָיו אֵת הַחַיִּיב בְּתִשְׁלוּם הַהִיזָק שֶׁנִּגְרַם ע"י הַפִּיקְדוֹן שֶׁשׁוּמֵר עָלָיו, וְלִבְעֵלִים יֵשׁ אֵת הַזִּכּוֹת לִיהֲנוֹת מִהַפִּיקְדוֹן עִצְמוֹ. וּבִגְלַל זֶה, שׁוּמֵר אֲבִידָה יִכּוֹל לְמַנּוֹת שְׁלִיחַ שִׁיקִּים עֲבוּרוֹ אֵת מִצְוֹת הַשְּׁבֵת הָאֲבִידָה,

²² ע"פ הַנַּחַת הַיִּסוּד שֶׁלְעִיל שֶׁהִבִּטּוּ לְבְּעִלוֹת עַל דְּבַר מִסּוּים הִיא הִיכּוֹלַת, הַזִּכּוֹת אוֹ הָאִפְשָׁרוֹת לִיהֲנוֹת מִמֶּנּוּ. שֶׁהָרִי, הַמִּשְׁמַעוֹת שֶׁל הַבְּעִלוֹת שֶׁל אָדָם עַל מִשְׁהוֹ מִסּוּים, כְּמוֹ שֶׁאֲמַרְנוּ, הִיא זִכּוֹתוֹ הָעִקְרוֹנִית וְהַבְּלַעֲדִית לִיהֲנוֹת מֵאוֹתוֹ דְּבַר וְלִהְיֵשׁ מִי רִשְׁאֵי לִיהֲנוֹת מִמֶּנּוּ וּמִי לֹא, מָה שֶׁלֹּא רִשְׁאֵי וְלֹא יִכּוֹל לַעֲשׂוֹת שׁוּם אָדָם בְּלֹא רִשְׁתּוֹ.

וממילא שומר השכר הוא הבעלים על הדבר החיצוני לפיקדון (=לחפץ) עליו הוא שומר (כנ"ל – על הכסף שמקבל מהפיקדון, ובשומר אבידה – על ההנאה מהפטור מלתת לחם לעני – כפי הנראה), והמפקיד (שהוא זה שנותן את הכסף לשומר ומפקיד אצלו את הפיקדון) הוא הבעלים על גוף החפץ עצמו – הפיקדון.

מה שאמר האדמו"ר מקלויזנבורג ז"ל (בתשובתו השנייה לשאלה, גם השאלה וגם שתי התשובות מופיעות לעיל): "ואפילו להשיטות דאיסורי הנא' אינם שלו, אבל לעניין המצווה לא נפקעת בעלותו" – ע"פ הבנתנו, פירושו הוא, שאע"פ שאסור ליהנות מנר החנוכה, לעניין המצווה – דהיינו לעניין החלות החיצונית לנר שיש לנר/על הנר (שבמקרה הזה היא המצווה לכאורה), לא נפקעת בעלותו, כי מה שאסור ליהנות מנר החנוכה זה מוסב רק על ההנאה מגוף החפץ, ולא מהחלות החיצונית לו.

וזה נכון גם לגבי מה שאמר רב יוסף בעניין שומר אבידה (שהוא כשומר שכר) – שאע"פ שאין לו את זכות ההנאה מהאבידה להשתמש בה לצורכו,²³ לא נפקעת בעלותו לעניין החלות החיצונית לחפץ שיש על החפץ – מצוות השבת אבידה או הפטור מלתת לחם לעני.

שעל ידו נגרם ההיזק

איסורי הנאה אוסרים הנאה פשוטה מגוף החפץ, ולא מהחלות החיצונית לחפץ. לדוגמה תרומה – לישראל אסור ליהנות מגופה של התרומה, היינו לאכלה (או ליהנות מעצם המאכל), אך מותר לו להחליט לאיזה כהן הוא רוצה להיטיב ולתת אותה (והכהן גם יעשה

²³ אם לא במקרים מסוימים, לכאורה.

לו טובה לכשיזדמן לו), וכן מותר לו ליהנות ממצוות הפרשתה של התרומה, ומהברכה שמברך, ומהשמחה שיש לו בזה, ומהשכר על כך בעוה"ב.

סיכום והרחבה

מתשובתו של האדמו"ר מקלויזנבורג ז"ל וממה שהביא שם מדברי הגר"י ענגיל, ראינו חילוק בין החפץ בעצמו (האסור בהנאה), לבין החלות החיצונית לחפץ; איסורי ההנאה אסרו ליהנות הנאה הנובעת מהחפץ בעצמו, אך לא מהחלות החיצונית לחפץ, דהיינו מכל מה שחיצוני לחפץ. ולפי זה יוצא שבאיסור ההנאה התורה הפקיעה מהאדם את הבעלות הממונית הפשוטה על החפץ (שנאסר בהנאה), אבל לא את הבעלות על הדברים החיצוניים לחפץ.

כמו כן, ראינו את הקשר בין איסור ההנאה מגופו של נר החנוכה, והבעלות של האדם על המצווה (שהיא חיצונית אליו) שמקיים בו, לבין שומר שכר, שההנאה שלו אינה מגוף החפץ שהוא שומר עליו, אלא היא הנאה שהיא חיצונית לו – התשלום שמקבל על השמירה.

לא בטוח שזאת הסיבה, אבל אולי אפשר לומר שזה שהאדם יכול להיחשב הבעלים של מצוות הדלקת נר חנוכה, מסביר יפה את ההלכה האומרת שאורח יכול להשתתף עם בעל הבית בנר החנוכה בפרוטה, שהרי הוא הבעלים של המצווה.

כמו כן, ראינו גם את הדמיון בין שומר האבידה – לפי שיטתו של רב יוסף²⁴ – לבין שומר השכר הרגיל, ולבין מצוות הדלקת נר החנוכה, והוא שבשלושת הנושאים האלו אסור לשומרים (או לכל אדם) ליהנות מגופו של החפץ,²⁵ אך אין איסור ליהנות מדברים החיצוניים

²⁴ האומרת ששומר אבידה כשומר שכר דמי.

²⁵ (לשומר האבידה אסור להשתמש באבידה לצרכו, וכמו כן לשומר שכר רגיל אסור להשתמש ללא רשות בחפץ עליו הוא שומר, ובנר חנוכה אסור להשתמש באור הנר לצרכיו, ואפילו לצורך מצווה).

לחפץ, ובשלושתם האדם נהנה בפועל ויש לו בעלות על דברים החיצוניים לחפץ, וכמו שראינו.

ומובנים דבריו של ר"י שפטר מתשלום הנזק בנר חנוכה, שאע"פ שאין הנר שלו ולעניין המצווה לא נפקעה בעלותו, ואם כן לכאורה היה בדין לחייבו בתשלומים על נר החנוכה שהזיק, אלא שחכמים פטרוהו מלשלם מחמת שעיקר מצוותו של נר החנוכה היא להניחו בחוץ, לפרסומי ניסא.

נספחים

תוס' (בבא קמא - ג' ע"ב) ד"ה 'וממונך':

"וממונך – לאו דוקא גבי בור דלאו ממונא הוא וכן גבי אש דפשיטא דאם הדליק גדישו של חברו באש של אחר דחייב".

תוס' (דף כ"ב ע"א) ד"ה 'אשו משום ממונו':

"אשו משום ממונו – כלומר חיוב ממונו יש בו ולא שיהא האש שלו דאפילו הדליק באש של אחר חייב כדאשכחן בפרק הכונס (לקמן דף נ"ו) בכופף קמתו של חברו בפני הדליקה ומטיא ברוח מצויה וגבי גץ שיצא מתחת הפטיש אע"ג דמסתמא מפקיר ליה ועוד דאין לך אדם שיתחייב בדליקה שיפקיר הגחלים וידליק גדיש של חברו ולא כפירוש הקונטרס דפירש דאיכא בינייהו דאדליק בגחלת שאין שלו".

חובת שמירת הנפש הבהמית מלאכי אשל

חיי האדם היהודי אינם קלים. יצרים, עבירות, גירויים חיצוניים והפרעות שונות מסיחים את דעתו ומסיטים אותו מדרכו, מההתקדמות לעבר ייעודו. בעוד שמטרת קיומו של האדם היא לעשות רצון בוראו ולהרבות טוב בעולם, פעמים רבות הוא מוצא את עצמו במקומות אפלים וחשוכים שאין ראוי להימצא בהם.

על מנת להבין מדוע סיבוכים אלו מתרחשים, עלינו להביט לתוככי האדם ולהבין את מניעיו. לנשמת האדם חמישה מרכיבים; נפש, רוח, נשמה, חיה ויחידה. החלק שמתבטא בצורה הברורה ביותר בעולמינו הוא הנפש. לנפש שני צדדים מובהקים – הצד הבהמי והצד האלוקי. הצד הבהמי אחראי לתאוות, היצרים ו"הקליפות" שבאדם, ואילו הנפש האלוקית הינה האחראית לצד הטוב, ששואף לעבוד את ה' ולהרבות טוב.

הנפש הבהמית אינה דבר רע, להיפך! ללא הנפש הבהמית לא יהיה לנו רצון לאכול, לשתות, לישון ולעשות את כל הדברים הגשמיים שגופנו צריך לעשות כדי להתקיים. אך ללא פיקוח על הנפש הבהמית כל חיינו יסבו אך ורק סביב הצרכים הגשמיים, ללא הצרכים הרוחניים, שעליהם אחראית הנפש האלוקית.

פה אני מבקש לשלב את הנושא עם סוגייתנו בבבא קמא, פרק שישי. הגמרא עוסקת בשמירת בהמתך, על ידי שמירתו בדיר, ומבררת מי חייב על הנזק שגרמה הבהמה כשיצאה. בנושא כמה משתנים, ובתוכם שלשה שמשמעותיים לנו:

- האם הבהמה מועדת?
- השמירה על הבהמה

- מי פרץ את הדיר?

על מנת לחדד את הקשר לחיי היום יום, נבאר כל מושג בהקשרו.

לענייננו, הבהמה בסיפור הזו הינה הנפש הבהמית, ה"לובשת" ממשות בגופנו ודוחפת אותנו לעבר תענוגי העולם הזה.

סעיף א: האם הבהמה מועדת

בהמה מועדת היא בהמה שהזיקה כבר מספר פעמים. ה"נפקא מינה" שיש לנו מזה היא שיש להיזהר מן הבהמה ולשמור עליה יותר מבהמה רגילה. מובן מאליו שילד שפעיל ברשתות חברתיות ונוהג לגלוש באינטרנט לעיתים קרובות זקוק להגנה מסוימת. ואילו ילד שנתפס בקלקלתו, זקוק ל"שמירה מעולה", מחשש ש"יזיק" שוב (וישנה דעה שאומרת; אין לו שמירה אלא סכין!).

"יצר לב האדם רע מנעוריו" – נאמר בספר בראשית. בטבע האדם יש את הצד שרוצה להזיק. כמו כן נפסק בגמרא **"אדם מועד לעולם"**, ולכן אין לעניין המועדות השפעה לעניין הדין. אך ברור שיש לזה השפעה עצומה במישור האישי – ראית שאתה מועד לעניין שמירת נגיעה, דהיינו שנפלת בזה מספר פעמים, עליך לארגן לנפשך הבהמית שמירה מעולה בעניין זה! להציב לה גדרות וקירות חדשים, ולהרחיקה ממקום הסכנה! ועל ידי כך יפחת הסיכוי שתיפול בעניין זה פעם נוספת.

בפרק שור שנגח אומר רבי יהודה שאם נעל כראוי שור תם ויצא והזיק, חייב. ההסבר לטעמו הוא ששור תם חייב בשמירה מעולה, ושעל ידי שתשמרהו תימנע האפשרות שיזיק. דעה זו מעולה לענייננו. על מנת למנוע מהאדם ליפול מלכתחילה, עליו לשמור על נפשך הבהמית בצורה מעולה, שכך אפילו לא יבוא לידה האפשרות למעוד ולחטוא.

סעיף ב – השמירה על הבהמה

אומרת המשנה:

"הכונס צאן לדיר ונעל בפניה כראוי ויצאה והזיקה, פטור. לא נעל בפניה כראוי ויצאה והזיקה, חייב".

על האדם מוטלת חובה לשמור שמירה ראויה על צאנו, שלא יצא ויזיק. ההגדרה של שמירה ראויה היא שיהיה לדיר דלת שיכולה לעמוד ברוח מצויה. כלומר, שתחזיק מעמד בתנאים רגילים. מובן שאם יגיע טורנדו/ליסטים ויפרוץ את הדלת, האדם לא יתחייב על הנזק שתגרם הבהמה.

"שופטים ושוטרים תיתן לך בכל שעריך" - נאמר בספר דברים. לאדם יש אחריות לדאוג לעצמו לסינון על פתחיו, לבנות לעצמו מערכת שתחליט מה לא לראות, מה לא לשמוע וכן הלאה. אם אתה מסדר שמירה ראויה לנפש הבהמית, לכאורה כל עוד יש רק "רוח מצויה" אתה לא אמור ליפול. לא תמיד כל המשתנים תלויים בך, אבל עליך לעשות את חלקך.

על מנת להמחיש; פלוני אלמוני הולך לים. אם ילך לחוף רגיל והומה ללא הפרדה, יחשב לו כשמירה שאינה ראויה. אם ישקיע מחשבה וילך לחוף שאינו הומה כל כך, וכך יקטין את הסיכוי להיווצרות ניסיון שיתבטא במראה לא צנוע, יחשב לו כשמירה ראויה. עם יגדיל לעשות וילך לחוף נפרד, יחשב לו כשמירה מעולה. ולפי שיטת "אין לו שמירה אלא סכין" עליו בכלל להימנע מההליכה לים.

לפני שיחליט עליו להביט פנימה ולחשוב האם נפשו מועדת או תמה. אם מועדת היא, שישמור עליה בצורה מעולה וילך לחוף נפרד. לפי רבי אליעזר עליו להימנע בכלל מההליכה לשם. לפי רבי יהודה, גם אם נפשו תמה עליו לשמור עליה בצורה מעולה, על מנת שלא יבוא בכלל לידי אפשרות לנפילה, וילך לחוף נפרד. בכל מקרה, זוהי בהמתך. אז בחיך, שמור עליה!

סעיף ג; מי פרץ את הגדר?

אומרת המשנה; **"נפרצה בלילה או שפרצה ליסטים ויצאה והזיקה – פטור"**.

נפרצה בלילה; – נפלה / חתרה בכותל רעוע. נפל הכותל לבדו, או שהבהמה ניסתה לפרצו, אבל השמירה לא הייתה ראויה.

נאמר בגמרא~ תחילתו בפשיעה וסופו באונס. פירוש הדבר, שאם כותלך רעוע, דהיינו שאם הגנותיך אינם טובות דייה ונפשך הבהמית יכולה להפילה בקלות, אפילו כשנפלה לבד זו אשמתך, בגלל שמלכתחילה היה עליך לדאוג שיהיה כותלך בריא. מובן שאם כותלך בריא אזי לא ייפול הוא מעצמו, ואם נפל או נפרץ על ידי בהמה אין הדבר בשליטתך.

אם שמירתך אינה טובה דיו, אז הבהמה יכולה לפרוץ החוצה. דוגמה; אתה מתקין במחשבך תוכנת הגנה ברמה נמוכה.

הכלל הזה, תחילתו בפשיעה וסופו באונס, הוא כלל חשוב מאוד לחיים. עברה גוררת עבירה, על ידי כך שאתה חוטא, אתה מזמין צרות נוספות. כיוון שהגנותיך חלשות, הבהמה יכולה לפרוץ.

עליך לדאוג לעצמך לכותל בריא, כך שגם אם נפשך הבהמית תנסה לפרוץ, לא יצלח הדבר בידה.

הוֹצִיאָוָה לִיסְטִים: מְדוּבָר בַּמִּקְרָה שֶׁבָּאוּ גִנְבִים אוֹ שׁוֹדָדִים וּפְרָצוּ אֶת דִּירָךְ, וְהוֹצִיאוּ אֶת בַּהֲמַתְךָ מִחוּץ לְדִיר. הַמִּקְרָה יִכּוֹל לְהִתְבַּטֵּא בְּשִׁלְשָׁה תִּרְחִישִׁים: 1) הוֹצִיאָוָה מִמֶּשׁ – לִקְחוּ הַלִּיסְטִים אֶת הַבְּהֵמָה מִחוּץ לְדִיר. לְדוֹגְמָה אִם אָדָם כִּלְשָׁהּ גֵּרָם לֶךְ לְהִגִּיעַ לְיָדֶי חֲטָא בְּאוֹפֶן יָשִׁיר מִמַּעֲשָׂהּ, כִּגוֹן שֶׁהִסְתִּיר לֶךְ טֶרֶפָה בְּאוֹכֵל.

2) דִּקְמוּ לָהּ בִּאֶפֶה – עֲמַד לוֹ לִיסְט מִצַּד אֶחָד שֶׁל הַבְּהֵמָה וְעוֹד לִיסְט מִצִּידָהּ הַשֵּׁנִי, כִּךְ שֶׁנִּצְרָכָה לִלְכֹּת הַחוּצָה. לְדוֹגְמָה אִם אָדָם כִּלְשָׁהּ הִצִּיב אוֹתָךְ בְּסִיטּוּאָצִיָּה שֶׁלֹּא נֹתֶרָה לֶךְ בְּרִירָה אֵלָּא לְחֲטוֹא, כִּגוֹן שֶׁכֵּלָא אוֹתָךְ, וְהִבִּיא לֶךְ רַק אוֹכֵל טֶרֶף, אֵךְ אִם לֹא הִיִּית אוֹכֵל הִיִּית מוֹרַעֵב.

3) הַכִּישׁוּהָ – שֶׁהִרְבִּיצוּ לְבֵהֶמָה עִם מִקְל עַל מִנַּת שְׁתִּלָּךְ. לְדוֹגְמָה אִם אָדָם כִּלְשָׁהּ הַכִּרִּיחַ אוֹתָךְ לְחֲטוֹא, כִּגוֹן שֶׁהִכִּרִּיחַ אוֹתָךְ לֹאכּוֹל אוֹכֵל טֶרֶף בְּאִיּוּמֵי אִקְדָּח.

בַּמִּקְרָים כָּאֵלוּ אֵין לֶךְ הִרְבָּה מֶה לַעֲשׂוֹת, מִכִּיוּן שֶׁנֶּאֱמַרְתָּ, וְלִכֵּן אֶתָּה פְּטוּר. אֲבָל בְּכָל זֹאת, אֶתָּה יִכּוֹל לְהִשְׁתַּדֵּל לְהִתְרַחֵק מִ"לִּיסְטִים" פּוֹטֶנְצִיָּאֵלִים, וְלִהְיוֹת לְה' שֶׁלֹּא יִצִּיב לֶךְ נִיסִיוֹנוֹת כֵּאלֹה.

לְסִיכּוּם

חֲטָאִים וְעִבּוּרֹת אוֹפְצִיּוֹנָלוּיּוֹת מִקִּיפִים אֶת הָאָדָם מִכָּל עִבּוּרָיו. לֹא צָרִיךְ לְהִתְאַמֵּץ אֲפִילוֹ טִיפָה עַל מִנַּת לְעִבּוֹר עִבּוּרָה וְקִשָּׁה לְהִישָׁמֵר מִלְּבֹא לְיָדֵיהֶם, וְאִילוֹ כֹּאשֶׁר צַד חֲזָק בְּאִישִׁיוֹתְךָ דּוּחָף אוֹתָךְ לְעִבְרָם, הַנִּסְיוֹן נַעֲשֶׂה קִשָּׁה עוֹד יוֹתֵר.

מוֹטֵלֶת עֲלֵינוּ חוֹבָה לְשִׁמּוֹר עַל עֲצֻמֵּינוּ מִחֲטָאִים. כָּל אֶחָד צָרִיךְ לְשִׁמּוֹר עַל עֲצֻמוֹ, עַל יְדֵי הַצָּבָת גְּדוּרוֹת וְסִיגִים שִׁירְחִיקוּ אוֹתוֹ מִלְּבֹא לְיָדֵי חֲטָא. כָּל אִישׁ וְחֲטָאֵיו, כָּל אִישׁ וְנִיסִיוֹנוֹתָיו.

וכמה שהניסיונות האלו לא קלים. כשבחייד מעורבים כל כך הרבה גורמים חיצוניים כדוגמת הסחות דעת ואנשים רעים שמנסים להביא אותך לידי חטא, וגורמים פנימיים כדוגמת יצרים ותאוות, קשה ללכת בלי ליפול. לא סתם נאמר "שבע נפל צדיק וקם" – אפילו הצדיקים הגדולים בעולם, כמו משה רבנו, נופלים לפעמים. החלק הקשה ביותר זה לקום לאחר הנפילה. גם בשלב הזה יש ליצר חלק – הוא מנסה לייאש אותך, למנוע ממך לקום ולהמשיך לנסות. אך אל ייאוש! אתה בן מלך, ואתה יחד עם הנפש האלוקית, תמצא בתוכך את הכוחות, קום, ותנצח! רק אל תתיאש. חזק ואמץ!

שער שלישי מדור בוגרים מאמרים מבוגרי הישיבה על הסוגיות ועל עבודת ה'

ברכה – תיקון העולם או תיקון האדם? חזקי אברהמי

חלק א' – השפעת הברכה על העולם

אומרת המשנה "כיצד מברכין על הפירות" (משנה ברכות פרק ו', משנה א'), ומיד שואלת הגמרא "מנא הני מילי?" (ברכות דף לה ע"א). הצורך לברך לא מבורר מספיק, ויש לעמוד על פירושו. הגמרא מביאה את לימודו של ר' עקיבא, ובמדרש תנחומא מופיעה הרחבה שלו:

"ילמדנו רבינו מנין התקינו לברך על המזון, שנאמר 'ואכלת ושבעת וברכת' (דברים ח', י'), הרי לאחריו, לפני המזון מנין, שנה ר' חייא בשם ר' עקיבא 'קודש הלולים לה' (ויקרא י"ט, כ"ד), מלמד שהוא טעון ברכה לפניו ולאחריו" (שם).

"אמר הקב"ה כשם שאני זקוק להוריד גשמים ולהשיב רוחות ולהוריד טללים, אף אתה זקוק לברכני, וזהיר להתפלל לפני, לא תהא רואה את עצמך בשעת הרווחה לבזה את התפלה, וכיון שתגיע הצרה תהא עומד ומתפלל, לאו בני לא תעשה, אלא קודם שתבא הצרה תהא מקדים ומתפלל" (תנחומא, מקץ סי' י).

במדרש מופיעה השוואה בין הצורך לברך לצורך של הקב"ה לדאוג לגשמי ולטללי העולם. הבקשה מהאדם היא שתפילתו לא תהיה מבוזה בשעת הרווחה, ונצרכת בשעת צרה – אלא תמידית, "קודם שתבוא הצרה".

אולם, המדרש הזה מעורר תמיהה – מהי ההשוואה לטל, גשמים ורוחות? הרי במסכת תענית מפורטות הרבה תפילות על שנות בצורת, תפילות שעונות להגדרה "תפילות בעת צרה", ושם הגשם והטל הם הדבר החסר! לא חסרים דברים שאותם הקב"ה משפיע לעולם בכל רגע ורגע, ומדוע נקט המדרש דווקא את הטל והגשם כדי להמחיש נתינה אינסופית בכל זמן? למעשה ההיפך הוא הנכון – הגשם והטל ממחישים את התפילות בעת צרה המתרחשות לעיתים!

התשובה היא שההשוואה היא אכן לא כדי ללמוד מתמידיותם של הגשם והטל, אלא להיפך. עקב תמידיות התפילות השפעת הגשם והטל תגיע. הקב"ה "זקוק" להוריד גשמים לעולם בעקבות תפילותיו של האדם והצורך שלו לברך את ה'. אם האדם ייזכר מאוחר, רק בעת צרה, ברכת ה' תושפע בהתאם לכך. אם ברכת ה' למודה על שפתיו של האדם – השפע גם יהיה רגיל. זו הסיבה לברכה – רגילות ברכת ה' בפיו של האדם, רגילות השבח וההלל על כל הטוב, ולא רק על הרע. כשאדם מברך על המאכל הוא מכיר בטוב, שמח בו, מהלל בו את ה', ועל ידי זה משפיע עוד טוב לעולם. זהו פשר ההוספה של ר' עקיבא "אסור לאדם שיטעום כלום קודם שיברך" – חלילה לו לאדם להתפלל רק בעת הצרה, חובה לברך על הטובה כשם שמברך על הרעה.

המילה "ברכה" שונה מהמילה "תפילה". במדרש לעיל מוצגת הברכה כסוג של תפילה על הטוב, תפילה תמידית, אך נראה שיש משהו עמוק יותר בהבדל ביניהם.

האדמו"ר הזקן מפרש בספרו "תורה אור" שני פירושים למילה "ברכה": ברכה מלשון הברכה, הפעולה של נטיעת ענף בצמח אחד והצמחתו באדמה כדי ליצור עוד צמח, וברכה מלשון בריכה, מאגר מים ההולך ומתמלא. שתי המשמעויות קשורות להמשכה של אור ה'

מִן הַהֶעֱלָם אֶל הַגְּלוּי, הוֹפְעָה נְגִלִית שֶׁל הַקֵּב"ה שֶׁלֹּא הִיִּיתָה בַּעֲבָר. הַעֲנָף נִיטֵעַ חֲזָרָה בְּקֶרֶקֶע, בְּמִקּוֹמוֹת הַנִּמּוּכִים. אָדָם שֶׁמִּבְרָךְ בַּעֲוֹלָם הַזֶּה מַעֲיֵד עַל גִּילּוּיוֹ שֶׁל ה': עַל הַשְּׁגָחָתוֹ, טוֹבוֹ וְהַשְּׁפָעָתוֹ אֶל בְּנֵי הָאָדָם. הַתְּהִלִּיךְ לֹא מִתְרַחֵשׁ רַק בְּאָדָם הַפְּרָטִי – חֲבֵרָה שֶׁלֹּמָה הַמִּבְרַכַּת אֶת ה' בְּכָל דְּבַר גּוֹרֶמֶת לְגִילּוּי אֹרֶךְ ה' וְלִהְיוֹתָ בְּמִצִּיאוֹתָיו. מַעֲבָר לְהִכָּרֵת בְּנֵי הָאָדָם בְּבִרְכָּה, אֹרֶךְ אֱלֹוִקֵי סְגוּלֵי מִתּוֹסָף בַּעֲוֹלָם ע"י הַבְּרִכָּה. ע"י הָאֹרֶךְ הָאֱלֹוִקִי בְּנֵי הָאָדָם מְרַגִּישִׁים קִרְבָּה גְּדוּלָּה יוֹתֵר אֶל הַקֵּב"ה, וּמִמִּילָא מִתְקַרְבֵּת הַגְּאוּלָּה הַשְּׁלֵמָה, בִּהְיוֹתָ גִּילּוּי אֹרֶךְ שֶׁל הַקֵּב"ה בְּשִׁלְמוֹת, לֹלָא כָּל הַסִּתְרָה וְהַעֲלָם מִיִּדְעָתָם שֶׁל בְּנֵי הָאָדָם. הַהִבְדֵּל מִתְפִּילָה הוּא שֶׁתְּפִילָה הִיא עֲלִיַּית הָאָדָם עֲצֻמוֹ לְמַעֲלָה, וְשֵׁם הוּא מְדַבֵּר עִם ה'. בְּבִרְכָּה אָדָם מוֹרִיד אֹרֶךְ לְמַטָּה.

הָאֲדָמוֹ"ר הֶזְקֵן מוֹסִיף בִּיאֹוֹר לְמִילּוֹת הַבְּרִכָּה עֲצֻמָּן – הַמִּילָה "בְּרוּךְ" הִיא בְּרַ"ת "רֹאשׁ וּמִקּוֹר כָּל בְּרִכָּה". הוּא מְסַבֵּיר שֶׁהִיא מִבְטָאֵת הַשְּׁפָעָה שֶׁל הָאֶרֶץ מִבְּחִינַת אֹרֶךְ אֵין סוֹף, הָאֹרֶךְ הָעֲלִיוֹן בְּיוֹתֵר שִׁיכוֹל לְהַאֲוִיר לַעֲוֹלָם, מִקּוֹר כָּל הָאֹוֶרוֹת הַמוֹשְׁפָעִים לַעֲוֹלָם. הַהִשְׁפָּעָה עוֹבֵרֶת אֶל "אֶתָּה" – עוֹלָם הַגִּילּוּי, הָעוֹלָם שֶׁלֹּא מְכוּסָה וְנִסְתָּר מֵאֹוֶר ה', אֶתָּה בְּלִשׁוֹן נֹוכַח. הָעוֹלָם הַזֶּה הוּא הַשֵּׁלֵב הַשְּׁנִי בַּהִשְׁפָּעָת אֹרֶךְ הַבְּרִכָּה.

הַמִּשְׁכָּה זֶה הִיא ע"י שֵׁם הוִי"ה, ע"פ סֹדֶר מְסוּדָּר. הָאוֹת י' הִיא הַמּוֹרָה עַל צִמְצוּם אֹוֶרֶךְ שֶׁל הַקֵּב"ה, הָאוֹת ה' הִיא הַמּוֹרָה עַל הַתְּפִשְׁטוּתוֹ לְאֹוֶרֶךְ וּלְרוּחָב, הָאוֹת ו' מוֹרָה עַל הַמִּשְׁכָּתוֹ לְמַטָּה, וְהָאוֹת ה' הָאַחֲרֹוֹנָה מוֹרָה עַל הַתְּפִשְׁטוּת נֹוסֶפֶת לְאֹוֶרֶךְ וּלְרוּחָב. ע"י הַתְּהִלִּיכִים הָאֵלֶּה, תְּהִלִּיכִים קְבִלִּים, מִמְּשִׁיכִים אֶת הָאֹוֶר אֶל "מֶלֶךְ הָעוֹלָם", אֶל הַמַּלְכוּת שֶׁבְּאַצִּילוֹת, הַדְּרָגָה הַתְּחִתּוֹנָה בַּעֲוֹלָם הָאַצִּילוֹת (שְׁעִדִּין רַחוּקָה מְאֹוֹד מִעוֹלָמָנוּ שֶׁלָּנוּ, אֵךְ מִבְטָאֵת אִיזוּשָׁהּ קֶשֶׁר בֵּין הַקֵּב"ה אֵלֵינוּ, שֶׁנִּקְרָא גַם "שְׁכִינָה" אוֹ "כְּנֶסֶת יִשְׂרָאֵל"), שֶׁמִּמֶּנָּה מִמְּשִׁיכִים אֶל הָעוֹלָמוֹת

שְׁמוֹשְׁפָעִים מִמֶּנָּה, עַד שְׁבִדְרָגָה אַחֵר דְּרָגָה יִגִּיעַ הָאוֹר גַּם לְעוֹלָמָנוּ שְׁלֵנוּ, עוֹלָם שָׁבוּ אֵין גִּילּוּי שֶׁל הַקֵּב"ה.

ע"פ הָאֵמּוֹר לְעִיל אִפְשֵׁר לְהַסְבִּיר בְּאוֹפֵן אֶת הַמִּימְרָא שְׁמוּבָאָת בַּגְּמָרָא, בְּדָף לָהּ: "כֹּל הַנֶּהֱנָה מִן הָעוֹה"ז בְּלֹא בְרָכָה גּוֹזֵל לְהַקֵּב"ה וְכִנְסַת יִשְׂרָאֵל". כִּנְסַת יִשְׂרָאֵל הִיא הַשְׁכִּינָה, הִיא הַגִּילּוּי הָרוּחָנִי שֶׁל הַקָּדוֹשׁ בְּרוּךְ בַּעוֹלָם, וְכָכֵל שְׁמַתְחָזֵק בְּנִגְלָה הַקָּשֶׁר בֵּין כִּנְסַת יִשְׂרָאֵל לְקֵב"ה, יֵשׁ גִּילּוּי גָדוֹל יוֹתֵר שֶׁל הַקֵּב"ה בַּעוֹלָם (וְזֶהוּ יִיחּוּד קֵב"ה וְשְׁכִינִתָּהּ). כֹּאשֶׁר אָדָם מְבָרֵךְ, הוּא גּוֹרֵם לִיִּחּוּד שֶׁל קֵב"ה וְשְׁכִינִתָּהּ בַּעוֹלָם, שֶׁכֵּן הוּא מְגַלֶּה אֶת הַקָּשֶׁר בֵּין כִּנְסַת יִשְׂרָאֵל לְקֵב"ה וּמְגַלֶּה בְּכֶךְ אֶת הַקֵּב"ה בַּעוֹלָם, וְאֵילּוּ כֹאשֶׁר הוּא לֹא מְבָרֵךְ הוּא מוֹנֵעַ אֶת הַגִּילּוּי הַזֶּה, וּמִמִּילָא הוּא גּוֹזֵל גַּם לְקֵב"ה (= הַגִּילּוּי הַנֶּעֱלָם שֶׁל ה' שִׁתְּגָלָה רַק לְעֵתִיד לְבוֹא בְּמִלּוּאוֹ) וְגַם לְכִנְסַת יִשְׂרָאֵל (=הַגִּילּוּי הַעֲכָשׁוּוּי שִׁיכּוֹל לְקִרּוֹת כֹּאן בַּעוֹלָם בְּזִמָּן בְּרַכְתּוֹ).

ר' צְדוּקָה, בְּסִפְרָא צְדָקָת הַצְדִּיק, מְסַבֵּיר שְׁעֵנִיִּין הַבְּרָכָה הִיא לְדַעַת לְמִי מְבָרְכִים בַּעֲצָמָה, שֶׁכֵּן אֲכִילַת הַדָּבָר גּוֹרֵמֶת לְהַזְכֵּרֶת ה' תּוֹךְ כִּדִּי חַיִּי הַמַּעֲשֶׂה. לָכֵן הַבְּרָכָה מִתְחִילָה בְּלִשׁוֹן נוֹכַח, אֵתָהּ – ה' עוֹמֵד עָלָיו, לְנֹגֵד עֵינָיו וּמִצּוּוֹהוּ, אֲךָ מִיד עוֹבֵרֶת לְלִשׁוֹן נִסְתֵּר, שֶׁכֵּן הַקֵּב"ה מִיד נֶעֱלָם.

מְדַבְּרִים אֵלּוּ מוֹכֵן שְׂאָדָם שְׁמִבְרָךְ יוֹצֵר תִּיקוֹן שֶׁל הַמִּצִּיאוֹת כּוֹלָה, אֲךָ לֹא מִשְׁנָה, לְפִי זֶה, אִם אָדָם מְבָרֵךְ עַל פְּרִי עֵץ אוֹ עַל סוּכְרִיָּה עַל מִקָּל. הַמִּימָד שֶׁעָלָיו מְדַבֵּר הָאָדָם "ר' הַזֶּקֶן (בְּצוּרָה אוֹפִיִּינִית לְשִׁיטַת חֲב"ד הַמִּתְאַרֶּת אֶת גְּאוּלַּת הָעוֹלָם בְּמַעֲשִׂים הַקְּטָנִים בְּיוֹתֵר) הוּא הַמִּימָד הָעוֹלָמִי. הַבְּרָכָה הִיא מַעֲיֵן הַשְּׁלָמָה לְתַפִּילָה. כֹּל זֶה מְבַטָּא קָשֶׁר שֶׁל הָאָדָם לְאַלְקִיו שִׁיכּוֹל הִיָּה לְהַתְקִיִּים גַּם בְּדַבְּרִים מוֹפְשָׁטִים וְעִלְיוֹנִים. מֵהוּ הַצּוּרָךְ לְבָרֵךְ עַל הַטֵּבַע וְעַל הַנַּעֲשֶׂה בּוֹ?

חֵלֶק ב' – הַשְּׁפָעַת הַבְּרָכָה עַל הָאָדָם וְהַמַּאכֵל

המשנה מתחילה את פירוט הברכות בברכת הפירות. הפתיחה בהם היא מפתיעה, שכן היינו סבורים שהיא תתחיל מהמאכל החשוב ביותר, הלחם. נדון בנקודה הזו בהמשך.

תחילת לימוד הגמרא לגבי ברכת הפירות הוא ממצוות ערלה, מהמילה "הילולים". במדרש, מובאת הקבלה בין ערלת האדם לערלת הפרי: "ישב אברהם ודן בגזירה שוה נאמ' כאן ערלה ונאמ' ערלה באילן, מה ערלה שנאמ' באילן מקום שעושה פירות אף ערלה שני' באדם מקום שעושה פירות".

מהי ההשוואה בין הערלות? מהו הקשר בין מצוות ערלה למצוות מילה?

ההשוואה בין ערלת העץ לערלת האדם היא הכרחית כדי לבטא את השלמת הבריאה. האדם אינו מושלם ללא המילה (כמוכח מהוכחת ר' עקיבא לטורנוסרופוס הרשע). וכן הפרי אינו מושלם ללא שנות הערלה שלו. מכאן מובן מדוע יש צורך לברך על פירות האילן – בברכה עליהם אנו משבחים ומהללים את הקב"ה על הפירות המושלמים הללו שהוא נתן לנו, וזה נלמד דווקא מהמילה "הילולים" בערלה, שעניינה שם הוא התשבחות שבאכילת הרבעי בתיקונו השלם והמלא.¹ לכן נפתח הפרק כיצד מברכין בפירות האילן, שכן העיקרון היסודי הוא שעל דבר מושלם מברכים. רק לאחר ההנחה הזו ניתן לנסות ולהגדיר מהם גדרי שלמות פרי העץ, פרי הארץ, הפת והיין. העילוי שיש בכל אחד מה"פירות" הללו הוא השלמות. עליה מברכים.

ומדוע דווקא פירות העץ?

¹ הבן איש חי מסביר שהשנה הרביעית מקבילה לאות ה' האחרונה בשם הוי"ה, המבטאת את המלכות. ההקבלה הזו מראה את השלמות המתרחש באדם.

רבי נתן מסביר בהלכות בה"פ בספרו ליקוטי הלכות שבאכילת האדם הוא משלים את נשמתו בנפשות הנמצאות במאכלים. בפרי שעליו הוא מברך קיים כוח שהאדם צריך כדי להמשיך ולהתקיים ולעבוד את ה'. יש איזושהי השלמה שמתרחשת כאשר אדם ניזון, הוא מוצא אבידות שאבדו לו. בפרי העץ יש עליו גדול יותר, נשמות עליונות יותר (ולכן הוא גם נקרא "פרי", שכן הנפשות שבו קרובות יותר לספירת הדעת שנקראת פרי). ומאחר ועליו העץ, שנמשל לאדם, הוא הגבוה ביותר – עליו יש חובה לברך ברכה מעולה יותר, ברכת העץ, ומתחתיה ברכת האדמה על הפירות הפחות מעולים. לכן גם על פרי שיוצא מעץ, שאינו העיקר (לדו' לבבות דקל) לא מברכים בפה"ע, שכן לא נעשה בו עליו הנפשות המבטא את כל שלמות העץ.

אם כך, נעשית השלמה כאשר הטבע מתאחד, והדברים מתחברים אחד עם השני. פרי האילן משלים את נפש האדם, וככל שהנשמה גבוהה יותר בפרי – הברכה תהיה יותר עליונה. אדם שאוכל בקדושה, מתקן את הנשמות שבפרי, ומתקן את גופו שלו עצמו ע"י הפרי. אם אדם לא מברך על הפרי, התיקון הושלם ללא קשר לקב"ה, והוא מביע כביכול התפתחות שלו בריחוק מהקב"ה וללא קשר אליו, ובכך מנתק מעצמו את מלכות ה'. ההשלמה נעשית דווקא ע"י ההכרה בכך שה' ברא את הפרי, ברא את האדם, ומתערב בהשלמה של שניהם. הברכה היא ההודאה על כך.

וכך כותב רבי נחמן בליקוטי מוהר"ן תניינא, תורה פ"ח:

"צריך לזהר מאד, שלא לאכל פרי, שלא נתבשלה כל צרכה וכמו שאסור לקץ אילן בלא זמנו, כמו שאמרו רבותינו זכרונם לברכה (בבא בתרא דף כו) פן אסור לתלש פרי קדם בשוליה וכן אסור לאכלה והאוכל פרי קדם גמר בשוליה, יכולה להזיק לו

מאד לנשמתו... וכשתולשין אותה קדם זמנה, קדם שנתבשלה עדיון כל צרכה עדיון יש לה כח המושך כי כשתבשלת כל צרכה, שוב פסק ממנה כח המושך כי אינה צריכה עוד למשך חיות אבל כשצריכה להתבשל עוד, עדיון יש לה הכח המושך ועל כן זה האוכלה קדם גמר בשולה תוכל הפרי למשך לעצמה חיות הנפש של זה האדם מאחר שעדיון יש להפרי כח המושך כפ"ל על כן תוכל הפרי להמשיך לעצמה חיות נפשו ויוכל לאבד נפשו ועם כל זה, אם מברך הברכה של הפרי בכונה וביראת שמים אזי יוכל להנצל מזה וגם אם הוא חזק ביותר בעבודת ה' יוכל גם כן להוציא עוד חיות מהפרי ולמצא שם אבדות כי יש דברים אבודים ויש בזה דברים נפלאים, סודות נסתרים ונוראים מאד רזין עלאין".

נראה כי רבינו עמד על הרעיון של שלמות הפרי, ותיאר מצב מסוכן שבו הפרי אינו שלם ועלול "לגזול" את נשמתו של האוכל אותו, שכן יש לפרי עדיין את ה"כוח המושך". מה הפירוש של הדברים הללו?

נחזור להשוואה של הפרי לאדם. תינוק שנולד פג ואינו בריא מספיק למילה – ודאי שמחכים שיבריא ו"יושלם". אם חס וחלילה נמול אותו לפני הזמן – הוא ימות, ויאבד לא רק את ההשלמה שבמילה, אלא גם את חייו כולם. כך גם פרי העץ – אם לא נבצע את התיקון המתאים בזמן המתאים, הוא עלול "לינוק חיים" (בדברים אלה אין לי הבנה, אך ברור שמשמעות יניקת החיים היא שלילית, ובאה על חשבון המברך). אך רבינו מוסיף שעל ידי הברכה בכוונה וביראת שמים יכול האדם להינצל מהכוח המושך של הפרי. אפשר להסביר את הברכה באותו אופן – היא משלימה את הפרי, ואם ההשלמה היא מספיק חזקה, היא יכולה לתקן אפילו פרי שהיה חסר, ואפילו למצוא בו "אבדות".

חלק ג' – הברכה: מתיר או מצווה?

אם כך, יש תיקון של האדם עצמו, תיקון של הדבר הנאכל, והודאה לה' יתברך על האפשרות הזו להשלמה רחבה יותר של הנשמות שלהם.

אם ממש ממש מתעקשים, אפשר לראות את ההבדל בין תיקון האדם לתיקון המציאות בדרך של חלוקת "מתיר" או "מצווה" שמחלקים בישיבות הלמדניות. האם הברכה היא משהו שמתיר את המאכל, או מצווה שהאדם מקיים בשעת הברכה.

במבט שני, החילוק ביניהם הוא רחוק. מצווה היא זכות, היא מבטאת רצון טוב וקרבה לקב"ה, והברכה תהיה כמובן מצוות עשה. מתיר הוא חובה (במובן של כפייה), או לפחות ככה הוא מתקשר לי אסוציאטיבית, והוא בא להימנע ממצוות לא תעשה, לסור מרע, ומדגיש יותר את הצד של יראה, מתוך מחשבה על מה שאסור לי.

בתיקון עצמו, כאשר אדם משלים את תיקון גופו ע"י אכילת הפרי, כמו שמתואר בליקוטי הלכות, אדם מברך כדי לא למעול, כדי שחס וחלילה תיקון גופו לא ימנע מקישור לקב"ה. הוא מתיר את התיקון, בכך שהוא מקשר אותו לקב"ה.

לעומת זאת, בתיקון המציאות אדם מוריד שפע ואור גדול בעת הברכה שלו, משפיע לעולם קדושה, ומתקן את המציאות. אמנם זהו חיוב לברך, אך התיקון הזה הוא בבחינת קיום מצוות עשה שפועלות בתיקון וקידום העולם (בעוד מצוות לא תעשה מונעות מדרדורו). תיקון כזה מופיע במשנת חב"ד.

מהו הקשר בין שתי הגישות הללו? מה הקשר בין ברכת האדם על הפרי, השלמת הרצון והנפש שלו, ותיקון הפרי, לבין תיקון כל המציאות כולה? ומדוע חשוב לברך על מאכלים מסוימים, או לאכול פרטים מסוימים, כדי לתקן את המציאות כולה?

מֵרֵן הָרֵב קוֹק זַע"ל מֵחֶבֶר אֶת שְׁתֵּי הַבְּחִינֹת הַלּוֹ בְּצוּרָה נִפְלָאָה בִּסְפָרוֹ עֵין אִי"ה:

"הַקּוֹדֵשׁ מוֹרָה שִׁיחִי הָאָדָם מִבְּקֵשׁ הַהֲנָאָה הָאֲנוּשִׁית-הָרוּחָנִית גַּם בְּכָל הַדְּבָרִים הַגִּשְׁמִיִּים, ע"כ רְאוּי שִׁיּוֹתֵר יִתְעַנֵּג עַל הַיְדִיעָה בַּמַּעֲשֶׂה ד', בִּיצִירַת כָּל דָּבָר שֶׁהוּא נִהְנֶה מִמֶּנּוּ לְרוֹמֵם אֶת נַפְשׁוֹ הָאֲנוּשִׁית, מִמָּה שִׁיתְעַנֵּג עַל הַהֲנָאָה הַחוּשִׁית. וְרְאוּי שֶׁתִּהְיֶה הַהִשְׁקָפָה הָרוּחָנִית חוֹדֶרֶת עַל חֲסָדֵי ד' וְחִכְמָתוֹ בַּעֲצָם הַיְצִירָה זֹלַת מֶה שֶׁהַדָּבָר נֹגַע לוֹ, וְזוֹהִי בְּרַכָּה שֶׁלִּפְנֵיהֶ".

הָרֵב מִסְבִּיר אֶת עֲנִיִּין הַבְּרַכָּה שֶׁלִּפְנֵי הָאוֹכֵל כְּבִרְכָּה שֶׁנֹּעֵדָה לְקַלּוֹעַ אֶל הַהֲנָאָה הַעֲמוּקָה יוֹתֵר מִהַמֵּאֲכָל – לֹא הֲנָאָה חוֹמְרִית, אֲלֵא הֲנָאָה מֵהִידִיעָה שֶׁהַקֵּב"ה יִצֵּר אֶת הַמֵּאֲכָל הַזֶּה לְתוֹעֲלָתוֹ. הַהֲנָאָה הָרוּחָנִית צְרִיכָה לְגִבּוֹר עַל הַהֲנָאָה הַחוֹמְרִית,² וְלִהְיוֹךְ אֶת פְּרִטוֹת הַמֵּאֲכָל לְמוֹבֵן כִּלְיִי שֶׁמִּמֶּנּוּ נֹבֵעַ הַכּוֹל. הָרֵב לֹא מֵתִיחַס לְפֶרֶט כִּמְשֵׁהוּ זִנִּיחַ בִּיחָס אֶל הַכֹּלָל – הוּא מוֹצֵא חֲשִׁיבוֹת בְּפֶרֶט עֲצָמוֹ, בַּהֲנָאָה הַגְּלוּמָה דּוּקָא בּוֹ, וּמִמֶּנָּה אֲפִשֵּׁר לְהַרְגִּישׁ אֶת גְּדוּלַּת הַקֵּב"ה בַּהֲנָאָה רֹחָנִית. אִם כֵּךְ, הוּא עוֹסֵק גַּם בְּדֶרֶכּוֹ שֶׁל רַבִּי נֹתָן, שֶׁל הַקֵּשֶׁר בֵּין הָאָדָם לְפֶרִי שֶׁמֵּתֵקֵן אֶת שְׁנֵיהֶם, וְגַם בְּדֶרֶכּוֹ שֶׁל הָאָדָם"ר הַזֶּקֶן הַעוֹסֵק בְּחִיבּוּרָם שֶׁל הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ.

הָרֵב מִמְּשִׁיךְ וּמִפְרֵט גַּם אֶת עֲנִיִּין הַבְּרַכָּה הָאַחֲרוֹנָה:

² לֹא לְבַטֵּל אוֹתָהּ, כִּי אִזּוֹ לֹא יִהְיֶה שׁוּם טַעַם בַּהֲנָאָה הָרוּחָנִית שֶׁמֵּתְבַסֶּסֶת עַל מֵאֲכָלִים שֶׁה' בְּרָא לְהִנְאֻנּוּ.

"וברכה שלאחריה, ההכרה בחסד במה שנוגע לנפשו ועמידתו וקיומו ע"י מוצא פי ד'. ובכלל היא הכרת-טובה מפני ההנאה והעונג זולת הקיום והתועלת הנמשך מזה, שהוא כולל ג"כ ההכרה של הטובה של ההנאה הרוחנית מההשכלה אל חכמת היצירה, לדעת כפי כחו את מעשה ד' כי נורא הוא ונעשה בחכמה ורב חסד, וההכרה של טובת הקיום הנמשך מהמזון אל האדם. ע"כ אסור לאדם שיטעום כלום קודם שיברך. **כי גם הנאת הטעימה, העונג המשותף אל הקיום, ראוי לברך עליו, אם כי ראוי תמיד להכיר את ההנאה כמצורפת אל התכלית של הקיום**".

הרב מסביר באופן דומה גם את עניין ברכה אחרונה, בייחוס לנפשו הפרטית של האדם, אך באמירת תודה כללית לגבי ההנאה הרוחנית שבהבנת מעשי ידיו של הקב"ה. הוא מסביר שההנאות מאוחדות – גם ההנאה מהפרט הספציפי, וגם ההנאה מהתכלית הכללית.

מדברים אלה אפשר להרחיב עוד בשיטתם של רבי נתן והאדמו"ר הזקן. רבי נתן נותן את הדגש על המאכלים הספציפיים, ומסביר שכאשר אדם מברך הוא מעלה את הנפש שבמאכל ע"י האוויר של א"י. מה הקשר של א"י לכאן? הוא מסביר שעניינה של הארץ הוא הייחודיות שלה לעם ישראל והעדות ששייכת בה שה' ברא את הארץ. אם כן, לא רק עליית הנפש הספציפית היא המטרה – אלא גם הגילוי מתוך המאכל שהמציאות כולה שייכת לה'.

גם האדמו"ר הזקן, שמדבר על המציאות בכללותה, מציין בשולחן ערוך הרב את ההבדלים בין פירות העץ לפירות הארץ: "וקבעו להם ברכה מיוחדת פרטית ומבוררת שמבררת ופורטת חשיבותם שהם פרי העץ ולא גדלים באדמה כדי להרבות בכבוד המקום בהזכרת שבחו בפרטות שברא פירות חשובים כפרי העץ". הפרטים מצטרפים לכדי ברכה כוללת אחת, שמשפיעה את כבוד ה' בעולם.

אם כך, התהליך מתנהל כך: אדם מברך על המאכל, משלים בכך את עצמו ואת המאכל. המאכל עולה וקשור בקדושת א", וע"י כך נוצרת במציאות הכרה חזקה יותר בה'. ההנאה שלו מהמאכל היא רק הדרך להגיע להנאה מהיצירה של הקב"ה בצורה שכלית. כאשר האדם מברך הוא מברך את ה', גורם לו להתגלות במציאות בצורה שלמה יותר, ומתקן את העולם יותר.

נמצא שהאדם שלם, המאכל שלם והעולם שלם.

זמן והתחדשות במקדש ובעבודת ה' יצחק גלפרין

במשניות פרק ב' במסכת זבחים אנחנו נפגשים עם דברים הפוסלים בקורבנות. חלק מהדברים הם פסולים הנעשים בעקבות מחשבתו של הכהן בשעת העבודה עם הקורבן. וכך מסכמת המשנה את המחשבות הפוסלות:

"זה הכלל: כל השוחט והמקבל והמהלך והזורק (על מנת) לאכול דבר שדרכו לאכול להקטיר דבר שדרכו להקטיר, חוץ למקומו – פסול ואין בו כרת, חוץ לזמנו – פגול וחייבין עליו כרת. ובלבד שיקרב המתיר כמצותו" (משנה מסכת זבחים פרק ב, משנה ג).

יש מחשבת חוץ למקומו – כאשר הכהן חושב במהלך ביצוע אחת מעבודות הדם להקטיר או לאכול מחוץ למקדש, ויש מחשבת חוץ לזמנו – כאשר הכהן חושב במהלך העבודה להקטיר או לאכול בזמן אחר.

לכאורה המחשבות נראות דומות – שתיהן מחשבות על אכילה או הקטרה בצורה פסולה, אך תוצאותיהן שונות. בעוד שמחשבת חוץ למקומו מובילה לפסילת הקורבן, מחשבת חוץ לזמנו לא רק פוסלת, אלא גם מחייבת את האוכל ממנו בכרת.

ישנן כמה סברות להסביר מדוע למחשבת חוץ לזמנו – פיגול, עונש כל כך חמור. האלשיך לדוגמה מסביר שהבעיה היא הניתוק בין אכילת הקורבן והקטרתו לבין העבודה הנעשית בו, מה שמעיד על כך שרצון האדם הוא ליהנות הנאה גשמית מהקורבן ולא רצון להתקרב לה'.¹ אך אני רוצה להעלות סברה אחרת, המחלקת בין מרחב הזמן למרחב המקום. מרחב המקום הוא סטטי, "דֹּר הַלֵּךְ וְדֹר פָּא וְהָאָרֶץ לְעוֹלָם עֲמֻדָּה",² ואילו מרחב הזמן הוא משתנה. אם נמחיש זאת, מיקומה של מדינת ישראל על פני כדור הארץ כנראה לא ישתנה בזמן הקרוב, ומי שיחפש אותה על המפה ימצא אותה בדיוק היכן שהיא הייתה אתמול. לעומת זאת יום שישי ב' אייר תשס"ב (תאריך אקראי לחלוטין) לא יחזור יותר לעולם.

לאחר שהגדרנו את החילוק בין המרחבים, ננסה להגדיר את המחשבה הפוסלת ביחס אליהם. לענ"ד יש להגדיר את אותה מחשבה פסולה כפגיעה במרחב בו הכהן נמצא כרגע. כאשר אדם נמצא במקום או בזמן מסוים בצורה פיזית, אך המחשבה שלו נמצאת במקום אחר – הוא לא באמת נוכח באותו מרחב. משל לתלמיד שמרחף בעקבות שיעור משעמם: פיזית הגוף שלו יושב על כיסא בכיתה מול המורה, אך מכיוון שמחשבתו לא שם – הוא לא נמצא שם. כפי שהגדיר זאת הבעש"ט:³ "כי במקום שאדם חושב במחשבה – שם הוא כולו". ולכן כאשר הכהן נמצא במקדש ביום מסוים, מחשבה על הימצאות ביום אחר או במקום אחר פוגעת במרחב בו הכהן נמצא כרגע, שהרי הוא לא באמת נמצא בו.

ויש להבין, מדוע פגיעה במרחב המקום קשה יותר מפגיעה במרחב הזמן? לענ"ד הדבר תלוי בהגדרת המרחבים. פגיעה במימד המקום הסטטי היא לא דבר נורא כ"כ, שהרי תמיד ניתן

¹ כידוע ש"קורבן" מלשון קרבה, ועיין זוהר פרשת ויקרא דף ה' ע"א.

² קהלת א', ד'.

³ כתר שם טוב חלק א' אות נ"ו.

לתקן זאת. אכן הקורבן פסול, שהרי סוף סוף יש כאן מחשבת פסול, אך היא מחשבת פסול שניתן לתקן ודי בקלות, ועל כן אין עונש על הדבר אלא רק פסילת הקורבן. לעומתה, פגיעה במרחב הזמן היא פגיעה בלתי ניתנת לתיקון, שהרי הזמן הוא דבר חולף, ולכן היא גוררת עונש.

מעניין לראות זאת גם בעונש הניתן על פגיעה זו – כרת. הגמרא במסכת מועד קטן דף כ"ח ע"א מביאה את דברי רבה, שמסביר שעונש הכרת הוא מיתה בטרם עת, ועל כן הוא בדיוק העונש המתאים למקרה זה – פגיעה במרחב הזמן הכללי מובילה לפגיעה במרחב הזמן האישי של האדם ע"י קיצור ימי חייו.

הצגנו נקודה אחת והיא הבעייתיות ב"פספוס" מרחב הזמן, אך ניתן להסתכל על הפגיעה במרחב הזמן מזווית אחרת שעליה הייתי מעוניין גם להרחיב. כאשר אנחנו מבינים שכל יום הוא יום חולף, ואין יום דומה לחברו, ויום שהלך כבר לא יחזור, אנחנו יכולים להבין שלכל יום יש משמעות משלו. ליום שלישי ט' תשרי התשע"ז יש מהות שונה מיום רביעי י"א כסלו התשע"ח, ועל כן מה ששיך ליום הזה – לא שייך ליום האחר. לקיחת דבר ששייך ליום מסוים, והכנסתו ליום אחר מונעת התחדשות, מונעת מאיתנו לקבל את הבשורה החדשה שאותו יום מביא עמו.

ועל כן מחשבת הזמן חמורה כל כך, שהקורבן השייך ליום המסוים בו נמצא הכהן לא שייך ליום אחר, וניסיון להביאו ביום אחר תמנע את ההתחדשות של אותו יום. קורבן החטאת שהובא להקרבה ביום רביעי לא יכול להיות שייך ליום חמישי, שהרי ביום חמישי יהיה

קורבן אחר, חדש. מרחב המקום הוא סטטי, הוא אינו מתחדש, אך מרחב הזמן מתחדש כל הזמן, "המחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית".⁴

גם לפגיעה זו מתאים עונש הכרת. רש"י⁵ מחדש שעונש הכרת, בנוסף לקיצור חיי האדם, הוא ערירות.⁶ הבאת ילדים לעולם היא החידוש הגדול ביותר שיכול האדם לעשות, להוריד נשמה חדשה לעולם. האדם שפוגע במרחב הזמן ובהתחדשותו, נענש באי-היכולת לחדש.

התחדשות במקדש:

את הצורך בהתחדשות ניתן למצוא בעבודה נוספת במקדש – עריכת העצים על המזבח:

"וְהָאֵשׁ עַל הַמִּזְבֵּחַ תִּוָּקֵד בּוֹ לֹא תִקְבֶּה וּבָעֵר עָלֶיהָ הִכָּהֵן עֲצִים בַּבֶּקֶר וּבַעֲרָף עָלֶיהָ

הָעֵלָה וְהַקְטִיר עָלֶיהָ חֲלָבֵי הַשְּׁלָמִים:" (ויקרא ו', ה').

בבוקרו של יום העבודה מעלים הכהנים עצים חדשים על המזבח, שהרי יום חדש דורש התחדשות גם על המזבח עצמו.

עוד מקום בו נמצאת ההתחדשות במקדש הוא באיסור על כהן גדול לשאת אישה גרושה או אלמנה.⁷ ר' מרדכי יוסף ליינר, בעל מי השילוח, מסביר⁸ את האיסור בכך שעל הכהן הגדול לחיות את ההתחדשות, ועל כן עליו ליצור מערכת יחסים עם אישה שבשבילה הנישואים הם דבר חדש.

⁴ מתוך ברכת יוצר אור.

⁵ כריתות דף ב' ע"א, שבת כ"ה ע"א.

⁶ ערירי – אדם שאין לו צאצאים.

⁷ ויקרא כ"א, י"ד.

⁸ מי השילוח חלק א' פרשת אמור.

התחדשות בעבודת ה':

לצערנו חרב בית מקדשנו, והמוקד של עבודת ה' עבר למימד הפרטי של כל אחד מאיתנו, ועל כן יש לשאול היכן נכנסת ההתחדשות בתוך עבודת ה' האישית שלנו.

מקום בו בולטת עבודת ההתחדשות היא בתחליף של חז"ל לעבודת הקורבנות – התפילה.⁹ בגמרא במסכת ברכות דף כ"ט ע"ב מסבירים רבה ורב יוסף שכדי להגיע למדרגה בה תפילת¹⁰ האדם היא תחנונים ולא קבע, יש צורך לחדש בה דבר. הירושלמי¹¹ מתאר שאחיתופל, יועצו של דוד המלך, היה מתפלל שלוש תפילות חדשות בכל יום, ואילו רבי אליעזר היה מתפלל תפילה אחת חדשה בכל יום, ורבי אבהו היה מברך "רק" ברכה חדשה אחת בכל יום.

כאשר חז"ל מדברים על הכנסת חידוש לתפילה הם לא מתכוונים שעל האדם להתפלל בכל יום נוסח שונה, אלא שהאדם צריך לקרוא את בקשות התפילה בצורה חדשה ע"פ הצרכים אליהם הוא נזקק באותו רגע. לדוגמה בברכת "חונן הדעת" ניתן לכוון על מבחן קרוב, או בברכת "רפאנו" לכוון על חולה מסוים וכן על זו הדרך. כאשר האדם מכניס התחדשות לתפילתו הוא מונע מהתפילה להפוך לטקסט אפרורי, טקס משעמם שחוזר על עצמו שלוש פעמים. הוא הופך את התפילה לדבר אקטואלי, עכשווי, שקשור לחיים שלי, שהרי אין אדם שלא צריך או רוצה דבר מסוים.

⁹ כך ע"פ ילקוט שמעוני הושע רמז תקל"ג.

¹⁰ המילה תפילה בקטע מכוונת לתפילת עמידה, ולא למה שאנחנו מגדירים היום כתפילת שחרית מנחה או ערבית על שלל קטעיה.

¹¹ מסכת ברכות פרק ד', הלכה ד'.

בנוסף, התחדשות מייצרת התלהבות. צריך להודות, עבודת ה' וקיום מצוות יכולות להיתפס כדבר משעמם, ריטואל חיים שחוזר על עצמו. שבת שמגיעה כל פעם מחדש, הברכה שאני ממלמל בכל פעם שאני רוצה להכניס משהו לפה, לבישת הציצית והנחת התפילין כל בוקר, הופכים לשגרתיים ויבשים.

אך אדם שמכניס התחדשות בקיום המצוות שלו, ע"י מחשבה – למה אני מקיים מצוות? מה המשמעות של כל מצווה? יראה בעבודת ה' שלו דבר חי, תוסס, ויוכל לעבוד את ה' בהתלהבות אמיתית, מה שיוביל להרגשת סיפוק וקשר עם רבש"ע, וימנע הרגשה של הכרח וכפייה.

המקום האחרון עליו ארצה להתעכב ולדבר על הצורך בהתחדשות בו, הוא ההתמודדות עם נפילות ומשברים. הרבה פעמים לאחר נפילה, הנטייה שלנו היא לשוקע עמוק יותר לתוך החטא, להיכנס לעצבות, באסה. אך אדם שיודע להתחדש, לא ליפול לבוץ. אדם כזה יודע להגיד לעצמו – עצור! מעכשיו אני מתחיל מחדש. אדם כזה יוכל להתנתק מאותה נפילה, ולעלות מחדש על המסלול החי והמאיר של עבודת ה'. ונסיים בדבריו הנפלאים של ר' נחמן:

"כשנופל אדם ממדרגתו ידע שמן השמים הוא, כי התרחקות תחילת

התקרבות, ע"כ נפל שיתעורר יותר להתקרב להש"י, ועצתו שיתחיל

מחדש ליכנס בעבודת ה'. כאלו לא התחיל עדיין כלל מעולם. וזה כלל

גדול בעבודת ה' שצריכין ממש בכל יום להתחיל מחדש:" (ליקוטי מוהר"ן

תורה רסא).

שמחה של אמונה נעם קליין

מובא בגמרא מסכת ברכות דפים ל ע"ב-לא ע"א (תחילת פרק אין עומדין) שגם בשעת שמחה צריך להכניס קצת יראה ורעדה, מהפסוק "עבדו את ה' ביראה וגילו ברעדה" (תהלים ב', י"א), שעל זה אמר רב אדא בר מתנא בשם רבה: "במקום גילה שם תהא רעדה". ומובאים שם סיפורים שונים על אמוראים (רבה ור' זירא) ששמחו ברמה שנראתה מוגזמת והתירו זאת משום שהניחו תפילין, ועל חתונות, כגון אלו של בנו של מר בריה דרבינא ושל בנו של רב אשי, שבשתייהן אבי החתן שבר כוס יקרה מול האורחים כדי להעציבם. עוד מסופר שם, שבחתונה של מר בריה דרבינא בקשו חכמים מרב המנונא זוטי שישיר להם, והוא שר: "ווי לן דמיתנן, ווי לן דמיתנן" (אוי לנו, שאנו מתים). שאלו אותו חכמים מה לענות אחריו, והוא ענה: "הי תורה והי מצוה דמגנו עלן" (הרי תורה והרי מצווה שמגינו עלינו). ומבואר שם הטעם לכל אלו – שאמר רשב"י שאסור לאדם למלא פיו שחוק בעולם הזה.

הראי"ה קוק בספרו עין אי"ה על הגמרא הנ"ל כותב על הסיפורים על שבירת הכוס בחתונה שיש שני דברים שצריך להגביר לגביהם קצת עצב, שלא תהיה שמחה יתירה המובילה להוללות וסופה עצב, ושניהם מעניין סופיותו של האדם. אחד הוא להזכיר את הדברים שאינם טבעיים שיכולים להרוג את האדם, ואת זה ביטא מר בריה דרבינא בשבירת כוס יקרה שוודאי גם הייתה חזקה, ומתוך כך להזכיר שאף אם האדם חזק – הוא ימות בסוף, ורב אשי ביטא את אפסיותו של האדם, ואת העובדה שהוא איננו חזק באמצעות שבירת כוס זכוכית, הקלה לשבירה. לגבי הסיפור של רב המנונא זוטי – הוא כתב שם שיש שתי דרכים לשמח את האדם: אחת על ידי השכחת הצרות והדברים המעציבים, אבל זו שמחה זמנית שלא תחזיק

מעמד והיא אינה שלמה, כי הדברים המעציבים יחזרו אליך בסוף. לעומת זאת יש שמחה שמזכירים את הדברים הרעים והמעציבים ומעיינים כמה לא ראוי להתעצב עליהם, כי כל מה שה' עושה זה לטובה, ומתוך כך מגיעים לשמחה שלמה ואמיתית שלא משנה מה יזרקו עליך – תישאר שמח. דברים אלו מזכירים מעט את דברי ר' נחמן מברסלב בליקוטי מוהר"ן תניינא תורה כ"ג, שם הוא כותב שבשמחה יש שני סוגים: שמחה שהמרה השחורה והייסורים מסתלקים הצידה, ושמחה שהמרה השחורה והייסורים בעצמם הופכים לשמחה.

לצורך העניין, נכנה את השמחה הגבוהה יותר שמחה שלמה, ואת זו הנמוכה יותר, שמסלקים הצידה את המר"ש, נכנה שחוק. הסיבה לשימוש במילים הללו היא דברי רשב"י שאסור לאדם למלא פיו שחוק בעוה"ז, ומשמע מההקשר שמי שלא מזכיר את העצב בזמן שמחה הוא הוא הממלא פיו שחוק, והוא לא שמח בשמחה הגבוהה אם כך, וממילא משמע שזו השנייה היא שחוק. אגב, אם מזכיר את העצב אך לא מכניסו לשמחה – עדיין יש בכך יתרון, שאינו ממלא את פיו לחלוטין שחוק, וחוז' מדברי ר' שמעון יש גם בעיה שאם האדם ימלא פיו שחוק – הרי הוא בסכנה להגיע להוללות וקלות ראש ולפרוק מעליו עול, מה שאין כן בשמחה, שבה ישנו עול מלכות שמים על האדם, וזה רק מוביל לשמחה גדולה יותר.

מכל זה נראה שעניין שבירת הכוס בחתונה הוא הוספת עצבות שתהפוך לשמחה, ויש לבאר שאף כשהרב קוק דיבר ישירות על סיפורי שבירת הכוס הוא הסביר שזו הזכרת יום המיתה ועצבות, ויש עניין להזכיר זאת על מנת לשמוח ביתר שאת ויתר עוז. מכאן ניתן להבין שבחתונה מגיעים לשמחה שלמה, וגם אם חלילה היו מגיעים לשמחה של שחוק – צריך להפחית מעט את השמחה, שלא יהיה ממלא פיו שחוק בעולם הזה, ושבירת הכוס מועילה גם לזה אם לא מתאמצים להכניסה לשמחה, ואם מכניסים אותה – זה שוב שמחה שלמה.

מתוך הדברים הללו נראה לי שאפשר עוד להסביר קצת לגבי חג הסוכות, שידוע בתור זמן שמחתנו, ואף על פי כן אנו קוראים בו את קהלת, אחד הספרים שהם יותר משביתי שמחות. נתנו כבר טעמים לכך – האבודרהם, שהוא הראשון שמזכיר את המנהג (בתפילות הפסח, פסקה המתחילה ב"נהגו העולם"), כותב שזה משום שכתוב בקהלת "תן חלק לשבעה וגם לשמונה" (י"א, ב'), שמזכיר את ימי החג, וחזן משום שאמרו חז"ל שנקראה קהלת כי כל דבריה נאמרו בהקהל, שנעשה בסוכות.

טעם אחר מובא לדבר במגן אברהם ובמשנה ברורה על סימן תצ בשו"ע, משום שכתוב בו "ולשמחה מה זה עושה" (ב', ב'), וזה טעם שכבר מתעמת ישירות עם סוכות כזמן שמחה, אם כי ככל הנראה זה טעם של בגלל זמן שמחתנו, ולא על אף כך. טעם זה מופיע גם במחצית השקל או"ח סימן תרס"ג. טעם שלישי (או רביעי) מופיע בלבוש החור סימן תרס"ג סעיף ב: קהלת מכון את האדם לשמוח בחלקו, וזה דבר שראוי לעורר עליו בזמן שמחתנו דווקא, כי מי שאינו שמח בחלקו נופל בקלות לעצבות. אבל דווקא שני הטעמים האחרונים – של המג"א ושל הלבוש – מסתדרים בצורה מופלאה עם הרעיון של השמחה השלמה דווקא, שמזכירים לאדם את הבל העולם הזה, ומביאים גם יראה לזמן השמחה, ומתוך כך האדם מגיע דווקא לשמחה גדולה יותר. מלבד זאת נראה לי להוסיף שבקהלת מתוך כל שמות ה' מופיע רק שם א-להים, שהוא שם של מידת הדין, ובסוכות לוקחים את זה ומכניסים גם אותו לשמחה, שמגלים שא-להים – מידת הדין – הוא בעצם כלי להוי"ה – מידת הרחמים, שהרי "א-להים" בגימטריא "כלי הוי"ה".¹

¹ הבאתי את זה מדברי הרב יצחק גינזבורג בספר "הנרות הללו".

עכשיו מתגלה קושי מסוים בדבריי, שהרי כתוב בקהלת "לשחוק אמרתי מהולל ולשמחה מה זה עושה" (י"א, ב'), והרי למעלה חילקתי בין שחוק, שהוא שמחה שהמר"ש והייסורים מסתלקים הצידה, ובין שמחה שלמה, שהיא שמחה שמכניסים את המר"ש והייסורים והופכים אותם עצמם לשמחה, ונראה ששלמה אומר כאן שגם שחוק וגם שמחה הם הבל, ובמקומות אחרים בספר (ב', א'; ז', ד') גם כן יש ביטויים שנראה מהם ששמחה אינה דבר טוב.

ונראה לי לפרש שבמקומות האלה ניתן להבין מההקשר שזו שמחה של הוללות ושחוק, ולא השמחה שכתבתי עליה כאן, שהיא שמחה שלמה שבאמת הרצויה בכל מצב. יש להוסיף עוד שבקהלת (ז', ד') כתוב אמנם: "לב חכמים בבית אבל ולב כסילים בבית שמחה", אבל הרי כבר אמרנו ששמחה שמגיעה דווקא מתוך הזכרת הצרות – מחשבה על בית אבל – היא שמחה גדולה יותר, ומכאן באמת ניתן להבין שלעיתים "שמחה" משמשת גם כמילה לשמחה של שחוק. בתוספת הסבר על הפסוק מתחילת הפסקה, לגבי "ולשמחה מה זה עושה" נראה לי לבאר ששמחה כזו שלמה וגדולה, שמעלה את האדם לגבהים עצומים, מביאה את האדם לביטול לקב"ה, וזה מתבטא בפסוק בקריאה כזו: "ולשמחה – מה' זה עושה", כלומר שהשמחה עושה מ"ה, וכבר נכתב בתניא שחכמה היא כ"ח מ"ה, ובפרק מ"ג שם נאמר שהיא המביאה לידי יראה עילאה וביטול.

בנוסף לכל הקשרים הנ"ל, ברצוני לחבר זאת גם למה שכתבתי במקום אחר על חג הסוכות, שהוא חג הביטחון בה' – וברור כבר שהשמחה הזו, שעניינה לזכור שהכל לטובה, היא שמחה של ביטחון ואמונה. עוד הסברתי במקום אחר שעניינה של סוכות הוא ממוצע בין האורות

² זה לא ראשי תיבות, ככה זה כתוב בתניא.

של הימים הנוראים לימות השגרה החורפית, שסוכות הוא מועד שיש בו גם חול. וניתן לחבר זאת לשמחה השלמה הנ"ל, שעניינה הוא להיות לך כפנס שיאיר את ימות החורף, שכל פעם שכמעט ותיפול לעצבות תוכל להיזכר בשמחה הזו, ולעורר אותה מעט בתוכך, להאמין שהכל באמת לטובה.³

בנוסף לכל זה, ידוע שלחג הסוכות יש מימד של חג לאומות העולם: אנחנו מקריבים שבעים פרים כנגד שבעים אומות העולם, אנחנו מתפללים על הגשמים, שהם הזמן היחיד שבו גם הגויים וגם ישראל שמחים (דברים רבה ז, ז, מופיע שאמר ריב"ז לגוי אחד), לעתיד לבוא יבחן ה' את הגויים במצוות סוכה (ע"ז דף ג ע"א), והפטרת י"ט הראשון של סוכות בפרק האחרון של זכריה מדברת על הגויים ש"...ועלו מדי שנה להשתחוות למלך ה' צבאות ולחג את חג הסוכות", ואומרת ש"והיה אשר לא יעלה מכל משפחות הארץ... ולא עליהם יהיה הגשם" (זכריה י"ד, ט"ז-י"ז). במיוחד מודגשת שם מצרים, משום מה, שכביכול חשודה יותר משאר האומות שלא לבוא לחוג את חג הסוכות. אם כך, צריך להבין מה לאומות העולם ולשמחה הזו.

ונראה לי להסביר את כל זה על פי דברי הרב דוד פוהרמן בספרו "The Exodus You Almost Passed Over"⁴. בספר הזה הרב פוהרמן טוען שמטרתה של יציאת מצרים הייתה לא רק להוציא את ישראל ממצרים, אלא גם לגרום למצרים להכיר בבורא שאוהב את ברואיו ושאכפת לו מהם כמו אב שאוהב את בנו. עכשיו, עניינה של השמחה השלמה הנ"ל היא בדיוק אהבת ה' אותנו, שמתוך שהוא אוהב איתנו הוא גומל איתנו רק טוב, וגם מה שנראה

³ חוץ מזה, הכנסה מחול אל הקודש היא דומה להכנסת עצבות ומר"ש לשמחה, שע"י זה מגיעים למקומות גבוהים יותר.

⁴ יציאת מצרים שכמעט פסחתם עליה, בתרגום לעברית.

רע הוא בעצם לטובה, וזה מה שהגויים היו אמורים להבין ביציאת מצרים, וזו מטרת ישראל בעולם, שהם בכור האומות, והם צריכים לקשר בין האומות – הבנים לבין אביהם שבשמים. עוד דבר שאמר שם הרב פוהרמן הוא שה' התחיל דווקא ממצרים כי הם היו מרכז האלילות, שהאמינו דווקא שהאלים, כוחות הטבע, הם שרירותיים, ואין אף בורא שאוהב אותנו שעומד מאחורי הכל, והם היו הכי רחוקים מההכרה בה'. לכן באמת משמע שמצרים הכי חשודים בחוסר רצון לבוא לחוג את חג הסוכות.

ויש לשאול – וכי אין דברים שעליהם יש להצטער, כגון על ירידתו של אדם וריחוקו מה' יתברך (מסברה), או להצטער עם הציבור? כמו שנאמר בגמרא תענית דף יא ע"א: "בזמן שישראל שרויין בצער ופירש אחד מהן באין שני מלאכי השרת שמלוין לו לאדם ומניחין לו ידיהן על ראשו ואומרים פלוני זה שפירש מן הציבור אל יראה בנחמת ציבור", או צער על חורבן ירושלים כמו שנאמר שם דף ל ע"ב: "כל המתאבל על ירושלים זוכה ורואה בשמחתה". ואם לא אז לא יזכה, ובכל אלה נראה שראוי באמת להצטער, וקשה לומר שהכוונה שיהפוך את הצער לשמחה.

ויש לומר, שלגבי הצער הראשון – הרי זה מה שקרוי בתניא מרירות, ובמקומות מסוימים אצל ר' נחמן לב נשבר, ועל זה כבר נכתב בתניא (פרק ל"א) שמרירות לא נקראת בלשון הקודש עצבות כלל, ושהיא גם דרך להרחיק את העצבות ממילי דעלמא ולהגיע לשמחה, וכן בר' נחמן מופיע בכמה מקומות שצריך לייחד זמן ללב נשבר, אבל כל שאר היום להיות בשמחה, ואף לשמוח כשרואה בעצמו חיסרון, כמו שאמר בתורה פ"ט בליקוטי מוהר"ן שכל אדם שרואה בעצמו חיסרון זה מצד שיש חיסרון בשכינה, וזה עלול לגרום לעוד יותר עצבות, אלא שצריך לשמוח בזה שממ"ה הקב"ה מגלה לך את החיסרון שלו.

מכל אלו אפשר להבין שהצער על ריחוק מה' אינו הפוך לשמחה אלא קשור אליה בקשר בל ינותק. ואמנם בתורה כ"ה⁵ בליקוטי מוהר"ן תניינא כתב ר' נחמן שצריך לקבוע זמן להתבודדות ולצער על הריחוק מה', אבל זה רק לשעה אחת וגם זה יוביל בסוף לשמחה, כמו שכתב בעל התניא.

לגבי צער הציבור, באמת רואים שצריך להצטער עם הציבור, וזה דבר רע לפרוש מן הציבור בזמן צערו. ומצינו בר' נחמן עצמו, שמובא בספר סיפורי חסידים על התורה של הרב ש"י זוין, בסיפור מספר 179, שחלק מהסיבה שר' נחמן עבר לאומן מברסלב הייתה השריפה שהייתה באותה שנה בברסלב, ששרפה מספר בתים כולל ביתו של ר' נחמן. מצד שריפת ביתו היה עליו לקבל זאת בשמחה, אבל מכיוון שלא ראוי שכל אנשי העיר יצטערו והוא יהיה שמח – היה ראוי שיעבור בגלל זה (כך נאמר בסיפור בשמו). ויש להשיב שזמן צער לחוד וזמן שמחה לחוד, שיש אמנם זמנים, כגון זמן של צער הציבור, בהם ראוי באמת להצטער ולא להפוך את הצער לשמחה, אבל זה רק משום חילול ה' והאיסור לפרוש מן הציבור, ואילולא היו הטעמים הללו – לא היה ראוי לאדם להצטער כלל כל חייו.

לגבי הצער השלישי – כבר אי אפשר לומר שזמן שמחה לחוד וזמן צער לחוד, כמו שבעצם אמרנו בשני סוגי הצער הקודמים, שכן מצינו בשני הזמנים שהגדרתי כזמני השמחה השלמה אזכורים לחורבן המקדש, אם בנתינת אפר על ראש החתן (או שבירת הכוס עצמה, לפי חלק מהפוסקים) ואם באמירת "מפני חטאינו" במוסף של סוכות, או אמירת היוצרות לסוכות, המלאות יותר בבקשות לגאולה מהרגיל בשאר הרגלים. ויש לומר שזה מתחבר למה שאמרנו למעלה מתוך תורה "ותחסרהו" (ליקוטי מוהר"ן פ"ט) של ר' נחמן, שהחיסרון בשכינה ודאי

⁵ הרעיון מופיע גם בסוף תורה כ"ד.

עניינו גלות השכינה, ואם כך ניתן לומר שהצער על חורבן המקדש אכן צריך להיכנס לשמחה, וכיוון שכאמור, זו שמחה של אמונה, ניתן להסביר שזה עניין האמונה השלמה שהמשיח והגאולה יגיעו בכל רגע.

בסופו של דבר, לסיכום, ראינו שבסוכות ישנה שמחה שלמה וגדולה מאוד, אלא שקשה, שחברי כתב בשם הרבי מלובביץ' על פורים קטן ששמחתו גדולה יותר משמחת סוכות, ששמחת סוכות מעורבת ביראה. ועל פי מה שאמרתי, דווקא עירוב היראה בשמחה של סוכות עושה אותה שמחה גדולה יותר, ואם כך, למה יש יתרון לשמחה של פורים קטן? אלא שיש לבאר, שהרי ההבדל שהביא חברי הנ"ל בשם הרבי מלובביץ' הוא שיש מצווה דאורייתא על השמחה בסוכות, ובפורים יש שמחה גדולה יותר כי אין ציווי מהתורה, אבל עדיין יש חובה, ואילו פורים קטן רק טוב לשמוח בו, ולכן השמחה בו יותר גדולה. ונראה לי להסביר, שהציווי אומר שיש בדבר איזשהו טעם הנתפס מעט בשכל, ואילו השמחה של פורים קטן היא שמחה שלמעלה מכל טעם ודעת, ולכן וודאי גדולה יותר. ואף על פי שאמרתי לעיל ש"ולשמחה מה זה עושה", כלומר שהשיחה השלמה שדובר עליה כאן מביאה לידי ביטול, שהוא למעלה מטעם ודעת, זה רק מביא לידי זה, ומתי מגיעים לכך? בפורים. אם כך, ניתן להסביר שכל חדשי החורף מטרם הם היא להעלות את האדם מהשמחה השלמה שהיא בטעם ודעת לשמחה שלמעלה מטעם ודעת.

שנזכה בעזרת ה' להכניס את הייסורים והמר"ש לתוך השמחה, ועוד בסייעתא דשמיא עצומה גם להגיע מתוך כך לשמחה שלמעלה מטעם ודעת.

יראת שמי השמים חזקי אברהמי

"כולם אנשים ראשי בני ישראל המה". במדרש מתואר שבחטא המרגלים ראשי העם הם החוטאים. השאלה המתבקשת היא – איך יכול להיות שראשי העם חטאו? ועוד בחטא כזה חמור.

רבי נתן מסביר שהסיבה לחטא הייתה שראשי העם, הצדיקים, לא ידעו להתחבר עם האנשים שמתחתיהם. הם לא ידעו לעשות את ההשלמה המתבקשת הזו, לחבר שמים וארץ. ארץ ישראל היא מקום שמאחד שמים וארץ, וצריך לדעת לעשות זאת בצורה הנכונה. המרגלים פחדו להגיע לארץ ולעבוד שם, ולהתחבר שם לגשמיות. הם רצו להישאר במדבר, בדור שכולו רוחני ואין לו צורך בעבודה שאינה תורה. המדבר היה בית גידול לרוחניות, והמחשבה לעבור לגשמיות הציקה והכאיבה להם. הם לא הבינו שהם לא הגיעו לפסגה ע"י הדעה שלהם, ע"י השכל. הם לא הבינו שהם לא בטופ, שהטופ הוא האמונה שהיא בחינת ארץ ישראל, שהיא יישוב הארץ במעשה. הם לא עשו את החיבור הדרוש בין שמים וארץ, ולכן הקב"ה לא הכריח את הדור הזה לעשות זאת. הדור לא היה בשל לעבודה כזו, והם מתו כולם במדבר. את הדור הבא חייב הקב"ה לכיבוש הארץ, לעבודתה.

היחידים שלא נפלו בעצת המרגלים היו כלב בן יפונה ויהושע בן נון. קודם עצת המרגלים הוסיף משה להושיע את האות י', ורש"י פירש "י-ה יושיעך מעצת המרגלים". ולכאורה אינו מובן, מהי ההוספה של האות י' בלבד? אם הרעיון הוא להכניס בהושע את יראת ה', מדוע הוא מוסיף רק את האות י'? אולי הסיבה היא שהאות י', המבטאת ע"פ תורת הסוד את ההבנה

באפסיות האדם,¹ את הביטול של ההבנה שלו אל הקב"ה, היא הדבר שהיה צריך לנטוע ביהושע, שכן הוא היה כמו כל שאר המרגלים – הוא חשב שבינתו היא הכלי שאיתו עליו לתור את הארץ. משה החדיר בו את האות י', את "ראשית חכמה יראת ה'", את ההבנה שגם אם אדם חושב שכל מעשיו הם ביראת ה', עליו לזכור שגם מעליהם צריך למנות יראת ה' שלא נמדדת על פי השכל – אלא מבוטלת לקב"ה. הרב קוק זצ"ל כותב זאת בספרו מידות הראי"ה (מידת היראה, פסקאות י' וי"א): "יראת-שמים בעצמה צריכה לקבל עליה עול יראת שמים. לפעמים מזיק הדמיון של יראת שמים יותר מכל דמיון נפסד שבעולם". חובה על האדם להוסיף לעצמו יראת שמים מעבר להבנתו, מעבר לדמיונו. אסור לאדם להסתפק ביראת שמים של השתקה וביטול כלפי הקב"ה, וכן אסור לאדם להשתמש ביראת השמים הזאת כדי לבצע את מה שלדעתו נכון. עליו לפעול, לעשות מעשים ולא להתבטל בגלל מציאות ה', אך באותה מידה עליו להיזכר תמיד ביראת ה' שמעבר לשכל שלו. כך הוא יפעל בצורה נכונה, עם שיקול דעת נכון, ולא יעשה דברים שלא לדעת ה' יתברך.

גם כלב בן יפונה הצליח להתמודד עם עצת המרגלים, וגם הוא עשה זאת באותה צורה – אך בניגוד ליהושע, משה רבינו לא הוסיף לו את האות י'. רש"י מפרש את המילים "וימלא אחרי – וימלא את ליבו אחרי". כלב מילא את הלב שלו בבחינה הזו, של להיות אחרי ה', ולא הלך אחרי מחשבות ליבו. כאשר כולם המשיכו לרגל את הארץ, כלב רץ להשתטח על קברי אבות, וניסה לספוג מהם את יראת ה' שתאפשר לו לעשות מעשים ולא להיות בטל, אך לעשות את המעשים הללו מתוך יראת ה' ולא מדעת עצמו. כאשר כלב ממלא את ליבו – הוא ממלא את האיבר המבין, שתוהה ומסיק מסקנות מעצמו (ומבטא את המידה הנקראת "בינה"), ובכך

¹ שהיא ספירת החכמה- כח מה, שרק היא משפיעה אל הבינה את אור ה'.

הוא גם משעבד את עצמו אל ה' וגם יודע להסות את העם ולנסות לשכנע אותם לעלות אל הארץ ולכבוש אותה, לעשות מעשה.

עם ישראל חטא בחטא המרגלים, והעונש על כך ניתן להם. הפגם שלהם ביראת ה' גרם להם לא לעשות מעשים, לא להאמין שה' יתברך הוא מעל הכל ויעזור להם. מיד לאחר חטא המרגלים נראית התנועה ההפוכה, של מעשים ללא יראת ה'. עם ישראל רוצים לעלות פתאום לארץ, ולא אכפת להם שה' לא איתם. הם לא יודעים לבצע את האיזון הנכון, את ההבדל בין מעשה שכפוף ליראת ה' למעשה חסר מעצורים הנובע מהם בלבד.

את האיזון הדק הזה הקב"ה מלמד מיד בפרשייה הבאה – פרשיית הנסכים. הקרבן מבטא את נפשו של האדם, אם בחטאת ואם בעולה. אדם נותן את כל נשמתו לקב"ה. אך גם זה אינו מספיק אם זה לא נעשה בהכרה הנכונה. לכן מוסיף הקב"ה ומצווה להוסיף אל הקרבן גם יין וסולת. היין מבטא את הקשר בין האדם לקב"ה, דבר "המשמח אלקים ואנשים". בגמרא במסכת ברכות מובא ניסיון לדרוש את ברכת פרי הגפן ממצוות כרם רבעי, וזה כי מנסכים את היין על המזבח. הלימוד מניסוך היין לגבי ברכת האדם הוא ההוכחה לקשר שיש בין האדם לאלקיו ע"י היין, וכך הופך הקרבן למתקבל ברצון לפני ה'.

גם הסולת באה להביע דבר דומה, יחד עם המצווה הבאה המופיעה בפרשת שלח – מצוות הפרשת חלה. רבי נתן מסביר בליקוטי הלכות את הקשר בין חלה ומנחה לחטא המרגלים:

"כִּי מִנְחֹת וְחֻלֶּה שֶׁבָּאִין מִקֶּמֶחַ שֶׁהֵם תִּקּוּן הַלֶּחֶם שֶׁהוּא עֶקֶר הָאֲכִילָה שֶׁם הָאֶרֶץ הִרְצֹן שֶׁהוּא עֶקֶר הַתִּקּוּן שֶׁנִּמְשָׁךְ עַל-יְדֵי הָאֶרֶץ בֶּן וְתַלְמִיד. שֶׁהוּא עֶקֶר הַדַּעַת לְדַעַת אֶת ה' שֶׁמִּמֶּשִׁיכִין בְּפֶסַח וְשָׁבוּעוֹת וְעַל-כֵּן נִסְמָךְ לְפָרֶשֶׁת מְרִגְלִים שֶׁפָּגְמוּ בְּכָל זֶה. כִּי עַל-יְדֵי מִנְחֹת וְחֻלֶּה שֶׁהֵם תִּקּוּן הַלֶּחֶם שֶׁעַל-יְדֵי-זֶה זֹכִין לְהָאֶרֶץ הִרְצֹן וְכו' עַל-יְדֵי-זֶה נִתְּתָן

פגם המרגלים כי על-ידי-זה נזקה לצאת מהגלות ונתפּרְרו וַיַּעַלוּ כָּל הַנִּיצוּצוֹת וַיִּתְקַנּוּ
מִהֶרָה וְנִשְׁאַר גַּם הוּא לְאַלְקִינוּ וְכו'".

המרגלים פגמו בדעת, שכן הם לא ביטלו את עצמם לרצונו של ה',² ולכן היה צורך לצוות את עם ישראל בחלה ובסולת, כדי לדעת להוסיף עשייה בעולם דווקא מתוך יראת ה' והביטול אליו בעת שמקריבים את הקרבן.

סוף פרשת שלח מדברת בציצית. בתורה ז' בליקוטי מוהר"ן מסביר רבינו את הקשר בין ציצית לאמונה ולא". התורה מדברת על א"י, על אמונה, ועל התקרבות לצדיקים (וכל אלו מהווים מעין תיקון לפגם של המרגלים), והציצית מופיעה כבסיס להגיע אל כל אלה: "על-ידי ציצית יכולין לבוא לעצת צדיקים, לבחינת אמת; ועל-ידי אמת באים לאמונה כנ"ל; ועל-ידי אמונה בא הגאולה כנ"ל". הציצית נועדה כדי לקיים את כל מצוות ה'. היא שקולה כנגד כולן, ובאה להזכיר לאדם לקיים אותן, ולא לזנות אחרי הלב והעיניים. רש"י מפרש שהעיניים רואות והלב חומד, וכך אדם בא לידי עבירה. חמדת הלב היא אולי ההכרה היותר מדי חזקה של האדם, ההכרה שיותר מדי חושבת בעצמה ולא כפופה לבוראה. הציצית באה להכניס בנו קצת ממה שהכניס כלב בלב שלו, למלא את ליבנו בה' יתברך ולכפוף את עצמנו אליו, אבל לא כדי שנתבטל – "למען תזכרו ועשיתם את כל מצוותי והייתם קדושים לאלוקיכם" – רק ע"י העשייה אפשר להיות קדוש לה',³ להאמין בו ולהמשיך לקחת חלק בתהליך גאולת עם ישראל, בחיבור בין שמים וארץ, מתוך יראת שמים שלא תחנוק את האדם אלא תדרבן אותו לפעול.

² ועיין שם, בהלכות חלה ד' באריכות ואכמ"ל.

³ ומובן שהעשייה הזו צריכה לבוא בטבעיות ובחשק, ע"י השמחה של האדם בעבודתו ומתוך נפש חפצה, ולא מתוך כפייה, כמו שכותב מרן הרב קוק זצ"ל בכמה מקומות.

קריאה בשם האדם, ותן חלקנו, קדוש קדוש קדוש נעם קליין

מעניין קריאה בשם שמעירה את האדם, ומה שנאמר על כך בנוגע לר' ישראל בעש"ט:

ידוע מה שאומרים, שהבעש"ט בא לעולם כדי להעיר את ישראל משנת הגלות, ושזה כעין קריאה בשמו של אדם לידו בזמן שהוא ישן, שהיא מעירה אותו. הרבי מלובביץ' אמר שזה מגלה ומעורר את עצם הנפש, ומ"מ, אין לי עסק בנסתרות ובאתי לדבר כאן על עניינים במשל והשפעתם על הנמשל. נראה לי לומר, שהקריאה בשמו של אדם לא עוזרת כשהוא שקוע עמוק מאוד בשינה, אלא דווקא כשהוא על סף הערות, הקריאה בשמו מוציאה אותו מהשינה אפילו יותר, ולפעמים אם לא יקראו בשמו במצב הזה – הוא לא יקום. עדיין, גם בלי הקריאה בשם, זה שלב שעומדת בפני האדם בחירה: האם להמשיך לישון, או לקום? והקריאה בשם מחזקת את הצד של לקום. ע"פ זה נראה לי להסביר שבתקופת הבעש"ט, אפילו בלעדיו, התחיל תהליך של התעוררות משנת הגלות. מצבם של היהודים השתפר, והתחילו לתת להם שוויון זכויות. זו הייתה יכולה להיות הזדמנות ליהודים לצאת מהגלות ולהישאר באופן סופי ומוחלט. הצרה הייתה שיהודים רבים במקום לראות בכך הזדמנות ליציאה מהגלות ראו בכך הזדמנות להתמקמות נוחה יותר בגלות, כאילו היא המצב האידאלי של יהודי. במשל ניתן להגיד שזה כמו אדם שמנצל את הרגעים שלו על סף העירות כדי להתכרבל בשמיכה יותר טוב ולחזור לישון. במצב כזה, השלב הבא הוא לקרוא בשם של ישראל, מה שיקרב אותם יותר לערות. גם מזה אפשר להתעלם, אבל זה דורש יותר מודעות. ניתן לומר, אולי, שהשלב הבא הוא למשוך את השמיכה מעל עם ישראל. בנמשל זה אולי – רק אולי – השואה. זה בפירוש לא מספיק כדי לתת טעם לכך.

ותן חלקנו בתורתך נעם קליין

כל יום אנחנו אומרים מספר פעמים "יהיה רצון מלפניך ה'... שייבנה בית המקדש... ותן חלקנו בתורתך". וההסבר הפשוט לכך הוא שאנו מבקשים מה' שייתן לנו חלק בתורתו, שאנו רוצים שתהיה לנו שייכות בתורה. ונראה לי להוסיף פירוש שחשבתי עליו, שהרי ידוע ש"אין אדם לומד תורה אלא ממקום שליבו חפץ" (ע"ז דף יט ע"א), ו"חנוך לנער על פי דרכו גם כי יזקין לא יסור ממנה" (משלי כ"ב, ו'), ומתוך כך נראה לי שאנחנו מבקשים כאן מהקב"ה לא רק שייתן לנו חלק בתורה, אלא ייתן דווקא את החלק שלנו בתורה, כמו שאומרים שיש שישים ריבוא אותיות לתורה, שלכל אחד מישראל יש את האות שלו. שנדע מהו החלק מהתורה שמתאים לנו. וניתן לחבר את שני הפירושים, שאנחנו רוצים שה' ייתן לנו חלק בתורתו, ולא סתם חלק, אלא חלקנו.

קדוש קדוש קדוש נעם קליין

בכל יום, על פי דברי ישעיהו בפרק ו' מספרו, המלאכים מקדשים את ה' באמירה "קדוש" שלוש פעמים, וכן אנו עוקבים אחריהם ומקדשים את ה' בכך מספר פעמים ביום. על סדר הקדושה של ימות החול לרוב הנוסחים, אולי מלבד זה התימני, אומרים שלושה פסוקים: את הפסוק הזה, "ברוך כבוד ה' ממקומו" שמופיע ביחזקאל כדרך המלאכים לקדש את ה', ואת הפסוק "ימלוך ה' לעולם" מהתהלים.

ונראה לי להסביר את הפסוק "קדוש קדוש קדוש" על פי תרגומו לארמית ועל פי הפיוט לראש השנה "ה' מלך ה' מלך ה' ימלוך לעולם ועד" (טכנית יש שני פיוטים כאלה, אחד ליום ראשון ואחד ליום שני, אבל אני מתכוון דווקא לשני, המתחיל "כל שנאני שחק"). ובכן, התרגום לפסוק "קדוש קדוש קדוש" נאמר כל יום ב"קדושה דסדרא", ולצורך כך נביא קודם את הפסוק המלא: "וקרא זה אל זה ואמר קדוש קדוש קדוש ה' צבאו-ת מלא כל הארץ כבודו", והתרגום: "ומקבלין דין מן דין ואמרין קדיש בשמי מרומא עלאה בית שכינתה קדיש על ארעא עובד גבורתה קדיש לעלם ולעלמי עלמאי הויה צב-אות מליא כל ארעא זיו יקרה".

תרגום יונתן בן עוזיאל, כמנהגו בקודש, מוסיף על התרגום הפשוט של הפסוק לארמית ומבאר מה המשמעות של כל קדוש. בתרגום לעברית, התרגום של שלוש הקדושות הוא: קדוש בשמי מרום העליון(נים?) בית שכינתו, קדוש על הארץ מעשה גבורותיו, קדוש לעולם ולעולמי עולמים. כדי להגיע להבנה שלי בפסוק ברצוני להוסיף את האמירה המבדילה בין המלאכים האומרים "קדוש" ובין האופנים וחיות הקודש האומרים "ברוך", ושמעתי שהמלאכים האומרים "קדוש" הם ברמה גבוהה יחסית, ולכן יודעים ש"מלא כל הארץ

כבודו" וכל העולם כולו הוא מקומו של ה', ואילו האופנים וחיות הקודש הם ברמה נמוכה יותר, ולכן אומרים "ברוך כבוד ה' ממקומו", שאינם יודעים היכן מקומו של ה'.¹

על פי כל הנ"ל נראה לי לומר ששלושת הקדושות כוללות שלושה שבחים לה', ואלו אותם השבחים של "ה' מלך ה' מלך ה' ימלוך לעולם ועד":

ה"קדוש" הראשון, שהוא "קדיש בשמי מרומא", קדושת המלאכים מלמעלה שהיא הפסוק "קדוש" בעצמו – הוא כנגד "ה' מלך" בהווה, שמלכותו ניכרת בשמי מרום, אבל לא ממש בעולם הזה. וזה מוכח גם מהפיוט הנ"ל, שלאורך כל בתיו בשורה הנגמרת "ה' מלך" בהווה ישנם כינויים למלאכים.

ה"קדוש" השני, שהוא "קדיש על ארעא", קדושת בני האדם בעולם, שהיא כפסוק "ברוך", ואף שזו קדושת האופנים וחיות הקודש – הרי אומרים על הנפש הבהמית ששורשה מחיות הקודש (ראיתי ב"שווה לכל נפש" על התפילה של הרב משה שילת) – הוא כנגד "ה' מלך" בעבר, שאמנם לא ניכר בארץ שה' מולך כרגע, אבל ברור שה' מלך בעבר על הארץ. גם דבר זה ניכר מהפיוט, שבשורה השנייה של כמעט כל בית, הנגמרת ב"ה' מלך" בעבר, ישנם כינויים לעם ישראל דווקא. ויש לשאול, והרי גם למלאכים ברור שה' מלך בעבר, ולמה הם לא אומרים את זה? ויש לפרש, שמלכות ה' בעבר נכללת אצלם במלכותו בהווה, שהרי אין אצלם זמן, ועוד, שמשמש מהלשון "מלך" בעבר שאינו מולך עכשיו, ואצל המלאכים ניכר שה' מולך עכשיו.

¹ ודומני ששמעתי גם שזה מעניין "יחודא עילאה" ו"יחודא תתאה", שהם מושגים קבליים אותם מקשרים גם לפסוקים "שמע ישראל..." ובשכמל"ו.

ה"קדוש" השלישי, שהוא "קדיש לעלם ולעלמי עלמאי", קדושה לעתיד לנצח, כפסוק "ימלוך ה' לעולם" – הוא כנגד "ה' ימלוך לעולם ועד", אותו משמע מהפיוט שאומרים "אלו ואלו", כלומר גם המלאכים וגם בני אדם, כי זה שייך לשניהם, שהרי זה שה' ימלוך לעולם ועד לא אומר שהוא לא מלך כרגע, ומצד שני גם לא אומר שמלכותו עכשיו ניכרת לעיני כל, אלא שתוכר בעתיד. בנוסף, לפי ההסבר שהמלאכים לא אומרים "ה' מלך" בעבר כי זה נכלל אצלם במלכותו בהווה, ניתן לומר שיש הבדל בין מלכותו עכשיו, שהיא, לפחות בעולם הזה, בהעלם, למלכותו בעתיד, שתהיה בגילוי מוחלט. לאחר כל זה, קשה קצת מה שהפייטן בסוף הפיוט אומר כינויים של מלאכים בכל השורות, אלא שיש לבאר שאת אותם הפרשי מעלות יש גם במלאכים, ואנחנו יותר מצטטים אותם מאשר מקדשים מעצמנו בזמן התפילה.

עוד יש להוסיף, ממה שבאר בעל השם משמואל על המילים "ויאתיו בני אבות שלשה, היחוסים אום משולשה, יותר מקוראי קדוש שלשה", מהסילוק ליום ב' של סוכות, בשיחה החמישית משנת תער"ב, ששלושת הקדושות הן כנגד שלושת האבות: אברהם, שהשפיל את עצמו עד ששירת אפילו לפני ערביים שעובדים לעפר רגליהם, איפשר את החיבור בין הארץ לשמים, וזה כנגד הקדוש הראשון, ביטולם של השמים כלפי הקב"ה (שאינם חשובים יותר מהארץ, לפי הבנתי); יצחק, שקיבל עליו להיות מוקרב לה' וביטל את עצמו לעשות רצון אביו שבשמים איפשר את ביטול הארץ לקב"ה, שזה כנגד הקדוש השני – ביטולה של הארץ לה'; ויעקב – הוא עניין קדושה שלמעלה מן הזמן, "קדיש לעלם ולעלמי עלמאי", שהרי נאמר עליו (בשם ר' יוחנן, בתענית דף ה ע"ב): "יעקב אבינו לא מת", וכן נאמר על הצדיקים בתחיית המתים "מה קדוש לעולם קיים אף הם לעולם קיימין" (סנהדרין דף צב ע"א), כלומר משווים אותם לקדוש. וכיוון שהאבות פעלו את זה, בניהם מגיעים ליותר מהמלאכים – "קוראי קדוש שלשה".

פתיחת מסכת שבת יונתן זמרת

"יציאות השבת שתיים שהן ארבע בפנים ושתיים שהן ארבע בחוץ. כיצד? העני עומד בחוץ ובעל הבית בפנים, פשט העני את ידו לפנים ונתן לתוך ידו של בעל הבית או שנטל מתוכה והוציא העני חייב ובעל הבית פטור. פשט בעל הבית את ידו לחוץ ונתן לתוך ידו של עני או שנטל מתוכה והכניס בעל הבית חייב והעני פטור. פשט העני את ידו לפנים ונטל בעל הבית מתוכה או שנתן לתוכה והוציא שניהם פטורין פשט בעל הבית את ידו לחוץ ונטל העני מתוכה או שנתן לתוכה והכניס שניהם פטורין:".

מסכת שבת נפתחת במשנה זו, משנה שמתארת את מלאכת ההוצאה, המלאכה ה"ט במשנת אבות מלאכות.

השאלה הראשונה שעולה היא שלא ברור בכלל למה משנה זו מופיעה בתחילת מסכת שבת. מסכת שבת מסודרת על פי סדר יומו של האדם ביחס לשבת, מתחילה בהכנות לשבת וממשיכה אל תוך השבת דרך חיובי חטאות עד איסורי דרבנן ושלל שבותים, אבל לשיבוץ מלאכת הוצאה בתחילת המסכת לכאורה אין קשר הגיוני.

משאלה זו, נשאלת שאלה אחרת, כללית יותר: בשבת ישנם 39 אבות מלאכה, ואפילו יותר לפי חלק מהשיטות בגמרא. על חלק ניכר מהמלאכות נכתבה רק שורה, וגם זה לא לפעמים. מה יש בה במלאכת "מוציא מרשות לרשות"² על שלל פרטיה וסיבוכיה שעליה נכתבה בערך

² כמובן שהגדרה זו לא תרמה להבנה של מה זה אומר בדיוק.

מסכת וחצי³ לעומת מלאכות אחרות באותה דרגת חיוב⁴ שנכתב עליהם מעט מאוד והרבה פעמים אגב אורחא בלבד? השאלה הזו מודגשת כשרואים שבעצם הוצאה היא אחת המלאכות היחידות שיש עליה פסוקים מפורשים בתורה,⁵ מה שאמור ליצור תפיסה יותר מפורטת ובהירה על מלאכת הוצאה...⁶

בעצם השאלות האלה נמצאת שאלה מהותית יותר – רוב מלאכות שבת מאופיינות בעשייה, אפילו מוגדרות על ידי עשייה ומשמעות. לעומת זאת, במלאכת הוצאה לא ברור בכלל מה בעצם קרה – העברתי חפץ כמה מטרים, הוצאתי משהו מהבית – מה קרה פה בעצם? שאלה זו הינה גם בתוך המשנה. עצם התיאור של הוצאה ותיאור נוסף של הכנסה נראה מיותר – למה הביטוי "מוציא מרשות לרשות" לא הספיק כדי להבין שהכנסה והוצאה זה אותו איסור? איך זה שהמלאכה עם הכי הרבה דיונים ופרטים היא המלאכה הכי פחות מובנת מצד עצמה? כדי לענות על שאלות אלה יש להבין מה מאפיין את מלאכת הוצאה ומה מגדיר אותה, ועל כן אביא בעז"ה שתי גישות מרכזיות באיפיון והגדרת מלאכת הוצאה:

שיטת רש"י:

"שניהם פטורין – שלא עשה האחד מלאכה שלמה אבל אסורין לעשות כן לכתחלה שמא יבואו כל אחד ואחד לעשות מלאכה שלמה בשבת הרי שנים מדבריהם אחת לעני בחוץ ואחת לבע"ה בפנים וא"ת שנים הן לכל אחד ואחד עקירה לעני ועקירה

³ חצי משבת וכל עירובין.

⁴ ולפעמים גם באותה דרגת חוסר בהירות.

⁵ "ויצו משה ויעבירו קול במחנה לאמר איש ואשה אל יעשו עוד מלאכה לתרומת הקדש ויכלא העם מהביא".

⁶ "ראו, כי ה' נתן לקם השפָּת, על כן הוא נתן לקם ביום השִׁשִּׁי לקם יומָיִם; וְשָׁבוּ אִישׁ מִתְּחִיּוֹ, אֶל יֵצֵא אִישׁ מִמְּקוֹמוֹ בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי".

⁶ או שדווקא זה בא לחזק את השאלה מצד החריגות שלה.

לבע"ה הנחה לעני והנחה לבע"ה לקמן פריך לה ומשני דלא חשיב אלא עקירות שהן תחלת המלאכה ואיכא למימר שמא יגמרנה".

לשיטת רש"י הוצאה היא "מלאכה שלמה", מלאכה רגילה, ויש לה מבנה רגיל ומסודר כמו שאר המלאכות, עם כללים וסדר ורעיונות וסיטואציות מורכבות. מהגדרת רש"י כאן כמלאכה שלמה נוצר מצב שבו מלאכת הוצאה עומדת כייחודית מכיוון שהיא המלאכה היחידה בשבת שמוגדרת משני חצאי מלאכה נפרדים,⁷ יש חצי שהוא תחילת המלאכה ויש חצי שהוא סוף. ושניהם יוצרים מלאכה אחת מורכבת.

שיטת תוס':

"יציאות השבת שתיים שהן ארבע. הקשה ריב"א דדיני הוצאות שבת היה לו לשנות גבי אבות מלאכות אחר פרק כלל גדול לקמן (דף עג ע"א)... ותירץ דהוצאה חביבא ליה לאקדומי משום דממשנה זו שמעינן כמה דברים הוצאה והכנסה דעני ועשיר ודבעי עקירה והנחה ושנים שעשאוה פטורין וידו של אדם חשובה לו כד' על ד' וידו של אדם אינה לא כרה"י ולא כרה"ר ור"ת מפרש דדבר ההוא רגיל הש"ס לשנות תחילה... ר"ת דפתח ביציאות משום דבעי למימר לא יצא החייט במחטו אע"ג דלא שנה המלבן משום אין נותנין כלים לכובס ולא המעביר משום במה טומנין הוצאה הוצרך לשנות טפי משום דמלאכה גרועה היא כמו שאפרש".

בשאלת התוספות כאן על סידור המסכת, נתגלה מונח חדש (שאינו מופיע בגמרא) של הוצאה – "מלאכה גרועה".

⁷ ולא שיעורים, וראה שיטת הרש"ש ושיטת הבית מאיר על הבנת שתיים שעשאוה במלאכת הוצאה (שבת דף ג ע"א).

מה היא מלאכה גרועה?

"הוצאה גופה היכא כתיבא. ואע"ג שהיתה במשכן כדאמר הם הורידו קרשים מעגלה

כו' מכל מקום אי לאו דכתיב לא הוה מחייבי עלה לפי שמלאכה גרועה היא כדפי'

לעיל (דף ב ע"א)".⁸

הוצאה נקראת מלאכה גרועה, מלאכה שנלמדת ממשכן ומפסוק. זוהי מלאכה שעל כל

הסתעפות שלה צריך פירוט והסבר והוכחות, שאינה ברורה, אינה מוגדרת כמו שצריך,

ובכללי – פחות מתאימה לרעיון המלאכה שאנחנו מכירים.⁹

לענ"ד יש כאן עניין יותר עמוק, שמבוסס על מחלוקת בסיסית יותר, על תפיסה של מלאכות,

שיוכל להסביר לנו את השוני כאן ואת הנ"מ לשאלות דלעיל, מחלוקת שקיימת בעניין לימוד

מלאכות שבת.

הגמרא בדף מט ע"ב דנה בל"ט אבות מלאכה:

"דתנן אבות מלאכות ארבעים חסר אחת כנגד מי אמר להו ר' חנינא בר חמא כנגד

עבודות המשכן אמר להו ר' יונתן בר' אלעזר כך אמר רבי שמעון ברבי יוסי בן

לקוניא כנגד מלאכה מלאכתו ומלאכת שבתורה ארבעים חסר אחת"

בסוגיה זו מובאות שתי אופציות לחלוקת מלאכות שבת, שני אופנים של הבנת המילים "כנגד

מי". הציווי על השבת נאמר בסמוך לעבודת המשכן, ויש שתי גישות עיקריות בהבנת עניין

זה:

⁸ תוספות שבת צו: ד"ה "הוצאה גופא".

⁹ בהמשך יבואר יותר מה המשמעות של מלאכה גרועה.

שיטת רש"י: "כנגד עבודות המשכן – אותן המנויות שם בפרק כלל גדול היו צריכין למשכן ופרשת שבת נסמכה לפרשת מלאכת המשכן ללמוד הימנה".

אליבא דשיטת רש"י,¹⁰ מלאכת המשכן באה ללמד אותנו על החילוקים בין המלאכות. אין כאן קשר של המלאכה מצד השיטה שבה נעשתה, הצורה או התבנית הנכונה והמדויקת שהיתה במשכן. הדיון כאן הוא שאלה למדנית, שאלה ששואלת מהיכן למדנו את ל"ט אבות מלאכה.

מכיוון שאין תלות בין שבת למשכן לעניין פרטי המלאכה, אנחנו לומדים רק את הרעיון של המלאכה מהמשכן ואת השאר מפתחים מעצמנו, מהמסורת ומההגיון.

בעולמו של רש"י אין מקום ל"מלאכה גרועה", כל מלאכה היא מוגדרת וברורה. רש"י לא מגדיר על פי תמונה של איך זה היה נראה במשכן – הפסוקים והתיאור במשכן באים לחלק ולהסביר, אבל ההגדרה – עלינו.

לשיטת רש"י הוצאה היא "מלאכה שלמה", מלאכה רגילה. יש לה מבנה רגיל ומסודר כמו שאר המלאכות, עם כללים וסדר ורעיונות וסיטואציות מורכבות. מהגדרת רש"י כאן כמלאכה שלמה נוצר מצב שבו מלאכת הוצאה עומדת כייחודית מכיוון שהיא המלאכה היחידה בשבת שמוגדרת משני חצאי מלאכה נפרדים.

מתוך תפיסה כזאת של מלאכה, ייחודית בהגדרותיה אבל בסה"כ לא מוגדרת אחרת וממש לא מנותקת לחלוטין מכל מלאכות שבת נפתרות רוב הקושיות על המשנה. מלאכת הוצאה

¹⁰ לענ"ד.

אינה נידונה ככל המלאכות, ולכן טבעי שלא תמוקם איתם.¹¹ כדי להתמודד עם המורכבות שלה, עצם השוני שלה מספק תשובה לשאלה למה נכתב כ"כ הרבה. בניגוד למלאכות אחרות שמוגדרות על ידי נקודה אחת, רגע של עשייה, רגע של פעולה, היא אינה מוגדרת ככה אלא על ידי שני חצאי מלאכה והדינמיקה ביניהם. דווקא מתוך תפיסת רש"י בכל מלאכות שבת כמלאכות שמוגדרות סברתית, על ידי הגדרות לוגיות, הוצאה בולטת בהיותה מוגדרת על ידי הגדרות טכניות, שמתארות דבר מעורפל ופחות ברור ליהודי הפשוט.

לעומת זאת, בתוספות שם:

"כנגד כל מלאכה שבתורה. לכאורה נראה דיליף נמי ממשכן שהרי לכך נסמכה פרשת שבת לפרשת משכן ועוד דאי לא יליף ממשכן א"כ היכי ידעינן לדידיה הי נינהו אבות מלאכות והי תולדות דאין סברא לומר שמדעתם ביררו מלאכות החשובות ועשאום אבות".

לבעלי התוספות יש קריאה אחרת לגמרי בסוגיה זו. במקום לקרוא את הסוגיה ברמה הלמדנית שמבררת את המקור לחילוק קיים, לדעתם הסוגיה נקראת בצורה פרקטית לגמרי. מלאכות שבת לא מלמדות אותנו את המקור בלבד אלא מסבירות לנו ממש איך מלאכה זו נראית. המלאכה המדויקת מוגדרת לפי איך עשו אותה במשכן. וכאן מתבאר יותר מהי מלאכה גרועה, בניגוד למלאכות אחרות שיש לנו תמונה ברורה איך הן צריכות להיראות.¹²

¹¹ ואפילו יש מקום לסבור כתירוצו הראשון של התוספות הראשון על המסכת, שבאמת הובא כאן בגלל המשנה הבאה, כחלק מהכנות לשבת, ודווקא הוצאה בגלל המורכבות שלה.
¹² בירושלמי שבת פרק ז מבואר איך כל מלאכה היתה בדיוק במשכן.

הוצאה היא מלאכה גרועה, היא צריכה הוכחות, אסמכתות, פסוקים. זוהי מלאכה שצריכה כל הזמן הוכחות, הסברים – "מה לי מוציא מרשות היחיד לרשות הרבים מה לי מוציא מרשות היחיד לרשות היחיד"; זוהי מלאכה שאין לה היגיון אנושי חזותי ברור, ולכן הכל בה יהיה מבולגן יותר. דווקא בגלל ההגדרה של תוספות של מלאכות ע"פ משכן, הוצאה נופלת בין הכסאות. היא חלק מהיומיום, מההווי. מלאכות אחרות ברורות לנו מהמשכן, אבל ברגע שהמשכן לא מהווה עוגן מספיק חזק ישר נוצרות שאלות – איפה עובר הגבול? מתי נחשב שהוצאתי ומתי סתם הזזתי משהו? למה על הוצאה לרה"ר אהיה חייב ועל הוצאה לרה"י אהיה פטור?

התפיסה של התוס' היא היוצרת את הרעיון של מלאכה גרועה. אם אסתכל על כל "תמונות" המלאכות, איך בדיוק היו במשכן, את מלאכת הוצאה יהיה לי הכי קשה לתפוס במבט כזה! דווקא הקושי, השאלה "מה בעצם עשיתי פה?" היא המסבירה את החריגות של מלאכת הוצאה.

מכיוון שהוצאה היא מלאכה גרועה, שמשתנה כל הזמן, מוצקה פחות מהמלאכות שנקבעו כבר במשכן איך יראו בדיוק, היא צריכה הרבה בירורים, היא נידונה בעולם אחר, בקריטריונים אחרים. את שאר המלאכות כדי להגדיר צריך לחשוב מה עשו במשכן, ולפי זה אפשר לדעת, אבל הוצאה? מלאכה גרועה היא!

מתוך דברים אלה גם ברש"י, אבל בעיקר בתוספות, נתתי רעיון לשוני בין הוצאה לשאר המלאכות, שנותן מובן למה היא לא נשנתה עם שאר המלאכות ולמה היא כזאת מסובכת, אבל נשאר השאלה – מה עניינה בתחילת המסכת? מה המשמעות של שיבוצה במקום כזה?

רב צדוק הכהן מלובלין, שידוע בעיקרה של השבת בתורתו, מתרץ את עניינה של מלאכת הוצאה וע"י זה את מקומה בריש מסכת שבת:

"כי זהו השורש של קדושת שבת בזמן להיות גם המקום מקודש מצד פריסת סוכת שלום. ומפסוק אל יצא וגו' דרשו על הוצאה מרשות לרשות (עירובין דף יז ע"ב ועיין שם בתוס') והיינו כי מקום הקדושה נקרא רשות היחיד ורשות הרבים הוא ההיפך (כמו שמובא בתיקוני זוהר ריש תיקון כ"ד ושאר מקומות). ועל זה התחיל מסכת שבת יציאות השבת דיני הוצאה מרשות לרשות ורמז פשט העני את ידו מרשות הרבים שעומד בו, כי אין עני אלא בדעה (נדריים דף מא ע"א) והגם שהוא עומד ברשות הרבים עם כל זה יש לו גם שם קדושת המקום של ארבע אמות שרשאי לטלטל בו בשבת. אמנם אם פשט ידו לפנים וכו' העני חייב. והוא כעין רמז הרע"ב על פשט בעל הבית את ידו שחייב גם אם כיוון לעשות מצות צדקה וכמו כן הרמז אצל העני שגם אם כיוון בזה כדי לענג את השבת הוא חייב. ופתח בו לחיובא ידיה".¹³

רב צדוק מסביר במאמרו כאן את מקומה של מלאכה הוצאה בתחילת המסכת, היא הנקודה של הפיכה בין הקדושה להפך הקדושה, עניינה של השבת ובמיוחד רגע הכניסה לשבת. במקום אחר הוא מסביר ביתר ביאור:

"והנה בכלל ישראל ביום השבת מעבירין מהם עול דרך ארץ שמוזהרים לכל לעשות שום מלאכה לסיבת פרנסה, והיינו מפני שמקבלים עול תורה בשמירת שבת בבחינת

¹³ ר' צדוק הכהן מלובלין, פרי צדיק בראשית פרשת וישלח.

זכור ושמור שבדיבור אחד נאמרו (ראש השנה דף כז ע"א) והיינו כי זכור הוא ענין התעוררות להמשיך עליו קדושת שבת בפועל מצד האדם כמו שאמרו (תורת כהנים ריש פרשת בחוקותי) זכור יכול בלבך כשהוא אומר שמור הרי שמירת הלב אמורה הא מה אני מקיים זכור שתהא שונה בפך. והיינו שיזכיר האדם בפיו הודאה לה' יתברך בקידוש היום אשר קדשנו וכו' ושבת קדשך באהבה וברצון הנחלתנו. והנה בלוחות ראשונות נאמר זכור שאז היה קודם הקלקול והיה חרות על הלוחות שנחקק הדברי תורה על הלב והיה די להנפש רק לזכור בפה קדושת שבת הנשפע מלעילא והיה נשמר שלא ישכח שהיא אתר דלית ליה שכחה כמו שמובא בזה"ק (ח"ב צ"ב ב). מה שאין כן לאחר הקלקול נצרך גם השמירה בלב בכל רגע ביום השבת לבל יהיה נשכח מלבו, כי בתנועה קטנה יכול לבוא לידי חיוב חטאת כענין פשט העני את ידו וכו', על ידי הוצאה שהיא מלאכה גרועה. ועל ידי שמירת שבת זה בכלל נפשות ישראל מקבלים עליהם עול תורה ועל ידי זה מעבירין מהם עול דרך ארץ. אך מפני שהוא רק בבחינת חיצוניות שבלב כנ"ל לכן אינו פועל רק לפי שעה, כי מיד אחר יום השבת נצרך ליגיעת דרך ארץ מפני שיגיעת וכו'. ואלמלי שמרו בני ישראל שתי שבתות, דהיינו שיהיה נקבע גם בפנימיות נקודה שבלב שהוא בחינת שבת עילאה בינה ליבא אזי מיד הם נגאלין הגאולה שלמה. כי על ידי שיקבלו עול תורה באמת עד פנימיות נקודה שבלב יהיו מעבירין עול שיעבוד מהנפש מכל וכל, היינו כל מיני דחק וצער שבנפש הקדושה. שכל הגלויות נקראו על שם מצרים על שם שהם מצירות לישראל (בראשית רבה ט"ז, ד') ועל ידי שיהיה דברי תורה נקנה בפנימיות

נקודה שבלב יהיה אז הגאולה השלמה לכל נפשות ישראל מה שאנו מקוים במהרה

בימינו.¹⁴

דווקא מלאכת הוצאה, שלכאורה היא הכי פחות ניכרת ומובנת, הכי קטנה מבחינת תוצאותיה, מייצגת את קבלת השבת, את ההקפדה הגדולה על כל מצוות שבת, ודווקא משום כך ראוי לכתוב אותה בתחילת המסכת. הייצוג שלה גם כמלאכה שמייצגת את האור של שבת, את הרעיון, את המעבר לקדושה, ומאידך מלאכה שמייצגת את המינימום ההכרחי לחילול שבת, את ההפנמה של כניסת הקדושה לחיים שלנו, את קבלת המצוות ועול מלכות שמים עד לפרטים הכי קטנים, הקושי הגדול בשמירה שלה וגם אי הבנת החשיבות שלה, הם הם הסיבה שבגללה מובן מיקומה במסכת שבת.

¹⁴ פרי צדיק פרשת ויצא.

הטרמין (המונח התלמודי) 'אלא' אימרי דוד

הטרמין "אלא"

הטרמין "אלא" מופיע המון בש"ס ובדרך כלל "אלא" משמעו: השיטה הקודמת נדחתה ובאים להסביר את הדבר בדרך אחרת.

ברצוני להראות שזה נתון במחלוקת: יש שהבינו כי זוהי צורת השימוש היחידה לטרמין זה בש"ס. ויש שהבינו כי לפעמים יש לו עוד שימוש: תיקון לתודעה שמונחת בבסיס הקושיה, ובכך המשך, פיתוח בדרך שונה מעט, של האמירה הקודמת. כלומר, ניתן להבין שהמושג "אלא" הוא כמו שמבינים בהבנה הפשוטה – שזו דחייה מוחלטת של כל מה שאמרנו עד כה ותחילת הסבר חדש. אולם ניתן גם להבין שלא מדובר בדחייה של כל ההבנה אלא בשינוי התודעה שמונחת בבסיס ההבנה הקודמת, ושכך אין קושיה. מי שטוען כהבנה השנייה לא פעם הוא רבנו חננאל, לעומת רש"י שמבין בדרך כלל כהבנה הראשונה. אציג שתי סוגיות שמראות זאת.

סוגיה א – שבת דף קג ע"א

"רבן שמעון בן גמליאל אומר המכה בקורנס על הסדן בשעת מלאכה – חייב. מפני שהוא כמתקן מלאכה. מאי קעביד? רבה ורב יוסף דאמרי תרוייהו: מפני שמאמן את ידו. קשו בה בני רחבה: אלא מעתה חזא אומנתא בשבתא וגמר (ראה אומנות בשבת ללמוד ממנה כיצד לעשותה) הכי נמי דמייחייב?! אלא אביי ורבא דאמרי תרוייהו: שכן מרדדי טסי משכן עושין כן".

ביאור: הגמרא שואלת למה רשב"ג מחייב. מה המכה בקורס עשה שיתחייב? רבה ורב יוסף עונים שזה משום שמאמן את ידו. בפשטות יש פה תיקון המלאכה של מכה בפטיש על הכלי. זה החידוש בחיובו של רשב"ג. על כך בני רחבה הקשו. אם כן, שכל דבר שמשפר ומתחזק את המלאכה זה מחייב, האם נאמר שגם מי שלמד על המלאכה ולא עשה דבר יהיה חייב??? לא יתכן... כאן אב"י ורבא אומרים שסיבת החיוב היא שככה עשו במשכן. המשכן הוא הפרמטר לחיוב בהלכות שבת.

השאלה היא האם אב"י ורבא מביאים תשובה חדשה והגמרא ביטלה את תשובת רבה ורב יוסף, כפי שנראה לכאורה. או שאולי, כפי שמציע רב האי גאון (וכן נראה מרבינו חננאל שהביא רק את דברי רבה ורב יוסף), הם פיתוח, השלמה לדבריהם, וזאת על ידי תיקון תודעת הקושיה.

הרשב"א מביא את שיטתו, ובהמשך גם את שיטת רב האי גאון:

"אלא אב"י ורבא דאמרי תרוייהו שכן מרדדי טסין למשכן עושין כן. יש לפרש דאב"י ורבא על רבה ורב יוסף פליגי, שאמרו דאינו מחמת שמאמן ידו אלא שכן היתה במשכן, והיינו דאמרינן אלא.

אבל רבינו האי גאון ז"ל פירש דאב"י ורבא לפרש דברי רבה ורב יוסף אתו, דאינו כמו שאתה סבור דמאמן את ידו לעשות מלאכה קא אמרי, אלא מפני שמאמן את ידו לכוין להכות באותה מלאכה עצמה שהוא עושה וזה מכלל המלאכה היא כדי שיעשה מלאכתו בתיקון.

ואינו דומה לנטל את המגל לקצור ואינו קוצר, אלא התחלת המלאכה הוא כדאמרן". אם כן, אנו רואים שתי אפשרויות לפירוש בסוגיה. לפי השימוש בטרמין "אלא" כהמשך דברי הקודמים לו כמו ההסבר השני, יוצא שרבא ואב"י באו לתקן ולהגיד שכוונת רבה ורב

יוסף היא לאמן את ידו לכוון להכות. פעולה זו היא דווקא שיפור המלאכה על ידי מעשה המלאכה עצמה. ודאי שלימוד בעלמא אינו חיוב, שלא כתודעת המקשן.

סוגיה ב – עירובין דף קב ע"ב

"ואמר רב שישא בריה דרב אידי: סיינא שרי (כובע מבד לבד נוקשה מותר). והתניא אסור?! לא קשיא. הא דאית ביה טפח הא דלית ביה טפח. אלא מעתה שרביב בגלימיה (אם ימשוך בטליתו) טפח הכי נמי דאסור? אלא לא קשיא. הא דמיהדק הא דלא מיהדק".

גם רש"י וגם רבינו חננאל גרסו את המילה "אלא" בסוף הסוגיה. בכל זאת, שניהם הבינו הפוך אחד מהשני את הטרמין "אלא" ומטרתו.

לדעת רש"י המילה "אלא" היא אמירה חדשה, אחרי שהאמירה הקודמת נדחתה. לפי הסבר זה, עכשיו זה לא תלוי בטפח כי אם בהידוק. הטעם לאיסור הוא כבר לא חשש אוהל, אלא שמא יעוף ויטלטל. כובע מהודק אינו עף ולכן אין חשש לצאת איתו לרשות הרבים.

לרבינו חננאל "אלא" הוא טרמין הפותח מהלך המבוסס על האמירה הקודמת שאיננה נדחית. להפך, הקושיה שבעקבותיה הגמרא הוצרכה לומר "אלא" היא זו שנדחתה. לפי הסבר זה, האיסור תלוי בהידוק אך קיים עדיין חשש אוהל. כלומר, הכובע אמנם אסור משום אוהל, אלא שיש לחלק בין כובע רך שאינו מהודק והוא מתקפל וכובע קשה שדינו כאהל.

היטיב לנסח את ההבדלים הרב עדין ב"עיונים" על אתר:

"אלא... הא דמיהדק / בנושא זה מצויות שתי שיטות של פסק הנובעות משתי דרכי

פירוש התלויות בעיקר בשאלה אם יש לגרוס כאן: אלא לא קשיא הא דמיהדק וכו',

או לגרוס: לא קשיא וכו', ולא 'אלא'. הבדלי הפירוש תלויים בשימוש המיוחד של

המילה 'אלא' בתלמוד, 'אלא' משמעו: השיטה הקודמת נדחתה ובאים להסביר את הדבר בדרך אחרת, ומשום כך רש"י (וההולכים בעקבותיו) הגורס כאן 'אלא' סבור כי התלמוד חזר בו מן הפירוש שסינא אסור מפני עשיית אהל, מפני הקושיה שבגלימה, וממילא טעם האיסור הוא שונה – שמא יפול ויטלטלנו. אולם רבנו חננאל וסיעתו שאמנם גורסים כאן 'אלא' סבורים כי יש כאן תירוץ לקושיה הקודמת ועל פי אותה שיטה, לאמור: הכובע אמנם אסור משום אהל, אלא שיש לחלק בין כובע רך שאינו מהודק והוא מתקפל וכובע קשה שדינו כאהל".

סוגיית אין עושים הילמי בשבת יהונתן מוכתר

סוגיית אין עושים הילמי בשבת, שבת מהמשנה עד תני ר' יהודה בר חביבה אתרוג וכו דף קח ע"א-קח ע"ב:

"משנה – אין עושין הילמי בשבת אבל עושה הוא את מי המלח, וטובל בהן פתו, ונותן לתוך התבשיל. אמר רבי יוסי: והלא הוא הילמי, בין מרובה ובין מועט ואלו הן מי מלח המותרין נותן שמן לכתחלה לתוך המים או לתוך המלח".

יש לשאול על המשנה כמה שאלות. הראשונה מה היא הילמי, ומה עושים איתה? בנוסף יש לשאול האם החילוק שעושה ר' יוסי בהילמי הוא החילוק היחיד שיש בין הילמי למי מלח, כלומר ההבדל היחיד הוא שהילמי זה הרבה מי מלח, או שזה ההבדל שר' יוסי החליט להתייחס אליו אך לת"ק החילוק שר' יוסי עושה לא חשוב והסיבה לחלק בדין בין הילמי למי מלח הוא משהו אחר.

עוד שאלה שיש לשאול היא – מה היא סיבת האיסור לעשות הילמי?

בנוסף יש לשאול – למה לשיטת ר' יוסי השמן מתיר להכין מי מלח, ולמה דווקא בסדר פעולות הזה (קודם שמן ומלח או קודם שמן ומים)? יש מקום גם לשאול – אם התיר ר' יוסי מי מלח עם שמן, כמה התיר? האם יכול להכין הרבה מי מלח עם שמן או שרק קצת מי מלח עם שמן מותר? ממשיכה הגמרא:

"מאי קאמר? אמר רב יהודה אמר שמואל, הכי קאמר: אין עושין מי מלח מרובין, אבל עושה הוא מי מלח מועטין. אמר רבי יוסי: והלא הוא הילמי בין מרובין בין

מועטין. איבעיא להו: רבי יוסי, לאסור או להתיר? אמר רב יהודה: להתיר, מדלא קתני רבי יוסי אוסר. אמר ליה רבה: הא מדקתני סיפא ואלו הן מי מלח המותרין – מכלל דרבי יוסי לאסור! אלא אמר רבה: לאסור. וכן אמר רבי יוחנן: לאסור. תניא נמי הכי, אין עושין מי מלח מרובין לתת לתוך הכבשין שבתוך גיסטרא, אבל עושה הוא מי מלח מועטין, ואוכל בהן פתו ונותן לתוך התבשיל. אמר רבי יוסי: וכי מפני שהללו מרובין והללו מועטין, הללו אסורין והללו מותרין? יאמרו: מלאכה מרובה – אסורה, מלאכה מועטת – מותרת! אלא: אלו ואלו אסורין הן, ואלו הן מי מלח המותרין – נותן שמן ומלח, או שמן ומים, ובלבד שלא יתן מים ומלח לכתחילה (עזין צנון ואתרוג סימן). תני רבי יהודה בר חביבא: אין עושין מי מלח עזין. מאי מי מלח עזין? רבה ורב יוסף בר אבא דאמרי תרווייהו: כל שהביצה צפה בהן. וכמה? אמר אביי: תרי תילתי מילחא ותילתא מיא. למאי עבדי לה? אמר רבי אבהו: למורייסא. תני רבי יהודה בר חביבא: אין מולחין צנון וביצה בשבת. רב חזקיה משמיה דאביי אמר: צנון – אסור, וביצה – מותרת. אמר רב נחמן: מריש הוה מלחנא פוגלא, אמינא: אפסודי קא מפסידנא ליה, דאמר שמואל: פוגלא חורפי מעלי. כיון דשמענא להא, דכי אתא עולא ואמר: במערבא מלחי כישרי כישרי, ממלח – לא מלחנא, טבולי – ודאי מטבילנא. תני רבי יהודה בר חביבא: אתרוג צנון וביצה, אילמלא קליפתן החיצונה – אינן יוצאין מבני מעיים לעולם".

לענ"ד נראה לחלק את הסוגיה לשלוש חלקים. האחד מהמאי קאמר עד ר' יהודה בר חביבה. השני מהאמירה הראשונה של ר' יהודה בר חביבה. והחלק השלישי מהאמירה השנייה של ר' יהודה בר חביבה.¹

לפני שנדבר על כל חלק בנפרד ועל הקשר ביניהם, יש לציין שהגמרא לא מסבירה את סיבת האיסור להכין הילמי או את שיטת ר' יוסי, מה הסיבה להכין מי מלח בלי שמן כמתווך.

החלק הראשון עוסק בהבדל בין מי מלח להילמי ובמחלוקת של ר' יוסי ות"ק. הגמרא מיד שואלת לסיבת ההבדל בין הילמי למי מלח, ורב יהודה מסביר שההבדל הוא שאלו מרובין ואלו מועטין. יוצא שרב יהודה מסביר גם את ת"ק ע"פ החלוקה שר' יוסי עושה לת"ק, מרובה ומעט. אח"כ הגמרא מיד שואלת לגבי האמירה של ר' יוסי "והלא הוא הילמי בין מרובין בין מועטין", האם השווה ר' יוסי להיתר או לאיסור – כלומר האם כשהשווה הוא השווה את ההילמי למי מלח, וכמו שמי מלח מותרים כך גם הילמי, או להפך – שכמו שהילמי אסורה כך גם מי מלח אסורים. ומסביר רב יהודה שמזה שלא אמר לאיסור ר' יוסי אמר להיתר, כלומר שגם הילמי מותרת.

קשה להבין איך לשיטת רב יהודה בר' יוסי מסתדרת הסיפא של המשנה, "ואלו מי מלח המותרים וכו'". אם הוא מסביר מה כן מותר אני מבין שמה אמר קודם הוא מה שאסור!? ואפשר אולי לתרץ שמאחר ור' יוסי השווה את הילמי למי מלח, ומי מלח הוא הדבר שמותר לעשותו, מעכשיו קורא להילמי מי מלח, מאחר והם אותו הדבר² (וג"כ אותו דין). ואם אין בעיה להכין מי מלח כך גם לא צריכה להיות בעיה להכין הילמי. אך נראה שעדיין קשה –

¹ לגבי האמירה השלישית של ר' יהודה אני לא כ"כ יודע מה להגיד, מעבר לקשר אסוציאטיבי לא הצלחתי למצוא קשר אחר לחלקים הקודמים.

² כמו שאמר רב יהודה בשם שמואל, "אין עושין מי מלח מרובים" – היינו הילמי.

מהלשון שנקטה המשנה "ואלו" נראה שדווקא אלו הן המותרים והשאר אסורים, ונראה דחוק לתרץ שמי המלח האסורים הם מי מלח (והילמי) ללא שמן, משום דאם כך היה לו לתנא לשנות "וכך עושין מי מלח".

אח"כ מגיעה ברייתא מאירת עיניים. הברייתא אומרת א. מה הסיבה שבשבילה עושים מי מלח מרובים (הילמי)? כדי לכבוש בתוך גיסטרא.³ כלומר האיסור הוא על פניו כבישה, עיבוד באוכל.⁴

ב. הברייתא מסבירה את טעמו של ר' יוסי, "וכי מפני שהללו מרובין והללו מועטין, הללו אסורין והללו מותרין יאמרו: מלאכה מרובה – אסורה, מלאכה מועטת – מותרת". כלומר הטעם של ר' יוסי הוא לא באיסור של מלאכה או באיזו גזרה חדשה, אלא בפשטות אם אסורים הילמי – הרבה מי מלח, חייבים לאסור גם קצת מי מלח, כדי שעמי הארץ שלא מבינים יחשבו שבגלל שסוף סוף הילמי זה רק הרבה מי מלח, ולעשות הרבה אסור אבל קצת מותר יחשבו שזה עקרון במלאכות, הרבה מלאכה אסור וקצת מלאכה מותר, שכן אין עמי הארץ יודעים שאיסור עשיית הילמי הוא רק גזרה דרבנן, והם לא מבינים את מערכת השיקולים.

יוצא מזה שלר' יוסי אין באמת בעיה עם מי מלח, או אפילו אין לו בעיה "אישית" עם הילמי. ת"ק אסר הילמי ובגלל שיקולים "חברתיים" הוא חייב לאסור ג"כ מי מלח מועטים. הוא מתיר מי מלח עם שמן כדי להוציא את מי המלח עם השמן מתורת מי מלח רגילים.⁵

³ כלי המיועד לכבישה.

⁴ בדף עה ע"ב אומר רבא "אין עיבוד באוכלין", אך מסביר התוס' ואיתם בספרים קדושים נוספים שמדאורייתא אין איסור, ומדרבנן יש.

⁵ אפשר ללחסביר בשתי דרכים או בדרך עובדין דחול או בדרך דמי למעבד, בעזרת ה' יתבאר בהמשך.

סיכום חלק ראשון: התברר ההבדל בין הילמי למי מלח – הרבה וקצת. התבררה הסיבה להכנת הילמי, כבישת דברים. התברר טעמו של ר' יוסי – ההמון לא יבין את החילוק שעשה ת"ק ולכן יש להרחיב את הגזירה כדי שלא יטעו.

עדיין קשה לנו איך יכול רב יהודה להסביר את ר' יוסי בלי להתעלם מהסיפא, ועדיין לא התפרש בגמרא טעם האיסור להכין הילמי.

אחר כך מביאה הגמרא אמירה של ר' יהודה בר חביבה שאומר שאסור להכין מי מלח עזין. הגמרא שואלת שלוש שאלות בנוגע למימרא זו, מה הם מי מלח עזים, איך מכינים מי מלח עזים, ומה השימוש שלהם. בנוגע למה הם – כל מי מלח שהביצה צפה בהם. איך מכינים – שני שליש מלח שליש מים. למה זה משמש? למורייסא.⁶

לא ברור אם מי מלח עזים הם הם הילמי, או שזה איסור נוסף. לא ברור, שוב, למה אסור.

אח"כ מביאה הגמרא את האמירה השנייה של ר' יהודה בר חביבה שאומרת אסור למלוח צנון וביצה בשבת. רב חזקיה משמי דאביי אומר שמותר למלוח ביצה. ואז רב נחמן מספר שפעם כשחשב שמליחת צנון זה דבר שהורס אותו, היה מולח צנון. אך כששמע שבארץ ישראל מולחים המון צנון הפסיק למלוח צנון אבל בכל זאת "טבולי ודאי מטבילנא".

לא ברורה המחלוקת לגבי ביצה. בסיפור של רב נחמן עולה שכאשר הוא חשב שהוא מקלקל היה מותר לו, כלומר האיסור היה לתקן, אך כששמע שהרבה אנשים עושים זאת הבין שאסור, כי כנראה הבין שזה לא קלקול באמת. בנוסף עולה שגם דברים שאסור למלוח בשבת מותר לטבל אותם ולאכלם.

⁶ סוג של ציר דגים, כבישה של דגים.

שוב לא ברורה מה הסיבה לאיסור מליחה בשבת.

אנסה להראות את שיטת רש"י בסוגיה ואת שיטת הריטב"א.

רש"י מסביר במשנה מה זה הילמי – שלמויירא, שפירושו תערובת מים ומלח עשויה לשימור אוכלים. עולה שהילמי באמת הוא הוא מי מלח שתכליתו היא לשמר אוכל. בד"ה והלא הוא הילמי בין רב בין מועט רש"י אומר "מפני שהוא כמעבד, מתקן את האוכל הנתון לתוכו כדי שיתקיים". רש"י אומר שסיבת האיסור היא מפני שהוא כמעבד,⁷ ואומר שעיבוד פירושו לתקן את האוכל. בנוסף ברש"י הזה נראה שהוא נותן את האוכל ממש, לא רק מכין את המים.

בנוגע לנתינת השמן קודם המים או המלח אומר שהשמן "מעכב שאין המלח מתערב יפה עם המים ומתיש כחו מהיות מי מלח עזין", כלומר תפקיד השמן לגרום למים לא להיות ראויים לעיבוד. נראה שמים עזין הם מים הראויים לעיבוד. בהמשך אותו רש"י אומר שאסור ליתן המים והמלח תחילה ואח"כ את השמן מפני "דבשעה שנותן מים ומלח יחד הוא נראה כמעבד". לענ"ד נראה שבגלל שהיה זמן בו המי מלח היו ראויים לעיבוד (עד לפני נתינת השמן), בזמן הזה היה נראה כמעבד, אע"פ שעכשיו אחרי שנתן את השמן המים כבר לא ראויים לעיבוד. לפני היו ראויים ובזמן זה היה נראה כמו משהו שהולך לעבד.⁸

בנוגע לחלק הראשון בגמרא רש"י מעיר על כבשים – "ירק שכוּבֵשׁ להתקיים", ולגבי גיסטרא – שזהו כלי שמיועד לכבישת דברים.

⁷ לכאורה נראה שאומר כמעבד ולא מעבד היא הסוגיה בדף ע"ב, ששם נאמר שאין עיבוד באוכלין.

⁸ תירוץ זה קצת קשה בהתאם למה שארצה לומר על שיטת רש"י.

בנוגע לחלק השני על שהביצה צפה בהם – "כח המלח מעכבה מלשקוע" ולגבי מורייסא – "של דגים".

לגבי החלק השלישי אין מולחין ביצה וצנון – "שלש וארבע"⁹ חתיכות יחד, שהמלח מעבדן ונעשין קשין, והוי תיקון". טבולי – "בשעת אכילה מטבילנא ואכילנא".

נראה ברש"י שאסור לכבוש (מפני שהוא כמעבד), אבל לאכול אין בעיה. לכן להכין הרבה מי מלח יהיה אסור כי בוודאי אתה מתכוון לכבוש. אם אתה מכין מי מלח עזין – אתה מכין אותם בשביל לכבוש דגים. מצד המי מלח, נראה שהכמות או חוזק המים יעידו על הכוונה, הילמי אסור, זה כמות שמעבדים איתה, מי מלח עזין¹⁰ זה מעבד. מצד הדבר הנכבש, הנמלח אני אומר את אותו הרעיון – אתה מולח הרבה, אתה רוצה לעבד ולא לאכול, לכן זה אסור, אבל כדי לאכול אין בעיה.¹¹

יש לציין כי בשיטת רש"י אסור להכין קצת מי מלח לצורך כבישה.

לעומתו הריטב"א מסביר את הסוגיה בצורה אחרת.

"אין עושים הילמי בשבת אבל עושה הוא את מי מלח. אמרינן עלה בגמרא מאי

קאמר, כלומר דהא היינו הילמי היינו מי מלח, ופרקינן דהכי קאמר אין עושים מי

מלח מרובים, פ' ואפילו לבו ביום, דאילו לצורך חול פשיטא ואפילו מועטים נמי אין

⁹ בנוגע לעניין שפעם אומר רש"י 3 ו-4 ואח"כ אומר 2 יש לעיין בט"ז כל סימן שכא ובשבות יעקב.

¹⁰ רש"י לא מתייחס בגמרא למי מלח עזין אך כשמסביר את ר' יוסי משתמש במונח מי מלח עזים. אפשר שלשיטתו הילמי הוא מי מלח עזים, כלומר כל דבר שמעבד הוא עז, הוא שימושי וזה המשמעות של הילמי ויש קושיות ואפשר לתרצן, אך אכמ"ל.

¹¹ לכן קשה להסביר את הבעיה בלשים מלח ומים ורק לאחר מכן שמן, משום שאם כל מה שאכפת הוא שלא תכין דברים שיכולים לכבוש אז מיד כששם השמן מפסיק להיות ראוי לעיבוד. ואפשר לתרץ שבאמת השמן כששם אותו לאחר המים והמלח אינו משפיע כ"כ כמו אם שם אותו לפני עירוב המים והמלח, אך נראה דחוק בעיני. ואפשר לתרץ ג"כ בדרך שאנו חוששים שמא אדם יתרגל להכין קודם מים ומלח ואז שמן ומתישהו ישכח ממנו לשים שמן ויעבור על איסור ח"ו, אך זה לא נראה בלשון רש"י נראה כמעבד. וצ"ע.

עושים, אלא ודאי אפילו לבו ביום קאמר, ומשום דמיחזי כעובדין דחול וכעושה לצורך ימי החול נמי".

כלומר הריטב"א מסביר שאסור להכין מי מלח מרובים לבו ביום (ליום חול אפילו קצת בוודאי אסור), בגלל שנראה כמכין מקודש לחול. הריטב"א מעמיד את הסוגיה בבעיה של עובדין דחול, כלומר הכנה משבת ליום חול.

בנוגע לשאלת ר' יוסי להתיר או לאסור מסביר שר' יוסי ענה את הסיפא לשיטת ת"ק. כלומר לשיטתי (ר' יוסי), אין הבדל בין הילמי למי מלח, להתיר, אבל לשיטתך (ת"ק), שאתה מצריך שינוי בין חול לשבת תשים שמן לפני עירוב מים ומלח.¹²

הריטב"א מסביר את ר' יוסי, "וזהו שינויו כשעושה הפסק (שם שמן תחילה) בין נתינת המים לנתינת המלח, כי דרכו בחול לתת המים והמלח בתחלה, ומסתברא דבשינוי זה לא שרי רבי יוסי אלא מי מלח מועטים". כלומר, גם ת"ק וגם ר' יוסי מצריכים שינוי בין חול לקודש. לת"ק מספיק שתכין רק קצת, ואז זה לא נראה כמכין משהו לחול כדי לעבד. ר' יוסי מחייב שינוי גדול יותר, בחול כשמכניס מי מלח מערבים את המים והמלח תחילה ובשבת עושים שינוי ושמים תחילה שמן.¹³

בנוגע לאמירה הראשונה של ר' יהודה בר חביבה אומר הריטב"א, "ירושלמי (ה"ב) מה בין הילמי ומה בין מי מלח, הילמי צריכה אומן מי מלח אינה צריכה אומן ע"כ, ואפשר דמשום דהילמי הן מי מלח מרובים מפני כן צריכה אומן ואתיא כשיטתא דגמרא דילן". כלומר מי מלח עזין הם אותה בעיה כמו הילמי, מיחזי כעובדין דחול, אבל כאן מוסיף הריטב"א עוד

¹² ובכל זאת רבא מדייק יותר כי "אלו" נשמע שאלו דווקא המותרים ואחרים לא...
¹³ בעירובין דף יד ע"ב שלא פסקו כמו ר' יוסי.

עניין שהבעיה בלהכין הילמי – מי מלח עזין, היא שיש בזה מעשה אומן, ובגלל שיש בזה מעשה אומן, נראה כעובדין דחול.

בנוגע לאמירת ר' יהודה בר חביבה השנייה (והדיון שלה בגמרא), אומר שכאן הבעיה היא משום "דמחזי כמתקן", ואומר שאע"פ שאין איסור דאורייתא איסור דרבנן יש. יש להעיר שהריטב"א מפרש את מימלח לא מלחנא בתור "חתיכות חתיכות קודם סעודה משום דמחזי כמתקן", בניגוד לרש"י שיאמר שלפני הסעודה היא לכאורה סיבה להתיר (אמנם רש"י יאמר שהבעיה היא שעושה פעולה של עיבוד). מבחינת הריטב"א לא אכפת אם זה סמוך לאכילה או לא, אכפת לו אם זה עובדין דחול. אבל כדי לאכול, "כדרך אכילתו", הכל מותר ואפילו הרבה.

לסיכום שיטת הריטב"א: כשרק מכין את ההילמי, הדבר שמולח, הבעיה היא משום דמחזי כמכין לחול.¹⁴ אבל כשמולח את הצנון הבעיה היא משום דמחזי כמתקן.¹⁵

לסיכום

שאלנו שאלות על המשנה ורש"י והריטב"א ענו עליהם בצורה שונה.

מה הוא הילמי – רש"י והריטב"א הסכימו שהילמי הוא הרבה מי מלח. מה היא סיבת האיסור? רש"י הסביר את כל הסוגיה באיסור של מחזי כמעבד, לעומתו הריטב"א חילק שבהכנת התמיסה יש איסור של מחזי כעובדין דחול לעומת זאת מליחת צנון היא בעיה של מחזי כמתקן. הריטב"א בניגוד לרש"י לא צריך לומר שבמשנה יש אוכל בתוך המי מלח,

¹⁴ אחת הסיבות היא מעשה אומן.

¹⁵ אפשר לומר שאומר "מחזי" משום מה שאומר שזה לא דאורייתא אלא רק דרבנן.

בגלל שיש בעיה אחרת, עובדין דחול. אצל רש"י יש "אחדות" בסוגיה, ויש רק בעיה אחת – מיחזי כמעבד.

למה ר' יוסי מחייב לשים שמן לפני עירוב במים והמלח, והאם יתיר להכין הרבה מי שמן-מלח? רש"י מסביר שר' יוסי מחייב לשים שמן כדי להחליש את עוצמת המים, כדי שלא יהיה ראוי לעיבוד, וכנראה שבשיטת רש"י יתיר ר' יוסי להכין הרבה מי שמן-מלח. הריטב"א מסביר את עניין השמן אחרת – השמן מטרתו לשנות מדרך ההכנה הרגילה, ור' יוסי לא יתיר להכין הרבה מי מלח עם שמן – "ומסתברא דבשינוי זה לא שרי ר' יוסי אלא מי מלח מועטים". נראה שאומר ככה הריטב"א משום שת"ק אוסר להכין הילמי, מי מלח מרובים מפני שהוא מעשה אומן, כלומר להכין הרבה מי מלח יהיה מעשה אומן, ולכן ר' יוסי "המחמיר" שאומר שלא רק שאסור שיהיה מעשה אומן חייב גם שינוי סדר פעולות מסתמא לא מתיר להכין הרבה מתמיסת המלח-מים-שמן.

יה"ר שנזכה לעולם שכולו שבת ולמשיח צדקנו אמכי"ר.

סוגיית 'הים הגדול' בשבת יהונתן מוכתר

הסוגיה (שבת דף קט ע"א) פותחת בברייתא: "תנו רבנן: רוחצים במי גרר במי חמתן, במי עסיא, ובמי טבריא, אבל לא בים הגדול ולא במי משרה, ולא בימה של סדום".

יש לשאול כמה שאלות – למה אומרים שמותר לרחוץ דווקא באלה? נשמע שיש הו"א לאיסור. למה יש מימות שאסור לרחוץ בהם? ומה ההבדל בין אלה שאסור לאלה שמותר?

"ורמינהו: רוחצים במי טבריא ובים הגדול, אבל לא במי משרה ולא בימה של סדום"

הגמרא מביאה עוד ברייתא שמראה שמותר לרחוץ בים הגדול. בבירור נראה משתי הברייתות שיש מים שמותר ויש מים שאסור, ולא ברור למה בקבוצה הזו מותר ובקבוצה האחרת אסור, אבל הקבוצות מאוד ברורות.

"אמר רבי יוחנן: לא קשיא, הא רבי מאיר, הא רבי יהודה. דתנן: כל הימים כמקוה,

שנאמר 'ולמקוה המים קרא ימים' דברי רבי מאיר, רבי יהודה אומר: ים הגדול

כמקוה, ולא נאמר ימים אלא שיש בו מיני ימים הרבה. רבי יוסי אומר: כל הימים

מטהרין בזוחלין. ופסולים לזבים ולמצורעים, ולקדש בהן מי חטאת".

ר' יוחנן מנסה לתרץ את הקושיה בין הברייתות בעזרת משנה במקוואות. גם בברייתא הזו

ניתן לראות חלוקה מאוד ברורה לקבוצות, מה נחשב מקוה ומה לא (כלומר מה נחשב

מעיין). לא ברור היחס בין ברייתות לשיטות, האם ר"מ מתיר לרחוץ או אוסר? לא ברור

הקשר בין מקוואות לשבת. בתוך המשנה במקוואות לא ברורה המחלוקת בין ר' מאיר לר'

יהודה – האם זה פשוט כל אחד לומד את הפסוק אחרת או שיש איזו סיבה אחרת למחלוקת?

"מתקיף לה רב נחמן בר יצחק אימור דפליגי לענין טומאה וטהרה, לענין שבת מי שמעת להו? אלא אמר רב נחמן בר יצחק: לא קשיא, הא דאשתהי, הא דלא אישתהי".

רב נחמן מקשה ואומר, נחלקו במקוואות, בשבת האם שמעת שנחלקו? ומציע חלוקה אחרת – כאן כשנשתהה (אסור) כאן כשלא נשתהה (מותר). בעקבות השיעור של הש"ף עלה שאולי רב נחמן לא אומר שההתאמה בין המחלוקת בשבת למחלוקת בטומאה וטהרה היא לא אפשרית, אלא הוא אומר לו "מי שמעת להו" – האם שמעת כך? כלומר רב נחמן לא מבטל את השלב הקודם בגלל שהוא לא הגיוני אלא בגלל שהדבר לא מוכרח, ועכשיו השאלה של איך מקוואות קשור לשבת (אף אם הקשר אינו מוכרח) מתעצמת.

רב נחמן מציע להסביר את ההבדל בין הברייתות בדין הים הגדול בעזרת חלוקה אחרת, שכן לא ברור למה זה שאדם לא שוהה בתוך הים מתיר לו לרחוץ. לא ברור האם החלוקה הזו היא רק לגבי הים הגדול או ג"כ לגבי שאר סוגי המים.

"במאי אוקימתא לבתרייתא דלא אישתהי, אי דלא אישתהי – אפילו במי משרה נמי; דהתניא: רוחצין במי טבריא ובמי משרה ובימה של סדום, ואף על פי שיש לו חטטים בראשו. במה דברים אמורים – שלא נשתהא, אבל נשתהא אסור!".

הגמרא מעמתת את רב נחמן עם ברייתא שלישית האומרת "רוחצין במי טבריא ובמי משרה ובימה של סדום, ואף על פי שיש לו חטטים בראשו". מהברייתא עולה שגם במי משרה אפשר לחוץ אם לא שוהה, ורב נחמן העמיד את הברייתא השנייה כשלא שוהה, ובכל זאת הברייתא השנייה אסרה לרחוץ במי משרה.

יש לשים לב לכמה דברים נוספים בברייתא – מי טבריה גם הם חלק מהרשימה, ובכל מקרה מותר לרחוץ במי טבריה גם אם שוהה בהם?

בנוסף הברייתא מציינת "אע"פ שיש לו חטטים¹ בראשו" – כלומר זה שהאדם פצוע לא אומר שאסור לו להיכנס ל"מקלחת קצרה" במי משרה או במי טבריה. עולה שהייתה ה"א שאם האדם פצוע יהיה אסור לו. בברייתא הזו נראה שהייתי חושב שיש בעיה של רפואה אבל אין. אפשר לומר שהווארט של הברייתא הוא שב"מקלחת" קצרה אין בעיה של רפואה, או שהברייתא סובבת סביב משהו אחר והוא לא קשור לרפואה. הברייתא רק ציינה את עניין הרפואה כדי שנדע בוודאות שזה לא העניין.

"אלא, ים הגדול אים הגדול לא קשיא; הא ביפין שבו, הא ברעים שבו. מי משרה אמי משרה נמי לא קשיא; הא דאישתהי, הא דלא אישתהי".

הגמרא (או רב נחמן) מתרצת את הבעיה בין שתי הברייתות הראשונות. בראשונה התייחסו למים הרעים שבים הגדול, בשנייה למים היפים. ולגבי מי משרה, אסור כששוהים ומותר כשלא שוהים.

יוצא ששתי הברייתות הראשונות הן "באישתהי" והשלישית מתייחסת לזה שגם במים האסורים אפשר לרחוץ (אפילו הוא פצוע) כל עוד לא שוהה בהם.

יש לשאול על התירוץ – האם גם במים הרעים של הים הגדול מותר אם לא שוהה או שהחלוקה של שהייה לא חלה על הים הגדול (מזה שלא אמר זאת מפורש במסקנה)?

¹ פצעים.

אנסה להראות את שיטת רש"י והר"ח. יש להקדים ולומר שהסוגיה באה בעקבות כמה סוגיות העוסקות בענייני רפואה בשבת, וגם בהם נחלקו רש"י ור"ח בפירושים.²

רש"י אומר: "רוחצים במי גרר – ואף על פי שהן מלוחין קצת דרך לרחוץ בהן בחול, ולא מוכחא מילתא דלרפואה היא". רש"י מסביר שהה"א לאסור המים המותרים היא בגלל שהם קצת מלוחים. עוד עולה מרש"י שהסיבה להתיר היא בגלל שדרך לרחוץ בהם בחול לא מוכחא מילתא דלרפואה הוא עושה. כלומר הבעיה בסוגיה היא שאדם רוחץ במים שמרפאים, ועולה שכל עוד לא מוכרח, בוודאות מוכח שאדם שרוחץ לרפואה יהיה מותר לרחוץ במים האלה. לכאורה עולה שבמים שהתירו לרחוץ בהם מותר לרחוץ גם אם מתכוון לרפואה.

בנוגע למי משרה וימה של סדום אומר רש"י שמי משרה וימה של סדום³ מרפאים וגם שאין רוחצים בהם בחול.⁴ מזה שדווקא כאן אמר רש"י שהמים מרפאים אני מבין שמי גרר וכו' אינם מרפאים (או אינם מרפאים כ"כ). יוצא שרק אם מוכח (בגלל שהמים מרפאים, או שאין רוחצים בהם בחול) שהרוחץ רוחץ לרפואה אסור.

בנוגע לר' יוחנן רש"י מסביר ששיטת ר' מאיר היא המתירה לרחוץ בים הגדול, בגלל שלא מחלק בין הים הגדול לשאר הימים. ר' יהודה אוסר בגלל שמחלק בין הים הגדול לשאר. כלומר אנחנו לוקחים את היחס במקוואות בין הים הגדול לשאר ימים ומשליכים את אותו

² רש"י נקט בשיטת מוכחא מילתא – אם מוכח מהדבר שאתה עושה שהוא לרפואה אז אסור, ואם לא אז אין בעיה. ר"ח הסביר אם הדבר שאתה עושה באמת מרפא אז זה אסור ואם הוא לא מרפא אז אין בעיה.

³ כאן רש"י לא אומר מפורש שים המלח (ימה של סדום) מרפא אבל בעמוד הקודם בד"ה שפיר דמי.

⁴ לגבי ים המלח אומר "ואין רוחצים בה אלא לרפואה" ולגבי מי משרה אומר "ואין דרך רחיצה בהן", ואפשר שהחילוק הוא בגלל שדרך רחיצה פירושו הצורה והדרך שבה אנשים מתקלחים, ובמי משרה מאחר והם בגיגית אפשר דו"ל לא הייתה הדרך לרחוץ, או שלא היה דרך לרחוץ בגיגית זו. אך בים המלח בגלל שאין בעיה בדרך הרחיצה (יש מלא מים ומלא מקום) לא אמר אין דרך רחיצה אלא ואין רוחצים וכו'.

היחס לברייתות בשבת. לר"י הים הגדול הוא שונה ולכן הוא ייכנס לקבוצה שבה לא רוחצים בחול בגלל שהם משונים, ולר"מ מותר בגלל שהים הגדול הוא לא דבר יוצא דופן. יוצא שבאמת אם אין סיבה מיוחדת לאסור לרחוץ אנחנו לא נאסור (לפחות לא בגלל רפואה), רק אם הדבר שונה ויש סיבה נתיר.

בנוגע לקושיית רב נחמן רש"י אומר אימור דלעניין טומאה וטהרה – ומשום קרא. כלומר מי אמר שמחלוקת ר"מ ור"י היא מחלוקת מציאות כלשהיא⁵ (או מחלוקת מסיבה עקרונית אחרת)? אולי הם חולקים בפשטות על פרשנות הפסוק.

"הא דאשתהי – בגוייהו אסור דמוכחא מילתא דלרפואה קא מכוין". כשאדם שוהה במים כוונתו ברורה שהוא רוצה להתרפות מהם.⁶

מסקנת הסוגיה בשיטת רש"י היא שבים הגדול במים היפים אפשר לחוץ תמיד (כמו כן שאר המים המותרים), ובמים הרעים (וכמו כן שאר המים האסורים) אסור לרחוץ אלא אם כן נכנס ויוצא. כל החלוקה הזו סובבת סביב העניין של מוכחא מילתא, אם ברור שאתה מתכוון לדבר אסור, רפואה, נאסור עליך אבל אם לא ברור אין בעיה.

הר"ח מסביר אחרת.

"מי גרר ומי חמתן המים שלהן חמין הן כמו חמי טבריא ושלשתן מותר לרחוץ בהן אע"פ [שהן] חמין."

⁵ בחידושי הר"ן אמר שר"י חושב שבגלל שהים הגדול מלוח יותר משאר הימים לכן יש לחלק אותו משאר הימים, ור"מ חושב שזה לא קשור ושזו לא סיבה לחלק.

⁶ אין להקשות שגם במים המותרים יהיה אסור לשהות כי ברורה כוונתו להתרפא. עיין רש"י ד"ה ביפין, שמסביר שגם בחול נהוג להתרחץ בהן זמן רב.

כלומר הר"ח מסביר שמותר לרחוץ בהן, למרות שאולי יש בעיה של רחיצה בחמין בשבת. יש לציין שר"ח לא גורס מי טבריה, ובברייתות האלה ימה של טבריה לא נמצאת. מהר"ח עולה (וגם מהמשך) שהמים האלה לא מרפאים כלל.

"אבל בים הגדול סבר לה ר' יוחנן פלוגתא". ר' מאיר אסר ור' יהודה שרי, ור"ח מסביר את השיטות הפוך מרש"י. לענ"ד נראה כי מאחר ור"ח לא גורס את הכנרת יש רק שני ימים בברייתות, ים המלח והים הגדול. יוצא שמי שמפריד את הים הגדול משאר הימים מפריד את הים הגדול מים המלח ואז יוצא שמותר בים הגדול, ומי שלא מפריד אותו משאר הימים משאיר את הים הגדול ואת ים המלח יחד באותה קטגוריה ואסור לרחוץ בים הגדול. יוצא שגם לפי הר"ח אנחנו לוקחים רק את היחס בין הים הגדול לשאר הימים ולא דברים מהותיים יותר מהמשנה הזו, וצ"ע.

"ומשני אם נשתהה בים הגדול בשבת כדי להתרפאות אסור ואם לא נשתהה מותר". כאן לראשונה עולה העניין של רפואה אצל הר"ח, אם נשתהה כדי להתרפאות⁷ ואסור, ואם לא אין בעיה.

"ופרק' כי אמרי שהיה במי משרה אבל בים הגדול יפים ורעים אמרינן".

עולה כאן מהר"ח שאת חלוקת שהיה עושים במי משרה, אך בים הגדול עושים (רק) את חלוקת יפים-רעים, כלומר במים שהותרו בברייתות תמיד מותר, ובתוכם המים היפים שבים הגדול. המים שנאסרו בברייתות (מלבד המים הרעים שבים הגדול) אסורים אלא אם כן לא שוהה בהם. המים הרעים שבים הגדול אסורים תמיד.

⁷ צריך לומר שלשיטת הר"ח אם נשתהה מרפא ואם לא אז לא עובד...

"הא דתניא רוחצין בים הגדול במים יפין שבו דלא מסו". הא דתניא אבל לא בים הגדול ברעים שבו דמסו. מכאן נראה שהמים היפים כלל לא מרפאים, כנראה כמו שאר המים שביחד עם המים שיחד עם המים היפים בקטגוריה. מאידך המים הרעים מרפאים באמת. ניתן לראות שרש"י לשיטתו בסוגיות הקודמות הסביר את הסוגיה הזו בעזרת מוכחא מילתא, והר"ח הסביר בעזרת "סברת מציאות", כלומר האם זה באמת מרפא או שלא, בלי קשר לנראות של הדבר.

עכשיו נוכל לומר עוד משהו, מעין סברת ביניים. "בתיאוריה", בתור חכמים שצריכים להכין רשימה של מים שמותר לרחוץ ומים שאסור נצטרך לתחשב בכל השיקולים, האם רגילים לרחוץ בחול והאם זה באמת מרפא.⁸ ע"פ שיקולים אלו נכין רשימה של מים שמותר ומים שאסור, ע"פ שיקולים "סוציולוגיים" ומציאותיים. אחרי שיצרנו את הרשימה במים שנתיר יוכל יהודי לרחוץ כמה זמן שירצה, ובמים שאסור יהודי יוכל להתרחץ בתנאי שנכנס ויוצא מיד. הכוונה כבר לא מעניינת, יש קבוצה שמותר להיכנס אליה בשבת ויש קבוצה אחרת שמותר להיכנס אליה בתנאים מסוימים, ומה היהודי התכוון עניין אותנו רק בתור החכמים שמכינים את הרשימה.

המהרש"א הסביר קצת אחרת. בנוגע לברייתא השלישית המתירה לרחוץ במי טבריה, מי משרה וימה של סדום רק אם לא נשתהה וכו', המרש"א אמר⁹ "ועי"ל דהכא איירי ביש לו חטטים בראשו דנראה טפי לרפואה להכי לא שרי אפילו במי טבריא אלא בלא נשתהה ודו"ק". כלומר אם יש חטטים בראשו של היהודי יהיה אסור לו לרחוץ אפילו ברשימה של

⁸ כמובן שיכול להיות קשר בין השיקולים אך הוא לא הכרחי.

⁹ יש לציין שהמהרש"א הביא תירוץ אחר לפיו ה"בד"א" לא מתייחס לימה של טבריה, ולפי"ז יצא שבימה של טבריה אפילו יש לו חטטים בראשו יכול להשתהות.

המים שמותר לרחוץ בהם, אלא אם כן לא משתהה. לפי"ז נסביר אחרת. ישנה רשימה של מים שמותר ומים שאסור, וכל "הרשימות" רלוונטיות עד שהיהודי חולה, כי כשהוא חולה "דנראה טפי לרפואה". אין יותר חלוקות בין מים מותרים לאסורים והכל אסור אלא אם כן עושה בצורה שמותרת.

יה"ר שנזכה לעולם שכולו שבת ולזכות לטהרה ולביאת המשיח בב"א.

חידושים על מסכת בבא בתרא נעם קליין

אין פורענות באה לעולם אלא בשביל עמי הארץ (בעקבות חברותא עם ישעיה קליין):

מסופר במסכת ב"ב דף ח ע"א על רבי, שפרנס בשנות בצורת בעלי מקרא, משנה, תלמוד או אגדה, אבל לא עמי ארצות. בא אליו ר' יונתן בן עמרם תלמידו, טען שלא קרא ולא שנה, אבל הוא מבקש שיפרנסו ככלב וכעורב. רבי פרנסו, ולאחר מכן הצטער שנתן פיתו לעם הארץ. אמר לו בנו שאולי זה יונתן בן עמרם, שלא רוצה להנות מכבוד תורה. בדקו ונמצא שזה באמת היה הוא, ורבי הכריז שכולם יכולים להתפרנס מאוצרותיו.

על הסיפור הזה ניתן לשאול מספר שאלות: דבר ראשון, מה הייתה הבעיה של ר' יונתן בן עמרם לומר שהוא אינו עם הארץ? הרי רבי רצה להוציא את עמי הארץ, ולא להכניס תלמידי חכמים, ואין כאן הנאה מכבוד תורה! דבר שני, נניח שיש כאן הנאה מכבוד תורה, למה רבי עשה את מה שהוא עשה? הרי הלל הזקן, מאבותיו, אמר במפורש "ודאשתמש בתגא חלף"! עוד שתי שאלות הן למה רבי בסוף נתן מפיתו לריב"ע? הרי הוא סבר שהוא עם הארץ! ועוד, מלכתחילה מאי קסבר ולבסוף מאי קסבר? מה קרה שרבי חזר בו ואמר "יכנסו הכל"?

ברצוני, ע"מ לענות על שאלות אלו, לעבור לסוגיה המופיעה מאוחר יותר בגמרא, סוגיית צדקה לבני אדם שאינם מהוגנים, בדפים ט ע"ב-י ע"א. הגמרא שם מביאה את דרשת רבה על פסוק מירמיהו, שהוא מפרש שירמיהו ביקש מה' שיכשיל את שונאיו בנתינת צדקה לעניים שאינם מהוגנים, אפילו כאשר הם כופים את יצרם לתת צדקה, כדי שלא יקבלו שכר. לאחר מכן מובאת מימרא של ר' מאיר, שמגובית בסיפור על ר' עקיבא, שיכול לבוא אליך

הֵיכֵל וְלֹמֵר לְךָ שֶׁאִם הֵקֵב"ה הִיָּה אוֹהֵב עֲנִיִּים, הוּא הִיָּה מִפְרָנֵס אוֹתָם בְּעֶצְמוֹ, וְצָרִיךְ לְהֵשִׁיב לוֹ שֶׁהֵקֵב"ה לֹא מִפְרָנֵס אֶת הָעֲנִיִּים כְּדֵי לְזַכּוֹת אוֹתָנוּ, שֶׁנִּנְצֵל מִהֲגִיָּהֵנָם. דְּבַר דּוֹמָה קָרָה לְר' עֲקִיבָא עִם טוֹרְנוֹסְרוֹפּוֹס הִרְשָׁע, רַק שְׁטוֹרְנוֹסְרוֹפּוֹס לֹא קִיבֵל אֶת הַתְּשׁוּבָה הַזֹּאת, וְאָמַר שֶׁזֶה כִּמוֹ עֶבֶד שֶׁהִמְלִיךְ אֶסֶר וְצִיּוּהָ שֶׁלֹּא לְהַאכִּילוֹ וּלְהַשְׁקוֹתוֹ, וּוְדָאֵי מִי שֶׁמֵּאכִילוֹ מִכַּעֲסֵס אֶת הַמֶּלֶךְ. ר' עֲקִיבָא הִבְהִיר שֶׁבְּנֵי יִשְׂרָאֵל קְרוּיִים בָּנִים, וְלֹכֵן הֵמָּאכִיל אֶת בֶּן בְּמֶלֶךְ הַכְּלוּא אֶהוּב מְאֹד עַל הַמֶּלֶךְ.

לְגַבִּי זֶה מוֹפִיעָה מַחְלֻקַּת בְּגַמ' מִסַּכַּת קִידוּשִׁין דָּף לו ע"א בֵּין ר' יְהוּדָה לְר' מֵאִיר לְגַבִּי הָאֵם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל קְרוּיִים בָּנִים תְּמִיד אוֹ שְׁקָרוּיִים עֲבָדִים כֹּאֲשֶׁר לֹא עוֹשִׂים רְצוֹנוֹ שֶׁל מְקוֹם, שֶׁר' יְהוּדָה סוֹבֵר שֶׁמִּהֲפָסוּק "בָּנִים אַתֶּם לֵה' א-לֵהֵיכֶם" (דְּבָרִים י"ד, א') לּוֹמְדִים שֶׁבְּנֵי יִשְׂרָאֵל קְרוּיִים בָּנִים רַק כְּשֶׁנּוֹהֲגִים מִנְהַג בָּנִים, וְאֵילוֹ ר' מֵאִיר מְבִיא כִּנְגָדוֹ פְּסוּקִים רַבִּים מִהַתּוֹרָה וְהַנְּבִיאִים שֶׁקּוֹרְאִים לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל בָּנִים בְּפָסוּקֵי תוֹכָחָה – "בָּנִים לֹא אִמּוֹן בָּם" (דְּבָרִים ל"ב, כ'), "זֶרַע מֵרַעִים בָּנִים מִשְׁחִיתִים" (יִשְׁעִיָּהוּ א', ד').

נִרְאֶה מִכָּאֵן שֶׁר' עֲקִיבָא וְטוֹרְנוֹסְרוֹפּוֹס חוֹלְקִים בְּמַחְלֻקָתָם שֶׁל ר' מֵאִיר וְר' יְהוּדָה, שֶׁר' מֵאִיר אָמַר כְּרָבוֹ ר' עֲקִיבָא לִפְנָיו, וְכִמוֹ שֶׁרָאִינוּ שֶׁר' מֵאִיר הוּא הַתְּנָא הָאַחֲרוֹן שֶׁאָמַר אֶת דְּבָרָיו לִפְנֵי סִיפּוֹר ר' עֲקִיבָא וְטוֹרְנוֹסְרוֹפּוֹס, וְנִרְאֶה שֶׁהוּא מְסַפֵּר אֶת הַסִּיפּוֹר כְּסִיוֹעַ לְדְבָרָיו, וְר' יְהוּדָה סוֹבֵר (לְהַבְדִּיל) כְּטוֹרְנוֹסְרוֹפּוֹס בְּסִיפּוֹרוֹ שֶׁל ר' מֵאִיר. וְנִיתֵן לּוֹמֵר שֶׁר' יְהוּדָה הִכִּיר אֶת הַסִּיפּוֹר אַחֲרָת, וְלֹכֵן סָבַר שֶׁלֹּא כְּדְבָרֵי רַבּוֹ, שֶׁהָרִי כֹאמֹר, ר' מֵאִיר מְבִיא אֶת הַסִּיפּוֹר כְּרָאִיָּה לְדְבָרָיו.

לְמַעַן הָאֵמֶת, קֶשֶׁה לּוֹמֵר שֶׁנִּיתֵן לַעֲנוֹת מִכָּאֵן עַל הַשְּׁאֵלוֹת בְּרִישָׁא, אֲבָל נִיתֵן לְהַבְהִיר יוֹתֵר אֶת שִׁטַּת רַבִּי, שֶׁסָּבַר כִּנְרָאָה כִּר' יְהוּדָה וְ(לְהַבְדִּיל) כְּטוֹרְנוֹסְרוֹפּוֹס בְּסִיפּוֹר שֶׁל ר' מֵאִיר,

שבזמן שעוברים רצונו של מקום אין קרויים בנים, והם עניים שאינם מהוגנים, שניתן להבין מדברי רבה שהובאו למעלה שלא נותנים לעניים כאלה צדקה, והוא סבר שעמי ארצות הם בדיוק זה – עניים שאינם מהוגנים, ואינם קרויים בנים וכו'. אפילו כך, עדיין יש שאלה – איזו הנאה מכבוד תורה יש כאן?

ונראה להסביר שרבי לא אמר רק "עמי ארצות אל יכנסו", אלא גם "ייכנסו בעלי מקרא, בעלי משנה..." , כלומר שהוא נתן לחכמים גם מצד התורה שבהם, ש"רבנן לא צריכי נטירותא" (מופיע לפני הסיפור של רבי וריב"ע). אמנם, רבי סבר שאין בכך כבוד תורה, שהרי זה עניין טכני, ש"אין פורענות באה לעולם אלא בשביל עמי הארץ", ואילו לתלמידי חכמים תהיה פרנסה בין כה ובין כה, שהפורענות אינה בשבילם, ורצה רבי לזכות במצווה ("כדי שניצול אנו בהם מדינה של גהינם"), וכיוון שכך אין לחשוש לדברי הלל. לעומתו, ר' יונתן בן עמרם סבר שאמנם יש בזה כבוד התורה, שהרי על כריית באר מים חכמים חייבים לשלם כמובא קודם לכן, ואם כן, מלבד ההדרה של עמי הארצות, שהיא מוטלת אולי במחלוקת ר' יהודה ור' מאיר, רבי גם ייחד את תלמידי החכמים, ואם כן יש כאן הנאה מכבוד תורה.

עכשיו יש לחזור לשאלה השלישית: אם רבי אמנם סבר שריב"ע הוא עם הארץ, למה הוא השתכנע מהטיעון "פרנסני ככלב וכעורב"? ויש לבאר, שכאשר שמע רבי את הדברים האלה הוא חשב לרגע שכנראה האדם שמולו לפחות למד מעט תהלים, ומשם ידע את הפסוק "נותן לבהמה לחמה, לבני עורב אשר יקראו", ואולי גם למד קצת את דרשות חכמים ומשם ידע על מזונות הכלב, הנדרשים מפסוק במשלי, אבל לאחר מכן הוא הגיע למסקנה שייתכן וזה היה עם הארץ שהכיר את הדברים הללו מדרכו של עולם. ועדיין נשארת אפילו כך השאלה

הרביעית – למה חזר בו רבי? ויש לבאר, שרבי יונתן בן עמרם השיב לו בדבריו על הדרת עמי הארצות, שאמנם מעשיהם של הכלב והעורב מגונים, ואף על פי כן ה' מפרנסם, והביא משם ראיה שגם עמי ארצות שמביאים פורענות על עצמם בחטאיהם ראויים לפרנסה, ורבי הבין את הדברים שניתן להבין מכאן כבר כשריב"ע היה אצלו, אלא שלא קיבלם עד שגילה שזה ר' יונתן בן עמרם. ועדיין, הרי רבי רצה לייחד את תלמידי החכמים! למה הוא אמר בסוף "יכנסו הכל"? אלא שממשי ר' יונתן בן עמרם הבין רבי שהוא סובר שיש בכך כבוד תורה, ואולי רבי לא באמת השתכנע מכך, אבל כדי לפייס את תלמידו הסכים שלא להפריש בין עמי ארצות לת"ח.

לגבי הקשר של סוגיות בית הכנסת ובית המקדש לסוגיות היזק ראייה:

כבר נכתב הרבה על הקשר המהותי יותר בין הסוגיות הנ"ל בשער הראשון של החידושפע תשע"ח, ולא על כך באתי לדבר, אלא מתוך הנחה שישנו קשר, באתי להסביר מה באו הסוגיות הנ"ל להוסיף לנו לנושא היזק ראייה. עכשיו, אם מדברים על כל סוגיות ביהמ"ק וביהכנ"ס כמקשה אחת, קצת תמוה שמכניסים לנו בין הסוגיה על אמה טרקסין לסוגיות הסתירה והבנייה את הסוגיה של "הן וסידן". האם הסוגיה הזו באמת קשורה איכשהו לסוגיות בית כנסת? למה שלא נעביר אותה למקום אחר כדי לא לקטוע את הרצף?

ונראה לי להסביר שהגמרא כאן עושה מהלך של השוואה בין ביהמ"ק וביהכנ"ס לכותל השותפים, ולכן זה נעשה חלק חלק: עובי הכותל – כנגד אמה טרקסין, והן וסידן – כנגד סתירת ובניית בית כנסת. ואסביר: לגבי אמה טרקסין, אנחנו עומדים כבר בשלב שברור לנו שיש קשר מהותי בין בית המקדש לכותל השותפים, אבל מתחילים משאלה טכנית פשוטה – איך אמה טרקסין עמדה בבית ראשון – על ידי זה שטפח אחד מוסיף גובה רב, או כיוון

שהייתה תקרה. לאחר מכן עוברים לבית שני ומסבירים למה בו לא היה כותל באמה טרקסין, והגמרא מנסה כמה שיותר להכניס לפחות חלק כותל. ונראה לי שאולי הגמרא מנסה לברר האם יש עניין תוכני-מהותי בעשיית כותל דווקא, גם בבית המקדש ומתוך כך ניתן להבין גם להיזק ראייה, או שניתן לעשות במשהו אחר, כגון (נניח) פרוכת. אם כן, הסוגיה מנסה באמצעות אמה טרקסין להוכיח שאין צורך בכותל דווקא, ולבסוף מסיקה שאין ללמוד מכאן, כי בבית שני לא היה אפשר לבנות כותל כלל, כיוון שזה צריך להיות או הכל בכותל או הכל בפרוכת מגזירת הכתוב. ע"כ אמה טרקסין ועובי הכתלים. החלק השני של ההשוואה הוא, כאמור, "הן וסידן" וסתירת ובניית בית כנסת. נראה מפשט הגמרא שאף למ"ד "הן בלא סידן" וודאי ששמים סיד על האבנים, אלא שהוא לא נחשב כחלק מהכותל לעניין שיעור, ומכאן נראה לי לקשר בין המחלוקת בסוגיית "הן וסידן" לבין המחלוקת בסוגיית סתירת ובניית ביהכנ"ס. העניין הוא שהסיד טפל לכותל ונועד לשמירתו, ולכן החשבתו לעניין שיעור תלויה ברמת עיקריותו של הכותל במשנתנו: אם הכותל הוא עיקר, וצריך להיות דווקא כותל בין החצרות, הגיוני שאומרים גם את מידות הטפל, כיוון שהוא טפל לעיקר עצמו, ואילו אם לא צריך כותל דווקא, בקושי ניתן להבין למה המשנה שנתה את שיעורי הכותל, וודאי שאין לצרף לשיעור עובי הכותל את הטפל לו, כי הכותל עצמו הוא כטפל, ואין למה לחשב את הטפל לטפל. באותה צורה, גם בית כנסת: אם זה עניין מהותי שיהיה דווקא בית כנסת, ולא מקום להתפלל – פשוט שהטעם לאיסור הסתירה הוא משום פשיעותא, ואילו אם זה עניין טכני, שבית כנסת הוא עוד מקום להתפלל, הרי שברור שהטעם הוא משום צלויי. מהמשך הגמרא בסוגיית סתירת ביהכנ"ס נראה שהלכה כמאן דאמר משום פשיעותא, כלומר הכותל הוא עיקר ודבר מהותי. אם כך, למה מותר לסתור אם מצא בו תיוהא? ויש להסביר ששלמותו של בית כנסת כמקום המיועד לתפילה בלבד היא שמעניקה לו את המעלה על פני דוכתא

לצלויי, ולכן כאשר הוא לא שלם – מותר ואף צריך לסותרו ע"מ לבנותו, ואפילו הכי ראינו שחשש רב אשי לפשיעותא וישן במקום בית הכנסת עד שבנו את הגג. ואולי הוא הדין בכותל הנמוך מד' אמות.

שימושים ברפואות הגמרא יונתן זמרת

"לירקונא תרין בשיכרא ומעיקר ואי לא לייתי רישא דשיבוטא דמילחא ולישלוק

בשיכרא ולישתי ואי לא לייתי מוניני דקמצי ואי ליכא מוניני דקמצי לייתי מוניני

דנקירי וליעייליה לבי בני ולישפייה ואי ליכא בי בני לוקמיה בין תנורא לגודא"¹

גמרא זו, היא אחת מיני רבות המוזכרות בש"ס, המדברות על רפואות חז"ל, מקומם של

רפואות אלה ומשמעותם הוא נושא שנוי במחלוקת מכיוון שרובם המוחלט של רפואות אלה,

אינו מזוהה כראוי, אין ברורה צורת הכנתם, ומעבר לכל – לא ניתן להוכיח את יעילותם.

אחת הבעיות הגדולות נעוצות בכך שהגמרא במסכת שבת² אומרת בעצמה שאין להשתמש

ברפואות שלא ברור לנו טיבם:

"אביי ורבא דאמרי תרוייהו כל דבר שיש בו משום רפואה אין בו משום דרכי

האמורי, הא אין בו משום רפואה יש בו משום דרכי האמורי".

בגמרא מובא שכל דבר שאין בו משום רפואה נקרא דרכי האמורי. בתוספתא נאמרו דוגמאות

רבות ל"דרכי האמורי" ונראה שכוונתם שם לכל מיני רפואות סגולתיות שנהגו אנשים

לעשות שנבעו ממנהגים קדמוניים של אנשי האמורי לע"ז. חלק מהדברים היו נתפסים

כרפואות ולכן נאסרו, ובגמרא כאן אנו רואים שרפואות שאינן בדוקות ונחשבות כדרכי

¹ "החולה בירקון שישתה שנים מן הדברים המוזכרים שם בשכר, וייעקר ואמרו: ואי לא היו לו אותם דברים, קומוס אלכסנדר, כרכום גינה ואלום, או שלא הואילו – יביא ראש שיבוטה במלח ויבשלנו בשיכר, וישתה אותו משקה. ואם לא הועיל – יביא ציר חגבים וישתה ממנו. ואם אין ציר חגבים – יביא ציר עופות קטנים ויכנס לבית המרחץ וישפשף אותו בו ואם אין בית מרחץ יעמידוהו התנור והקיר, כדי שיזיע ויצא חוליו" (ע"פ ביאור שטיינזלץ).

² סז ע"א.

הַאֲמֹרִי נֶאֱסָרוּ, וְהַרְפּוּאוֹת הַיְחִידוֹת הַמּוֹתֵרוֹת הֵינֵן רְפּוּאוֹת שֶׁכָּל הַנֶּרְאָה הִיוּ מוֹכּחוֹת וּבִרְרוֹת עַל יְדֵי חֲכָמֵי הַדּוֹר וְרוֹפְאֵיו.³

גִּמְרָא זֶה מִמְחִישָׁה אֶת הַבְּעִיּוּתִיּוֹת בְּרְפּוּאוֹת חֲז"ל. מִצַּד אֶחָד, עֵינֵינוּ הַרְוֹאוֹת שֶׁהֵן אֵינֵן פּוֹעֲלוֹת, וְלִכֵּן מֶה הָעֲנִיין לִכְתּוֹב רְפּוּאוֹת שֶׁבִּקּוּשֵׁי מִבְּנִינִים וּבִטָּח שֶׁלֹּא מִצְּלִיחִים לִיִּישָׁם? וּמֵאֵידֶךְ, מֶה מִשְׁמַעוֹתֵם בְּגִמְרָא? לְמַה מִּצַּד אֶחָד יֵשׁ אִיסוּר לְהַשְׁתַּמֵּשׁ בְּרְפּוּאוֹת שֶׁאֵינֵן וְדֵאוֹת, וּמִצַּד שֵׁנִי לְכָל אֹרֶךְ הַש"ס מוֹפִיעַ תַּחַת הַגְּדֵרֶת "רְפּוּאוֹת" דְּבָרִים שֶׁבִּמְצִיאוֹת אֵינֵן מִרְפָּאִים כָּלֵל?

הַהֲתִיּחָסוֹת הָרֵאשׁוֹנָה לְנוֹשֵׂא הַרְפּוּאוֹת מוֹפִיעָה כִּבְר בַּתְּשׁוּבָת הַגָּאוֹנִים:⁴

"צְרִיכִין אֲנִי לְמִימַר לְכוֹן, דְּרַבְנָן לֹא אִסּוּתָא אֵינּוּן, וּמִלִּין בַּעֲלָמָא דְּחֻזּוֹנִין בּוֹמְנִיהֵן וְכַחַד חַד קִצִּירָא אֲמֵרוּנִין, וְלֹא דְּבָרֵי מִצְוָה אֵינּוּן, הַלֵּכְךָ לֹא תִסְמְכוּן עַל אֵלֶּיךָ אִסּוּתָא, וְלִיכָא דְּעַבַד מִינְהוֹן מִדְּעַם, אִלָּא בְּתַר דְּמִבְדִּיק וִידַע בּוֹדָאֵי מִחֲמַת רוֹפְאִים בְּקִיָּאִים דִּהֵי־הִיא מִלְתָּא לֹא מַעֲיָקָא לָהּ, וְלִיכָא דְּלִיתִי נִפְשִׁיָּה לִידֵי סַכְנָה. וְהַכִּין אֲגַמְרוּ יִתְנָא וְאִמְרוּ לְנוּ אֲבוֹת וּסְבִי דִּילְנָא, דְּלֹא לְמַעַבַד מִן אֵילִין אִסּוּתָא אִלָּא מֵאֵי דֵאִיתִיהּ, כְּגוֹן קִיבְלָא דְּקִיָּם לִיהּ לְהֵהוּא דְּעַבַד דְּלִית בֵּיה עֻקְתָּא".⁵

בַּתְּשׁוּבָה זֹאת, לֹא רַק שֶׁמוֹפִיעַ שְׁתֵּרופוֹת הַתְּלֻמוֹד אֵינֵן פּוֹעֲלוֹת, אִלָּא שֶׁהֵן עֲלוּלוֹת לְהִזִּיק. תְּרופוֹת אֵלֶּיךָ הֵן רַק פְּתָרוֹן נְקוּדָתִי לְחֻלִּים נְקוּדָתִים שֶׁהִיוּ מִתְּאִימוֹת לְזִמְנָם, וְלִחֻלִּים אֵלֶּה

³ ה"ל שבת פ"ט ה"ג.

⁴ אוֹצֵר הַגָּאוֹנִים גִּיטִין, תְּשׁוּבָת, שַׁע"ו.

⁵ תְּרָגוּם: צְרִיכִים אֲנִי לומר לָכֶם, כִּי רַבּוֹתֵינוּ אֵינָם רוֹפְאִים, וְעֲנִיִּי הַרְפּוּאָה שֶׁאֲמַר, הֵם בְּהִתְאֵם לְמַה שֶׁרָאוּ בְּכָל חוּלָה וְחוּלָה וְאֵין דְּבָרֵי הַרְפּוּאָה שֶׁאֲמַר מִשּׁוֹם מִצְוָה, וְלִכֵּן אֵל תִּסְמְכוּ עַל תְּרופוֹת וּדְרָכֵי רְפּוּאָה אֵלֶּה. וְאֵין מִי שֶׁעָשָׂה מִתְּרופוֹת אֵלֶּה דְּבַר, אִלָּא אַחֵר שֶׁבִּדֵּק וִידַע בּוֹדָאוֹת, עַל פִּי רוֹפְאִים בְּקִיָּאִים, שֶׁאִתָּה תְּרופָה אֵין בָּהּ נֹזֶק, שֶׁהִרִי אֵין מִי שֶׁיִּבְיָא עֲצָמוֹ לִידֵי סַכְנָה לְהַשְׁתַּמֵּשׁ בְּתְרופָה שֶׁשׁ בָּהּ סִיכּוֹן. וְכֵן לְמִדּוֹנוֹ אֲבוֹתֵינוּ וְאֲבוֹת אֲבוֹתֵינוּ שֶׁלֹּא לְהַשְׁתַּמֵּשׁ בְּתְרופוֹת אֵלֶּה רַק בְּמֵה שֶׁמִּצְוִי וּבְדוּק כְּקִמְיָע, אֲשֶׁר עַל כָּל פְּנִים אֵין בּוֹ נֹזֶק.

בלבד. אלו לא רפואות שנכתבו על ידי רופאים ואסור להשתמש בהן כלל בלי הוכחה שהן אינן מזיקות!

האיסור הזה רק מעלה את השאלות הקודמות ביתר שאת – מה המשמעות של כתיבת רפואות שלא רק שאינן מועילות אלא אף עשויות להזיק, ושאינן לנו שום יכולת להבין אותם, מה גם שבהמשך התשובה⁶ מובא שאת טעמם של תרופות אלה אסור אפילו לגלות! מה ההיגיון בתשובות שלא רק שאינן מועילות אלא מסוכנות!?

המאירי⁷ סובר כמו הגאונים שאכן אין אלו רפואות אמיתיות כלל, אך הוא מביא שני טעמים לכתיבת הרפואות בגמרא:

"...שכתבו רבותינו ע"ה הרבה מהם בסוגיא זו ובמקומות אחרים הם נעזרו בדבר זה בצירוף בשני דברים הא' שלא היה שם דבר כדאי להטעות אלא הבלים המוניים... והשני שמצד שהיו ההמון באותו זמן בטוח באותם העניינים היה טבעם מתחזק ונמצא מצד ההרגל עזר טבעי".

המאירי מביא שאכן תרופות חז"ל אינן מועילות מצד עצמן, אלא שיש בהן ערך חברתי כללי, בין מצד הטעיית ההמונים ובין מצד ריפוי פסיכולוגי של נוטלי התרופות הללו. מצד עצמן אין להן ערך של רפואות, כמו שאמרו הגאונים – הם לא נכתבו ע"י מומחי רפואה וחכמים אינם רופאים, ואין כאן רפואה אמיתית מצד עצמה. לכן מובן סברת הגאונים שבמקום של חשש סכנה ודאי שאין להשתמש בהם.

⁶ "וכלוהו מילי לא צריכניא לפרושון, וטעמי ליכא לגלואינן אלא מילי דחזיננא דעמיקון לכס התם".
⁷ שבת סז ע"א.

לעומת הגאונים שסברו שברפואות עצמם יש בעייתיות, אצל כמה מהראשונים הבעיה נראית אחרת, כמו שמובא במהרי"ל:⁸

"אמר לנו מהר"י סג"ל כל הרפואות והלחשים שבכל התלמוד אסור לנסות אותם משום דאין אדם יכול לעמוד על עיקרם, וכי לא יעלו בידם ילעגו וילגלגו על דברי חכמים".

בניגוד לגאונים שיוצאים בריש גלי נגד רפואות התלמוד מצד עצמם, המהרי"ל אינו אוסר להשתמש ברפואות מצד עצמם, אלא הוא סובר כסברה שמופיעה כבר אצל בעלי התוספות⁹ שהסיבה שאין להשתמש ברפואות היא אובדן היכולת להשתמש בהם כראוי, ואין ביכולתנו לעמוד על עיקרם, בין מצורת הכנתם ובין מזיהוי מרכיביהם. לכן בהכרח לא נוכל לייצר את התרופות בצורה הנכונה ולהשתמש בה. חלק מהאחרונים¹⁰ אף אומרים שגם אם נדע איך להכין הם לא יפעלו עקב החולשה שירדה לעולם. הבעיה בתרופות היא לא בעיה בעצמן אלא בחוסר היכולת שלנו כאנשים להשתמש בהן. הזילות בדברי חז"ל שעלולה לבוא בעקבות הניסיון (הכושל מראש) להשתמש בהן כראוי רק תגרום לביזיון ולכן אסור להשתמש ברפואות אלה ממש.

הרעיון הזה, של ביזוי כבוד חז"ל יוצר מורכבות חדשה ושאלה עמוקה הרבה יותר – האם יש משמעות כלשהי לרפואות אלה בימינו? ויותר מזה, גם אם כל הרפואות האלה פעלו בזמנם, מה מקומם בגמרא, כתורה לדורות? כיצד יכול להיות שרפואות חז"ל שתופסות חלק

⁸ ספר מהרי"ל (מנהגים) ליקוטים.

⁹ מועד קטן יא ע"א ד"ה כוורא: "ושמא נשתנו כמו הרפואות שבש"ס שאינן טובות בזמן הזה".

¹⁰ שו"ת חוות יאיר סימן רל"ד בשם המהרש"א שבת כד ע"א.

נכבד בש"ס ובכללי, אסורות בשימוש ובחקירת טעמיהם ודיוקם? כיצד יש ניגוד כל כך גדול בין המעשיות שבתיאור התרופות לחוסר הקשר אל היהודי?

אלא שאת השאלה הזאת, שכוללת בתוכה גם את משמעותן של הרפואות ואופן הכנתן, וגם את היחס ביניהן, הנע בין חוסר אמונה בתרופות עצמן לבין חוסר האמונה ביכולתנו להשתמש בהן, אפשר דווקא להבין כתשובה, כרעיון.

צד אחד של רעיון שכזה נובע כבר מהגמרא בשבת: ¹¹

"אמר ליה רב הונא לרבה בריה: מאי טעמא לא שכיחת קמיה דרב חסדא דמחדדן שמעתיה? אמר ליה: מאי איזיל לגביה? דכי אזילנא לגביה מותיב לי במילי דעלמא א"ל מאן דעייל לבית הכסא לא ליתיב בהדיא ולא ליטרח טפי דהאי כרכשתא אתלת שיני יתיב דילמא משתמטא שיני דכרכשתא ואתי לידי סכנה א"ל: הוא עסיק בחיי דברייתא ואת אמרת במילי דעלמא כ"ש זיל לגביה".

בגמרא מובא רעיון, שזר לעולם שמנותק מחיי המעשה. מצד אחד ישנו רבה, שחושב שעיסוק בחיי האנשים, בבריאות האנשים הוא "מילי דעלמא" – דברי העולם (סתם דברים), ואין לו חפץ ללמוד בהם; לעומת אביו רב הונא, שרואה את הדברים האלה כחלק מהותי מחייו של יהודי, מהעיסוק בהם.

זווית נוספת שיוצאת מהבחנה כזאת נמצאת אצל רבים מחכמי ישראל, שרבים מהם כתבו על רפואות חז"ל כ"סוד". דווקא חוסר הבהירות סביב נושא הרפואות בגמרא, אי-הבהירות סביב המשמעות והשימוש שלהם, נותן זווית אחרת ללימוד, זווית של לימוד שמצד אחד

¹¹ פב ע"א.

בעל נ"מ למעשה, עיסוק בחייו של יהודי בצורה הכי פשוטה וגשמית, אבל מהצד השני, בעומק הדבר, אינו מובן לנו באמת. דווקא הניגוד הזה בין החיבור לניתוק, בין השינוי בתקופות ובשימושיות, חוסר היכולת לרדת למשמעותם של הרפואות, גם ברעיון וגם במעשה, באמת הוא הוא העניין; היכולת להפנים שיש דברים שלא נבין, ולא רק כפשוטם בשום צורה אבל עדיין מסתתר מאחוריהם סוד ואמת, עיקר גדול. כמו שכתב הרמח"ל:¹²

"עוד צריך שתדע, שדברים רבים מעיקרי הסודות ירמזום חז"ל בענינים מן הטבע או התכונות, וישתמשו מן הלמודים שהיו מלמדים בדורות ההם אנשי החכמה הטבעית והתכונה. ואמנם אין העיקר להם הענין ההוא הטבעי או התכוני, אלא הסוד שרצו לרמוז בזה, ועל כן לא יוסיף ולא יגרע על אמיתת הענין הנרמז, היות הלבוש המשליי ההוא אשר הלבשוהו אמיתי או לא, כי הכונה היתה להלביש הסוד ההוא במה שהיה מפורסם בדורות ההם בין החכמים; ואותו הענין עצמו היה יכול להתלבש בלבוש אחר כפי המפורסם בדורות אחרים; וכך היה מלביש אותו בעל אותו המאמר עצמו, אלו היה אומר אותו בדורות ההם".

בדברים אלה, של שימוש בחומרי הטבע ובתכונות, ישנו סוד. הסוד הולבש במשל, ברפואות גשמיות, לא מכיוון שיש משמעות לדברים אלה מצד עצמם,¹³ מצד הדיוק במשל ובצורה, אלא כי יש מאחוריהם סיבה – יש סוד שטמון מאחורי הרפואות והוא העיקר. השאלה של השימוש ברפואות אפילו לא מתחילה, כי מעיקרא התיאורים הפיזיים הם רק כיסוי למה שבאמת נמצא מאחורי זה. הרפואות הן רק כיסוי לסוד, כמו כל המשלים הטבעיים, ולכן מצד

¹² מאמר על ההגדות, ועיין גם מהר"ל באר הגולה, באר הששי.

¹³ "כי לא באו חכמים לדבר מן הסבה הטבעית כי קטון ופחות הסבה הטבעית, כי דבר זה יאות לחכמי הטבע או לרופאים לא לחכמים, אבל הם ז"ל דברו מן הסבה שמחייב הטבע" (מהר"ל באר הגולה, תחילת באר הששי).

אחד יש חשיבות בעצם העיסוק ברפואות כדרך ארץ כמו הסיפור שהובא כבר גמרא, ומצד
שני יש חשיבות בעיסוק וחיפוש בסודות הגנוזים שבתורה, בין בהבנת פשטיהם ובין בהכרה,
שלא הכל גלוי וברור לנו.

שער רביעי שער מעגל השנה ועבודת ה'

האם סעודה בחנוכה היא סעודת מצווה? נתאי ויזן

שאלה מפורסמת: האם סעודה בחנוכה נחשבת סעודת מצווה?

נאמר שחכמים קבעו את חנוכה לימי הלל והודאה. שינה הרמב"ם מנוסח זה וכתב: שמחה והלל. לכאורה, מה זה משנה? אז כמובן שזה משנה את המשמעות, שכן, הודאה לאו דווקא נעשית בשמחה. יכול בנאדם להודות למישהו ולאו דווקא ליהיות שמח בזה. ושמחה כמובן היא שמחה. נאמר גם: "אין שמחה אלא בבשר ויין". חוץ מזה שלהודאה יש עניין שהוא יותר רוחני, שהרי כולו נעשה מבחינה מחשבתית. שמחה נעשית, כפי שצוין, באמצעים יותר גשמיים.

אם כן, ניתן להסיק כי סובר הרמב"ם שסעודת חנוכה היא מצווה (לא זאת ועוד, אלא שכותב הרמב"ם את הלכות חנוכה סמוך להלכות פורים, ששם כידוע הסעודות הן כסעודות מצווה). חולק עליו המהר"ם מרוטנבורג ואומר בפירוש שאין בזה שום מצווה. אולי, כמו הרמ"א, רק אם תגיד שירות ותשבחות בסעודה זה ייהפך לסעודת מצווה.

למעשה, ניתן להפוך את המחלוקת הזאת למשהו יותר עקרוני: האם חנוכה עניינו הוא רוחני או גשמי?

אז כמובן שכולם מסכימים שחנוכה במהותו הוא עניין רוחני יותר (יוונים טימאו את בית המקדש, המנורה וכו'). השאלה היא האם הוא משתלשל גם מבחינה גשמית. זה משהו שהוא מאוד מהותי להבנת חנוכה. בוודאי לעניינם של הנרות, וכל המצוות הנוהגות.

אם חנוכה הוא עניין יותר רוחני, ניתן להבין באופן אחד את כל המושגים והמצוות הקשורות בחנוכה. לעומת האופן השני, בו חנוכה הוא גם עניין גשמי כך שמתהפכים כל המושגים והמצוות הקשורות בחנוכה.

נציין רק דבר אחרון שיוכל לסייע בהכרעת המחלוקת:

ידועה קושיית הבית יוסף על חגיגת חנוכה שמונה ימים ולא שבעה ימים כנדרש, שהרי הנס נעשה רק לשבעה ימים. אחד התירוצים לכך הוא שהיום הראשון נחוג על המלחמה שניצחו בה החשמונאים. מצד שני, ישנו גם תירוץ, כי זהו היום בו חנכו את המזבח – בדיוק הנקודה המהותית בה עסקנו – המלחמה, הצד הגשמי, כמו שחוגגים בפורים את ניצחון הגוף, לעומת חנוכת המזבח שזוהי בחינה רוחנית יותר.

למחלוקת יש השלכות רבות לדעתי, שלא ארחיב עליהן כאן, וניתן להביא הוכחות לכאן ולכאן. מטרת המאמר הייתה להציג את המחלוקת הפשוטה לגבי סעודת מצווה בחנוכה, שמצביעה על נקודה מאוד עקרונית בהבנת כל ענייניו של חנוכה.

אסור להשתמש לאורה נעם קליין

אומרת הגמ' בשבת (דף כא ע"א-ע"ב):

"אמר רב הונא: פתילות ושמונים שאמרו חכמים אין מדליקין בהן בשבת – אין מדליקין בהן בחנוכה, בין בשבת בין בחול. אמר רבא: מאי טעמא דרב הונא – קסבר: כבתה זקוק לה, ומותר להשתמש לאורה. ורב חסדא אמר: מדליקין בהן בחול, אבל לא בשבת, קסבר: כבתה אין זקוק לה, ומותר להשתמש לאורה. אמר רבי זירא אמר רב מתנה, ואמרי לה אמר רבי זירא אמר רב: פתילות ושמונים שאמרו חכמים אין מדליקין בהן בשבת – מדליקין בהן בחנוכה, בין בחול בין בשבת. אמר רבי ירמיה: מאי טעמא דרב – קסבר: כבתה אין זקוק לה, ואסור להשתמש לאורה".

כלומר, אם נשים את הדעות השונות בטבלה:

כבתה זקוק לה – א"מ ¹ בחול	כבתה אין זקוק לה – מד' בחול	
מותר להשתמש לאורה – א"מ בשבת	רב הונא	רב חסדא
אסור להשתמש לאורה – מד' בשבת	—	ר' זירא [בשם רב / מתנה]

כרגע בכוונתי לדון בעיקר לגבי איסור השימוש לאור הנר, שכפי שניתן לראות כאן, ר' זירא

— הארץ-ישראלי — נמצא כאן בדעת יחיד לאסור שימוש נגד שני אמוראים בבליים.

¹ הכוונה שאין מדליקים בפתילות ושמונים שאמרו חכמים שאין מדליקים בהם בשבת, וכן כל פעם שאומרים מד' [=מדליקים] וא"מ [אין מדליקים]. לשם הקיצור לאותם פתילות ושמונים אקרא פו"ש שא"מ בהם בשבת.

בהמשך הגמ' ישנו דיון נוסף שנראה שנוגע לענייננו (דף כב.):

"אמר רב יהודה אמר רב אסי (אמר רב): אסור להרצות מעות כנגד נר חנוכה. כי אמריתה קמיה דשמואל, אמר לי: וכי נר קדושה יש בה! מתקיף לה רב יוסף: וכי דם קדושה יש בו? דתניא: ב'ושפך וכסה' – במה ששפך יכסה, שלא יכסנו ברגל, שלא יהו מצות בזויות עליו. הכא נמי – שלא יהו מצות בזויות עליו... אמר אביי: כל מילי דמר עביד כרב, לבר מהני תלת דעביד כשמואל: מדליקין מנר לנר, ומתירין מבגד לבגד, והלכה כרבי שמעון בגרירה. דתניא: רבי שמעון אומר: גורר אדם מטה כסא וספסל, ובלבד שלא יתכוין לעשות חריץ. יתיב ההוא מרבנן קמיה דרב אדא בר אהבה, ויתיב וקאמר: טעמא דרב – משום ביזוי מצוה. אמר להו: לא תציתו ליה, טעמיה דרב – משום דקא מכחיש מצוה. מאי בינייהו? איכא בינייהו: דקא מדליק משרגא לשרגא. מאן דאמר משום ביזוי מצוה – משרגא לשרגא מדליק, מאן דאמר משום אכחושי מצוה משרגא לשרגא נמי אסור..."

ועוד דנה הגמ' שם על מחלוקת רב ושמואל, מסיקה שאמנם טעמו של רב משום ביזוי מצווה תולה את מחלוקת רב ושמואל בשאלה האם הדלקה עושה מצווה או הנחה עושה מצווה, שאם הדלקה עושה מצווה – השימוש בנר הוא לצורך מצווה ישירות, ומותר, ואם הנחה עושה מצווה – הנר הוא עדיין חפץ של מצווה, אבל הדלקתו אינה מצווה ולכן אסורה. על כל הסוגיות הנ"ל צריך לשאול: על איזו שיטה מדברים? הנחת הבסיס של הסוגיה היא שאסור להשתמש לאורה או שמותר להשתמש לאורה?

רי"ף שם (דף ט ע"א מדפי הרי"ף):

"א"ר זירא (אמר רב מתנה) אמר רב פתילות ושמונים שאמרו חכמים אין מדליקין בהן בשבת מדליקין בהן בחנוכה בין בחול בין בשבת מדקאמר מדליקין בהם בחנוכה בשבת ש"מ אסור להשתמש לאורה דכיון דאסור להשתמש לאורה לא אתי לאטווי ותו מדמדליקין בהן בחנוכה בשבת מכלל דאי כביא לא מזדקיק לה ש"מ כבתה אין זקוק לה והא דתניא מצותה משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק לאו דאי כביא הדר מדליק לה אלא דאי לא אדליק מדליק א"נ לשיעורא [כלומר שצריך ליתן שמן לתוכו כדי שתהא דולק והולך עד השיעור הזה] היתה דולקת והולכת עד השיעור הזה ורצה לכבותה או להשתמש לאורה הרשות בידו".

כלומר הרי"ף פוסק, בפשטות, כר' זירא, שכבתה אין זקוק לה ואסור להשתמש לאורה, ולכן מתיר גם להדליק נר חנוכה מכל הפתילות והשמונים.

לשיטת המאור הקטן שם,² הסוגיות בדף כב ע"א הן כדעת רבותינו הבבליים – קרי, הן סבורות שמותר להשתמש לאור נר חנוכה, אבל מגבילים את זה רק לתשמישים שאינם של חול כמו, למשל, הרצאת מעות, שזה ביזוי מצווה, אבל לצורך מצווה – כגון הדלקה מנר לנר, לימוד תורה וכדומה – מותר. לכאורה היית יכול להבין משתי המחלוקות המערבות את שמואל שלשיטתו אין ביזוי מצווה – לא הוא, אלא שיש בהן שתי שיטות שונות: בראשונה

² "למ"ד אסור להשתמש לאורה של נר חנוכה כל תשמיש במשמע אפי' תשמיש דמצוה ותשמיש קדושה משום דקסבר כיון שהם זכר לנרות ולשמן של היכל אסורות הן בהנאה כל עיקר אפילו לקרוא בספר ואפי' לסעודת שבת ולסעודת מצוה ולמ"ד אסור להרצות מעות כנגד נר של חנוכה דוקא הרצאת מעות וכיוצא בה שהיא תשמיש רשות ושל חול וכדקא פירש טעמיה משום בזוי מצוה אבל תשמיש מצוה ותשמיש קדושה מותר להשתמש לאורה ושמואל דמתמה עלה וכי נר קדושה יש בו לא ס"ל דאית ביה סרך קדושה ולא משום איסור הנאה במשתמש לאורה ולא הוה כה"ג בזוי מצוה לדעתיה ולא מדמי ליה לכסוי הדם ברגל כדמדמי ליה רב יוסף עד דמשתמש בגופו של נר כמו שמכסה דם ברגל ומנא לן דאית ליה לשמואל הכי מדאיפליגו רב ושמואל במדליקין מנר לנר דאלמא לא שרי שמואל אלא מנר לנר ומדמותיב רב אויא ממעשר שני שמעת מיניה דלא שרי שמואל להשתמש בגוף הנר בדבר הרשות ומסקנא דשמעתא דחיישינן בנ"ח לבזוי מצוה אפילו להשתמש לאורה לדבר הרשות כגון הרצאת מעות אבל קדושה אין בה ומותר להשתמש לאורה תשמיש של מצוה ולעולם צריך שתהא נר אחרת עמו בבית קבוע לכל תשמישיו כדרבא דאמר רבא וצריך נר אחרת להשתמש לאורה ואפי' מאן דאמר מותר להשתמש לאורה כל תשמיש שבעולם בהא דרבא מודה שצריך נר אחרת שלא יהא הרואה אומר לצרכו הוא דאדלקה".

יש משום ביזוי מצווה רק בדבר הנעשה בגופו של חפץ, ובשנייה הדלקה עושה מצווה, והרי מותר, לפחות לדעת רב הונא ורב חסדא, ומכאן משמע שגם לשיטת שמואל, להשתמש בנר חנוכה לצורך מצווה. האוסר כליל שימוש – טעמו משום שתוקנה המצווה כנגד נרות ההיכל. להלכה חוששים לביזוי מצווה אפילו בשימוש באור הנר, אבל רק בתשמיש של חול, שהרי אין קדושה בנר, וכן נראה שמדליקים מנר לנר. אף על פי כן, צריך להדליק נר נוסף להשתמש לאורו, כגון לתשמישי חול, ואפילו המתיר כל שימוש – מזקיק נר נוסף, שיהיה ניכר שזה לצורך מצווה, ולא הדליק את הנר לצרכו. מכל הנ"ל משמע שבעל המאור יאסור להדליק בשבת שבחנוכה מפו"ש שא"מ בהם בשבת.

מלחמת ה' שם³ משיג על בעל המאור, ומסביר שאיסור הרצאת מעות הוא חידוש גם לשיטת האוסרים, שאפילו הרצאת מעות, שהיא סה"כ "עיון הקל", אסורה. בעקבות כך, הוא מסביר את הסוגיות בדף כב ע"א כתופסות בשיטת אסור להשתמש לאורה, ולשיטת רב אסי עיון הקל אסור, וקל וחומר שכל שימוש אחר, אפילו של מצווה או קדושה אסור, ואפילו לשיטת

³ "אמר הכותב זה הפי' בא במחלת על דברי רבינו הגדול ז"ל ולפיכך ניתן להצילו שהוא פסק כדברי שניהם ואמת הדבר שעיקר פירוש השמועה פשוט הוא דכי אמר רב אסי אסור להרצות מעות רבותא קמ"ל שאפילו הרצאת מעות שאינו אלא עיון הקל אסור כל שכן תשמיש אחר בין של מצוה בין של קדושה ואפילו שמואל נמי בשאר תשמישין מודה דאסור משום דהרואה אומר לצרכו הוא דאדלקה ואע"פ שיש לו נר אחר פעמים אדם מדליק כמה נרות בביתו ולא חלק אלא על הרצאת המעות מפני שאינו תשמיש אלא הנאה בעלמא ומשום הכי אמר וכי נר קדושה יש בו וכי מצות דבר שבקדושה הם כגון תפילין וספר תורה ותשמישין שהן אסורין בהנאת תשמישין דחול ולפום הכי אמר ליה רב יוסף וכי דם קדושה יש בו שלא ינהוג בו כמו שירצה והלא תשמישי מצוה נזרקין הן אלא אע"פ שנזרקין לאחר מצותן בשעת מצותן נוהגין בהן קדושה שלא יהו מצות בזויות עליו הכא נמי נוהגין בהם כדברים שבקדושה ואסורים בתשמישי חול בשעת מצותן ולא משום דדמי בזיון לבזיון אתי לה רב יוסף וזה פירוש השטה באמת וברור... מכללא דשמעתא כולה שמעינן דנר חנוכה בכולהו שמושין אסור כעין דבר שיש בו קדושה והרצאת מעות וכל שכן שאר תשמיש קאמרינן... ואפילו אם היה הפירוש שפירש בעל המאור ז"ל נכון על כרחו הלכה אסור להשתמש לאורה דקי"ל כרבי זירא אמר רב מתנא אמר רב שמדליקין בכל פתילות ושמינים בין בחול בין בשבת וטעמא משום דאסור להשתמש לאורה ור' ירמיה ור' יוחנן הכי ס"ל ואפילו פליג רב אסי כרב ור' יוחנן ק"ל דתלמיד הוה לגבייהו ואין הלכה כתלמיד במקום הרב ואביי דהוא בתרא קבלה ואמר דלא זכה בדלא גמרה מעיקרא כדי שלא תשתכח ממנו מרוב חביבות שהיתה חביבה עליו וכל הגאונים ז"ל כך פסקו הלכה כרב מתנא אמר רב וכן מוכח בירושלמי... ותוכל ללמוד מכאן שמי שאמר אסור להרצות מעות כנגד נר חנוכה כל תשמישין אסור שאם היה מותר בשאר תשמישין הא איכא למיגזר משום שמא יטה אלא כמו שפירשתי עיקר וכן דעת כל הגאונים ז"ל".

שמואל – עיון הקל הוא שמותר, אבל כל דבר אחר אסור, כי הרואה יאמר שהדליקה המדליק לצרכו, ואף על פי שיש נר אחר – זה הגיוני שיהיו לאדם כמה נרות בבית.

בסופו של דבר, להלכה אסור להשתמש לאורה לאף צורך שהוא, אפילו לתשמיש מצווה או קדושה, ואפילו לעיון והנאה קלים. מסיבה זו מדליקים בכל חנוכה בפו"ש שא"מ בהם בשבת. הר"ן שם כותב, באופן כללי, כרמב"ן, ומוסיף עליו שכך משמע מהרמב"ם, מסביר שטעם האיסור הוא משום שעשו את נר חנוכה כמנורה, כנגדה תקנו אותו, ועוד הוא מקשה, שהרי נאמר לגבי ריצוי מעות שהאיסור הוא משום ביזוי מצווה, ואם כן, איזה ביזוי מצווה יש בשימוש באור הנר לצורך מצווה? מה גם שראינו שלכ"ע בהדלקה מנר לנר ישירות אין ביזוי מצווה! ומסביר שאמנם לצורך אותה מצווה אמנם זה לא ביזוי, על דרך "מין במינו לא בטל", אבל במצווה אחרת – היא כמבטלת את המצווה, וזה ביזוי מצווה.

סיכום ביניים של השלט"ג שם – אוסרים שימוש לאור נר חנוכה: רמב"ם, סמ"ג, מרדכי, רמב"ן, ר"ן וטור. מתירים: רז"ה ובעל העיטור.

רא"ש שם (פרק ב, אות ו):

"אמר רב יהודה אמר רב אסי אסור להרצות מעות כנגד נר של חנוכה. ואע"ג דאיפסיק לעיל דכל תשמיש אסור לאורה. צריכין להאי דהרצאת מעות דהא דאמרינן לעיל דאסור להשתמש לאורה היינו דוקא תשמיש קבוע דהרואה אומר לשם תשמיש זה הדליקה ולא לשם מצוה אבל תשמיש עראי לזה לא הדליקה ואשמעינן רב אסי דאף תשמיש עראי של גנאי כגון הרצאת מעות אסור לפי שידין סמוכות לנר לעיין בהן יפה. וכן משמע לישנא דקאמר כנגד נר חנוכה. ולא קאמר אסור להרצות מעות לאורה".

בפשטות, הרא"ש יותר קרוב לשיטת הרמב"ן, עם ההבדל הקטן בין תשמיש קל לתשמיש עראי של גנאי. מאוחר יותר הב"י תמה על בנו של הרא"ש, רבינו יעקב בעל הטורים, שלא הזכיר את שיטת אביו, שנראה שמתיר תשמיש עראי שלא של גנאי.

הטור (או"ח סי' תרעג סע' א) אוסר כל תשמיש, אפילו של מצווה, לאור נר חנוכה, מלבד הדלקה מנר לנר ישירות, וכן פוסק השו"ע (שם). הרמ"א מביא שיטה שהיתר להדליק בשבת חנוכה מפו"ש שא"מ בהם בשבת הוא רק כאשר השמן מספיק ללא יותר משיעורה, משום שאחרי שדלקה כזמן הראוי מותר להשתמש לאורה.⁴ הלבוש חולק על הרמ"א וסובר שלא חוששים לשמא יטה אחרי סוף זמן ההדלקה, ונראה שהוא אוסר הנאה גם לאחר זמנה. המשנה ברורה פוסק שאסור ליהנות לאור הנרות שמוסיפים המהדרין מן המהדרין, וזה נראה מנוגד לשיטת הרמ"א (שם סי' תרעב סע' א), שאין מדליקים מנר לנר כי שאר הנרות אינם עיקר מצווה.

עד כאן הוצג דיון הלכתי על גדר האיסור להשתמש לאור נר חנוכה – האם אסור, לאילו דברים אסור, עד מתי אסור, והאם בכל הנרות אסור. טעם האיסור, ע"פ הר"ן, הוא שתקנו את נרות חנוכה כנגד המנורה. שמן המנורה ופתילותיה הם הקדש, וממילא ברור שהשימוש בהם אסור. אבל אם באמת איסור השימוש לאור נרות חנוכה נלמד מהמנורה, יש לשאול: והרי במנורה אמרנו כבר (במסכת שבת, דף כא ע"א) שאין מדליקים בה בפו"ש שא"מ בהם בשבת, ואחת הסיבות בנרות חנוכה להיתר היא דווקא בגלל האיסור להשתמש לאורה, ואילו האוסרים את הפו"ש שא"מ בהם בשבת לנר חנוכה מתירים להשתמש לאור הנרות! ואמנם טעם הדבר במנורה הוא כדי שיהיה נר תמיד ותהיה שלהבת עולה מאליה, שאלו דברים שלא

⁴ דבר זה מובא במרדכי שבת רמז רסה.

תִּקְנוּ בְּנֵי חֲנוּכָה שְׁצָרִיךְ אוֹתָם, אֲבָל עֲדִיין צָרִיךְ לִשְׁאוֹל עַד כִּמָּה דִּימוּ אֶת נֵרוֹת הַחֲנוּכָה לְנֵרוֹת הַמְּנוֹרָה, וְלִמָּה דִּימוּ אוֹתָם זַל"ז רַק בְּמִידָה הַזֹּו.

כְּדֵי בִּאמַת לַעֲנוֹת עַל הַשְּׁאֵלָה, יֵשׁ צוֹרֵךְ דְּבַר רֵאשׁוֹן לְהַבִּין מֵהוּ עֲנִינָה שֶׁל הַמְּנוֹרָה וּמֵהוּ עֲנִיין נֵר חֲנוּכָה, וּמִתּוֹךְ כֵּךְ מָה הַקֶּשֶׁר וּמָה הַהִבְדָּל בֵּינֵיהֶם, וְאֵת זֶה אֲנִסָּה לְבַאֵר בַּע"ה עַל פִּי תוֹרַת הַחֲסִידוֹת, וְכֵךְ אוֹלֵי אֵצָא יְדֵי חוֹבֶת כְּתִיבָה עַל שְׁנֵי הַחֲגִים שֶׁל הַחֹדֶשׁ – חֲנוּכָה וִ"ט כִּסְלוֹ, בְּמִיּוֹחַד הֵיזֵת שְׁבַרְצוֹנִי לְהַבִּיא מִכָּאן מִתּוֹרַת הָאֲדָמוֹ"ר הַזֶּקֶן, בַּעַל הַשְּׁמַחָה שֶׁל י"ט כִּסְלוֹ...

בְּכָל אוֹפֵן, הָאֲדָמוֹ"ר הַזֶּקֶן בִּסְפָר תוֹרָה אוֹר, בְּדִיבּוֹר הַמִּתְחִיל "בְּכ"ה בְּכִסְלוֹ" הַמוֹפִיעַ בְּתוֹרָה אוֹר הַמְּבוֹאֵר, מְבַאֵר אֶת עֲנִינָה שֶׁל הַמְּנוֹרָה בְּתוֹךְ הַקֶּשֶׁר הַכִּלְלִי שֶׁל הָעִבּוּדוֹת הַתְּמִידִיּוֹת בְּמִקְדָּשׁ. בְּלִי לְרַדֵּת יוֹתֵר מְדִי לְפִרְטִים, הוּא כּוֹתֵב שֶׁעֲנִינָה שֶׁל הַמְּנוֹרָה הוּא לְהַעֲלוֹת מֵהַטּוֹמָאָה אֶת הַ"זֶּה לַעֲוֹמַת זֶה" שֶׁל שְׁבַעַת הַסְּפִירוֹת הַתַּחְתּוֹנוֹת, וְכִנְגֵד זֶה יִשְׁנֵם שְׁבַעַת נֵרוֹת בְּמְנוֹרָה, וְהַהֲעֵלָאָה הַזֹּו נַעֲשִׂית בְּאַמְצָעוֹת הַחֲכָמָה ("...וְתוֹרָה אוֹר"), שֶׁלֹּא נִפְלָה בְּשִׁבְרִית הַכִּלִּים, כְּלוּמֵר אֵין לָהּ חֵלֶק שִׁירֵד לְקִלְיפוֹת הַטּוֹמָאוֹת, אוּ מִשְׁהוּ כֹּזֶה. אַחֵר כֵּךְ מַעֲלִים אֶת הַקְּטוֹרֶת, שְׁזֶה הָעֲלָאת הָאוֹתִיּוֹת שֶׁל הַמַּחֲשָׁבָה, הַדִּיבּוֹר וְהַמַּעֲשֶׂה, שֶׁלֹּא עוֹלוֹת בְּתִיקוֹן הַסְּפִירוֹת. לְגַבִּי הַמְּנוֹרָה, שׁוּב – בְּלִילָה צָרִיךְ לְהַדְלִיק אֶת כָּל שְׁבַעַת הַנֵּרוֹת בְּאוֹר הַחֲכָמָה, בְּיוֹם אוֹר הַחֲכָמָה כִּבְר מֵאִיר קֶצֶת, וְצָרִיךְ לְהַדְלִיק רַק אֶת הַנֵּרוֹת הַשִּׁישִׁי וְהַשְּׁבִיעִי. הָעִבּוּדָה שֶׁל הַנֵּרוֹת וְעִבּוּדֵי הַקְּטוֹרֶת מוֹקְפוֹת בְּעִבּוּדֵי קֶרֶבֶן הַתְּמִיד – הַזֹּאת דְּמוּ לְפָנֵי הַנֵּרוֹת וְהַקְּרֶבֶת חֲלָבוֹ אַחֲרֵי הַקְּטוֹרֶת, שְׁבָאוֹת לְסִמֵּן מִסִּירוֹת נֶפֶשׁ וְהַעֲלָאת הַתַּעֲנוּג לָהּ' (לְמִיטָב זְכוּרֹנִי), בְּהַתְּאָמָה. הָאֲדָמוֹ"ר הַזֶּקֶן מְסַבֵּיר גַּם שֶׁעִבּוּדֵי הַקְּטוֹרֶת וּבִנוּסָף לָהּ – קִיּוֹם הַמִּצְוּוֹת, הֵם עֲנִיין מִסִּירוֹת נֶפֶשׁ שֶׁל הַנֶּפֶשׁ הַבְּהִמִית, שְׁמַבִּיאָה גַּם אֶת הַנֶּפֶשׁ הָא-לֵהִית לְמִקּוֹם גְּבוּהָ יוֹתֵר מִמִּקּוּרָה. הַיּוֹנִים, שְׁכֻמוֹ כָּל הַגּוֹיִים יֵשׁ לָהֶם נֶפֶשׁ בְּהִמִית מִעֲנִיין קֶרְנֵי הַשּׁוֹר, שֶׁלֹּא יִכּוּלוּ לַעֲלוֹת לְדֶרְגָה

של הנפש הבהמית של ישראל שמגיעים למעלה של "פני שור", קינאו ביכולת הזו של עם ישראל, ולכן אמרו להם לכתוב על קרן השור שאין להם חלק (ח"ו) בא-להי ישראל, כדי שלא יוכלו לעלות כך. היהודים בכל זאת מסרו את נפשם על כך, וזכו למתנה חדשה של אור מלמעלה – "חינוך", וזה העניין של חנוכה. אולי זו גם הסיבה להדלקת שמונה נרות, אחד יותר מבמנורה, כי בחנוכה יורד לעולם אור גדול יותר.

בעקבות סבו, בעל ה"דרך מצותיך" (במצוות נר חנוכה) ממשיך לבאר קצת לגבי האור העליון שמאיר בנרות החנוכה ונותן כח להשפעה נוספת, ומבאר לגביו שמקורו בבחינת התענוג שבכתר.

ואולי ניתן להוסיף עוד, ממה שכתב הרב יצחק גינזבורג בספר "הנרות הללו" במאמר תהלוכת נרות, שהביא שם מספר נרות מצווה – נרות המנורה מדאורייתא, נרות שבת וחנוכה מדרבנן – ונרות מנהג – נר הבדלה ונר בדיקת חמץ, ששניהם מנהגים בעלי מעמד שאף שאינם מצוות דרבנן הרי מקורם כבר בתקופת המשנה⁵ – והתאים אותם לסדר השתלשלות הספירות, באמירה שהם מייצגים את היציאה מ"אור המאיר לעצמו" ל"אור המאיר לזולתו", שהמנורה היא הכי פנימית, ומייצגת "אור המאיר לעצמו" בלבד, בלי הארה לזולתו כמעט, במיוחד היות שאסור ליהנות מאורה. אחר כך מגיעים נרות השבת, הנמצאים בתוך כל בית מישאל, כלומר מתחילים כבר את תהליך היציאה, וגם מותר להשתמש לאורם לצרכים מסוימים, אבל לא לצרכים הדורשים עיון, כגון קריאה או פליית כלים.⁶ אחרי זה מגיע נר המנהג הראשון – נר הבדלה, שכל מצוותו היא השימוש באורו, ובו כבר מתחילים לעבור

⁵ נר הבדלה – מופיע במשנה מספר ברכות, פרק ח' משניות ה'–ו' ("בית שמאי אומרים נר ... והבדלה וב"ה אומרים ... אין מברכים לא על הנר ולא על הבשמים של גוים ... אין מברכים על הנר עד שיאורו לאורו"), ונר בדיקת חמץ – במסכת פסחים, פרק א' משנה א' ("אור לארבעה עשר בניסן בודקים את החמץ לאור הנר...").

⁶ הי"ד החזקה, הלכות שבת פ"ה ה"ב.

בצורה רצינית יותר ל"אור המאיר לזולתו". השלב הבא הוא נר בדיקת חמץ – נר המנהג השני – שאיתו בודקים גם בחורות ובסדקים של הבית. השלב האחרון הוא נרות חנוכה, כשכבר יוצאים החוצה לחלוטין – אבל עכשיו חוזרים לכך שאסור להשתמש לאורה – בהתאמה מעניינת עם המנורה. השלבים הללו מתאימים לעשר הספירות – המנורה לכתר, נרות שבת לחכמה ובינה, נר הבדלה לדעת, נר בדיקת חמץ לשש המידות ונר חנוכה למלכות, שחזור קצת למנורה וכמו שכתוב בספר יצירה "נעוץ סופן בתחילתן". [אני רוצה להתנצל כאן על השימוש במושגים קבליים. אם זה עוזר, אני גם לא באמת מבין הרבה ממה שאני כותב, ומה שכתבתי רחוק מלהיות כל מה שאמרו האדמו"ר הזקן והרב גינזבורג. הרוצה לראות יותר מוזמן לעיין במאמרים הללו – המקורות להם הובאו בפירוש במאמר.] אין ברצוני לפרט כאן את כל מה שהוא כתב שם, רק לציין עוד דבר קטן שהוא הסביר שם, שעניין בדיקת החמץ הוא תחילת ההארה לזולתו על מנת לסמן לנו שלפני היציאה הסופית להארה לזולתנו, עלינו לבדוק טוב-טוב את כל החדרים הפנימיים מחמץ, כלומר לנקות ולתקן את מידותינו, לפני שאנחנו יוצאים להאיר לזולתנו. לכאורה זה דווקא מגדיל את השאלה עוד יותר: אם אנחנו רוצים לוודא שאנחנו נקיים לפני שנאיר לזולתנו, לא ראוי שדווקא לא נדליק בחנוכה מפו"ש שא"מ בהם בשבת?

במאמר אחר באותו הספר, המאמר "שמונת פני היופי", מסביר הרב גינזבורג שעניינו של חג החנוכה הוא לתקן את שמונת פני היופי של יוון, שהם כנגד שמונת הספירות התחתונות יותר, מבינה ומטה. שם הוא אומר שהנר הראשון שייך לספירת הבינה, ובא לתקן את לשון היופי "שפר". עניין השפר הוא, בין השאר, לתקן דברים – לשפר, וזה חל גם על המעשים שלנו – "שפרו מעשיכם". בנוסף, הוא מקשר את לשון היופי הזו לעניין החינוך – שזה בדיוק העניין עליו דיברו ה"דרך מצותיך" וה"תורה אור" כאשר הם דיברו על הבאה של אור עליון

וגבוה יותר לעולם. בנוסף, הוא מדבר על כך שהבינה נקראת "אמא", שעניינה הוא לשפר את ה"ולד" – הספירות התחתונות יותר, ולתקן אותן. זה מתחבר קצת למה שהוא אמר במאמר "תהלוכת נרות", וגם לדברי האדמו"ר הזקן וה"דרך מצותיך", שאולי אפשר להבין שעניינה של הבינה הוא ההורדה של אור חדש ונעלה יותר אל תוך הספירות, כמו שניתן להבין גם מדברי ה"דרך מצותיך" במצוות מינוי מלך, שמדבר על כך שבדוד היה אור המלוכה בצורה מיוחדת (עיי"ש בהרחבה לגבי זה), אבל היה צריך את שאול, שהוא מבחינת ספירת הבינה – "שאול מרחובות הנהר", שספירת בינה נקראה "רחובות הנהר" – כדי שההארה הזו תרד אליו.

מכל הנ"ל נראה אמנם שבחנוכה מאיר אור חדש ועליון, למעלה מעלה מכל דבר שנתפס בשכל, אבל עדיין קשה, למה זה אומר שניתן להדליק בפו"ש שא"מ בהם בשבת? ויש למר, שהרב גינזבורג אמר במאמר "תהלוכת נרות" שנרות שבת הם כנגד ספירות החכמה והבינה. ואמנם אמרנו קודם שאור המנורה מגיע מבחינת חכמה, וכן שעניין ההארה הגבוהה יותר הוא עניינה של ספירת הבינה, אבל האור עדיין מגיע ממקום גבוה יותר – מבחינת התענוג שבכתר. וידוע שכל ששרשו של דבר הוא גבוה יותר – הוא יורד למטה יותר, ולכן אפשר להדליק אפילו מפו"ש שא"מ בהם בשבת, והיא היא הסיבה שאסור להנות מאור נרות חנוכה: כיוון שהם מגיעים ממקום כל כך גבוה – "אין לנו רשות להשתמש בהם אלא לראותם בלבד" ולהתענג על אורם.

הרב קוק בעין אי"ה על הסוגיות במסכת שבת אומר דבר ראשון שעניין הפתילות והשמנים הוא קדושת הגוף וקדושת השכל, והאיסור להדליק בפו"ש מסוימים נרות שבת עניינו הוא תיקון הגוף והשכל אצל האדם הפרטי, אלא שלפעמים אמנם הם מתקנים אצל הפרטים, אבל

אצל הכללים הם מקולקלים, ולכן צריך גם בנרות המנורה להדליק דווקא בפו"ש שמדליקים בהם בשבת, ועיין עוד שם בהרחבה. לגבי נרות חנוכה, הוא מבאר שעניינם הוא שבזמן הגלות באות דעות שונות מחכמת האומות ונכנסות לעם ישראל, ואם לא תיתן לאור התורה להאיר גם בהם ותניח לאותן דעות להיראות כסותרות לתורה – יהיו אנשים מישראל שיצאו וילכו אחרי אותן הדעות. לכן בכל דור הקב"ה העמיד לישראל חכמים שיראו שאותן הדעות יכולות להיכנס גם ליהדות. אלא שדעות כאלו הן דעות שמטבען אחרי זמן-מה עוברות ונשכחות, והן בבחינת פו"ש שהאש לא מחזיקה בהן, ולכן גם כבתה אין זקוק לה – אם חלפו הדעות, אין מה להאירן שוב באור התורה. ועוד, אסור להשתמש לאורה – אסור לתת לאותן דעות לשנות את התורה ולהתאים אותה אליהן. זה גם מעניין לגבי מלוכת החשמונאים, שאינה על פי הדרך הנצחית של ישראל, והיא כרעיון חיצוני לתורה, שישלוט מישהו שאינו מבית דוד, אבל גם זה טוב לשעתו. ואמנם מלכות בית דוד מביאה אורות שמאירים גם מבחוץ – משפט וצדקה ולאומיות – אבל כל אלו בבית דוד הגיעו מתוך התורה. ע"כ סיכום שלי לדבריו.

ויש לומר שגם זה מתקשר לאור העליון שמגיע לסייע לעם ישראל לעמוד מול נסיונות היוונים לנתקם מהקב"ה, שהאור הזה בא לסייע לנו להאיר אף את הדעות הזמניות, בחינת פו"ש שא"מ בהם בשבת, כדי לעמוד בפרץ. אמנם, הדעות האוסרות להדליק באותם פו"ש בחנוכה סוברות שיש להדליק ולהאיר אך ורק דברים ששרשם בקדושה. ע"פ זה אולי ניתן להסביר גם את התלות של "כבתה זקוק לה" ב"מותר להשתמש לאורה",⁷ שרק בדעות נצחיות, שיש להדליקן מחדש כשהן כבות, מותר להשתמש, שהרי הן נובעות מהתורה גם

⁷ שהרי ישנה דעה יחידה שאין באמוראים – כשכבה וזקוק לה ואסור להשתמש לאורה.

כן, ואם ישנן הלכות שישתנו כביכול בגלל זה – הרי זה מלכתחילה חלק מהתורה, כפירוש חז"ל ל"עין תחת עין". לגבי החלוקה בין שבת לחול, אולי יש לומר שרוב חסדא סבר שישנם אנשים יחידים שלא זקוקים להכנסת הדעות הזמניות, כיוון שאמורים חזקה בין כה ובין כה, והרי כבר אמרנו ששבת היא עניין התיקון הפרטי, אבל לכלל הציבור, בימות החול, צריך להראות איך גם הדעות הללו מתאימות ליהדות. רב הונא בא לחדש כנגד כך, שצריך להשאיר את הדעות הללו בחוץ, ולהדליק רק את הדעות הנצחיות, הכלולות באור התורה.

עכשיו יש לשאול, וכי ראיית נרות חנוכה אינה הנאה? והרי מגיעים מכך לדרגות רוחניות גבוהות, ע"פ מה שהבאתי עד עכשיו, ואם כך, אולי יש בזה הנאה! ואם תאמר שזו הנאה של מצווה או של קדושה, והרי מצינו שרוב רובם של הראשונים אסרו הנאה מאור נר חנוכה אפילו לצורך מצווה או קדושה! ויש לבאר, שאמנם כן הדבר, אבל צריך לשים לב טוב-טוב לדברי השו"ע על כך. השו"ע כותב (או"ח סי' תערג סע' א):

"אסור להשתמש בנר חנוכה בין בשבת בין בחול, ואפי' לבדוק מעות או למנותן לאורה אסור, אפי' תשמיש של קדושה, כגון ללמוד לאורה, אסור; ויש מי שמתיר בתשמיש של קדושה".

משום מה, השו"ע לא כותב דבר על תשמיש מצווה וכותב רק על תשמיש קדושה. ניתן להסביר שלדעת האוסרים – אפשר לומר שזהו תשמיש קדושה, ומתוך כך אין צריך לומר תשמיש מצווה, שנלמד בקל וחומר. אמנם המתירים, לפי השו"ע, מתירים אך ורק לצורך קדושה, כגון לימוד תורה, שגם בו יש המשכת אור עליון. ואולי ניתן לומר שאף האוסרים להשתמש לצורך קדושה מתירים הבטה על הנרות, שהיא קבלת אור עליון שהוא כל עניינו של חג החנוכה, אבל אוסרים לימוד תורה לאור נר חנוכה, כיוון שעל אף שיש כאן המשכת

אור עליון – הרי זה לא מעניינו של החג, והמתירים סבורים שכיוון שזה השפעת אור עליון – הרי זה מותר.⁸

אם כך, ישנם שני הסברים אפשריים למחלוקת: אחד – לגבי הבאת דעות חיצוניות וקבלתן עד כדי פירוש התורה בצורה שאינה פשוטה כדי שתסתדר איתן, ושני – לגבי האם תשמישי קדושה שאינם של חנוכה מותרים.

שנזכה בע"ה לקבל מההארה העליונה של נרות חנוכה, ונגיע ליום שכולו שבת, ו"אז תתענג על ה'" (ישעיהו נ"ח, י"ד).

⁸ החלקים האחרונים נכתבו בהשראת שיעורו של הרב שמואל אליהו "נרות חנוכה ונרות המקדש" שפורסם באתר ישיבה. מה שכתבתי אינו זהה לדבריו, אבל הרעיון דומה.

חנוכה, שורש עם ישראל, והדלקת הנרות נתאי ויזן

מוכרת שאלת הבית יוסף: מדוע אנו חוגגים את חנוכה שמונה ימים? הרי נס פך השמן שבגללו חוגגים את חנוכה נעשה רק למשך שבעה ימים! שהרי כן היה בפך מספיק שמן ליום אחד.

אחת התשובות שבה אעיין להלן היא שעצם הימצאות פך השמן שחתום בחותם כהן גדול היא הנס, ועל כן חוגגים גם את היום הראשון בחנוכה ובסה"כ שמונה ימים. על זה נשאלת השאלה:

על זה חוגגים את היום הראשון? לזה קוראים נס? ברור שאם הקב"ה נותן שמן ליותר מיום אחד משמן שיש בו רק ליום אחד זה בהחלט נס. אבל **למצוא** את פך השמן זה נס? על זה חוגגים את חנוכה?

אלא שניתן למצוא שיש כאן עניין מסוים:

היוונים הם בבחינת כוחות הטומאה שפלשו ללב ליבו של עם ישראל – בית המקדש. לכאורה בסיטואציה כזאת אבדה כל תקווה. כל שורשנו נגדע. ולכן כשנכנסו היהודים להיכל לתור אחר פך של שמן הופתעו למצוא משהו אפילו קטן שמחבר אותנו לקב"ה. אי אפשר לגדוע את החיבור בין עם ישראל לבין הקב"ה על זה הנס. אנחנו מודים לקב"ה שנתן לנו למצוא את החיבור והשורש אליו גם כאשר מצבנו הרוחני היה ירוד, בבחינת "רשע גמור" שעליו אומר בעל התניא שאפילו הוא, יש אצלו גם אם קלוש ביותר את החיבור אל הקב"ה והנשמה הגבוהה. שנזכה לגלות את החיבור שלנו לקב"ה בכל המצבים אשר לא יהיו.

על גבי הרעיון הקודם ניתן לבנות רעיון נוסף.

כל הנ"ל יכול להסביר על הדלקת החנוכיה כיום. בלילה, בחושך, אפילו אז נוכל לראות את הנר, השורש שמחברנו לקב"ה.

נשאלת השאלה: אם כן, מדוע כאשר כבתה החנוכיה באונס אין זקוק לה? כלומר לא חייב להדליקה? אדרבה! צריך להדליקה בזריזות יתירה!

עלה בדעתי רעיון לשאלה זו: כאשר כבתה החנוכיה שלך ישנם עוד מיליוני חנוכיות דולקות שעליהם תוכל לסמוך. כלומר – אנו מברכים "על הניסים שעשה לאבותינו". לכאורה יש לומר לאבותיי? בשם מי, המדליק מדבר כשאומר אנחנו? אלא, עם ישראל כאחד מדליק את הנרות בחנוכה. שומרים על הקשר והשורש כנזכר להלן כעם אחד. כך גם עניינו של בית המקדש, שם נקבצים בני ישראל כאחד שלוש פעמים בשנה. כלומר, מכאן יש ללמוד כי הקשר שלנו עם הקב"ה, מלבד הקשר האישי בא לידי ביטוי גם כעם. הקשר יתקיים תמיד כי הקב"ה "עוזר" לנו למצוא את פך השמן. הקב"ה בעצם חפץ בקשר שלו איתנו.

על זה בעצם מעידה החנוכיה, וחג החנוכה ועל כן נחגג החג.

חֲנוּכָה וּמִגִּילַת תַּעֲנִית חֲנִיָּאל עֲטִיָּה

נֹאמֵר בְּגִמְרָא בְּשַׁבַּת:

"מֵאִי חֲנוּכָה? דִּתְנוּ רַבֵּנָן: בַּכ"ה בְּכֶסֶּלִיּוֹ יוֹמֵי דְחֲנוּכָה תִּמְנִיָּא אֵינוֹן, דְּלֹא לְמַסְפַּד בַּהוֹן וְדִלָּא לְהַתְעַנּוֹת בַּהוֹן שְׂכַשְׁכַּנְסוּ יוֹנִיָּם לְהִיכַל, טִימְאוּ כָּל הַשְּׂמָנִים שְׁבַהִיכָל. וְכַשְׁגַּבְרָה מַלְכוּת בֵּית חֲשְׁמוֹנָאִי וְנִצְחוּם, בְּדַקּוֹ וְלֹא מִצְאוּ אֵלָּא פֶּךָ אֶחָד שֶׁל שֶׁמֶן שֶׁהִיָּה מוֹנַח בְּחֻתְמוֹ שֶׁל כֹּהֵן גָּדוֹל וְלֹא הָיָה בּוֹ אֵלָּא לְהַדְלִיק יוֹם אֶחָד. נַעֲשֶׂה בּוֹ נֶס וְהַדְלִיקוּ מִמֶּנּוּ שְׁמוֹנֶה יָמִים. לְשָׁנָה אַחֲרֵת קִבְעוּם וַעֲשֹׂאוּם יָמִים טוֹבִים בַּהֲלֵל וְהוֹדָאָה" (שַׁבַּת דָּף כֹּא ע"ב).

כְּלוּמַר שַׁחַג הַחֲנוּכָה, בְּדוּמָה לְפוֹרִים, הוּא אֶחָד מִיָּמֵי הַ"נִּיצְחוֹן" הַמוֹזְכָּרִים בְּמִגִּילַת תַּעֲנִית. וּמִלְבַּד זֹאת כְּמוֹכֵן נִיצְחוֹן בֵּית חֲשְׁמוֹנָאִי עַל הַיּוֹנִיָּם וְנֶס פֶּךָ הַשֶּׁמֶן...

מִלְבַּד חֲנוּכָה וְפוֹרִים מוֹזְכָּרִים בְּמִגִּילַת סוֹפְרִים גַּם יוֹם הוֹרְדוּס (בּוֹ נִפְטַר הוֹרְדוּס), יוֹם נִיקְנוֹר (בּוֹ נִפְטַר הַמִּצְבִּיא הַיּוֹנִי), וּבִסְה"כ 36 יָמִים לֹא הִסְפִּד וְתַעֲנִית (בִּינִיהֶם גַּם תַּשְׁעָה בָּאֵב וַעֲשֶׂרָה בְּטַבַּת אֶךְ לַעֲנִיֵּינוּ מְדוּבָר בִּיָּמֵי שְׂמִיחָה). עוֹד גַּם בְּתַחֲלִיל הַמִּסַּכַּת דָּנָה הִגְמִרָא בְּשִׂאלָה מִי בְּכָלֵל כָּתַב אֶת מִגִּילַת תַּעֲנִית (שַׁבַּת יג ע"ב), אֶךְ מִלְבַּד עֲנִיִּין זֶה, יִשְׁנֵם עוֹד כ-34 יָמֵי הֵלֵל וְהוֹדָאָה שְׁאִין אֲנוּ מִקִּיָּיִם. וּבִכֵּן, מְדוּעַ אֵין אֲנוּ מִקִּיָּיִם אֶת שְׂאָר הַיָּמִים?

מִבְּחִינָה מִסּוּיֵמַת אֲפֻשֶׁר לַעֲנוֹת עַל כֶּךָ עַל פִּי הַכְּתוּב בְּמִשְׁלֵי "בְּנִפְּלָא אוֹיְבָךְ אֶל תִּשְׁמָח" (מִשְׁלֵי כ"ד, י"ז), אֲבָל מֵאִידֶךָ גַּם נֹאמֵר "וּבְאֶבֶד רְשָׁעִים רָנָה" (מִשְׁלֵי י"א, י'). אֲזִי נִשְׂאֵלֶת הַשְּׂאֵלָה

מה עדיף? גם כאשר ישנו ניצחון עם אויבי ישראל אין ל"התהלל", או הפוך, בדאבונם ונפילתם יש לחוג ברנה ובצהלה?

ע"פ הלכה למעשה וקיום הימים בימינו אנו רואים שישנה נטייה ברורה לבחינת "בנפל... אל תשמח", ולכן אולי לא מקיימים שאר ימים אלו. ומבחינה אחרת אפשר לענות על כך שבימים אלו אין מעשה גשמי שעל ידיו ישנו את ציון היום, ז"א אין קיום מעשה זיכרון היום. בחנוכה מדליקים חנוכיה ובפורים יש קריאת מגילה, מצווים למשתה ושמחה וכו'. מלבד זאת אפשר ללמוד שקיום דבר רוחני ברוב הפעמים תמיד מוקבל עם מעשה גשמי שמציין את היום.

ובכן ישנן מספר סיבות מדוע אין אנו מקיימים את שאר הימים במגילת תענית, אך מלבד זאת על הנאמר במשלי אפשר ללמוד מתי העת הנכונה לכל אחת מן הבחינות – "לפל זמן ועת לכל חפץ תחת השמים".

שנוכה לקיים בדבקות ובשקידה כל עת ועת שמצווים אנו.

חג שמח!

נס פך השמן של אלישע והשונמית וחנוכה שי-אל פאקנהאד

"וַאֲלִישֵׁעַ הַנְּבִיא קָרָא לְאַחַד מִבְּנֵי הַנְּבִיאִים וַיֹּאמֶר לוֹ תִּגְרַם מִתְּנִיָּה וְקַח פֶּךְ שֶׁשֶּׁמֶן הַזֶּה בְּיָדְךָ וְלֵךְ רֵמֶת גִּלְעָד" (מלכים ב ט', א').

בסופי התיבות מרומז "חנוכה":

ח – וקח

כ – פך

נ – השמן

ה – הזה

אם כן מוזכר כאן פך שמן בהקשר של חג החנוכה (סופי התיבות=חנוכה).

הרמז הזה מובא אחרי סיפור האישה השונמית שגם לה מילא את כל כדיה שמן. זה היה מתוך המשבר שלה, ושם אלישע לקח את השמן המועט שהיה לה בבית והפך אותו למקור פרנסתה של האישה.

מדהים לראות את הדמיון לחנוכה, בלי צורך לפרט אפילו יותר מידי על העניין.

כן ניתן לחדש מכאן, שאותו שמן שהיה לנו בנס האישה השונמית לא עוזב אותנו. הוא נשאר אתנו ומחולל מהפכות למלכים באותה תקופה. כך גם חנוכה – הוא לא היה פשוט נס ועזב אותנו. הקב"ה כל השנים האלה בעצם עושה לנו את הנס מחדש. כלומר, עצם הזכרתנו את הנס מעוררת את הנס כל פעם מחדש.

מועדים ושגרה – על המשכת האור של מועדי השנה ליום-יום חניאל עטיה

על מועדי החסידות ובכלל מועדי השנה נאמרו תורות ומאמרים, סברות ופסיקות, הליכות ומנהגים וכיוצא בזה. בחלק מן המועדים, מעבר לקיום מנהגיו, תפילותיו וכלל הנעשה במועד ישנה בחינה בה כל הנעשה ענייניו של אותו מועד שייכים גם בכלל ימי השנה, בפרט בימים של שגרה בהם אין מנהג מיוחד או תפילה מיוחדת וכדומה.

לדוגמה, לחודש אלול על עניין התשובה שבו, ישנה משמעות גדולה ליישם את החזרה בתשובה וחשבון הנפש בשאר השנה, בזמנים שמלבד חודש הרחמים והסליחות ועשי"ת – כלומר, אלו אינם הימים היחידים לחזור בתשובה ולכפר על החטאים.

ר' צדוק אומר ע"פ הפסוק "חנוך לנער ע"פ דרכו גם כי יזקין לא יסור ממנה" (משלי כ"ב, ו') – מכאן על חנוכה בד בבד משמו של החג – שורש ח.נ.כ. ניתן לחנוך, להתחיל ולחדש לאו דווקא לשאר השנה (הנוכחית) אלא לחיים עצמם. מכאן בהקשר ל"ראש השנה לחסידות", שנקרא במספר שמות וביניהם "חג הגאולה" – נשאלת השאלה כיצד יכול אדם לגאול עצמו מחדש ובכלל להתחדש מלבד הזמנים המיועדים לכך? דוגמת ראש השנה, א' ניסן, י"ט כסלו ועוד. כיצד יכול להביא את החידושים וההתחלות לשגרה?

המשנה בברכות אומרת:

"הַרְוֵאָה מְקוֹם שֶׁנַּעֲשֶׂוּ בוֹ נְסִים לְיִשְׂרָאֵל אוֹמֵר: בְּרוּךְ שֶׁעָשָׂה נְסִים לְאַבְרָהָם בְּמָקוֹם הַזֶּה" (ברכות פרק ט', משנה א').

לפי המשנה בברכות יש לנו דוגמה למתי אדם צריך לברך ולהודות על מעין "גאולה פרטית" או לכאורה נס שנעשה לו.

האמנם בזמן שלא דווקא אדם היה שרוי בצרה ונגאל ממנה, אלא אפילו אם רק הצליח להתפלל יותר בדבקות או השקיע יותר בלימודו, בעיניו שיפור בתפילה יכול להיות שינוי עוצמתי, ומבחינות מסוימות גם מעין "גאולה פרטית".

נחמד ויפה שנעשה שינוי וחידוש לטובה, אך עיקר הדבר הוא להתמיד, ובזה לדעתי אין עצה לכלל. אפשר לנסות, אך הפרט יודע שהוא שונה מן הכלל ולכן כל אחד בדרכיו שלו. לדוגמה הראי"ה קוק זצ"ל בספרו "מוסר אביך" כותב שעל כל אחד ואחד לכתוב לעצמו ספר מוסר – מעין מדריך מוסרי אישי.

ובכן, שבזכות חג החנוכה הבעל"ט, ובזכות של יום י"ט כסלו, לא נסתפק בהתחלות חדשות ושינויים, בין שקיבלנו על עצמנו או בין שאף חויבנו, אלא נתמיד ונשקיע בדרכנו בעבודת הבורא.

ויקחו לי תרומה אשוריה דורפמן

"דבר אל בני ישראל ויקחו לי תרומה... וזאת התרומה אשר תקחו מאתם זהב וכסף ונחושת..." (שמות כ"ה, ב').

הקב"ה אומר למשה שיגיד לעם ישראל מה צריך. ה' מפרט מה צריך ורק אח"כ אומר למשה את מטרת התרומה: "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם" (שם, ח').

[בהנחה שמשה אמר לעם ישראל כסדר הזה – קודם את מה צריך להביא ואח"כ לשם מה צריך להביא את התרומה.] הרי נראה שהדבר תמוה, שהרי ממתי אומרים לאדם קודם את מה שצריך להביא ורק אח"כ לשם מה מביאים?

זה כמו שאדם יקבל שני טלפונים משני ארגוני צדקה שונים. בטלפון האחד, הוא יישאל אם הוא יוכל לתרום את הסכום שצריך, שהוא סכום כזה וכזה, והארגון הזה והזה צריך את הכסף למשל לחלוקת סלי מזון. בטלפון השני, תחילה יוצג לו הארגון ושהארגון רוצה למשל לחלק סלי מזון, ולשם כך הוא יצטרך כך וכך כסף, ואח"כ יישאל אם הוא יוכל לתרום. כנראה שיותר מקובל ודרך העולם לעשות כמו הטלפון השני, אולי גם על מנת למשוך את האדם בדברים.

מהכתוב בפסוקים לעיל נראה שהיא עושה כמו הטלפון הראשון, וזה נראה לכאורה מאוד תמוה. ומה רצתה התורה ללמדנו בזה?

נראה שיש כמה תשובות:

א. רש"י מפרש: 'ועשו לי תרומה' – 'לי' – לשמי.

וא"כ, איפה נמצא שם ה'? – במקדש, במשכן, "המקום אשר נקרא שמי עליו" (ירמיהו ז'), י"ד). כמו שנאמר: 'ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם' – ומקום השראת השכינה הרי הוא במקדש, במשכן.

ואם כן, הרי שמטרת התרומה כתובה כבר מתחילה בתוכנה של המילה "לי".

ב. הקב"ה לא צריך לפרש מה מטרת התרומה, ואדרבה, יש בזה נסיון לעם ישראל, שהרי עם ישראל אמרו: "נעשה ונשמע" (שמות כ"ד, ז') – קודם יביאו תרומה ואח"כ ישמעו בשביל מה.

עם ישראל היו יהודים יראי שמים, שגם אם ה' היה רק אומר להם להביא משהו, זה היה מספיק כדי שהם יביאו, והם לא היו צריכים סיבות למה כן או למה, חלילה, לא לעשות את דבר ה'.

ג. לאחר שקיבל התורה וראה נפלאותיו של הקב"ה, עם ישראל היה מוכרח להיות עם רצון להביא משהו משלהם כביכול ל-ה', אחרי כל הטובה שגמל עימם. לכן, ברגע שהקב"ה ביקש מהם משהו, להוטים הם להביאו, שהם בשמחה רוצים לתת עוד ועוד.

ד. הקב"ה רצה לזכות את עם – ישראל בתרומה.

כרגע לא כ"כ חשוב למה – אבל העיקר שעם ישראל יתנדבו ויביאו ויהיה להם חלק וזכות במצווה, והרי המשכן הוא כאילו תירוץ להבאת התרומה. ואולי לכן גם נאמרה מטרת התרומה המעשית בסוף, ומטרת התרומה האמיתית בתחילה – "ויקחו לי תרומה", וכמו שנכתב לעיל.

עשה לך שרף אשוריה דורפמן

"עשה לך שרף ושים אותו על נס..." (במדבר כ"א, ח').

יש לשאול: אם הקב"ה רוצה להעניש את העם, מדוע הוא אומר לעשות שרף? ואם אינו רוצה, מדוע לא יסיר את הנחשים מהעם? הרי ממה נפשך: או שיעניש אותם לגמרי, או שלא יעניש אותם כלל. ואם רוצה להעניש אותם רק קצת – אז שיביא רק קצת נחשים, או שברגע שכבר רוצה לרפאותם, שיסיר את הנחשים, וא"כ למה במקום להסירם הוא אומר למשה לעשות שרף?

נראה לי שאולי התשובה היא ש"בזמן שהיו ישראל מסתכלין כלפי מעלה ומשעבדים את ליבם לאביהם שבשמים היו מתרפאים ואם לאו היו נימוקים".

ואת המטרה הזאת אולי רצה הקב"ה להשיג, שישעבדו ישראל את ליבם לאביהם שבשמים. כשהקב"ה הביא את הנחשים השרפים, [לכאורה] על מנת גם לעורר את העם בתשובה, ואינו מוריד את הנחשים אלא אומר לעשות שרף ולשים אותו על נס, שהרי הקב"ה אינו חפץ במות המת כי אם בשובו מדרכו – ויחיה, ואם לא היו שמים את השרף אלא הקב"ה היה מסיר את הנחש, אולי לא היה מתעורר העם לחזור בתשובה ולשעבד את ליבו ל-ה'.

ועוד, שבכל אופן צריך היה להעניש לכאורה לפחות במשהו את העם על דיבורו "בא-לוהים ובמשה", שחונן מזה שלכאורה כך מגיע להם בדין, אם לא היו נענשים, היה יוצא מזה לכאורה חילול השם ח"ו – שהעם יחטא ולא יענש כלל, והרי זה כחוק שלא נאכף, שהכל מזלזלים בו (למרות שהקב"ה יכול לעשות לפנים משורת הדין).

שאדם שמגיעה אליו רעה, בודק ומפשפש במעשיו אם ובמה חטא, ולכך מביא הקב"ה את הרעה, להודיעו שחטא. ועוד שהקב"ה גם כשהוא מעניש את בניו, אינו אכזרי אלא הוא מרחם, ודואג לרפואה למכה, "כִּי כַּאֲשֶׁר יִסֹּר אִישׁ אֶת בְּנוֹ יִקְנֶה אֱלֹהִים מִסֶּרֶךְ" (דברים ח'), וכן אולי רצה ה' שיוודע לכל שהוא המכה והוא הרופא, "אֲנִי אֶמִית וְאֶחָיָה מִסֶּרֶךְ נֶאֱנִי אֶרְפָּא וְאִין מִדִּי מִצִּיל" (דברים ל"ב, ל"ט).

ועוד, שאם רק היה מסיר את הנחשים כשאמר לעשות שרף, ולא היה אומר לעשות שרף, היו יכולים ח"ו לומר שזו תופעה טבעית וזה לא בא כדי להעניש ולזכך וכו' את העם, ואין פה חלילה יד ה', שזה שהנחשים במדבר באים והולכים דבר טבעי הוא, וע"כ אולי עשה ה' שיתרפאו באמצעות הנחש, כדי שיהיה ברור לכל שעל החטאים זה בא.

וכן אולי זה שהרפואה היתה דווקא באמצעות הנחש, שזה אותו דבר שלקו בו, בא לומר שאין הנחש ממית ואין הנחש מרפא אלא החטא ממית, וכן הפתרון – התשובה ושעבוד הלב ל-ה', כמו עם ר' חנינא בן דוסא – "אין ערוד ממית אלא החטא ממית".

לצאת ממצרים אשוריה דורפמן

בשמות ו', י'-י"ב כתוב: "וידבר ה' אל משה... בא דבר אל פרעה... וישלח את בני ישראל מארצו וידבר משה לפני ה'... הן בני ישראל לא שמעו אלי ואיך ישמעני פרעה ואני ערל שפתיים", ומיד: "וידבר ד' אל משה ואל אהרון... ויצום... להוציא את בני ישראל מארץ מצרים".

כלומר, ה' אומר למשה לעשות את המשימה, ומשה אומר שהוא כבד פה וכו', ו-ה' לכאורה לא מתייחס פה ספציפית לטענה של משה, אלא מתעלם ממנה. כאומר (אולי): מספיק דיבורים, 'תירוצים'. תתחיל לעשות! תתקדם!

[או ששם דיבר משה ספציפית על לדבר אל פרעה, ולא על המשימה עצמה – להוציא את העם ממצרים].

או שאולי ה' אומר לו: אע"פ כן, על אף כל הקשיים – צריך להוציא את עם ישראל ממצרים. ואולי זה גם בא לומר לנו שכל אחד יכול לומר למה הוא לא מתאים, וזו גם יכולה להיות טענה אמיתית, וגם זה יכול להיות מתוך כוונה אמיתית ולא מתוך כוונה לפטור את עצמו ח"ו, ואעפ"כ, את העבודה צריך לעשות.

עם ישראל צריך לצאת ממצרים, וגם משה רבינו ע"ה, עם כל הבעיות שיש בדבר, צריך לעשות זאת, וזה שיש בעיות לא יפטור אותו. כי אם את העבודה צריך לעשות אז היא צריכה להיעשות, ומשה רבינו 'הולך על זה', כי כרגע זה המצב, ואין פה מקום לומר 'אני לא מתאים'.

עוד נקודה.

לכאורה, הטענה של משה רבינו נראית אמיתית: אם היהודים לא רצו לשמוע על הגאולה, איזה סיכוי יש, ולמה, שהגוי ירצה לשמוע על הגאולה? אם העם לא רוצה להיגאל, למה ש'פרעה' יתן לו את האפשרות?

ואולי ה' אומר לו: אעפ"כ, עם ישראל צריך לצאת ממצרים. גם אם נראה לך שהם לא רוצים, תדע, שעמוק בליבם הם רוצים.

כי איזה יהודי אינו רוצה להיגאל? והראיה, שפעם אחת כן שמעו לו, אך פעם אחרת, זה לא שלא שמעו לו מרצונם החופשי ורצונם החופשי והאמיתי הוא שאינם רוצים גאולה, אלא באמת מזה שפעם אחת כן רצו, אגלאי מילתא שהם כן רוצים, אלא שבפעם השנייה לא יכלו לשמוע שוב על הגאולה, אע"פ שחפצים הם בה בכל ליבם, מקוצר רוח ומעבודה קשה שהעיקה עליהם. ולא שמרצונם החופשי לא רצו בגאולה, אלא בגלל קוצר הרוח והעבודה הקשה בה היו משועבדים, לא יכלו לגלות רצונם האמיתי מחמת שעבודם וקוצר הרוח שהוא גורם. כמו אדם עצבני שאינו תמיד פועל ע"פ רצונו האמיתי והפנימי אלא הכעס מושל בו, ויודע הוא בשעת הכעס שהוא רוצה דבר מסוים, אך מחמת כעסו אינו יכול להודות בזה כלל.

אנוס על פי הדיבור אהוד גרשוני

בחג הפסח הקרוב, אותו כולנו ניאלץ לחגוג איש איש בביתו עם משפחתו הגרעינית והמצומצמת – נקרא בליל הסדר בהגדה את מאמר חז"ל שנאמר על יעקב אבינו "וירד מצרימה – אנוס על פי הדיבור". חז"ל מפרשים שאותה הירידה של יעקב לארץ מצרים נעשתה כביכול בעל כורחו, שהרי הוא ירד בשל אותו דיבור – ברית בין הבתרים של הקב"ה עם אברהם אבינו, שכללה בתוכה גם את עבדות מצרים, ואותה הברית – היא זו שגרמה לו לרדת למצרים. למרות שבפשט הפסוק, יעקב ירד למצרים על מנת לפגוש את יוסף, ואם נביט על הסיבתיות הכפולה נמצא כי ירידתו היא בשל אותה ברית בין הבתרים.

למעשה, גם אנחנו לפעמים יורדים למצרים כשאנחנו אנוסים על פי הדיבור. אותו דיבור של היצר הרע, של הנקודות החלשות שבאישיותנו, שמשכנע אותנו ש"הירידה למצרים" שאנו הולכים לרדת היא בכלל בשביל יוסף – ואין איזו עבדות שמצפה לנו כשנגיע לשם. אך מה הפיתרון לאותה ירידה, ללא יכולת להתמודד עם "הדיבור"? הפתרון הוא להגיע ולעסוק בדיבור אחר, דיבורו של ה', אותו דיבור בו קיבלנו את עשרת הדברות. העיסוק בתורה הקדושה, עוד לפני ה"ירידה למצרים", הוא עונה לדיבור היצר הרע שבנו בדיבור אחר – דבר ה' – התורה. יהי רצון שנרבה לעסוק בתורה ושנתענג עליה, ועל ידי כך נענה בדיבורו של ה' לדיבור היצר הרע.

פסח – חג האהבה נעם קליין

בשבת חול המועד פסח נהגו קהילות האשכנזים לקרוא את שיר השירים לאחר קריאת התורה, זאת בעקבות הרמ"א שאומר בשו"ע או"ח סימן ת"צ סעיף ט' בשם האבודרהם: "ונוהגין לומר שיר השירים בשבת של חול המועד... וכן הדין בסכות עם קהלת".

ומוסיף המשנה ברורה שם, ס"ק י"ז: "ונוהגין לומר שיר השירים וכו'. מפני שמפרש בו עניין יציאת מצרים; ובסכות קהלת, מפני שהם ימי שמחה, וכתוב בקהלת 'ולשמחה מה זה עשה'...".

ושם, ס"ק י"ח: "בשבת של חול המועד. מפני שהפיוטים של אותו שבת מיסדים על שיר השירים, וכן"ל".

מכאן רואים את הקישור של שיר השירים לחג הפסח ושל קהלת לסוכות. מלבד זאת, מופיע שם גם המנהג לקרוא את רות בשבועות, אבל כאן בכוונתי לעסוק בהשוואה בין שיר השירים לקהלת.

ספריו של שלמה

מדרש רבה, בעיקר על שיר השירים אבל גם על קהלת, מספר על שבחו של שלמה שכתב שלושה ספרים: משלי, שיר השירים וקהלת. סיפור אחד משותף לשניהם, בשינויי לשון (קהלת רבה ס"פ א', ובלשון דומה בשה"ש רבה ס"פ ט'):

"א"ר סימון בשם ר' שמעון בן חלפתא לבלווטוס... אמר לו המלך שאל מה אתן לך
אמר אותו בלווטוס אם שואל אני כסף וזהב... הוא נותן לי אלא אני שואל בתו והכל
ינתן לי בכלל בתו כך (מלכים א ג', ה'): 'פְּגַבְעוֹן נִרְאָה ה' אֶל שְׁלֹמֹה בְּחִלּוֹם הַלַּיְלָה
וַיֹּאמֶר אֱ-לֹהִים שְׂאֵל מָה אֲתָן לָךְ' אמר שלמה אם אני שואל כסף וזהב... הוא נותן לי
אלא הריני שואל את החכמה והכל בכלל הה"ד (שם, ט') 'וְנָתַתָּ לְעֶבְדְּךָ לֵב שֹׁמֵעַ' אמר
לו הקב"ה החכמה שאלת ולא שאלת לך עושר וכבוד... לפיכך החכמה והמדע נתון
לך ועל ידי כן גם עושר... אתן לך מיד (שם, ט"ו) 'ויקץ שלמה והנה חלום' א"ר יצחק
חלום עומד על כנו צפור מצויץ ויודע על מה מצויץ... מיד 'וַיָּבֹא יְרוּשָׁלַם וַיַּעֲמֵד לִפְנֵי
אֲרוֹן בְּרִית ה' וַיַּעַל עֲלֹת וַיַּעַשׂ שְׁלֵמִים וַיַּעַשׂ מִשְׁתָּה לְכָל עֶבְדָיו' (שם). א"ר יצחק
מכאן שעושין סעודה לגמרה של תורה מיד שרתה עליו רוח הקודש ואמר שלשה
ספרים הללו משלי ושיר השירים וקהלת הה"ד 'דברי קהלת בן דוד'."

המדרש כאן אומר שבזכות בקשת שלמה בחלומו ל"לב שומע" ניתנה לו חכמה והוא חיבר
ברוח הקודש את משלי, שיר השירים וקהלת. בשה"ש רבה מוזכרות עוד סיבות, כגון חיפוש
אחר דברי תורה ואמירת דברי תורה ברבים. בהמשך המדרש גם דנים על סדר האמירה של
שלושתם, והמימרא האחרונה היא:

"ר' יונתן אמר שיר השירים כתב תחלה, ואחר כך משלי, ואחר כך קהלת, ומיתי לה
ר' יונתן מדרך ארץ, כשאדם נער אומר דברי זמר, הגדיל אומר דברי משלות, הזקין
אומר דברי הבלים".

קהלת ושה"ש בכתבי הקודש

אזכור מעניין נוסף של קהלת ושיר השירים במקורות תנאיים ישנו במסכת ידיים, פרק ג', משנה ה':

"כל כתבי הקדש מטמאין את הידים. שיר השירים וקהלת מטמאין את הידים. רבי יהודה אומר, שיר השירים מטמא את הידים, וקהלת מחלוקת. רבי יוסי אומר, קהלת אינו מטמא את הידים ושיר השירים מחלוקת. רבי שמעון אומר, קהלת מקולי בית שמאי ומחומרי בית הלל. אמר רבי שמעון בן עזאי, מקובל אני מפי שבעים ושנים זקן ביום שהושיבו את רבי אלעזר בן עזריה בישיבה, ששיר השירים וקהלת מטמאים את הידים. אמר רבי עקיבא, חס ושלום, לא נחלק אדם מישראל על שיר השירים שלא תטמא את הידים, שאין כל העולם כלו כדאי כיום שניתן בו שיר השירים לישראל, שכל הכתובים קדש, ושיר השירים קדש קדשים. ואם נחלקו, לא נחלקו אלא על קהלת. אמר רבי יוחנן בן יהושע בן חמיו של רבי עקיבא, כדברי בן עזאי כך נחלקו וכן גמרו."

כאן ניתן לראות שהיה ספק אם לכלול את קהלת ושיר השירים בכתבי הקודש, כשהאחד מהם שהכי מסופקים לגביו הוא, ככל הנראה, קהלת, שנאמר עליו גם בתוספתא מסכת ידיים פרק ב הלכה יד, שם מבארת המשנה:

"ר' שמעון בן מנסיא אומר: שיר השירים מטמא את הידים, מפני שנאמרה ברוח הקדש. קהלת אינה מטמא את הידים, מפני שהיא מחכמתו של שלמה".

מכאן, באופן פשוט, צריך להבין מה הייתה ההווה אמינא שלא לכלול את הספרים הנ"ל בתנ"ך, ולמה בכל זאת כללו אותם, ע"מ שנוכל להבין יותר לעומק את הקשר בין הספרים הללו.

לאחר התבוננות קצרה בתוכנם של הספרים הללו, ייתכן שניתן להבין למה חז"ל רצו שלא לכלול אותם בכתבי הקודש. בשיר השירים אף אחד משמות ה' המוכרים לא מופיע, אם כי על פי חז"ל, כמעט כל מקום שכתוב בו "שלמה" בשיר השירים הוא "מלך שהשלום שלו", כלומר הקב"ה. הספר כולו בנוי בכלל כשיר אהבה, ומלבד אזכורו של המלך שלמה אין לו שום קשר מובהק לשאר התנ"ך. אלא שחז"ל מפרשים אותו כמשל לאהבה בין הקב"ה לכנסת ישראל, וזו הסיבה שהוא נכנס לתנ"ך.

הרב קוק בהקדמה לשיר השירים שנדפסה בחלק ב' של עולת ראייה, בתחילת ביאור שיר השירים, מסביר שחשוב מאוד שבספרות יובעו מושגים רוחניים עמוקים, כגון רגש האהבה על כל הכלול בו, ובוודאי שהספרות חסרה אם חסר בה אפילו אחד מהרעיונות הללו (מלבד אותם רעיונות מקולקלים, ש"קבורתם היא ביעורם" כלשונו). מתוך כך, ודאי שהתנ"ך יהיה חסר אם לא תיכלל בו האהבה לקב"ה, שהיא מובאת בשיר השירים, וכיוון שכך, אין לך מתאים מר' עקיבא, שכל חייו רק רצה לקיים את מצוות "ואהבת... ובכל נפשך", לומר על שיר השירים שהוא קדש קדשים.

אמנם, ישנם אנשים שהם כ"חמור לאהבה", שלא מסוגלים להבין באמת את רגש האהבה הנעלה, והם מנסים להוריד אותו אל שכלם ולהבין אותו בעצמם, וכך הם לוקחים, ע"פ המשל של הרב קוק, את הקומות הגבוהות של מגדל האהבה ומדמים אותם לקומות הנמוכות והמטונפות, שרק אותן, כגמדים טרוטי עיניים, הם יכולים לראות. כך הם עושים לשיר

השירים, ומדמים אותו לשירי אהבה פשוטים, וכך הם גם עושים לר' עקיבא, שאינם יכולים לראות בו יותר מרומנטיקן שאהב את בת כלבא שבוע היפה.

[ויש להסביר, שיש מקום אמנם לכנות את ר' עקיבא בכינוי רומנטיקן, אלא שצריך להבהיר שזה לא כמו ההבנה הפשוטה של העניין, שהיא יותר לגבי אהבה גשמית, מהקומות התחתונות של המגדל, אלא שזה עניין של אהבה מהקומות העליונות יותר של המגדל.]

מתוך דבריו ניתן לראות שלא זו בלבד שאפשר לכלול את שיר השירים בכתבי הקודש, אלא שאם לא יכללו אותו ימצאו כתבי הקודש חסרים.

בקהלת, לעומת שיר השירים, שם ה' (או, אם לדייק, שם א-להים) מוזכר, אבל הספר כולו דן בכמה שכל דבר שנעשה בעולם הזה לא משנה דבר והוא הבל הבלים. למעשה כמעט שמשמע מהספר שגם עבודת ה' נכללת בכך, אלא שהפסוק האחד לפני האחרון מבהיר שאין הדבר כך: "סוף דבר הכל נשמע את הא-להים ירא ואת מצוותיו שמור כי זה כל האדם", וגם בתחילת הספר מופיעה, על פי הגמרא, רמיזה לכך שעבודת ה' יוצאת מן הכלל, במסכת שבת דף ל ע"ב: "מה יתרון לאדם בכל עמלו שיעמול תחת השמש" (קהלת א', ג'), ואמרי דבי רבי ינאי: תחת השמש הוא דאין לו, קודם שמש – יש לו". וזה גם הטעם שמובא שם שלא לגנוז את ספר קהלת.

ובכן, מכאן נראה שההווא אמינא להוציא את הספרים הנ"ל מהתנ"ך היא, ככל הנראה, בגלל אי-ההתאמה של המשתמע מהם ליהדות: קהלת בגלל ניגודיות מסוימת, אם כי בגמרא שהובאה להלן כתוב שזה מפני שדבריו סותרים זה את זה, ושיר השירים בעיקר בגלל חוסר קשר, אם כי ייתכן שפירושו בפשט לא מתיישב כל כך עם היהדות. אולי זה מסביר את העובדה שנראה שברור יותר ששיר השירים שייך לכתבי הקודש, מכיוון שהוא לא מביע

בשום צורה שהיא מסר הנוגד את היהדות, ולא זו בלבד, אלא שע"פ הרב קוק תוכנו מוכרח להיות בכתבי הקודש, בניגוד לקהלת, שמאוד מתקרב לסתירת היהדות. טרם מצאתי מי שידבר בשבחו כמו שעשה הרב קוק לשה"ש, אבל מצאתי במאמרי הראי"ה ח"א, במאמר "הספקנות והאמת האמונית", שם הוא מסביר שספקנות מגיעה מאלילות, ובסופה לא מגיעה לשום מקום, אבל חכמתו של שלמה, שמגיעה מתוך היהדות, מגיעה בסופו של דבר ל"את הא-להים ירא ואת מצוותיו שמור כי זה כל האדם".

עניינן של המגילות וקישורן למועדים

מכל הנ"ל ניתן להבין מעט את עניינן של שתי המגילות הללו: שיר השירים זה שיר של אהבה ושמחה, וע"פ הנמשל – התדבקות בבורא, גם אם לפעמים יש נפילות ("אני ישנה... קול דודי דופק... פשטתי את כתנתי...") שה"ש ה', ב'ג'), ואילו קהלת הוא ספר פילוסופי מעט, שמנסה להתחקות אחר משמעות העולם ודרך החיים הטובה ביותר, ומגיע למסקנה שאין כזו – מלבד עבודת ה'.

עכשיו נחזור להתאמה בין שיר השירים וקהלת לפסח וסוכות בהתאמה. ניתן להבין, מתוך ההצמדה של שה"ש ופסח, שפסח הוא חג המייצג את אהבת ה' אלינו. ניתן לראות זאת בדברים נוספים בחג, למשל עניין החשבון של גלות מצרים, שנעשה עם ישראל חסד והם נגאלו כ-190 שנה קודם הזמן בו היו אמורים להיגאל, וזו מאהבת ה' אותנו,⁹ ולא מצדקתנו, שכן כידוע שבני ישראל עבדו עבודה זרה במצרים. בנוסף, הצד של הגאולה שמתבטא בפסח – באמצעות ההפטרה לשבת חול המועד – הוא צד יותר של חסד, תחיית המתים.

⁹ יש להוסיף מעט על מעמד האהבה בפסח מהספר "The Exodus You Almost Passed Over" של הרב דוד פוהרמן, בו הוא מסביר שעניינו של פסח הוא הבכורה, ואהבת ה' אלינו כבנים, ועיי"ש.

השאלה שבאמת מעניינת צצה דווקא בקשר לקהלת וסוכות. סוכות הוא הרי "זמן שמחתנו", ועצם האמירה שקוראים בו את קהלת בגלל שכתוב בו "ולשמחה מה זה עושה" היא מאוד מוזרה. זה נראה כאילו המטרה של התקנה הזו היא להרגיע קצת את השמחה. ניתן לומר, כמובן, שזו בדיוק המטרה של קריאת קהלת בסוכות, כמו שבירת כוס/צלחת בחתונה, שהטעם לזה ע"פ הגמרא בברכות (דף ל ע"ב-לא ע"א) הוא להמעיט בשמחה, ועוד מובא שם סיפור על רב המנונא זוטי ששר בחתונה "ווי לן דמיתנן", אבל זה לא ממש מסתדר לי, ומלבד זה יש לשאול על ההפטרה של שבת חוהמ"ס, שהיא מעניין מלחמת גוג ומגוג, הצד הפחות נעים בגאולה. יש מקום לכתוב הרבה על זה, ועל מה שבחו של שלמה על חיבור קהלת, אבל עכשיו פסח, לא סוכות.

בקיצור נמרץ, יש מקום לראות את סוכות כחלק משני מעגלים של חגים (ראיתי פעם בבאר מרים על סוכות, לדעתי): שלושת הרגלים וחגי תשרי. אולי ניתן לומר שבגלל השיוך לחגי תשרי יש בו דברים כאלה, ראייה מפוכחת (יחסית) של העולם.

לעומת כל זה, חג הפסח הוא הרגל, אב הטיפוס הבסיסי של חגים מהמעגל הזה. חג הפסח הוא חג של אהבה בין הקב"ה לישראל, של קרבה ושל חסד, ולכן קוראים בו את שיר השירים, המייצג את כל זה, וזהו ככל הנראה שבחו הגדול של שלמה, שכתב ספר פשוט שמסכם כמעט את כל הרבדים של אהבת ה' אלינו, אם לא את כולם ממש.

והלוואי שנזכה לביאת המשיח בדרך של חסד, "עם ענני שמיא", ולתחיית המתים במהרה בימינו אמן.

גדרי הלילה – על המשנה הראשונה של מסכת ברכות דב צייטלין

שיטות במשנה הראשונה של ברכות

"מאימתי קורין 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. מעשה ובאו בניו מבית המשתה אמרו לולא קרינו את שמע, אמר להם אם לא עלה עמוד השחר חייבים אתם לקרות. לא זו בלבד אמרו אלא כל שאמרו חכמים עד חצות מצוותן עד שיעלה עמוד השחר. הקטר חלביים ואיברים מצוותן עד שיעלה עמוד השחר, כל הנאכלים ליום אחד מצוותן עד שיעלה עמוד השחר. אם כן למה אמרו חכמים עד חצות כדי להרחיק את האדם מן העבירה" (ברכות פרק א', משנה א').

השאלה שבה אני רוצה לעסוק במאמר הזה הינה – מה היא הסברה מאחורי דברי רבן גמליאל רבי אליעזר וחכמים? בשביל להבין את זה אנחנו נצטרך בהתחלה להבין מהי המחלוקת.

שיטת הפני משה ובעל ספר החרדים

המחלוקת היא באשר למתי הוא תחילת וסוף זמן שכיבה, שהרי בקריאת שמע כתוב "בשכבך ובקומך". רבי אליעזר סובר שזמן שכיבה הוא הזמן שבו אנשים עוסקים בשכיבה, ולכן זה עד סוף האשמורה הראשונה. רבן גמליאל סובר שזמן שכיבה הוא הזמן שבו אנשים ישנים. על שיטת חכמים יש פלוגתא בנוגע לשאלה איך אפשר להבין אותה. הדרך הראשונה

והמקובלת יותר היא שחכמים עושים סייג לרבן גמליאל. ההבנה השנייה האפשרית היא שחכמים סוברים כרבי אליעזר אבל הם מסתמכים על מיעוט לעניין הגדרת זמן שכיבה.

שיטות וסברות

אם נסתכל על הגמרא במסכת מגילה דף כ ע"ב אנחנו נראה שכתוב "כל הלילה כשר לקצירת העומר, ולהקטר חלביים ואברים. זה הכלל: דבר שמצוותו ביום – כשר כל היום, דבר שמצוותו בלילה כשר כל הלילה". אם ככה, לגבי הדוגמה של הקטר חלביים ואברים אנחנו יכולים להבין שרבנן סוברים שחצות זה סוף הלילה, ואילו רבן גמליאל סובר שעלות השחר הוא סוף הלילה. מכיוון שיש מחלוקת בבירור המובאת במשנה אפשר להחיל זאת גם על דעת רבי אליעזר. ועל פי המשנה שלנו אנחנו רואים שאפשר להשוות בין הקטר חלביים ואברים לקריאת שמע. עכשיו צריך להסביר מה הסברה של כל אחד. לחכמים אפשר לומר שהם השתמשו במה שהפך בהמשך לשעון ובו כידוע היום מסתיים בחצות. רבן גמליאל סובר כמו שאנו סוברים היום, שהלילה נגמר בעלות השחר, ואילו רבי אליעזר מסתכל על הלילה בצורה שונה; הוא מסתכל על הלילה בצורה מהותית. רבי אליעזר אומר שהלילה זה הזמן שבו חיות היום ישנות וחיות הלילה ערות. במסכת ברכות כתוב ש"משמרה ראשונה חמור נוער" כלומר חלק מחיות היום מתחילות להתעורר.

וספרתם לכם ממחרת השבת אייל אדרעי

בפסוק "וספרתם לכם ממחרת השבת..." (ויקרא כ"ג, ט"ו) שבפרשת אמור מבינים שצריך להתחיל לספור ספירת העומר ממחרת יום טוב כי כתוב את זה בתורה שבעל פה. אבל יש כאלה שלא מאמינים בתורה שבעל פה ולכן היו מתחילים לספור ספירת העומר משבת בראשית (בגלל שכתוב 'שבת').

השאלה שרב אחד שאל אותי היא: למה התורה לא כתבה "ממחרת היום טוב" כדי שאלה שלא מאמינים בתורה שבעל פה לא יטעו.

האור שמח מביא תשובה מופלאה. הוא כותב בספר שלו שיש שתי משמעויות למילה "שבת": אחד המשמעויות היא שביתה, "שבת וינפש" שצריך לנוח.

המשמעות השנייה היא מלשון "להרוס", כתוב "תשביתו שאור מבתים". החמץ זה יצר הרע, כל התאוות של העולם הזה. אז ממחרת השבת, ממחרת התשביתו שאור מבתים, תתחילו לספור ספירת העומר כדי להתמלא בקדושה, כי ידוע שקדושה לא יכולה להיות איפה שיש טומאה, ואז כשתגיעו לשער ה-49 של הקדושה תוכלו לקבל את התורה.

למי ניתנה התורה? על היצר הרע והתכוונות הנפש לערכי התורה טל נפתלי ואהוד גרשוני

במסכת שבת דף פח ע"ב מופיע דו שיח מרתק בין משה רבינו ע"ה, למלאכים. משה רבינו מגיע לשמים על מנת לקבל את התורה אך המלאכים חפצו למנוע זאת ממנו:

"ואריב"ל בשעה שעלה משה למרום, אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה: 'רבש"ע! מה לילוד אשה בינינו?' אמר להן: 'לקבל תורה בא'. אמרו לפניו: 'חמודה גנוזה שגנוזה לך תשע מאות ושבעים וארבעה דורות קודם שנברא העולם – אתה מבקש ליתנה לבשר ודם?!' 'שנה אנוש כי תזכרנו ובן אדם כי תפקדנו ה' אדונינו מה אדיר שמך בכל הארץ אשר תנה הודך על השמים!' (תהלים ח', ה') אמר לו הקב"ה למשה: 'החזיר להן תשובה'. 'אמר לפניו: 'רבש"ע מתיירא אני שמא ישרפוני בהבל שבפיהם'. אמר לו: 'אחוז בכסא כבודי וחזור להן תשובה'. שנאמר 'מאחז פני כסא פרשז עליו עננו' (איוב כ"ו, ט'). ואמר ר' נחום מלמד שפירש שדי מזיו שכינתו ועננו עליו אמר לפניו 'רבנו של עולם תורה שאתה נותן לי מה כתיב בה 'אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים' (שמות כ', ב') אמר להן 'למצרים ירדתם לפרעה השתעבדתם?! תורה למה תהא לכם? שוב, מה כתיב בה? 'לא יהיה לך אלהים אחרים...' בין עמים אתם שרויין שעובדין עבודת גלולים? שוב, מה כתיב בה 'זכור את יום השבת לקדשו' כלום אתם עושים מלאכה שאתם צריכין שבות? שוב, מה כתיב בה: 'לא תשא' משא ומתן יש ביניכם? שוב, מה כתיב בה: 'כבד את אביך ואת

אמך' אב ואם יש לכם? שוב, מה כתיב בה: 'לא תרצח לא תנאף לא תגנוב'. קנאה יש

ביניכם? יצר הרע יש ביניכם? מיד הודו לו להקב"ה".

כולנו מכירים מהגמרא את הניב הידוע: "תורה לא ניתנה למלאכי השרת". אך מהמדרש

המובא לעיל, אפשר להבין את העומק האמיתי שקיים בניב הזה.

משה רבינו מגיע לכיסא הכבוד ומבקש לתת את התורה לעם ישראל. אך המלאכים, עומדים

בדרכו וטוענים שאין סיבה לתת את התורה לאנשי בשר ודם, שהם אנשים רדודים בעלי נפש

בהמית וכו'... אך משה מעורר את מחשבת המלאכים וקורא להם לשים לב למי באמת התורה

ניתנה – התורה ניתנה לאנשים עם יצר הרע.

ומה הכוונה? בתורה כתובות מצוות, אשר נועדו: 1. לרסן את האדם. 2. לקרבו לבורא עולם.

אם וכאשר התורה הייתה ניתנת לאנשים חסרי תאוות, חסרי בהמיות, התורה היא אינה

חידוש להם – הרי הם ממילא חסרי ניסיונות וחסרי חשק לרצוח ולגנוב ולחמוד, שהרי הם

למעשה המלאכים. משה בעצם בא ואומר למלאכים: "התורה היא בשבילנו, בדיוק בגלל

שאנחנו כביכול 'נמוכים' יותר. היא באה לשפרנו ולהפכנו לטובים יותר... אבל אתם? אתם

גם ככה ממילא. התורה תשעמם אתכם".

בשורה התחתונה, אפשר לכאורה שהעומק של המימרא הזו יהווה פיתחון פה לכל חטא

שאדם יעשה, שיבוא ויאמר לעצמו: "אם ממילא התורה נועדה לאנשים כמוני, שחוטאים,

לכאורה אם אנסה להפסיק לחטוא, אאבד את הפאנץ' כביכול שבתורה... שהרי לפני רגע

אמרנו שהיא לא נועדה לאנשים מושלמים, ושכביכול יש עניין בחוסר השלמות שיש בנו בני

האדם".

אך בדיוק כאן, כותב הרב קוק באורות התשובה פרק יד פסקה כז:

"לפי ערך בהירות התשובה שלפני הלימוד, תגדל בהירות ההבנה של הלימוד..."

הרב קוק למעשה מעלה על נס את הערך של עשיית תשובה לפני הלימוד. ומה זאת אומרת? בכל פעם כשאדם ניגש ללמוד דבר תורה מסוים, עליו לעשות חשבון נפש עם עצמו ולנסות לחזור בתשובה לפני לימוד התורה. ולמה זה? בפשט הדברים (עם כל זה שלרב קוק אין פשט...), כשאדם ניגש ללמוד תורה, הוא חייב קודם כל להתאים את נפשו לערכיה. אם התורה אמרה לא לגנוב, אז תעשה תשובה על גניבות שעשית, וכן הלאה. כמו שנאמר: "מי שיראת חטאו קודמת לתורתו – תורתו מתקיימת".

אבל בעומק הדברים, הרב קוק כביכול מגיע לכל אדם ואומר לו: "אחי. חובת ההשתדלות עלינו. לפני שאתה ניגש ללימוד התורה. תעצור רגע, תתחבר לשורש, ותעשה חשבון נפש קטן ואז תיגש ללמוד".

אנחנו שואפים למצוינות. ואי אפשר להרים ידיים מראש – שהרי אנחנו רוצים מבחינת ההתנהגות, להידמות לבוראינו. "כמו שהוא רחום הייה גם אתה רחום..." אנחנו צריכים לשוב בתשובה לפני הלימוד כדי שמעבר ליישר את הקו עם ערכי התורה, להזכיר לעצמנו שאנחנו שואפים, ושואפים שואפים להכי טוב שלנו".

שמירת הלשון מאן דהו

בספר שמירת הלשון מובא:

"ולפעמים עובר גם המספר בלאו של 'לא תשנא את אחיך בלבבך' (ויקרא י"ט, י"ז). כגון אם בפניו שלום ידבר את רעהו, ושלא בפניו מבאיש את ריחו בפני אחרים. ועל אחת כמה וכמה אם בפרוש מצווה להם, שלא ילכו ויודיעוהו וודאי עובר על לאו זה".

כלומר החפץ חיים אומר שהמדבר לשון הרע עובר לפעמים על לאו של "לא תשנא את אחיך בלבבך", שאם אומר זאת שלא בפניו הוא גורם שהאחרים יראו בו כאדם לא טוב. על אחת כמה וכמה אם הוא אומר לאנשים שהוא מספר להם שלא יגידו לו שסיפר, שאז הוא ודאי עובר על הלאו הזה.

לדעתי חשוב מאוד לדעת את העניין של לאו זה, משום שפעמים רבות אדם עובר עליו מבלי לשים לב, ודבר זה נפוץ מאוד. ודוגמה נפוצה לזה היא בחדשות, כאשר משמיצים לפעמים אדם או מפלגה, ודבר זה גורם לשנאה ברורה נגדם, וחץ מזה שזה לשון הרע זה גם גורם לשנאה בלב נגד אותו אדם.

החפץ חיים מביא את דברי רש"י:

"ובאיזה זמן היה המעשה? בצאתכם ממצרים, שהמעשה היה אז בתחלת שנה שניה לצאתם ממצרים, ועדין לא נודע לכל גדל העונש המגיע עבור זה (ומה שכתוב אצל משה רבינו עליו השלום, תקף ומיד הוסר ממנו כמו שכתוב "והנה שבה כבשרו")

(שמות ד' ז'), מה שֶׁאֵין בּוֹ אַחֵר כָּד, בָּעֵת שֶׁהָיוּ צָרִיכִין לְהַכְנִס לְאֶרֶץ וְנִתְחַלְקַל עַל יְדֵי הַלְשׁוֹן הָרַע שֶׁל הַמְּרַגְלִים הָיָה הָעוֹן הַרְבֵּה יוֹתֵר גָּדוֹל, שֶׁרָאוּ עֲנוּשָׁה שֶׁל מְרִים וְלֹא לְקַחוּ מוֹסֵר, וּלְכָד נִסְמְכָה פְּרִשְׁת שְׁלַח לְפָרֶשֶׁת מְרִים וּכְפָרוֹשׁ רַש"י שם".

כלומר החפץ חיים אומר שמעשה מרים היה בצאתם ממצרים, כשעדיין לא ידעו את החומרה של לשון הרע, ולכן תוך זמן קצר העונש עבר, ואילו הלשון הרע של המרגלים היה הרבה יותר חמור כי ראו עונשה של מרים ולא למדו מזה. לפי רש"י, ובגלל זה נסמכה פרשת מרים לפרשת שלח.

החפץ חיים מביא לימוד מעניין בנושא לשון הרע:

"וְהָיָה מִכָּל זֶה יוֹכַל הָאָדָם לְהִתְבּוֹנֵן בְּקַל וְחֹמֶר, שֶׁהַיּוֹם שֶׁכָּלָנוּ כְּאִזְכָּרִי קִיר לְגַבִּי מְרִים הַנְּבִיאָה, וְגַם יָדוּעַ לְכָל מְהַעֲנֵשׁ הַגָּדוֹל הַמַּגִּיעַ עֲבוּר זֶה מִמַּעֲשֵׂה מְרִים וּמְרַגְלִים, אִם לֹא יִשְׁמַר אֶת עֲצָמוֹ מִלְשׁוֹן הָרַע, אֲפֹלוּ אִם לֹא יִהְיֶה רַק כָּעֵין מַעֲשֵׂה מְרִים, וּבְפֶרֶט אִם בְּכּוֹנֶה יִדְבֹּר אֶת הַלְשׁוֹן הָרַע כְּדֵי לְגַנוֹת חֲבֵרוֹ וּלְבִיּוֹ, בּוֹדָאִי לֹא יִהְיֶה נָקִי מִעֲנֵשׁ הַגָּדוֹל שֶׁל הַצָּרַעַת אוֹ עֲנוּשִׁים אֲחֵרִים תְּמוֹרָתָם (וּכְמוֹ שֶׁכָּתוּב לְעֵיל שְׁעַר א' פֶּרֶק ה'), וְלֹא יִקִּיפוּ לוֹ עַד לְאַחֵר זְמַן. וְהַשּׁוֹמֵעַ וּמִקְנִים תְּמִיד לִזְכֹּר בְּאָפֶן זֶה בּוֹדָאִי יִנָּצַל מֵעוֹן זֶה".

מעניין מרים ניתן ללמוד מקל וחומר את חומרת לשון הרע, שהיום כולנו קטנים לעומת מרים וגם כולם יודעים את החומרה ולכן:

"וּמִמִּילָּא יוֹבֵן מִכָּל זֶה, דְּצָרִיךְ כָּל אִישׁ יִשְׂרָאֵל לִידַע פְּרָטִי דִּיגֵי לְשׁוֹן הָרַע, כְּדֵי שֶׁיִּדַּע מִמָּה לְהִתְּנֶה, דָּאִם לֹא בֵּן, מַה תּוֹעִיל לוֹ זְכִירַת מַעֲשֵׂה מְרִים, אִם הַיָּצֵר מִפְתָּהוּ שֶׁאֵין

דבור זה נִכְנָס בְּכֻלּוֹ לְשׁוֹן הָרַע, אוּ שְׁעַל אִישׁ כָּזֶה לֹא צִנְתָּה הַתּוֹרָה בְּאִסּוּר לְשׁוֹן
הָרַע?!".

הוכח תוכיח את עמיתך ר' נתנאל מילס – משפיע ומדריך בישיבה

"לא תלך רכיל בעמך לא תעמד על דם רעהו אני ה': לא תשנא את אחיך בלבבך הוכח תוכיח את עמיתך ולא תשא עליו חטא: לא תקם ולא תטר את בני עמך ואהבת לרעהו כמוך אני ה'" (ויקרא י"ט, ט"ז-י"ח).

רצף הפסוקים הללו לכאורה מדבר על כמה נושאים שונים זה מזה, אך ברצוני להראות כאן שלמעשה ישנו קשר פנימי עמוק בין כל אלו. על מנת להראות זאת אקדים כמה עניינים.

אחת ההגדרות הטובות, גם אם לא השלמות, של אדם היא שהוא סך החוויות שלו. הגדרה זו אינה שלימה כיוון שהיא מתעלמת לגמרי מהיכולות שלו, התכונות שירש מהוריו, חלקי האדם הרוחניים וכן על זו הדרך. אך עם זאת יש בהגדרה זו אמת חשובה בייחוד מבחינת התודעה של אדם. תודעת האדם בעולם הזה מושפעת ונבנית במהלך חייו על פי החוויות אותן הוא עובר, כולל מידע שהוא רוכש בכל דרך. אמנם האדם מסוגל לעשות הפשטה והכללה לאותן חוויות וכך להרחיב את עולמו מעבר לתחום הראשוני של אותן חוויות, אך בסופו של דבר סך החוויות הללו הוא מוגבל בזמן, מקום והקשר. לכן לעולם תהיינה לאדם מגבלות שונות בתפישתו, איש איש כפי יכולתו.

אך יתרה מזו, סך החוויות וההקשרים של כל אדם שונה במידה ניכרת משל חברו, ולכן תפיסתם את העולם תהיה שונה בכל הקשר שהוא, אף אם הם יוכלו למצוא שפה משותפת לתאר את הדברים. התחושות, החוויות, ההרגלים, המוסכמות המשפחתיות או ברמות חברה אחרות, כל אלו ועוד יהיו שונים ויגרמו בהכרח לפער בין אנשים שונים.

לכן כאשר אדם בוחן תופעה עליו לזכור שהיא נבחנת דרך חוויותיו ועולמו האישי. דבר זה משמעותי במיוחד כאשר אדם בוחן את חברו. פעמים רבות אדם יחשוב: "כיצד אותו אדם יכול לשגות כל כך הרבה? איך הוא לא שם לב לדבר הנורא שהוא עושה", כאשר מצד אחד ייתכן שאין שום ממשות לבעיה אותה רואה האדם, ובאמת מבחינה אובייקטיבית (בהקשר זה ניתן לומר ע"פ רצונו של ה') אין בדבר כל בעיה. לחילופין יכולה להיות בעיה חמורה אפילו, אלא שאותו אדם באמת לא שם לב לכך ואף לא יכול לשים לב לכך, כיוון שהדבר לא היה מעולם בתוך חוויותיו וזה ממש לא עלה בדעתו. כדי להמשיל את העניין ניתן לדבר על אדם שיש לו כתם על גב החולצה שלו – אותו אדם לא רואה את הכתם ואין לו אפשרות אפילו לכך ולכן הוא לא יחליף חולצה. אם אדם שיראה אותו ישים לב לכתם, סביר שלא ישאל את עצמו מדוע הוא לא מחליף חולצה.

אך כעת מה בכל זאת יעשה הרואה? הרי מבחינת ראייתו יש כאן דבר שדורש תיקון. יש לזכור שבשלב זה העניין הבעייתי נמצא, או לפחות מתגלה, רק אצל אותו רואה. אם אותו רואה הולך ומדבר על דבר זה עם אדם אחר הוא למעשה מרחיב את המקום שיש לאותו דבר בעייתי בעולם. בנוסף הוא משפיע על עולמו של אותו אדם איתו הוא מדבר, ולמעשה הוא שם את האדם הנצפה כאשם אף אצל זה שאיתו הוא מדבר. למעשה כך הוא גם מקבע את התפישה של אותו אדם נצפה כלא-טוב ופוגע בו פגיעה של ממש. זהו למעשה העניין של "לֹא תִלְךָ רֶכֶל בְּעֵמֶיךָ לֹא תַעֲמֹד עַל דָּם רֵעֶךָ", כאשר האמירה "אני ה'" מדגישה את העניין שהראייה השלמה נמצאת רק אצל הקב"ה ורק הוא יכול לשפוט בשלמות.

אך מצד שני אותו אדם רואה עניין לא טוב ורוצה לתקנו. כיבוש העניין בלבבו תגרום לו לתחושות ויחס לא טוב אל אותו אדם. בנוסף, אם באמת יש עניין לא טוב בדברים, מחובתו

לנסות לתקן את העניין וכיבוש העניין בלב לא תועיל. בייחוד אם האדם הנצפה באמת לא מודע לעניין הלא-טוב, אז כבר החובה על אותו עניין מוטלת בפועל על הרואה, שהוא יודע שיש כאן לא טוב, ולעומתו הנצפה לא יתחייב, ואף אם ייפגע האשמה תהיה על הרואה שלא הזהירו, וכיוון ראה ולא הזהיר הוא עמד על דם רעו והוא יישא על כך את החטא. על כן עליו לגשת מתוך הבנה שלמה של מגבלות התפישה שלו ומגבלותיו של חברו ומתוך ערבות ואהבה שלימה לומר לו את הדברים שהוא רואה, על מנת לאפשר לו "להחליף חולצה" ולא להיות בלא טוב. וזהו עניין "לא תשנא את אחיך בלבבך הוכם תוכים את עמיתך ולא תשא עליו חטא".

וזה גם העניין של "לא תקם ולא תטר את בני עמך ואהבתך לרעך כמוך אני ה'", כמו שאתה מודע למגבלות של עצמך ומנסה לתקן, וכן כמו אתה נוטה למצוא את הצדק וההצדקה שבדברים כלפי עצמך ונוטה לא לקבע את עצמך ולראות אותך כמקום שאין בו סיכוי, כך ראה את חברך באהבה שלימה והאמן בו שהוא יוכל וירצה להגיע לטוב, ואם תשקף לו את העניין בצורה שלימה וטובה הוא ישמח בכך ויודה לך ויתרבה הטוב והשלום בעולם.

מבור לבאר אשוריה דורפמן

א. ההבדל בין 'בור' ל'באר' הוא כזה: בור מתמלא ממי גשמים. 'באר' מתמלאת כל הזמן ממי תהום. היא לא זקוקה לגשמים באופן ישיר, אלא יש לה משל עצמה.

ב. אדם 'עני' הוא כמו בור. אין לו משל עצמו, אלא הוא כל הזמן תלוי באחרים. לעומת זאת, אדם 'עשיר', יש לו משל עצמו ואינו תלוי במה שקורה בחוץ. לאדם ה'עני' אין כלום, אין לו ממה לחיות. כמו בגשמיות – כך גם יכול להיות ברוחניות. את כל החיים שלו הוא מקבל ממה שקורה בחוץ, מזה הוא ניזון, הוא חי על חשבון אחרים, ולכן כל חייו הם לא שלו אלא של אחרים, ועל כן אין לו 'חיים'/'חיות' משל עצמו, ועל כן הוא חשוב כמת. משא"כ באדם 'עשיר', שהוא 'חי', כי יש לו במה לחיות בו משל עצמו (דברים אלו שמעתי מראש ישיבת יד אהרון[?]) בקטמון בראש השנה תש"פ).

ג. בתיבה נח נצטוו לעשות 'צהר'. יש שני פירושים ברש"י: א. 'צהר' = חלון. ב. 'צהר' = אבן טובה. 'חלון' תלוי במה שקורה בחוץ. אם בחוץ חשוך, גם בפנים חשוך. לחלון אין כלום משל עצמו. הוא רק משקף פנימה וממלא את התיבה במה שקורה בחוץ. אבל אבן טובה אינה תלויה במה שקורה מסביבה, אלא היא תמיד מאירה, גם כשבחוץ חשוך. יש לה אור וחיות משל עצמה, והיא מקרינה אל התיבה ואף יכולה להקרין אל מחוצה לה את מה שקורה בתוכה (דבר זה מתוך מה ששמעתי מדברי הרב נעם ברנדל שאמר בשם ר' נחמן).

ד. ה'בור', יכולים לקחת ממנו, וזאת רק כשמילאו אותו. התנועה שקיימת בבור היא על ידי משהו/מישהו חיצוני. או מלמעלה למטה (הבור 'מקבל' אליו מים), או מלמטה למעלה –

כשמישהו לוקח ממנו. אך ב'באר', התנועה היא ע"י הבאר. מעומק הבאר למטה – למעלה, אל המצפה למים. היא נותנת מעצמה. אין צריך לשאוב ולקחת מעומקה. היא כבר מביאה את המים עד למעלה (צריך רק להיות 'בור' / לבוא עם דלי כדי לקבל ממנה). "כי מן הבאר ההיא ישקו העדרים". כי היא מחוברת למקור הגדול של המים – מי התהום.

ה. "והבור רק אין בו מים" - ממה שנא' והבור רק איני יודע שאין בו מים? אלא... מים אין בו, אבל נחשים ועקרבים יש בו". ו"אין מים" אלא תורה".

ו. ובזה יובן מה שאמרו בגמ' במסכת קידושין: "מאי עניות – עניות דתורה". שאדם שהוא 'עני', עני בתורה, עני בחיות, הוא כמו 'בור', כמו 'חלון', שהוא תלוי במה שקורה בחוץ, במה שמכניסים לתוכו, אם הוא יגיע למצב שאין בו בכלל מים, תורה, חיות; אם הבור יהיה עמוק ט' טפחים, וטפח אחד סתום, או טפח א' באר, 'ינזק' אך לא 'ימות', ואם לגמרי יהיה בור, אזי כשיחסרו ממנו ה'מים', יכול למות, להמית. 'וקים להו לרבנן י' מיתה עבדי ט' נזיקין עבדי מיתה לא עבדי' (ב"ק). ואדם שהוא כ'בור', ועני ב'מים', תורה, אם מים אין בו בבור, נחשים ועקרבים יש בו. אם הבור רק – יש מקום לנחשים ועקרבים להיכנס, ופירצה קוראת לגנב. אך אם האדם כמו באר, שהוא חי מעצמו, שהתורה קבועה בו והוא מחובר אליה עד שנעשה כמעין המתגבר, ממילא הוא יהיה מלא במים, בתורה, ולא יהיה מקום לנחשים ועקרבים להיכנס. שהרי כלי שפולט אינו בולע. והמים הרי עולים עוד ועוד, כך ששום נחש וכיו"ב לא יכול להיכנס, מחמת שנדחה החוצה ע"י המים. וזה מה שאמרו – "שממה שנא' והבור רק [בסתם] איני יודע שאין בו מים" [תורה]? אלא... מים' [תורה] אין בו, אבל נחשים ועקרבים יש בו", ודווקא מחמת שאין בו מים. ואולי זוהי החומרה שמובא בגמרא כשקראו למישהו 'ריקא'.

ז. מי שרוצה להשקות עדרים במים, בתורה ובקדושה, וכן מי שלא רוצה שיכנסו בו נחשים ועקרבים, צריך להיות 'באר מים חיים', חיים דווקא. עם חיות. [שזה יהיה מה שמחיה, שאל"כ זה עשוי להיות כמו 'בור' ולא כמו 'באר'. שהבאר צריכה להיות מחוברת למי תהום.] שנדע להתחבר לאבן הטובה שבנו, שתאיר לכל, וממילא לא נהיה מושפעים ממה שקורה בחוץ, תרתי משמע.

ח. הנס שנעשה ליוסף הוא שאע"פ שהשליכו אותו לבור, מקום עניות, והיו שם נחשים ועקרבים, הוא נשאר חי. הוא ניצל. אבל אנחנו לא סומכים על הנס.

ט. "ר' אלעזר בן הורקנוס – בור סוד שאינו מאבד טיפה... ור' אלעזר בן ערך – מעין המתגבר... אבא שאול אומר: אם יהיו כל חכמי ישראל בכף מאזניים, ור' אלעזר בן הורקנוס אף עמהם, ור' אלעזר בן ערך בכף שניה – מכריע את כולם".

י. המצורע לוקח לטהרתו, וכן טמא מת (שהעני חשוב כמת) לאפר פרה אדומה, לוקחים 'מים חיים', מי מעיין, עם חיות, שבאו מנביעה. זה אחד מן הדברים שצריך מי שרוצה להיטהר מטומאת המוות (או מצורע שנראה לי גם חשוב כמת). [עוד דברים – שני תולעת, אזוב – השפלת הגאווה וכו'.] אין מים אלא תורה. 'מים' חיים – כמעין המתגבר, שהוא חי מעצמו. "וגללו את האבן מעל פי הבאר" – צריך לפתוח את הלב, להסיר את ערלתו ולתת למים לצאת החוצה. והסירותי לב האבן וכו'.

יא. למרים היתה באר, שהשקתה את כל עם ישראל. אולי זה כיון שהבאר היתה קשורה ב'מי' התהום...

יב. "המוליכך במדבר... נחש שרף ועקרב וצמאון אשר אין שם מים..." – זהו הנס העצום! עם שלם, במקום בלא תורה (מובא על אחד התנאים/אמוראים שלא הלך ד' אמות בלא תורה

ובלא תפילין) ועוד שיש שם נחש ('והנחש היה ערום'), שרף ('ויעף אלי אחד מן השרפים') ועקרב! ה' הולך איתנו במקום כה מסוכן, וניצלנו! כמו יוסף, שאמר – "פקד יפקוד א-להים אתכם והעליתם את עצמותי מזה אתכם" – אולי זכותו של יוסף היא זו שעמדה להם, שכן פקידה עניין זכירה (בור סוד שאינו מאבד טיפה).

יג. 'אין הבור מתמלא מחוליתו' – אולי יש פה איזה עומק בהקשר לפה, אך זאת איני יודע. יד. בעל הטורים: "רק – ב' במסורה. והבור רק, ואידך – כי לא דבר רק הוא מכם", עיי"ש. אנחנו צריכים להפוך מ'בור' ל'באר', ולמלאה כל הזמן במים, ולהתחבר ולהיטהר ולהירטב במים החיים עד אשר יפוצו מעיינותינו חוצה ברחובות פלגי 'מים' (והבא ליטהר מסייעין אותו). שנזכה, אכ"ר.

על תקופות ומצבי קושי וגלות ע"פ ה'נתיבות שלום' נהוראי חדד

בחודשים האחרונים עברנו גם בתור עם וגם בתור בני אדם בעולם דברים לא פשוטים. אני גם במידה מסוימת החשבתי תקופה זו כגלות (לא נפגשים עם אף אחד, ועוד יותר אסורה התפילה במניין ולאחר מכן התפילה בתוך בית הכנסת וכן הלאה).

בענייני הגלות כותב ה'נתיבות שלום': "דווקא בדורות בהם הגיעה היהדות לשפל המדרגה, רצה הקב"ה להעלות את כלל ישראל למדרגה הנישאה של מקדשי ה'". באמרה זאת ה'נתיבות שלום' מתייחס למשמעות התלאות שעוברים על עם ישראל, ומתוך אמרה זאת אני ארצה שנסתכל על דבריו הנוספים.

ה'נתיבות שלום' תופס נקודת מבט שטוענת כי העולם הזה (הגשמי) הוא רק כמעין פרוזדור לקראת העולמות האחרים (הרוחניים).

לפי ה'נתיבות שלום' תפיסה זו הינה אבן היסוד, וברגע שבאמת ברור לאדם שלעולם הזה אין שום חשיבות אלא כמעין מכשיר לעולמות האחרים הרי שכל האירועים תופסים פרופורציה אחרת. כדוגמה מביא ה'נתיבות שלום' את התלאות שעברו על יוסף מאז שאחיו מכרו אותו (פוטיפר, בית האסורים וכו'). גם יוסף יכול היה לשאול – על מה ולמה? אך הנה כשעלה לגדולה הבין כי כל תלאותיו לא נועדו אלא להביאו לאותו מקום, מקום של מלך. ודווקא התלאות שעבר הן שהכשירו אותו לתפקידו. הרי שבבואו בחוג האור של המקום הגבוה הבין כי חשכת הפרוזדור הייתה שווה.

כך נרגיש בבוא הגאולה, אומר ה'נתיבות שלום'. כאשר נראה את אורה, נבין כי דווקא חשכת הגלות ותלאותיה הכשירו אותנו לכך. הרי גם משה שאל את ה' "למה הרעות לעם הזה ולמה זה שלחתני?"; שהרי כל כך רע בא עליהם אחרי שהגיע ומילא את השליחות. אך כאשר יצאו ממצרים וחזו בכל הניסים והנפלאות, ראו עין בעין את השכינה וזכו למעמד הר סיני ואפילו קבלו את התורה. אז הבינו כולם עד כמה הצרות וחשכתן הן שהובילו אותם לאור הזה. וזו גם תשובת הקב"ה למשה: "עתה תראה... למען יעבדו אותי על ההר הזה" גלות מצרים הייתה מערכת הכשרה מפרכת ומייסרת, אך היא לא נועדה להעניש כלל וכלל אלא להכשיר נבחרת עילית למשימות קשות ונעלות.

רבות מהצרות והטרגדיות שפוקדות את עם ישראל משמשות כמערכת הכשרה קשה, וככור היתוך מייסר, אך אלו האמצעים שמביאים את עם ישראל ל'בנים נבחרים' הראויים לעולמות רוחניים שעוד מצפים להם.

היות שהעולם הזה אינו תכלית בפני עצמו אלא הכשרת דרך, אנחנו לא נראה פה את הטוב של הקב"ה כי עיקר הטוב האמיתי הוא להתענג על ה'. יכול להיות שאדם יסבול בעולם הזה, אך כשיגיע לעולם הבא יזכה לכזה תענוג רוחני, שכל סבלו יתגמד למול האושר העילאי. זהו הטוב האמיתי שה' ייעד לו, בני האדם בעיני הגשמיות והנמוכות שלהם ובראיית אנוש קצרת-ראות לא יכולים לראות אותו, ועל כן שואלים – איה הטוב?

משום כך, הטוב והרע בעולמנו הם יחסיים ומשרתים מטרות אחרות, וכזו היא תכלית הגלות שפקדה את עם ישראל לדורותיו. וכזו היא התכלית של הגלות הפרטית של כל אדם.

לכן, ה'נתיבות שלום' גם מגדיל ומעצים את החשיבות של אמונה ודבקות בה' ובגאולה השלמה, כי כשאדם מתרחק מה' הוא מתרחק מהטוב הוא לא רואה אפילו את הטוב הקיים למולו.

כאשר אדם דבק בה' ומחובר אליו הוא שרוי במצב של גאולה, ואילו כאשר הוא מתרחק מה' וסר מן הדבקות הרי שזו גלות.

עם כל הדיון על זה שאין דבר כזה עונש – וכי כל מה שבא עלינו אינו אלא לטובתנו והכשרתנו אנחנו? חייבים לשאול – איך מסתדר הדבר עם דברי הנביאים שניבאו על החורבן והגלות, והדגישו שבאו על ישראל בגלל חטאיהם (כעונש)?

את זה מבאר ה'נתיבות שלום' בדרכו של המהר"ל ובהתייחסו להערתו של הרבי מקוז'ניץ – הרי שאם לא היו חוטאים היה כבר התיקון הגמור והייתה מתבטלת ההנהגה המסודרת והקבועה להנהגה מחודשת, ולא היו גולים ולא היה בית המקדש חרב. ובגלל זה היינו כביכול מדלגים על מערכת ההכשרה הקשה ומגיעים בדרך מקוצרת לתכלית. ועל שאלת קיצור הדרך, כל הדעות טוענות כי קיצור הדרך ימנע מההגעה לשלמות וראיית הטוב האמיתית של כל אחד ואחד מאיתנו.

אני אסיים את המאמר בתפילה שכתב הרב נח כסיום למאמרו: "יהי רצון שכשם שראינו את הגלות בכל הפירושים, כן נזכה לראות את הגאולה בקרוב בכל הפירושים והגילויים הקדושים".

שער חמישי שירים על הסוגיות ועבודת ה'

השור, הבור, המבעה,

והמבעית.

ואני נבעת, וצועק, ובורח אל בין השורות.

והחובל בחבירו—

למה?

בין משא למתן,

בין קידוש אל החומר,

בין ממון לקניסת (השבת),

המבעית עוד יפעים

לב טהור בכאב.

לב טהור שלפני תשלומים.

.....

דף ב ע"א / שירי אוקימתא

מסכת בבא קמא האשטג התחלנו

השור, הבור, המבעה וההבער – פעורי פה הותרתם אותנו

מה בדיוק האבות – ומהן התולדות?

חכו לגמרא, יש כמה הפתעות...

אם שנינו אבות אז יש תולדות

הגמרא משווה למ' מלאכות

40 מלאכות חסר אחת

אב כתולדתו – כך בשבת.

לפתע הגמרא פותחת סוגריים

"אבל מה הנפקא מינה?" שואלת אחת ולא כפליים

זהו אפוא דין ממש מיוחד

אם עשה אב ותולדתו – לא חייב אלא חד.

ולרבי אליעזר שמבחינתו תולדה היא אב

מדוע אלו שמותיהם? בוא נקרא להם "אחאב".

אב – מה שבמשכן היה חשוב

תולדה – לא חשוב, אך עם אבן על ליבך לביתך חשוב

אך אז מגיעה התפנית בעלילה

משווים לטומאות בקצב של הגבהה וגלילה

בטומאות תולדותיהן לאו כיוצא בהן
אולי נמצא תשובה רק בחושנו של כהן

רב פפא מגיע להציל את האומה
"הלו הלו! על מה המהומה?"
ישנם מקרים במ האבות כתולדות
וישנם מקרים שלא – למה הפכתם קירות?

דף נה ע"ב / שמירה ראויה

פרק הכונס עוסק בדיני שמירה

כותל, פרצה, ליסטים וחתירה

מהי השמירה המעולה ומתי הבעלים יתחייב

עוד תראו שגם על גרמא יש עונש לא פחות כואב...

שואלת הגמרא "נו אז מהי שמירה ראויה?"

דלת שיכולה לעמוד ברוח מצויה.

ואם ברוח מצויה אינו יכול הכותל לעמוד

כדאי לבעל הבהמה עם הציפורים לעזוב לנדוד

אך מיהו התנא שלדעתו שמירה פחותה זה מספיק?

ר' יהודה הוא – ועוד מסקנה היא מסיק.

תם חייב מועד פטור כשקשרו בעליו במוסירה

אך ר' מאיר לדעתו – לא היה ולא נברא.

לתירוצו "שמור הוא זה" אין אפילו ריח של רוזמרין

נו באמת ר' יהודה, לשור אין שמירה אלא סכין!

אך אפילו אם תאמר דברי ר' מאיר שרירין וקיימין –

בשמירתן של שן ורגל הרבתה התורה למעט ולהקטין.

רבה מנסה לדייק הסוגיה?

כמו מי המשנה – ר' מאיר או ר' יהודה?

שתי דרכים לקרוא את דבריו –

פנו לרב יהושע – חידושו באזנכם יערב

מאין באת

מתוך השלא לשמה,

ככה הם אומרים.

מתוך היובש הזה,

ה"רק טיפות",

המדידה וההגבלה

וכל השאר.

מתוך בניין שלא לקים, שלא בנים,

שלא.

ופעם סיפרו על טיפות המים שבאוויר,

ושנושמים מבלי להרגיש,

ומתוך המים באוויר מעיין אולי ינבע.

מתוך שלא

ואני רק מאין

יבוא עזרי.

"יבוא" "ינבע" ומה שלא יהיה, מי שלא

(אהיה, אני,) יבוא מן השדה שלא לקים

(והוא עיף, האדום-אדום הזה, בא מאין)

ינבע רק מתוך שלו.

בליל שישי	הלכנו בדרך,	שירים של שיבה,
	אף אם ארוכה,	בתום מסע ארוך,
בליל שישי,	שוחחנו בשקט,	שירים לקראת בית,
אחרי הרכבת,	שיחה עמוקה.	חלקם אף ברוך.)
כשכבר נגמר	כמו רק אז, בשקט,	
הכח לשבת,	מוחי כמים צלול,	הולך ברגליי,
כשתם לו הקול	דומה שבאישון ליל –	כי מי לא ירצה
בשירי שלהבת,	רק אז ייפתח הגלול.	לחוש את הליל
כששרנו כבר "צמאה",		אליו ליבו יוצא?
(את זה האיטי),	אף שגם אז	אמנם כל דבר
שפכנו כמים ליבנו	דברים שליליים	יש לו תכלה
נוכח ה' שאיתי.	אינם יוצאים לפתע	וגם ליל שישי
אולי שרנו בסוף	משגרת החיים –	מגיע עד לכלה.
אגדה זו של גן,	עדיין היו אז	ואז, למחרתו,
וכבר הגיעה העת,	רגעים של אור,	כשיאיר לו היום,
וכבר ירד הנגן.	והייתי יוצא לי	כמעט אין עוד רושם,
	בשיר ומזמור.	כמו היה זה חלום.
כשהלכנו בשקט,	(אמנם לפני כן	אך עוד לי אמתין,
מספר חברים,	כבר שרנו לא מעט,	ולו עוד אייחל,
פעמים ביחד,	אך לא שירים אלו,	לאותו זמן מרגוע,
פעמים כזרים –	אשירם לי בלאט,	בחושך, בליל.

"אר"ש בר נחמני א"ר יונתן: אין פורענות באה לעולם אלא בזמן שהרשעים בעולם, ואינה מתחלת אלא מן הצדיקים תחלה, שנאמר 'כי תצא אש ומצאה קוצים' אימתי אש יוצאה? בזמן שקוצים מצוין לה. ואינה מתחלת אלא מן הצדיקים תחלה שנאמר 'ונאכל גדיש' ואכל גדיש לא נאמר, אלא ונאכל גדיש. שנאכל גדיש כבר". (ב"ק דף ס ע"א)

כי תצא אש

למלחמה, על אויבך,

וברדיו מודיעים על פגיעה מאש כוחותינו.

ובשדה מלא דליקות,

מלא תשוקות,

מלא תאוות,

אי אפשר שלא להיכוות.

(והייתי זהיר בגחלתן, שלא אכווה,

אבל מה אעשה וכבר אין גחלת? מה אעשה וכבר יש רק כווייה?)

ושמועות רעות מתפשטות כמו אש

בשדה קוצים,

וסערות השתוללו בחוץ כשקוץ אחד ניגש למיטתו של הגדיש,

(ובלוויה נכחו מאות אלפי אנשים),

נישק את הגדיש, כשדמעה זולגת על הלחי,

ונדלק, ונאכל כבר. וכל בית ישראל המשיכו לבכות את השריפה אשר שרף ה'.

ביני לבינך / האשה החכמה

לפעמים היציאה הגדולה ביותר
היא הכניסה לרשותו של אחר
נפגשנו בחשכה, לפני השקיעה השנית
הדלקת בי את הנר, שמן זית כתית
רגע לפני שנכנסנו, הנחת לי לשהות
אבל בחזרה – אפילו לא להתקרב, ללהבות
הגיע הרגע – יוצאים לפלטיות!
אבוי – זוג בצוואר אסור לנו לראות!
אפילו לא סנדל נעוץ מסמרות
וכל שכן בסייף ברומח ובמשאות

לכל אחת מהן יש אבות
זהו כלל גדול, לפחות כשזה מגיע לפרות
כולם צריכות לגוף, איזה קטנות
ממש תינוק שנשבה, רחמנות
אפילו תאנה מיובשת לא זרק לרחובות
להוציא יין, לחשב את הקרנות

ועכשיו, הנה הגענו לטל, אגלים והתעסקויות
טל שלנו, פיצול שכזה, איזה צניעות!
אפילו לא מוסכם ובטוח במאה אחוז
עובדה שאפילו כדי לזרוק, אסור לזוז
כי כדי לבנות בית של אמת, אבנים מוחלקות בפטיש
עם אחת כמוך צריך חוטים, שארג אומן – ממש כריש!

לפעמים הקשר הוא כמו תרנגול,

אפילו בלי ראש, העיקר להכניס עוד גול
לא כדאי לקלקל, במיוחד לתקן, באמת
וגם לא צריך לחפש לפני סגירת דלת
בקשר שלנו אסור לחבול, בעור
כי קשר של קיימא – גם תוך יום לא יפול!
כתב של קודש, של ברית אמת
גם מהשריפה והגוי ינצל, תלוי בעת

יש כל מיני כלים, חלקם מפנים, חלקם ניטלין
חלקם בלי ידית, אז הם במקומם נשארים
העיקר והדבר החשוב באמת
הוא הקשר שנכרת – לא במהרה יכרת
את הקשר תולין, בלי לברר
שכל נוטל מהחבית, יסחט ומהר

רק לפעמים אני שואל
אולי אדעתא דנפשיה הגיע לחלל?
הדליק נר במסיבה, בשבילך
כדי שלא ירד החושך, ביני לבינך
כי קשר של ברית עולם, אות
לא יתנתק – עם כל המלאכות

כי בזכותך
כבר לא אהיה חייב חטאת
מסכת שבת

סוכות כהמשך לימים נוראים

פשטנו הקיטל, הורדנו טלית,
לחיים טובים זה כבר נחתמנו.
מה כבר יש לעשות עכשיו?
סוכות נבנה כאן כולנו.

האמנם יש צרה כאן?
לא ולא! שום פנים!
הרי בשביל זה מייד יש לנו
חג בו ישנם סוכות ולולבים.

מה לסוכות ולצום העשור?
מה ללולב ולימים נוראים?
"אורי" כבר היה, "ישעי" כבר עבר,
אז למה "לדוד ה'" עדיין אומרים?

זהו הקשר וזה העניין,
בגללו כך בא אותו חג:
כדי שלא נרד מטה מטה
ונשכח את יום כיפור שנחגג.

אלא שיש לשאול על עצמנו:
מה פירוש עברו ימים נוראים?
האם זה נגמר? סוף סיפור? זהו זה?
וחוזרים לחיות כרגיל החיים?

כי אם כך נמשיך, ונשכח את הדין,
מה יהיה אז עלינו?
לחטאינו נשוב, לעוונותינו נחזור,
ונשכח ששכינה בתוכנו.

הרי רק לא מזמן התוודינו וצמנו,
ובתשובה חזרנו על עוונות ופשעים!
עכשיו כך נחזור לחטאותינו?
נמשיך לעשות את אותם מעשים?!

ולכן אנחנו בונים הסוכות,
כדי לזכור שבתוכנו שכינה,
ולולב פה ניטול, עם הדס ואתרוג,
לומר שלטובה נחתמנו השנה.

אבל מה, זו צרה, שככה יורדים,
מיום כיפור העוון ישר אל החול.
אמנם רק אתמול טהרנו וזכנו,
אך היום לצווארנו חזר לו העול.

כי סוכות נמשלו לענני הכבוד,
ולכן בהן שבעת ימים נשב,
כדי שנזכור איך בציה וצלמוות
בה' היה מבטחנו, ולא ניישר גו.

ולולב כדי לדעת מי בדין זכאי –
נותן הדיין כפות תמרים,
ועל ניצחון צבו"רנו מול אומות העולם -
באנו אנחנו ליטול לולבים.
שהרי אם לא נכניס כאן
מעט מימות החול למועד -
לא יוותר אז מהתלהבותנו
אפילו בדל של קדושה, ה' עד.

ו"לדוד ה' אורי" עודנו אומרים
כי יהיה ה' מעוז חיי,
וכל מטרם של "אורי" ו"ישעי" -
כדי לחזות בנעם ה' כל ימיי!
ולכן בא לנו כאן חג הסוכות,
כדי שמטה מטה שוב לא נרד,
ולא נאפיר לנו כאן בשגרה,
ונעבוד חלילה כמצוות מלמד.

אבל אם כך, למה בא כאן קהלת?
מה עניין הבלים לזמן שמחתנו?
הלא לזכור את ה' אלקינו צריך,
ולא לזכור את הבל עולמנו!
נזכה לגאולה כבר השנה,
עוד בטרם ירד עלינו ערב,
מקטן עד גדול נזכה שיתקיים
"וסוכה תהיה לצל יומם מחורב"!

אלא, מטרת זו המגילה,
לשמור על איזון לימי חיינו,
שהרי כאשר נרד אל החול,
אלמלא היא עוד נשכח טהרתנו,

כָּמֶן (שִׁיר לַגִּמְרָא)

שָׁנוֹת דּוֹר חָלְפוּ וְלֹא נִפְגַּשְׁנוּ,
תָּרַתִּי וְחִפְשָׁתִּי וְהִיִּיתִי נֶגֶשׁ.
הִלְכְּנוּ וּבָאנוּ וְהִנֵּה אֲנִי,
תּוֹפְסִים מֵרָחֵק שֶׁל חֶשֶׁשׁ.
אֶת תּוֹרֵף הַחַיִּים וְתַחוּשַׁת הַחֲבוּר,
דְּלוּתִי בַּתּוֹרָה הַכְּתוּבָה.
וְאֵל מַלְמוּל הָעֵל פֶּה לֹא אֶתוֹר,
לֹא כְּעוֹלָה וְלֹא כְּנֶדֶבָה.
וּבְהִיסָח הַדַּעַת, כְּאַבְדָּה,
הִנֵּה צוֹלֵל אֲנִי בֵּין פְּלִגְיִיף.
וּמִרְוֵה צְמָאוֹנִי בְּגִיל וּבְחִידָה,
וְרַחֲבָה לִּי נֶפֶשִׁי מוֹל שׁוּגְיִיף.
וּכְבִּמְזֻנוֹן מִפֶּאֶר בְּאִירוּעַ יוֹקֶרֶתִי,
טוֹעֵם מְדַבֵּר ה' בְּמִיגֹן.
בַּפִּלּוֹל וּבְנִגּוֹן נִשְׁמָתִי,
וְהַטֵּעַם כֹּלֶשֶׁד הַשָּׁמֶן – כָּמֶן.

חבורת אשכולות – ישיבת שפע

תוכנית "אשכולות" שואפת לגדל ולגדול כאנשי אשכולות – "איש שהכל בו"¹. התוכנית מאפשרת לחבריה להשקיע ולהעמיק בלימוד התורה בעיון לרוחב ולעומק. הפירוש של רש"י על "איש שהכל בו" – "תורה באמתה ואין דופי ושכחה ומחלוקת"² – עומד גם הוא בהשראת התוכנית שמבקשת לפתח לימוד בחבורה שיש בה "וכלם מקבלים זה מזה" - אחרות לומדים וחברים, וכן חבורה שלימוד התורה בה מכוון להיות "באמתה" – כחלק מרכזי מעבודת ה', כל אחד לפי כדרכו. החבורה מורכבת מתלמידי כלל הכיתות הגבוהות בישיבה (ט - יב), ומטרתה לגדול ולגדל תלמידי חכמים המשולים לאשכולות³, שתורתם פרה ורבה⁴ ונעשית להם כסם חיים⁵ וכשעשוע⁶. כל זאת מתוך הקשבה עמוקה לדברי חכמים, מתוך אמונה גדולה בדבריהם ומתוך חופש, מעוף, ויצירתיות.



ישיבה תיכונית בנשיאות
הרב עדין אבן ישראל שטיינגלץ

¹מסכת תמורה דף טו ע"ב, מסכת סוטה דף מז ע"ב.

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

² רש"י סוטה דף מז ע"ב

³מסכת חולין דף צב ע"א

⁴מסכת חגיגה דף ג ע"ב

⁵מסכת יומא דף עב ע"ב

⁶ תהלים פרק קיט

'חידושפע' / ישיבת שפע התש"פ

ה"חידושפע", קונטרס חידושים, מאמרים ושירים של ישיבת שפע, מזמין את בני משפחת הישיבה לקרוא ולהשתתף בשיח שעולה מבין דפיו של עלון זה בענייני הסוגיות הנלמדות במסכת בבא קמא, עבודת ה', ענייני דיומא ומועדי ישראל, ובכלל.

קונטרס 'חידושפע' מזמין את הקוראים ובני הישיבה לשלוח מאמרים / תגובות / שירים / כתיבות, או סתם לעלעל ולשאוף מהרוח הישיבתית החסידית הלוחשת והבוערת של לימוד התורה ועבודת ה' בישיבה.



ישיבה תיכונית בנשיאות
הרב עדין אבן ישראל שטיינזלץ