

השער הראשון

ביאורי יסודות בחיי התמים העולה לשיבה
- סוגיות במסכת בבא קמא -



תשורה וספר לימוד
"תוכנית המת'בתא"
ישיבת הקיץ צעירי ליובאוויטש

במסגרת מפעלי הקיץ "גן ישראל - ארץ הקודש" שע"י אגודת קרית חב"ד בעיה"ק צפת ת"ז
וע"י מרכז חב"ד ליובאוויטש תל-אביב.

שנת חמשת אלפים שבע מאות שמונים וארבע לבריאה

תוכן עניינים

3	פתח דבר
7	שער ראשון - שער חסידות
9	מבוא
13	פרק ראשון: תורת החסידות - אחדות ה'
17	פרק שני: לימוד התורה - יחוד נפלא עם הקב"ה
25	פרק שלישי: קבלת עול
29	פרק רביעי: יגיעה
33	פרק חמישי: תענוג
37	פרק שישי: תפילה
40	פרק שביעי: אהבת ישראל
45	פרק שמיני: הגדרת החושים
47	שער שני - שער נגלה
49	א. מבוא לשער הנגלה
53	ב. מבוא למסכת בבא קמא
60	ג. טעמי איסור ההיזק
72	ד. יסוד החיוב בנזקי ממון
85	ה. תשלומי חבלה
92	ו. שור המועד, סימן או סיבה
101	ז. קניין שינוי בגזילה
112	ח. יאוש
123	שער שלישי - דרכי תמים
125	פרק ראשון: תומכי תמימים
152	פרק שני: יגיעה בתורה
161	פרק שלישי: 'עשה לך רב'
179	פרק רביעי: אהבת ישראל
191	פרק חמישי: עבודת התפילה
205	פרק שישי: מבצע תפילין
213	פרק שבעי: מבצע תפילין - חלק ב
227	שער רביעי - הנחת עצמותו

ב"ה

פתח דבר

בשבח והודיה להשי"ת הננו מגישים בפני קהל תלמידי התמימים שי' העולים לשיבות ולומדים במסגרת 'המתיבתא' של ישיבת קיץ 'צעירי ליובאוויטש', את ספר הלימוד 'השער הראשון', בו מובאות סוגיות ונושאים בחיי תלמידי התמימים. ספר הלימוד מיועד לתמימים העולים לשיבות קטנות תות"ל אה"ק.

ספר הלימוד ייחודי באופיו ומתייחד בסגנון שנבנה בהתאמה מיוחדת לתמימים העולים לשיבה, הן ברמת הלימוד, והן בבחירת תכני הלימוד, ע"פ הכוונת רבני וראשי הישיבות.

כלל השערים נכתבו בשפה ברורה ומאירת עיניים תוך הנגשת החומרים לחיי היום יום של כל בחור.

חלוקת שערי ספר הלימוד כדלהלן:

שער ראשון - שער חסידות:

נתמקד בהבנה לעומק של הסוגיות הבסיסיות בתורת החסידות שנוגעות בחיי היום יום של תמים בתומכי תמימים, תוך ביאור והנגשה של פרקים מורכבים מתורת החסידות.

שער שני - שער נגלה:

הסוגיות בנגלה, נבחרו בקפידה בקשר עם ההכנה לקראת המסכת שילמדו

בשנה הבאה בעולם הישיבות 'מסכת בבא קמא' הפרקים יעסקו בנושאים העיקרים של המסכת, ובכלל בנושאים יסודיים בעולם התלמוד.

הפרקים נכתבו בשילוב של גפ"ת עם ראשונים ואחרונים, בביאור מאיר עיניים, מתוך רצון להקנות חיבור והצלחה בלימוד גמרא לעיונא בעולם הישיבות, ולאידך בשפה ידידותית השייכת לכל נפש.

בפתיחת השער נדפס מבוא סקירה כללית על מבנה השער ודרכי הלימוד בו.

שער שלישי - דרכי תמים:

בשער זה עוסקים אנו בשבעה נושאים יסודיים בישיבת תות"ל, כל נושא כולל שלושה חלקים: חלק א - בפתיחת כל נושא יובא המקור של הנושא הנלמד בתורה ובהלכה, וכמובן בנושאים שחודשו בדור השביעי, יובא המקור מתורת הרבי.

חלק ב - יובאו דבריו הקדושים של כ"ק אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע אודות נושא זה. מלוקטים משיחותיו, מאמריו, אגרותיו ומענותיו הקדושים.

חלק ג - בסופו של כל נושא יובאו ההוראות וההדרכות המעשיות של הרבי - בנושא הנלמד.

שער רביעי - הנחת עצמותו:

בשער זה הובאה שיחת כ"ק אדמו"ר מאחש"פ תשל"ו (נדפסה בלקוטי שיחות חלק י"ד בהוספות לט"ו - ח"י אלול), אודות תפקידם ואופן הנהגתם של תלמידי התמימים. שיחה זו עוסקת בחובתם של תלמידי התמימים להיות ב'הנחת עצמותו', והיא יסודית ונדירה בסגנונה כאשר הביאור בה הוא באופן נרחב. שיחה זו הודפסה בשער זה בצירוף ביאורים מיוחדים וסיכומים רבים.

• • •

קראנו לספר הלימוד בשם 'השער הראשון' - ספר זה הינו השער והמפתח למבקשים להיכנס מוכנים לישיבות תומכי תמימים, הן משום תוכנו העוסק רבות באורחות חיי תלמידי התמימים, והן משום שמהווה מבוא והכנה ללימוד פורה ב'שער הראשון' - מסכת בבא קמא.



בספר זה הושקע עמל רב על ידינו. תבנית הספר ועריכת השער הראשון והשלישי ע"י הת' ישראל אריה ליב שי' לרנר והת' שניאור זלמן שי' לאופר.

עריכת השער השני נעשתה ע"י הת' לוי יצחק שיחי' הרצל, סייע בעריכה והגהה כללית הרב יוסף יצחק שיחי' שוויכה.

עריכת השער הרביעי - ע"י הרב לוי שיחי' גולדשמיד, הרב לוי"צ שיחי' וילהלם והרב י"י שיחי' שוויכה.

העריכה כללית ע"י הרב אליהו שיחי' שוויכה - ראש ישיבת הקיץ צעירי ליובאוויטש.

ויהי"ר ש'המתיבתא' של ישיבת קיץ צעירי ליובאוויטש, תפעל את פעולתה ותחנך דור של תמימים חסידיים, יראי שמים, למדנים ומסורים בלב ונפש לכ"ק אדמו"ר, שישלימו את כוונתו הק', ועל ידי זה, ובפרט על ידי העיסוק בלימוד המביא לידי מעשה, נזכה לחזות בזיו פניו של מלכנו "מלך ביפיו" ולשמוע מפיו "תורה חדשה" תיכף ומיד ממש!

צוות 'המתיבתא'

שע"י ישיבת קיץ 'ישיבת קיץ צעירי ליובאוויטש'

גן ישראל ארץ הקודש

ה' מנחם אב תשפ"ה
יום ההילולא של האריז"ל החי
כפר חב"ד, אה"ק

שער חסידות

מבוא

כיאה לאימפריה אדירה, בריטניה אינה מזניחה את המושבות הרחוקות שתחת חסותה. מהרגע שבו נכבשת מושבה חדשה ועד לטקס הסיפוח הרשמי, חיילי הממלכה דואגים להעניק לתושביה את מיטב התרבות והשפע הבריטיים.

המשימה אינה פשוטה כלל. הפער הגדול בין השבטים האפריקאים לבין המנהגים הבריטיים המודרניים מקשה על לימוד הדברים הפשוטים ביותר. בשל קושי זה, הוקם צוות ייחודי שכל זמנו מוקדש למשימה זו בלבד.

לצוות המיוחד ישנו זמן מוגבל. זמן קצר לאחר כיבוש המושבה מתקיים טקס סיפוח אצל המלך הבריטי. בטקס נדרש נציג רשמי מטעם השבטים להעניק למלך את 'מפתח העיר', מאורע שמחייב את הצוות המיוחד להציג תוצאות מהירות. נציג השבטים צריך יהיה להיות בקי בנימוסים, בכללי הטקס ולהתלבש לפי מיטב האופנה הבריטית. כל זאת בכדי לסמל את רוח השינוי שהאימפריה מביאה לבני השבט.

צוות חייטים מיוחד דאג להתאים למידותיו של נציג השבט, את מיטב הלבוש; החליפות, חולצות היוקרה, נעלי העור ושאר הפרטים. הצוות המיוחד השקיע רבות ולימד אותו על החשיבות שבכל פרט מפרטי הלבוש וכיצד עליו ללבושו.

כשנציג השבט פגש בפעם הראשונה בבגדים המודרניים, פריט אחד משך אותו במיוחד. היתה זו העניבה. העניבה סימלה את תמצית האופנה העדכנית, ולא בכדי, יש לה היכולת להפוך אדם אשר לבוש בצבעים מעייפים ואפורים, לאדם בולט וססגוני. יחד עם זאת, יש בה בכדי לשמור על מראה מכובד ומרשים.

מהמפגש האחרון יצא הצוות נינוח ורגוע. היה נראה כי נציג השבט בקי בכל הפרטים ומוכן כראוי לטקס המכובד. העובדה שנציג השבט חש חיבור מיוחד לפריט לבוש מסויים, לא הדאיגה אותם. אדרבא, היא העידה על כך שהוא התחבר לתרבותם ומבין היטב את העולם הבריטי.

שום דבר לא הכין אותם לבאות. הטקס התחיל, החצוצרות כבר בישרו על כניסתו של המלך. נראה כי הכל מתנהל בצורה מושלמת. כשתרועת החצוצרות קראה לנציג השבט להתקרב אל המלך, הבושה אפפה את כולם. העניבה אמנם עמדה על מקומה, הקשר היה נכון, ואפילו היתה מהודקת לצוואר בצורה מושלמת. אבל, שאר הבגדים, היו בגדי השבט המקומי

הצוות האמון על הלבשת נציג השבט, רץ בבהלה והכניס במהירות את הנציג לחדר צדדי, במטרה לאלתר לו בזריזות בגדים מתאימים לטקס ולהחליפם בבגדי השבט שלבש. בן השבט התקשה להבין את הבעיה, הלא העניבה עומדת בצורה מושלמת?! הרי היא היא זו שמבטאת בצורה הטובה ביותר את הלבוש המודרני?

התשובה ברורה. העניבה אמנם חשובה מאוד, אבל היא רק התוספת. היא כמו תבלין הנותן טעם באוכל. ללא תבלין האוכל אמנם יהיה טפל, אך ללא אוכל, התבלין לא שווה למאומה. אכן, העניבה מוסיפה חשיבות בכל הבגדים, אך היא אינה יכולה לשמש כתחליף לבגדים - העיקר.

דרכים רבות הם 'דרכי התמים' המשמשות כאבן יסוד בהתקשרות לרבי. אך נדמה, שלפעמים העניבה נעשית לפריט הלבוש המרכזי, והדברים שבאמת מצופים ונדרשים מאיתנו נדחקים לשוליים.

במשך השנים התאמץ הרבי מספר רב של פעמים, להכווין ולהדגיש לבחורים מהי עבודתו העיקרית של תמים. עשרות מענות ושיחות הוקדשו למען מטרה זו, שכל בחור יידע את הדרוש ממנו. אי אפשר שלא להביא את אחד מהמכתבים הראשונים ביותר לאחר הסתלקות הרבי הריי"צ, בו כותב הרבי אל חסידי חב"ד שלא זכו לראות את הרבי הריי"צ:

"וביאר בספר ענין ההשתטחות ד"אף אותם שלא ידעו בו ולא הכירו בו בעודו בחיים חיותו רק שלמדו בספרים הקדושים שהניח ברכה אחריו

ונהנים מאור זיו תורתו ומתחזקים על ידי זה בעבודת הוי'... בודאי גם המה נקראו תלמידיו... כי המה מאמינים בהצדיק ההוא ומקבלים ממנו אור תורתו... הענפים נמשכים לשרשן.

"ופירש כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע הכ"מ במכתב, אשר "גדול התשוקה להתקשרות יכול להשביע רק כאשר ילמוד מאמרי החסידות שאומר הרב וכותב, כי בראית פנים בלבד לא סגי".

ובמכתב שני יפרט "השואל כמה היא ההתקשרות שלו אלי מאחר שאין אני מכירו פנים... ההתקשרות האמיתית היא ע"י לימוד התורה, כשהוא לומד המאמרי חסידות שלי, קורא את השיחות ומתחבר עם ידידי אנ"ש ותלמידי התמימים יחיו בלימודם ובהתוועדותם, ומקיים בקשתי באמירת תהלים ובשמירת זמני הלימודים, הנה בזה היא ההתקשרות".

בעמדנו טרם הכניסה להיכל 'תומכי תמימים' אין מתאים מלהתמקד ביסודות הדרושים מ'תמים', בהם ועל ידם נרכוש הבנה במהותו של ה'תמים' ומהי העבודה הנדרשת ממנו.

בלימוד החסידות נבחרו מספר נושאים מרכזיים בעבודת התמים. נושאים אלו מלקטים מספר קטעים מ'מאמרים' שונים המבארים את מעלתם של עניינים אלו ומהותם.

הקובץ מכיל ליקוט עניינים בנושאים הבאים: ענינה של תורת החסידות, לימוד התורה, אהבת ישראל, קבלת עול, תענוג, יגיעה, תפילה והגדרת החושים.

כולנו תקווה אשר לימוד זה יעורר אותנו להמשיך לדבוק כ"ק אדמו"ר נשי"ד ובדרך הנכונה שהורנו, ויתקיים בנו מאמר הגמרא "גדול תלמוד שמביא לידי מעשה" ובמהרה נזכה לביאת משיח צדקנו בקרוב ממש.

את הקדמה זו נחתום במילותיו הקדושות של הרבי בהן נחתם המכתב המובא לעיל:

"וכאשר נלמוד תורתו ושיחותיו ונלך בדרך זו הישרה אשר הורנו, הנה "כמים הפנים וכו' ורוח אייתי רוח ואמשיך רוח ורוחו עומדת בקרבנו

ממש... שגם בזה העולם המעשה היום לעשותם אשתכח יתיר". ומה עד
כאן עומד ומשמש, אף להלן עומד ומשמש"

בברכה

צוות המתיבתא, ההנהלה הרוחנית

פרק ראשון

תורת החסידות – אחדות ה'

באור מהותה של תורת החסידות יבחר ע"י באור תכנו הפנימי של משיח. כי "משכרה" (של מצוה) גרע מהותה, ומכיון אשר על ידי [הפצת מעינות] החסידות "אתי מר" דא מלכא משיחא, הרי מענינו של משיח – שכרה, גרע את מהותה.

בביאת המשיח יתחדשו כמה וכמה ענינים נעלים. וכמו: גאלת ישראל (והשכינה) מהגלות; למעלה מזה: "יהיו ישראל חכמים גדולים ויודעים דברים הסתומים וישיגו דעת בוראם כו' מלאה הארץ דעה את הוי' כו'". ב'ח' האלקות שלמעלה מהטבע יהי' אז בגלוי (שלכן יהיו קוראין את השם בכתבו, כי בכל העולם כלו יהי' גלוי ב'ח' שם הוי' – ה' הוה ויהי' באחד – שלמעלה מזמן ומקום, בדגמת הגלוי ש'ה' בביהמ"ק).

(קונטרס ענינה של תורת החסידות, י"ט כסליו תשכ"ו)

ברוחניות אין דבר שאינו מדויק לפרטי פרטיו. כשיהודי מקיים מצווה ומקבל עליה שכר, הקשר בין המעשה לשכר הוא אינו קשר טכני. אין זה שבגלל שצריך לקבל שכר אז נותנים תגמול כל שהוא, אלא עצם מעשה המצוה עצמה פועלת מצד תוכנה תוצאה שהיא השכר.

כך נכון גם בקשר לתורת החסידות. הבעש"ט כותב במכתב לחסידו "ושאלתי את פי משיח: אימתי קאתי מר? והשיב לי: בזאת תדע, בעת שיתפרסם למודך ויתגלה בעולם ויפוצו מעיינותיך חוצה". כשהמשיח אומר שע"י לימוד

והפצת תורת החסידות הוא יתגלה, זו אינה פעולת שכר בלבד, אלא מפני שכל תוכן לימוד החסידות – ענינו ביאת וגילוי המשיח.

נמצא אם כן, שעל-מנת להבין מהי תורת החסידות, עלינו להקדים ולבאר מהו משיח.

כשמשיח יבוא (בב"א), עניינו ועיקרו לא יהיו המעדנים המצויים כעפר והשפע הגשמי אלא ידיעת ה'. ובלשון הרמב"ם "לא יהיה עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד". פרט זה אינו עוד תיאור במעלות שיהיו בביאת משיח, "לדעת את ה' בלבד" זוהי המטרה הנעלית שלשמה נברא העולם.

בזמן הגלות הקב"ה מעלים ומסתיר את עצמו מהנבראים. גם יהודים שמאמינים בגלוי, חסרה אצלם האמונה בתוקף ובפשטות של מציאות הבורא וביטול העולם. הראיה לכך היא מכך שלעתים הם נופלים לעצת היצר ועוברים על רצון בוראם. בדיוק כמו שאדם היודע למה נועד החפץ לא ישתמש בו לדבר שלא בשבילו הוא נוצר, כך, אם היה נרגש ביהודי בכל התוקף שלעולם יש מטרה אחת שלשמה הוא נברא, לעולם הוא לא היה עובר על רצון ה' ומשתמש בעולם נגד המטרה שבשבילה הוא נברא.

כשמתרחש נס, כולם רואים את יד ה' כמציאות ודאית. בשעת הנס לא יעלה על הדעת לעשות משהו נגד רצון ה'. אך בזמן הגלות נראה לעיתים שהטבע הוא המנהיג היחידי בעולם עד שנדמה ח"ו שלעולם אין מטרה לשרת את ה'. אולם כשמתרחש נס, ומציאות הטבע מתבטלת, מתגלה שגם התפקיד של הטבע הוא לעזור ליהודי לקיים מצוות.

בדיוק כמו בנס, כך גם בביאת המשיח יהיה ברור לכל שמטרת הבריאה הינה אך ורק גילוי קיומו של הקב"ה.

זוהי כל מטרת לימוד החסידות. חסידות מסבירה לאדם ומגלה בו שגם הטבע שנראה למציאות עצמאית אינו מציאות בפני עצמו המנגדת לרצון הקב"ה, אלא כל ענינו הוא גילוי רצון ה'.

באם נזכור את מהות תורת החסידות, נגלה שאין ענין בחסידות שאינו בא להחדיר באדם בעוד פרט את המציאות של ה'. לדוגמא, בפרק א' בתניא. בהשקפה ראשונה נראה כי הפרק עוסק במספר דרגות שיש ביהודים; צדיקים,

בינונים, רשעים. אבל כשנתבונן בעומק יותר, נבין, שאין מטרה בלהדגיש את השוני בין יהודי למשנהו אלא כל החלוקה נועדה לגלות עד כמה מציאות של יהודי יכולה להיות חדורה בגילוי ה'. אדם רגיל יכול לגלות את ה' אצלו עד לדרגה של 'בינוני', בה הוא מתבטל רק במעשה בפועל, אבל עדיין יש לו מלחמה ונתינת מקום למציאות הרע האומרת שהעולם קיים מצד עצמו והוא יכול לעשות בו כרצונו. הצדיק לעומת זאת, בטל לגמרי לה' ואין לו שום מלחמה ו'הוא אמינא' שכזו הנותנת תפיסת מקום למציאות העולם כדבר המונע את קיום רצון הקב"ה. אך ביטול נעלה זה, אינו יכול לבוא מצד האדם עצמו וניתן רק ע"י גילוי מלמעלה.

יסוד החידוש שמציאות העולם נועדה לגלות את ה', נמצא בתחילת שער היחוד והאמונה, בריש פרק א':

הנה כתיב: "לְעוֹלָם ה' דְּבָרָךְ נִצָּב בַּשָּׁמַיִם", וּפִרְשׁ הַפֶּעַל שֵׁם טוֹב זָכוֹנוֹ לְבָרְכָהּ, כִּי דְבָרָךְ שְׁאִמְרָת: "יְהִי רְקִיעַ בְּתוֹךְ הַמַּיִם" וְגו', תִּיבוֹת וְאוֹתִיּוֹת אֵלוּ הֵן נִצְבוֹת וְעוֹמְדוֹת לְעוֹלָם בְּתוֹךְ רְקִיעַ הַשָּׁמַיִם וּמְלַבְּשׁוֹת בְּתוֹךְ כָּל הָרְקִיעִים לְעוֹלָם לְהַחְיֹתָם, בְּדִכְתִּיב: "וְדַבֵּר אֱלֹהֵינוּ יְקוֹם לְעוֹלָם", וְדַבְּרֵיו חַיִּים וְקַיִימִים לְעַד כּו'.

כִּי אֵלוּ הֵיוּ הָאוֹתִיּוֹת מְסַתְּלָקוֹת בְּרִנֵּעַ חֵם וְשָׁלוֹם וְחוֹזְרוֹת לְמִקּוֹרָן, הֵיוּ כָּל הַשָּׁמַיִם אֵין וְאַפֶּס מִמֶּשׁ, וְהֵיוּ כָּלָא הֵיוּ כָּלֵל, וְכֵמוֹ קוֹדֵם מֵאֲמַר "יְהִי רְקִיעַ" כּו' מִמֶּשׁ.

וְכֵן בְּכָל הַפְּרָוּאִים שֶׁבְּכָל הָעוֹלָמוֹת עֲלִיוֹנִים וְתַתְּחוֹנִים, וְאַפְּלוֹ אֶרֶץ הַלְּזוֹ הַנִּשְׁמִית וּבְחִינַת דּוּמָם מִמֶּשׁ, אֵלוּ הֵיוּ מְסַתְּלָקוֹת מִמְּנָה בְּרִנֵּעַ חֵם וְשָׁלוֹם הָאוֹתִיּוֹת מַעֲשֶׂרָה מֵאֲמָרוֹת שֶׁבִּהְיוּ נִבְרָאת הָאֶרֶץ בְּשִׁשֶּׁת יָמִי בְּרִאשִׁית, הִיתָה חוֹזֶרֶת לְאֵין וְאַפֶּס מִמֶּשׁ, כֵּמוֹ לִפְנֵי שִׁשֶּׁת יָמִי בְּרִאשִׁית מִמֶּשׁ.

במילים פשוטות: העולם לא נברא בבריאת העולם ומאז ממשיך בקיומו. אלא נדרש בכל עת לפעול מחדש את בריאתו.

באופן עמוק יותר, העולם גם עתה לא קיים. לא רק שאם הקב"ה יפסיק להחיותו הוא יתבטל, אלא, כיון שהוא אינו קיים בפני עצמו וזקוק שבכל עת יפיחו בו חיות, מעיד הדבר על כך, שגם עכשיו הוא אינו מציאות אמיתית.

משל על כך ניתן להביא מאדם המסתכל במראה. הבה נתבונן, באם האדם יזוז מהמראה, ניתן יהיה לומר שגם האדם שבתוך המראה הלך? בודאי שלא. הדמות שבמראה מלכתחילה לא היתה מציאות אמיתית.

במילים אחרות, זה לא שהאדם במראה קיים בגלל האדם שעומד מולו ובאם האדם ילך אז האדם שבמראה גם כן יצטרך להיעלם. במראה אין עוד אדם, הדמות הנשקפת היא רק השתקפות של האדם האמיתי. והיות שכל גדר ומציאות הדמות במראה זה האדם האמיתי אז אין פה מציאות שהיתה והלכה אלא מלכתחילה לא היתה פה מציאות נפרדת.

באופן דומה לכך ניתן לומר לגבי מציאות העולם. היות וכל גדרו של העולם הוא דבר ה' שמחיה אותו, אזי, לא רק שבאם הוא ייפסק העולם יתבטל, אלא נוסף על כך, כבר עתה מציאותו אינה מציאות אמיתית הקיימת בפני עצמה וכל מציאותה הוא רק ביטוי של רצון ה'.

המשל המובא על כך בחסידות הינו מזריקת אבן. כשאדם זורק אבן, האבן עפה באוויר למשך זמן מועט וכשכלה הכוח היא נופלת לקרקע. בשעת תעופת האבן, היכולת לעוף אינה מתייחסת לאבן, שכן אבן מצד עצמה אינה יכולה לעוף, וכל תעופתה מתייחס אך ורק לכוח שזרק אותה.

מסיבה זו, לא יקראו לאבן "אבן מעופפת" שכן היא מצידה אינה שייכת לכך כלל. כל גדר התעופה שבה מתייחס רק לכוח שזרק אותה.

זהו אחד היסודות במצוות אחדות ה' ובסיס חידושה של תורת החסידות בכלל. עיקר עניין אחדות ה' הוא שהקב"ה נותר 'אחד' גם לאחר שנבראו העולמות שלמראה עינינו הם מהווים מציאות נפרדת שאינה חלק מאחדותו ית'.

פרק שני

לימוד התורה – יחוד נפלא עם הקב"ה

בתניא ריש פרק ה', משלים אדה"ז את הביאור שהתחיל בפרק הקודם. שם מבואר שלמרות שאהבה ויראה הם מהות האדם וכוחותיו הפנימיים, ההתקשרות האמיתית של האדם לדבר הנפרד ממנו, היא דוקא בלבושים החיצוניים. אעפ"י שנראה לכאורה כי פנימיות האדם – רגשותיו ורצונותיו הם העיקר, שכן הם המפעילים את מחשבותיו דיבוריו ומעשיו. עכ"ז מחדש אדמו"ר הזקן שדווקא ההנהגה בלבושיו לימוד התורה ובקיום המצוות הם אלו שיוצרים את הקשר של האדם עם הקב"ה.

להלן יבואר מעלת הקשר עם הקב"ה הנוצר ע"י התורה בפרט.

וּלְתוֹסֶפֶת בְּאוֹר בָּאָר הַיָּטֵב לְשׁוֹן "תְּפִיסָא" שֶׁאָמַר אֱלֹהֵינוּ, "לִית מַחֲשָׁבָה תְּפִיסָא בְּךָ" כו'.

אליהו הנביא אמר על הקב"ה שאין אדם שיכול להשיגו. אדם המוגבל בגדרים גשמיים אינו יכול להבין כיצד מתקיים דבר שצורת הקיום שלו היא גדרים רוחניים. אבל, מצד גדלותו של הקב"ה, הוא ירד והתלבש בלימוד התורה והמצוות, כדי שנוכל להתקשר עמו. אך בקשר זה ישנה מעלה בלימוד התורה שאינה סתם קשר, אלא קשר של 'תפיסא'. להלן נלמד מהי אותה 'תפיסא'.

הִנֵּה כָּל שֶׁכֶּל, כְּשֶׁמְשַׁכֵּיל וּמְשִׁיג בְּשֶׁכֶּלֹּ אִיזָה מְשַׁכֵּל, הֲרֵי הַשֶּׁכֶּל תוֹפֵם

את המִשְׁכָּל וּמְקִיפּוֹ בְּשֹׁכְלוֹ, וְהַמִּשְׁכָּל נִתְּפָס וּמוֹקֵף וּמִלְבָּשׁ בְּתוֹךְ הַשֹּׁכֵל
שֶׁהִשְׁגִּיג וְהִשְׁכִּילוּ. וְגַם הַשֹּׁכֵל מִלְבָּשׁ בְּמִשְׁכָּל בְּשָׁעָה שֶׁמִּשְׁגִּיג וְתוֹפֵס
בְּשֹׁכְלוֹ. דֶּרֶךְ מִשְׁל, בְּשֹׁאֲדָם מִבֵּין וּמִשְׁגִּיג אִיזוֹ הִלָּכָה בְּמִשְׁנָה אוֹ בְּגִמְרָא
לְאַשְׁוִירָה עַל בְּרִיָּה, הֵרִי שֹׁכְלוֹ תוֹפֵס וּמְקִיף אוֹתָהּ, וְגַם שֹׁכְלוֹ מִלְבָּשׁ בָּהּ
בְּאוֹתָהּ שָׁעָה.

עֲנִינָה שֶׁל תְּפִיסָה בַּפְּשׁוּטוֹת הִיא שֶׁהַחֲפֵץ נִמְצָא אֲצֵל הַתּוֹפֵס. בַּשּׁוֹנָה מִקֶּשֶׁר
שֶׁל נִגְיָעָה, שֶׁכִּשְׂאָדָם נֹוגַע בַּחֲפֵץ אֵין שׁוּם מְנִיעָה מֵאָדָם אַחֵר לִקְחַת אֶת הַחֲפֵץ.
מִשָּׂא"כ בַּתְּפִיסָה יִשְׁנוּ דָּגֵשׁ עַל כֵּךְ שֶׁהַחֲפֵץ נִמְצָא אֲצֵל הַתּוֹפֵס בְּאוֹפֶן כֹּזֶה,
שֶׁלֹּא נִיתֵן לִשְׁחַרְרוֹ לֹלָא פַעּוּלָה מִיּוֹחַדָּת.

יֵתֵר עַל כֵּן, אוֹפֶן הַתְּפִיסָה הַפִּיזִית נַעֲשִׂית בַּד"כ, ע"י הַקֶּפֶת הַחֲפֵץ. כְּדִי לַתְּפִיסָה
חֲפֵץ נִצְרָךְ לֵאחֲזוֹ וּלְהַקִּיפוֹ מִשְׁנֵי צַדָּדָיו. נִמְצָא אִם כֵּן, כִּי פַעּוּלַת הַתְּפִיסָה
מִבְּטָאֵת לֹא רַק שֶׁהַחֲפֵץ אֲצֵלוֹ, אֲלֹא שֶׁהַחֲפֵץ בְּתוֹכּוֹ וְהַנִּתְפָּס (-הַחֲפֵץ) מוֹקֵף
וְנִמְצָא בְּתוֹךְ הַתּוֹפֵס עֲצֻמוֹ.

מַעֲלָה זוֹ קִיַּיֵּמַת בִּיתֵר שֶׁאֵת בַּתְּפִיסָה שֶׁכֵּל בַּהֲבֵנָה יִסּוּדִית. וּבִלְשׁוֹן הַתְּנִיָּא
"הַשְּׁגָה עַל בּוֹרִיָּה", הַמוֹשְׁכָל וְהַסְּבָרָה הַשְּׁכִלִית מִתְאַחֲדָת לַגְּמָרִי עִם הַמִּשְׁכִּיל
(-הָאָדָם הַלּוֹמֵד), וְלֹא רַק שֶׁלֹּא נִיתֵן לְהַפְרִידָם כְּמוֹ תְּפִיסָה גִשְׁמִית, הֵם
מִתְאַחֲדִים וְנַעֲשִׂים לְמִצִּיאוֹת אַחַת.

בַּשָּׁעָה שֶׁהָאָדָם מִשְׁכִּיל, כָּל כּוֹחוֹ וּשְׁכּוֹלוֹ מוֹקְדָּשִׁים אֶךְ וּרְק לְהַשְׁכֵּלָה. לַעּוֹמֵת
הַבְּנָה שֶׁל סְבָרָה שְׁנַעֲשִׂית מִתּוֹךְ הַסְּכֵמָה כִּלְשֵׁהי שֶׁ"יֵּשׁ לָהּ מְקוֹם בְּשֹׁכְלוֹ", אוֹ
שֶׁהַסְּבָרָה עֲדִיין לֹא נִתְיַשְׁבָּה לַחֲלוּטִין בְּשֹׁכְלוֹ, הִיא אֵינָנָה בְּאֵמֶת מֵאוֹחַדָּת
אִיתוֹ. אֶךְ כִּשְׁהָאָדָם מְכִיר בְּסְבָרָה כְּאֵמֶת לְאִמִּיתָהּ, וְכַהֲכֹרַח מַחֲוִיב, אִזִּי הַהֲבֵנָה
חֹדֶרֶת לְתוֹךְ הַשְּׁקִפְתּוֹ וְתִפְסִית עוֹלָמוֹ וּמַחֲיִיבָת אוֹתוֹ.

בַּעֲדִינּוֹת נִיתֵן אוֹלֵי לּוֹמֵר, שֶׁכִּשְׁבַּחֲרוֹ לּוֹמֵד סוּגִיָּא, לְאַחֵר שֶׁהוֹנַחָה אֲצֵלוֹ
סְבָרָה אַחֶרֶת שֶׁהֵבִין הֵיטֵב, הוּא לַעֲיִתִים יִנְטָה לִקְשֹׁר אֶת אוֹתָהּ סְבָרָה לְסוּגִיָּה
אוֹתָהּ הוּא לּוֹמֵד כַּעַת. תְּכוּנָה זוֹ מִבְּטָאֵת בְּמִידָה מְסוּיֵמָת, שֶׁהַסְּבָרָה הִיא
שִׁנְתָּה אֶת תְּבִנְתָּה הַשְּׁכִלְתּוֹ וְסִגְנוֹן חֲשִׁיבָתוֹ. עַד"ז לְאַחֵר שֶׁהוּא לּוֹמֵד בְּמִשְׁךְ
תְּקוּפָה בְּדֶרֶךְ לִימוּד יִיחּוּדִית, דְּבַר זֶה מִשְׁנָה לַגְּמָרִי וְהוֹפֵךְ אֶת גִּישְׁתּוֹ לְלִימוּד
כָּל סוּגִיָּא בְּאִשְׁרֵי הִיא. אוֹלֵי נִיתֵן לּוֹמֵר שְׁדַּבְּרִים אֵלּוֹ מִבְּטָאִים עַד כְּמָה עֲמוּק
הַשְּׁכִל שִׁיכּוֹל לְהִתְאַחֵד עִם הָאָדָם הַלּוֹמֵדוֹ.

המשך הפרק:

וְהָיָה הַלֵּכָה זֶה הִיא חֻכְמָתוֹ וּרְצוֹנוֹ שֶׁל הַקְדוּשׁ בְּרוּךְ הוּא, שֶׁעָלָה בְּרִצּוֹנוֹ
שֶׁכְּשִׁיטְעֵן רְאוּבֵן כֶּךָ וְכֶךָ דֶּרֶךְ מִשְׁלֵי וְשִׁמְעוֹן כֶּךָ וְכֶךָ, יִהְיֶה הַפֶּסֶק בֵּינֵיהֶם
כֶּךָ וְכֶךָ.

וְאִם אֵם לֹא הָיָה וְלֹא יִהְיֶה הַדָּבָר הַזֶּה לְעוֹלָם, לָבֹא לְמִשְׁפָּט עַל טַעֲנוֹת
וּתְבִיעוֹת אֵלּוּ, מִכָּל מְקוֹם מֵאַחֵר שֶׁכֶּךָ עָלָה בְּרִצּוֹנוֹ וְחֻכְמָתוֹ שֶׁל הַקְדוּשׁ
בְּרוּךְ הוּא, שֶׁאֵם יִטְעֵן זֶה כֶּךָ וְזֶה כֶּךָ יִהְיֶה הַפֶּסֶק כֶּךָ,

הָרִי כְּשֶׁאֲדָם יוֹדֵעַ וּמִשְׁיָג בְּשִׁכְלוֹ פֶּסֶק זֶה, בְּהִלָּכָה הָעֲרוּכָה בְּמִשְׁנָה אוֹ
גְּמָרָא אוֹ פּוֹסְקִים, הָרִי זֶה מִשְׁיָג וְתוֹפֵס וּמִקִּיף בְּשִׁכְלוֹ רִצּוֹנוֹ וְחֻכְמָתוֹ שֶׁל
הַקְדוּשׁ בְּרוּךְ הוּא, דְּלִית מַחְשָׁבָה תְּפִיסָא בֵּיהּ וְלֹא בְּרִצּוֹנוֹ וְחֻכְמָתוֹ, כִּי אִם
בְּהִתְלַבְּשׁוּתָם בְּהִלָּכוֹת הָעֲרוּכוֹת לְפָנָיו. וְגַם שִׁכְלוֹ מְלַבֵּשׁ בָּהֶם.

לִיתֵר בִּיאור הַהוֹסָפָה שֶׁבְּשׁוּרוֹת אֵלּוּ, נִקְדִּים תְּמִיּהָה. בְּקֹטֵעַ הַזֶּה מוֹסִיף
אֲדָה"ז וּמְדַגֵּשׁ שְׁגֵם הַלָּכָה כְּלִשְׁהִי אֲשֶׁר לֹא תִהְיֶה רִלּוּנִסְתִּית לְעוֹלָם, הִינֵה
גַּם חֵלֶק מֵאַחֲדוֹתָיו שֶׁל ה'. בְּמִלִּים אַחֲרוֹת, אֲדָה"ז מְסַבֵּיר שֶׁבְּתוֹרָה יִשְׁנָם שְׁנֵי
סוּגֵי לִימּוּד; א. לִימּוּד לְמַעַן הַמַּעֲשֶׂה – עַל מִנַּת לְקִיּוּם אֶת הַמִּצְוֹת, צָרִיךְ קוֹדֵם
לְדַעַת אֶת הַהִלָּכוֹת הַנִּצְרָכוֹת. ב. לִימּוּד תּוֹרָה בְּפָנֵי עֲצָמָה מִשּׁוּם שֶׁהִיא חֻכְמָת
ה'. חֻכְמָת ה' שִׁירְדָה מֵהָעוֹלָמוֹת הָרוּחָנִיִּים וְהַתְּלַבְּשָׁה בְּכִלָּלִים וּבְלִבּוֹשִׁים
גִּשְׁמִיִּים.

וְלִכְאוּרָה, וְדָאִי שֶׁלֹּא בָּא אֲדָה"ז לְחַדֵּשׁ לָנוּ עֲנִיִּין זֶה בְּלִבָּד, הָרִי עֲנִיִּין זֶה הוּא
עֲנִיִּין הַלְכָתִי, וְשִׁיךְ לַהֲלָכוֹת תְּלִמּוּד תּוֹרָה בְּשׁוֹלְחַן עֲרוּךְ, וְלֹא לְדֶרֶךְ בַּעֲבוּדָת
ה'. אִם כֵּן צָרִיךְ לַהֲבִין מְדוּעַ אֲדָה"ז מוֹסִיף זֹאת פֶּה, וְכִיצַד פֶּרַט זֶה מוֹסִיף עַל
הַבִּיאור שֶׁבְּפֶרֶק?

כְּפִי הַנֶּאֱמָר לְעִיל מִטַּרְתּוֹ הַפֶּרֶק הִיא לְבַאֵר אֶת מַעֲלַת הַחִיבוּר שֶׁל יִהוּדִי
הַנִּעֲשִׂית ע"י לִימּוּד הַתּוֹרָה עַל-פְּנֵי מַעֲלַת הַחִיבוּר הַנִּעֲשִׂית ע"י קִיּוּם מִצְוֹת.

לְהֵלֵךְ שׁוֹרָה מִמֵּאֵמֶר הָרַבִּי שֶׁתַּעֲזוֹר לָנוּ לַהֲבִין אֶת הַהִבְדָּל:

בְּעֲנִין הַבְּרוּר שֶׁע"י עֶסֶק הַתּוֹרָה, שֶׁהוּא לֹא בְּדֶרֶךְ מְלַחְמָה (הִינוּ שִׁישׁ

מִנְגִּד אֶלֶּא שְׁמִנְצָחִים אוֹתוֹ ע"י מְלַחְמָה, כִּי אִם) שְׁעִי גְלוֹי אוֹר הַתּוֹרָה
הוא בְּפוֹל הָרַע בְּעֵצָם.

(פדה בשלום תשכ"ב)

מבואר שבעבודת הבירורים ישנם שתי דרגות; בירור בדרך מלחמה ובירור בדרך שלום. בימי דוד המלך בני ישראל נדרשו ללכת ולכבוש את העולם, להילחם עם אומות העולם ולהכניעם. משא"כ בימי שלמה המלך, אומות העולם מעצמם הכירו בחכמתו וגדולתו ורצו בקרבת עם ישראל. זה מה שמסופר בספר מלכים שמלכת שבא באה עם כל עמה להתבטל לשלמה מתוך הערכה לחכמתו.

כשמבררים את העולם בדרך מלחמה, יש נתינת מקום למציאות של המנגד, לכן צריך לרדת לדרגתו, להילחם עימו ולנצח אותו. לעומת זאת, בבירור בדרך שלום, אין שום צורך להתעסק עם המנגד, אלא המנגד בעצמו מכיר באמת, וע"י כך מתבטל המנגד.

גם בנפש האדם קיימות שתי דרגות אלו. יש יהודי שרצון התורה הוא דבר נוסף על מציאותו. אדם זה, כשהוא לא עובר עבירה זה לאחר התלבטות ואיפוק. בנפשו לא 'מונח לו' בפשטות מהי מציאותו האמיתית של הנברא, אמנם בסוף הוא מבין שהכל נברא בשביל לקיים רצון ה', אבל לפני שהוא מגיע למסקנה זו, הוא צריך לשלול מחשבה אחרת, שהעולם נברא בשביל הנאותיו. משא"כ בירור בדרגה הנעלית יותר, פדיה בדרך שלום, מלכתחילה אין שום התלבטות למטרת קיומו של היהודי ולמה משמש העולם. מונח אצלו בהנחה ראשונה, שאין לעולם שום תפקיד מלבד קיום רצון ה'. וממילא את הרצונות של הנפש הבהמית הוא לא צריך לדחות, כיוון והם מלכתחילה לא קיימים.

תארו לכם שמישהו יאמר לכם שהסיבה שהמזלג נוצר, זה כדי לאכול מאכלים נוזליים כמו מרק. האם לאדם תהיה התלבטות כלשהי האם המשפט הזה נכון? הרי לכל בר דעת ברור שזו תפקידה של הכפית, והמזלג נוצר דווקא לדברים מוצקים. הנחה זו מוסטת מדעת האדם ממילא ללא שום מחשבה והתלבטות. זוהי ההסתכלות בדרגה הנעלית, בה אין שום נתינת מקום לכך

שניתן להפר את רצון ה' בעולם, להפר את רצון ה' זהו דבר מופרך משום שהוא ההיפך הגמור מסיבת הקיום שלו.

בדקות, זוהי נקודת ההבדל בין הסתכלות התורה על מציאות העולם לבין פעולת קיום המצוות בעולם. בקיום המצוות נוגע האם תתבצע הפעולה בעולם, ממילא, לקיום המצוות נוגעת מציאות העולם. בלימוד תורה לעומת זאת, הענין קיים גם לולא היה נברא עולם, אלא שבזמן שיש עולם ניכר שזהו רצון ה' שיהיה הדין כפי שהוא מתלבש במציאות העולם.

בקיום המצוות מדובר על דרגה באלוקות כפי שהיא ירדה למעשים של אדם ספציפי, כביכול, לרצון ה' נוגע האם פלוני יתגבר על יצרו, והאם חוקי העולם יסכימו שהקיום שלהם הוא בשביל לשרת את ה'. אך בהסתכלות שמצד חכמת התורה, כשאדם לומד כיצד הדין צריך להיות, אין פה מלכתחילה התייחסות לדעת העולם, אין פה יחס לרצונות של אדם פלוני, ואין יחס למציאות אחרת. מובן בפשטות שרק להסתכלות התורה יש מקום.

וזה מה שמוכיח אדה"ז בהלכה שמביא "וְאִם לֹא הָיָה וְלֹא יִהְיֶה הַדָּבָר הַזֶּה לְעוֹלָם". הלכה זו מבטאת את הסתכלות התורה כפי שהיא לא מתייחסת למציאות אחרת בה נוגע מה אדם יעשה או לא, שכן היא לא נוגעת לפעולת האדם. הדין מלכתחילה מדבר אך ורק על השקפת התורה ללא שום נתינת מקום למציאות אחרת.

הוספה:

וְהוּא יְחִיד נִפְלָא שְׁאִין יְחִיד כְּמוֹהוּ וְלֹא כְּעֶרְבוּ נִמְצָא כָּלֵל בְּגִשְׁמִיּוֹת, לְהִיּוֹת לְאַחָדִים וּמִיּוֹחָדִים מִמֶּשׁ מְכַל צַד וּפְנָה.

(המשך פרק ה')

ההבדל בין חכמת אוה"ע לחכמת התורה נתבאר בליל נר ה' דחנוכה ה'תשי"ז במהלך שיחה בחדרו הק' לתלמידי תומכי תמימים:

ב. אדמו"ר הזקן מבאר שיחוד דתורה הוא למעלה מהיחוד דמצוות.

והיינו, שהיחוד דמצוות הוא ע"ד "איהו וגרמוהי חד", משא"כ היחוד דתורה הוא ע"ד "איהו וחיוהי חד".

ובכללות - זהו הענין שמבאר אדמו"ר הזקן בתניא, שע"י לימוד התורה נעשית ההתאחדות והאדם המשכיל, כח השכל ודבר המושכל, שהוא "יחוד נפלא שאין יחוד כמוהו ולא כערכו נמצא כלל בגשמיות להיות לאחדים ומיוחדים ממש מכל צד ופנה".

ומכיון שבנדו"ד הדבר המושכל (דהיינו דבר ההלכה שלומד) הוא חכמתו ורצונו של הקב"ה, נמצא שע"י לימוד התורה נעשים האדם המשכיל, כח השכל והקב"ה - "כולא חד".

וזוהי מעלתם של עניני חכמה ושכל על שאר עניינים - שרק בעניני חכמה ושכל נעשה האדם העוסק בהם מיוחד עמהם "מכל צד ופנה".

ג. אך יש להקשות על זה:

יחוד זה המבואר בתניא במעלת לימוד התורה - ישנו, לכאורה, גם בכל דבר שכל, שהרי בכל דבר שכל שאדם לומד נעשה יחוד "מכל צד ופנה"... וא"כ, מהו החידוש בהחכמה דתורה דוקא?

אך הענין הוא - שנוסף על כך שכלימוד התורה המושכל הוא חכמתו ורצונו של הקב"ה, ובמילא גם היחוד שבזה ענינו שהוא מיוחד עם אלקות, משא"כ בשאר החכמות, הרי לבד זאת, גם היחוד עצמו בלימוד התורה הוא באופן אחר:

בשאר החכמות, כיון שבהחכמות עצמם אין אחדות אמיתית (שהרי אחדות אמיתית אינה אלא בתורה בלבד), חסר גם באופן התאחדותו של האדם עם המושכל שבהחכמה, כי, עם היותו מיוחד עם המושכל, הרי

השכל שבהחכמה מלוכש בענין מסויים (שמחוץ להשכל), והתאחדות נפש המשכיל וכח השכל היא רק עם השכל שבהענין, ולא עם הענין עצמו.

ולדוגמא - בחכמת התכונה: כשלומד את ענין מהלך השמש והירח והכוכבים והגלגלים, הרי הוא מיוחד רק עם השכל שבמהלך השמש והירח והכוכבים והגלגלים, אבל לא עם מהלך השמש כו' עצמו.

ונמצא, שבשאר מושכלות ישנו ענין של שניות ופירוד. משא"כ בחכמה דתורה, כיון ש"אסתכל באורייתא וברא עלמא", נמצא, שכח השכל מיוחד לא רק עם הבנת הענין, אלא גם עם הענין עצמו, שהרי הענין עצמו נתהווה מחכמתו ורצונו של הקב"ה. ונמצא, שבשעה שהאדם מתאחד עם חכמתו ורצונו ית', מתאחד הוא עם העניין עצמו.

וזוהי מעלת התורה על שאר חכמות - שנוסף על כך שהדבר שמתאחד עמו הוא חכמתו ורצונו של הקב"ה, ישנו חילוק גם באופן היחוד, שהוא באופן אחר לגמרי.

ד. ע"פ ביאור הנ"ל, מובן, שגם בתורה גופא ישנו חילוק בין אופן היחוד בלימוד גליא דתורה, לאופן היחוד בלימוד פנימיות התורה, שהלימוד הוא אודות הספירות, "דבר הוי" המהוה מחי' ומקיים, וסדר ההשתלשלות:

בגליא דתורה, כיון שהדבר הלכה מלוכש בדבר גשמי, הרי הדבר הגשמי מעלים על אלקות,

- כמבואר בקו"א שהדבר הגשמי מעלים על כח הפועל בנפעל, ואפילו במצוות, הרי הגשמי והרצון העליון דהמצוה הם שני ענינים נפרדים זה מזה, כי הגשמי מעלים על האלקות שבו (עד שיבוא הזמן ד"ונגלה כבוד הוי' וראו כל בשר גו'", שאז לא זו בלבד שהגשמי לא יעלים, אלא אדרבה, ע"י הגשמי גופא יראו אלקות) - אלא שבנדו"ד מלוכש בהגשמי חכמתו ורצונו של הקב"ה, אבל הגשמי עצמו הוא מעלים ומסתיר. ולדוגמא: בהלכה ד"המחליף פרה בחמור", הרי ההלכה עצמה היא חכמתו ורצונו ית', אבל ההלכה נתלכשה בעניינים גשמיים המעלימים ומסתירים.

ונמצא, שאף שיש בזה היחוד דאיהו וחיוהי חד", מ"מ, בלימוד גליא דתורה יחוד זה אינו בגלוי, שהרי נתלכש בדבר המעלים. משא"כ בשלומדים אודות הספירות, גדלות הבורא, ונפש האדם (שהיא קשורה עם גדלות הבורא) - הרי כיון שאין כאן דבר המעלים ומסתיר, אזי היחוד הוא בגלוי.

ונמצא, שבתורה גופא - היחוד שבפנימיות התורה הוא בשלימות יותר
מהיחוד שבגליא דתורה.

פרק שלישי

קבלת עול

מאחר שִׁמְקַבֵּל עָלָיו מַלְכוּת שָׁמַיִם וְקַבְלָה זוּ הִיא אֲמִתּוּת בְּלִי שׁוּם סֶפֶק, שְׁהָרִי הִיא טָבַע נִפְשׁוֹת כָּל יִשְׂרָאֵל, שְׁלֹא לְמֹרֵד בַּמֶּלֶךְ הַקְדוֹשׁ יִתְבָּרֵךְ. הָרִי הַתּוֹרָה שְׁלֹמֹד אִזְ הַמִּצְוָה שְׁעוֹשָׂה מַחֲמַת קַבְלָה זוּ וּמַחֲמַת הַמִּשְׁכַּת הַיְרֵאָה שְׁבִמּוּחֹ, נִקְרָאוֹת בְּשֵׁם עֲבוֹדָה שְׁלֵמָה, כָּכָל עֲבוֹדַת הָעֶבֶד לְאֲדוֹנָו וּמִלְכּוֹ. מִה שְׁאִין בֶּן אִם לֹמֵד וּמְקִיִּים הַמִּצְוָה בְּאַהֲבָה לְבִדָּה ... אֵינָה נִקְרָאת בְּשֵׁם עֲבוֹדַת הָעֶבֶד, וְהַתּוֹרָה אָמְרָה: "וְעַבַּדְתֶּם אֶת ה' אֱלֹהֵיכֶם" וגו'; "וְאוֹתוֹ תַּעֲבֹדוּ" וגו'.

וּכְמוֹ שֶׁכָּתוּב בְּזֹהַר [פְּרִשְׁת בְּהַר], כִּהְיָ תוֹרָא דִּיְהִיבִין עָלֶיהָ עַל בְּקִדְמִיתָא בְּגִין לְאַפְקָא מִנִּיהָ טַב לְעֻלְמָא כו', הִכִּי נִמְי אֶצְטְרִיךְ לְכַר נֶשׁ לְקַבְלָא עָלֶיהָ עַל מַלְכוּת שָׁמַיִם בְּקִדְמִיתָא כו'. וְאִי הָאִי לָא אֲשַׁתְּכַח גְּבִיָּה, לָא שְׂרִיָּא בִּיהָ קַדְשָׁה כו'.

[כשור זה שנותנים עליו עול בתחילה, כדי להוציא ממנו טוב לעולם, כך גם אדם צריך לקבל עליו עול מלכות שמים תחילה. באם לא, לא נמצא אצלו, לא שורה בו קדושה]

(תניא פרק מ"א)

בפרק זה בתניא מסביר אדמו"ר הזקן שעל מנת לעבוד את ה' מוכרחת להיות 'קבלת עול'. הסיבה לכך היא, מפני שעניינה של עבודת ה' היא לעבוד אותו, כלשון הפסוק "ועבדתם את ה'" מלשון עבד העובד את אדונו. עבד פירושו

שאינו מציאות עצמאית, כל דבר שירצה לעשות או שלא ירצה, לא תלוי בו. רצונותיו, תכונותיו או חכמתו אינם משפיעים על מעשיו וכל מעשה שלו תלוי ברצון האדון בלבד. העשייה של העבד, בין בדברים שהוא מבין את טעמם ובין בדברים שאינו מבין, היא של ביטול מוחלט לאדון, שכן הוא מוכרח לקיים את רצון האדון. א"כ, עבודת עבד פירושה – התבטלות מוחלטת לאדון.

כמו-כן הוא גם בעבודתו של היהודי. עבודת ה' לאמיתה, היא כאשר גישתו של היהודי ללימוד התורה וקיום המצוות נובעת מצד ביטולו לה'. יהודי צריך להרגיש שהוא משועבד לקב"ה, וכל אשר יצווה, הוא חייב לעשות. זו הסיבה שהוא לומד תורה ומקיים מצוות. לעומת זאת, אם גישתו לעבודה תהיה רק בגלל שהוא מבין את מעלת הדבר ומסכים (כביכול) עם רצון ה', לא זה הוא גדרה של עבודת ה'.

לחדות ההסבר במהותו של עבד:

ה"ה מִתְבַּטֵּל בְּכָל עֲצָם מֵהוּתוֹ, בְּאֵלּוֹ אֵינוֹ בְּמִצִּיאוֹת בְּעוֹלָם לְעֲצָמוֹ כָּלֵל, וְאֵינוֹ נִבְרָא בְּעוֹלָם רַק לְמִלְאכָה וְשִׁירוֹת לְאֲדוֹנוֹ, וְה"ה נִחָשֵׁב בְּרִכּוּשׁוֹ וְכִסְפוֹ מִמֶּשׁ כּו'.

(מאמר ד"ה ומקנה רב, המשך תרס"ו)

מהות המושג בעלות היא שליטה על חפץ. כשאדם רוצה לעשות שינוי כלשהו בדבר, הוא אינו שואל ומבקש את הסכמתו של החפץ, הוא צריך לשאול את הבעלים. לחפץ אין בחירה מה לעשות, האם לעשות וכיצד לעשות.

כך ממש הוא היחס של העבד לאדונו. האדון הוא הבעלים של העבד ואינו מתעניין ברצונו, בדיוק כמו שאת פרתו הוא אינו שואל האם הי רוצה לחרוש כעת או שלא, כך האדון נוהג בעבד, כרכושו וככספו ממש.

וְהַמְעֵלָה בְּהַבְטוֹל דִּקְב"ע הִיא בְּהַבְטוֹל עֲצָמוֹ, שֶׁהוּא בְּטוֹל אֱמֶתִי שְׁאִינוֹ קָשׁוּר עִם מִצִּיאוֹתָיו שֶׁל הָאָדָם. שֶׁהַבְטוֹל דִּיחֻדָּא עִילָאָה, בֵּינָן שֶׁהַבְטוֹל הוּא ע"י שְׁמִכּוּר וּמְרִגִּישׁ שֶׁכָּלָא קָמִי בְּלֹא חֲשִׁיב, הֲרֵי הַבְטוֹל קָשׁוּר עִם מִצִּיאוֹת הָאָדָם (הַהִפְרָה שְׁלֹו) וְאֵינוֹ בְּטוֹל אֱמֶתִי, וְהַבְטוֹל דִּקְבָּלָת עַל, שְׁמִקְבָּל עָלָיו לְקִים צוּי הַשֵּׁם גַּם בְּשִׁחְצוּי הוּא כִּנְגֵד רְצוֹנוֹ, בְּדִגְמָת עֶבֶד שֶׁהוּא

מִכְרָח לְקַיִם רְצוֹן הָאֱדוֹן, בִּיּוֹן שְׁעֵנִינוּ שֶׁל בְּטוֹל זֶה הוּא שֶׁלֹּא לְהִתְחַשֵּׁב עִם
מְצִיאָאוֹתוֹ, הֲרִי זֶה בְּטוֹל אֲמָתִי.

(מאמר ד"ה כימי צאתך, תשי"ב)

יתירה מכך, גם ביטול המגיע מתוך הבנה בגדלות ה' והכרה שהקב"ה הוא
באין ערוך מהנבראים והשכל האנושי, גם ביטול זה אינו ביטול מוחלט.

משל למה הדבר דומה, לשני עבדים הממתינים למלך בטרקלין. כאשר בא
המלך הגיבו העבדים באופן שונה. העבד הראשון שהינו עבד פשוט ואינו
מבין בענייני מלוכה ובגדלותו של המלך, נשאר עומד על מקומו מחכה
לקבל את הציווי מהמלך ולקיימו בהקדם האפשרי. העבד השני, לעומת זאת
מתעלף על מקומו. דווקא העבד השני, המשכיל והנעלה שהבין את רוממותו
ועוצמתו של המלך אינו יכול להכיל את גודל המחזה הנגלה לעיניו ומתבטל
לחלוטין.

כשנתבונן במשל זה, נראה משהו מפתיע, העבד המשכיל אמנם הבין
יותר במהותו של המלך, אך העבד הפשוט הוא זה שקיים בפועל את רצונו
של המלך. העבד המשכיל שירת את ההבנה והשגה של עצמו, השכל שלו
ומציאותו גופא היא זו שהכריחה את ביטולו. אך העבד הפשוט שלא ערב את
מציאותו, הוא זה שהוציא לפועל את רצון המלך.

דוגמא נוספת לכך ניתן להביא מהיחס שבין המודרך למדריכו הנאמן. נתאר
לעצמנו נער צעיר, שיש לו מדריך נאמן, המדריכו ומחנכו בכל צעדיו. הנער
מבחין בחכמתו של המדריך ובתבונה שבהוראותיו, והוא מכיר בתועלת
שהמדריך נותן לו בהתפתחותו האישית. קורה לפעמים שהמדריך נותן לו
הוראה מסוימת מבלי שיבאר לו את טעמו של הדבר, והנער אינו מצליח
בשום אופן להבין את ההיגיון שבהוראה זו. כיצד יתייחס לזה הנער? נער
טיפש יגיע למסקנה שהפעם המדריך טעה; אבל נער פיקח יבין, שכשם שבכל
הוראותיו של המדריך היה היגיון ותועלת, סביר להניח שגם בהוראה זו יש
תבונה ותועלת עבודה, והסיבה שאינו מצליח להבין זאת היא מפני עומק
טעמה של הוראה זו, ואין זה פלא ששכלו של נער צעיר לא יכול להבין את
מלוא עומק מחשבתו של המדריך הנאמן.

כך הוא הדבר בנמשל בעבודת האדם; יהודי פיקח, המתבונן בגדולת הבורא

ותורתו, יגיע בסוף להכרה שהקב"ה נעלה מחוקי השכל והאדם האנושי אינו מסוגל להבין את כל עומק הטעמים מאחורי ציוויי של הקב"ה, ובהכרח שיש דברים שלמעלה מהבנתו. גם אדם כזה יגיע לידי קיום רצון ה', אולם הכרה והרגשה זו קשורה עם מציאות האדם, מציאותו 'הגיעה' לידי הבנה שיש בורא לעולם ועליו לעבדו. לעומת זאת, אותו אדם שמקיים את רצון ה' רק מהסיבה שהקב"ה הוא אדונו וממילא מציאותו בטילה אליו הוא זה שבטל באמת ובקבלת עול לרצון הקב"ה.

פרק רביעי יגיעה

ש"עובד" הוא לשון ה'ה, שהוא באמצע העבודה, שהיא המלחמה עם היצר הרע להתגבר עליו ולגרשו מהעיר קמנה, שלא יתלבש באברי הגוף, שהוא באמת עבודה ועמל גדול להלחם בו תמיד, והינו הבינוני.

(תניא פרק ט"ו)

הכוונה במושג "עבודת ה'" או ב"עובד אלקים" אינה לעצם קיום התורה והמצוות, אלא ליגיעה ועמל מיוחדים הקשורים עם קיומם.

המושגים עבודה ועמל אין משמעותם רק קושי גופני או נפשי, שיש לאדם קושי להשיג את מבוקשו, אלא פירושם הוא, לעשות דבר שהוא נגד טבעו ורצונו של האדם.

לדוגמא, כאשר בן עושה מלאכה קשה עבור אביו, הרי מתוך אהבתו אליו לא ייחשב בעיניו הדבר לעמל ויגיעה כלל. על-אף שישנו קושי גדול במעשה, כיוון שהוא עושה זאת מגודל אהבתו, הוא יתגבר על הקושי שיש לו ואדרבה ירגיש בכך רק תענוג ונחת רוח. לפיכך התגברות זאת אינה נקראת בשם "עבודה". עבודה ועמל הם רק בעשיית דבר שאין בו תענוג לאדם, והוא עושהו שלא כפי רצונו.

כך גם בעבודת ה': התואר 'עובד אלוקים' אינו מדבר על יגיעה של כחות נפשו למלא את אהבתו בלימוד התורה ובקיום המצוות, מפני שבמעשה זה הקושי בטל אל-מול ההנאה והתענוג, בדיוק כמו שזה אצל הצדיקים.

התואר "עובד אלקים" א"כ, מתאים למי שעובד בעבודה נפשית ללחום נגד

טבעו ולכפות את יצרו, שגם כשאנו מסכים ואינו חש עונג בעבודתו, יקיים זאת מפני שכך הוא רצון הקב"ה.

ובזה יובן מה שכתוב בגמרא, ד"עובד אלהים" הינו מי ששונה פרקו מאה פעמים ואחד, ו"לא עבדו" היינו מי ששונה פרקו מאה פעמים לבד. והינו משום שביניהם היה הרגילות לשנות כל פרק מאה פעמים, כדאיתא התם בגמרא מנשל משוק של חמרים, שגשגרים לעשר פרסי בוזא ולאחד עשר פרסי בתרי זוזי, מפני שהוא יותר מרגילותם.

ולכן זאת הפעם המאה ואחת היתה על הרגילות שהרגל מעוררו שקולה בנגד כלן, ועולה על גביהן ביתר שאת ויתר עז להיות נקרא עובד אלהים.

(המשך פרק ט"ו)

לכאורה אינו מובן: בגלל פעם אחת יתירה מגיע לאדם שכר גדול ורב כל-כך? כיצד ניתן לומר, שהמרחק בין מאה פעמים למאה ואחת יהי גדול כל-כך, עד שבגלל פעם זו בלבד ייכנס לגדר חדש וייקרא בשם 'עובד אלקים'?

הגמרא מבארת את מעלת ה'עובד אלקים' על מעלת מי 'שלא עבדו' ע"י שמשווה אותם לשוק סבלים ובלשון הגמ' חמרים. בשוק החמרים היה תעריף קבוע שסיפק את רוב המשכירים, בתשלום של זוז אחד ניתנה הזכות לנסיעה עם החמור עד עשר פרסאות. כשאדם רצה לשכור חמור לנסיעה בת אחד-עשר פרסאות - פרסה אחת יותר, עליו לשלם עוד זוז שלם.

הסיבה לכך נעוצה בדברי רש"י: "ישכיר לך אדם חמורו בזוז אחד שכבר נהגו כן, ואם תאמר לו לילך פרסה יותר ישאלך שני זוזים". בשכירות לפי התעריף הקבוע אין שום חידוש אצל בעל הבית, הוא רגיל לכך. אך כשאתה משנה מהרגילות וממנהג המקום, כאן כבר תשלום השכירות משתנה.

ומעתה יובן הטעם שהשונה פרקו מאה ואחת פעמים עבודתו את ה' היא באיכות אחרת מהשונה מאה פעמים בלבד. השונה פרקו מאה פעמים למד כפי טבע הרגילות המקובל אז, והשונה מאה ואחד למד יותר מטבע הרגילות. על לימוד פעם אחת זו היתירה צריך הוא ללחום נגד טבע הרגילות שלו כדי לשנותו.

וכמו במשל, שעבור הפרסא האחת היתירה משלמים אותו הסכום שמשלמים עבור עשרת הפרסאות הראשונות, כך, לא זו בלבד שהפעם המאה ואחת שקולה כנגד כל המאה פעמים, אלא יתר על כן, היא עולה על גביהן ביתר שאת ויתר עוז, להיותו נקרא 'עובד אלקים' – האדם 'עובד' את ה' ביגיעה רבה.

הפעם הנוספת הזו מגביהה את האדם ומביאתו לאיכות אחרת ונעלית יותר בעבודת ה' שהיא חשובה יותר מכל המאה פעמים גם יחד.

לאחר שלמדנו את גודל מעלת היגיעה נראה ביאור במהות היגיעה:

כפי שאנו רואין בחוש, שיש פמה בני אדם שפלי מוחם וכל שכלם המה קטנים, וע"י יגיעה שמגיעים ביותר ללמוד ולהבין ולעין דוקא בכל ענין, ה"ה מגיעים למדר' נעלית מאד בחכמה, יותר מאותן שהם חכמים מצד טיב כח שכלם, והינו לפי שע"י היגיעה מגיעים להעלם עצם כח החכמה, ומשם נמשכים גלויים באפן אחר לגמרי כו'.

(מאמר ד"ה ואברהם זקן, המשך תרס"ו)

במאמר מסביר אדמו"ר הרש"ב שע"י היגיעה אפשר להגיע לדרגה עמוקה יותר בנפש. בדרגה זו גם אדם בעל חכמה פחותה בטבעו, יוכל להבין טוב יותר מאדם חכם. הדרגה העמוקה בנפש נקראת 'עצם כח החכמה' והיא המקור לחכמה שבאדם. כשאדם מתייגע הוא כאילו 'עוקף' את החכמה הרגילה שלו ונוגע בשורש החכמה, שם אין כל הגבלה עד כמה יכול להבין.

בשביל להבין כיצד האדם מתעלה לדרגה זו, ומדוע דוקא ע"י יגיעה, נקדים לבאר את מבנה הנפש:

לכל אדם יש תכונות שונות המייצגות את אישיותו. כשהאדם נתקל בקושי מסויים לא בהכרח שלאדם אחר דבר זה גם מהווה קושי, יתכן דווקא שדבר זה הוא דבר פשוט עבורו. באם יתנו לנגן גדול משימה – עליו לצייר ציור, הוא יצטרך להתאמץ מאוד בכדי להצליח במשימה וייתכן מאוד שהוא לא יצליח בה. כמו כן, אם יתנו לצייר מוכשר להלחין לחן חדש סביר להניח שהדבר לא יעלה בידו. כל אדם מוגבל לתכונותיו הוא ולפיהם הוא פועל ועושה.

דרגה זו, הינה דרגה נמוכה בנפש האדם. בעומק הנפש לעומת זאת, לכל אדם

קיימים כל הכוחות. ראייה לדבר ניתן להביא מאבא חירש שהילד שלו שומע כאחד האדם, באם לאדם החירש לא היה בנפשו כלל את תכונת השמיעה, כיצד ייתכן הדבר שבנו יוכל לשמוע? הלא כוחות הנפש של הבן נוצרו רק מכוחות האב, ולמרות שבתכונות הגלויות באב לא היה את כוח השמיעה כיצד הם התגלו אצל הבן? אלא, שהסיבה לכך תלויה בכך שלכל אדם בעומק נפשו חבויות כל תכונות הנפש האפשריות בשלימות.

על מנת להגיע לדרגת הנפש כפי שהכוחות כלולים בה בשלימותם, נצרך לבטל את מציאות האדם. מציאות האדם הם תכונותיו הגלויות שבהם האדם מרגיש את עצמו לבעל חשיבות. אדם רחמן מחשיב את עצמו למציאות מצד טוב ליבו, אומן במלאכת הציור מעריך את עצמו בהיותו יוצר מעשי אומנות מרהיבים. מצד מציאות האדם, הוא מוגבל לתכונותיו הגלויות בלבד.

אך כשאדם מתייגע ועובד לשנות ולשבור את מציאותו וטבעו, הוא מבטל את עצמו בפני הדרגה העמוקה יותר בנפשו ובכך מגלה בנפשו את עצם כוחותיו שאינם מוגבלים לכוחותיו הרגילים.

אם כן, כעת מובן מדוע ישנם אנשים בעלי כוח חכמה קטן בטבעם ובכל זאת הם השכילו השכלות עמוקות לאין קץ מחכמים גדולים, משום שהם יגעו וביטלו את מציאותם.

נמצא אם כן, שמהות היגיעה היא ביטול. האדם בטבעו כבול ומוגבל לתכונות המאפיינות את מציאותו, וכאשר הוא מתייגע ועושה היפך תכונותיו ומציאותו, הוא יכול לגלות את עצם תכונות נפשו.

פרק חמישי

תענוג

ענין בחי' בן יובן עד"מ כמו הִבֵּן אֶל אָבִיו, שִׁישׁ בְּהִבֵּן בְּמַכְעוֹ אֶהְבֶּה אֶל אָבִיו, וּבִאֲהָבָה רָבָה וְעֲצוּמָה, וְנִמְשָׁךְ אַחֲרָיו, וְחִפֵּץ מְאֹד מָה שֶׁהוּא רְצוֹן הָאֵב, דְּמָה שֶׁהוּא רְצוֹן הָאֵב הוּא ג"כ רְצוֹן הִבֵּן, וּמָה שֶׁהוּא נִגְדֵּר רְצוֹן הָאֵב ה"ז ג"כ נִגְדֵּר רְצוֹן הִבֵּן בְּתַכְלִית, וְעוֹד זֹאת, דְּמָה שֶׁהוּא רְצוֹן הָאֵב מְחִיב שְׂכָל הִבֵּן שָׁפֵן צָרִיךְ לְהִיּוֹת, וּבד"כ מִתְאִים שְׂכָל הִבֵּן אֶל שְׂכָל הָאֵב, דְּכִמוֹ שְׂמַחִיב שְׂכָל הָאֵב בֶּן מְחִיב שְׂכָל הִבֵּן, וְה"ה עוֹשֶׂה כְּפִי רְצוֹן הָאֵב בְּכָל פְּרָט.

(מאמר ד"ה ומקנה רב, המשך תרס"ו)

הפסוק מכנה את עם ישראל בשם בנים וכמו שכתוב: "בנים אתם לה' אלוקיכם". עניינו של בן הוא, שאינו עובד את אביו מפני שאביו ביקש ממנו או ציווה אותו, בן הוא מציאות אחת עם האב ולכן רצון האב הוא גם רצונו.

בשונה מעבד שהוא מציאות זרה ונפרדת מהאדון, הבן חש תחושת קירבה ואחדות עם אביו. האב והבן דומים זה לזה ואפילו בתכונות הנפש הבן דומה בד"כ לאביו. תפיסתו והבנתו של הבן, בדרך כלל, דומות לתפיסת והבנת האב. לעומת העבד שאינו מבין את הצורך, התועלת והתענוג שבציווי, הבן מחובר בכל כוחותיו לרצון האב, שכן כל מציאותו דומה ומאוחדת למציאות האב.

עבודת ה' מתוך תענוג הינה עבודה מתוך הכרה בגדלות ה' ורצון פנימי לקיים את רצונו ולדבקה בו.

בעבודה זו ישנה מעלה על עבודת העבד :

שֶׁהַבְּטוּל הוּא בְּכָל מְצִיאוֹתוֹ (שֶׁלֹא נִשְׁאָר אֲצִלּוֹ וּבֹ עֲנִין שְׁאִינוּ בְּטֵל, וְדֹלָא
בְּהַבְּטוּל דְּקַבְּלַת-עוֹל, שֶׁהַבְּטוּל הוּא רַק בְּנוֹגֵעַ לְמַעֲשֵׂה בְּפַעַל).

(מאמר ד"ה כימי צאתך, תשי"ב)

אם נתבונן היטב במשל שלמדנו אתמול, בעבד המשכיל שהבין את גדלות המלך והתעלף, ובעבד השני שלא הבין אך קיים את רצונו, נמצא שהעבד שקיים את רצון המלך אמנם לא ערב את מציאותו אך מצוות המלך התקיימה אצלו בביטול לגבי המעשה בלבד.

"עבדא בהפקירא ניחא ליה" מעידה הגמרא. העבד רוצה בחיי הפקרות. העבד באישיותו, הגם שבפועל הוא כן מקיים את רצון האדון בפנימיותו הוא נשאר מציאות ואישיות עצמאית. הוא אדם בעל דעות ורצונות שונות מהאדון. בתכונותיו ומידותיו הוא רוצה בחופש וכוחותיו הפנימיים אינם בטלים לאדון. הביטול לא חדר בכל מציאותו, ונשאר רק לגבי הרובד החיצוני, המעשה בפועל.

כשהאדם מקיים מצוות רק בקבלת עול, זה מעיד על כך שהוא עצמו לא רוצה בקירבה לה' וכל קיום המצוות שלו זה רק מפני שהוא מוכרח בכך בקבלת עול. משא"כ כשקיום המצוות נעשה מתוך תענוג, כלומר, לא רק כוח המעשה של האדם בטל אלא גם כוחותיו הנעלים יותר, הרגש, השכל והרצון, שהם עיקר אישיות ומציאותהאדם, הם חלק מקיום המצוות, אזי האדם כולו, על סך כוחותיו בטל ומאוחד עם ה'.

אולם בהמשך פרק מ"א ממשיך רבינו הזקן :

שֶׁכָּל אָדָם צָרִיךְ לְהִיּוֹת בְּשְׁתֵּי בְּחִינּוֹת וּמִדְּרָגוֹת, וְהֵן בְּחִינַת עֶבֶד וּבְחִינַת בֶּן.

כשהאדם עובד את ה' מתוך הבנה והשגה, אז המציאות שלו אינה בטילה בביטול מוחלט. וכשהאדם עובד את ה' רק מצד 'קבלת עול', כוחותיו הפנימיים אינם בטלים לה'. אם כן, כיצד ניתן לשלב את שתי המדרגות הללו?

לאמיתו של דבר אמנם, שני הדברים עולים בקנה אחד. אצל יהודי, הסיבה שבגללה הוא לומד, מבין ומתבונן, ואף משתדל לעורר בליבו רגש לה', היא מפני ביטולו לה'. הוא בטל בתכלית לקב"ה ולכן הוא מוכן לקיים את כל

מה שמצווים אותו, גם להבין ולהרגיש אהבת ה'. כאשר הקב"ה מצווה אותו לקיים מצווה מעשית, להניח תפילין או כל מצווה מעשית אחרת, הוא מקיים. ובאותה מידה, כשיש ציווי מהקב"ה ללמוד, להבין ולעורר רגש לה', הוא משתדל ללמוד, להתבונן ולעורר רגש לה'.

כשכך הם פני הדברים, הבנת והרגשת היהודי אינם ביטוי של מציאותו האישית אלא אף הם נובעות מהציווי האלוקי. אותה סיבה המביאה לקיום המצווה המעשית, משום שכך ציווהו ה' והוא עבדו, היא הסיבה המביאה לקיום המצוות מתוך הבנה והשגה שקשורה עם ביטול מציאותו.

הוספה (מהתוועדות ליל חמישה-עשר בשבט ה'תשמ"ה):

אומרים לו ליהודי שכבר בהתחלת העבודה צריך להיות עיקר ה"שטורעם" אצלו (לא רק בדברים המוכרחים בלבד, כי אם) בעניין של תענוג (פירות האילן), כלומר, שעבודתו לא תהיה באופן של "מצוות אנשים מלומדה", כי אם מתוך כוונה, התבוננות והתעניינות, ומתוך חיות כו', ולא עוד, אלא שעבודתו תהיה מתוך תענוג. וכל זה – כאמור – מיד בהתחלת העבודה, כאשר מתחיל בתנועת הצמיחה, כבר אז צריכה להיות עבודתו מתוך תענוג.

והעניין בזה:

שלימות העבודה היא – לא רק כאשר עושה בפועל ממש את המוטל עליו, הן בנוגע לענייני קדושה, והן בנוגע לענייני הרשות, באופן ש"כל מעשיך יהיו לשם שמים", ועושה זאת "באמונה" (על-דרך הלשון "משאו ומתנו באמונה"), כי אם כאשר עושה זאת מתוך תענוג, שהוא הכוח היותר נעלה מכל כוחות האדם, ולא עוד, אלא שמושל ושולט על כל כוחות הגוף, וכוחות הנפש, ועד כדי כך, שביכולתו ובכוחו להפוך עניין של "תענית" (העדר האכילה של דברים המוכרחים, "חימה ושעורה") לעניין של "תענוג".

ובלשון הידוע: "בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך", היינו, ששלימות העבודה היא – לא רק "בכל לבבך ובכל נפשך", עבודה שנעשית בכוחות

הפנימיים, שכל ומידות, אלא גם "בכל מאודך", עבודה שלמעלה ממדידה והגבלה, עבודה הקשורה עם כוחות מקיפים, עד לכוח היותר נעלה בכוחות מקיפים גופא – כוח התענוג.

ובסגנון אחר: עבודתו של יהודי היא – "אני נבראתי לשמש את קוני", לגרום תענוג ונחת רוח להקב"ה – "נחת רוח לפני שאמרתי ונעשה רצוני", על-ידי זה שמגלה את ה"טוב מאוד" (תענוג) שבמציאות הבריאה, שכן, אף-על-פי ש"יורא אלוקים את כל אשר עשה והנה טוב מאוד", היינו, שעניין זה ("טוב מאד") ישנו כבר מצד הבריאה עצמה, מכל-מקום, "ברא אלוקים לעשות" – לתקן, כדי שיהודי יוסיף בזה עוד יותר, ועל-ידי זה "נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית". ולשם כך עליו להשתמש ב"טוב מאוד" שישנו אצל יהודי [ורק מצד עניין הבחירה ניתן גם לכל עמי הארץ (כמבואר בנוגע לכמה עניינים)], היינו, שעבודתו תהיה מתוך תענוג – "טוב מאוד" שבנפשו.

פרק שישי תפילה

"הנה כל העבודה והיגיעה של עובדי ה' בתפלה הוא לבוא למדת האהבה. כי התפלה כללות ענינה הוא ב' דברים: הא' לקשר ולדבק נפשו באלקות, וזהו מה שתפלה הוא לשון התחברות, וכמו "התופל כלי חרס", דהינו התקשרות והתחברות נפשו באלקות,

"ועל שם זה נקראת התפלה סלם, וכמו שכתוב: "סלם מצב ארצה וראשו מגיע השמימה",

ואיתא בזהר: "סלם - דא צלותא",

"שעל ידי הסלם דתפלה מתעלה נר"ן [=נפש-רוח-נשמה] שבנפשו עד שראשו מגיע השמימה, הינו התקשרות עצמות הנשמה, בחינת נשמתא לנשמתא, במקור חצבה בעצמות אור אין סוף ברוך הוא בתפלת שמונה-עשרה, שגם הנר"ן עולים ונכללים בהתקשרות זאת".

(קונטרס העבודה פרק א')

כל הנהגותיו של יהודי מכוונות למען מטרה אחת, החיבור בין יהודי לקב"ה. בלימוד התורה, השכל ותפיסת העולם של יהודי מתאחדת עם חכמתו של ה'. בקיום המצוות, האדם מתבטל לרצון ה', ומשום זה הן נקראות מצוות - מלשון 'צוותא', חיבור של שני דברים יחדיו. כן הוא הדבר גם בתפילה. אחת הפירושים למילה 'תפילה' היא מלשון: "התופל כלי חרס". מלאכה שהיתה נפוצה בדורות עברו, של תיקון וחיבור חתיכות חרס ועשייתם לכלי שלם

ומתוקן. גם כאן, בתפילה, 'תופל' משמעותו חיבור, חיבור בין שני חלקים, החיבור של יהודי לקונו.

אמת אמנם, גם כשיהודי מקיים מצווה או לומד תורה הוא עלול לשכוח על תוכנה ולא לחוש כלל בקשר ובחיבור עם ה', הסיבה לדבר נעוצה בכך שהתורה והמצוות ירדו לעולם. הצורה בה אנו מכירים את התורה והמצוות הינה צורה שונה מהאופן בו הם קיימים אצל הקב"ה, שם הם ברובד מופשט יותר אותו אנחנו לא מסוגלים להכיל. בלימוד התורה בעוה"ז אנחנו לומדים על שור שנגח את הפרה ואילו התורה בשורשה למעלה מדברת על חסד וגבורה כפי שהם משפיעים אחד על השני, ואילו השור והפרה הם רק דוגמאות שבהם התלבשה חכמת התורה.

לכן, כיוון שהתורה והמצוות התלבשו במשלים גשמיים, יהודי יכול ללמוד תורה ולחוש בגאווה גדולה, או ללמוד רק בשביל תענוג עצמו ולשכוח על המהות האמיתית שלה – לשכוח מ'נותן התורה'.

אותו הדבר הוא גם בקיום התורה והמצוות, לעיתים כאשר אדם מדקדק בפרטי המצווה, כמו בהידור הפרשיות ובתי התפילין, או בהדרו של האתרוג הוא עלול לשכוח שכל מהות המצווה היא 'צוותא וחיבור' עם הקב"ה. האדם עלול להרגיש גאווה גדולה מכך שהוא מהדר גדול במצוות ולשכוח שהמצוות עניינם הוא דווקא לבטל את עצמו לקב"ה. כך, כאשר מקיימים מצוות מתוך השגרה וההרגל, הרי זה בבחינת "מצות אנשים מלומדה" ולא מורגשת בה כלל מציאות האלוקות.

ואין צריך לומר שכל עניני הרשות, כמו אכילה ושתייה, פרנסה ובריאות וכו', הרי הם עיסוק בעניינים הגשמיים שמעלימים על אלוקות, ולא קלה היא המשימה לעשותם מתוך כוונה ברורה לשם שמים.

נמצא א"כ, שעבודת ה' במשך היום כולו, עלולה להיות מנותקת לחלוטין מהקב"ה ואלקות.

בתפילה לעומת זאת, העניין האלוקי ניכר ונרגש היטב ואינו מכוסה ב'לבושים' המסתירים. אדרבה, הלבוש עצמו עוסק בעניינים אלוקיים, שכן בתפילה אין תוכן אחר מלבד הרגשת ההתחברות עם אלקות; לשפוך את הנפש לקב"ה, לדבר אל ה', לבקש ממנו, לשבח אותו ולהתקשר אליו.

כיוון שכך, האדם המתפלל חייב להיות מודע לאלוקות בצורה גלויה ומורגשת, אדרבה, בעוד שבשאר המצוות המעשיות יש משמעות לקיום המצוה בפועל, גם ללא כוונות מעמיקות והכרה ברורה בכך שהמצוה היא 'צוותא וחיבור' עם הקב"ה, הרי בתפילה, הצד המעשי של אמירת המילים בלבד, בהעדר כוונה ראויה, "אינה תפילה" כלל.

רק לאחר שבמהלך התפילה התחבר האדם עם אלוקות והתקרב לה', הרי גם בעסקו בשאר חלקי עבודת ה', בלימוד התורה וקיום המצוות שבמשך היום, הוא מתמקד באופן טבעי באלוקות שבכל ענין, ולא בפרטים המעשיים: בלימוד התורה – נרגש שזו 'תורת ה' ולא סתם חכמה. בקיום המצוה – נרגש מְצוּה המְצוּה. ואפילו בהתעסקות בענייני הרשות – ניכר הקשר עם האלוקות, והכל נעשה על-פי הלכה תוך מציאת 'השגחה פרטית' במהלך עסקי היום.

הוי אומר: התפילה היא ה'נשמה' של כל פרטי עבודת ה'. כי ביחס לתפילה, כל יתר הענינים כגון לימוד תורה, קיום מצוות, וענייני הרשות – נחשבים כמו גוף לנשמה.

וכיוון שעיקרה של התפילה הוא חיבור לאלוקות, מובן שככל שמתבוננים ומרגישים אלקות בזמן התפילה בצורה עמוקה ופנימית יותר, הדביקות באלוקות נעלית יותר, וגם ההשפעה על עבודת ה' במשך היום ניכרת יותר.

בכך בא לידי ביטוי חידושה של התפילה על-פי תורת החסידות. התפילה פועלת קירוב עצום לאלוקות, ומחדירה באדם את ההכרה מדוע הקב"ה ברא את העולם וכיצד אין לאדם תפקיד אחר מלבד מילוי רצונו של הקב"ה.

פרק שביעי

אהבת ישראל

והנה על ידי קיום הדברים הנזכרים לעיל, להיות גופו נבזה ונמאס בעיניו, רק שמחתו תהיה שמחת הנפש לבדה, הרי זו דרך ישראל וקלה לבא לידי קיום מצות "ואהבת לרעך כמוך" לכל נפש מִיִּשְׂרָאֵל, למגדול ועד קטן. כי מאחר שגופו נמאס ומתעב אצלו, והנפש והרוח – מי יודע גדלתו ומעלתו בשרשן ומקורן באלקים חיים. בשגם שכלן מתאימות ואב אחד לכלנה, ולכן נקראו כל ישראל אחים ממש, מצד שרש נפשם בה' אחד, רק שהגופים מחלקים. ולכן העושים גופם עקר ונפשם טפלה, אי אפשר להיות אהבה ואחווה אמיתית ביניהם, אלא התלויה בדבר לבדה.

(תניא פרק ל"ב)

ההבדל בין אהבה התלויה לאהבה עצמית:

חידושו של אדה"ז במצוות אהבת ישראל טמון בפשט המילים "ואהבת לרעך כמוך". הוספת המילה "כמוך" מדגישה שאין די רק בלאהוב את חברך או להתמסר אליו, אלא שנדרש לאהוב כל יהודי כמוך ממש.

החידוש הגדול בפירוש זה, הוא מפני שאין מדובר פה רק לגבי אהבה המתבטאת במעשה כלשהו. לו ציווי זה היה כמאמר הגמרא "מה ששנואי עליך אל תעשה לחברך" פירוש המילה "כמוך" יתפרש רק לגבי המעשה בפועל, כל מה שאתה עושה לעצמך כך תעשה לעמיתך, אמנם זה גם אתגר גדול אבל אפשרי. אך במצות "ואהבת" הציווי הוא לאהוב גם ברגש הלב, ולהרגיש קירבה לאדם זר, ולא סתם קירבה אלא בדיוק כמו שאתה חש כלפיך.

לכאורה, הדבר אינו מובן כלל, כיצד האדם יכול לאהוב את חברו בדיוק כמוהו? הרי ההבדל בין אהבה לחבר לאהבת עצמו הוא אינו הבדל טכני אלא הבדל מהותי;

בקשר בין שני בני אדם יש שני סוגים, אהבת איש לרעהו ואהבת בן ואב. כאשר אדם אוהב את זולתו, הרי זה נובע מכך שירוויח דבר מחברות זו, מכך שחבירו יתן לו הנאה כלשהי או יעשה לו טובה. יתירה מכך, גם כשחבירו אינו נותן לו מאומה, הסיבה שהוא אוהב את חבירו היא מפני שהוא מכיר במעלה מסויימת בחבירו, מעלה שאדם זה הוא טוב ולכן הוא רוצה בקירבתו. אהבה מסוג זה נקראת 'אהבה התלויה בדבר', וממילא, כשבטל הדבר, בטלה האהבה. קשר זה ניתן לשינוי וכאשר הטובה שחבירו נותן לו או המעלה האישית שיש בזולת תיפסק, הקשר יתבטל.

שונה מכך היא אהבת אב ובן. גם כשהבן אינו נותן דבר לאב, גם כשבבן אין שום תכונה ומעלה אישית שבגללה עלולים לרצות בקרבתו, האב קשור אליו בכל מיני נפשו. למרות שלעיתים האב כועס על בנו, אין פירושו שהאהבה שביניהם התבטלה, אדרבה, דווקא בגלל גודל הקשר והציפייה מבנו, האב (בחיצוניות) אינו מרוצה, אך זה נובע דווקא מפני גודל הקשר העמוק. מסיבה זו, קשר זה אינו בטל לעולם. ממש כך היא אהבת עצמו, האדם אוהב את עצמו ורוצה בטובתו, לא מפני איזו סיבה או מעלה כלשהי אלא בקשר חזק של הרגשת עצמו שאינה משתנה.

יתירה מכך ניתן לומר בקשר תליתי המגיע מפני סיבה, לא רק שלאחר שבטלה הסיבה תבוטל האהבה, גם בשעת האהבה הקשר אינו בתוקף כ"כ. בקשר הנובע מלמעלה, מידת האהבה תלויה באופן המעלה. גם כשהמעלה הינה גדולה לאין קץ היא תישאר מעלה מוגבלת ולכן גם מידת האהבה תישאר מוגבלת. לא כן בקשר עצמי, קשר שאינו נובע מסיבה, ואינו תלוי ומדוד בדבר. האדם אוהב את הנאהב מפני שכך טבוע בעצם קיומו והאופציה של 'לא לאהוב' אינה קיימת. קשר זה יכול להתבטא בן היתר בכך שהבן יוכל למסור את נפשו עבור הוריו, על-אף שימות ולא יזכה בקרבתם.

ואם כן הדברים, יש להבין כיצד ניתן לצוות על יהודי לאהוב את זולתו, באהבה שאינה תלויה בדבר. כשנדרש מיהודי לאהוב אדם זר רק מצד המעלות,

הוא יוכל לחפש את הצדדים החיוביים שבחבירו ולהתבונן במעלתם וממילא לאהוב אותו, אך כיצד ניתן לאהוב אדם אחר באהבה עצמית שאינה תלויה בדבר?

אלא, אהבה עצמית אפשרית מפני שכל נשמות ישראל הם כאיש אחד. בדיוק כמו שלכל איבר בגוף ישנו צורה משלו, אבל במהותם הם מהות וחלק מגוף אחד, כך לכל יהודי ישנו תפקיד משלו, אך ביחס לדבר המאחדם – כולם עניין אחד. עניין זה, שיהודי נפרד מרעהו זהו רק מצד הגוף, אך במהותו הפנימית של יהודי הוא חלק מכלל ישראל וממילא כל ישראל הם גוף אחד ומאוחד. לכן הדרך לגלות אהבה זו, הינה ע"י שגופו נמאס אצלו ואינו תופס מקום, ואילו נשמתו, שהיא עיקר מציאותו תהיה העיקר. שם, בגילוי שורש נשמתו, האדם מאוחד עם רעהו בקשר עצמי, ממילא הוא יכול לאהוב אותו "כמוך".

בגמרא מסופר, שנכרי בא לפני שמאי וביקש: גיירני על מנת שתלמדני את כל התורה כולה כשאני עומד על רגל אחת. שמאי, שהיה ידוע בקפדנותו, דחף אותו באמת הבניין שבידו וסירב לבקשתו.

הנכרי לא ויתר והלך להלל הזקן. הלל, שהיה ידוע בסבלנותו ובחכמתו, קיבל את הנכרי ואמר לו: "דעלך סני לחברך לא תעביד. זו היא כל התורה כולה, ואידך פירושה הוא – זיל גמור" (מה ששנוא עליך, אל תעשה לחברך. זו היא כל התורה כולה, והשאר פירושה הוא – לך ולמד).

מה הקשר בין מצוות אהבת ישראל לכל התורה?

וְהָיוּ שְׂאֵמֵר הַלֵּל הַזֶּקֶן עַל קִיּוֹם מִצְוָה זוֹ, "וְהָיוּ כָּל הַתּוֹרָה בְּלָהּ, וְאִידֶךָ פִּירוּשָׁא הוּא" כו'. כִּי יִסּוֹד וְשִׁרְשׁ כָּל הַתּוֹרָה הוּא לְהִנָּבִיחַ וּלְהַעֲלוֹת הַנֶּפֶשׁ עַל הַגּוּף מֵעֵלָּה מֵעֵלָּה עַד עֶקֶדָא וְשִׁרְשָׁא דְכָל עֲלָמִין, וְגַם לְהַמְשִׁיךְ אוֹר אֵין סוּף בְּרוּךְ הוּא בְּכַנְסֵת יִשְׂרָאֵל, כְּמוֹ שֶׁיִּתְבָּאֵר לְקַמּוֹן, דִּהְיִינוּ בְּמִקּוֹר נִשְׁמוֹת כָּל יִשְׂרָאֵל, לְמַהּוֹי אֶחָד בְּאַחַד דְּוָקָא, וְלֹא כְּשִׁישׁ פְּרוּד חֵם וְשִׁלּוּם בְּנִשְׁמוֹת, דְּקַדְשָׁא בְּרִיד הוּא לֹא שְׂרִיא בְּאַתֵּר פְּגִים. וְכִמּוֹ שֶׁנֶּאֱמָר: "בְּרַכְנוּ אֶבְיָנוּ בְּלָנוּ בְּאַחַד בְּאוֹר פְּנִיךָ", וְכִמּוֹ שֶׁנֶּתְבָּאֵר בְּמִקּוֹם אַחֵר בְּאַרְיכוּת.

(המשך פרק ל"ב)

הסיבה שכל ישראל אחים, טמונה בכך שלכל ישראל מצד נשמתם יש מטרה אחת, לגלות שהקב"ה בעל-הבית על העולם. ממש כמו שלאחים יש אבא אחד שמאחד אותם, כך גם תפקיד הנשמה להרגיש את האמת ש"אין עוד מלבדו", דהיינו, שכל העולם שנראה מורכב מהרבה אנשים שונים, כל מטרתם ומציאותם האמיתית היא רק קיום רצונו של ה'.

הסיבה שאיננו מרגישים דבר זה בטבעיות, היא בגלל הגוף המסתיר על אמת זו, וגורם לאדם תחושה של הרגשה שהוא דבר חשוב וקיים בפני עצמו גם לולא היה הקב"ה רוצה בקיומו.

שונה מכך האדם שהצליח להעלות נשמתו על גופו. היינו, שמצליח להחדיר בעצמו, שההסתכלות בכך שהעולם בטל לרצון הקב"ה תהי' העיקר אצלו ולא הרגשת הגוף שהוא קיים בפני עצמו. במצב זה כבר לא יראה את עצמו כמציאות בפני עצמה, אלא כדבר הבטל לאלקות, שאין לו שום ענין ותוכן לעצמו זולת מילוי רצונו ית'.

זה יסוד ושורש כל התורה. התוכן הפנימי של כל מצוות התורה, הוא להחדיר באדם את ההכרה וההרגשה שכל מציאותו וקיומו, וכל פרט וחלק שבו, לא נועדו אלא כדי להשלים את רצונו ית'. הסיבה שקיום המצוות נעשה ע"י כל אברי גוף האדם, כמו מצות תפילין ע"י היד והראש, הוא מפני שעל-ידי קיום המצוות יוכל לפעול על עצמו שיונח ויורגש אצלו שכל חלק ופרט ממציותו אינו מציאות נפרדת מהקב"ה, אלא כל ענינם ותוכנם הוא אך ורק השלמת רצונו ית'. על-ידי שיהודי מקיים מצות תפילין, יש ביכולתו לבוא לידי הרגשה אמיתית ופנימית, שכל סיבת הקיום של היד והראש שלו אינם אלא כדי שיוכל לבצע את רצון ה'.

לפי כל זה מובן, שמצות אהבת ישראל שתכליתה לגלות את אחדות ישראל, נעשית ע"י גילוי עצם הנשמה שכל עניינה הוא ביטול לה' וביטול מציאות הגוף כדבר נפרד בפני עצמו. זה התוכן של קיום התורה והמצוות של האדם באופן שהנשמה פועלת על הגוף באופן פנימי ואמיתי. המדד לכך הוא, האם האדם רואה את עצמו כמציאות דבר בפני עצמו ואז הוא וחבירו הם באמת שני דברים שונים, או שכל מציאותו היא כדבר הבטל בתכלית לאלקות ואין

לו מציאות לעצמו כלל, וכל פרט וכל חלק בו הינם מציאות אחת כדי למלא על ידו את רצונו ית'. ככל שהאדם לומד תורה ומקיים מצוות באופן פנימי ואמיתי, הדבר מורה על כך שהוא יותר בטל לאלוקות ומציאות גופו אינה מפריעה לקיום רצונו של הקב"ה.

פרק שמיני

הגדרת החושים

דְּהִנָּה הִירָאָה הַמְכַרְחַת לְהִיּוֹת בְּכָל אֶחָד וְאֶחָד הוּא עֲנֵן יִרְאֵת חֲטָא, וְהוּא שִׁירָא לַעֲשׂוֹת כָּל דְּבָר שֶׁהוּא נִגְדֵּי הוּי' וְרִצּוֹנוֹ יִתְבָּרֵךְ, וְלֹא דְּוָקָא בְּדָבָר חֲטָא וְעוֹזֵן בְּפוּעֵל מִמֶּשׁ, כִּי אִם הַהֲגָדָרָה בְּהַחוּשִׁים שְׁלֹו לְהִיּוֹת עוֹצֵם עֵינָיו מִלְּרֹאוֹת בְּרַע וְאוֹטֵם אֲזָנוֹ מִשְׁמַע דְּבָר רַע, וְהִינוּ שְׁחוּשׁ הָרְאִיָּה שְׁלֹו אֵינוּ פְּתוּחִים לְרֹאוֹת כָּל מָה שֶׁלִּפְנֵינוּ, וְכָל שֶׁכֵּן בְּרֹאִיָּה וְהִסְתַּכְּלוּת הָאִסּוּרָה (אֲשֶׁר בְּאִמַּת הָרְאִיָּה וְכָל שֶׁכֵּן הִהְסַתְּכְלוּת הִיא הַסְּבָה הַגּוֹרְמַת לְכָל דְּבָר רַע וְהִיא הַמְּבִיאָה לְרַע גְּמוּר רַחֲמָנָא לְצִלָּן, וּבְמֵאֲמַר "עֵינָא וְלִבָּא תִּרְיִן סְרִסְרִין דְּעִבְרָה", "הָעֵין רוֹאֶה וְהַלֵּב חוֹמֵד", "וְכָל הַמְּסַתְּכֵל כּו' סוֹף בָּא לְיַד עִבְרָה", וְכוּנֹדַע דְּעֵקֶר הַתַּעֲנוּג הוּא בְּחוּשׁ הָרְאִיָּה, וְהַסּוּמָא אֵין לוֹ תַּעֲנוּג בְּשׁוּם דְּבָר...)

(קונטרס העבודה פרק ב')

על מנת לעבוד ה', ישנו תנאי בסיסי הקודם לכל סוג של עבודה – יראת ה'. כדי להתחבר לקב"ה ולגלות אלוקות בנפש האדם, נצרך היהודי להישמר ב'סור מרע'. כשהאדם קשור בנפשו לדברים אסורים הוא אינו יכול להתחבר לה' וראשית כל, עליו להתנתק מאותם דברים המטמאים את נפשו.

הדברים המטמאים את הנפש הינם לא רק מעשים בפועל, אלא גם ובעיקר חושי הנפש. כדי להתחבר לה' יהודי נצרך לשמור על הגדרת חושיו, ובעיקר

על חושי הראיה והשמיעה. רק מי שבוחר שלא להיות פרוץ לכל מה שאפשר לעין לראות ולכל מה שאפשר לאוזן לשמוע יכול להתקרב אל ה'.

חושי האדם נוגעים בדרגות העמוקות ביותר שבנפש. הם הדרך בה האדם מתענג מדברים ומתעורר בעצם נפשו כמו בחוש הריח, כשהאדם מריח בשמים, הבושם מעורר ומרענן את הנפש, וגם בחוש השמיעה, כשהאדם שומע שיר בקול ערב וניגון עמוק הוא מתענג ביותר ויכול להגיע לכלות הנפש. אך מכל מקום השפעת חושים אלו על הנפש פחותה באין-ערוך לגבי התענוג שבחוש הראייה. דווקא בחוש הראיה האדם נמשך למראה עניו בצורה חזקה ביותר, ולאדם קשה להתנתק ממה שראה.

בחוש הראיה נמצא ומתגלה ביותר תענוג האדם ולכן אדם הרואה ומסתכל בהסתכלות אסורה, הראיה נחקקת בו ומדרדרת אותו מטה בקיום המצוות, ומביאה לידי עשיית רע בפועל.

בהמשך המאמר מסביר הרבי הרש"ב, שגם אותם אנשים שלכאורה מביטים בקור רוח ואינם מרגישים בעצמם התפעלות ותשוקה מיוחדת, זה נובע דווקא בגלל גודל החיבור שלהם לדבר הרע. דווקא אנשים אלו עלולים לרמות את עצמם באשר לנזקים הגדולים שהם עושים לנפש. דווקא חוסר ההרגשה כביכול מגלה שהם קשורים לדבר בעצם, ולכן הם אינם מרגישים זאת. ככל שימשיך ויביט בדבר כך ייחקק בנפשו המראה יותר ויותר.

שער בגלה

מבוא

כל מי שראה אפילו קצת מהשיחות של הרבי, יודע לומר שאחד הביטויים השגורים ביותר על לשונו של הרבי היה: "תורת אמת ותורת חיים – הוראה בחיים".

כזו היא תורתנו: תורת חיים. התורה לא מצווה אותנו רק מהי הדרך הנכונה לעבוד את ה' בבית המקדש או בשעת התפילה; התורה עוטפת כל צעד בחייו של היהודי. כשהתורה מוסרת לנו הלכה, "הלכה זו היא חכמתו ורצונו של הקב"ה, שעלה ברצונו שכשיטעון ראובן כך וכך דרך משל ושמעון כך וכך, יהיה הפסק ביניהם כך וכך" (תניא, פרק ה').

כן, יש לקב"ה הוראה והדרכה גם למקרה בו "שור נגח את הפרה". בעזרת השם, בשנת הלימודים הקרובה ילמדו בסניפי ישיבות תומכי תמימים ליובאוויטש ברחבי תבל את מסכת בבא קמא.

כדרכו של התלמוד בבלי כולו, כל דף כולל מספר סוגיות המוזכרות בקצרה ובתמציתיות, כך שמי שלא מכיר את הנושא על עומקו ורוחבו יתקשה להבין את הנאמר. על מנת לגשר ולו במקצת על פער זה, ליקטנו מספר סוגיות יסוד שהבנתן תסייע בלימוד המסכת.

הוספנו קטעים למיטבי לכת, המשלימים את הסוגיא ולעיתים מוסיפים בה הבנה. את חלקם מומלץ לקרוא רק לאחר השלמת בסיס הסוגיא ובעזרת המדריך. לאחר הלימוד כדאי לסכם ולשנן את מהלך הפרק: את השאלה

העיקרית, ואת הדעות השונות בנושא. בנוסף, צירפנו מספר קטעי הרחבה על נושאים או אישים המוזכרים בגוף הסוגיות, שהכרתם תוסיף טעם בהבנת הסוגיה.

בכתיבת הפרקים נעזרנו רבות בשיעורים של הגה"ח הרב יעקב שוויכה שליט"א, חבר בי"ד רבני אנ"ש בארה"ק ור"מ בישיבת תות"ל ליובאוויטש כפר חב"ד – ותודתנו נתונה לו על כך.

...

עוד לפני הפרק הראשון יש את המבוא למסכת בבא קמא, המבוא משמש כעין פרק שלם המציג את עיקרי הדינים בדיני הנזיקין ואת המושגים שחשוב להכיר לפני שפותחים את הגמרא. המושגים והדינים הנלמדים בו חשובים מאוד להבנת שאר הפרקים – ובעיקר המסכת עצמה. כדאי מאוד להשקיע בו!

המבוא מציג את "ארבעה אבות נזיקין" – שור, בור, מבעה והבער – ומבאר מדוע נזקקה התורה לארבע דוגמאות שונות. דרכן ילמד הלומד על עיקרון "הצד השווה", המאפשר לגזור הלכות למקרים חדשים. כמו כן, הפרק סוקר בקצרה את תכונותיו הייחודיות של כל "אב" ואת חומרת הדין המיוחדת באדם החובל בחברו, על חמשת התשלומים הנגזרים מכך.

הפרק הראשון – "טעמי איסור ההיזק": הפרק עוסק בשאלה מהותית: בעוד שהתורה מפרטת את חיובי התשלומים על נזק, בתורה לא כתוב מפורש שיש איסור לגרום נזק! אז מה המקור לאיסור? הפרק סוקר את התשובות המרכזיות לשאלה זו, מראה כיצד האיסור נלמד הן מאיסורים שבין אדם למקום והן מהאיסורים שבין אדם לחברו, ובסופו נראה את חידושו של הרבי על-דרך הפשט.

הפרק השני – "יסוד החיוב בנזקי ממון": הפרק מעמיק בחקירה יסודית: כאשר רכוש של אדם מזיק אנו מחייבים את הבעלים, אך מהו שורש החיוב של אדם על נזק שגרום רכושו? האם האחריות נובעת מ"פשיעה בשמירה" – כלומר, מהתרשלות בכך שלא שמר כראוי? או שמא החיוב נובע מעצם ה"בעלות" על הממון המזיק, הרואה את מעשה הנזק כמיוחס ישירות לבעליו? פרק זה מציג את שני צדדי החקירה, את הראיות לכל שיטה, את

ההשלכות המעשיות הנובעות ממחלוקת יסודית זו, ונלמד כיצד הרבי מציג את החקירה ומה הכרעתו בה.

הפרק השלישי – "תשלומי חבלה – פיצוי ממוני או כופר עונשי?": פרק זה בוחן את מהות התשלום שמשלם אדם החובל בחברו. על בסיס הפסוק 'עין תחת עין' שחז"ל פירשוהו כתשלום ממון, עולה השאלה: גופו של אדם אינו רכוש בעל שווי ממוני, וכיצד ניתן להעריך את שווי הנזק? ומה בכלל הצורך לשלם כסף על גוף שהוא לא שווה ממון כלל! נלמד את שיטות רש"י והרמב"ם ואת יסודותיהן, ונראה כיצד הן מסתדרות עם העובדה שהגוף אינו ממון.

הפרק הרביעי – "שור המועד, סימן או סיבה?": פרק זה חוקר את יסוד הדין של 'שור המועד'. לאחר ששור נוגח שלוש פעמים, דינו משתנה והוא מחייב בנזק שלם. ההיגיון העומד בבסיס הפרק בנוי על חשיבה 'ישיבתית' – מהי כוונת התורה בכך שהנגיחות הופכות את השור למועד? האם שלוש הנגיחות הן הסיבה שהפכה את השור לנגחן ושינתה את טבעו? או שמא הן רק סימן שגילה לנו את טבעו הנגחני, שהיה קיים בו תמיד? חקירה זו נבחנת לאור מחלוקות ראשונים ואחרונים, ודרכו המיוחדת של הרבי בניחות דברי הרמב"ם, המבארים את ההשלכות המעשיות של הבנות אלו.

הפרק החמישי – "קניין שינוי בגזילה": פרק זה דן ב'קניין שינוי' – העיקרון לפיו גזולן ששינה את החפץ הגזול קונה אותו. על פי תורה המושגים 'קניין' ו'בעלות' הינם עמוקים ומורכבים. על מנת לקנות נדרש מעשה פיזי בחפץ, שרק הוא משנה את הבעלות על החפץ. כעת יש לברר – האם השינוי הוא מעשה קניין בפני עצמו, הדומה למשיכה או הגבהה? או שמא הקניין מתרחש כבר בשעת הגזילה, והשינוי רק מסיר את החיוב להשיב את החפץ בעין, ובכך מאפשר לקניין המקורי לחול? בפרק זה נראה כיצד חידוש עצום שחידשו האחרונים נרמז כבר בלשונו המדויקת של אדמו"ר הזקן.

הפרק השישי, "יאוש – האם מהווה הפקרה?": פרק זה הוא פרק עמוק וישיבתי העוסק במהותו של 'יאוש' – המצב בו אדם מאבד תקווה למצוא חפץ שאבד לו שלכן הוא שייך למי שמצא אותו. האם ייאוש זהה להפקר, כלומר, האם החפץ יוצא לחלוטין מרשות הבעלים וכל המוצאו זוכה בו?

הפרק מציג את המחלוקת המרכזית בין רש"י לתוספות בשאלה זו, ובוחר את ההבדלים המעשיים ביניהם, כגון במעמדו של גזלן ובשאלה מתי בדיוק פוקעת בעלותו של המאבד, וחוקר בדעת אדמו"ר הזקן.

מבוא למסכת בבא קמא

יסודות דיני הנזיקין

פתיחה: בבא קמא - השער הראשון לדיני הממונות

בבואנו לפתוח את מסכת בבא קמא, אנו ניצבים למעשה בשער הכניסה להיכל הגדול של דיני הממונות בתורה. המילים "בבא קמא" תרגומן מארמית הוא "השער הראשון", והן רומזות לכך שמסכת זו, יחד עם שתי המסכתות הבאות אחריה – בבא מציעא ("השער האמצעי") ובבא בתרא ("השער האחרון") – מהוות יחדיו מסכת אחת גדולה ומקיפה, היא מסכת נזיקין. מסכת זו, על שלושים פרקיה, פורסת בפנינו את משפטה של התורה בכל הנוגע לסדרים ממוניים וחברתיים, ומלמדת אותנו כיצד לנהוג ביושר ובצדק במשא ומתן שבין אדם לחברו.

בעוד שחלקי המסכת האחרים עוסקים במגוון רחב של דיני ממונות – כשומרים, הונאה, הלוואות ודיני שכנים – הרי שמסכתנו, השער הראשון, עוסקת בליבת דיני הנזיקין ממש. כאן נלמד על אחריותו של אדם לנזק שגרם, בין אם הזיק בגופו ובין אם הזיק באמצעות ממונו. כאן נצלול לעומקם של דיני הגניבה והגזילה, ונלמד על חובת ההשבה. מסכת בבא קמא אינה רק קובץ חוקים יבש; היא מלמדת אותנו את הרגישות הנדרשת כלפי רכושו, גופו וכבודו של הזולת.

א. יסוד היסודות: ארבעה אבות נזיקין ומידת "הצד השווה"

המשנה הראשונה במסכת פותחת בהצהרה המהווה את היסוד לכל דיני נזקי ממון:

"אַרְבָּעָה אָבוֹת נִזְיקִין: הַשּׁוֹר, הַבּוֹר, הַמִּכְעָה, וְהַהֶבְעֵר."

ארבע קטגוריות אלו, המפורשות בפרשת משפטים, אינן רק רשימה של מקרים פרטיים. חז"ל מכנים אותן "אבות", משום שמכל אחד מהם נלמדות "תולדות" – מקרים נוספים שאינם כתובים בתורה במפורש, אך דומים במהותם לאותו "אב" וממנו נלמדים דיניהם.

וכאן מתעוררת מיד שאלה יסודית, המהווה מפתח להבנת דרך הלימוד של התורה שבעל פה: מדוע נזקקה התורה לפרט ארבעה אבות נזק שונים? מדוע לא הסתפקה באב אחד, למשל "השור", וממנו היינו למדים את כל שאר הנזקים?

התשובה נעוצה באחת משלוש עשרה המידות שהתורה נדרשת בהן, היא מידת "בניין אב משני כתובים", או כפי שהיא מכונה בלשון המשנה, מידת "הצד השווה". בהמשך המסכת (ה' ע"ב) מנתחת הגמרא את מהלך הלימוד באופן מופלא. היא מראה כיצד כל ניסיון ללמוד את כל דיני הנזיקין מ"אב" אחד בלבד, נידון לכישלון.

ננסה ללמוד הכל משור? מיד תבוא הפירכא ותאמר: "מה לשור שכן יש בו רוח חיים", ועל כן החמירה בו התורה, אך אין ללמוד ממנו ל"בור" או ל"אש" שהם דוממים. ננסה אם כן ללמוד מאש (הבער)? תבוא הפירכא ותאמר: "מה להבער שכן דרכו לילך ולהזיק", נזק אקטיבי ומתפשט, ואין ללמוד ממנו ל"בור" שהוא מפגע פסיבי ונייח. ננסה ללמוד מבור? תבוא הפירכא ותאמר: "מה לבור שכן תחילת עשייתו לנזק", שהרי החופר בור ברשות הרבים יוצר את הסכנה בידיו, מה שאין כן בבעל שור תם, שלא עשה דבר כדי להופכו למזיק.

מכיוון שלכל "אב" ישנה "חומרא" – מאפיין המיוחד רק לו – לא ניתן לבנות ממנו בניין אב לכל שאר המקרים. ועל כן, טרחה התורה ונתנה לנו מספר דוגמאות, כדי שנפעיל את מידת "הצד השווה": עלינו למצוא את המכנה

המשותף, את העיקרון המהותי המאחד את כל האבות השונים, למרות ההבדלים ביניהם. ומהו אותו עיקרון? על כך עונה המשנה:

"הצד השוה שבהן: שדרךן להזיק, ושמירתן עליה, ובשתיק - חב המזיק לשלם תשלומי נזק כמיטב הארץ."

זהו היסוד הכללי של אחריות בנזיקין: כל דבר שבבעלותך, שיש לו פוטנציאל להזיק ("דרכו להזיק"), האחריות לשמור עליו מוטלת עליך ("שמירתן עליך"). ואם הפרת חובה זו ונגרם נזק, אתה חייב לשלם. עיקרון זה, הנלמד מהצד השווה של כל האבות, הוא המאפשר לנו להחיל את דיני הנזיקין על אינספור "תולדות" ומקרים חדשים שלא נכתבו בתורה.

ב. סקירת האבות ותכונותיהם המיוחדות

לאחר שלמדנו את העיקרון הכללי, נרחיב כעת אודות כל אחד מארבעת האבות, תכונותיו המיוחדות והתולדות הנלמדות ממנו.

1. שור (נזקי בעלי חיים)

"שור" הוא הכינוי לכל נזק הנגרם על ידי בעל חיים שבבעלות אדם. והתורה מבחינה בין סוגי נזקים שונים, הנחלקים לשלוש תולדות מרכזיות:

- **רגל:** זוהי תולדה של נזק שכיח וצפוי, הנגרם כדרך הילוכו הרגילה של בעל החיים. הבהמה אינה מתכוונת להזיק, והנזק אינו מסב לה הנאה. דוגמאות: פרה שרמסה פירות שהיו מונחים בשדה חברתה, או תרנגולת שחיטטה ברגליה והעיפה אבנים ששברו כלי. בנזקי רגל, הבהמה נחשבת תמיד "מועדת" מתחילתה, והחויב הוא נזק שלם, אך זאת רק בתנאי שהזיקה ברשות הניזק.
- **שן:** זוהי תולדה של נזק שהבהמה גורמת מתוך כוונה להנאתה. הדוגמה המובהקת היא פרה שנכנסה לגינה ואכלה ירקות. דיני שן ורגל שווים, ובדומה לרגל, גם בשן הבהמה נחשבת "מועדת" והחויב הוא נזק שלם, וגם כאן החויב הוא רק ברשות הניזק.
- **קרן:** זוהי תולדה של נזק חריג, תוקפני ובלתי צפוי, שהבהמה עושה על-

מנת להזיק, ושלא להנאתה. הדוגמה הקלאסית היא נגיחה. כאן חידשה התורה את החילוק המפורסם בין שני מצבים:

תם: שור שטרם הוחזק כנגחן (נגח פחות משלוש פעמים). בעליו לא יכלו לצפות את התנהגותו, ולכן התורה הקלה עליהם והם משלמים רק חצי נזק, וגם זאת רק עד שווי גופו של השור המזיק.

מועד: שור שהוחזק כנגחן לאחר שנגח שלוש פעמים והעידו על-כך בפני בעליו. מרגע זה, הבעלים מודעים לסכנה, ואם לא שמרו עליו כראוי והוא הזיק שוב, הם חייבים בתשלום נזק שלם ממיטב רכושם.

דוגמה המבירה את ההבדלים בין שלושת סוגי הנזקים קרן, שן ורגל: במקרה בו בהמה מתחככת בכותל ומפילה אותו – אזי נבצע חלוקה לפי הכוונה:

קרן – אם הבהמה עשתה זאת בכוונה ובמטרה לתקוף ולהפיל את הכותל.

שן – אם התחככה כדי ליהנות מהגירוד – פעולה לצורך הנאתה.

רגל – אם עשתה זאת מבלי לשים לב, כחלק מהליכתה הטבעית.

2. בור (מפגע דומם)

“בור” הוא הכינוי לכל מפגע פסיבי שאדם יוצר או מותיר, ושיש בו פוטנציאל לגרום נזק. בניגוד לשור, הבור אינו “הולך ומזיק”, אלא הניזוק הוא שבא ונכשל בו.

- הגדרה רחבה: לא רק בור ממש, אלא כל מכשול שהונח ברשות הרבים, כגון אבן, שלולית שמן, או כל תקלה אחרת.

- דינים מיוחדים: ל“בור” ישנם דינים ייחודיים. גזירת הכתוב היא שחייב בור הוא על נזקי בעלי חיים בלבד, אך ישנו פטור על נזקי כלים שנשכרו כתוצאה מהנפילה. כמו כן, אם אדם נפל לבור ומת, בעל הבור פטור ממיתתו (אך חייב על חבלתו).

3. מבעה

- זהותו של אב נזק זה נתונה במחלוקת אמוראים מפורסמת בגמרא (ג, ב) :
- שיטת רב: מבעה זה אדם. לדעת רב, "מבעה" הוא אדם המזיק בעצמו. אב זה בא ללמד על חומרתו המיוחדת של נזק הנגרם על ידי בעל בחירה חופשית.
 - שיטת שמואל: מבעה זה שן. לדעת שמואל, "מבעה" הוא שם נוסף לנזקי שן, ובא ללמד דין מיוחד הקשור לאופן התשלום במקרה מסוים.

4. אש (הבער)

- "אש" היא אב-טיפוס לנזק הנגרם על ידי כוח שהאדם יצר, והוא מתפשט והולך ומזיק מעצמו.
- הגדרה רחבה: לא רק אש ממש, אלא כל דבר שהונח באופן שהרוח המצויה עלולה להוליכו ולהזיק, כגון סכין שהונחה על גג.
 - תכונות מיוחדות: תכונתה העיקרית היא ש"דרכה לילך ולהזיק" וש"כח אחר [הרוח] מעורב בה". למרות מעורבות הרוח, התורה רואה את כל הנזק כאילו נעשה ישירות על ידי המבעיר.
 - פטור טמון: בדין אש חידשה התורה פטור מיוחד על נזק לכלים שהיו "טמונים" ומוסתרים בתוך מה שנשרף (כגון תכשיטים שהוחבאו בערימת שחת), כיוון שהמבעיר לא היה יכול לצפות נזק כזה.

ג. שור שהרג אדם

- דינים מיוחדים נוהגים בשור שהרג אדם: אם היה השור תם, הרי השור נסקל, ואין בעליו חייב בתשלומין, אולם אם היה השור מועד, שכבר נגח שלש פעמים, הרי בנוסף לסקילת השור, על בעליו לשלם "כופר" ליורשי הנהרג.
- שור מועד שהרג עבד כנעני או שפחה כנענית, גזירת הכתוב היא שמשלם בעליו קנס מיוחד בסכום קצוב של שלשים שקל.

ד. אדם המזיק - וחומרת דין החובל בחברו

כפי שראינו, לשיטת רב "מבעה" הוא "אדם המזיק". בין כך ובין כך, ברור ש"אדם המזיק" מהווה קטגוריה מרכזית ונפרדת בדיני הנזיקין, וחומרתו עולה על שאר האבות. כאשר אדם מזיק את ממון חברו בידיו, או בכוחו הישיר (כמו זריקת אבן), התורה קובעת לגביו שהוא "מועד לעולם". משמעות הדבר היא אחריות מוחלטת: הוא חייב לשלם נזק שלם בין אם הזיק במזיד ובין אם בשוגג, ואף באופנים מסוימים של אונס. זאת, בניגוד לנזקי ממון, שבהם הוא חייב רק אם לא שמר כראוי. יש להדגיש כי חיוב מוחלט זה הוא רק על נזק ישיר, אך על נזק עקיף ("גרמא"), אף שהדבר אסור, פטור מתשלומים בדיני אדם.

אולם, חומרת הדין מגיעה לשיאה כאשר אדם אינו מזיק ממון דומם, אלא חובל בגופו של חברו. כאן, התורה מכירה בכך שהפגיעה אינה רק כלכלית, אלא מקיפה את כל רבדי קיומו של האדם. לכן, קבעה התורה מערכת שלומים ייחודית ומורכבת של חמישה דברים, כפי שמבואר בפרק השמיני של המסכת ("החובל"). חלוקה זו הינה מהותית, ומלמדת על הרגישות העצומה של התורה לגופו וכבודו של האדם. נבאר כל אחד מהם:

1. נזק: זהו הפיצוי על הנזק הגופני הקבוע, על ירידת הערך הפיזית של האדם. כיצד שמים ערך של אבר שנפגע? המשנה מלמדת אותנו את אופן השומא: "רואין אותו כאילו הוא עבד הנמכר בשוק, ושמין כמה היה יפה וכמה הוא יפה". כלומר, מעריכים את ירידת ערכו הממונית של האדם בשוק העבדים עקב הפגיעה. תשלום זה מפצה על אובדן כושר ההשתכרות העתידי ועל הפגיעה הפיזית לצמיתות.

2. צער: זהו תשלום נפרד ועצמאי על הכאב והסבל הפיזי שנגרם כתוצאה מהחבלה. התורה אינה מסתפקת בפיצוי על הנזק הכלכלי, אלא מכירה בכך שהכאב עצמו הוא נזק בר-פיצוי. שומת הצער תלויה בחומרת החבלה, במידת הכאב הכרוכה בה ואפילו במעמדו של הניזוק, והיא מבטאת את ההכרה בסבלו של הניזוק.

3. ריפוי: החובל חייב לשאת בכל ההוצאות הרפואיות של הנחבל עד להחלמתו המלאה. חיוב זה כולל את שכר הרופאים, עלות התרופות וכל

טיפול אחר הנדרש. התורה מטילה אחריות מוחלטת על המזיק להשיב את המצב הרפואי לקדמותו, ככל הניתן.

4. שָׁבֶת: מלשון "לשבת" בבית. זהו פיצוי על הפסד ימי העבודה בתקופת המחלה וההחלמה. תשלום ה"שבת" מפצה על ההפסד המידי והזמני, על "דמי בטלה" בתקופה שבה היה הנחבל מרותק למיטתו ולא יכול היה לעבוד.

5. בושת: התורה מכירה בכך שחבלה אינה רק פגיעה פיזית, אלא גם פגיעה בכבודו של האדם. תשלום הבושת נועד לפצות על ההשפלה, הפגיעה הנפשית שנגרמה לנחבל. שומת הבושת תלויה במעמד של החובל והנחבל, ובאופי הפגיעה – ככל שהמעשה מבזה יותר, כך תשלום הבושת גבוה יותר.

מערכת חמשת התשלומים מלמדת אותנו יסוד גדול: התורה רואה את האדם כמכלול שלם של גוף, נפש, ממון וכבוד. הפגיעה בו אינה חד-ממדית, ולכן גם התיקון והפיצוי חייבים להיות מקיפים, ולהתייחס לכל אחד מהיבטים שנפגעו.

טעמי איסור ההיזק

פתיחה

מסכת בבא קמא פותחת במשנה הידועה על ארבעת אבות הנזיקין וממשיכה לדון על דיני ההיזק. בבואנו לדון בדינים אלו מתעוררת שאלה יסודית: היכן מצינו בתורה איסור מפורש על גרימת נזק ע"י אדם? בעוד שהתורה הרבתה לפרט את חיובי התשלומים בארבעה אבות נזיקין – 'שור', 'בור', 'מבעה' ו'הבער' – וקבעה "מכה בהמה ישלמנה", הרי שאיסור על נזק ע"י האדם, איסור לאו מפורש האומר "לא תזיק", לכאורה אינו כנמצא במפורש בתורה. בתורה נכתבו דיני התשלומין על היזק, אבל לא נכתב ע"כ שלאדם אסור להזיק את חברו.

בפרק זה, נעמיק במקורות השונים שהעמידו הראשונים והאחרונים כיסוד לאיסור זה.

א. היזק כגזל:

איסור "לא תגזול" כמקור היסוד

הדרך הפשוטה ביותר להבנת האיסור להזיק היא לראות בו ענף ותולדה של איסור הגזל, איסור אשר כן נכתב במפורש בתורה. וכדי להבין זאת, עלינו להבין תחילה מה עניינו של איסור גזל.

הגזל, במהותו, הוא חיסור ממונו של חברו בעל כרחו. על פניו, ניתן היה לחשוב שהדבר אמור רק בנטילת חפץ קיים וגשמי. אולם, יש מי שהרחיבו

את גדרי הלאו של "לא תגזול" וכללו בו כל פעולה הגורמת הפסד לממון הזולת, ובכלל זה מעשה ההיזק.

שיטת רבינו יונה על אבות: היזק כפירוש המסור של "לא תגזול"

וכן נמצא בפירושו של רבינו יונה על מסכת אבות. על המשנה הראשונה במסכת הפותחת "משה קיבל תורה מסיני", כותב רבינו יונה לבאר את הצורך בתורה שבעל פה שבלעדיה התורה שבכתב נותרת סתומה וחסרה. ועל מנת להוכיח זאת הוא משתמש בדוגמת איסור הנזק:

(רבינו יונה על אבות, פרק א', משנה א')

"משה קבל תורה מסיני ומסרה ליהושע - בין תורה שבכתב בין תורה שבעל פה, 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".

דברי רבינו יונה ברורים, וטענתו כפולה. ראשית, הוא קובע עובדה הלכתית: "כל נזיקין בכלל אותו הלאו" של "לא תגזול". שנית, הוא משתמש בעובדה זו כראיה לנחיצותה של התורה שבעל פה. שהרי לולא התורה שבע"פ לא לומדים באיסור גזל שכולל כל היזק לממון חבירו. ונמצא שהאיסור אינו כתוב בלאו נפרד, אלא הוא נכלל - כפירוש וכמסורת בעל פה - בתוך הלאו הכולל של "לא תגזול". כאשר משה קיבל תורה מסיני, הוא קיבל את הציווי "לא תגזול" יחד עם פירושו המרחיב, הכולל "כל נזיקין". וזוהי ראייתו על הכרח התורה שבע"פ כפירוש תורה שבכתב.

ההיגיון העומד מאחורי הכללה זו הוא פשוט. מהות הגזל היא חיסור ממנו של הזולת. התורה אינה מתעניינת בדרך בה הגיע החיסרון, אלא בתוצאה הסופית. בין אם אדם נוטל את כדו של חברו ומכניסו לרשותו, ובין אם הוא שובר את אותו כד לרסיסים, התוצאה מבחינת הנזק זהה: ממנו חסר, והוא אינו יכול עוד ליהנות מרכושו. לכן, שניהם נכללים תחת אותה קטגוריית

האיסור של פגיעה ברכוש הזולת. לשיטה זו איסור ההיזק הוא לאו מפורש דאורייתא.

עשרים וארבעה אבות נזיקין

כעין דברי רבינו יונה נראה מהברייתא (בדף ד, ב) המונה עשרים וארבעה אבות נזיקין וביניהם היא מונה גנב, גזלן ותשלומי כפל ארבעה וחמישה המוטלים עליהם. שואלת הגמרא, אם אכן יש עשרים וארבעה מדוע התנא במשנה מנה רק ארבעה אבות?

ומתרצת, שכל הנזקים הללו כלולים באב 'מבעה' (לדעת רב ש'מבעה' הוא נזקי אדם). מכאן נראה ברור שהגמרא רואה את נזקי האדם ככלל לגניבה וגזילה.

הטור והפרישה: איסור עצמאי גם על דעת לשלם

מדברי הטור בפתיחת הלכות נזיקין, משמע לכאורה שפסק כשיטת רבינו יונה להלכה. וז"ל:

(טור, חושן משפט, סימן שע"ח)

"כשם שאסור לגנוב ולגזול ממון חברו כך אסור להזיק ממון שלו".

הפרישה מתעכב על דברי הטור, ומחדד בדבריו נקודה יסודית:

(פרישה, חושן משפט, סימן שע"ח, ס"ק א')

"כשם שאסור לגנוב ולגזול כו'" מדתלה איסור היזק ממון חברו באיסור דגניבה וגזילה, ולא למדו מאיסור היזק וחיוב דכתיב גבי נפשו, דהא כתיב בתורה בהדיא חיוב תשלומי דארבעה אבות נזיקין השור והבור והמבעה וההבער דנזקי ממון הן, וגם נאמר (ויקרא כד כא) 'מכה בהמה ישלמנה', נראה דבא לומר דיש איסור בדבר אפילו אם רוצה לשלם לו היזקו".

הפרישה מדגיש כאן דבר חשוב: אדם המזיק ואינו משלם עובר על ציווי התורה בפרשת משפטים, חיוב התשלום, ודבר זה ודאי אסור מן התורה. כל השאלה היא כאשר המזיק מתכנן לשלם, באופן זה לכאורה, לא מצאנו שום איסור. עניין זה הוא יסודי בסוגייתנו, והוא מעמיד את כל הדיון בנושא באופן זה בלבד.

ועל זה באים רבינו יונה והטור, ומלמדים כי גם באופן זה, עצם ההיזק אסור מצד איסור גזילה. וכשם שגניבה וגזל אסורים באופן מוחלט, גם אם הגנב מתכוון להחזיר את הגניבה או לשלם את שוויה למחרת בבוקר, כך גם ההיזק אסור כשלעצמו, גם אם המזיק עומד בצד עם ארנק פתוח ומוכן לפצות על הנזק באופן מיידי. כלומר, האפשרות לשלם פיצוי על הנזק אינה מתירה את עצם מעשה ההיזק. חיוב התשלום הוא תוצאה של ההיזק, אך איסור ההיזק קודם לו.

פסיקת אדמו"ר הזקן

מלשון אדמו"ר הזקן משמע שפוסק להלכה כדברי הפרישה:

(שולחן ערוך הרב, חושן משפט, הלכות נזקי ממון, סעיף א')

"אסור להזיק ממון חברו אפילו על דעת לשלם כמו שאסור לגנוב ולגזול על מנת לשלם".

ב. היזק מדין אהבת ישראל:

איסורים הנובעים ממצוות שבין אדם לחברו

לצד הגישה הרואה בהיזק ענף של איסור גזל, מצאנו בראשונים גישה נוספת. גישה זו מבססת את איסור ההיזק כחלק ממצוות היסוד שבין אדם לחברו - אהבת ישראל.

שיטת היד רמ"ה: "לפני עור" ו"ואהבת לרעך" כמקורות האיסור

היד רמ"ה בפירושו למסכת בבא בתרא, דן במקרה של אדם הגורם נזק בעקיפין לחברו (גרמא בנזיקין). בדבריו, תוך שהוא מבסס את האיסור גם במקרים עקיפים אלו, הוא מביא שני מקורות לאיסור גרימת נזק באופן כללי:

(יד רמ"ה, מסכת בבא בתרא, דף יז עמוד א' בדפי הרי"ף)

"אסיר למגרם מידי ראיתי מיניה חיזקא לאינשי, אי משום 'לפני עור לא תתן מכשול' ואי משום 'ואהבת לרעך כמוך'".

היד רמ"ה מציע שתי חלופות ("אי... ואי..."), שכל אחת מהן נותנת הבנה שונה של מהות האיסור:

משום "לפני עור לא תתן מכשול" (ויקרא יט, יד): איסור זה, על פשטותו, אוסר להכשיל אדם "עיוור", כלומר, אדם שאינו רואה או אינו מודע למכשול שלפניו. חז"ל הרחיבו את האיסור לכל מתן עצה רעה או יצירת מצב מסוכן שאדם עלול להיפגע ממנו. מרחיב הרמ"ה את האיסור וטוען שבאותה המידה אסור להזיק את חברו גם כאשר הוא מודע לנזק.

יש לציין כי בנזקי גרמא, שהם עיקר דיונו של היד רמ"ה, הדבר פשוט יותר. אדם שיוצר מצב שסופו להזיק (כמו שמניח קוצים בדרך, או כופף קמה לפני הדליקה), יוצר "מכשול" ממשי לעוברים ושבים, והם "עיוורים" לגביו, אינם יודעים על קיומו.

אי משום "ואהבת לרעך כמוך" (ויקרא יט, יח): ציווי זה הוא "כלל גדול בתורה" כלשון רבי עקיבא. הוא מחייב את האדם לרצות בטובתו של חברו – בגופו, בממונו ובכבודו – בדיוק כפי שהוא רוצה בטובת עצמו. מעשה ההיזק עומד בניגוד חזיתי ומוחלט לציווי זה. הרי אין אדם הרוצה שיזיקו לממונו, שישברו את כליו או ישרפו את שדהו. אם כן, כיצד יכול אדם להזיק לממונו חברו ולקיים "ואהבת לרעך כמוך"? הפגיעה ברכושו היא ביטוי מובהק להיפך מאהבה – ואף לשנאה.

שיטת ספר החינוך: היזק כביטול עשה של "ואהבת"

ספר החינוך, בבואו לבאר את מצוות "ואהבת לרעך כמוך", מאמץ באופן מפורש את הגישה הזו ומנסח אותה כהלכה למעשה. הוא קובע מפורשות שגרימת נזק היא ביטול ישיר של מצוות עשה זו, ומבחין היטב בין האיסור לחובת התשלום:

(ספר החינוך, פרשת קדושים, מצוה רמ"ג)

"מצוות אהבת ישראל: (א) לאהוב כל אחד מישראל אהבת נפש, כלומר שנחמול על ישראל ועל ממונו כמו שאדם חומל על עצמו וממונו, שנאמר [ויקרא י"ז, י"ח] 'ואהבת לרעך כמוך'. . ונוהגת מצוה זו בכל מקום ובכל זמן. ועובר עליה ולא נזהר בממון חבירו לשומרו, וכל שכן אם הזיק אותו בממון או צערו בשום דבר לדעת, ביטל עשה זה, מלבד החיוב שבו לפי הענין שהזיקו כמו שמפורש במקומו".

דברי ספר החינוך מלמדים אותנו כמה יסודות: א. המצווה אינה רק להימנע מלהזיק, אלא "להיזהר בממון חבירו לשומרו". קל וחומר שאסור להזיק במזיד. ב. ספר החינוך מדגיש את שני הרבדים בחובת המזיק. ישנה חובת התשלום, והיא נובעת מדיני הנזיקין. ובנוסף, ישנו החיוב מעצם המעשה, אשר במנותק משאלת התשלום, מהווה עבירה על מצוות עשה דאורייתא של "ואהבת לרעך כמוך".

בדומה לזה נרמז בדברי הרמב"ם:

(הלכות דעות פרק ו הלכה ג)

"מצווה על כל אחד לאהוב את כל אחד ואחד מישראל כגופו שנאמר ואהבת לרעך כמוך לפיכך צריך לספר בשבחו ולחוס על ממונו כאשר הוא חס על ממונו עצמו".

בשו"ת הרא"ש הובא שהטעם הוא משום "דרכיה דרכי נועם" אשר מזכיר את טעם זה של "ואהבת לרעך כמוך" – וזה לשונו:

(שו"ת הרא"ש כלל קח סימן י')

"ומרחיק מנמיעותיו של חברו ומנירו בכדי שלא יזיק כי דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום והקפידה תורה שלא יעשה אדם בתוך שלו דבר הגורם היזק לחברו".

אמנם יש לסייג ולומר שאולי אין כוונת הרא"ש שזהו טעמו של איסור ההיזק – אלא יותר נראה שזהו טעם האיסור בנידון עליו דיבר הרא"ש, שהוא נזקי שכנים, שבכל מקרה אחד מהם ניזוק (או שהאחד ירחיק את חפציו משטחו של חברו, ויפסיד בכך שימוש בחצרו; או שלא ירחיק וחברו יפסיד) שבמקרה זה אכן טעם החובה להרחיק את חפציו המזיקים מחצר חברו הוא מטעם ש"דרכיה דרכי נועם".

ג. ועשית מעקה לגגך:

שיטת הרי"פ פערלא בנושא להלכה

דרך נוספת ללימוד סוגיא זו נמצאת בפירוש הרי"פ פערלא על ספר המצוות לרס"ג. מהדין הידוע של "ועשית מעקה לגגך" לומד הרי"פ על חובה להסיר כל מכשול שנמצא, גם ברשות הרבים. אלא, שהפסוק מדבר על מכשול הנמצא בביתו של אדם, ולכן החובה להסירו מוטלת עליו, אך במכשול המונח ברשות הרבים הרי על הציבור כולו או על הבי"ד שבעיר מוטלת החובה להסיר את המכשול. ואלו דבריו:

(ביאור על ספר המצוות לרס"ג (הרב פערלא) לאוין ל"ת נג נד נה)

"ואמנם הנראה לי בזה דהיינו מעמא משום דכל מכשול בידים בין בעור ובין בכל אדם יש בו בלא"ה אוהרה מיוחדת בפ"ע וגם עשה יש בו מדכתיב ועשית מעקה לגגך ולא תשים דמים בביתך. .

וחשתא א"כ ממילא מבואר דכל נתינת מכשול בידים להכשיל אדם בו עובר בעשה ול"ת דועשית מעקה ולא תשים דמים. דאם רמיא עליו חובה להסיר כל מכשול אף על פי שלא הוא עשאו כ"ש שהוא מוזהר

שלא לעשותן בידים כדי להכשיל בני אדם בהן. ולפ"ז הדבר ברור
דחופר בור ברשות הרבים עובר בל"ת דאורייתא דכתיב לא תשים
דמים בביתך".

הברכת שמואל (סימן ב) בשם הגר"ח מבריסק כתב שהאיסור נלמד מהפסוק
"ואם שור נגח הוא מתמל שלשם והועד בבעליו ולא ישמרנו", דמשמע
שמחובתו לשמור עליו. הוכחה לכך שיש בדבר איסור הוא ממקום נוסף בו
התורה מביאה את המילים "ולא ישמרנו" – חובת כופר בשור שהרג אדם.
כשם שה"לא ישמרנו" שם בא ללמד על האיסור המוטל לבעלים כלפי שמייא
(איסור המחייבם כופר) – כך ה"לא ישמרנו" הנאמר בשור נגח הוא איסור
כלפי שמייא.

ד. היגיון כהוכחה על דרך הפשט:

איסור הנלמד במכ"ש מחיוב התשלומים

בלקוטי שיחות (חלק כ"ז ע' 145) מחדש הרבי דרך רביעית במקור האיסור
המבוססת על ההיגיון הפשוט. בשיחה לפרשת קדושים דן הרבי בפירוש רש"י
על הפסוק "לפי עור לא תתן מכשול", ומבאר שרש"י בא לומר מהו החידוש
באיסור זה ד"לפני עור", שהרי כבר אסרה תורה להזיק. וכיסוד לפירוש זה
מבאר הרבי את מקור האיסור הראשוני להזיק.

ובלשונו של הרבי בתרגום חפשי:

(לקוטי שיחות חלק ז ע' 145)

"וכי יפתח איש בור או כי יכרה איש בור ולא יכסנו נפל שמה גו'
בעל הבור ישלם גו'". כלומר, אסור לעשות מעשה — 'הנחת מכשול'
שתזיק את השני.

ולמרות שבפסוק זה התורה לא דיברה בפירוש על איסור להזיק, אלא
על חובת התשלומים של המזיק — הרי אדרבה: אם נענשים (חובת
התשלומים) על מעשה ההזיק. . ודאי שמעשה זה אסור".

כלומר, ניתן ללמוד את איסור ההיזק ממילא בקל וחומר מחיוב התשלומים עצמו. אם התורה הטילה חובה לשלם על נזק שנגרם, הרי שמעשה ההיזק כשלעצמו מוכרח להיות אסור. חיוב התשלומים אינו רק אמצעי פיצוי, אלא הוא גם ביטוי לחומרת האיסור. העובדה שהתורה רואה את מעשה ההיזק כבעל חשיבות כה רבה עד כדי הטלת חובת תשלום, מעידה על כך שהמעשה עצמו אסור.

אך בהערה 28 שם מסייג הרבי:

ראה השקו"ט ע"ד ההלכה בביאור הרי"פ פערלא שם (נד, ג ואילך. וש"נ) ומסיק שם שיש בזה הלאו דלא תשים דמים בביתך" (תצא כב, ח. וראה ספרי שם) — אבל בלימוד ע"ד הפשט י"ל שאין צריכים ע"ז אוהרה לידע האיסור, כי מובן הוא במכש"ב מהעונש, כבפנים".

לימוד זה בא לבאר את דברי רש"י, ולכן הוא מתאים לשיטתו הידועה של רש"י על התורה, "אני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא" (רש"י לבראשית ג, ח), המבוססת על ההיגיון הישר, אך לא תמיד תואמת לפירוש ההלכתי. ובאמת אשר להלכה – מביא הרבי את דברי הרי"פ פערלא שהובאו לעיל.

לכאורה דברי רבינו דומים מאוד לדברי הפרישה שהובאו לעיל, שהרי פשטות כוונת הפרישה היא שכאשר המזיק אינו משלם וחייבתו תורה בתשלומים הרי שהוא עובר על איסור, והאיסור מצד גזל הוא רק כאשר אינו חייב בתשלומים, מפני שכבר שילם. הרי שגם הפרישה סובר שמחויב התורה לשלם נמצאנו למדים על איסור להזיק. והרי גם אדמוה"ז פסק כדבריו.

יתר על כן, כפי שהזכרנו לעיל, לכאורה אין חולק על לימוד זה, ולכל השיטות לומדים את האיסור מחיוב בתשלומים ולכולי עלמא כל הדיון הוא רק כאשר אין חיוב.

ולפי"ז אולי הרבי בא לחדש יותר מזה, שגם כאשר אין חיוב תשלומים – מפני שכבר שילם – מעצם זה שחייבה תורה לשלם הרי שמעשה זה הוא שלילי ואסור גם כאשר משלם.

סיכום

למדנו על ארבעה ביאורים מהו מקור האיסור להזיק:

שיטת רבינו יונה (ע"פ ביאור הפרישה בדברי הטור ופסק אדמוה"ז): מהפסוקים על חיוב התשלומים אנו לומדים על איסור ההזיק; אך יש בו גם מאיסור גזל, שהרי נזק הוא פגיעה ברכוש השני כגזל ממש. מהשוואה זו יוצאת גם נפקא-מינה להלכה, שאסור להזיק גם אם משלמים.

שיטת הרמ"ה והחינוך: ההזיק אסור מצד חיוב "ואהבת לרעך כמוך", אשר המזיק לחבירו עובר עליה.

שיטת הרי"ף פערלא: המזיק עובר על מצוות התורה להסיר כל מכשול, ובכלל זה שלא ליצור מכשול או נזק.

ביאור הרבי בפשוטו של מקרא: האיסור לא מפורש אך מוכרח בהיגיון מחובת התשלומים של המזיק.

רב סעדיה בן יוסף גאון (רס"ג)

נולד במצרים בשנת ד"א תרמ"ב, עבר לארץ ישראל ומשם לבגדד. רס"ג השתתף בפולמוס בין גאוני בבל לבין גאוני ארץ ישראל בענייני קביעת הלוח, ומעשיו ודבריו הכריעו את הכף לטובת גאוני בבל. מונה לראש ישיבת סורא למרות שלא היה בן המקום, וביסס מחדש את הישיבה כמרכז הרוחני וההלכתי העליון לכל יהודי העולם. במקביל התמקד בפולמוס עם הקראים, מאבקו עימם הצליח לעצור את התפשטותם בכבל ובארצות אחרות. ספר המצוות לרס"ג הוא למעשה פיוט לחג השבועות ובו רשימת תרי"ג המצוות בחרוזים, מילים ספורות לכל מצוה.

ספר החינוך

הוא חיבור על תרי"ג מצוות על – פי מנין הרמב"ם, לפי סדר פרשות השבוע. הספר נתחבר בספרד במאה הי"ג בידי ת"ח מבית מדרשו של הרמב"ן, המכנה את עצמו בהקדמה 'איש לוי ברצלוני'; ומקובל לומר שהוא ר' אהרן ב"ר יוסף הלוי מברצלונה [הרא"ה] לייחוס ספר החינוך לרא"ה אין כל בסיס, וקיימות נגד ייחוס זה טענות נכבדות. יש המייחסים את הספר לר' פינחס הלוי, אחיו הגדול ורבו של הרא"ה, אך נראה שהמחבר היה אחד מתלמידי הרשב"א. בספר המקורי הייתה בכל פרשה הפרדה בין מצוות עשה ומצוות לא – תעשה, אך בדפוסים המאוחרים סודרו כל המצוות לפי סדר הפרשה מה שגרם לשינויים במספרי המצוות, וכך מקובל עד היום ברוב הדפוסים.

רבנו מאיר ב"ר טודרוס הלוי אבולעפיה (הרמ"ה)

נולד בערך בשנת ד"א תתק"ל בעיר בורגוס שבספרד. בצעירותו עבר לטולידו, ובמשך הזמן מונה לדיין בבית הדין המקומי, שעם חבריו נמנו גם ר' יצחק ב"ר מאיר אבן מגאש (נכד ר"י מגאש) ור' אברהם ב"ר נתן (בעל ספר 'המנהיג'); כמו כן עמד שם בראש הישיבה. הוא נפטר בטולידו בשנת ה"א ד'.

ר' יונה בן ר' אברהם גירונדי

חי בגירונה וברצלונה שבספרד, ונפטר בטולידו בשנת ה"א כ"ד. היה בן-דודו, מחותנו וידידו של הרמב"ן. והושפע הרבה משיטת הלימוד של בעלי התוספות. תלמידיו בברצלונה היו גם הרשב"א, הרא"ה ועוד. רבינו יונה פירש מסכתות רבות בתלמוד; ידוע בעיקר פירושו על הרי"ף למסכת ברכות, שנדפס בכל הגמרות לצד הרי"ף [הפירוש נערך בידי תלמידיו, ולכן הוא נקרא 'פירוש תלמידי ר' יונה']. ר' יונה חיבר גם דרשות ופירושים על התורה ועל ספר משלי, וכן ספרי הלכה ומוסר.

ר' יהושע ולק (פלק) ב"ר אלכסנדר הכהן (כ"ץ)

נולד בערך בשנת שט"ו בפולין. היה תלמידם של המהרש"ל והרמ"א. חותנו הגביר ר' ישראל ב"ר יוסף בנה לו בית מדרש בלבוב (למברג) וסייע לו להדפיס את ספריו, ועל שמו קרא לסדרת ספריו 'בית ישראל'. התפרסם מאוד בעקבות שני חיבוריו, 'פרישה' ו'דרישה' על ארבעת חלקי הטור ('פרישה' הוא פירוש קצר וב'דרישה' דן בדברי הטור והב"י) וכן הוספות על הדרכי משה, ו'ספר מאירת עיניים' ('סמ"ע') שהוא הביאור החשוב ביותר על שו"ע חו"מ. כמו כן חיבר חיבורים נוספים. נפטר בשנת שע"ד.

רבי יהודה ירוחם פישל ב"ר אריה צבי פערלא (פרל)

נולד בוורשה בערך בשנת תרט"ו. בנערותו למד אצל המהרי"ל דיסקין, ואח"כ בישיבת וולוז'ין אצל הנצי"ב ורבי חיים סולוביצ'יק. אח"כ עבר לוורשה כשהוא מסרב להצעות רבנות חשובות. הרב פערלא התפרסם מאוד כשיצא לאור ביאורו הענקי על ספר המצוות לרס"ג, חיבור שעליו עמל כארבעים שנה. בשנת תרפ"ז עלה לירושלים, ונחשב בין גדולי חכמיה. חיבורו הידוע הוא הספר 'יד רמה' - חידושים על בבא בתרא וסנהדרין (וכן ליקוטים על מסכת גיטין), שרידים מחיבור מקיף על רוב מסכתות התלמוד שכוונה 'פרטי פרטין'.

בעלות או פשיעה בשמירה – יסוד החיוב בנזקי ממון

פתיחה: חידושו של חיוב

במסכת בבא קמא אנו לומדים על חיובו של אדם לא רק בנזקים שעשה בצורה ישירה באמצעות כוחו וגופו, אלא גם נזקים שעשה ממנו או שנולדו מתוך פעולות שלו, כדברי המשנה: "ארבעה אבות נזקין, השור, הבור המבעה וההבער".

חיובו של אדם על נזקים שגרם ממנו הוא מן החידושים הגדולים של דיני הנזיקין בתורה. שהרי במבט ראשון, האדם עצמו לא הזיק, לא בגופו ולא בכוחו. לכל היותר, ניתן לומר שהתרחל בשמירה על רכושו, אך גם התרחלות זו אינה אלא "גרמא בנזיקין", גרימת נזק עקיפה, שבדרך כלל פטורים עליה. ובכל זאת, חידשה התורה וקבעה אחריות רחבה של אדם על ממנו שהזיק.

חידוש זה עומד בבסיס חקירה יסודית של גדולי האחרונים: מהו שורש החיוב? מהי הסיבה המהותית שבגינה מטילה התורה אחריות על הבעלים? בחקירה זו עלו שתי אפשרויות מרכזיות, שתי הסתכלויות המציעות הבנה שונה של מהות האחריות:

1. חיוב משום פשיעה בשמירה: לפי גישה זו, יסוד החיוב הוא המחדל. התורה הטילה על בעל הממון חובת שמירה אקטיבית. כאשר הוא אינו עומד בחובה זו – כלומר, כאשר הוא פושע בשמירתו – אותה פשיעה היא המולידה את חיוב התשלום. הבעלות על הנכס אינה אלא התנאי המקדים, היוצר את חובת השמירה.

2. **חיוב משום בעלות:** לפי גישה זו, יסוד החיוב הוא הזיקה הקניינית. התורה רואה את הנזק שנגרם על ידי ממונו של אדם כנזק המיוחס אליו ישירות. מעשה הבהמה הוא כמעשהו, והאחריות על תוצאותיו מוטלת עליו מכוח בעלותו. לפי גישה זו, הפשיעה בשמירה, אינה סיבת החיוב, אלא תנאי; היא מסלקת את טענת הפטור של "אונס". כלומר, הבעלות מחייבת תמיד, אלא אם כן הבעלים היה אנוס, ופשיעה בשמירה – שמירה לקויה שוללת ממנו את הגדרת האנוס.

יש להבהיר שגם לפי גישה זו, אין הכוונה שאם פרה אכלה עגבניות, זה כאילו הבעלים בעצמו אכל אותן. אלא, האחריות לשלם על הנזקים שהרכוש שלך עושה – היא עליך. וכמו האחריות שמוטלת על הורים כלפי הילדים הקטנים שלהם (רק שבמקרה של ילדים התורה פטרה את האבא כי הם אנשים בפני עצמם ואינם "ממונו", אבל כשמדובר ברכוש שלך – שם התורה כן קבעה שאתה אחראי).

הסברא בשיטת ה"בעלות" נעוצה ביסוד בסיסי של צדק: כאשר נגרם נזק, והשאלה היא מי יישא בהפסד – המזיק (בעקיפין) או הניזוק (שלא חטא כלל) – יותר סביר שהאדם שממנו יצר הנזק הוא שיישא בתוצאות.

חשוב לזכור שגם לפי הגישה הראשונה, שהחיוב הוא על הפשיעה, יש כאן חידוש גדול של התורה. שהרי לולא כן, היינו פוטרים את הבעלים משום "גרמא", כמו שליסטים שפרצו דיר וגרמו לבהמה לצאת ולהזיק פטורים מתשלום נזקיה. על כרחנו שזהו חידוש מיוחד כלפי הבעלים, שהתורה הטילה עליהם חובת שמירה מיוחדת, אשר הפשיעה מחייבת אותם בתשלום, אף שהיא גרמא. הטעם לחידוש זה, ככל הנראה, הוא תיקון העולם: היזק ממון הוא דבר מצוי, ואם לא נטיל חיוב על הבעלים, ימצא העולם חרב ו"איש את רעהו חיים בלעו".

אם נדייק יותר, ההבדל בין הצדדים הוא זה:

- לצד של פשיעה, הבעלות יוצרת חיוב שמירה, וחיוב השמירה (כאשר מופר) גורם לחובת התשלום.
- לצד של בעלות, הבעלות מחייבת ישירות את חובת התשלום, כל עוד אין אונס הפוטר ממנה.

בבת אחת או זה אחר זה

נקרא איך הרבי מציג את צדדי החקירה:

(אגרות קודש כרך כ"ד עמוד נ"ט)

"טעם עונש הבעל י"ל בב' אופנים: א) על שלא שמר (הבעל) שורו וחמית (ולכן אין כופר בתם), או ב) על שממונו (שורו) חמית.

באופן הא' - י"ל שחטא הבעל והחמית ע"י השור הם בזה אחר זה ככל סיבה ומסובב. באופן הב' - בעת שהשור ממית אז חוטא הבעל (בדוגמת שחצירו נקרא ידו)".

הרבי מציג חלוקה עקרונית בין הצדדים:

לצד של פשיעה, חטא הבעלים - שלא שמרו - נעשה משך זמן לפני שהשור חמית או הזיק, והם שני פרטים, שאחד (הפשיעה בשמירה) הביא את השני (הזיק השור). לעומת זאת לצד של בעלות, חטא הבעל הוא עצם הזיק השור, ואין הם שני פרטים שונים, אלא בשעה שהשור מזיק אז חוטא הבעל. להלן נראה כמה נפקא-מינות הנובעות מהגדרה יסודית זו.

ראיות ונפקא-מינות

האחרונים הביאו ראיות לכאן ולכאן וכן העלו נפקא-מינות רבות, ודנו אם הן תלויות בחקירה הנ"ל. נזכיר חלקן.

"וממונוך"

את שורשי הדיון ניתן לראות בצורה בולטת מאד כבר במשנה הפותחת את המסכת:

"הצד השווה שבהן שדרבן להזיק ושמירתן עליך ובשהזיק חב המזיק לשלם תשלומי נזק במיטב הארץ".

במשנה לא נזכר שמי שחייב בתשלום הוא הבעלים של הממון המזיק אלא

ש"שמירתן עליך", כלומר שחובת התשלום היא מפני שפשע בשמירה. אולם הרי"ף ובעקבותיו הרא"ש גורסים אחרת במשנה:

(בבא קמא א, א מדפי הרי"ף. רא"ש סימן א)

"הצד השווה שבהן שדרבן להזיק וממונך ושמירתן עליך וכשהזיק חב המזיק לשלם תשלומי נזק במיטב הארץ".

הוספת מילה זו משמעותית, ומשנה את התוכן. לכאורה מילה זו באה להדגיש שהחוב הוא משום עצם זה שהמזיק בבעלות המזיק ולא משום שלא שמר כראוי.

והרשב"א כתב שכן גרס רש"י בגמרא (פירוש רש"י זה אינו תחת ידינו). לעומתם התוספות גורסים במשנה כפי שהיא לפנינו (ללא המילה "וממונך"), ומבארים בגמרא כי אין צורך שהמזיק יהיה שלו ממש, אלא שעליו תהיה מוטלת חובת השמירה.

גחלת שאינה שלו

גם בהמשך המסכת נראה שחלקו בזה רש"י והתוספות. דאיתא בגמרא:

(בבא קמא כב, א)

"אתמר, רבי יוחנן אמר אשו משום חציו וריש לקיש אמר אשו משום ממונו".

ונחלקו הראשונים בביאור מחלוקת האמוראים. רש"י מסביר שמחלוקתם עוסקת בהגדרת מציאות האש המחייבת. לדעת ר' יוחנן אש אינה ממון המזיק, אלא ממש ככלי משחית האחוז בידי האדם. ואם-כן הרי זהו האדם שמזיק שוודאי חייב. ולדעת ריש לקיש האש היא ממונו של אדם וחובו הוא כמו שור שהזיק. נפקא-מינה בין השיטות היא כגון שהדליק בגחלת שאינה שלו שלרבי יוחנן חייב, שהאדם עצמו הזיק, ומה משנה אם הזיק ע"י רכוש שלו או לא. ולריש לקיש פטור דלאו ממונו הוא.

ואולם תוספות שם חולקים וסוברים כי לכל השיטות חייב אפילו כאשר הגחלת אינה שלו.

וניתן להסביר את מחלוקת רש"י והתוספות על-פי החקירה שהבאנו לעיל. לרש"י: החיוב נוצר מעצם זה שהאש שייכת למזיק, ולכן כאשר הגחלת אינה שייכת למי ששלח את הבערה - יפטור ריש לקיש (לר' יוחנן הוא חייב גם כאשר הגחלת אינה שלו מפני שהוא עצמו הזיק, ואין זה דין ממון המזיק כלל).

לתוספות: החיוב נוצר מהפשיעה בכך שלא שמר. לכן גם כאשר הגחלת אינה שלו לכו"ע יהיה חייב.

פשיעה בשמירה

ניתן להוכיח שכן סברו התוספות מסוגיא במסכתנו. נפתח בדברי המשנה:

(בבא קמא נה, ב)

"הבונם צאן לדיר ונעל בפניה בראוי . . הוציאוה לסמים - לסמים חייבין".

שואלים התוספות, מדוע חייב הליסטים? והלא הצאן אינו שייך להם, ולכאורה - שישלמו הבעלים! ומתרצים:

(תוספות בבא קמא נו, ב ד"ה פשיטא)

"סברא הוא הגזלן נכנס תחת הבעלים דביון שהוציא מרשות בעלים שהיו חייבין בשמירתה ואין הבעלים יכולים לשומרה לפי שנגזלה מהם יש על הגזלן לשומרה דלענין נזקין אקרו בעלים כל מי שבירד לשומרה".

כלומר, חיוב התשלום מוטל על מי שהיה צריך לשמור על הבהמה, והוא נחשב כבעלים לענין זה. מכאן נראה שהסיבה לחיוב התשלום היא משום שהיה מוטל על הבעלים (הליסטים בנדו"ד, שאינו הבעלים האמיתי) לשמור,

ולא משום שממונו הזיק; שהרי אם כן היה מוטל על הבעלים לשלם גם כאשר לא היה עליו לשמור, כגון במקרה זה שממונו היה ברשות הליסטים.

הפסד מול שמירה

הטור בנוגע לדין הזיק שינה בלשונו בין אדם המזיק לבין ממון המזיק. בריש הלכות נזיקין כתב:

(טור סימן שעח סעיף א)

"כשם שאסור לגנוב ולגזול כך אסור להזיק ממון שלו אפילו אם אינו נחנה, כיון שמזיקו בין במזיד בין בשוגג חייב לשלם".

ולגבי ממון המזיק כתב:

(טור סימן שפט סעיף א)

"כשם שאסור לאדם שיזיק את חברו ואם הזיק חייב לשלם כך צריך לשמור ממונו שלא יזיק ואם הזיק חייב לשלם".

כלומר, חיוב התשלומים באדם המזיק נובע ישירות מהפסד הממון, בעוד שביחס לאיסור הזיק ממנו הסיק שהחובה היא לשמור ממנו, ואם הזיק חייב לשלם, ובפשטות הכוונה כדברי התוספות הללו, שחיוב התשלום בנוקי ממון הוא מצד חובת השמירה שמוטלת עליו.

נפקא-מינות

נזק ללא פשיעה

לכאורה, הנפקא-מינה הפשוטה ביותר בין שתי ההבנות היא האם שמירה מיטבית של האדם על ממונו פוטרת מחיוב תשלומים. לפי ההבנה הראשונה שמירה אינה פוטרת, שהרי לפועל ממנו הזיק והוא אחראי על כל נזקי ממנו. לפי ההבנה השנייה, שמירה פוטרת, שהרי כל חיובו הוא בגלל חוסר בשמירה, אבל כשהוא שמר כראוי, אין הוא מחויב בתשלומים, והוא פטור. בשאלה זו נחלקו תנאים. כך שנינו במשנה:

(בבא קמא מה, ב)

"קשרו בעליו במוסרה ונעל בפניו כראוי, ויצא והזיק, אחד תם ואחד מועד חייב, דברי רבי מאיר; רבי יהודה אומר: תם חייב, ומועד - פטור. . . רבי אליעזר אומר: אין לו שמירה אלא סכין".

רבי מאיר ורבי יהודה פוטרים שומר ששמר כראוי (המחלוקת ביניהם היא מהי שמירה כראוי, האם שמירה פחותה או שמירה מעולה), ורבי אליעזר מחייב אף כששמר כראוי.

נראה להסביר, שהתנאים חולקים בחקירת חיוב נזקי ממון. רבי מאיר ורבי יהודה סוברים, שחיוב נזיקין נובע מהפשיעה בשמירה, ולכן, כשהבעלים שמרו כראוי הם פטורים. ורבי אליעזר חולק, ולדעתו חיוב נזיקין נובע מ"ממונך שהזיק", לכן אין לו שמירה אלא לשוחטו בסכין, היינו השמירה אפילו החזקה ביותר אינה פוטרת אחריות האדם על ממונו, ולמלא כל חסרון שנוצר מחמתו.

אולם, לפי זה החקירה נפלה. אנו פוסקים כרבי יהודה, הסובר ששמירה כראוי פוטרת מחיוב תשלומים. מוכח שחיוב נזקי ממון הוא בגלל הפשיעה בשמירה, ואין חיוב של 'ממונך שהזיק'.

כדי לקיים את החקירה, על כורחנו יש לומר, ששמירה כראוי פוטרת מחיוב תשלומים, אף לפי ההבנה שחיוב תשלומים בנזקי ממון הוא בגלל 'ממונך שהזיק'. אין הכי נמי, התורה חייבה את הבעלים על נזקי בהמתם, אולם היא הגבילה את האחריות של הבעלים למקרה שהם לא שמרו כראוי.

על מי חובת הראיה האם שמר?

נפקא-מינה פשוטה נוספת בין השיטות היא במצב בו ישנם עדים על ההזק אלא שטוען בעל הבהמה ששמר כראוי ולא פשע בשמירתה. על מי מוטלת חובת הראיה?

- אם הגורם המחייב הוא הפשיעה, מסתבר שעל הנזק להוכיח שהיה כאן גורם מחייב, כלומר, שהייתה פשיעה ("המוציא מחברו עליו הראיה").
- אולם אם עצם הנזק של הבהמה מיוחס לבעליו והוא חייב מעיקר

הדין, אלא שאם שמר נפטר מטעם אונס, הרי שכאן על המזיק להוכיח שהתקיים אצלו הפטור, כלומר, שהוא שמר.

המנחת שלמה כותב שמסתבר שהמזיק חייב להביא ראיה, כי אם לא כן, כמעט ולא ניתן יהיה לגבות תשלומי נזק. מכאן סיוע לצד שהיזק הממון מיוחס לבעליו. אך הוא דוחה, שייתכן שגם אם החיוב על הפשיעה, חובת הראיה על המזיק, כי 'חזקה' היא שנזק קורה כאשר לא שומרים, ועל הטוען אחרת להביא ראיה.

בור - "עשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו"

בגמרא אומר רבי ישמעאל:

(בבא קמא כט, ב)

"שני דברים אינן ברשותו של אדם ועשאו הכתוב כאילו הן ברשותו, ואלו הן: בור ברשות הרבים, וחמץ משש שעות ולמעלה".

כלומר, שני דברים עשתה התורה שיחשבו כממונו של האדם אע"פ שאינם באמת שלו, והן: (1) בור ברשות הרבים, שעל אף שהוא איננו של האדם הוא חייב בתשלומין על נזקיו. (2) חמץ בערב הפסח שהאדם לא ביערו, שאף אם הפקירו נענש עליו.

אם הגורם המחייב הוא ייחוס הממון המזיק לבעליו, הדברים מובנים מאוד. מכיוון שבור ברשות הרבים אינו באמת "ממונו" של החופר, נזקקה התורה לחידוש מיוחד ולהגדירו "כאילו" הוא ממונו, כדי שניתן יהיה לייחס את הנזק אליו.

אך אם הגורם המחייב הוא הפשיעה בשמירה, לכאורה לא יובן מדוע נאלצים להגדירו כבעלים. הרי עצם כריית הבור היא מעשה פשיעה היוצר מפגע, ועליו מוטלת אחריות לשמור שלא יגרום נזק.

המנחת שלמה מיישב זאת על פי דרכו, שגם אם הגורם הוא אי השמירה, חידוש הוא ולא נתחדש אלא בדבר שהאדם נחשב "בעלים" עליו. בשאר דברים, גם אם פשע, פטור משום גרמא. לכן, היה צורך שהתורה תגדיר את הבור כ"ממונו" כדי להכניסו תחת אותו חידוש המחייב על פשיעה.

עבד ואמה

הגמרא (ב"ק ד, א) פוטרת אדון על נזקי עבדו, מחשש שמא יקניטנו רבו והעבד יזיק בכוונה.

המנחת שלמה מוכיח מכאן שהתשלום מצד זה שהממון המזיק מיוחס לבעליו, שהרי מעיקר הדין היה צריך להיות חייב (כי העבד הוא "ממונו"), אלא שחכמים תיקנו לפוטרו. אם החיוב היה על הפשיעה, לא היה מקום לחייב כלל, שהרי עבד הוא בר דעת ואין על רבו חובת שמירה כזו.

הרמב"ם (גניבה פ"א ה"ט) בדין זה לא מזכיר שהפטור הוא תקנת חכמים, האבן האזל מסיק מכך שלדעת הרמב"ם הפטור הוא מעיקר הדין, כי אין לאדון יכולת לשמור על עבדו. ומזה מוכח שהגורם המחייב הוא השמירה. ומכיוון שבדרך כלל לא שייכת שמירה בעבד, התורה כלל לא כללה אותו בחידוש המחייב על נזקי ממון.

לא שמר אך בא אחר ושמר

האבן האזל (נזקי ממון פ"א ה"א אות טז-יח) מציע נפקא מינה: הבעלים פשע ולא שמר, אך אדם אחר בא ושמר על הבהמה, ובכל זאת היא הזיקה.

- אם הגורם הוא הפשיעה בשמירה, יש לפטור את הבעלים, שהרי סוף סוף הייתה שמירה בפועל (על ידי האחר) והפשיעה שלו לא גרמה לנזק.
- אך אם הגורם הוא ייחוס הנזק לבעלים, והשמירה רק פוטרת כאונס, כאן הבעלים עצמו לא היה אנוס אלא פשע, ולכן יש לחייבו.

הפקיר לאחר הפשיעה ולפני עת הנזק

בחדושי רבי שמעון שקופ (ב"ק סי' א) תלה בחקירה זו דין אדם שפשע בשמירת בהמתו, היא יצאה לרשות הרבים, אך קודם שהספיקה להזיק, הפקירה בעליה. נפקא-מינה דומה לזו כתב כ"ק אדמו"ר באחד ממכתביו (הובא לעיל):

"נפ"מ לדינא - באם מכר השור ע"מ שבאם ימית השור - תחול המכירה תיכף ולפני ההמתה".

אם החיוב הוא על הפשיעה, יש לחייבו. שהרי הוא פשע בשעה שהיה הבעלים ועליו הייתה מוטלת חובת השמירה. אף שבשעת הנזק עצמה כבר לא היה הבעלים, הפשיעה שלו היא שגלגלה את הנזק.

אולם אם החיוב הוא מצד שחזק ממונו מיוחס אליו, יש לפוטרו, שהרי בשעת הנזק הבהמה כבר לא הייתה "ממונו".

נפקא-מינה זו נובעת מהחלוקה היסודית שהובאה לעיל במכתב זה של הרבי, אם היזק השור בא לאחר חטא הבעלים ונגרר ממנו, הרי שהבעלים אינו יכול 'לחמוק' מהאחריות בזמן שבין חטאו (הפשיעה בשמירה) לעצם ההיזק, שהרי הוא כבר חטא בכך שלא שמר. אך אם ההיזק עצמו הוא חטא הבעלים, אזי כל עוד שלא נעשה הנזק יכול הבעלים 'לחמוק' מאחריות ע"י שהפקירה.

מכוח תלייה זו, הוכיח הגר"ש שקופ כצד השני (חיוב מבעלות), שהרי ההלכה היא שבנזקי שור פטורים אם הפקירו קודם הנזק, ורק בבור חייבים מדין מיוחד. [אך לדבריו, זהו רק בשור ואדם, אך בבור ואש חייבה תורה משום שפשע כשלא שמר].

המנחת שלמה (סי' א) דוחה ראיה זו וטוען כי שגם אם החיוב הוא מצד הפשיעה, ניתן לומר ששעת החיוב היא שעת הנזק, ובאותה שעה צריך להתקיים גם תנאי הבעלות. ביאור דבריו הוא על פי האמור למעלה, שפשיעה בלבד אינה מחייבת (כמו בלסטים), אלא ישנו חידוש של התורה לחייב רק כאשר הפושע הוא הבעלים. לפיכך, התנאי של "בעלות" צריך להתקיים בשעת החיוב, כלומר בשעת הנזק.

חובת שמירה בתם

במכתב זה הכריע הרבי שנראה יותר לומר שחיוב התשלומים הוא מצד עצם זה ש"ממונם הזיק", והביא לכך שתי ראיות. נביא אחת מהן:

"וי"ל דבכלל אופן הב' מחזור יותר:

א) לאופן הא' ל"ל קרא בתם דבעל השור נקי ומפרש ר"י בן בתירא נקי מידי שמים - דפשיטא, מאי הוה ל"י למיעבד בתם? (וי"ל דבזה פליגי חבריו דר"י בן בתירא עליו)."

במדרש (ילקוט שמעוני משפטים שלט, מכילתא דרשב"י כא) הובאה מימרא של ר' יהודה בן בתירא, שדרש את הפסוק "ובעל השור נקי", המדבר בשור שהמית ושילמו הבעלים כופר. שאילולא הפסוק היינו אומרים שבעל השור חייב בידי שמים על המתת שורו, על זה הפסוק מחדש שכאשר הוא משלם את הכופר הוא נקי בידי אדם ואף בידי שמים.

ואם נכון הדבר שחטא הבעלים הוא בכך שלא שמר, אזי בשור תם הבעלים לא חטא כלל, שהרי השור מעולם לא נגח, ואם-כן לא היה על הבעלים לשמור עד כדי כך, ועל כל פנים הבעלים לא פשע בכך שלא שמר ואין לנו לחשוב שהוא לא נקי בידי שמים!

רק אם נאמר שחטא הבעלים הוא עצם זה שהשור הזיק, אזי גם כאשר מדובר בשור תם הרע שהבעלים חטא בעצם זה שהזיק שורו. ועל זה בא הפסוק ומחדש ש"בעל השור נקי" - נקי גם בידי שמים.

ר' אהרן ב"ר יוסף הלוי מברצלונה [הרא"ה]

נולד בסוף האלף החמישי, דור חמישי לרבי זרחיה הלוי 'בעל המאור'. בצעירותו למד תורה אצל אחיו רבי פינחס הלוי. היה חברו של הרשב"א; שניהם למדו תורה אצל הרמב"ן, שניהם לימדו מאוחר יותר בברצלונה ושניהם היו רבותיהם של הריטב"א ועוד. הרא"ה כתב חידושים על התלמוד ועל הרי"ף [שרק חלקים מהם הגיעו לידינו], וכן השגות 'בדק הבית' על ספרו של הרשב"א 'תורת הבית', עליהן השיב הרשב"א בחיבור 'משמרת הבית'.

רבי יוסף חביבא (אבן חביבא) - ה'נימוקי יוסף'.

נולד בערך בשנת ק'. למד תורה אצל הר"ן ואחרי פטירתו אצל רבי חסדאי קרשקש. חי בברצלונה, ונפטר סביב שנת ק"פ. ספרו הנודע 'נימוקי יוסף' על הרי"ף, שנדפס על דפי הרי"ף על שבע מסכתות (מו"ק, יבמות, שלושת הבבות, סנהדרין ומכות; על מסכתות מו"ק ומכות נרשם ברוב הדפוסים בטעות שזהו פירוש הר"ן). ובנפרד על מסכתות נוספות. כמו כן חיבר פירוש על כמה מסכתות.

הרב שמעון יהודה הכהן שקופ (שקאפ)

נולד בליטא בשנת תר"ך. למד בישיבות מיר ווילוז'ין, ונחשב אחד מתלמידיו המובהקים של הגר"ח סולובייצ'יק מבריסק. כיהן כמעט שישים שנה כר"מ וכראש ישיבה, תחילה בישיבת טלז ובישיבות נוספות, ומשנת התר"פ עמד בראשות ישיבת גרודנה, בה התפרסם. ר"ש שקופ העמיד תלמידים הרבה; הוא יצר סגנון מחודש בדרך הלימוד, שבא לידי ביטוי בספריו 'שערי ישר' ו'חידושי רבי שמעון יהודה הכהן'. מסופר שהוא נסע להיפגש עם הרבי הרי"צ, ואף הרבי נסע להיפגש עימו. נפטר בליטא בראשית שנת ת"ש.

ר' איסר זלמן מלצר

נולד בעיר מיר בשנת תר"ל. את ראשית לימודו קיבל מפי רבי יום טוב ליפמן בעל "מלבושי יום טוב", ששימש כאב"ד במיר. לאחר מכן למד כשבע שנים בישיבת ווילוז'ין, ולמד מהגר"ח סולובייצ'יק. בשנת תרנ"ד יסד ישיבה בעיר

סלוצק, ושמה נודע בכל ליטא ורוסיה. בשנת תרס"ג החל לכהן כרבה של סלוצק. שם ישב עד עלותו לארץ ישראל בשנת תרפ"ה. בארץ כתב את חיבורו הגדול על הרמב"ם – אבן האזל.

הרב שלמה זלמן אויערבאך

מחבר ספר מנחת שלמה נולד כ"ג תמוז העת"ר בליטא ונפטר בירושלים כ' אדר א' התשנ"ה. היה ראש ישיבת קול תורה, חיבר ספרים רבים והיה מגדולי פוסקי ההלכה בדור האחרון. התכתב כו"כ פעמים עם הרבי בנושאים תורניים. את מכתביו היה מנצל לבקש בארוכה ברכות מהרבי.

תשלומי חבלה – פיצוי ממוני או כופר עונשי?

פתיחה: עין תחת עין, ממון

אמירתה היסודית של התורה "עֵין תַּחַת עֵין, שֵׁן תַּחַת שֵׁן" (שמות כא, כד) עוררה ועודנה מעוררת דיונים רבים. בעוד שפשט הכתוב נראה לכאורה ברור, הרי שבתורה שבעל פה, התבאר דין זה: "מה מכה בהמה לתשלומין, אף מכה אדם לתשלומין", דהיינו שהחובל בחברו אינו נענש בנזק גופני זהה, אלא מחויב בתשלומים ממוניים.

קביעה זו, שהיא מאבני היסוד של דיני הנזיקין, דורשת ביאור: מהו טיבו ומהותו של תשלום ממוני זה? האם הוא פיצוי רגיל, בדומה לכל נזק אחר שאדם גורם לרכוש חברו, או שמא יש כאן מנגנון משפטי שונה לחלוטין? האם אנו שמים את שווי האיבר כאילו היה "חפץ", או שמא התשלום נושא אופי של קנס, עונש או כופר?

בשאלה זו נחלקו גדולי הראשונים והאחרונים, ומתוך דבריהם עולות שתי תפיסות שונות לגבי תשלומי החבלות.

א. שיטת רש"י:

שומת עבד עברי

המשנה במסכת בבא קמא קובעת את אופן שומת הנזק בחובל:

(בבא קמא פו, א)

"החובל בחבירו חייב עליו משום חמישה דברים . . בנזק כיצד? סימא את עינו, קטע את ידו, שבר את רגלו – רואין אותו כאילו הוא עבד הנמכר בשוק, ושמין כמה היה יפה וכמה הוא יפה".

כלומר, אנו מעריכים את ירידת ערכו של האדם בשוק העבדים עקב הפגיעה. על פניו, מדובר במנגנון הערכה טכני. אך כשווי של איזה עבד, עברי או כנעני? כתב הרא"ש:

"רואין אותו כאילו הוא עבד כנעני נמכר בשוק שהוא נמכר לעולם, אבל עבד עברי אין לו שומא להימכר לעולם . . שהרי היה יכול למכור עצמו לשש ולאחר שיצא בשש ימכור עצמו שנית".

לעומתו מבאר רש"י במקום:

"שהרי הפסידו ממון זה, שאם היה נצרך היה מוכר עצמו כעבד עברי".

מלשונו הפשוטה של רש"י משמע לכאורה שהוא חולק על דברי הרא"ש, ולדעתו השומא נעשית על פי ערכו של עבד עברי. וכן למדו רבים (רעק"א. סמ"ע. פלפולא חריפתא ועוד). אולם, פירוש זה ברש"י מעורר קשיים עצומים. ראשית, דבריו של הרא"ש – עבד עברי נמכר לזמן מוגבל, שש שנים. ואילו הנזק הוא עולמית. במילים אחרות: מכיוון שהנזק הוא לצמיתות, יש להעריכו כעבד הנמכר לצמיתות, כלומר כעבד כנעני.

קושיות נוספות על פירוש זה ברש"י: וכי בזמן הזה שאין דין עבד עברי, החובל בחברו פטור? וכי אשה או גר, שאינם יכולים להימכר לעבדות עברית, החובל בהם פטור? וכיצד ייתכן שהגמרא אומרת "פוק חזי איך מזדבני עבדי בשוקא" (צא וראה כיצד נמכרים עבדים בשוק) בהתייחס לשווקי בבל, שם לא היו עבדים עבריים כלל? ובכלל, עבד עברי אינו נמכר בשוק! ועוד.

חידוש התורה בפרשת עבד עברי

קושיות אלו הובילו חלק מן האחרונים, ובראשם הים של שלמה לבאר את דברי רש"י באופן עמוק יותר. לשיטתם, גם רש"י מודה שהשומא בפועל

נעשית לפי ערך של עבד כנעני. כוונתו של רש"י באזכור "עבד עברי" אינה לקבוע את אופן השומא, אלא את סיבת החיוב.

(ים של שלמה בבא קמא פרק ח סימן א)

"ומה שפי' רש"י שהיה יכול למכור עצמו לעבד עברי. אין רצונו לומר דשיימינן כך, בדפירשתי. אלא מפרש מה הזיקו ביד זה שנחסר, לפי שהיה יכול למכור את עצמו לעבד עברי. . ומאחר שלא יוכל למכור עצמו לעולם. . לכן שיימינן במידי דפסיקא, כעבד. . ודעת רש"י בן הוא, דשיימינן כעבד כנעני".

נבאר את הדברים: המשנה הדנה בתשלומי חבלה שואלת "בנזק כיצד"? לכאורה, מהי השאלה? הרי בכל שאר נזקי ממון לא שאלנו "כיצד", כי הדבר פשוט, שמים את ערך השוק של החפץ שניזוק. אך בחובל, מהו ה"חפץ" שניזוק? היד, העין, הרגל? הרי לאיבריו של אדם בן חורין אין מחיר, איברים הם אינם סחורה עוברת לסוחר. ובסגנון אחר: לא ניתן באמת "לתקן" את החיסרון באמצעות כסף. אם כן, מדוע בכלל יש כאן חיוב ממוני? מהו הבסיס המשפטי להפוך פגיעה גופנית לחוב כספי?

על שאלה זו עונה רש"י: "שהרי הפסידו ממון זה, שאם היה נצרך היה מוכר עצמו בעבד עברי". התורה, בפרשת עבד עברי, חידשה יסוד: גם באדם בן חורין ישנו צד ממוני, יש פוטנציאל ממוני הגלום בגופו וביכולת עבודתו, והתורה נתנה לו תג מחיר. פרשת עבד עברי קובעת את העיקרון שיש דמים לבן חורין.

לאחר שנקבע עיקרון זה, ולאחר שהבנו מדוע יש כאן חיוב ממוני, חוזרים אנו לשאלת השומא המעשית. וכאן, ברור לכל שהשומא חייבת להיות ריאלית, ולכן היא נעשית "כאילו הוא עבד כנעני הנמכר בשוק", שדווקא שומת עבד נכרי משקפת שווי של אבר הנמכר לצמיתות.

נמצא שלשיטת רש"י, יסוד החיוב בתשלומי חבלה הוא אכן מדין מזיק ממון. החובל פגע ב"נכס" ממוני, כפי שהתחדש בפרשת עבד עברי. לכן, אם נגרמה חבלה שאין לה משמעות בשוק העבדים (למשל, חבלה אסתטית קלה שאינה מורידה מכושר העבודה), לשיטה זו לא יהיה חיוב "נזק". המחייב

הוא "שהזיקו והפסידו ממון זה", וכשאין הפסד ממון במונחי שוק עבדים, אין חיוב.

ב. שיטת הרמב"ם:

נזק וצער - קנס

הרמב"ם, בעקבות מי שהחשיבו כרבו הר"י מיגאש, מציג תפיסה שונה לחלוטין. הוא מבחין באופן חד בין סוגי התשלומים בחובל.

(רמב"ם הלכות חובל ומזיק פרק ה הלכה ו-ז)

"הודה החובל שהוא חבל . . אם לא היו שם עדים כלל, והוא אומר חבלת בי והודה מעצמו - פטור מן הנזק ומן הצער, וחייב בשבת ובושת וריפוי על פי עצמו".

ולמה משלם אדם שלשה דברים אלו על פי עצמו, שחשבת והריפוי ממון הוא ואינו קנס . . והבושת לא הניעה לו אלא בשעה שהודה בפנינו שהוא חבל בו, שהנחבל שלא חבל בו בפני בני אדם אין לו בושת והודאתו בבית דין היא שביישה אותו.

בהלכה, יש להבחין בין שני סוגי חיובים כספיים. הסוג הראשון הוא "ממון", כלומר פיצוי על הפסד כספי ישיר וברור, כמו החזר הלוואה. הסוג השני הוא "קנס", שהוא תשלום עונשי שהתורה מטילה על מעשה מסוים, כמו תשלום הכפל שמשלם גנב. הכלל היסודי הוא שחיוב "קנס" חל על אדם רק על פי פסק דין עם עדים, אך אם אדם מודה מעצמו במעשה שהעונש עליו הוא קנס, הוא פטור מאותו תשלום ("מודה בקנס פטור").

הרמב"ם מיישם את העיקרון הזה על תשלומי החבלה:

נזק וצער: הוא מגדיר אותם כקנס. מכיוון שאי אפשר באמת להעריך בכסף את שוויים של איבר או כאב, התשלום הוא עונשי. לכן, המודה בחבלה פטור מהם.

ריפוי ושבת: הוא מגדיר אותם כממון. אלו הפסדים כלכליים ישירים (חשבון רופא, הפסד משכורת), ולכן המודה בהם חייב לשלם.

[טעם התשלום בבושת אינו נוגע לעניינינו, אך נבארו בקצרה: כאן מחדש הרמב"ם חידוש נפלא, החיוב קיים גם בהודאה. הסיבה: הבושה נוצרת רק כשהמעשה מתפרסם. ההודאה הפומבית בבית הדין היא עצם המעשה הגורם לבושה, ולכן החובל חייב לשלם על הבושה שגרם זה עתה].

קנס ככופר

תפיסה זו נראית תמוהה במבט ראשון, וכבר תמה עליה המגיד משנה: וכיצד ייתכן לומר ש"נזק" הוא קנס, והרי הגמרא (ב"ק ה ע"א) אומרת שתשלומי נזק הם "ממונא" ולא "קנסא"? ועוד, כיצד ייתכן שהוא קנס, והרי החובל חייב בו גם אם הודה מעצמו, בניגוד לכלל "מודה בקנס פטור"?

התשובה נעוצה בהבנה עמוקה יותר של המונח "קנס" בהקשר זה, וביסוד דין "עין תחת עין". כך כותב הרמב"ם:

(הלכות חובל ומזיק א, ג)

"זה שנאמר בתורה 'כאשר יתן מום באדם בן ינתן בו' אינו לחבול בזה כמו שחבל בחבירו, אלא שהוא ראוי לחסרו אבר או לחבול בו כאשר עשה, ולפיכך משלם נזקו. והרי הוא אומר 'ולא תקחו כפר לנפש רוצח' – לרוצח בלבד הוא שאין בו כופר, אבל לחסרון אברים או לחבלות יש בו כופר".

מדברי הרמב"ם כאן מתגלה לנו יסוד שיטתו: הדין המקורי, הראוי, הוא אכן "עין תחת עין" – עונש גופני. אלא שהתורה קבעה שבניגוד לרוצח שאין לו כופר, בחובל יש כופר. התשלום הממוני אינו פיצוי לניזוק על ערך עינו, אלא כופר נפשו של המזיק, תשלום שהוא נותן כדי לפדות את עצמו מהעונש הגופני הראוי לו.

נמצא אם כן, שהכתוב "עין תחת עין" אינו רק מה שראוי היה לעשות, אלא הוא מה שנעשה בפועל: קיום הדין של "עין תחת עין" נעשה על ידי תשלום

כופר העיץ. הדבר דומה לדין "וגם בעליו יומת" בשור שהרג אדם, שדינו תשלום כופר.

העדר חיוב

כדי להבין את המונח 'קנס' כאן, יש להבחין בין 'פטור' ל'העדר חיוב'. בקנס רגיל, הודאת החייב יוצרת 'פטור' מהתשלום. אך כאן, לשיטת הרמב"ם, החיוב הוא 'עונש', אשר לכן חיוב כזה אינו יכול להיווצר על ידי הודאה. בסגנון אחר: ההודאה אינה פוטרת, אלא פשוט אינה יוצרת חיוב. רק פסק דין של בית דין, על פי עדים ("אשר ירשיען אלקים"), יכול להטיל 'עונש' או 'כופר' זה. לכן, אם יבואו עדים לאחר הודאתו, הוא יתחייב, כי מעולם לא נפטר מהחיוב, אלא שהחיוב טרם נוצר.

סיכום

שתי הגישות שהצגנו מציעות שתי תפיסות שונות בתשלומי חבלות, שכל אחת מהן מדגישה פן אחר של המעשה.

שיטת רש"י מתמקדת בניזק ובפיצוי. המטרה היא להשיב לניזק, ככל הניתן, את הערך הממוני שאבד לו. החבלה נתפסת כסוג של נזק ממוני, והשאלה היא כיצד להעריך נזק זה. הפתרון הוא שוק העבדים, המאפשר להעריך את הפגיעה במונחים כספיים.

שיטת הרמב"ם מתמקדת במזיק ובעונש. המטרה היא להטיל על המזיק אחריות על מעשהו. החבלה נתפסת כמעשה הראוי לעונש גופני, והתשלום אינו פיצוי אלא כופר, פדיון שהמזיק משלם כעונש.

ר' יוסף ב"ר מאיר הלוי אבן מיגאש

נולד בספרד בשנת ד"א תתל"ז. בהיותו בן 12 עבר לישיבתו של הרי"ף אשר בדיוק עבר לספרד, ובמהרה הפך לתלמידו המובהק. ולאחר פטירת הרי"ף ר' יוסף מילא את מקומו כראש הישיבה וכמנהיג יהודי ספרד עם פטירתו בשנת ד"א תתס"ג, למרות גילו הצעיר. הרמב"ם, שהיה תלמיד תלמידו, מתייחס אליו ואל רבו הרי"ף כרבותיו המובהקים. הרי"ף חיבר פירושים על כל התלמוד, אך רק מעט מפירושיו נשתמרו והגיעו לידינו.

רבי שלמה בן יחיאל לוריא

נולד בשנת ה"א ר"ע לערך. היה ראש ישיבה בלובלין, והשפיע רבות על דרכי לימוד הגמרא בזמנו ובדורות הבאים, התנגד לשיטת הפלפול שהייתה נפוצה אז בפולין. היה קרובו וידידו של הרמ"א, המהרש"ל השאיר אחריו תיקוני נוסח לתלמוד בספר 'חכמת שלמה', שהשפיעו רבות על נוסח הגמ' שלפנינו. כמו כן כתב את הספר 'ים של שלמה'; אדמו"ר הזקן הוא מצאצאיו, וכן אדמו"ר הריי"צ התבטא עליו שהיה מקובל גדול. נפטר בשנת ה"א של"ד.

שור המועד, סימן או סיבה?

פתיחה

בדין שור שנגח והזיק אומרת התורה:

(משפטים כא, לה)

"וְכִי-יִגָּח שׁוֹר-אִישׁ אֶת-שׁוֹר רֵעֵהוּ וָמָת וּמָכְרוּ אֶת-הַשׁוֹר הַחַי וְחָצוּ אֶת-כַּסְפוֹ וְגַם אֶת-הַמֶּת יַחְצִיאוּ".

כלומר, בשור הנוגח – "קרן", מחייבת התורה את בעליו בתשלום הנזק, אך בהתחשב בכך ששור שנוגח זהו דבר לא מצוי, ובעליו לא אמור להעלות על דעתו מעשה שכזה, פטרה התורה את הבעלים בחצי הנזק, אמנם גם בקרן יש מצב שישלם את מלוא ההזיק:

(שם לו)

"אוּ נֹדַע כִּי שׁוֹר נִגַּח הוּא מִתְמוּל שְׁלֵשׁ וְלֹא יִשְׁמְרֵנוּ בְּעֲלָיו שְׁלֵשׁ יִשְׁלֹם שׁוֹר תַּחַת הַשׁוֹר וְהַמֶּת יִתְּיָה-לּוֹ".

לאחר שהשור נגח שלש פעמים – בפעם הרביעית שייגח יחויב בעליו בתשלום מלא על כל סכום הנזק, שור זה נקרא: "שור מועד". ושור 'רגיל' שנגח פחות משלש פעמים נקרא: "שור תם". וכך נפסק במשנה:

(בבא קמא א', ד')

"מה בין תם למועד? אלא שהתם משלם חצי נזק מגופו, ומועד משלם נזק שלם מן העליה".

שני אופנים בטעם הדין

חקרו האחרונים (ראה ר' שמעון שקופ ב"ק סימן ל"ג הישן) מהו טעמו של דין זה, ומצינו לומר בזה שני אופנים:

סיבה: השור בתחילה הוא אכן "תם". אין לו נטייה לנגוח. אולם, לאחר שנגח פעם, פעמיים ושלוש הוא התרגל לנגוח. שלוש הפעמים הן הסיבה ששינתה את טבעו והפכה אותו לנגחן. המצב החדש הוא תוצאה של תהליך.

סימן: השור נולד עם טבע מסוים. ישנם שוורים רגועים וישנם שוורים נגחנים מטבעם. שור שנגח פעם אחת או פעמיים ייתכן כי נגח למרות שאין טבעו בזה. אך לאחר הנגיחה השלישית, מתגלה טבעו האמיתי שהיה חבוי עד כה. שלוש הפעמים אינן הסיבה לשינוי, אלא הסימן המעיד על מה שהיה שם תמיד. הפסוק עצמו רומז לכך באומרו "או נודע" – הדבר נודע והתברר, לא נוצר.

משיב הרוח ומוריד הגשם

חקירה כעין זו נתונה לכאורה במחלוקת הראשונים. כך נפסק בשלחן ערוך:

(שולחן ערוך הרב אורח חיים סימן קיד)

"המתפלל ואינו יודע אם הזכיר הגשם אם לאו עד שלשים יום חזקה מה שהוא למוד הוא מזכיר מכאן ואילך מה שהוא צריך הוא מזכיר לפיכך אם מסופק בימות החמה אם הזכיר מוריד הגשם עד שלשים יום בחזקת שהזכירו כמו שהיה רגיל כל ימות החורף וצריך לחזור. . מן הסתם לאחר ל' יום א"צ לחזור שכבר נתרגל לשונו לומר בתלכה ומן הסתם אמר כהרגל לשונו".

פשוט לכאורה לא? אך מה הדין בנוגע לאדם שמיד בשמיני עצרת אמר

תשעים פעמים נוסח ברכת 'אתה גבור' כולה, ולמחרת הסתפק אם זכר לומר משיב הרוח? מחד גיסא, הרי הוא כבר אמר כראוי אותו מספר פעמים שהיה מתפלל במשך שלושים יום ואם כן מקום לומר שכבר התרגלה לשונו לומר כראוי. אך לאידך הדין היבש הוא שרק בתאריך כ"ב מר-חשון - שלושים יום לאחר שמיני עצרת - אינו חייב לחזור.

וכך נכתב בתשב"ץ קטן על מנהגו של המהר"ם מרוטנבורג בשמיני עצרת:

(ספר תשב"ץ קטן סימן רכה)

"הר"ם ז"ל [המהר"ם מרוטנבורג] היה רגיל לאמרו בשמיני עצרת צ' פעמים אתה גבור לעולם משיב הרוח ומוריד הגשם כנגד ל' יום שהיה צריך לאמרו בכל ג' פעמים. ועכשיו אם הוא מסופק אם אמר משיב הרוח אינו חוזר לראש לפי שבודאי אמרו".

והביא לכך הוכחה מרתקת מנדו"ד. שחלקו תנאים במסכת בבא קמא בדין שור שנגח ג' פעמים רצופות ולא בהפרשים קבועים; ר' יהודה סובר כי שור זה אינו נקרא שור מועד, לעומתו ר' מאיר סובר ששור זה הינו אכן מועד ומשלמים על היזקו נזק שלם: "דתניא א"ר מאיר ריחק נגיחותיו חייב, קירב נגיחותיו לא כל שכן"?!

מוכיח המהר"ם משיטת ר' מאיר, שגם בנושא זה של אמירת צ' פעמים 'משיב הרוח', אם לאחר שלושים יום ותפילה צ' פעמים אנו סומכים על כך שהתרגל לומר 'משיב הרוח' - ודאי שאם 'קירב אמירותיו' ואמר צ' פעמים ביום אחד התרגלה לשונו.

על כך חלק רבינו פרץ והקשה:

(טור אורח חיים הלכות תפלה סימן קיד)

"אין חנודן דומה לראיה דהתם מעמא משום שהוחזק ליגח ואם הוחזק ג' רחוקות כ"ש בג' קרובות אבל גשם שנתקן בתפלה והדבר תלוי בהרגל לשונו לא אמרינן הכי".

הרגל הלשון ביום אחד או בתשעים יום?

נראה כי מחלוקתם זו (של מהר"ם ורבינו פרץ) משקפת את שתי הגישות בחקירה הראשונית: האם הנגיחות הן סיבה לשינוי טבעו של השור, או רק סימן לטבעו הקיים. רבינו פרץ סובר שהנגיחות הן סימן שהשור נגחן, וא"כ מובנת שאלתו – מה הקשר בין שור שקירוב נגיחותיו מורה ומגלה שזה טבעו הראשון. מה שאין כן בתפילה אין טבע של אדם לומר משיב הרוח, ואין כאן מה לגלות, אלא שצריך להרגיל לשונו, ומנלן שהרגל לשונו ביום אחד פועל כהרגל לשונו בשלושים יום?

אך המהר"ם סובר שגם שור המועד ג' הנגיחות הן סיבה שמרגילה את השור ליגח, ואם כן כשם שמצינו שנגיחות קרובות מרגילות יותר מאשר נגיחות רחוקות בזמן וזה עושה את השור למועד, לכן גם בנידון דתפילה – אמירת משיב הרוח צ' פעמים ברצף תרגיל את לשונו יותר מאשר תפילה במשך שלושים יום.

בשלחן ערוך וכן בשלחן ערוך רבינו הזקן נפסק עיקר כדברי המהר"ם.

מחלוקת תנאים בחקירה זו

אך יש לעיין, שהרי הוכחת המהר"ם היא משיטת ר' מאיר, ולהלכה נפסק כר' יהודה!

ובמגן אברהם הקשה קושיא זו בשם השל"ה ותירץ:

(מגן אברהם סימן קיד ס"ק יג)

"וצ"ע דהיכי מייתי ראיה מר' מאיר הא קי"ל בר' יהודה דלא נעשה מועד עד שיגח ג"פ בג' ימים ולא ג"פ ביום א' [אח"כ ראיתי שהקשה זה בשל"ה] וכ"פ לקמן סי' תקע"ו ס"ב דדוקא ג' מתים בג' ימים אבל ג' מתים ביום א' אין זה דבר וזה דלא בר"מ כדאמרי' בגמ' וא"כ חזי' דאין זה ק"ו.

וי"ל דש"ה דאמרי' דבאותו יום תונבא הוא דנקט ליה וכן גבי דבר אמרי' אותו היום האויר משונה משא"כ הכא אם תורגל כשאומר'

מפוזרין ק"ו ברצופי' וה"ק ביון דלר"מ אפי' בשור סובר ק"ו וכ"ש הבא
ואף על גב דלא קי"ל בר"מ בשור בהא מיהו קי"ל בוותיה".

כלומר, ר' מאיר ור' יהודה עצמם חלקו במחלוקת זו אם ג' הנגיחות הן סימן
או סיבה על היות השור מועד. לשיטת ר' מאיר סובר שהן הסיבה הגורמת לו
להיות מועד, ולכן אם הן תוך זמן קצר - ודאי שיהפך השור לנגחן.

לעומתו ר' יהודה סובר שהנגיחות הן סימן ולכן רק אם הן היו בהפרש
קבוע אפשר להוכיח מכאן שיש לשור טבע נגחן, שאם הנגיחות אינן בזמנים
קבועים ניתן לומר כי כל פעם הייתה סיבה אחרת שגרמה לכך שיגח.

ומכאן, שבנדון אמירת משיב הרוח אשר לכל הדעות אמירת הצ' פעמים היא
הסיבה הגורמת להרגל לשונו - גם ר' יהודה יודה ש"קירב אמירותיו כ"ש".

יש להבהיר כי העמדת המחלוקת בחקירה זו אינה מוכרחת, ויתכן לומר
שכל אחד מן התנאים סובר ככל אחד מן הצדדים. אשר לכן ניתן לפסוק ככל
אחד מהם, לקמן יובאו שיטות נוספות בזה.

שני עניינים בדין מועד

מביאור כ"ק אדמו"ר (דלקמן) משמע שהרמב"ם מכריע במחלוקת זו וסובר
כאחד הצדדים.

כתב הרמב"ם:

(הלכות נזקי ממון פרק ו הלכה ו)

"שור שהועד ונמכר או ניתן במתנה חוזר לתמותו, שהרשות שנשתנית
משנה דינו".

במילים פשוטות, כאשר אדם מוכר את שורו המועד, העברת הבעלות משנה
את הדין שלו, וחוזר להיות שור תם במכירתו.

בדומה לדין זה כתב הרמב"ם:

(שם פרק ד הלכה ט)

"שאלו כשהוא תם והועד בבית השואל והחזירו לבעליו חוזר לתמותו,

הואיל ונשתנית רשותו בטלה ההעדה, והבעלים משלמין חצי נזק והשואל פטור שהרי החזירו".

היינו, אדם ששאל שור תם, ובבית השואל נגח השור ג' פעמים, נעשה מועד בנגיחותיו אלו. אך כאשר יחזיר השואל את השור לבעליו, יתבטל דין המועד שעליו, ובנגיחתו הבאה (אם תהיה) ישלמו בעליו חצי הנזק, כהזק שור תם רגיל, ואת השואל לא יחייבו בהפרש התשלומין מפני שכבר החזיר את השור.

אמנם שינה הרמב"ם בלשונו, שלגבי מכירה כתב "שהרשות שנשתנית משנה דינו", ולגבי שאילה כתב "הואיל ונשתנית רשותו בטלה ההעדאה". עוד יש לדייק בלשונו שכתב לגבי שאילה "השואל פטור שהרי החזירו", ולא "שהרי נשתנה דינו".

ומבאר בזה כ"ק אדמו"ר בהקדים שני עניינים בדין מועד:

(לקוטי שיחות חלק לו ע' 103)

"א' לגבי השור, שע"י ששור זה נגח ג' פעמים נקבע ש"שור נגח הוא" והוא "מועד לאותו דבר שחרגיל בו", (ב) בנוגע להבעלים, שאין לחייב אותם בנזק שלם אא"כ מתרים בהם תחילה ג' פעמים, וכפרש"י על "והועד בבעליו" - "ל' התראה בעדים".

והטעם שהשור 'חוזר לתמותו' בשינוי הבעלות לסיבה הראשונה הוא משום שכל בעלים מתנהג באופן שונה עם השור, והשור הזה באמת לא רגיל ליגח אצל בעלים אלו, לכן ע"י שינוי רשותו משתנה גדר השור. ולסיבה השניה הטעם פשוט יותר, שרק הבעלים הראשון הועד והתרו בו ב' עדים ובית-דין, לכן עליו בלבד ישנה האפשרות להטיל חיוב תשלום נזק שלם, אך בבעלים השני לא העידו כלל, אם כן אין טוענה לחייבו.

הרמב"ם בעיקרון סובר כמו הסיבה הראשונה, ולכן במכירה כותב "הרשות . . משנה דינו", שאופן התנהגות הבעלים החדש משנה את דין וגדר השור. אך שואל חייב להיזהר עם השור ולהתנהג איתו ממש כמו הבעלים, ולכן לא שייך לומר שמשתנה גדר השור, אך מכל מקום שייך הטעם השני - שהרי השור נגח ג' פעמים ברשות השואל, והועד השואל; אך הבעלים לא הועד.

ולכן בחזרת השור לבעליו פטורים בעליו - לא משום שנשתנה גדר השור, אלא משום שהבעלים פטור כל עוד שלא הועד ג' פעמים ע"י עדים וב"ד. ובזה מדויק גם מה שכתב הרמב"ם לגבי שואל "בטלה ההעדאה", שהבעלים לא הועד.

אשמת השואל

ובזה מדייק הרבי עוד את הוספת הרמב"ם שכתב: "והשואל פטור מכלום שהרי החזירו", ולכאורה מה ההוא אמינא שיתחייב, הרי השור כבר לא מועד, הוא שור תם, ומדוע היינו חושבים שישלם השואל נזק שלם (כאשר הזיק השור ברשות הבעלים)? - אלא שגדר השור לנגוח לא השתנה (ורק שהבעלים פטור מנזק שלם כיוון שלא הועד) ולכן היינו חושבים שחייב השואל לשלם.

ומכאן משמע שסובר הרמב"ם ששלושת הנגיחות הן הסיבה להיות השור מועד. והביאור בזה: אם הנגיחות היו סימן בלבד הרי שוב צריך ביאור מדוע חייב השואל, שהרי הוא רק גילה שהשור נגחן בטבעו, ואמנם גילוי זה היה ברשותו, אך אין הוא נושא באחריות לכך.

אמנם אם הנגיחות הן אלו שגרמו לשור להיות מועד, הרי שהשואל הוא האשם בזה שברשותו הפך השור למועד, והיינו חושבים שחייב השואל לשלם נזק שלם על נגיחות השור (גם אלו שברשות הבעלים), ועל זה מחדש הרמב"ם שפטור השואל.

מועד לסירוגין

מקור נוסף בדברי הרמב"ם ממנו ניתן להוכיח כשיטתו:

(רמב"ם הלכות נזקי ממון פרק ו הלכה י)

"ראה שור היום ונגחו ולמחר ראה חמור ולא נגחו ובשלישי ראה סוס ונגחו וברביעי ראה גמל ולא נגחו ובחמישי ראה פרד ונגחו ובששי ראה ערוד ולא נגחו, נעשה מועד לסירוגין לכל ואם נגח ביום שהוא מועד לו אחד משלשת המינים שנגח בסירוגין הרי זה מועד".

כלומר, שור שנגח שלושה סוגים שונים של בעלי חיים, בימים שונים

ובהפסקים קבועים, לדוגמא בימים ראשון שלישי וחמישי, נעשה לשור מועד. אבל: היותו מועד הוא (1) רק באותו חשבון ימים שנגח - יום כן ויום לא. (2) רק לאותם בעלי חיים שהועד בגינם. אך אם יגח בעל חי ממין אחר, או אפילו כל מין ביום אחר יחשב לתם.

אך הראב"ד בהשגותיו חולק,

(השגת הראב"ד שם)

ראה שור היום ונגחו וכו' הרי זה מועד. א"א ובלבד שלא יגח מין אחד שני פעמים זו אחר זו.

וסובר כי השור במקרה זה מועד לכל המינים. ולכאורה שיטת הרמב"ם (שהשור מועד רק כפי שנגח. לאותם מינים, יום כן ויום לא) תמוהה מאד; שהרי ממה נפשך, אם השור אינו מועד ביום השני (כשראה את החמור ולא נגחו), הרי שאם היה רואה חמור למחרת הוא כן היה נוגח אותו, ומדוע הוא לא מועד לחמורים? ואם השור אינו מועד לחמורים (שביום השני הוא ראה חמור ולא נגחו) הרי שאם היה רואה באותו יום סוס הוא כן היה נוגח אותו, ומדוע הוא לא מועד ביום זה?

אלא אם נניח ונאמר שלדעת הרמב"ם שלושת הנגיחות הן הסיבה ההופכת את השור למועד מובן, שהוא מועד דווקא לאותם מינים ובאותם ימים בהם ועל-ידם הפך למועד.

אך הראב"ד חלוק על שיטה זו, וסובר כי ג' הנגיחות הן רק סימן המגלה את טבע השור שכבר קיים בו, ולכן אם רואים שהשור שבחלק מן הימים נוגח השור כל מין שהוא רואה, מתגלה לנו שטבעו לנגוח בימים אלו כל מין שהוא רואה, ולכן הוא נעשה מועד לכל המינים.

ר' אברהם אבלי הלוי גומבינר - ה'מגן אברהם'.

נולד בערך בשנת שצ"ז בגומבין שבפולין, את המהדורה הראשונה של חיבורו על שולחן ערוך אורח חיים הכין ר' אברהם לפני הגיעו לגיל שלושים. אך לפני שהספיק להדפיסו הופיע בשנת תמ"א הספר 'עולת תמיד' (ו'עולת שבת') על שו"ע או"ח מאת ר' שמואל ב"ר יוסף מקרקא, וזה חייב את ר' אברהם להכין מהדורה חדשה של ספרו ובה התייחסות לספר זה. ונפטר באמצע ההכנה לדפוס בשנת תמ"ג. רק לאחר מותו נדפס ספר 'מגן אברהם' בידי בנו ר' חיים, כשהוא נושא שני שמות - שמו המקורי 'נר ישראל', והשם 'מגן אברהם' שבו נקרא הספר בידי המדפיסים לזכר המחבר; שם זה הוא שנתקבל. אדמו"ר הזקן בשולחנו מסתמך בפסיקתו בעיקר על פסקי המגן-אברהם.

קניין שינוי בגזילה: יסודותיו וגדריו

מבוא: הצגת הסוגיה ועיקרי המחלוקות

קניין שינוי ומקורו בתורה

כתיב "והשיב את הגזלה אשר גזל" (ויקרא פרק ה פסוק כג): התורה מחדשת שיש מצוות עשה לכל איש ישראל שגזל את חברו שישב את מה שגזל, בפרק זה נדון באחד מהדינים המחודשים שנאמרו בהלכות גזילה, והוא קניין שינוי. (שנלמד מהפסוק הנ"ל כדלקמן).

קניין שינוי הוא עיקרון יסודי בהלכות גזילה, הקובע שאם גזלן שינה את החפץ שגזל – כגון שגזל עצים ועשה מהן כלים – הוא קונה את החפץ, וחובתו משתנה מהשבת החפץ עצמו לתשלום דמיו. ואינו יכול לקיים את המצוות עשה של: "והשיב את הגזלה אשר גזל".

מקור דין זה מדרשת חז"ל על הפסוק: "והשיב את הגזילה אשר גזל". ואמרו חז"ל (ב"ק סו, א): "אם כעין שגזל – יחזיר, ואם לאו – דמים בעי לשלומי". כלומר, אם החפץ נשאר במצבו המקורי, יש להשיבו בעין, אך אם השתנה, החיוב הוא כספי.

בפרק זה נברר איזה שינוי אמור לעשות הגזלן כדי לקנות את מה שגזל לעצמו, האם די בשינוי כל שהוא כדי לקנות את החפץ הגזול לעצמו או שצריך שינוי מהותי בחפץ. ועוד צריך לברר, מה הטעם שאם הגזלן שינה

את החפץ הוא קונה אותו, מה עושה השינוי? ועוד כמה פרטי דינים מיוחדים הנלמדים בקניין שינוי.

שינוי מעשה קניין

”אמר רבה שינוי קונה” (ב”ק סו, א) אף על פי שלשון רבה מצביעה על כך שהשינוי עצמו הוא גורם הקניין, הבנה זו מעוררת קושי יסודי. ידוע אשר בדין תורה אין הסכמת שני צדדים מועילה לחייב את שני הצדדים אלא נצרך גם מעשה קניין, וכל עוד לא נעשה המעשה קניין העסקה איננה מחייבת. ולכל סוג עסקה יש את הקניין או הקניינים המתאימים לו.

בקניינים רגילים, כגון משיכה או הגבהה, כוללים בדרך כלל מעשה פיזי, וחשוב מכך – כוונת קניין הן מצד המקנה והן מצד הקונה. בשינוי, לעומת זאת, המעשה נעשה על ידי הגזלן בלבד, ללא הסכמת הנגזל, ולכאורה אף בניגוד לרצונו.

חסרונם של תנאי יסוד אלו בקניינים מעלה תמיהה מהותית לגבי אופיו של קניין שינוי. תמיהה זו מובילה לחקירה עמוקה יותר בדבר מהות קניין השינוי. האם הוא אכן קניין במובן הרגיל, או שמא מדובר במונח ”קונה” המשמש לתיאור מציאות הלכתית מורכבת יותר? הבנת מהות זו היא נושא פרקנו.

מעשה קניין או הפקעת חיוב השבה

הקושי בהבנת השינוי כמעשה קניין ”קלאסי” הוליד שתי גישות מרכזיות בדבר מהותו:

גישה א’ – שינוי כמעשה קניין: גישה זו גורסת כי השינוי עצמו נחשב לפעולת קניין, למרות ששונה משאר הקניינים.

גישה ב’ – שינוי כהפקעת ה”והשיב”: לעיל הובא מאמר חז”ל: ”אשר גזל, אם כעין שגזל – יחזיר, ואם לאו – דמים בעי לשלומי”. בדברי חז”ל אלו לא מוזכר המונח ”קניין”, אלא רק פטור מלהשיב את הגזילה משום שאיננה כפי שהייתה בשעת הגזילה.

את הגישה הראשונה עצמה, ניתן להבין בשלשה אופנים שונים:

- קניין יצירה: הגזלן קונה את החפץ מצד ה"פנים חדשות" שיצר בו. שכן דבר שאדם יוצר – הוא שלו, שהרי הוא חידשו.
- קניין השתלטות: בדומה לקניין חזקה בקרקע, שקונה מצד הוראת הבעלות וההתנהגות כבעלים, בכך שמשנה את החפץ, הגזלן מורה על שליטה ובעלות עליו. הדבר דומה לקניין כיבוש, אשר קונה אפילו בני אדם לעבדים וגם בלא דעת מקנה, משום שהוא מציאות גמורה של שליטה.
- קניין מכוח חיוב דמים: הבנה שלישית, המובאת ב"נתיבות המשפט" ובתוספות רי"ד, קושרת את הקניין לחיוב התשלומים שנוצר. מכיוון שהשינוי מחייב את הגזלן לשלם את דמי החפץ, חיוב זה פועל כתשלום, והופך את העסקה למעין מכירה כפויה. ההתחייבות לשלם היא המקנה לו את החפץ, בדומה לקניין כסף.

החקירה המרכזית: שינוי כקניין מול הפקעת ה"והשיב"

קובץ שיעורים: הגזילה כקניין וחיוב ההשבה מעכב

הקובץ שיעורים (ב"ק אות יד)

"לכאורה קשה, דמקרא לא ידעינן אלא דאינו חייב להחזיר לאחר שנשתנה, וגם אינו יכול לומר הרי שלך לפניך, אבל אבתי מנא ידעינן דנקנה להגזלן ע"י שינוי, וצ"ל דהא בהא תליא, דכיון דפקע דין השבה ממילא הוא קנוי להגזלן מגזילה הראשונה".

ה'קובץ שיעורים' מעורר קושיא יסודית על הבנה פשוטה של "שינוי קונה". הוא מצביע על כך שמהמילים בפסוק "אשר גזל" ניתן ללמוד רק שאם נשתנה החפץ אין מצווה על הגזלן להשיבו, אך לא על כך שהגזלן קונה את החפץ.

תמיהה זו מובילה אותו להסבר עמוק יותר: לדעתו, עצם מעשה הגזילה (או הגניבה) מהווה סיבה לקניין. גזילה, במהותה, היא לקיחת חפץ לשליטתו של

הגזולן. אף על פי שמעשה זה הוא אסור ושלא כדין, הוא טומן בחובו קניין. אלא שחובת ההשבה, הנובעת מדין "והשיב", היא זו שמעכבת את הקניין מלצאת לפועל. היא פועלת כמעין "מחסום" הלכתי, המונע מהגזולן לממש את בעלותו על החפץ. ובמידה מסוימת עדיין נחשב החפץ לשל בעליו הנגזל. וכן כתבו עוד אחרונים רבים.

ברגע שמתרחש שינוי בחפץ, פוקעת חובת ההשבה. כתוצאה מכך, הקניין הראשוני, שנוצר כבר בשעת הגזילה, חל למפרע. לפי הסבר זה, השינוי אינו מעשה קניין בפני עצמו, אלא הוא מסיר את המעכב ומאפשר לקניין המקורי, שהיה קיים באופן רדום, להתממש.

תשלום השברים

זוהי לכאורה גם שיטת התוספות. בגמרא (בבא קמא יא, א) נכתב לגבי מזיק שמביא לניזק את השברים של מה שהזיק, ומוסיף עליהם את הפער לשווי החפץ כפי שהיה. אבל לגבי גנב וגזולן הדין הוא שאין שמין את השברים. אלא עליהם לשלם את מלוא הסכום של החפץ כפי שהיה בשעת הגניבה.

התוספות מבארים דין זה:

"גנב וגזולן שאני משום דכתיב אשר גזל בעין שגזל חלכך צריך לתחזיר הגזילה או דמיה . . והיינו מעמא דגנב וגזולן קנו מיד כשהוציאו מרשות בעלים".

מכאן, שלדעת התוספות הקניין חל בשעת הגזילה, ואם-כן השינוי אינו אלא מסיר את חובת ההשבה, אך אינו מעשה קניין בפני עצמו, ולכן הגזולן צריך לשלם לבעלים על החפץ כפי שהיה בשעת הגזילה ממש, ולא שברי כלי בתוספת תשלום.

מנהג דיינים

אמנם רש"י והרמב"ם שם בסוגיה, חולקים על התוספות וכתבו שטעם דין זה הוא תקנה ומנהג הדיינים אשר תקנו זאת לטובת הנגזל, אבל מעיקר הדין יכלו הגנב והגזולן לשלם את השברים בתוספת תשלום לשווי הכלי המקורי.

אם כן יוצא לשיטתם שאין הגזלן קונה בשעת הגזילה את החפץ, שאם-כן היה מתחייב להחזיר חפץ שלם כפי שהיה בשעת הגזילה ממש. אלא שבשעת השינוי קנה הגזלן את החפץ וממילא התחייב לשלם שכרי כלי בתוספת תשלום לשווי הכלי המקורי. ז"ל רש"י: "אמר שמואל – מנהג דיינין הוא".

כך רואים אף ברמב"ם: הרמב"ם כתב שמשום שזו תקנה, הבעלים יכולים למאן בתקנה זו ולקבל את השברים:

(גזילה ב, טו)

"גזל כלי ושברו אין שמין לו הפחת אלא משלם דמיו והכלי השבור של גזלן, ואם רצו הבעלים ליטול הכלי השבור נוטלין ומשלם הפחת, שזו תקנה היא לבעלים ואם לא רצו בה הרשות בידן, וכן כל כיוצא בזה".

גדרי השינוי וסוגיו

שינוי בידיים מול שינוי ממילא

מקום נוסף בו ניתן לראות מחלוקת זו של רש"י ובעלי התוספות הוא בסוגיית הגמרא בפרק "מרובה" (ב"ק סה-סו). שם קיימת מחלוקת יסודית בין רש"י לתוספות בנוגע לשאלה האם שינוי קונה כאשר הוא נעשה ממילא, והגזלן לא שינה בידיו.

- דעת רש"י: שינוי דווקא בידיים: רש"י סובר ששינוי קונה דווקא אם הגזלן עשה את מעשה השינוי בידיים, כגון גזל עצים ועשן כלים. אך אם החפץ השתנה מעצמו, כמו טלה צעיר שנעשה איל, רש"י סובר שלא קנה. רש"י מפרש: "שינוי קונה – היכא דשני להו בידים".
- דעת תוספות: אף שינוי ממילא קונה: דעת בעלי התוספות, היא שאף שינוי דממילא קונה. בהשקפה ראשונה, שיטת התוספות נראית מובנת יותר, שהרי העיקר בשינוי הוא תוצאת השינוי, ואין הבדל אם נשתנה מסיבה זו או אחרת.

אך מחלוקת זו משקפת את המחלוקת העמוקה יותר בדבר מהות השינוי. אם

השינוי הוא רק מפקיע את חובת ההשבה, הרי שהתוצאה היא העיקר. אך אם מעשה השינוי הוא מעשה קניין, אזי נדרש שיעשה דווקא בידיים ולא ממילא. כמו כן, נדרש שיעשה על ידי הגזלן עצמו, משום שהוא הקונה.

ראיות לשיטת התוספות:

- "הבא במחתרת" (סנהדרין עב, א): רב סובר שגנב החייב מיתה פטור מלהחזיר את החפץ מפני ש"קים ליה בדרכיה מיניה" – כלומר, חיוב מיתה החמור פטרו מחיוב התשלומים. אך בפשטות חיוב מיתה יכול לפוטרו מעונש, אך השבת החפץ אינה עונש אלא דין, שהרי ללא שהגנב יקנה את החפץ הוא עדיין שייך לבעליו, ובאיזה קניין קנה הגנב את החפץ? ומכאן מוכח שעצם הגניבה 'קונה' את החפץ, וחיוב המיתה פוטר את הגנב מחובת ההשבה.
- גזל גוי: כמה מן הראשונים סוברים שהגזל מגוי קנה מדאורייתא, מפני שכלפי גוי אין דין "והשיב", אך מדרבנן משום 'חילול השם' חייב להחזיר. מדין זה נראה כי כאשר אין חובת השבה המונעת את הקניין, אזי הקניין המובנה במעשה הגזילה מתממש והחפץ שייך לגזלן.
- התוקף ספינתו של חבירו (ב"ק צז, א): הגזל חפץ העומד להשכרה (כגון ספינה) אינו חייב לשלם על השימוש בו מדין שכירות. הסיבה לכך היא שבזמן הגזילה, החפץ היה כבר תחת רשותו של הגזלן. פטור זה מעיד על בעלות מסוימת לגזלן כבר משעת הגזילה, לפני השינוי, שלכן פטור מתשלום שכירות.

"קנה הגזלן את הגזילה ע"י שינוי"

בהשקפה ראשונה, מדברי רבותינו נשיאנו משמע שסברו כשיטת רש"י והרמב"ם שהשינוי הוא מעשה קניין, וכפי שניתן לקנות ע"י משיכה או הגבהה, כך יכול הגנב לקנות ע"י שינוי.

כך כתב אדמו"ר הזקן:

(שם סימן תרמט סעיף ה)

"אבל אם כבר קנה הגזלן את הגזילה ע"י שינוי בין שקנאה על ידי שינוי מעשה בין שקנאה על ידי שינוי השם קודם שבא להשתמש בה לשם מצוה כגון שגזל לולב ושיפחו הרי זה כשר אפילו ביום הראשון דכיון ש... הרי היא בשלו ממש לכל דבר".

מלשוננו הזהב משמע שהשינוי עצמו הוא מעשה הקניין, ולא שהקניין נעשה בשעת הגזילה. ומפורש יותר בלשון ה'צמח צדק' שהשווה ממש בין משיכה והגבהה לשינוי. זוהי לשוננו:

(שו"ת צמח צדק יורה דעה סימן רכד)

"שאלה: בהמה מבכרת שגנבה אינו יהודי וילדה אצלו אם נפטרה מהבכורה מחמת שקנה הולד ע"י שינוי... .

י"ל דאינו יהודי אינו קונה כלל הגניבה והגזילה בשינוי. דהא דשינוי קונה נפקא לן מוהשיב את הגזילה אשר גזל... . וכל פרשה זו נאמר רק בישראל כמ"ש וכחש בעמיתו... . וכיון שכן שוב אין ראי' דאינו יהודי קונה הגזילה בשינוי. מאחר דאשר גזל לא קאי עליה. והרי גבי קנינים דכסף ומשיכה אינן שוים א"כ מנלן דבקנין דשינוי יהיו שוים".

מלשוננו נראה בבירור שישנו לגנב 'קנין שינוי' כשם שיש קנין משיכה או הגבהה.

בשינוי קטן הדין תלוי ברצון הבעלים

ובעומק יותר, ניתן ללמוד שתי סברות אלו לא כסותרות אלא כמשלימות זו את זו, ובהקדים הרמב"ם הנ"ל:

(גזילה ב, טו)

"גזל בלי ושברו אין שמין לו הפחת אלא משלם דמיו והכלי השבור של גזלן, ואם רצו הבעלים ליטול הכלי השבור נומלין ומשלם הפחת, שזו תקנה היא לבעלים ואם לא רצו בה הרשות בידן, וכן כל כיוצא בזה".

והקשה המגיד משנה מדוע הבעלים יכול להחליט שהוא רוצה את הכלי השבור, הרי הגזלן קנה את החפץ בשינוי וכעת הוא הבעלים! ותירץ "ואולי בְּשֵׁמוֹ עָלָיו". כלומר, מדובר במקרה שהכלי לא נשבר לגמרי, ולכן הגזלן לא קנה אותו.

אך סברא זו לכאורה אינה תואמת לפסק הרמב"ם, שהרי אם הגזלן לא קנה את החפץ בשינוי אזי לכאורה הוא יכול להחזיר לנגזל את שברי הכלי כפי שהם ותו לא, ומדוע הוא צריך לשלם את ההפרש למחיר החפץ כפי שהיה בשעת הגזילה?

ומבאר ר' חיים בזה ובהקדים, דבדין זה שהגזלן לא חייב להחזיר את החפץ הנגזל כאשר הוא השתנה ישנם שני פרטים-דינים:

- קניין שינוי: ע"י שהשתנה החפץ קנה אותו הגזלן, והקניין נעשה רק בשינוי גדול שהשתנה שמו של החפץ.
- הרי שלך לפניך: אם החפץ השתנה אין הגזלן יכול להחזירו ולומר "הרי שלך לפניך", וגם בשינוי קטן שלא השתנה שמו של החפץ אין הגזלן יכול לומר "הרי שלך לפניך".

ועפ"ז מיישב דעת הרמב"ם מפני שמדובר בשינוי קטן אבל עדיין שמו עליו, שבמקרה זה אין הגזלן יכול לומר "הרי שלך לפניך" ולהחזיר בעל-כרחם של הבעלים; אך מאידך בשינוי קטן זה הוא לא קנה את החפץ. נמצא שהדין תלוי ברצון הבעלים.

לשון אדמו"ר הזקן במצה גזולה

ובאמת חידוש זה טמון בלשונו הזהב של אדמו"ר הזקן, שכתב לגבי מצה גזולה שאין יוצאים בה ידי חובת אכילת מצה בליל ראשון של פסח משום שאינה של הגזלן. וז"ל:

(שולחן ערוך הרב אורח חיים סימן תנד סעיף ט)

"אין אדם יוצא ידי חובתו אלא במצה שלו. . . אבל אם . . . גולה מחבירו ואכלה לא יצא שהרי אם בא הנגזל לתבוע אותו ממנו חייב להחזירה

לו ואינו יכול לפטור את עצמו בדמים בעל כרחו של הנגזל נמצאת שאינה שלו".

ולכאורה כאשר הגזלן אכל ולעס את המצה הרי שהוא קנה את המצה בשינוי, ואם-כן הרי המצה שלו, ומדוע אינו יוצא ידי חובה? ואם נאמר שאדמו"ר הזקן למד כפי החידוש שהובא לעיל בשם ר' חיים מובן, ששינוי של לעיסת המצה אינו משנה את שמה של המצה להיות דבר אחר, והיינו שהוא שינוי קטן כזה שהגזלן אינו קונה את המצה. וכפי שנתבאר לעיל.

[אותה הבנה תהיה גם כן באדם שגזל תפוח למשל, ורק נגס בו. שם ומהות 'תפוח' לא סרה מעליו - הוא כעת לא פחות ולא יותר 'תפוח נגוס'. א"כ שינוי ממש לא היה, לכן לא יוכל לומר כאן 'הרי שלך לפניך', ויהיה נתון לשיקול דעת הבעלים. דוגמא של 'שינוי שם' בתפוח היא כאשר הגזלן זרע אותו, וכעת אין זה תפוח כלל אלא נטיעה בלבד.]

ועניין זה מדויק גם בלשונו שכתב: "אינו יכול לפטור את עצמו בדמים בעל כרחו של הנגזל", ולכאורה הוספה זו מיותרת, שהרי ברור ופשוט שאם אין זה בעל כרחו של נגזל, כלומר שהנגזל מסכים לקבל ממון יכול הגזלן לפטור את עצמו בדמים. ולמה מדגיש אדמו"ר הזקן ומוסיף לכתוב "בעל כרחו של הנגזל"? וכידוע גודל הדיוק בלשונו הזהב של אדמו"ר הזקן.

נראה שבדיוק לשונו הזהב כיוון אדמו"ר הזקן לביאור זה ממש, שהיות ונעשה רק שינוי קטן, הקניין תלוי ברצון הבעלים, ולכן הגזלן אינו יוצא ידי חובה במצה גזולה. במילים אחרות: היות ו"אינו יכול". בעל כרחו של הנגזל" - כלומר הקניין תלוי ברצון הבעלים, לכן אין המצה שלו ואינו יוצא ידי חובה.

בעלות - משמעותה שליטה ויכולת שימוש

לכל הדעות והאפשרויות שהובאו לעיל יש להדגיש: מהו באמת הביאור בקניינו של הגזלן, שהוא קונה דבר שאינו שלו? וכפי שתמה הקובץ שיעורים עצמו: "ובאמת דבר תימה הוא, מאיזה טעם תועיל הגזילה לגזלן לקנות דבר שאינו שלו". ניתן לומר שאכן משום העוול שבדבר זה גופא ציוותה התורה על הגזלן להשיב.

הביאור לקניינו של הגזלן (לולא דין "והשיב" או במקום שאין חובה זו) נובע מכך שתפיסת הבעלות האמיתית נמדדת במישור המעשי, ומכיוון שבפועל השולט והמחליט על החפץ הוא הגזלן והוא יכול בכל עת לעשות בחפץ ככל העולה על רוחו ואף לאבדו – נמצא שהתרוקנה מכל וכל הבעלות של הנגזל. אין בכדי אי המוסריות שבדבר לשנות מציאות מוחלטת זו, משום שזו האמת המעשית.

ר' וידל די טולושא ה'מגיד משנה'

נולד בערך בשנת ה"א ס' בעיר טולושא, והיה מראשוני מפרשי הרמב"ם. אם כי פירושו 'מגיד משנה' (על שמו כונה 'הרב המגיד', ובקיצור: ה"ה) מקיף פחות ממחצית ספר 'משנה תורה'. היה חברו של הר"ן, תלמיד תלמידו של הרשב"א; הוא מפרש את הסוגיות בדרך כלל בשיטת הרשב"א, אך מביא גם את פירושיהם של ראשוני ספרד האחרים, כרמב"ן, רבנו יונה, הרא"ה ועוד. נפטר בערך בשנת ה"א ק"ל.

ר' חיים הלוי סלובייצ'יק [ר' חיים בריסקער]

נולד בוולוז'ין בשנת תרי"ג לאביו ר' יוסף דב בר מחבר 'בית הלוי'. בשנת תר"מ מונה גם הוא לראש ישיבת וולוז'ין, מסופר כי קיבל הצעה מהרבי הרש"ב להיות ראש ישיבת תומכי תמימים אך מסיבות כאלה ואחרות סירב. התפרסם מאוד בגלל שיטת לימודו המיוחדת. כשנסגרה הישיבה בשנת תרנ"ב עבר לבריסק ומונה לרב העיר לאחר פטירת אביו. ר' חיים נחשב לאחד מגדולי ראשי הישיבות בדורות האחרונים, ושיטתו בלימוד – 'דרך ההבנה' – נקראת עד היום 'שיטת בריסק'. בפרוץ מלחמת העולם הראשונה גלה לוורשה, בשנת תרע"ח נפטר בעיר אוטווצק הסמוכה לה.

בחיינו לא פירסם ספרים; חידושיו ודרך לימודו הועברו בעל פה ע"י תלמידיו, שרבים מהם שימשו כראשי ישיבות בליטא ואח"כ בארץ ישראל ובארה"ב, והם השפיעו עמוקות על דרך הלימוד בישיבות עד היום. מספר קטן יחסית של חידושים וביאורים מובחרים נתפרסמו ע"י בניו בספר 'חידושי רבנו חיים

הלוי על הרמב"ם, וחידושים אחרים פורסמו בשנים האחרונות משרידי כתביו ומכתבי תלמידיו בספרים ובקבצים תורניים.

רבי אלחנן בונם ב"ר נפתלי ביינוש וסרמן ה'קובץ שיעורים'

נולד בליטא בשנת תרל"ה. למד בישיבת טלז אצל ר"ש שקופ ורבי אליעזר גורדון. למשך תקופה קצרה עבר לבריסק ולמד אצל רבי חיים סלוביצ'יק. בשנת תרס"ז החל ללמוד אצל החפץ חיים בראדין, והפך להיות תלמידו המובהק. בשנת תרפ"א מונה למשרת ראש הישיבה בישיבה המפורסמת "אהל תורה" בעיר ברנוביץ' שבפולין. רבי אלחנן נהרג על קידוש השם בשנת תש"א בעיר קובנה בידי הליטאים, ימים מועטים לאחר הפלישה הנאצית.

יאוש – האם מהווה הפקרה?

פתיחה

אחת מן הסוגיות המרכזיות בהבנת דיני הפקר, גזילה וקניינים היא השאלה מהו דינו של יאוש – כאשר אדם מתיימש מחפץ שאבד ממנו, האם חפץ זה הופך להפקר, והאם וכיצד הוא נקנה למוצאו? האם יש לדמות את היאוש לדין הפקר בו החפץ מותר לקניית כל אדם, או שמא מדובר בסוג אחר לגמרי של הקנאת החפץ או פתרון הלכתי לגזילה (היינו שעל ידי היאוש האדם המשתמש אינו נקרא גזלן).

סוגיות רבות במסכת בבא קמא, ובעיקר בפרק הראשון, עוסקות בהשלכות הדין הזה. במאמר זה נבחן את מהות היאוש: האם יש לראות בו כדין הפקר או שמא עניינו דבר אחר? מהם התנאים לכך שהוא יקנה? ומה נפקא מינה לשאלות שונות בהלכה?

יסודות הדין - יאוש באבידה

במשנה בתחילת פרק אלו מציאות הובאו עשר דוגמאות למקרים בהם הדין "הרי אלו שלו" – של המוצא:

(בבא מציעא כא, א)

"מצא – פירות מפוזרין, מעות מפוזרות, כריכות ברשות הרבים, ועגולי דבילה, כפרות של נחתום, מחרוזות של דגים, וחתיכות של

בשר, וגיזי צמר הלקוחין ממדינתן, ואניצי פשתן, ולשונות של ארגמן - הרי אלו שלו, דברי רבי מאיר".

במשנה לא נזכר טעם הדין. אך בגמרא עולה בברור שהנימוק הוא העובדה שהבעלים התייאשו מהחפץ שאבד. רש"י ציין בכמה מקרים שהבעלים הפקירו את החפץ. האחרונים דנו בהתאמה ובמכנה המשותף שבין יאוש להפקר.

להלן נעיין במשמעות היאוש והאם הוא פועל כהפקר. ונציג בזה את השיטות השונות.

פירות מפוזרים

הגמרא בתחילת הסוגיא דנה במקרה של פירות מפוזרין. ובהמשך הובאו בעיות שהעלה ר' ירמיה, ומהם נלמד שהפירות שנזכרו במשנה יכולים להיות כל סוגי הפירות והירקות.

לאורך כל הדיון בגמרא בענין "פירות מפוזרין" ובהקשר לבעיות שהעלה רב ירמיה, נזכר השורש 'הפקר' 11 פעמים, ואף פעם לא נזכרה המילה 'יאוש'. הדיון הוא באיזה מצב בעל הפירות הפקיר במודע את הפירות שהתפזרו בעת איסוף הגרנות - הפירות.

יאוש שלא מדעת - מחלוקת אביי ורבא

בהמשך הסוגיא (כא ע"ב) לאחר מסקנת הגמרא "תיקו" בעקבות הבעיות שהעלה רב ירמיה, הובאו בגמרא כמה כללים הנוגעים ליאוש בעקבות חפץ שנאבד. בעקבות הכללים הללו הגמרא ניסתה להוכיח מארבעה מקרים ממשנתנו שההלכה בהן היא "הרי אלו שלו", כדעת רבא שיאוש שלא מדעת הוי יאוש (לא נכנס לנושא זה כרגע).

המקרה הראשון הוא "מצא פירות מפוזרין" שלושת המקרים האחרים הם: "מצא . . מעות מפוזרות", "מצא . . עיגולי דבילה וככרות של הנחתום", "מצא . . לשונות של ארגמן".

בעוד שבתחילת הסוגיא מיד לאחר דברי המשנה (כא ע"א) בדיון אודות

פירות מפוזרין נזכר רק הפועל הפקר ולא נזכר כלל יאוש, הנה בהמשך הגמרא בדיון אודות מחלוקת רבא ואביי (כב ע"ב) לא נזכר בגמרא כלל הפועל 'הפקר' רק הלשון יאוש. גם כשהגמרא ניסתה להוכיח מדין פירות מפוזרין שנידונו בסוגיא הקודמת השתמשה הגמרא רק במילה 'יאוש'. רש"י הוא זה שמסביר (ד"ה דאבידה מדעת היא) שהפשט ביאוש הוא שהפקיר.

לשונות רש"י במשנה

הבחנה בין המקרה של פירות מפוזרים לבין שאר המקרים במשנה, בולט בפירוש רש"י במשנה:

(בבא מציעא כא, א)

"משנה. אלו מציאות, מצא פירות מפוזרין - נתייאו הבעלים מהן כדאמר בגמרא, והפקר הן.

"מעות מפוזרות - הואיל ואין להם סימן ניכר - איאוש מיאש, והווי להו הפקר, וזהו טעם כולם."

בנוגע לפירות מפוזרים רש"י כתב: "נתייאו הבעלים מהן כדאמר בגמרא, והפקר הן". ובנוגע למעות מפוזרות כתב רש"י: "הואיל ואין להם סימן ניכר - איאוש מיאש, והווי להו הפקר, וזהו טעם כולם". כיון שאין להם סימן, הבעלים התייאו, "וזהו להו הפקר" - נהיו כמו הפקר. ועוד הוסיף רש"י "וזהו טעם כולם". רש"י לא כתב שזהו טעם כולם כבר ב"פירות מפוזרין".

רש"י הוא זה שיצר זהות והתאמה בין יאוש לבין הפקר - שיאוש במהותו הפקר, זאת על אף שכאמור לעיל בגמרא עצמה יש הבחנה ברורה בין המקרה של פירות מפוזרין שם מדובר שהוא הפקיר ובמודע, לבין המקרים האחרים שהוא התייאו, שמזה נראה שכן יש חילוק בין יאוש להפקר.

האמנם יאוש הוא הפקר? אם כן מדוע בגמרא ישנה הבחנה בין הפעולות הללו?

סוגייתנו בירושלמי

נציין עוד שבסוגיא המקבילה בירושלמי נזכר רק יאוש ולא נזכר כלל הפקר. שם אין הבחנה בין המקרה של פירות מפוזרין לבין המקרים האחרים שבמשנה. כך נאמר בירושלמי:

(בבא מציעא ב, א)

"מניין ליאוש בעלין מן התורה? רבי יוחנן בשם ר' שמעון בן יהוצדק "בן תעשה לחמורו" (דברים כג, ב) את שאבוד לו ומצוי לך את חייב להכריז, ואת שאינו אבוד לו ומצוי לך אין את חייב להכריז. יצא יאוש בעלים שאבוד ממנו ומכל אדם".

דרשה זו נזכרת גם בבבלי בסוף סוגית יאוש שלא מדעת, אם כי שם ישנה תוספת, כאמור. לעומת זאת בתלמוד הירושלמי המילה הפקר לא נזכרה כלל בהקשר לאבדה.

קנין גזלן ביאוש

האחרונים (קצוה"ח שסא, א. מחנה אפרים זכיה מהפקר ז. ועוד) העמידו נושא זה במחלוקת רש"י והתוספות. נפתח בשיטת רש"י.

מלשון רש"י בכמה מקומות בש"ס משמע שסובר שיאוש הוא כהפקר ממש, נביא חלק מהן: (גיטין לח, א ד"ה בחזקה וד"ה יאוש) "שבאי שהחזיק בו וקנאו בחזקת יאוש כשהפקירו רבו כשנתייאש הימנו". "יאוש – הוי הפקר". (שם לט, ב ד"ה נתייאשתי) "לשון הפקר הוא". וכן בסוגיא שהובאה לעיל.

מכך שרש"י לא חש בשום מקום להדגיש כי יאוש אינו הפקר גמור משמע שלשיטתו יאוש אכן מקנה כהפקר ממש, שבשעה שאדם מתייאש מחפץ הוא נעשה הפקר גמור.

גם מלשון אדמו"ר הזקן בשולחן ערוך בכמה מקומות משמע שהוא סובר כשיטת רש"י:

אלו לשונותיו מחלק אורח חיים (תלה קו"א ב): "דוקא משום דמיאש מהשור כשנגמר דינו נעשה הפקר, אבל מחמת שהוא אסור בהנאה לא נפקע

שם הבעלים ממנו". (תלו כ) "הרי אין לך הפקר גדול מזה . . . מחמת שהוא יודע שנתיאש ממנו הישראל והפקירו". (שם קו"א) "ודאי מתיאש ממנו ואין לך הפקר גדול מזה".

וכן בחושן משפט (חו"מ מציאה א): "אבדת ישראל . . . היאוש מוציאה מרשות בעליה וכל המחזיק בה זכה בה". (שם י) "אף אם ממנו נפלו כבר נתיאש מהם ונעשו הפקר".

"יאוש אין כהפקר גמור"

הסתפק רבה בגמרא האם מדאורייתא גזלן קונה על ידי יאוש, כיוון שהחפץ הגיע אליו באיסור. במוצא אבדה פשוט לרבה שהמוצא קונה את החפץ מדאורייתא, גם בגזל פוסק רבה שהגזלן קונה - אלא שהוא מסתפק אם דין זה הוא רק מדאורייתא או גם מדרבנן:

(בבא קמא סו, א)

"יאוש - אמרי רבנן דניקני, מיהו לא ידעינן אי דאורייתא אי דרבנן; אי דאורייתא, מידי דהוה אמוצא אבדה, מוצא אבדה לאו כיון דמייאש מרה מינה מקמי דתיתי לידיה קני ליה, האי נמי כיון דמייאש מרה קני ליה, אלמא קני; או דלמא לא דמיא לאבדה, אבדה הוא דכי אתאי לידיה - בהתירא אתיא לידיה, אבל האי כיון דבאיסורא אתאי לידיה - מדרבנן הוא, דאמור רבנן ניקני מפני תקנת השבים, ורב יוסף אמר: יאוש אינו קונה, ואפילו מדרבנן."

מכך הסיקו התוספות שיאוש אינו כהפקר גמור, שהרי אם יאוש הבעלים היה גורם לדין החפץ להיות כהפקר גמור אזי היה הגזלן קונה את החפץ.

(תוספות שם)

מכאן משמע שיאוש אין כהפקר גמור דא"כ אפי' בתר דאתא לידיה באיסורא יוכל לקנות מן ההפקר

והנה, מהתוספות אנחנו יודעים שיאוש אינו כהפקר, אך איננו יודעים מה כן גדרו של יאוש. גם יש להבין את כוונת התוספות בכותבם: "אין כהפקר גמור",

לכאורה או שזה הפקר או שזה לא, וכי יש הפקר לחצאין? מה הכוונה שאינו כהפקר גמור? גם דברי רבה עצמם אינם מובנים בקריאה ראשונה, מדוע אם החפץ הגיע לידי הגזלן באיסור הוא לא קונה אותם, מה גורם להסתפק בזה.

לא פקעה בעלות עד דמטי לידי זוכה

יש שביארו (קצוה"ח, נתיבות, מהרי"ל ועוד) כוונת התוספות לחלק בין הפקר ליאוש שבהפקר מיד כשמפקיר פקעה הבעלות ונעשה הפקר, ואילו ע"י יאוש לא פקעה הבעלות עד שהגיע החפץ ליד המוצא. היינו שהחפץ כביכול עדיין ברשות הבעלים הקודמים כל עוד אף אדם לא הרים, אבל לאחר שהמוצא הרים – קנה את החפץ לגמרי. ולכן ביאוש אם הגיע לידי הזוכה באיסור (כגון שגנב) הוא לא קונה, היות ועדיין לא פקעה הבעלות אזי נשאר חיוב השבה לבעלים, ואינו יכול לזכות ולהפקיע חיוב השבה.

ובהפקר גופא סובר ר' יוסי שלא יוצא מבעלות המפקיר עד שבא לידי הזוכה, אלא שנחלקו חכמים עליו והלכה כמותם, שיצא מרשותו מיד כשמפקיר. וחדשו האחרונים שביאוש מודים חכמים לר' יוסי שעד שהגיע החפץ לידי הזוכה לא יצא מרשות הבעלים, רק שמרגע שמתייאש יש לכלל הקודם היתר לזכות, אבל עדיין נשאר בעלים עד שמגיע ליד זוכה.

ולפ"ז כל עוד שאף אחד לא מצא את החפץ יכול המתייאש לחזור בו מהיאוש, ואינו צריך לחזור ולזכות בחפץ (וכ"כ בנתיבות. ובתרומת הכרי כתב שאינו יכול לחזור בו).

התורה מפקיעה הבעלות

ויש שביארו (פרי יצחק) שהחילוק הוא רק מיהו המפקיע את הבעלות, דבהפקר הוא מעשה הפקעה שנעשה ע"י הבעלים, ואילו ביאוש זו הפקעת התורה שאינה על ידי האדם, והבעלים לא הפקיע בעלותו רק נתייאש מהחפץ, אלא שבמצב זה התורה מפקיעה בעלותו. ולכן כאשר הגיע לידי הזוכה באיסור (כגון שגנב) הוא לא קונה, שהתורה לא הפקיעה הבעלות.

חמץ שאבד או שהופקר

הביא אדמו"ר הזקן בשולחנו את פסק הרא"ש:

(שולחן ערוך הרב אורח חיים סימן תמח סעיף כט)

"חמץ הנמצא ברשות ישראל לאחר הפסח מיד וידוע שעבר עליו הפסח אף על פי ש... ביטל כל חמצו... ונמצא שלא עבר בבל יראה ובל ימצא אפילו מדברי סופרים על חמץ זה... אף על פי כן הוא אסור בהנאה... שאם יהא מותר בהנאה יש לחוש שמא יניח כל אדם חמצו עד לאחר הפסח ויאמר שהפקירו קודם הפסח כדי שנתיר לו ליהנות ממנו"

הרא"ש הביא מקור לדין זה מהירושלמי שם מפורשת מחלוקת אמוראים בנוגע לדין זה, ור' יוחנן אוסר, שחוששים שמי ששכח ולא הפקיר יערים ויאמר שהפקיר.

בספר שארית יהודה הביא המהרי"ל אחי אדמו"ר הזקן (מהקו"א לסימן תמח שאבד ואינו נמצא כיום) שמקורו של אדמו"ר הזקן הוא מהגמרא (עירובין לא, ב) הדנה על חמץ שאבד בערב פסח ונמצא לאחריו, שפוסקת הגמרא שחמץ זה אסור ואף שהתייאש הבעלים ולא עבר עליו בבל יראה, מ"מ חמץ זה אסור בהנאה לאחר הפסח.

אך הקשה המהרי"ל, שאם נמצא מקור מפורש בתלמוד בבלי לדין זה, מדוע לא ציין אליו הרא"ש? וגם הטור והבית יוסף ציינו לירושלמי דווקא!

"והנה מדבריו קשה, וכי קצור קצרה יד הרא"ש להביא תלמוד ערוך והביא הירושלמי... וגם לשון הטור (סי' תמ"ח) "אוסר בירושלמי", וכתב הב"י דמשום דהלכה כר' יוחנן כתב סתם אוסר בירושלמי, שמע מינה דסבירא ליה דבגמרא דידן לא רמזיא מהא".

ומתרץ המהרי"ל שאכן הגמרא שהביא אדמו"ר הזקן לגבי חמץ שאבד אינה ראייה כלל לנדון דחמץ שהופקר. ביאור דבריו:

הגמרא בעירובין שם מדברת על מי שאיבד את חמצו; וממילא הוא לא הפקיר

אותו אלא רק התיימש ממנו, ולכן מגמרא זו ניתן לחשוב שדווקא כאשר אבד החמץ – שלא הפקירו אותו ממש – יהיה אסור בהנאה לאחר הפסח. אך מי שהפקיר בפירוש את ממנו – יהיה חמצו מותר בהנאה לאחר הפסח. ובפשטות קושייתו של המהרי"ל לא קשה כלל על אדמו"ר הזקן, שהרי לשיטתו (כנ"ל) יאוש הוא הפקר ממש, וממילא ניתן להביא ראיה מגמרא זו דחמץ שאבד לנדון דידן דחמץ שהופקר.

גם לאדמו"ר הזקן

אך הנה ברור שגם אדמו"ר הזקן מסכים שישנו חילוק כלשהו בין יאוש להפקר ואינם ממש אותו הדבר, וכמ"ש בהלכות מציאה ופקדון:

(שולחן ערוך הרב חושן משפט הלכות מציאה ופקדון סעיף א)

"וכן בדבר שאין בו סימן אם יודע בבירור של מי הוא יחזירנו לו אף על פי שכבר נתיאשו שהיאוש אינו כהפקר גמור שאינו מתיאוש ומפקר מרצונו".

וכן בסי"ח שם גבי לפנים משורת הדין הביא החילוק בין יאוש להפקר:

(שולחן ערוך הרב חושן משפט הלכות מציאה ופקדון)

"ברשות בעליה עומדת לפיכך אין היאוש מוציאה מרשות בעלים שהיאוש אינו כהפקר גמור".

ויש להבין מהו בדיוק ההבדל בין יאוש להפקר לשיטת אדמו"ר הזקן (שזוהי גם שיטת רש"י כנ"ל), ובמה שונה שיטתו משיטת התוספות.

סיבת היאוש אינה ברצונו

ויש שרצו לומר בכוונת אדמו"ר הזקן ע"ד ביאור ה'פרי יצחק' הנ"ל בדברי התוס'. דהיינו שיאוש הוא הפקר שנעשה ע"י התורה בעל-כרחו של הבעלים. שהבעלים לא הפקירו רק שהשלימו עם העובדה שהחפץ אבד. אך הפקר הוא ברצונו של הבעלים, שהחליט באופן מודע להפקיר את בעלותו מן החפץ.

אפשרות נוספת בפירוש יאוש לשיטתו, שגם ביאוש נעשה ההפקר ע"י הבעלים, ולא שהתורה הפקיעה את בעלותו בעל-כרחו. אלא שסיבת היאוש אינה ברצונו. כלומר, הוא לא החליט להתיאש - שהוא הרי רוצה בחפץ ומצטער בחסרונו, אלא העדר הסיכוי שהחפץ ישוב אליו הביאו על-כרחו להתייאש מן החפץ.

ולשני ביאורים אלו אין זה כשיטת התוספות - שיאוש והפקר הם שני דינים שונים לחלוטין -אלא לפי יאוש הוא סוג נוסף של הפקר.

ר' אריה ליב ב"ר יוסף הכהן [כ"ץ, כהנא, ה"ר] - ה'קצות'.

נולד בשנת תק"ה שימש כרבה של העיר סטרי (גליציה). כבר בגיל צעיר כתב את הספר 'שב שמעתתא', שהוא שבעה פלפולים עמוקים. ספרו העיקרי הינו 'קצות החושן' - ביאור חריף ועמוק לשו"ע חו"מ. הספר השפיע רבות על צורת הלימוד בישיבות. חיבר גם את הקונטרס 'משובב נתיבות' בו הוא משיב על קושיות שהוקשו על ספרו קצות"ח מבעל ה'נתיבות המשפט'. נפטר בשנת תקע"ג (יש לציין אשר שנת הולדתו ופטירתו זהים לשנותיו של האדמו"ר הזקן).

ר' יעקב לורברבוים - ה'נתיבות'.

נולד בערך בשנת תק"ל. למד תורה מפי ר' משולם איגרא. בשנת תקס"ט נבחר לרבה של העיר ליסא שבפולין, ופתח בה ישיבה. מספריו: 'חוות דעת', פירוש על שו"ע יורה דעה; 'תורת גיטין' על מס' גיטין והל' גיטין; 'בית יעקב' על מס' כתובות והלכות כתובה; סידור עם ליקוטי דינים בשם 'דרך החיים'; ביאורו 'נתיבות המשפט' על שו"ע חושן משפט נכתב כתגובה לספר 'קצות החושן' אף שמחברו היה מבוגר ממנו. נפטר בשנת תקצ"ב.

רבי אפרים נבון

נולד בקושטא שבתורכיה בשנת תל"ז. בשנת ת"ס לאחר נשואיו, עלה יחד עם חותנו העשיר רבי יהודה אירגס לירושלים. בשנת תפ"א יצא כשד"ר לתורכיה ולארצות הבלקן. לאחר כשנתיים פעילות בשדרו"ת - בשנת תפ"ג - השתקע בקושטא כדיין בבית דינו של רבי יהודה רוזאניס (בעל "משנה למלך"). עם פטירת רבי יהודה רוזאניס, נתמנה במקומו כרב העיר. רבי אפרים נבון נפטר בשנת תצ"ה. ספרו "מחנה אפרים" כולל שאלות ותשובות וחידושי דינים - סביב הלכות במשנה תורה.

רבי יהודה ליב שניאורי

המכונה מהרי"ל יאנאוויטש נולד בין השנים תק"ט - תקי"ב. נפטר בסוף שנת תקפ"ה היה המגיד מישרים והמו"צ "של העירה יאנאוויטש. אחיו של

אדמו"ר הזקן ואף שימש כיד ימינו ו'חזור' שלו. ספרו שארית יהודה הוא ספר שו"ת בו כתב תשובות רבות בהלכה.

רבי יצחק ב"ר שלמה בלזר

נולד בליטא בשנת תקצ"ז. בגיל צעיר עבר ללמוד אצל רבי ישראל סלנטר בקובנה, והפך לאחד מבכירי תלמידיו. בשנת תרכ"ב מונה לרבה של עיר המלוכה פטרבורג (לנינגרד), וביסס את חיי התורה בעיר. לאחר ט"ז שנים חזר לקובנה ולימד בה תורה ומוסר. בשנת תרס"ד עלה לירושלים, ובה נפטר בשנת תרס"ז. ספרו 'פרי יצחק' כולל שו"ת וחקירות שונות. בתו נישאה לרב חזקיהו יוסף מישקובסקי רבה של קריניק ומייסד הישיבה בכפר חסידים. נכדו הוא חיים מישקובסקי, שנישא לבת דודתו של הרבי, המשוררת זעלדא.

שער דרכי תמים

שער ראשון

תומכי תמימים

יסוד ומהות הישיבה

"כעת הוא שמחת-תורה. הנני מתפלל לנותן התורה כי יעזור לתלמידי הישיבה, והנני מתחנן אליו"

היה זה, בליל שמחת-תורה התרנ"ט, בשעת ההקפות, לפני תחילת ההקפה השביעית. השעה הייתה מאוחרת מאוד, ארבע לפנות בוקר, הקהל הקשיב לדברים הקדושים היוצאים מפיו של הרבי. לפני שסיים לדבר אמר הרבי: "בעזרת השם יתברך, ייסדתי ישיבה שבה ילמדו נגלה וחסידות, היינו שלימוד הנגלה יהיה חדור בפנימיות התורה, ואת תורת החסידות יבינו כמו שמבינים ענין בתורת הנגלה".

מעט זמן לאחר מכן, בסיומה של ההקפה השביעית, 'במילים תומכי תמימים הושיעה נא תמים במעשיו עננו ביום קראנו' להטו פניו הקדשות של הרבי, שמחה רבה הייתה ניכרת על פניו.

תומכי תמימים חזונו הגדול של הרבי, החל רוקם עור וגידים. ובסיום הקפות אלו שמחתו של הרבי הייתה שלמה.

מאז ועד היום, ישיבת תומכי תמימים בליובאוויטש הפכה לסמל של עבודת ה' ועבודת המידות. הישיבה הפכה אף, ברבות השנים, לאם הישיבות החבדיו"ת כשעשרות ישיבות במשך דורות מתחנכות בדרכה.

על מנת להכיר מעט יותר מהו רצונו של הרבי הרש"ב בהקמתה של הישיבה

ומה מטרתה, עלינו לחזור לרגעי הקמת הישיבה. לשוב לימים בהם הגיחה לעולם הבשורה על הקמתה, ולחזור לאורך השנים מאז ועד היום.

חלק א

הקמת ויסוד הישיבה

על תהליך הקמתה מספר כבוד קדושת אדמו"ר הריי"צ:

"... הישיבה נוסדה ביום א' לסדר "השקיפה ממעון קדשך וברך את עמך

את ישראל" - [פרשת] תבוא - ט"ו לחודש אלול תרנ"ז."

אף התאריך של הקמת הישיבה הוא תאריך מיוחד וכמו שממשיך ומספר אדמו"ר הריי"צ:

"ביום ההוא - ט"ו אלול - שהיה יום סעודת החופה דחתונתנו, בשעה השניה צהריים, קרא הוד כבוד קדושת אבי אדוני מורי ורבי הרב הקדוש [הרש"ב] ועידה אשר בה השתתפו כחמישים איש מבחירי הרבנים הזקנים והגבירים דאנ"ש שהיו באותו מעמד. הוד כבוד קדושת אבי אדוני מורי ורבי [הרש"ב] פתח הועידה בהודעה כללית אשר החליט בדעתו הקדושה לייסד ישיבה מבחורים יודעי תורה אשר יתעסקו בלמד החסידות".

באמצע השבע ברכות של בנו יחידו של אדמו"ר הרש"ב - אדמו"ר הריי"צ - הודיע אדמו"ר הרש"ב כי הוא מייסד ומקים ישיבה. דבר שהיה הפתעה מוחלטת לקהל החסידים הרבים.

את המאורע המיוחד והחגיגי ההוא תיאר הרב החסיד משה רוזנבלום, שהיה המזכיר הראשון של הישיבה:

ויהי בשנת התרנ"ז' הזמין כבוד קדושת אדמו"ר שליט"א [הרש"ב] וקרא

אסיפת חכמים יחידי סגולה מרבי וגדולי המדינה, בהם רבנים מפורסמים, בעלי תבונה ודעת מגבירי עמנו ונגידיו, ובינונים, יושבי ערי התחום היודעים ומכירים את חיי העם ברוחני ובחומרי, ולפני היראים ההם הציע בלבת אש עצורה בכל מלה ומלה דבר חפצו הקדוש:

"לכונן ולייסד ישיבה נכבדה בעד צעירי אחינו, תחת השגחה טובה ומועילה - בעזרתו יתברך שיהיה כל עמלם בתורה ועבודת ה', צרכיהם כולם יינתנו להם במילוי, למען לא יהיה להם כל מפריע בעבודתם, ויהיה מוחם ולבם מסורים כליל ללימודם ועבודתם".

מאחורי הקלעים של הקמת הישיבה

את רעיון הקמתה של הישיבה הגה לא אחר מהרבי הריי"צ, שהציע לאביו לפתוח ישיבה ברוח רבותינו הקדושים. וכפי שמספר לנו על כך הרבי בעצמו בהתייחסו לעניין:

"בנוגע לפועל, היה כבוד קדושת מו"ח אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע, המציע לאביו, כבוד קדושת אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע, לייסד ישיבה. אחרי דין ודברים שהיה ביניהם, נסע כבוד קדושת אדמו"ר (מהורש"ב) על האוהל (כך שמעתי סתם מכבוד קדושת מורי וחמי אדמו"ר. ובודאי הכוונה להאוהל בלויבאוויטש - היינו של כבוד קדושת אדמו"ר ה'צמח צדק' וכבוד קדושת אדמו"ר מהר"ש זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע), ובבואו משם אמר לכבוד קדושת מורי וחמי אדמו"ר כי מקבל ההצעה".

אדמו"ר הריי"צ הציע את רעיון הקמת הישיבה לאביו. אדמו"ר הרש"ב התפלל על כך ב'אוהל' של אדמו"ר הצמח צדק ואדמו"ר המהר"ש חזר ואמר לבנו שהוא מקבל את הצעתו. הרבי לא מספר באיזו שנה הציע אדמו"ר הריי"צ את ההצעה הזו.

בין הדברים ב'מאמר הפתיחה' בט"ו אלול תרנ"ז, אמר אדמו"ר הרש"ב שהוא חשב על כך שנים רבות בטרם החליט להקים את הישיבה:

"זה רבות בשנים אשר חשבתי על אודות התייסדות ישיבה של בחורים בני תורה אשר יתעסקו בלימוד תורת החסידות, והיה לי כמה מניעות

בדבר. ועתה הגיע המועד לייסד בעזרתו יתברך אותה הישיבה שעלה במחשבתי זה רבות בשנים."

בהזדמנות אחרת, באמצע התוועדות. עמד כבוד קדושת אדמו"ר הרש"ב מכסאו. הרים את ידיו מול ליבו, וקרא בקול:

"יסדתי את תומכי-תמימים לא בשביל כוונה אישית אלא בגלל דרכיו של הקדוש ברוך הוא. הקדוש ברוך הוא נתן בי את הרעיון לייסד זאת. ממילא הרי זה מדרכיו של הקדוש ברוך הוא. כך חייבים לומר."

הישיבה נפתחת בפועל...

יומיים לאחר פתיחת הישיבה, בי"ז אלול תרנ"ז, מינה אדמו"ר הרש"ב את המשפיע של הישיבה. הרבי אף בוחר את הבחורים שילמדו בישיבה בשנת הלימודים הראשונה - שנת תרנ"ח. וכך מספר אדמו"ר הרי"צ:

"ביום השלישי י"ז אלול, בחר כבוד קדושת אדוני מורי ורבי הרב הקדוש [הרש"ב] בשמונה תלמידים הראשונים, ומסר אותם על יד החסיד הנודע ר' שמואל גרונם נשמתו עדן אסתרמאן מעיר זעמבין - פלך מינסק - אשר ילמוד עמהם דא"ח (על פי הסדר אשר סידר הוד כבוד קדושת אבי אדוני מורי ורבי הרב הקדוש [הרש"ב])"

למחרת, ביום ח"י אלול תרנ"ז, עמד אדמו"ר הרש"ב בהתוועדות הפתיחה ונשא 'נאום קודש', כפי שסיפר בנו אדמו"ר הרי"צ:

"יהי רצון שתשרה שכינה במעשה ידינו, ביום הרביעי למעשה בראשית נתלו המאורות. היום ח"י אלול היום הקדוש שלפני מאה תשעים ותשע שנים נולד הבעל שם טוב, בהתחלה זו בישיבה, שלעת עתה לא קראתיה בשם, מדליק אני את נר התמיד של המאורות שהבעל שם טוב והרביים הנחילו לנו, שתקויים ההבטחה של יפוצו מעיינותיך חוצה וביאת משיח צדקנו."

בהזדמנות אחרת, הסביר אדמו"ר הרש"ב את מטרת הקמת הישיבה החדשה:

"ועתה עלי להודיע לכם מטרת התייסדות אגודתנו. תדעו אשר מטרת

יסוד אגודתנו אינו רק להחזיק בחורים שיעסקו בתורה. במלות אחרות, יסוד אגודתנו אינו להגדיל ולהרחיב עסק התורה הנגלית. כי אם זאת היא תכלית יסוד אגודתנו, אשר הבחורים העוסקים בתורה הנגלית יהיו יהודים (אידען) יראים ושלמים עם ה' ותורתו".

הישיבה החדשה, אמר אדמו"ר הרש"ב, אינה כמו כל הישיבות. אין לי מטרה לפתח עוד ישיבה שבה ילמדו נגלה בלבד, אלא ברצוני שהבחורים ילמדו את הגמרא מתוך יראת ה' ואהבתו, ואת זאת הם יקבלו על ידי לימוד תורת החסידות בצורה נכונה.

לשם כך, מינה אדמו"ר הרש"ב אברכים לתפקיד ה'משפיע' – תפקיד חדש בעולם הישיבות, כדי שהם ידריכו את הבחורים בלימוד החסידות ובדרכי החסידות להיות יהודים יראים ושלמים בדרכי החסידות.

" . בלימוד דא"ח בכלל, ובהנוגע אל ההדרכה הפנימית בעבודה שבלב, זו תפילה ופעולתה בארחי מידות טובות על פי לימוד תורת החסידות בפרט, נמסר זה על ידי שנים מזקני אנ"ש, האחד החסיד והעובד ר' חנוך הענדיל ז"ל (שבא ללויבאוויטש בשנת תר"יג, ושימש את גדולי החסידים), אשר על ידו הופקד משמרת לימוד דא"ח . וההדרכה של תלמידי תומכי תמימים ישמרם צורנו ויחזקם אשר בלויבאוויטש. ומשנהו החסיד והמשכיל ר' שמואל גרונם ז"ל (תלמיד הרב המפורסם ר' אברהם ז"ל מזעמבין) אשר על ידו הופקד משמרת לימוד דא"ח וההדרכה של פלוגת תלמידי ישיבת תומכי תמימים ישמעם צורם ויחזקם בעיר זעמבין פלך מינסק".

בערב ראש השנה, ממנה אדמו"ר הרש"ב את בנו יחידו – אדמו"ר הריי"צ, להיות המנהל-פועל של הישיבה החדשה, שכאמור – עדיין אין לה שם.

בערב ראש השנה של שנת תר"ס. שלוש שנים לאחר מכן, התבטא אדמו"ר הרש"ב:

"בערב ראש השנה זה, מלאו שלוש שנים מאז ערב ראש השנה תרנ"ח בבואי מה"אוהל" כשמסרתי בידך את ההנהגה של ישיבת "תומכי

תמימים" ומנתי אותך כמנהל פועל בכל העניינים הרוחניים והגשמיים של הישיבה. "

מאותו היום והלאה, היה אדמו"ר הריי"צ המנהל בפועל של הישיבה. כיד מינו של אביו מייסד הישיבה. הוא בחן וקיבל את התלמידים לישיבה. הוא הדריך את המשפיעים והמשגיחים, והוא החליט איזה בחור נשאר ללמוד בישיבה ומי לא, וכיצד עוזרים לבחורים לשפר את התנהגותם על פי כללי הישיבה.

כמו כן, הוא ניהל את קופת הישיבה, ומינה אחראים תחתיו שיעזרו לו ולאביו אדמו"ר הרש"ב לגייס מימון ותקציבים כדי שהישיבה תוכל לפעול כראוי, וישתמשו בכסף כדרוש.

השנים הראשונות של הישיבה

על האווירה ששררה בישיבה בשנה הראשונה - שנת תרנ"ח. מספר אדמו"ר הריי"צ בכתביו:

"ובשנה הראשונה, שנת תרנ"ח, היו כעשרים תלמידים יחיו בני י"ח י"ט וכ' שנה, בעלי כישרון נעלה ובקיאם בהרבה סוגיות וענינים בגפ"ת, אמנם מידעת דא"ח בכלל ועניני העבודה על פי דרכי החסידות בפרט - היו רחוקים עדיין."

בישיבה, שעדיין לא היה לה שם, היה על התלמידים להתרגל ללמוד חסידות ולעבוד את ה' על פי תורת החסידות. רבני הישיבה עמלו קשות כדי להחדיר את הרעיון הרוחני הגדול של הישיבה בקרב הבחורים. ואכן, עבודתם המאומצת לאט לאט נשאה פרי, כפי שכותב על כך אדמו"ר הריי"צ:

"במשך שנות תרנ"ח - תרנ"ט, תהילה לא-ל, התקבצו תלמידים גדולים במספר נכון, כן ירבו, ובמשך שני השנים האלו נראתה פעולת ההדרכה של כבוד החסידים המשפיעים והמדריכים. . כי בחסדי א-ל עליון, הנה התלמידים יחי' רכשו להם ידיעה בדא"ח ובאופני העבודה על פי תורת החסידות ומגורת האלוקי (המוסד תומכי תמימים ישמרה צורתו ויחזקה) התחילה להאיר גם מסביב לה."

אף בין החסידים דובר רבות אודות הישיבה ותפקידה המיוחד.

מרגלא בפומיה של הרב החסיד שלמה חיים קסלמן, כי שלש תפניות משמעותיות נעשו בדברי ימי החסידות וכל אחת מהן מהווה שלב בגילוי האור:

הראשונה היתה בהתנוצצותו הראשונה של ה"אור חדש", אור החסידות, על ידי כבוד קדושת מרן הבעל שם טוב נשמתו עדן.

השנייה גילוי וחידוש אור חסידות חב"ד על ידי כבוד קדושת רבנו הזקן נשמתו עדן;

והשלישית היתה בהקמת ישיבת "תומכי תמימים" על ידי כבוד קדושת אדמו"ר מוהרש"ב נשמתו עדן, שברא חדשה בארץ ללמוד דא"ח עם נערים ובחורים צעירים, ובכך עשה שלא תשתכח תורת חב"ד ולא יכבה נר החסידות חס וחלילה'.

ואכן, לתלמידי הישיבה היתה השפעה גדולה מאוד על חסידי חב"ד ליובאוויטש, וכפי שכתב אדמו"ר הרי"צ בעצמו:

"התייסדות ישיבת תומכי תמימים ישמרה צורנו ויחזקה, פעלה וגרמה התעוררות ועילוי בכללות מצב אנשי שלומנו שיחיו, זה רומם את החסידים בכלל ובדרך ממילא הורגש בכללות אנשי שלומנו שיחיו שצריכים להיות אחרת".

בשנים הראשונות להתייסדות הישיבה, הקדיש אדמו"ר הרש"ב מזמנו והשקיע זמן רב לביסוס הישיבה ברוחניות. על כך מוסיף לפרט הרבי הרי"צ:

"במשך שלוש שנות קיום הישיבה [הראשונות], שח הוד כבוד קדושת אבי אדוני מורי ורבי הרב הקדוש רבות עם המשפיעים והמשגחים ואיתי בתור המנהל פועל של הישיבה, נתן הוראותיו הכלליות והפרטיות בהנהגת הישיבה והתלמידים, ובזמנים מסויימים גם דיבר עם התלמידים ישירות".

בשנים לאחר מכן, כאשר היה חסר כסף לניהול הישיבה - נסע אדמו"ר

הרש"ב בעצמו רבות מחוץ לליובאוויטש, כדי לאסוף כסף לקיום הישיבה. וכפי שהוא תיאר, במילים ברורות, במכתב שכתב:

לא אכחד כי זה יותר על שמונה שנים אשר הפקרתי זמני ועתותיי וגם חיי, והגני עוסק רק בתומכי תמימים שתהיה באפשר הלומדים לישב במנוחה וללמוד תורה כדבעי בטהרת הלב".

מסירות נפש להביא את משיח

אדמו"ר הרש"ב הקים את הישיבה מתוך מסירות נפש, ועשה הכל על מנת שלבחורים תהיה האפשרות לשבת וללמוד תורה כמו שצריך, במנוחה ובלב טהור...

על פי הדברים הבאים שאדמו"ר הרש"ב אמר, ניתן ללמוד מה המשמעות המיוחדת שייחס לשיבה:

"מובטח לי – וידוע ההבדל בין "בטוח" ל"מובטח" – שתלמידי תומכי תמימים באשר יהיו, ובארבע פינות העולם יפוצו – יגשימו בפועל ובמסירות נפש את הכוונה העליונה של "נתאוה הקדוש ברוך הוא להיות לו דירה בתחתונים".

מן השמים הבטיחו לאדמו"ר הרש"ב, שתלמידי הישיבה שהוא יקים – לא משנה היכן הם יהיו בעתיד במשך החיים שלהם – הם אלו שיגשימו בפועל, ימסרו על כך את נפשם, את הכוונה של הקדוש ברוך הוא לשכון בעולם הזה הגשמי.

ובמילים אחרות, לאדמו"ר הרש"ב היה ברור שתלמידי הישיבה ימסרו את הנפש על הבאת הגאולה האמיתית והשלימה בפועל ממש.

שם חדש לישיבה

כפי שלמדנו בפרק הראשון – לישיבה לא היה שם עם הקמתה. לאחר שנת הלימודים הראשונה – שנת תרנ"ח, הואיל אדמו"ר הרש"ב לקרוא לישיבה בשם "תומכי תמימים". במהלך ה'הקפות' של שמחת תורה בליובאוויטש.

וכך מספר אדמו"ר הריי"צ:

"היה זה בליל שמחת תורה תרנ"ט בעת ההקפות, כשהגיע להקפה השביעית - היה כבר השעה מאוחרת ביותר. בערך שעה הרביעית בלילה - הואיל הוד כבוד קדושת אבי אדוני מורי ורבי הרב הקדוש [הרש"ב] לבאר את ענין הקפות, הביאור הבינו כל השומעים, וסיים:

"בעזרת השם יתברך יסדתי ישיבה אשר בה ילמדו נגלה וחסידות. היינו אשר ידעו כי בהנגלה יש פנימיות התורה והחסידות יבינו כמו, שמבינים ענין בנגלה". וציוה לנגן.

כאשר סיימו לנגן, אמר: "עתה שמחת תורה. הנני מתפלל לנותן התורה כי יעזור לתלמידי הישיבה ומתחנן אליו", והתחיל לאמר - "קדוש ונורא הושיעה נא רחום וחנן הצליחה נא שומר הברית עננו ביום קראנו". ואז, הפסיק אדמו"ר הרש"ב באמירת הפסוקים... השתרר שקט.

אף אחד לא הבין מה קורה... לאחר מעשה, כולם ידעו לומר, שזה היה הרגע הדרמטי שבו אדמו"ר הרש"ב הכריז על שם הישיבה, ובלשונו של אדמו"ר הריי"צ:

"ובעת שמחת תורה בהקפות התחיל כבוד קדושת אבי אדוני מורי ורבי הרב הקדוש [הרש"ב] לאמר: "תומך תמימים הושיעה נא". והפסיק ואמר: "מה זאת השאלה כיצד יקראו לישיבה - הרי כתוב במפורש (ואמר בניגון של שמחת תורה הידוע): תומכי תמימים הושיעה נא, תקיף לעד הצליחה נא, תמים במעשיו עננו ביום קראנו".

והכריז בקול רם: "הישיבה נקראת "תומכי תמימים". והנני מבקש את כולם. את אשר ישנו פה ואת אשר איננו פה, הושיעה נא, ולכן אני מבטיח הצליחה נא (לך"ד ע' ל). והיה [אדמו"ר הרש"ב] בשמחה גדולה, ניגן ורקד זמן ארוך ביותר, וכאשר הלך למקום עמידתו ציוה לנגן ולרקוד ולשמוח בשמחה גדולה.

אחר כך אמר הוד כבוד קדושת אבי אדוני מורי ורבי הרב הקדוש [הרש"ב]:

"השם הוא 'תומכי תמימים', ועתה הנני קוראה בשם 'תומכי תמימים', כי מטרת הישיבה להיות תורת ד' תמימה. ואז היא משיבת נפש כדאיתא [=כמו שכתוב] במדרש למה היא תמימה שהיא משיבת נפש, למה היא משיבת נפש שהיא תמימה".

ואדמו"ר הרש"ב סיים:

"בטוח הנני בזכות הוד כבוד קדושת אבותינו רבותינו הקדושים אשר בהנהגת רוחה של ישיבה, יקום האמור 'תקיף לעד', עד ביאת גואל צדק במהרה בימינו אמן, ובלומדיה יקום האמור תמים במעשיו", והכריז: "הישיבה שמה תומכי תמימים, והתלמידים הלומדים ומתנהגים ברוחה שמם תמימים. נותן התורה ברוך ויתעלה אך את הלומדים והתומכים בגשמיות וברוחניות".

עד כאן תיאור המעמד. כפי שכתבו לדורות - מנהל-פועל של הישיבה. בנו יחידו אדמו"ר הרי"צ.

תמימות - בנגלה וחסידות

מדברי אדמו"ר הרש"ב אנו למדים כמה דברים:

ראשית - ישיבת 'תומכי תמימים' נקראת כך משום שלומדים בה גם נגלה גם פנימיות התורה, ורצונו הוא שהתלמידים ידעו שבנגלה של התורה - יש גם פנימיות, ואת פנימיות התורה יבינו כמו שמבינים סוגיא בגמרא וכדומה.

שנית - כדי שהתורה תהיה "משיבת נפש", מעוררת ומחיה - התורה צריכה להיות "תמימה", ואת זה יש רק בישיבת "תומכי תמימים".

שלישית - בחור שלומד בישיבה כפי שאדמו"ר הרש"ב רוצה ומתנהג ברוחה של הישיבה כפי שאדמו"ר הרש"ב קבע - נקרא בשם "תמים", על שם המילים מההקפות "תמים במעשיו", כי הוא מתנהג בפועל בתמימות ושלמות בלימוד התורה.

אלו היו הרגעים המיוחדים שמהם והלאה נקראה הישיבה בשם 'תומכי תמימים'. מאז ועד היום דברים אלו של אדמו"ר הרש"ב, חלים על מוסדות

ישיבת תומכי תמימים, בכל הדורות ועל כל התלמידים - ה'תמימים' - שילמדו בה בכל הדורות, וכפי שהוא עצמו התבטא "את אשר ישנו פה ואת אשר איננו פה".

בנוסף לדברי אדמו"ר הרש"ב - שהתלמידים יידעו שבנגלה של התורה יש גם פנימיות, ואת החסידות ילמדו כפי שלומדים עניין בנגלה, מרחיב ומבאר הרבי:

"העניין המיוחד שנתחדש על - ידי אדמו"ר מהורש"ב הוא - התייסדות ישיבת - תומכי-תמימים, שתכליתה ומטרתה - שבה ילמדו 'תורת ה'". תורת הנגלית ותורת החסידות תמימה. כלומר, שיהיה ניכר בגלוי שלימוד הנגלה ולימוד החסידות הם באופן דתורה תמימה". ולכן נקראת ישיבה זו בשם 'תומכי תמימים'. והתלמידים הלומדים בה נקראים בשם "תמימים" - מאחר שהם לומדים בישיבה שבה ניכר בגלוי ש"תורת הנגלית ותורת החסידות היא תורה תמימה".

במתן תורה עם ישראל קיבל את כל התורה כולה, גם את פנימיות התורה. אלא שהיא עברה בסתר - תורת הנסתר - מדור לדור, עד שהתגלתה על ידי הבעל שם טוב ביסוד החסידות, ועל ידי תלמידיו ותלמידי תלמידיו.

כאשר יהודי לומר את רק את החלק הגלוי של התורה - תורת הנגלה: המשנה, הגמרא וההלכה - הוא אכן לומר את תורת השם, אבל עדיין חסר לו בשלימות של התורה, התורה לא שלימה אצלו. כי חסר לו את לימוד פנימיות התורה.

יתירה מזו: הפנימיות של התורה משלימה את החלק הגלוי של התורה, ובלעדי החלק הפנימי - תורת החסידות - אי אפשר ללמוד באמת לאמיתו, בצורה שלימה, את המשנה. הגמרא וההלכה.

עד הקמת הישיבה על ידי אדמו"ר הרש"ב, לא היה כזה מושג שלומדים את פנימיות התורה כחלק מסדרי ישיבה. אמנם כל החסידים של רבותינו נשיאנו למדו חסידות, אבל רק בצורה אישית לא היתה ישיבה שלימדה חסידות בצורה מסודרת לרבים, על פי שיעורים, ובגילאים כל כך צעירים.

אדמו"ר הרש"ב חידש שבחורים צעירים יבואו וילמדו חסידות - פנימיות

התורה - חלק משעות סדרי הישיבה, כדי שהתורה תהיה "תמימה" ושלימה. לכן, נקראה הישיבה בשם "תומכי תמימים".

במקום אחר, מוסיף ומבאר הרבי:

"וזהו ענינה של ישיבת תומכי תמימים:

עד אז היה הסדר שבישיבות למדו נגלה דתורה, ואילו לימוד פנימיות התורה היה ענין בפני עצמו, ללא קשר ללימוד נגלה דתורה, לימוד הישיבות.

וחדושה של ישיבת תומכי תמימים - כשהגיע הזמן לכך, שהרי "את הכל עשה יפה בעתו" - שסדר הישיבה הוא שלימוד נגלה דתורה ולימוד פנימיות התורה הם ביחד, "יחדיו יהיו תמים", והיינו, שבלימוד הנגלה ניכר שהלומד למד תחילה חסידות, ובלימוד החסידות ניכר שהלומד הוא למדן גם בנגלה, שהרי "לא עם הארץ חסיד". וזהו ענין התמימות - שישנם הן החיצוניות והן הפנימיות בשלימותם".

כאשר אדמו"ר הרש"ב ייסד את "תומכי תמימים" תכנן את סדר הלימוד בישיבה שלימוד הנגלה והחסידות יהיו ביחד, וזה יצר הבדל גדול בין תלמידי הישיבות ה'רגילות' לתלמידי תומכי תמימים:

תלמיד בישיבה רגילה - מתחיל ללמוד גמרא, ולא ניכר עליו שהוא ניגש ללמוד את תורת ה'. מה שאין כן תלמיד בישיבת תומכי תמימים לומד תחילה חסידות; הוא לומד על הקדושה של התורה, על התלבשות חכמתו ורצונו של ה' בתורתו, ורק אז הוא ניגש מתוך אימה ויראה ללמוד את שאר חלקי תורתו של ה' יתברך, וכך גם בשעות לימוד הנגלה, ניכר עליו שהוא למד תחילה חסידות.

כמו כן, באם היו לומדים ב"תומכי תמימים" רק חסידות - היו החסידים "עמי הארצות", לא היו יודעים את המשנה, הגמרא והלכה. לכן צריכים לומדי החסידות - תלמידי התמימים. ללמוד נגלה ולא סתם ללמוד - אלא להיות למדנים. וזה העניין של תמים - יש אצלו גם את החיצוניות של התורה וגם את הפנימיות של התורה קדושת.

עניין זה גם מבטא הרי בלשוננו הקדוש:

"תומכי תמימים מתאים גם למה שכתוב בזוהר ש"נבקעו כל מעיינות תהום רבה (וארובות השמים נפתחו)" יתבטא במיוחד אצל אלו שהם "רביי דעלמא" שלומדים פנימיות התורה, ש"רביי" הכוונה לבחורים. . והענין של תומכי תמימים, זה לא רק העניין של "תורתו אומנותו", אלא גם – החיבור של פנימיות התורה עם נגלה תורה אצל הבחורים".

ישיבת 'תומכי תמימים' לא נוסדה רק בשביל שבחור יישב וילמד בה כל היום, ויהיה "תורתו אומנותו" – שזו סיבה קדושה וגדולה בפני עצמה, אבל לא רק זו הסיבה שלשמה ייסד אדמו"ר הרשת 'תומכי תמימים', אלא ייסוד תומכי תמימים הוא בעיקר בכדי שאצל הבחורים שלומדים בה יהיה חיבור בין הנגלה של התורה לפנימיות התורה.

מה זה 'להיות תמים'?

כל תלמיד שנכנס ללמוד בישיבת 'תומכי תמימים' – זוכה לקבל ישירות את התואר הנכסף והנעלה 'תמים'.

לשם 'תמים' יש משמעות פנימית. התלמיד נקרא 'תמים' לא רק בגלל שהוא לומד בישיבת 'תומכי תמימים', ולכן אוטומטית הוא נקרא בשם זה. השם 'תמים' – מהרגע שבחור נקרא בשם הזה, כל החיים משתנים לטובה:

"הנשיאים נתנו לכם את השם "תמים" – ש"שמו אשר יקראו לו בלשון הקודש" הרי "נפש חיה הוא שמו", כפי שהמגיד [ממעזריטש] מסביר זאת. שתהיו "תמימים", וגם (כלשון הרמב"ם) – "תמימים ומובחרים".

כאשר בחור נקרא בשם 'תמים' – הוא נהיה שלם ומושלם ברוחניות, היות שהוא נכנס ללמוד בישיבה ששם לומדים את תורת השם בשלימות, גם נגלה וגם חסידות כפי שלמדנו. זה פועל על הנפש שלו שתהיה הרבה יותר טובה מלפני כן, וכל החיים הרוחניים שלו משתנים.

כמו כן, הרבי מביא את דברי הרמב"ם ש'תמים' קשור ל'מובחר'. זאת אומרת, שבחור שלומד בישיבת תומכי תמימים הוא "מובחר" – הוא טוב יותר מבחורים שלומדים בישיבות אחרות.

ולמה? רק בגלל שהוא לומד בישיבה של רבותינו נשיאנו, בישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש.

מסיבה זו, על תמים לחיות ולהתנהג בצורה אחרת לגמרי, אחרת לחלוטין מאשר בישיבות אחרות. אם בישיבות אחרות, הבחור מגיע לישיבה רק על מנת ללמוד ולהתעלות בלימוד התורה להצליח בתורה ולהתקדם הלאה לישיבה הבאה בתור ולעלות רמה בלימוד התורה - בתומכי תמימים זה לא כך.

בתומכי תמימים בחור המגיע לישיבה עליו לדע שתפקידו למלא את רצונו של הקדוש ברוך הוא, וזהו הדבר היחידי שאמור להתוות לו את הדרך. ומוכן שכתוצאה מכך - הוא לומד, הוא מתפלל ויוצא ל'מבצעים'. זוהי גם הסיבה לכך שהוא מקשיב להנהלת הישיבה. כל אלו הפרטים נובעים מתוך הדבר העיקרי והכללי: להיות 'תמים'.

וכדברי הרבי:

"'תמים' מהותו (בלשון כבוד קדושת אדמו"ר [הרש"ב] נשמתו עדין) - הנחת עצמותו". היינו שהוא בבחינת ביטול והפשטה שאין לו מבוקש לעצמו, וכל כוונתו הוא למלאות רצון מייסדי הישיבה, שהוא הוא רצון העליון ברוך הוא".

ל'תמים' לא אמור להיות רצון אישי משל עצמו. 'תמים' הוא אחד שמכוון את כל כולו למלא את מה שרבותינו נשיאנו רוצים, כי מה שהם רוצים - הקדוש ברוך הוא רוצה.

'תמים' מגיח את עצמו בצד ב'ביטול', וזו המהות שלו. לכן, ההכנה לישיבת 'תומכי תמימים' - צריכה להיות אחרת לחלוטין מאשר הכנה ללכת לישיבה רגילה. לכן, הדרישות שיש מבחור ב'תומכי תמימים' - נעלות ונשגבות הרבה יותר מאשר בחור 'רגיל', כי מוטלת על כתפיו אחריות רוחנית גבוהה הרבה יותר, והתפקיד שלו הוא שונה לחלוטין מתלמידים בישיבות אחרות.

על פי זה, ניתן להבין היטב את דבריו של אדמו"ר הרי"צ, שהיה המנהל פועל של הישיבה בזמן נשיאותו של אביו אדמו"ר הרש"ב:

"ישיבת תומכי תמימים ותלמידיה יחיו יש לה הד' אמות שלה כפי אשר

יסדה נשיאה הוד כבוד קדושת אבי אדוני מורי ורבי הרב הקדוש [הרש"ב] זצוקללה"ה נבג"ם זי"ע, ומסרה ונתנה על יד מנהלה לעבדה לשמרה בכל חוקיה והנהגותיה בסידורי הלימודים וההנהגה של התלמידים יחיו בגשם וברוח, ואיש אין עלי אדמות שיש לו הרשות לשנותה בהנהגותיה ולהזיזה ממקומה אפילו זיז כל שהוא, וזה כמעט יוכל שנים שמתנהגת לפי רוח מיסדה וכן תהיה בעזרת ה' יתברך עד בא משיח צדקנו".

מאז התייסדות תומכי תמימים ועד היום – הנהלות הישיבה לא משנים בה את הדברים העיקריים שאדמו"ר הרש"ב, אדמו"ר הריי"צ והרבי החליטו לגבי "תומכי תמימים". כי ישיבת 'תומכי תמימים' יש לה מהות שונה לחלוטין, כפי שלמדנו, ואי אפשר לשנות בה דברים כמו בישיבות אחרות, לפי איך שמסתדר כרגע או לפי איך שנראה בהיגיון השכלי.

וכפי שאדמו"ר הריי"צ מתבטא: "יש לה הד' אמות שלה". לתומכי תמימים יש משהו מיוחד שמבדיל אותה מכל שאר הישיבות, והקדושה שלה – נעלית וגבוהה יותר מכולן, "עד בוא משיח צדקנו"

חלק ב

בנים של הרבי

הייחודי אצל בחור שלומד בישיבת תומכי תמימים, שהוא לא רק בחור שלומד בישיבה של הרבי, אלא יותר מכך, הוא קרוי בן של הרבי. את הביטוי הזה הרבי עצמו תבע, הוא אף אמר זאת בהתרגשות עצומה ומתוך בכיות:

"אתם לומדים בישיבה של הרבי, הרי אתם הבנים של הרבי".

בערב יום הכיפורים תשי"ב היה גן עדן התחתון (המבואה שלפני הכניסה לחדרו הקדוש של הרבי) פתוח. וכל המעוניין יכול היה להיכנס לשם - לומר תהילים ולהרגיש קרוב אל הרבי בערב היום הגדול והקדוש. היה זה יום הכיפורים הראשון לאחר שהרבי קיבל על עצמך באופן רשמי את הנשיאות.

במשך היום נכנסו שלוש קבוצות שונות של חסידים - וביניהם בחורים - להתברך מפי הרבי לשנה טובה ומתוקה. לפני שיצאה הקבוצה השלישית פנה הרבי אל אחד מהבחורים ואמר לו שיגיד לבחורים שהם יכולים להיכנס אחר כך, הבחור חשב שהכוונה היא לאלו שלא נכנסו עד עכשיו. אך הרבי המשיך ואמר מיד שהוא מתכוון גם לאלו שכבר היו, אבל שיכנסו רק התלמידים...

בערך בשקיעת החמה, נכנסו הבחורים לחדרו הקדוש של הרבי, הרבי היה לבוש ב'קיסל' ופניו הקדושות הרצינו מאוד. הרבי הסתכל על כל אחד ואחד מהבחורים, על השולחן דלקו שני נרות בתוך כוסות זכוכית, ועוד שלושה נרות גדולים על השרפרף בסמוך. הרבי הבחין שבין הנכנסים 'נדחפו' גם כמה אברכים ואמר בקול: "רק בחורים"...

הרבי מברך את הבחורים ב"ברכת הבנים"

כשכל הנוכחים בחדר היו בחורים בלבד, פתח הרבי ואמר [בתרגום מאידיש]:
 "עכשיו הוא הזמן של ברכת הבנים. היות שאתם לומדים בישיבה של הרבי
 [המשיך בקול חנוק מבכי]: אתם הרי הבנים של הרבי... ובערב יום הכיפורים
 נהג הרבי [הריי"צ] לברך".

הרבי משך את טליתו מעל פניו הקדושות וכל גופו הקדוש רעד. הוא אמר
 את נוסח ברכת כוהנים מתוך סידור פתוח שהיה לפניו על השולחן (מתחת
 לטלית שלו) וכשהגיע לפסוק "יברך" הגביה את ידיו הקדושות מול ליבו
 כמו בנשיאת - כפיים של כוהנים. כשהתחיל לומר "יברך" - בכה בכי רב,
 אבל לאחר מכן הפסיק והמשיך בברכה עד אחרי הפסוק "ושמו את שמי על
 בני ישראל ואני אברכם".

כשסיים את הנוסח, גילה הרבי את פניו הקדושות ואמר:

שהקדוש ברוך הוא יתן ששנה זו תהיה שנת הצלחה בלימוד ביראת שמיים,
 שתמלאו את הכוונה של הרבי, ושתהיה לכם חתימה וגמר חתימה טובה.

זו היתה השנה הראשונה שבה זכו התמימים להיכנס אל הקודש פנימה
 ולהתברך מהרבי כבן אצל אביו. מאז, בשנים שלאחר מכן - המשיך המנהג
 שהרבי מברך את הבחורים באופן מיוחד לפני כניסת החג, הרבי פותח בברכת
 כהנים, ומוסיף כמה מילות ברכה.

בשנים שלאחר מכן חל שינוי במקום הברכה:

בנים הראשונות נכנסו התמימים לחדרו הקדוש של הרבי, אך מחמת הצפיפות
 הרבה החל הרבי לברך כאשר הוא עומד בפתח חדרו הקדוש והבחורים בגן
 עדן התחתון. משנה לשנה גדל מספר הבחורים, ומשנת תשל"ב החל הרבי
 לברך את התמימים ב'זאל' הקטן, ומשנת תש"מ הביאו סטנדר שעליו ישען
 הרבי בעת אמירת הברכה.

תנאי זה שבשעת הברכה יהיו רק בחורים ולא אברכים, נותן לנו להבין את
 היחס המיוחד והאבהי של הרבי לכל אחד ואחד מתלמידי "תומכי תמימים".

ילדו ממש - בלי כ' הדמיון

את הנהגתו זו של הרבי - כמו אבא לבן - אפשר להבין על פי אגרת קודש בה הרבי הסביר את הקשר בין בחור ב"תומכי תמימים" לרבי:

"כבוד קדושת אדמו"ר הרש"ב נשמתו-עדן אמר שהתמימים הם נרות להאיר, זאת אומרת אשר תפקידם המיוחד שהטיל עליהם רבם (שגם על פי נגלה כל המלמד את חבירו תורה העלה עליו הכתוב כאילו ילדו, ובפרט בחסיד ורבי שהוא לא ב"כ" הדמיון אלא ילדו ממש, והרבי אמר שלדיו צריכים להיות נר להאיר) בלשון פשוטה הוא, שבמקום שבו הוא נמצא צריך לראות שיהיה מואר, כי זהו כל מהות ותפקיד נשמתו שבשבילו ירדה מאיגרא רמה לבירא עמיקתא".

הרבי כתב את האיגרת כדי להסביר את התפקיד של הבחור כ"נר להאיר". אבל בסוגריים הסביר את המעלה המיוחדת של 'תמים': על פי מה שאומרת הגמרא, כל רב שיש לו תלמיד שהוא מלמד אותו תורה - הכתוב מעלה עליו כאילו ילדו, אבל על פי פנימיות התורה זה לא כאילו ילדו: הקשר הפנימי בין חסיד לרבי הוא "ילדו ממש".

הרבי משתמש במכתב בביטוי "הרבי אמר שילדיו צריכים להיות נר להאיר" - זאת אומרת שהתלמידים התמימים הם ילדיו של הרבי.

על פי זה אפשר להבין מדוע הרבי בברכת הבנים הראשונה שהעניק לתמימים - התבטא בביטוי כל כך מיוחד.

הקטע הבא יוכל להבהיר לנו זאת טוב יותר:

"היו מנהגים ששמו לב, ולמרות זאת לא סיפרו עליהם, רק לתלמידי התמימים, היות שהם הרי הבנים איתא בספרי "בנים אלו התלמידים", ולכן נותנים הכל ולכך סיפרו להם".

בקטע זה הרבי משתמש במאמר חז"ל "בנים אלו התלמידים". במשפט זה ברור עוד יותר הקשר בין הבחורים לרבי כבנים של אבא.

החל מהשנים הראשונות לנשיאותו של הרבי והלאה, נהג הרבי במנהגים מיוחדים שביטאו את הקשר המיוחד שלו עם הבחורים.

בחנוכה תשי"ב, גם הוא הראשון מחגי-החנוכה מאז הרבי קיבל על עצמו את הנשיאות בצורה רשמית, - חילק הרבי דמי חנוכה "מקופתו של הרבי". הרבי בכה כאשר אמר "בחנוכה ישנו מנהג ישראל שנותנים דמי חנוכה". לאחר מילות הברכה, הוציא הרבי מהמגירה הימנית של שולחנו שקל כסף ונתן לכל אחד מהתלמידים שנכנסו באופן אישי. חלוקת דמי חנוכה היתה מיועדת לבחורים שנכחו בסדרי חסידות בבוקר, ומנהג זה נמשך עד שנת תש"כ.

הרבי גם היה בודק האם ה'זאל' ריק בשעות הלילה; ואם בחור היה לומד שם היה מקבל את גערה אבהית מהרבי שילך לישן... לעיתים הרבי ירד בתחילת 'סדר' חסידות בבוקר כמה בחורים נמצאים, ועוד.

הבחורים היו אופים את המצות שהרבי אכל ב'ליל הסדר', וכן את המצות ששלח לחלוקה. בראש קבוצת האופים עמד בדרך כלל הרב מרדכי מענטליק, ששימש שנים רבות כראש ישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש המרכזית ב-770.

כמו כן, נהג הרבי לתת לרב מענטליק מידי שנה בחג הפורים צ'ק של 100 דולר על חשבוננו האישי ל"קופת בחורים" שנועדה לעזרה לתמימים בגשמיות. והיה לה גם קופת גמ"ח - ממנה יכלו התמימים ללוות כסף לעת הצורך. הרבי נתן לקופה גם שטרות ומטבעות נוספים ולעיתים גם הלווה לקופה סכומים שונים כשהיה צורך בכסף מזומן. הרבי היה מעורה בהתנהלות הגמ"ח על פי העדכונים שמנהלי הגמ"ח היו מכניסים לו, ואף השיב מענות מפורטים, וכן עידודים על הדו"חות.

כל התמימים "בני בית" אצל הרבי

בשנים שהרבי נהג לערוך את ליל הסדר בדירת אדמו"ר הריי"צ בקומה העליונה של 770 היו נכנסים לשם, בפרט בלילה הראשון, רק חסידים שהרבי אישר את נוכחותם - לעריכת הסדר באפן מלא. חוץ מהם, ומכמה בחורים שעזרו בהגשת המנות לשולחן וכדומה - אף אחד מהחסידים לא הורשה להיכנס.

אך לאחר 'שולחן עורך' ניתנה הרשות לבחורים להיכנס אף בלילה הראשון

של פסח, למחרת - בלילה השני, הורשו גם אברכים להיות נוכחים. הרבי התבטא, שמן הראוי שהבחורים יביאו איתם את האפיקומן, ויאכלו אותו בחדר שבו היה הרבי הרי"צ עורך את ה'סדרים', וימשיכו שם את ה'סדר' עד פתיחת הדלת לאליהו הנביא.

הרב שלמה מאיעסקי מספר: בשנת תשכ"ז נסענו - קבוצת בחורים - לשליחות בישיבה באוסטרליה. כעבור שנתיים חזרנו ל-770, לפני חג הפסח. חיכינו להיות נוכחים בליל הסדר אצל הרבי, לאחר סיום הסדר אצל הורינו בבית.

בלילה הראשון לפני אכילת אפיקומן, פנה הרבי לאחד מהבחורים ושאל אותו האם כבר אכל הוא את האפיקומן, הבחור ענה בחיוב. אחר כך הרבי שאל עוד כמה בחורים וכולם ענו בחיוב. מכך הבנו שכנראה הכוונה היא שלא נאכל למחרת, בליל הסדר השני (יום טוב שני בחוץ לארץ) לפני בואנו לסדר של הרבי, ואכן, למחרת הגענו לסדר של הרבי עם מצות לאפיקומן ועם יין. וחיכינו לבאות.

הפעם הרבי שאל שוב את כל אחד מהבחורים האם כבר אכל אפיקומן, ומשענינו שעדיין לא - חילק הרבי לכל אחד חתיכת מצה מהאפיקומן שלו! הרבי הורה שיביאו לנו כסאות כדי שנוכל לסיים את ה'סדר' בשולחנו הקדוש.

למחרת בסעודת היום, שאל הרש"ג (גיסו של הרבי) את הרבי, היכן המקור לחלוקת האפיקומן שלו לאחרים. הרבי ענה לו: שרבותינו נשיאנו היו מחלקים שלהם לבני הבית!

שאלו הרש"ג: ומדוע לתמימים?

השיב הרבי: בעצם כל התמימים הם בני בית, אך אלו שהגיעו מרחוק - נתנו להם"...

אפשר לסכם את שלל ההתייחסויות לבחורים, כפי שאנו מבינים, ב"תומכי תמימים" על ידי הרבי, על פי השיחה הבאה:

"בהיותו נשיא הדור, אשר "הנשיא הוא הכל", מובן ופשוט ש"(טוב עין הוא יבורך כי) נתן מלחמו לדל", לתלמידי התמימים. ובפרט שהמדובר הוא לא ב"דל" סתם, אלא בהתוכן והענין ד"דל" שזוהי העבודה ד"ונפשי

כעפר לכל תהיה", ולהם "נתן מלחמו" – מהענינים שהיו דם ובשר כבשרו ברוחניות, וכמו כן דם ובשר מבשרו בגשמיות!".

הרבי הסביר שהנשיא נותן מהלחם שלו ל"דל" – למי שאין לו אפשרויות. הרבי הדגיש שלא מדובר רק ביהודי שאין לו אפשרויות בגשמיות אלא תירה מזה – מדובר בבחורים שהם "דל" ברוחניות יש להם ביטול לקדוש ברוך הוא ולכל הסובב אותם, כי עסוקים הם בלימוד החסידות בישיבה. להם, לבחורים, הרבי נותן מהדברים שהם "דם ובשר כבשרו" ברוחניות ובגשמיות. הרבי אמר שהרבי הרש"ב מייסד הישיבה מכיר כל אחד ואחד בפרט, ומתפלל על הגשמיות ועל הרוחניות שלו, כי כל תנועה של בחור נוגעת לו!

"על תלמידי הישיבה תומכי תמימים לדעת, ששיבה זו איננה כמו שאר הישיבות, עליהם לדעת את מייסד הישיבה, לא זו בלבד שגדולים צדיקים וכו', הרי יודע מייסד הישיבה מכל אחד ואחד בפרט, והוא מתפלל על הרוחניות ועל הגשמיות שברוחניות. כל תנועה נוגעת לו".

אף מכך ניתן להסיק שמי שלומד ב'תומכי תמימים' אינו 'סתם' בחור שלומד ב'סתם' ישיבה

עצם הנפש של הרבי

ואכן, הקשר של רבותינו נשיאנו לבחורים הוא קשר מיוחד במינו. הרבי אמר זאת ב"אותיות של חסידות" שאותם נקרא כעת:

"תלמידי הישיבה הם תלמידים של רבותינו נשיאנו מייסדי הישיבה, שעל ידי הקשר עם עצם הרביים הם קשורים עם עצמות שלמעלה מגליא דקודשא בריך הוא, וסתים דקודשא בריך הוא = מגלוי של הקדוש ברוך הוא ומה'סתום' של הקדוש ברוך הוא".

כרוה לומר, ישנם הדברים שהרבי מראה כלפי חוץ, והם נקראים 'גילויים'. ויש את הרבי בעצמו, מה שנקרא 'עצם'. אמנם כשהרבי מגלה גילויים אנחנו נהנים ומרוצים. אבל הגילויים הם לא הרבי בעצמו, אלא רק מה שהרבי בוחר להראות לנו

בחורי הישיבה ב"תומכי תמימים" קשורים עם העצם של הרבי כפי שהרבי בכבודו ובעצמו, ולא רק כפי שהרבי מראה ונותן לאחרים. ה'עצם' של הרבי מחובר לעצמות של הקדוש ברוך הוא. ועל ידו ה'תמימים' קשורים ומחברים עם עצמותו של הקדוש ברוך הוא...

והרבי גם משקיע בתומכי תמימים כוחות גדולים, הרבה יותר מכפי שהוא משקיע בדברים אחרים:

"תומכי תמימים היא ישיבה שבה רבותינו נשיאנו הכניסו והשקיעו כוחות עצמיים עד לעצם הנפשי"

ניתן לראות שזה מתבטא כמו שהרבי גילה פעם באזניהם של קבוצת בחורים שנסעו לבית הוריהם לחגים, עד כמה הרבי עסוק במחשבתו בתלמידי התמימים:

"וכמו כן עליכם לזכור גם אודות המצוה דכיבוד מורים, אשר ההוכחה על שמירת מצות כיבוד מורים, היא - שגם כאשר הנכם נוסעים לבתיכם, תחשבו עלינו ובפרט עלי, כשם שאנחנו ובפרט אני חושבים אודותיכם בכל רגע".

היות שהרבי חושב על הבחורים כל הזמן, כל רגע (!) - מן הראוי שהבחורים יחשבו עליו, כי לרבי אכפת בעומק הנפש מכל בחר שלומד ב"תומכי תמימים" כאשר בחור נכנס ללמוד בתומכי תמימים - הוא זוכה בזכות הנעלית שמאותו יום והלאה הוא נקרא "בן של הרבי".

מה נדרש מבחור בתומכי תמימים?

"כאשר תלמיד נכנס לישיבת תומכי תמימים, עליו לפטור את עצמו מכל העניינים הגשמיים, מחשבות אודות מסחר, אודות "תכלית", ואפילו לא המחשבה למצוא חן בעיני ההנהלה, המשפיע או ראש-הישיבה; מה שנוגע לו הוא - להקשיב ולציית לדבריהם. . ואז ישנה ההבטחה שמנצחים ב"מלחמת בית דוד".

ייתכן מצב שבחור בישיבה רגילה יחשוב כל העת כיצד להרוויח כסף כאן

ועוד סכום קטן שם, או בחור שיחשוב תוך כדי לימודיו בישיבה 'מה יהיה איתי בעתיד. איזה מקצוע יהיה לי כדי להתפרנס אחרי הישיבה'. אבל ב'תומכי תמימים' התלמיד הוא חייל, וכאשר הוא בא להילחם ולנצח במלחמה, עליו להפסיק לחשוב על העניינים הגשמיים, עליו להתעסק רק בלימוד התורה כפי רצון רבותינו הקדושים.

וכמו כן, בדרך כלל, כשמישהו מגיע למקום חדש - הוא מנסה למצוא חן בעיני הממונים עליו. גם זו, אומר הרבי, מחשבה של ה'עולם': בחור צריך רק להקשיב ולציית לדברי הנהלת הישיבה כיון שרק כך הוא ינצח במלחמת בית דוד.

על מנת לנצח במלחמה הרוחנית - צריך להתנהג כמו שחייל מתנהג בצבא גשמי:

"הסדר אצל איש צבא (הנקרא כאן "סאלדזשער"): לכתחילה אינו מורגל בעבודת הצבא, ועבודה זו מייגעת אותו ביותר. אבל אחר כך, לאחר שנתרגל, אזי מתאחד עם העבודה עד כדי כך שענין זה הוא אצלו בפשיטות, שאי-אפשר כלל באופן אחר. וענין זה ניכר עליו גם בשנים שלאחר זה, כאשר חדל להתהלך בלבושי איש צבא, ואפילו לאחר עשר שנים, ניכר בכל תנועותיו שהיה פעם איש צבא. .. יש להרגיל את הגוף ולהתייגע, וגם בשעה שהוא עייף וייגע, עליו להמשיך לעבוד. וענין זה צריך להיות בפשיטות שאי-אפשר כלל באופן אחר, כמו באיש צבא כפשוטו, שאינו יודע מאופן אחר".

הנשק - רוחניות

"מה הוא הנשק שאיתו יוצאים 'חיילי בית דוד' לקרב? אומר אדמו"ר הרשב"ב: מלחמת בית דוד יש לה טכסים מיוחד עצמי - "לא בחיל ולא בכוח כי ברוחי". חיל וכוח הם מוסר ותוכחה, ורוחי - פנימיות התורה, חסידות, השגה אלקית ועבודה שבלב".

לימוד החסידות ועבודה על פי דרך החסידות - הוא הנשק הרוחני של ה'תמימים', ואיתו ניתן לנצח בעזרת השם במלחמה. אבל, גם כאשר יש לחייל את הנשק - לא בטוח שהוא ינצח. עליו להשתמש בו נכון, להקשיב

לפקודות שהמפקד פוקד, ובעיקר - להיות בטל, למסור את נפשך ואת רצונו למפקד המלחמה:

"אין האיש החיל עושה את הקנה רובה וגם אין זה ביכולתו, אינו משיג בשכלו איך יורה הקנה רובה בפרט וטכסיסי מלחמה בכלל אבל מוסר הוא את נפשו ורצונו למפקד המלחמה ועושה את זה בשמחה ואז הוא דוקא המנצח.

ובמוחש רואין שהיסוד כל זה היא האמונה שמאמין בראש כל מפקדי המלחמה הוא המלך והנשיא במלחמה הרוחני היינו הנשיא מנהיג הדור, והנה האמונה צריכה גם היא התחזקות בכלל מזמן לזהות שלא תישאר בבחינת מקיף כי אם תמשול בכל הכוחות ובמחשבה דיבור ומעשה בפועל בחיים היום יומיים".

לחמים יש אמונה ברבי שהוא המלך והנשיא ומנהיג את המלחמה הרוחנית בדור הזה. חייל בבית דרך צריך לעשות מידי פעם חשבון נפש במה מתבטאת האמונה ברבי, לחזק את האמונה ולראות שהיא תמשול במחשבה דיבור ומעשה שלו בחיי היום יום.

וכפי שהרבי אומר:

"צריכים להיות שלמים בענין ההתקשרות, ולא די בהתקשרות בדיבור בלבד.. אלא צריכה להיות התקשרות בפועל. לכל לראש צריך להיות הפועל, ולאחרי זה יכול להיות גם הדיבור, אבל בדיבור בלבד - לא יוצאים ידי חובה"

בדור האחרון של הגלות

החידוש של אדמו"ר הרש"ב ביסוד תומכי תמימים ובקריאת השם "חיילי בית דוד" לתלמידים שלומדים בישיבה זו - נובע מכך שמטרת הישיבה היא כאמור, להביא את הגאולה האמיתית והשלימה. לכן, דווקא בדורות שלפני הגאולה, ייסד אדמו"ר הרש"ב את תומכי תמימים:

"בכללות הכוונה היא לקיום התורה והמצוות, וכוונה זו דורשים אצל

כל ישראל. אך בתומכי תמימים קיימת כוונה פרטית: שיתכוונו אליו [=לקדוש ברוך הוא], שיהיה בזה הרגש הנפש. .. ממילא אצלנו, שאנו בדור האחרון ביותר צריכה להתבצע הכוונה. הייתי מתברך שכוונה זו תתבצע על-ידי "תומכי תמימים".

הכוונה הפנימית בלימוד התורה וקיום המצוות היא, שהקדוש ברוך הוא ישכון בעולם הזה הגשמי. וכפי שלמדנו לפני, שאדמו"ר הרש"ב רצה שבתומכי תמימים ימלאו את "נתאוה הקדוש ברוך הוא להיות לו יתברך דירה בתחתונים", שזה יהיה בגאולה, ולשם כך, דרוש הניצחון של 'חיילי בית דוד.

וכפי שהרבי מבטיח:

"תלמידי תומכי תמימים מראשית ההתייסדות עד סוף הימים - הם אלו שישלימו את מלחמת בית דוד מתוך ניצחון גמור".

הרבי אומר, שהשיחה של אדמו"ר הרש"ב בשמחת תורה תרס"א - נוגעת במיוחד לתלמידי התמימים של הדור שלנו, הדור האחרון לגלות והראשון לגאולה:

"שיחה זו נאמרה אמנם לתלמידים שלמדו ביישיבת תומכי תמימים בתקופה ההיא. שהם שמעו את הדברים באופן ד"והוי עיניך רואות את מוריד", אבל אף על פי כן, בשיחה זו התייחס בעל יום ההולדת והתריע אודות מצב שיחיה בתקופה מאוחרת השני.

ובכללות - שני הדורות: הדור הראשון - "אשר חרפו אויביך ה'", והדור השני תלמידי דור הראשון וממשיכי דרכם - "אשר חרפו עקבות משיחך", כלומר שמלחמת בית דוד שייכת במיוחד לאלו שנמצאים בעקבתא דמשיחא ממש, שזהו דורנו זה".

באותה שיחה, מסביר הרבי, דיבר אדמו"ר הרש"ב על מה שיהיה רגע לפני הגאולה, ואנו נמצאים בזמן הזה! וכפי שהרבי מתבטא בשיחה אחרת במילים מפורשות:

"ובהדגשה יתירה בדורנו זה - דור השלישי לאדמו"ר [הרש"ב] נשמתו

עדן ולתלמידיו חיילי בית דוד שבו מסתיימת ונשלמת עבודתם של חיילי בית דוד להביא את הגאולה בפועל ממש על ידי מלכא משיחא וכדברי כבוד קדושת מורי וחמי אדמו"ר נשיא דורנו בחיים חיותו בעלמא דין, שכבר נסתיימה ונשלמה כל העבודה ועומדים מוכנים לקבלת דוד מלכא משיחא, ועל אחת כמה וכמה לאחר המשיך העבודה דחיילי בית דוד בהפצת המעיינות חוצה במשך ארבעים שנה, באופן ש"נתן ה' לכם לב לדעת ועיינים לראות ואזנים לשמוע".

פרק שני

יגיעה בתורה

מקור ומהות היגיעה

"אמר רבי יצחק, אם יאמר לך אדם: יגעת [בתורה] ולא מצאתי - אל תאמין, לא יגעת ומצאתי - אל תאמין, יגעת ומצאתי - תאמין. הני מילי - בדברי תורה. אבל במשא ומתן - סייעתא הוא מן שמיא. ולדברי תורה לא אמרן אלא לחדודי, אבל לאוקמי גירסא [שלא תשתכח ממנו] - סייעתא מן שמיא היא [ויש יגע ואינו מוצא]" [מגילה ו' ע"ב ופירש"י]

חלק חשוב ומרכזי בעבודת ה' הינו עניין היגיעה. וכדברי המשנה בפרקי אבות "לפום צערא אגרא", [פ"ה מכ"א] שהלימוד שהאדם זוכר, הוא דווקא הלימוד שעליו הוא התייגע. אך אם לומד מתוך מנוחה ולא באופן של יגיעה, אין הלימוד נחקק אצלו. וכפי שרווח הביטוי בתורת החסידות "נהמא דכיסופא" - לחם עוני, כמו לחם שמקבל העני, שלא התייגע עליו ולכן אין לו במה להתגאות.

וכן מצינו דעות (ב"ח וט"ז אורח חיים סימן מז) שהנוסח בברכת התורה הוא 'לעסוק בדברי תורה', ועל כך מבואר שהכוונה היא דווקא לעמל והטורח והיגיעה בתורה.

אדמו"ר הרי"צ מבאר שהוא בדוגמת העוסק במסחר גשמי שלא מסתפק ברווח שמגיע לו בדרך ממילא, אלא טורח ומתייגע בזה ואכפת לו להרוויח

כמה שיותר, ואף אם יגדיל את הרווחים, לא יסתפק בכך ויתייגע עוד יותר להרוויח סכום גדול יותר.

אל תקרי יחיה אלא מחיה

במשנת החסידות זוכה היגיעה בעבודת השם ליחס מיוחד, כדבר עיקרי ויסודי. כך לדוגמא, כאשר הצדיק רבי שלמה מקרלין ביקש לקבוע את מקומו בבישנאוביץ בשטח עליו הופקד אדמו"ר הזקן, אדמו"ר הזקן התנה זאת בשלושה תנאים, אחד התנאים היה שיקבע בין מקושריו את חובת היגיעה בעבודת השם.

את השוני אצל רבותינו נשיאינו ניתן להסביר בניסוח ואופן הקריאה בהביטוי בפסוק "צדיק באמונתו יחיה" אצל חסידי פולין הכוונה בפסוק היא שהאדמו"ר מחיה את המקושרים אליו ואינם צריכים להתייגע בכח עצמם.

לעומת חסידות חב"ד שקוראים זאת בניקוד 'צדיק באמונתו יחיה'. החסיד לא יכול להסתפק בכך שהרבי מחיה אותו ומבעיר בו את ההתקשרות האלוקית, אלא עליו לעבוד לעורר אותה בעצמו, 'עבודה בכח עצמו' ועבודה שמגיעה מצד אתערותא דלעילא מכונה בשם 'שקר', וזוהי תכלית ירידת הנשמה למטה, שהאדם יתייגע ויעבוד בכח עצמו דווקא, דבר שבא לידי ביטוי גם באופן בריאת העולם שנברא באופן שיהודי צריך לעמול כדי לעשות אותו ראוי כדירה לה' יתברך ולתקן אותו.

נקודה זו באה לידי ביטוי אצל כל רבותינו נשיאינו, כך מסופר על אדמו"ר הצמח צדק שלא רצה שיברכו אותו בהצלחה בלימוד התורה, כיון שרצה להתייגע בעצמו כפי שחסידות מדריכה.

וכן מסופר על אדמו"ר הרש"ב שהביע תרעומת על חסידים שביקשו שיצליחו בדרך ממילא'.

גם אצל הרבי רואים את החשיבות שמייחס לענין זה, כאשר קבע באמירת י"ב הפסוקים ומאמרי חז"ל, הכוללים נקודות עיקריות בחינוך החסידי - את דברי חז"ל במסכת מגילה 'יגעתי ולא מצאתי - אל תאמין, לא יגעתי ומצאתי - אל תאמין, יגעתי ומצאתי - תאמין', וביאר, שאף אם לעיתים לוקח זמן ולא

רואים את השינוי ו'המציאה' מייד, צריך לדעת שזו היא הדרך הבדוקה להגיע להצלחה בעבודת השם.

הרבי ביאר במספר הזדמנויות שבמידה ואדם זוכה להצלחה בענייני עבודת השם ובלימוד התורה גם ללא יגיעה, צריך הוא להוסיף מאמץ ולהשתדל שהדבר יבוא ביגיעה דווקא, ושהיגיעה תתבטא אף בגשמיות, ולא להסתפק בהצלחה הבאה לו שלא על ידי יגיעה. על האדם להתייגע ולהשתדל, ולא להתפלל שיצליח בלי יגיעה, ורק בצד הטומאה הדברים מגיעים בלא יגיעה, ועיקר היגיעה היא בענינים של קבלת עול.

בדומה לכך ביאר אדמו"ר הרי"צ שברכת שהחיינו שמברכים בשמחת תורה על התורה, המילה 'והגיענו' הוא גם מלשון 'יגיעה', שכאשר אדם מרגיש את החשיבות והתענוג שבדבר, הוא מתייגע בו ומתאמץ בו יותר מיכולתו הרגילה, ודווקא כאשר אדם מתאמץ ככל יכולתו, כמה שיכול להתייגע - זוכה הוא שישפיעו לו מלמעלה ענינים שלא בערך ליגיעתו, באופן של 'מתנה'.

"קאכן זיך אין לערנען"

בתשרי תשל"ד נכנס הגה"ח הרב חיים שלום דייטש ליחידות. ביחידות, דיבר הרבי אודות הקאך הנדרש בלימוד התורה, שהלימוד לא יישאר רק בתוך הכולל, אלא גם כשהולכים ברחוב, צריך לחשוב ולהרהר בדברי תורה. לפניכם תמליל מהיחידות כפי שנרשמה בשעתו:

בליובאוויטש וקרעמענצוג לא היה כולל אברכים. את הכולל הקימו כדי שאלו "וואס קאכן זיך אין לערנען" [- שיש להם חיות בלימוד] ובלאו הכי (ממילא) ימשיכו בזה - שיהיה להם אפשרות להמשיך בזה. והבחינה לזה היא, שאברך מגיע לכולל לפני הזמן, ונשאר גם אחרי שנגמר הסדר, מה שאין כן כשבאים בזמן והולכים בזמן, הרי לא בשביל זה הוקם הכולל.

עברתי על הקובץ מתחילתו ועד סופו, וראיתי, ש"א גוטע קאפ זאגט א גוטע סברא; וואו איז דער קאך אין לערנען? ורמינהו? תא שמע?" [ראש טוב אומר סברא טובה; אבל איפה החיות בלימוד? ורמינהו? תא שמע?]

[ותיאר מהו חיות בלימוד:] כשהולך ברחוב פוגש יהודי ואומר לו 'היום נפל בראשי סברא זו וזו'. [וחזר שוב על הדברים, והוסיף:] "...סברא בסומכוס" [כ"ז דיבר בקול גדול, עד שהגיע הקול למשרד של המרכז. וחזר על זה אח"כ עוה"פ].

[ואמר:] איך יכול להיות כן? כמו אדם שמתעסק ביהלומים, ולא יהיה לו 'קאך' בזה?! כן בלימוד התורה איך זה שלא מתלהב? ... אם יהיה "קאך" בלימוד יהיה לזה "אן אפ קלאנג" [הר] עצום בכל העולם, שיושבים בצמח צדק שהוא ביהכנ"ס היחיד נשאר בדרך גם עם כל הקורות, ושם לומדים בכולל;

ואף כסף לא יחסר!...

היגיעה – סוד ההצלחה בלימוד

בפארבריינגען יו"ד שבט תשי"ג דיבר הרבי אודות החשיבות של יגיעה בתורה, שרק ע"י היגיעה ניתן להגיע להצלחה בלימוד התורה, ושההצלחה נמדדת, לא בכמה הבין והשיג, אלא דווקא בכמה התייגע.

יגיעה אינו בסתירה להצלחה

ישנם תלמידי הישיבה ויושבי אהל בכלל שמתאוננים על כך שאינם רואים הצלחה בלימוד התורה — במדה כזו שלפי דעתם היתה צריכה להיות להם. ואין לתרץ שהעדר ההצלחה הוא בגלל הצורך ביגיעה בתורה — כי, ההצלחה בתורה אינה שוללת את היגיעה בתורה, דכיון שהתורה היא בלי גבול כמ"ש "ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים", הרי ככל שתגדל ההצלחה בלימוד התורה, ישאר עוד הרבה להתייגע כו'.

וכידוע הסיפור שפעם אמר אדמו"ר הזקן להצמח-צדק שיכול הוא ליתן לו תורה במתנה, ולא הסכים הצ"צ, מפני שרצה להתייגע בלימוד התורה, ואח"כ אמר שמתחרט על כך שלא הסכים לקבל במתנה, דכיון שהתורה היא בלי גבול, הרי כמה שיקבל במתנה ישאר לו על מה להתייגע, ובמילא הי' לו

לקבל כל מה שאדמו"ר הזקן מוכן ליתן לו במתנה, ואז הי' מוסיף להתייגע על ענינים נעלים יותר.

לכאורה "חבל על הזמן שלומד ואינו מצליח"...

ו"א"כ, טענה זו — על העדר ההצלחה בלימוד התורה, היא לכאורה טענה צודקת. ומה גם שלכאור"א ניתן זמן קבוע הדרוש למילוי שליחותו בעלמא דין, כמ"ש "ימים יוצרו גו'", וכשם שלא חסר לו אפילו רגע אחד הדרוש למילוי שליחותו, כך לא ניתן לו אפילו רגע אחד נוסף [שבו יוכל להשלים מה שהחסיר ברגע הקודם], כי כך היא דרכה של תורה שכל ענין הוא במדידה והגבלה — שעל פי זה מתחזקת יותר הטענה של העדר ההצלחה בלימוד התורה, שהרי חבל על הזמן שלומד ואינו מצליח, ולעולם לא יוכל למלא זמן זה.

בלי יגיעה אי אפשר לבוא לידיעת התורה

אבל האמת היא שאין זו טענה, ואין על מה להתאונן.

ובהקדם ביאור הענין דבקשת ברכה על הצלחה בלימוד תורה: בנוגע לדברי תורה אמרו חז"ל: "אם יאמר לך אדם יגעת ולא מצאתי, אל תאמן, לא יגעת ומצאתי, אל תאמן, יגעת ומצאתי, תאמן".

"לא יגעת ומצאתי, אל תאמן" — פירושו, שללא יגיעה אי אפשר לבוא לידיעת התורה. ואין זה דוקא בנוגע לענינים עמוקים ונעלים שבתורה, אלא כן הוא בכל ענין בתורה, שאי אפשר לבוא לזה ללא יגיעה — שהרי מארז"ל זה נאמר [לא בנוגע לחלק מסוים בתורה, אלא] בנוגע לכללות התורה.

מצינו אמנם לפעמים שיכולים לקבל תורה ללא יגיעה, אבל, ענין זה שייך רק ליחידי סגולה, או בדרך הוראת שעה בלבד, ואילו ע"פ רוב אי אפשר לקבל תורה ללא יגיעה. ולכן אמרו חז"ל "לא יגעת ומצאתי אל תאמן" — דכיוון שדאורייתא, הרי כן הוא דרך התורה.

צריכים סייעתא דשמיא שהלימוד יהי' בהצלחה

אמנם, גם בשעה שהאדם מתייגע בתורה זקוק הוא לסייעתא דשמיא שלימוד התורה יהי' בהצלחה — כפי שמבקשים בתפלה בכל יום: "למען לא ניגע לריק כו' לבהלה", ד"לריק" פירושו שהלימוד הוא שלא כדבעי, ו"לבהלה" פירושו שהלימוד הוא ללא סדר ותכלית ["אֶן אֶטְאֵלֵק"]. ועל זה נאמר "יגעתי ולא מצאתי, אל תאמן" — שהתורה מבטיחה שכאשר תהי' היגיעה בתורה, אזי תהי' הסעייתא דשמיא שהלימוד יהי' בהצלחה, שלא לפי ערך היגיעה [שזהו"ע של מציאה].

ולאחרי כל זה באה בקשת ברכה על הצלחה בלימוד התורה – כי, אף שהבטיחה תורה הצלחה בלימוד התורה [ע"י הקדמת היגיעה בתורה], הרי ישנם כמה אופנים במדת ההצלחה, ועל זה מבקשים ברכה שתהי' הצלחה מופלגה, היינו, שההצלחה תהי' באופן של הפלגה. ונמצא, שלכל לראש צריכה להיות היגיעה בתורה ["לא יגעתי ומצאתי אל תאמן"], ואז מבטיחה התורה שתהי' הצלחה ["יגעתי ולא מצאתי, אל תאמן"], ולאחרי זה יכולים לבקש ברכה שתהי' הצלחה מופלגה.

"נרפים אתם נרפים!"

ומזה מובן שכאשר תובעים סתם הצלחה בלימוד התורה, ללא הקדמת היגיעה בתורה — הרי זה מפני שמתעצלים במילוי התפקיד והשליחות שצריכים למלא, ובלשון הכתוב: "נרפים אתם נרפים". וכדברי כ"ק מו"ח אדמו"ר שענין ה"ברכה" הוא בדוגמת הגשם – כהלשון "גשמי ברכה" — שהתועלת שבו אינה אלא לאחרי הקדמת החרישה והזריעה, היינו, שלאחרי שהאדם חורש את שדהו, ואח"כ זורע לכל הפחות גרעין אחד, אזי מבקש גשמי ברכה, ואז מביא הגשם תועלת בהגידול והצמיחה, וכמו כן בנוגע לבקשת ברכה, שלכל לראש צריכה להיות היגיעה בעבודה, ואח"כ לבקש ברכה על הצלחה מופלגה.

"כל זמן שאינו מתייגע כפי הנדרש ממנו – אין זו יגיעה כלל"

יתירה מזה:

גם כאשר מתייגע, אבל אינו מתייגע כפי הנדרש ממנו — אין זה נחשב ליגיעה חלקית [היינו, שחסר אצלו רק החלק הנוסף בענין היגיעה, אבל חלק מהיגיעה יש לו] שמביאה להצלחה חלקית [לפי ערך היגיעה שהייתה אצלו], אלא חסר אצלו כל ענין היגיעה, ובמילא אינו יכול לדרוש הצלחה [אפילו לא לפי ערך היגיעה שהייתה אצלו], כי, כל זמן שאינו מתייגע כפי הנדרש ממנו, אין זו יגיעה כלל.

וכפי שמשמע מהמבואר בתניא "מה שכתוב בגמרא דעובד אלקים היינו מי ששונה פרקו מאה פעמים ואחד, ולא עבדו היינו מי ששונה פרקו מאה פעמים לבד" — שזהו "משום שבימיהם הי' הרגילות לשנות כל פרק מאה פעמים, כדאייתא התם בגמרא משל משוק של חמרים שנשכרים לעשר פרסא בזוזא ולאחד עשר פרסי בתרי זוזי, לפי שהוא יותר מרגילותם. ולכן זאת הפעם המאה ואחת היתירה על הרגילות שהורגל מנעוריו שקולה כנגד כולן ועולה על גביהן ביתר שאת וביתר עז להיות נקרא עובד אלקים וכו'".

"עובד אלקים . . נותנים לו מלמעלה . . בדוגמת העבד שמזונותיו על רבו"

ולכן, ההצלחה בתורה באה דווקא כאשר היגיעה בתורה היא יותר מכפי הרגילות: כאשר היגיעה בתורה היא יותר מכפי הרגילות — אזי נקרא "עובד אלקים", היינו, שהוא מסור לגמרי להקב"ה כמו העבד שקנוי לרבו, ולכן נותנים לו מלמעלה הצלחה בלימוד התורה — בדוגמת העבד שמזונותיו על רבו, ובפרט עבד עברי, ש"הקונה עבד עברי כקונה אדון לעצמו, וכיוון ש"מגיד דבריו ליעקב גו'", "מה שהוא עושה הוא אומר לישראל לעשות", נעשה הוא בבחינת "אדון", להיות "צדיק גוזר והקב"ה מקיים".

ההצלחה – כפי כחו של הקב"ה!

ומזה מובן שההצלחה אינה לפי ערך יגיעתו, שכן, להיותה הצלחה שניתנת מלמעלה, הרי היא לפי כחו של הקב"ה, בלי גבול. והיינו, שלהיותו "עבד", שאין לו שום דבר משלו — שהרי "מה שקנה עבד קנה רבו", וגם עבד עברי קנוי לרבו, שלכן "עובד בין ביום ובין בלילה" — הרי כל מה שיש לו אינו אלא

מה שנותן לו האדון, ובמילא הרי זה לפי ערך רכוש האדון, ועל דרך זה בנדון דידן, שההצלחה שניתנת לו מלמעלה על היגיעה יותר מכפי הרגילות [שזהו עניין העבד] היא לפי כחו של הקב"ה.

אחר היגיעה "להיות סמוך ובטוח שתהי' לו הצלחה"

ועוד זאת: גם כאשר היגיעה בתורה היא כדבעי, שאז מבטיחה התורה "יגעת ומצאת" — עדיין אין למהר ולהתאונן על העדר ההצלחה, כי, אין הכרח שההצלחה תבוא באותו רגע ובאותו ענין שחפץ בו, אלא ההצלחה יכולה לבוא בענין אחר ובזמן אחר. וכל זה — לאחר שהתייגע בתורה כדבעי, שגם אז אינו יכול לקבוע את הענין והזמן שבו תהי' ההצלחה, כי אם להיות סמוך ובטוח שתהי' לו הצלחה, והרי מחוסר זמן לאו כמחוסר מעשה: ועאכו"כ כל זמן שיש עדיין מקום לספק אם היגיעה בתורה היא כדבעי, הרי בודאי שאין מקום להתאונן על העדר ההצלחה.

"צריך להסיר את השטות דלעו"ז שמונעת את היגיעה בתורה"

וכדי לפעול בעצמו שתהיה נפשו חשקה בתורה באמת ולהיות יגיעתו בתורה באמת — צריך להסיר את הרוח שטות דלעו"ז שמונעת את היגיעה בתורה וב' אופנים בזה: [א] להיותו יקר בעיני עצמו, טוען הוא שקשה עליו לייגע מוחו בלימוד התורה. [ב] להיות כלי שכלו רחבים, אינו צריך — טוען הוא — לייגע את עצמו ולהטריח שכלו בעסק התורה, וכמה שיעסוק יספיק לו.

ושניהם באים מצד הרוח שטות דלעומת זה:

היותו יוקר בעיני עצמו — ה"ז בוודאי מהשטות דלעומת זה, "מעשה בהמה", שהרי כל ענין הגאות הוא עניין של שטות.

ומה שחושב של להיות כלי שכלו רחבים אינו צריך להתייגע בעסק התורה — גם זה הוא מהשטות דלעומת זה, כי נוסף לכך שגם מי שכלי שכלו רחבים וקלים להבין [שאין זה משלו, אלא חוש שניתן לו במתנה מלמעלה], צריך עסק ויגיעה, הרי, כאשר הוא יתייגע עם החושים שניתנו לו אזי יגיע לעילוי גדול הרבה יותר בהשגת התורה.

"עד שמציאותו נעשית "א לעבדיקע תורה"

וכאשר מתייגע בלימוד התורה עד כדי כך שמתאחד עם התורה, היינו, שרמ"ח איבריו נעשים רמ"ח מצוות עשה, ושס"ה גידיו נעשים שס"ה מצוות לא תעשה, שמציאותו נעשית "א לעבדיקע תורה", ובלשון הידוע "ישראל ואורייתא כולא חד" — אזי מתאחד גם עם הקב"ה, "ישראל אורייתא וקוב"ה כולא חד", ובמילא זוכה להצלחה מופלגה בלימוד התורה, ומכווין לאמיתתה של תורה.

פרק שלישי

'עשה לך רב'

'והם יבוננהו' כך אומר אדמו"ר הזקן בהקדמתו לספר התניא. אדם שיש לו שאלה בענייני עבודת ה' ואינו מבין לבד את הנכתב בספר התניא, עליו ללכת לחסידים הגדולים שבעירו ולשאול אותם מה עליו לעשות.

את הצעתו של אדמו"ר הזקן - הפך הרבי נשיא דורנו להוראה. הרבי, התווה לנו קו ברור, שבכל שאלה אישית, רוחנית או וגשמית, עלינו לשאול את 'העשה לך רב' שלנו. הרבי הורה על כך והדריך את החסידים לקבוע להם 'עשה לך רב' שיענה להם על שאלותיהם.

לא פעם ענה הרבי על שאלתו של חסיד בכך שעליו לשאול את 'העשה לך רב' שלו מה עליו ולעשות. וכלשונו של רבינו 'וכהוראת העשה לך רב'.

מקור ומהות התקנה

אמר בפרקי אבות :

"יהושע בן פרחיה ונתאי הארבלי קבלו מהם. יהושע בן פרחיה אומר:
עשה לך רב, וקנה לך חבר, והוי דן את כל האדם לכהן זכות"¹

הרמב"ם כתב בפירושו למשנה, שהסיבה היא

"שהלימוד מעצמו טוב הוא, אבל לימודו מזולתו יתקיים בידו יותר והוא

1. אבות פרק א משנה ו

יותר מבואר. אף אם היה [האדם שנקבע להיות רב] כמוהו בחכמה, או למטה ממנו".

המאירי מפרש באותו הסגנון:

"אפילו חכם שבחכמים, ראוי שישים לעצמו איזה רב, שיברור לאב ולראש - אף על פי שאינו מוצא כמוהו, יעשה לו אדון משלמטה הימנו, כי האדם - אפילו חכם שבחכמים - אינו רואה בענייני עצמו מה שיראהו זולתו".

פירוש נוסף מביא רבי עובדיה מברטנורא, שכותב בפירושו למשנה:
 "...ואני שמעתי: עשה לך רב - שיקבל לו רב אחד שילמוד ממנו תמיד, ולא ילמוד היום מאחד ולמחר מן האחר".

באבות דרבי נתן מובא הסבר זה ביתר פירוט:

"עשה לך רב כיצד? מלמד שיעשה לו את רבו קבע, וילמד ממנו מקרא, משנה, מדרש, הלכות ואגדות. טעם שהניח לו במדרש - סוף שיאמר לו בהלכות; טעם שהניח לו בהלכות - סוף שיאמר לו באגדה; נמצא האדם שהוא יושב לו במקומו ומלא וברכה. היה רבי מאיר אומר: 'הלומד תורה מרב אחד, למה הוא דומה? לאחד שהייתה לו שדה אחת, וזרע מקצתה חטים, ומקצתה שעורים, מקצתה זיתים ובמקצתה אילנות, ונמצא האדם שהוא מלא טובה וברכה. ובזמן שהוא לומד משניים או שלשה, דומה למי שיש לו שדות הרבה: אחד זרע חטין, אחד זרע שעורים, ואחד נטע זיתים, ואחד אילנות - ונמצא האדם שהוא מפוזר בין הארצות בלא טוב וברכה".

עצה זו מובאת פעם שנייה במסכת אבות, בהמשך אותו הפרק:

"רבן גמליאל אומר: עשה לך רב, והסתלק מן הספק, ואל תרבה לעשר אומדות"²

עשה לך רב או עשה לך חבר?

ישנו סוג נוסף של רב, שהוא בדוגמת 'עשה לך חבר':

לפעמים, אין ספיקות בעניין מסויים, והאדם יודע היטב שמעשה מסויים אינו ראוי, אך מתקשים להוציא לפועל את כוחות הנפש הדרושים להתגבר על היצר. במקרה כזה, לא פונים לרב העיר, רק רב אישי, הדומה לחבר, יכול לעזור במקרה כזה. אליו אפשר ללכת ולשפוך את הלב, להביאו בסוד ההתלבטות הנפשית, ולקבל כוחות וחיזוק במערכה הרוחנית.

למרות שמדובר בהוראת המשנה, במשך הדורות הדברים לא ירדו לפסים מעשיים, והם נשארו ברובד העיוני-לימודי. אפילו לאחר התייסדות תנועת החסידות, שבה הונח דגש על חשיבותו של המשפיע – הרי באופן כללי מדובר במשפיע עדתי – קהילתי, ולא במשפיע אישי-פרטי.

חידושו של הרבי

גם כאשר במשך השנים הפנה הרבי את התמימים למשפיעים – היו אלו הוראות ליחידים, ולא כהוראה גורפת וכללית. החידוש של הרבי הוא, במימוש הדבר; הרבי לקח את הוראת המשנה, והחדיר אותה לחיי היום-יום של אלפי חסידים ומקושרים.

חידושו של הרבי בתקנה זו, הוא גם בפרטי ההוראה. לדוגמה: הוראת הרבי שכל אחד צריך למסור דו"ח לרב שלו – פרט זה לא מוזכר במשנה, והוא חידוש של הרבי.

ונראה את הדברים בלשון רבינו:

"אמרו חכמים במשנתם: "עשה לך רב" כלומר, ישנו ציווי על כאו"א מ ישראל מקמן ועד גדול לקבל עליו ולעשות לו רב.

כלומר, נוסף על הוראת המשנה: "איזהו החכם הלומד מכל אדם" שגם מי שהוא חכם גדול כו', יכול להוסיף וללמוד מאחרים ועד שיכול ללמוד מכל אדם [ואדרבה הנהגה מוכיחה שהוא בגדר חכם, בדיוק הלשון "איזהו חכם הלומד מכל אדם".

וטעם הדבר מכיוון ש"אדם קרוב אצל עצמו" ובמילא אינו יכול לסמוך על עצמו כו', ולכן צריך לעשות לו רב שיחשיבהו גדול ממנו, ולקיים את דבריו... ובהתאם לכך טוב ונכון ביותר, שכל אחד ואחת מישראל האנשים והנשים, כולל ילדים וילדות קמנים יקיים את הוראת המשנה "עשה לך רב"

והוא על ידי זה, שילך מזמן לזמן למי שגדול ממנו, על מנת ובאופן לעמוד ל"מבחן" בנוגע למעמדו ומצבו בלימוד התורה, בנתינת הצדקה, ובכללות הנהגתו בעבודת ה', גם בעניני הרשות "כל מעשיך יהיו לשם שמיים" ו"בכל דרכיך דעהו", אשר על ידי זה יקבל את ההוראה וההדרכה הנכונה

ולכן, הצעתי ובקשתי בבקשה נפשית. שיפרסמו את הדברים בכל מקום ומקום, בשמי או שלא בשמי בהתאם להתועלת בנוגע לקיום הדבר שכדאי ונכון ביותר אשר כל אחד ואחת מישראל אנשים נשים וטף יקיימו את הוראת המשנה "עשה לך רב"

ומזמן לזמן יבואו אליו כדי לעמוד ל"מבחן" בנוגע למעמדם ומצבם בעבודת ה' אשר עי"ז יתוסף בודאי ובודאי אצל כאו"א מישראל בכל עניני טוב וקדושה הלוך ומוסיף ואור³

הרבי ביאר שתקנה זו שייכת דווקא לזמננו בסוף הגלות שהתגלו הכוחות נעלמים של בני אדם, שלכן ישנו מציאות שמתגלים מידות מגונות ביותר שהאדם אינו שם לב אליהם. והתקנה לזה היא "עשה לך רב".⁴

ונראה את הדברים בלשון רבינו:

"אמנם, כיון שהבחירה נתונה בידו של כל אחד ואחד - הרי מלבד הצד הטוב שבבירור כל הענינים עד שאי אפשר בלאו הכי - ישנם כאלו שהרע שבכחות הנעלמים שבהם מתגלה. אבל אינם מתעסקים בתיקונם, ואדרבה - מתנהגים בפועל על פי עומק הרע שהי' נעלם ובאופן שאי אפשר לשער...

3. ש"פ דברים, שבת חזון תשמ"ו

4. תר"מ התועדויות תשמ"ז ח"ב פורים, י"ב תמוז תשמ"ז עמ' 2 ואילך

וכדי לדעת מהו טוב ומהו לא טוב שצריך לתקנו - יש לקיים את הוראת המשנה בתחילת מסכת אבות - "עשה לך רב".

מכיון ש"אדם קרוב אצל עצמו", ובכל ענין ששייך לעצמו הרי הוא "נוגע בדבר", לכן, לפני כל דבר רציני שניגש לעשות צריך להיות לו "רב" להתייעץ עמו.

וכפתגם כ"ק מו"ח אדמו"ר: שלפני כל דבר שעושים - "דארף מען קוק-סאן וואס שסייט אין שו"ע" (צריך לראות מה אומר השולחן ערוך), אלא שעל שולחן ערוך ישנם כמה וכמה מפרשים - ועד שיש כאלו האומרים שהם עצמם יכולים לפרש את השולחן ערוך - וממילא, אין לדבר סוף, ולכן, צריך להיות לכל אדם "רב" שאינו נוגע בדבר שהוא יורה לו מה לעשות.

ובכוחו של הרב להורות הוראה נכונה, כי אינו משוחד, כיון שה"שוחד יעוור ויסלף"

והכוונה לומר שאין הכוונה שאומר דבר שלדעתו הוא "עקום" ולא נכון, אלא שכתוצאה מלקיחת השוחד נדמה לו שכן צריך להיות.

ולכן, בהכרח שיהי' לו "רב" ומורה דרך, שאינו משוחד, כי מי שמשוחד בודאי יטעה, אפילו אם לא יתכווין לכך, וזהו בכל שוחד - בין בממון, בין בדיבור ובין בכבוד, ככל הפרטים המבוארים בשולחן ערוך, כ"מעשה רב" בכמה סיפורים בגמרא עד היכן מגעת פעולת השוחד שמעורר ומסלף, אפילו על ידי קבלת שוחד בדבר הכי קל, ועד שאומר לרע טוב ולטוב רע, למתוק מר ולמר מתוק."

ובמקום אחר מוסיף הרבי:⁵

...יכולים למצוא מעין ודוגמה אצל כל אחד ואחד - כפי שידע איניש בנפשיה שבנוגע לעניינים מסוימים היה סבור תחילה שמצד הקדושה צריך להיות באופן כך וכך, ולכן, הרעיש עולמות וכו'

5. תו"מ התועדויות' תשמ"ז, כרך ג, עמ' 216-235

ולאחרי כן, כשקיים את הוראת המשנה "עשה לך רב", נוכח לדעת, להפתעתו, שלדעתו של הרב, אין זה מצד הקדושה כו', ומצד קבלת-עול – ביטל את דעתו, מכיוון שהרב שקיבל על עצמו, בהשגחה-פרטית, אמר לו כך וכך.

להבחן אצלו מזמן לזמן

בימי ההכנה ל' שבט תשמ"ז⁶, דיבר הרבי אודות התקנה של עשה לך רב שבוודאי כל או"א קיים תקנה זו:

"מכיוון שעומדים בימי ההכנה לעשירי בשבט הנה יש להוסיף בתקנה זו והציע הרבי שבמשך שלושים ימי ההכנה יעבור כל אחד שלוש בחינות אצל הרב' שלו.

הרבי אף הוסיף ואמר שכל אחד מהנבחרים צריך לתת ל'רב' שלו רשות להודיע לרבי על תוצאות הבחינות, כיוון שכאשר חסיד יודע שתוצאות הבחינה שלו יגיעו לרבי – הרי זה פועל עליו להוסיף עוד יותר בכל ענייני ההכנה, כדי שלא יתבייש חס-ושלום בתוצאות הבחינות.

על הוראה זו, שבוודאי לא נכללה בהוראת המשנה, אמר הרבי שההצעה מופנית לכל אחד ואחת מאנ"ש, "כולל – אלו שיצטרפו מחר להיות מאנ"ש, וכן אלו שסוף כל סוף יפעלו עליהם להיות מאנ"ש".

ונראה את הדברים בלשון הרבי:

"וכדי להקל עוד יותר בקיום כל הנ"ל, כולל ע"י ביטול המניעה והעיכוב והבלבולים מצד היצר דהיפך הטוב' יש להוסיף ולקשר גם זה עם המדובר בארוכה כמה וכמה פעמים על דרך הוראת המשנה "עשה לך רב":

בודאי קיים כל אחד ואחד את הוראת המשנה עשה לך רב. ומינה לעצמו רב כדי להתדבר עמו כו', ולהבחן אצלו מזמן לזמן, בכל הקשור למעמדו ומצבו בעבודת ה'.

ולכן, מן הראוי שגם פרטי ההכנות לעשירי בשבט יהיו באופן ד "עשה לך

6. אור ליום ג' י"ב טבת תשמ"ז

רב" — שהרי אינו יכול לסמוך על עצמו לקבוע אם ההכנה שלו היא " כרבעי ל' למיעבד" או שעדיין יכול להוסיף עוד יותר.

ולכן, עליו לשאול ולהתדבר בכל זה עם ה"רב". וכראי ונכון, שבמשך שלושים ימי ההכנה אלה, יעבור כל אחד ואחד "בחינות" אצל ה"רב" שלו

ובהמשך השיחה מעיר הרבי להנהלת הישיבה אודות תוצאות הבחינות של התלמידים:

בא' הפעמים שנתקבלה רשימה מהציונים בבחינות, מצוין מאד, מצוין, טוב וכיו"ב, כאו"א לפום שיעורא דילי' — הי' גם סוג חדש של "ציון" שלא שערם אבותינו: "לא הי' מוכן לבחינה"!!!

מעולם לא נשמע שתלמיד ישיבה לא יהי' מוכן לבחינה! הרי אתה לומד בישיבה — אז מה פירוש שאינך מוכן לבחינה אם למדח אם לאו?! הסבירו לי — מכיון שרוצים "ללמד זכות" על כל ישראל — שהכוונה היא שלא הי' מוכן לבחינה על ענין פלוני שעליו התקיימה הבחינה, להיותו "שקדן עצום", שהי' שקוע לגמרי בחלק אחר בתורה!

ובכן, בתור לימוד זכות — הרי זה לימוד זכות טוב, ובודאי מתאים אל האמת וכו', אבל אף על פי כן, מכיון שמדובר אודות מעמד ומצב מיוחד, לכן, מבקשים מכבודם של אותם "שקדנים" השקועים בחלק מסויים בתורה, שיקבעו זמן ללימוד גם ענין מיוחד בתורה, בתור הכנה ליום ההילולא דעשירי בשבט, כדי שיהיו מוכנים לבחינה הראשונה, לאחר עשרה ימים, ועל דרך זה לקראת הבחינה לאחר עשרה ימים השניים, עד לסיום שלושים ימי ההכנה, בערב יו"ד שבט.

בחירת רב

בפורים תשמ"ז ביאר הרבי בארוכה כמה ענינים בנוגע לתקנה 'עשה לך רב' בקטע שלפנינו מדבר הרבי אודות ה'רב':

"אמנם, גם לאחר ביאור ההכרח ד"עשה לך רב", עדיין אפשר לטעון -

הרי צריך לבחור לעצמו רב ("ובחרת"), ובזה גופא - אינו יודע אם יכול לבוין

ועל כך בא המענה בגמרא - על הכתוב "כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו כי מלאך ה' צבאות הוא" - אם דומה הרב למלאך ה' צבאות יבקשו תורה מפיהו ואם לאו... (ח"ו) אזי צ"ל ההנהגה להיפך!

אבל על זה מקשים העולם: איך אפשר לצוות לאדם "עשה לך רב", שהרב יהי "דומה למלאך ה' צבאות", כאשר מעולם לא ראה מלאך? וממילא מה התועלת במינוי הרב, הרי לעולם ישאר ספק בלבו האם הרב שלו דומה למלאך ה' צבאות או לא, ולא יידע אם לקיים את הוראות הרב?

והמענה לזה מפורש ברמב"ם, וכנזכר לעיל שישנם ענינים שאין צורך להתייגע לחפש אחר הביאור שבהם, לאחר שכבר נפסקו להלכה ברמב"ם. ובפרט שהרמב"ם עצמו קבע שלאחר לימוד חמשה חומשי תורה ולימוד ספריו אין צורך בשאר ספרים.

(כ"ק אדמו"ר שליט"א חייך, ואמר:)

ובכן, היכן מדבר הרמב"ם אודות "מלאך ה' צבאות", וככלל - מהי השייכות של "מלאך ה' צבאות" בספר שהוא "הלכות הלכות"? אבל מכיון שיהודי צריך לבחור לעצמו רב שיהי' כמלאך - הרי הא גופא מוכיח שבספר "הלכות הלכות" כן צ"ל מבואר מהו מלאך.

והיינו: הרמב"ם מבאר בספרו פרטי ההלכות בנוגע לשכר הנפש, וכדי להסביר שהשכר הוא דוקא לנפש, בלא גוף, מבאר: "העולם הבא אין בו גוף וגוי' אלא נפשות הצדיקים בלבד בלא גוף, כמלאכי השרת". ומקורו של הרמב"ם הוא - כמצויין במפרשים - בגמרא, במסכת ברכות (ובגמרא נאמרו פרטים נוספים שמאיוזו סיבה שתהי' לא הובאו ברמב"ם), ושם מבואר מהו העולם הבא, ששם תהי' הנפש בלא גוף כמלאכי השרת: "אין בו לא אכילה ולא שתי'... ולא קנאה ולא שנאה ולא תחרות כו'".

ועפ"ז מובן, שאם יש לאדם ספק האם הרב שבחר לעצמו הוא "דומה

למלאך ה' צבאות" או לא, אינו צריך לעוף בשמים ולחפש מלאך, אלא התשובה לזה מפורשת בתורה-אור - בהלכה פסוקה ברמב"ם.

כדי להיות דומה למלאכי השרת צ"ל במעמד ומצב דנפש שאינה משוחדת מהגוף, היינו כמצב הנפש בעוה"ב - ללא קנאה ותחרות, מלחמה ושנאה וכו' - ככל הפרטים בגמרא".

הוספה

שו"ת בענין התקנה עם ראש ישיבת תו"ת חובבי תורה הרה"ח שלמה שטרנברג

במה מתייחדת הוראת 'עשה לך רב' של הרבי מהסדר שהיה מאז ומקדם בישיבות תומכי תמימים. האם המשפיע בישיבה לא היה גם המדריך בעבודת ה'?

למעשה, תפקידו של ה'עשה לך רב', שונה מתפקידו של המשפיע בישיבה. עם היות שהמשפיע בישיבה יכול למלא גם את התפקיד של ה'עשה לך רב', ואף אידיאלי שכך יהיה, אך במהות אלו הם שני עניינים שונים. תפקידו של המשפיע בישיבה מאז ומקדם היה ללמד את התלמיד; ללמדו חסידות, לתת לו מסורה בלימוד החסידות, ללמדו השקפה חסידית, להדריכו עבודת המידות מהי, להראות לו דרך בהנהגה, לעוררו בעבודת ה' ובהתקשרות לרבי וכו' וכו'. אבל בפן המעשי, במה שכל אחד היה צריך לקבל החלטה בעבודת ה' האישית שלו, לפי המעמד ומצב שלו, מה לעשות וכיצד להתקדם - לאו דוקא שהיה המשפיע מעורב בזה (היתה מציאות כזאת, בפרט בימים עברו, שלמשפיעים היו 'מקבלים' אמתיים והם היו קובעים להם גם למעשה מה לעשות וכיצד - אך זה לא היה בהכרח כך). על הרוב, באופן טבעי, עניינים אלו היו שייכים לרבי. כל אחד כתב לרבי, ובזמנים שהיתה האפשרות לכך - אף נכנסו ליחידות, והרבי הדריך והורה מהי ההתקדמות הנדרשת מכל אחד בעבודת ה'. ונקודה זו - היינו ההחלטות המעשיות בענייני עבודת ה' האישיים של כל אחד - היא שהעביר הרבי אל ה'עשה לך רב'.

[פשטות, הוראה זו הגיעה כאשר כבר לא היתה האפשרות להיכנס ליחידות פרטית, ואף על מכתבים – מפאת קוצר הזמן וריבוי הפונים – לא היתה האפשרות להשיב לכולם. מצד ה'הרגש' אולי יש לומר, שהרבי בזה גם הכין אותנו למצב בו אין אפשרות בגלוי לשאול – כמו לדוגמא המצב כפי שהוא לאחר ג' תמוז, ועל דרך שהרבי הורה לחסידים בשאר העניינים – לשאול שלשה רבנים או להתייעץ עם ידידים מבינים וכו', כך גם בעניני עבודת ה' – 'עשה לך רב'].

תפקידו של ה'רב' אם כן הוא לתת את ה'פסק', הלכה למעשה, בענייני עבודת ה', מה וכיצד יש לעשות לפי המעמד ומצב האישי של כל אחד. לא ללמד אותו. לאמתו של דבר, העיקרון הזה נלמד גם מן ההיגיון העומד מאחורי הוראת ה'עשה לך רב', אשר הוא למעשה המכוון של כל הענין, והוא – שאדם לא יכול לסמוך על עצמו להחליט החלטות בנוגע לעבודת ה' שלו, משום שהוא נוגע בדבר. הוא לכשעצמו אינו אובייקטיבי לבחון מה נכון לו לעשות. הוא יכול לפעמים להקל על עצמו מפני עצלותו, ומאידך הוא יכול גם להחמיר על עצמו שלא כפי הצורך, מפני שאינו מכיר את מקומו. לכן, צריך להיות מישוהו שהוא מחוץ לתמונה, שאין לו כל נגיעה, והוא יוכל להחליט עבור האדם מה נכון וכיצד לעשות. מתוך כך מובן, שאין הפירוש שאותו הרב חייב להיות מבין גדול בכל דבר, או שהוא שייך לדרגת ה'נבואה', כי אם אך ורק זה שאין לו נגיעה, ולכן הוא יכול לעזור לאדם השני לעשות החלטה. כמובן, שמי שיכול לתת 'פסק' פירושו שהוא יודע את ההלכה, ובנדון דידן – שתהיה לו ידיעה בהשקפה של הרבי, ולפי זה היכולת לכוון לדעתו של הרבי. אך כאמור, אין צורך שיהיה 'בעל מדריגה', כי אם רק שיהיה מחוץ לאישיות שלי ויוכל בכך לעזור לי להחליט בצורה אובייקטיבית מה וכיצד עלי לעשות למעשה בפועל.

עם זאת, הרי דברי הרבי בנוגע לבחירת "עשה לך רב" ידועים, שלרב צריכים להיות סימנים בגלוי של הנהגה ראויה – "דומה למלאך ה' צבאות" – והיינו שידוע שיש לו יראת שמים ומדות טובות, ואזי יוכל באמת לעזור.

האם בשיקול הדעת את מי לבחור לא מעורבת הנטייה האישית? האם בזה אין ענין של נגיעה? אם כן מה הועילו חכמים בתקנתם.

היה פעם בחור שלמד בישיבה במונטריאול והיו לו בעיות עם אחד המשפיעים שהיו אז בישיבה. אותו בחור נכנס פעם ליחידות אצל הרבי ושפך בפני הרבי את כל הטענות שהיו לו על אותו משפיע. הרבי הקשיב ולבסוף ענה לו, שמסיבה זו הרבי נ"ע קבע שבכל ישיבה יהיה יותר ממשפיע אחד, וכל אחד יוכל להחליט לקבל ממי שמתאים יותר עבורו. אך עם זאת – אי אפשר לקפוץ מאחד לשני. פירוש הדבר, יש מי שהוא מחליט ממי לשמוע, וזה מפני שהוא בעצם מעוניין להחליט בעצמו. הוא רק מחפש כיצד להצדיק את מה שהוא בעצמו מחליט. והרי אפשר להצדיק כל דבר; אם הוא לא מתפלל באריכות – הוא מצביע על משפיע שלא מתפלל באריכות, אם גם לא לומד חסידות – מצביע על משפיע שהוא לא משכיל גדול בחסידות, אם גם לא לומד נגלה – הוא יודע על משפיע שאין עיקר ענינו בלימוד הנגלה, אם בעל מחלוקת – הוא מספר על משפיע שהיה גם בעל מחלוקת, אם לוקח 'לחיים' יותר מארבע פעמים – הוא מוצא גם לזה משפיע שנוהג כך. אחד כזה הוא אינו 'מקבל' כלל וכלל, כי אם אדון לעצמו. אך יש מי שהוא מחליט ממי לשמוע, אך הוא עדיין בבחינת 'מקבל'; הוא אמנם בחר מי שיותר מתאים עבורו, אך לאחר שבחר אותו – הוא מתמסר אליו, וכל אשר יגיד אליו יעשה. וכמובן, כפי שכבר נאמר, מי שמבקשים ממנו לקבל 'פסק' בעבודה הרוחנית, צריך הוא להיות בקי בעניינים אלו, כשם שרוב מורה הוראה צריך להיות בקי בהלכה.

על כל פנים צריך לבחור מישהו שיהיה בו די מדת אמת, שכאשר הוא מרגיש שאינו יכול, או שאינו יודע, לפסוק בעצמו, על אחת כמה וכמה אם בנוגע לשאלה מסוימת גם הוא נוגע בדבר, ישאל הוא בעצמו למישהו אחר או שיפנה את השואל למישהו אחר.

דבר נוסף יש לזכור, שהיצר הרע של האדם נוגע רק כלפי עצמו אך אין לו נגיעה כלפי אדם אחר. ולכן, אף אם הנטיה שלי לאדם מסוים היא משום שנראים לי אי אלו דברים שהוא באופן אישי נוהג בהם, אין זה בהכרח שהוא גם יורה לי לנהוג כך, שכן טבעו של אדם שהוא משוחד כלפי עצמו, אך כלפי אדם אחר יכול לראות באופן אמיתי יותר מה נכון.

מה צריכה להיות מדת הקשר עם הרב. האם צריך לספר לו הכל?

ענין זה מעט מורכב; מחד, אי אפשר לומר שמצד הגדר של 'משפיע', מוכרח האדם לשתף אותו בכל מה שעובר עליו. ודאי שלא כל טעות שהאדם עשה בעבר הוא מוכרח ליידע את המשפיע, וגם לא שאר דברים אישיים שיש לו בינו לבין עצמו, או בינו לבין משפחתו.

אך מצד שני, ישנם דברים בעולמו הפנימי של האדם, שאם המשפיע לא יודע מהם הוא בעצם לא יכול לעזור לו להחליט מה הדבר הנכון לעשות. נניח בחור שניגש אל המשפיע שלו לקראת יום ההולדת שלו ושואל מה הדבר הבא שעליו לעשות ואיזו החלטה טובה עליו לקבל. באם המשפיע בכלל לא יודע עם מה אותו בחור מתמודד, באיזה מצב הוא עומד ב'סור מרע', היכן הוא אוחז ב'עשה טוב' – כיצד הוא יוכל לכוון אותו אל האמת?!

הוא יכול להורות לו לחשוב חסידות קודם התפילה, בה בשעה שהתפילה שלו עדיין לא מתחילה להיות מתאימה על פי הלכה. הוא יכול להורות לו על ענינים גבוהים מאוד בדרגות הקדושה, בה בשעה שעדיין נדרשת אצלו עבודה של סור מרע בפועל ממש בשמירת הראיה והשמיעה.

הרי ברור הדבר, שכאשר הבחור משקיע את כוחותיו בדברים שאינם לפי ערכו, מעבר לכך שהוא לא יצליח בזה – הוא עלול להתמלא ברפיון רוח ובייאוש, ובכך לאבד מעצמו כל תקווה להשתנות. הוא רואה פעם אחר פעם כי הוא אינו עומד בדרישותיו של ה'עשה לך רב' וזה שובר את ליבו, עד שנדמה לו כי ממנו כבר לא יכול לצאת שום דבר טוב. וזאת אך משום שהעמיסו עליו עבודה לא לו, ולא העמידו אותו על רגליו בסדר והדרגה, שלב אחר שלב, בהתאם למצבו הרוחני.

הדרישה מכל אחד בעבודת ה' הלא הינה אינדיבידואלית, בהתאם למעמד ומצב שלו. האדם נדרש לתקן אותם עניינים שהוא נכשל בהם. ולכן, בכל הקשור להחלטה מעשית בענייני עבודת ה', מה ואיך לעשות, בכדי שיוכל המשפיע להחליט עבור הבחור, נוסף לזה שאין לו נגיעה, הוא מוכרח לדעת על כל פנים באופן כללי ממעמדו ומצבו האישי של הבחור, ומאותם הדברים שהוא בעולמו הפנימי נדרש להתמודד עמם. כשם שלא יתכן שהוא יסתיר מהמשפיע את הדברים הטובים שלו, שכן המשפיע עלול להורות לו על דברים שהוא כבר מזמן אוחז בהם, כך לא יתכן שהוא יסתיר את הדברים

הלא-טובים שלו. באם זה לא כך, למעשה ההתייעצות עם המשפיע הינה חסרת טעם, והיא לעולם לא תקדם אותו בעבודת ה'. מלבד זאת שהוא מרמה את עצמו (וכמובן את המשפיע) בחשבו שדי בכך שהוא מתייעץ ושואל.

זה אומר שהקשר עם הרב צריך להיות בדרך של קשר אישי קרוב מה אעשה אם אני לא מסוגל לזה?

לא בהכרח שזה רק בדרך של קירוב. יש אנשים שהם מסוגלים לציית ולקבל רק ממי שהוא מרומם מהם. אך על דרך הרוב, אכן מי שהוא מרומם קשה יותר להיות גלוי בפניו. בדרך כלל, אצל רובא דעלמא זה לא עובד עם מי שהוא מרומם. 'לדבר פתוח' כלשון העולם, בדרך הטבע קל יותר במי שיש עמו קרוב הדעת. אך עם זאת, כאמור, זה תלוי בנטיה ובחושים של כל אחד ואם בטבע שלי אני לא מסוגל להיפתח בפני מישהו אחר, או שאני מרגיש שגם אם אפתח אין מי שמסוגל להבין אותי?

תחושה זו נובעת בעיקר מהחשש שאם הוא יספר על אודות המעמד ומצב האמיתי שלו אזי תשתנה אצל המשפיע ההסתכלות עליו, והוא כבר לא יהיה מה שהיה מקודם.

אין ספק שדבר זה מקשה מאוד במציאת 'עשה לך רב'. על אף שכאמור, יש לזכור, שאין הכוונה שאין סודות ומוכרחים לספר הכל, אך ודאי שברמה מסוימת המשפיע צריך להיוודע ממצבו של הבחור.

ולכן, לכל לראש יש לחפש מישהו שאפשר יהיה להתחבר עמו. כשם שעם חבר קל יותר לדבר, כך עם משפיע שהוא ירגיש קרוב עמו יהיה לו קל יותר. בשביל ליצור קשר של קירוב, לא צריך להתחיל על ידי שהוא מספר רק על החסרונות שלו, כי אם בסדר ומדריגה על ידי שהוא משתף תחילה את המשפיע שלו משגרת חייו הפשוטה, מן החוויות היום-יומיות, ממה שריגש אותו וכו', וכך לאט לאט הוא מצליח למצוא ערוץ תקשורת פנימי עם אותו משפיע שמאפשר לו לפעמים לספר גם על החסרונות.

אבל חשוב שבחור יבין, שהמשפיע בעצמו התמודד בחייו עם הנפש הבהמית, והוא מבין שזה אנושי לא להיות מושלם, ושחיים של בחור אינם תמיד קלים. ולכן כשבחור מגלה לו את הנסתר, אינו מאבד את ההערכה של

המשפיע אלא להיפך, המשפיע מעריך אותו יותר, כיון שכל אחד מתמודד עם משהו ורק אותם שהם רציניים ואחראים – מוכנים לחשוף את זה ולעבוד על זה ברצינות.

למעשה, על זה גופא אפשר להתייעץ עם משפיע, כמובן מישהו שהוא סומך עליו שהוא שומר סוד וכו', כיצד אפשר להגיע למצב שהוא מרגיש שיכולים להבין אותו ושיהיה מסוגל להיפתח וכו'.

האם שייך למנות 'עשה לך רב' שמצד אחד אני מרגיש מאוד קרוב אתו ומסוגל לדבר עמו על מצבי הרוחני, אך מצד שני אינני מסכים אתו בענינים מסויימים בהשקפה ויש לו שיטה שונה משלי?

ברור הדבר, שבבחירת 'עשה לך רב', הדבר שאי אפשר בשום אופן להתפשר עליו, הוא – שלרב תהיה את ההשקפה של הרבי. הוא חייב לדעת את השיחות וההוראות של הרבי, כדי שיוכל להדריך את הבחור לפי הרצון של הרבי. כיון שכל ענין המשפיע הוא לעזור להבין מה הרבי רוצה וכיצד ניתן להביא את דרישתו מכל אחד למעשה בפועל, לכן הוא חייב לכל לראש להיות מקושר לרבי.

אך גם בהתקשרות לרבי, פעמים שישנן שיטות שונות, ויכול להיות שאחד מבין את דברי הרבי כך, והשני מבין אחרת, אך שניהם בוודאי מקושרים באמת לרבי. עם זאת, על אף שמטבע הדברים כל אחד נמשך למי שמתאים יותר לאופי וסגנון ה'עבודה' שלו, נראה שלא צריכה להיות מניעה למנות 'עשה לך רב' גם אם הוא אינו תואם את האופן שבו אני מבין בענינים מסויימים את הרבי, כיון שברוב הדברים הנוגעים בשטח המעשי של עבודת ה' אפשר לסמוך על הרב שיכוון באופן המתאים לבחור השואל, במידה וכמובן אין לו נגיעה באותו ענין.

ואכן אפשרי הדבר, שבאם ישנם דברים שהבחור מרגיש שאינו יכול בהם לשאול את הרב שלו, כיון שהוא יודע מראש שזה לא יתאים להשקפה שלו, אזי יכול הוא לשאול באותו נושא מישהו אחר.

אך כדאי שלא לעשות זאת על דעת עצמו, היינו להחליט לבד באילו נושאים לשאול מישהו אחר, כיון ששוב בטל כל ענין ה'עשה לך רב', ושוב חוזר

להיות הבחור בעל-הבית על עצמו. ולכן ראוי לבקש על זה גופא רשות מהרב, כמובן לאחר הנתינת טעם בזה וכו'.

באיזו תדירות צריך להיות הקשר עם הרב?

בענין זה למען האמת אין גדרים. כל אחד לפי ענינו.

מה שכן חשוב: א' – שתהיה קביעות. אם פעם בשבוע, אם פעם בחודש, אם יותר מכך, אבל חייבת שתהיה קביעות.

ב' – את אותה מדת הקביעות יקבע המשפיע, לפי הצורך בהתאם לראות ענינו. שכן, גם ברמת התדירות עלולה להיות לעתים נגיעה בדבר.

האם הרב צריך להיות בקירוב מקום?

בכלל אצל תמימים בישיבה, הסדר בבחירת 'עשה לך רב' צריך להיות, שלכל לראש יש לחפש מישהו מתאים בין המשפיעים בישיבה בה הוא לומד.

המעלה במשפיע מתוך צוות הישיבה היא בשלשה; א' – מתוקף עבודתו, היינו היותו שקוע ומונח כל העת בחסידות ובעניינים של הרבי, סביר להניח שתהיה לו הכרה באופן העבודה הנדרשת מבחור וידע איפוא בהדרכתו לכוון יותר אל האמת.

ב' – לרוב, בשביל לדעת את מצבו האמתי של הבחור הוא אינו נדרש לעדותו של הבחור על עצמו, כיון שענינים לו והם רואות את הנעשה עם אותו בחור.

ג' – ונקודה זו היא גם התשובה לשאלה – קירוב המקום מאפשר מה שאי אפשר במצב של ריחוק המקום. דיבור של פנים בפנים הוא קל יותר מזה שדרך הטלפון וכיו"ב, מה גם שאז ליבון הדברים נעשה עם יותר שיקול וישוב הדעת. זאת מלבד, אשר הרחוק מן העין רחוק מן הלב, ופעמים רבות ריחוק המקום גורם לכך שלא יהיה הקשר הנדרש עם המשפיע.

עם זאת, במקרה שישנו מישהו בריחוק מקום שהוא מכיר היטב את הבחור וקרוב אליו, ויש לו את הזמן עבורו, וישנה דרך קלה ונוחה להתקשר עמו בקביעות הנדרשת, והעיקר – שזה בפועל עובד, והיינו שהוא מצליח להיות בקשר רצוף ומועיל באופן כזה, אזי, עם כל המעלות של קירוב המקום, ניתן להעדיף אפשרות זו.

למעשה, אין שולחן-ערוך על הפרטים בזה. צריכים לעשות מה שעובד. אין כאן ענין אחר. יש כאן מטרה – והיא שיהיה מי שיעזור לו להיות בצמיחה תמידית בעבודת ה', ללכת מחיל אל חיל, ושהוא לא יהיה המחליט הבלעדי בענין זה, כדי שהישות שלו תתערב בענין זה ולא תעכב אותו מלהתקדם או גם לא תדחוף אותו להתקדם אל מה שהוא לא שייך אליו. זו המטרה, וצריך לעשות מה שיביא למטרה זו. וכל אחד סוף כל סוף צריך לשער בנפשו באיזה אופן יש יותר סיכוי שזה יעבוד אצלו וכך לעשות. ואם לאחר שנעשה הדבר באופן אחד התברר שזה לא עובד, אזי אין שום בעיה, וכך גם צריך, לנסות באופן אחר עד שיגיע אל התכלית הרצויה בזה.

האם ניתן לשאול את הרבי בעניני עבודת ה', ושהרבי יתן את ה'פסק' דרך ה'אוהל' כפי שהרבי התבטא פעם ש"הרבי ימצא את הדרך כיצד להשיב". האמנם מוכרחים לעשות זאת דרך 'עשה לך רב'?

ודאי ישנה האפשרות גם היום לשאול את הרבי בעניני עבודת ה', כפי שאפשר לשאול בשאר העניינים. האמת היא שגם אז, לאחר שהרבי הורה לפנות ל'עשה לך רב', היו שהתעקשו לשאול שאלות מהרבי, והיו שזכו שהרבי השיב להם. אם כן, כאמור, ודאי אפשר גם היום לעשות כן (ואם הרבי אמר שהוא ימצא את הדרך כיצד לענות – וודאי אין בזה שום הגבלות, והמענה מהרבי יכול להגיע גם מאת ה'עשה לך רב' עצמו).

אלא – וחייבים להדגיש זאת – גם באופן כזה מוכרחים להגיע לענין של 'עשה לך רב', משום שגם בזה יכולה להיות נגיעה; הן אמת, בזמן שקיבלו הוראה ישירה מהרבי, לא היה מקום לשאלות בזה. אך כיון שהיום אין את האפשרות הזו, והתשובה מהרבי באה בהתאם לאופן הבנתו של השואל, אם כן, מנין לו שמה שנדמה לו כסימן שקיבל מהרבי, הוא ה'פסק' האמיתי מהרבי?

והרי זיל בתר טעמא – כשם שאין האדם יכול להחליט בעצמו מהו הדבר שעליו לעשות, כך אינו יכול להחליט בעצמו מהי התשובה שקיבל מהרבי. לכן, גם מי שכתב לרבי ונראה לו שקיבל תשובה, הוא מוכרח לקבל את האישור מה'עשה לך רב' שזוהי אכן התשובה של הרבי עבורו. מבלי זה, הוא שוב הופך להיות בעל-הבית על עצמו, ואין לו שום ראיה שמה שהחליט אינו

מעצת היצר המוטה ומשוחד לעשות מה שטוב לו, ואין לזה שייכות כלל עם הרבי.

עד כמה נכון לקחת בחור מבוגר שיהיה 'עשה לך רב'?

כאמור לעיל, האופן האידיאלי הוא למנות 'עשה לך רב' שהוא גם משפיע בישיבה.

אמנם, ישנם הרבה דברים שבחור יכול לעזור יותר מאדם מבוגר, מצד הידידות וקירוב הדעת ביניהם. ולכן באם בחור מרגיש עמו פתוח יותר, והעיקר – שזה מועיל לו יותר, אזי דבר נכון הוא לקחת בחור מבוגר, כמובן בתנאי שניכרת בו יראת שמים ויש לו הנהגות ישרות.

אך עם זאת, חשוב לזכור גם את הצד השני, אשר רוב שנים יודיעו חכמה, וזקני תלמידי חכמים דעתם מתיישבת עליהם מיום ליום, וניסיון השנים מקנה אפשרות רבה יותר לכוון את הבחור ולתת עצה נכונה (כמובן תמיד יש יוצא מן הכלל, והדברים תלויים לגופו של מצב).

נוסף לזאת, ישנם דברים שלא מתאים לדבר עם אדם שאינו נשוי, גם אם הוא יותר מבוגר, ולכן פעמים שטוב יותר לכתחילה למנות אדם מבוגר. וכאן אולי חשוב להוסיף, לאלו שנטלו על עצמם להיות 'עשה לך רב', מהי האחריות המוטלת עליהם; אם לגבי מורה הוראה צריכה להיות הזהירות הרבה שלא תצא תקלה תחת ידו, שלא יהווה חלילה מכשול, כך ואף יתירה מכך, יש להיזהר בהדרכה רוחנית שלא להוות מכשול.

וזהו גם הפירוש בוידוי שאומרים "יעצנו רע", שאין זאת שהיתה כוונה ליעץ רע ח"ו, אלא שהוא נתן עצה בענין שאינו מלומד בו, או שלא ידע היטב מהי דעת הרבי בנושא. זהו "יעצנו רע", וצריך להישמר מזה מאוד. צריך לדעת לומר – איני יודע, ולהפנות את השאלה למי שהוא מומחה באותו ענין. יתירה מזו, אם נאמר שבהוראת 'עשה לך רב' דאג לנו הרבי למצב שבו לא נוכל לשאול באופן כפי שהורגלנו – וכמו המצב שלאחר ג' תמוז, הרי שיש ללמוד מכך באופן עמוק יותר מהו תפקידו של הרב, והוא להורות כפי שהרבי היה מורה לו היה ניתן לשאול אותו בגלוי.

זאת אומרת שהוראותיו של הרב צריכות לא רק שלא ינגדו לדעת הרבי, כי

אם שהמשפיע צריך למצוא את התשובות לכל דבר בתורת הרבי, ולהורות לתלמידיו תמיד באומרו: כך הורה רבינו כששאלוהו בענין זה! בדומה לרב שאין ענינו (בדרך כלל) לחדש את ההלכה, כי אם רק להורות את ההלכה כפי שהיא כתובה בשולחן ערוך, על ידי שהוא מקשר בין ההלכה הכתובה לבין כל נושא נידון. כך, בסייעתא דשמיא ובכוחות שהרבי נותן לכך, יזכה הרב לכוון לאמיתות כוונתו הקדושה של הרבי.

פרק רביעי אהבת ישראל

חלק א'

מקור המצווה - מהות המצווה

שמה של העיירה בה שכנה יותר ממאה שנים חסידות חב"ד הוא ליובאוויטש. משמעות השם הוא 'ליובא' - אהבה. לאורך כל השנים הדגישו רבותינו נשיאנו את עניין האהבה בין איש לרעהו. אחד מסימני ההיכר לקהילה חסידית בראשית תנועת החסידות היה האהבה העזה ששכנה בין חסידים

שמה הנוסף של חסידות חב"ד הוא ליובאוויטש, דבר המראה עד כמה קשור התוכן של שם זה אל מהותה ועניינה. הביטוי של זה נמצא גם בדרישות של הרבנים מהחסידים, עניין אהבת ישראל טבוע בנפש.

מסופר על החסיד ר' חנוך הענדל קוגל, שהיה יהודי ספוג באהבת ישראל. פעם נשאל ע"י אחד מהחסידים, כיצד ניתן להגיע למצב של "ואהבת לרעך כמוך" באמת. השיב לו ר' חנוך הענדל: לכל יהודי, יש את היהודי שבו, ואת הגוי שבו. את הנפש האלוקית, ואת הנפש הבהמית. גוי שונא יהודי, כמ"ש עשיו שונא ליעקב", ואילו יהודי, אוהב יהודי. צריך לזרוק החוצה את ה"גוי אשר בקרבך", ואז תתבהר ותתגלה מאליה אהבת ישראל אמיתית.

תשובתו של ר' חנוך הענדל דרושה ביאור, שכן, אהבת ישראל היא מידה

הדורשת יגיעה רבה, ואילו מדבריו נשמע כאילו האהבת ישראל של היהודי הוא דבר הקיים וצריך רק לגלותו?

בכדי להבין את תשובתו של ר' חנוך הענדל לאותו חסיד, עלינו להבין קודם, מהי מצוות אהבת ישראל, ואת הקשר שיש בין כל יהודי.

מקור המצווה

בפרשת קדושים כתוב⁷:

"לא תקום ולא תטור את בני עמך ואהבת לרעך כמוך אני ה'"

עוד מצאנו במצווה זו שהיא כלל גדול בתורה

"אמר רבי עקיבא ואהבת לרעך כמוך זה כלל גדול בתורה"⁸

וכך גם מצאנו ברמב"ם שכותב בספר המצוות שלו:

"לאהוב כל אדם מבני ברית שנאמר "ואהבת לרעך כמוך""

וכך אף כותב במשנה תורה שלו:

"מצווה על כל אדם לאהוב את כל אחד ואחד מישראל כגופו. שנאמר, 'ואהבת לרעך כמוך'. לפיכך, צריך שיספר בשבחו, ולחוס על ממונו, כמו שהוא חס על ממון עצמו ורוצה בכבוד עצמו. והמתכבד בקלון חברו אין לו חלק לעולם הבא"⁹.

בנוסף לכך פוסק הרמב"ם דינים נוספים הנובעים ממצווה זו. כגון מי שיכול לפדות שבויים ואינו פודה, עובר על מצוות ואהבת לרעך כמוך¹⁰. וכן שיש מצוות עשה דרבנן לגמול חסדים מגופו¹¹.

לסיכומו של עניין. המקור למצוות 'אהבת ישראל' הוא מהפסוק 'ואהבת לרעך כמוך' אנו למדים מפסוק זה אף הסתעפות ודינים נוספים הקשורים למצוות 'אהבת ישראל'.

7. ויקרא פרק יט פסוק יט

8. ירושלמי נדרים פרק ט הלכה ד

9. הל' דעות פרק ו הלכה ג

10. הל' מתנות עניים פרק ח הלכה י, שו"ע יו"ד סרנ"ב ס"ב

11. הל' אבל פרק יד הלכה א

כל התורה כולה?

כולנו מכירים את הסיפור המובא בגמרא אודות הגר שרצה להתגייר וללמוד את כל התורה כולה על רגל אחת, אנו אף זוכרים את תשובת הלל הזקן אליו 'מאן דסני עליך אל תעביד לחברך'. וזו, כך אומר הלל, כל התורה כולה.

והנה דברי הלל הזקן מעוררים תמיהה, כיצד ניתן לומר, שמצוות אהבת ישראל היא יסוד כל התורה כולה?

כידוע, תרי"ג מצוות מחולקים לשני סוגים כלליים. מצוות שבין אדם למקום, ומצוות שבין אדם לחברו. ייתכן אכן לומר שמצוות אהבת ישראל היא יסוד כל מצוות שבין אדם לחברו שכן, זו מהות מצוות אהבת ישראל. אך כיצד ניתן לומר שהיא יסוד גם למצוות שבין אדם למקום?

אהבה שאינה תלויה בדבר

על מנת לענות על שאלה זו, עלינו קודם מהי מצוות אהבת ישראל. דהנה, נאמר בתורה "ואהבת לרעך כמוך". כלומר, שעל האדם לאהוב את הזולת כמו שאוהב את עצמו.

ההבדל בין אהבת עצמו לאהבה של האדם לזולת הוא, לא הבדל כמותי שאהבת עצמו יותר גדולה מאהבת הזולת, אלא זהו הבדל איכותי. שאהבת עצמו נעלית לאין ערוך מאהבת הזולת.

ההבדל ביניהם הוא פשוט. אהבת האדם לזולת, היא לא אהבה לאדם עצמו, אלא אהבה למעלות שיש לו. וזהו הפירוש למאמר המשנה, "כל אהבה שהיא תלויה בדבר בטל דבר בטלה אהבה", היינו, גם אהבה שהיא אהבה אמיתית, כל עוד שהיא נובעת כתוצאה מהמעלות שיש לזולת, אזי זוהי אהבה שתלויה בדבר.

משא"כ אהבת אדם לעצמו, אינה אהבה שתלויה במעלות וכיוצ"ב, אלא האהבה היא מצד זה שהוא, זה הוא. ללא שום סיבה שהיא. וההבדל בין שני סוגי אהבות אלו, אינו רק אם האהבה יכולה להתבטל, אלא במהות האהבה.

באהבת אדם לזולת, האהבה היא, לא לזולת כפי שהוא, אלא למעלות שיש לזולת. וכן בנוגע לאוהב עצמו. המהות של האוהב אינה קשורה לזולת, אלא

רק השכל שלו שמבין ויודע את המעלות. משא"כ אהבת עצמו, אינה אהבה שתלויה בדבר, וגם לא מצד השכל, אלא זוהי אהבה עצמית ללא שום סיבות שהן.

וזוהי הדגשת התורה "ואהבת לרעך כמוך". שהאהבה צריכה להיות, לא באופן שאוהב את הזולת מצד מעלותיו, אלא מצד הזולת כפי שהוא, בדיוק כפי שאוהב את עצמו.

גוף או נפש

וההתבוננות בזה צריכה להיות כפי שכותב אדמו"ר הזקן בתניא פרק ל"ב. "בשגם כולן מתאימות ואב אחד לכולנה ולכן נקראו כל ישראל אחים ממש מצד שורש נפשם בה' אחד רק שהגופים מחולקים" היינו, שכל נשמות ישראל הן כגוף אחד מצד שורשם בה' אחד. רק מצד שירדו למטה, ונתלבשו בגופים מחולקים, אזי הנשמות התחלקו. אבל מצד שורשם הם מהות וגוף אחד.

ועל פי זה נמצא, שאהבת אדם לזולת, אינה כאהבה בין שני גופים מחולקים, אלא כאהבת האדם את עצמו. ולכן על ידי ההתבוננות בכל זה, הנה יבוא לו בנקל אהבה עצמית זו.

אך עדיין צריך ביאור, הרי בפועל בעולם הזה הגופים מחולקים, וההתקשרות של הנשמות בשורשם אינה בגילוי, ואם כן כיצד ניתן להגיע לידי "ואהבת לרעך כמוך" ממש.

והביאור בזה יובן, על פי המשך דברי רבינו הזקן. "ולכן העושים גופם עיקר ונפשם טפילה אי אפשר להיות אהבה ואחוה אמיתית ביניהם אלא התלויה בדבר לבדה" ורק על ידי ש"שמחתו תהיה שמחת הנפש לבדה" אזי יוכל "לבוא לידי קיום מצוות עשה של ואהבת לרעך כמוך לכל נפש מישראל למגדול ועד קטן".

וביאור הדברים: לכל יהודי יש שתי נפשות, נפש החיונית, ונפש האלוקית. נפש החיונית, היא עצם המציאות של האדם. אין הכוונה, על גאווה או התנשאות, אלא אל עצם הרגשת המציאות שלו. ויש את הנפש האלוקית, שענינה ביטול מציאותו והתקשרותו של האדם בקב"ה.

ובזה הדבר תלוי, אם הרגשתו העיקרית, היא, ה'אני' שבו, המציאות האישית שלו, לא שייך שיהיה אהבה עצמית, בינו לבין הזולת, מכיוון, שככל שמורגש יותר ה'אני', אזי תהיה יותר הפרדה בינו לבין הזולת. אך כאשר מורגשת בו הנשמה האלוקית, אזי שייך אהבה שהיא 'כמוך', ללא שום סייגים. מכיוון שאין האדם מרגיש את עצמו, אלא הוא בטל לשורשו, להקב"ה. ולכן הוא יכול לאהוב את הזולת בדיוק כפי שאוהב את עצמו.

אבן הבוחן לעבודת ה'

וזהו הביאור בדברי הלל הזקן "זו היא כל התורה כולה ואידך פירושא הוא". שמצות אהבת ישראל היא הביטוי לאחדות ישראל, שזהו אבן הבוחן למעמדו ומצבו בעבודת ה'. היינו, כיצד יידע האדם אם התורה ומצוות חדרו לתוכו? ע"י ייחסו לזולת באם אוהבו אהבה עצמית.

והביאור בזה: ייתכן יהודי שלמד תורה וקיים מצוות, ולמרות זאת עבודת ה' שלו תהיה כדבר נוסף על מציאותו. בהרגשתו הוא חי כאדם לעצמו, ובנוסף לכך הוא גם מקיים את מצוות ה'. היינו, אין הוא מרגיש שהתורה ומצוות הם אורחות חייו, אלא הוא מקיים כמצוות אנשים מלומדה. ואם כן, התורה והמצוות אינם מאוחדים איתו, ולכן גם אהבתו ליהודי אחר, אינה אהבה עצמית, אלא כאהבה התלויה בדבר.

מה שאין כן, אדם, שהתורה ומצוות הם כל עולמו, והוא חי את זה עשרים וארבע שעות. במילא גם הייחס שלו ליהודי אחר, הוא הוא ייחס של אהבה עצמית, בדיוק איך שאוהב את עצמו 'כמוך'. ולכן אהבת ישראל, היא יסוד כל התורה כולה. שלפי הייחס שלו ליהודי אחר, כך יידע את מעמדו ומצבו בעבודת ה'.

ובלשון התניא "העושים גופם עיקר ונפשם טפילה" היינו, אותם אנשים, שהעיקר אצלם זה ה'גוף', הענינים החומריים, ולא הנפש האלוקית. הנה אצלם, לא שייך שיהיה אהבת ישראל 'כמוך'. משא"כ אותם ש"שמחתו תהיה שמחת הנפש לבדה" אזי זו הדרך "לבוא לידי קיום מצוות ואהבת לרעך כמוך".

וזהו הביאור בתשובתו של החסיד ר' חנוך הענדל, שרק ע"י שיזורק את ה'גוי אשר בקרבך', רק אז יוכל לבוא לאהבת ישראל אמיתית.

אחרי הפעולות נמשכים הלבבות

כעת נבין. שבשביל להגיע ל"ואהבת לרעך כמוך" כפי האמת, צריך להיות בעל מדרגה בעבודת ה'. להגביר את הנפש האלוקית שבו, ולבטל את כל הרצונות, ורק לאחר כל זה יהיה ניתן להגיע לשלימות של אהבת ישראל.

על זה מבאר הרבי, שאדרבה, דרישת התורה "ואהבת לרעך כמוך" היא מכל יהודי, ולא משנה כלל מהו מצבו בעבודת ה'. גם אם הרגשתו ש'גופו' עיקר, אין זה מונע ממנו, מלקיים את מצוות "ואהבת לרעך כמוך".

וההסבר לכך הוא משום שישנם שני דרכים בקיום התומ"צ. דרך אחת מלמעלה למטה. ודרך שניה מלמטה למעלה.

הדרך הראשונה היא, ע"י שהאדם מרגיש את נפשו האלוקית. ובמילא, אין לו ערך לכל המונעים ומעכבים מכיוון שאין הוא מרגיש את מציאותו שלו, אלא רק את רצון הבורא.

לעומת זאת הדרך השנייה ענינה, גם אם הוא לא מרגיש את הנפש האלוקית שלו, אלא הוא עובד את ה' רק כי כך הוא צווה. מכל מקום, על ידי שיותר על רצונותיו האישיים, ויתמיד בקיות התורה והמצוות, זה יעורר בו את הנפש האלוקית ויגביר אותה על נפשו החיונית.

וכן הוא גם בענייננו, גם אם אין הוא מרגיש ש"שמחתו תהיה שמחת הנפש לבדה", אלא גופו הוא העיקר. מכל מקום, על ידי שיותר על רצונותיו, ויתמסר בשביל הזולת. הנה, ככל שיגביר יותר את האהבה ליהודי אחר, הנה נפשו האלוקית תתעורר בו וזה יגרום שנפשו תהיה עיקר וגופו טפל.

לסיכום: ישנם שני דרכים להגיע לאהבת ישראל, הראשונה היא בדרך ההתבוננות עד כמה כל ישראל הם דבר אחד ומיוחד כמו שהם בפנימיות.

והדרך השנייה היא פשוט להתחיל לפעול באופן משעשי באהבת ישראל ובכך לגרום שגם בנפשנו תורגש אהבת ישראל אמיתית.

חלק ב

קיום המצווה - מעשה בפועל

מבצע אהבת ישראל

המבצע הוכרז על ידי הרבי בח"י אלול תשל"ו, בשיחה שנשא הרבי ביום זה, בה דיבר שעל כל יהודי לפעול בקרב הזולת ולהשפיע על הסביבה הקרובה את מצות "אהבת ישראל", שעניינה הוא כי על כל יהודי ויהודי לאהוב יהודי שני "כמוך".

בהתאם לכך שכל עשרת המבצעים של הרבי הינם "מצוות כלליות", שבהם יש להקפיד ולהדר יותר, נמצא "מבצע אהבת ישראל" בראש, בהיות מצוה זו, כדברי חכמינו זכרונם לברכה "כלל גדול בתורה" ו"כל התורה כולה".

הרבי התבטא כי כל המבצעים עליהם הכריז הינם מיוסדים ומושתתים על "מבצע אהבת ישראל", כי ההסבר לקיום מצוה זו הוא היות כל עם ישראל "קומה אחת שלימה", כגוף אחד, עד שכל יהודי אומר על יהודי שני שהוא "עצמו ובשרו". ועל כן קיום כל מצוה שהיא על ידי יהודי אחד נוגעת ליהודי שני, ובפרט מצוה שהיא כללית ועיקרית - כגון המצוות שנבחרו על ידי הרבי להדר בהם במיוחד.

ליובאוויטש - אהבת ישראל

הנהגתו הקדושה של הרבי, נשיא הדור השביעי, בעניין אהבת ישראל - היא בהמשך להנהגתם של רבותינו נשיאינו:

"וכידוע מרבותינו הקדושים נשיאינו הקדושים זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע עד כמה מסרו נפשם להשריש בלב החסידים המקושרים השייכים ואפילו בתוך סתם בני ישראל, הענין דאהבת ישראל, והאריכות בזה אך למותר".

הקשר של אהבת ישראל לחב"ד, נעוץ גם בעובדה שרוב רבותינו נשיאינו גרו כנשיאי ישראל בעיירה ליובאוויטש. ברוסית, המילא "ליובא" פירושה "אהבה" [ו"וויטש" זו סיומת מקובלת בשפה הרוסית].

וכפי שאומר הרבי בשבת כינוס השלוחים ש"פ חיי שרה תשמ"ז¹² "לא צריך להגיע לראיות שדרך חב"ד ושלוחי חב"ד היא דווקא מתוך אהבת ישראל ובדרכי נועם ובדרכי שלום מכיוון זה מהותה של חב"ד וליובאוויטש – אהבת ישראל ואחדות ישראל, ואפילו שישנם כאלה יהודים שמתנהגים ח"ו שלא כראוי אומרת הגמרא "יתמו חטאים ולא חוטאים" ח"ו חב"ד נלחמת עם העבירות אבל לא אם החוטאים – וצריך להשתדל להחזירם בתשובה".

לכן, החל הרבי לשלוח שלוחים לכל העולם, להפיץ יהדות – תורה ומצוותיה – בין כל היהודים, גם בין כאלו שהשלוחים מעולם לא הכירו אותם, וכעת הם דואגים להם רק משום שהם יהודים! מסיבה זו, יוצאים התמימים ואנ"ש ל'מבצעים', לזכות יהודים במצוות, ודואגים לכל מי שרק יכולים בגשמיות וברוחניות, בגלל אהבת ישראל. כי על היסוד הזה נוסדה חסידות חב"ד ליובאוויטש.

משום כך, מפציר הרבי שוב ושוב, בכל הזדמנות – שלחסידי תהיה אהבת ישראל ביניהם: "וכבר באה העת שתהיה אהבת אחים אמיתית שוררת במחננו"¹³

באהבת ישראל נביא את הגואל

בש"פ מטו"מ תנש"א מגלה לנו הרבי רובד חדש ועמוק יותר במצוות אהבת ישראל:

"ויש להוסיף ולהדגיש הקשר והשייכות דאהבת ישראל להגאולה העתידה – לא רק מפני שביטול הגלות הוא על ידי ביטול סיבת הגלות (שבאה על ידי ההיפך דאהבת ישראל), שהרי בעמדנו לאחר סיום מעשינו ועבודתינו כל זמן משך הגלות, לאחר סיום כל מ"ב המסעות ב"מדבר העמים" נמצאים כבר "על ירדן יריחו", על סף הגאולה, בוודאי שכבר נתקנה סיבת הגלות.

ולכן, ההדגשה דאהבת ישראל היא – בתור טעימה ועד להתחלה דהגאולה האמיתית והשלימה, הקשורה עם נקודת האחדות שלמעלה מהתחלקות,

12. ספר השיחות תשמ"ז ח"א עמ' 94

13. אג"ק ח"ה עמ' 118

שמודגשת באחדותם של כל ישראל מצד בחינת היחידה שבכל ישראל בשווה, שהיא ניצוץ מנשמתו של משיח, יחידה הכללית¹⁴.

היינו אהבת ישראל כיום, רגע לפני הגאולה, איננה רק כדי לבטל את הגלות, אלא גם ובעיקר בשביל לחיות כמו בגאולה, 'לטעום' ולהתחיל את ההנהגה כמו בגאולה, על ידי כך שאוהבים כל יהודי ונמצאים באחדות עם כל יהודי, לא משנה מי הוא ומה הוא, בגלל ה'יחידה' שיש לכל עם ישראל בשווה, כפי שתהיה בפועל מצוות אהבת ישראל לעתיד לבוא:

"אף שבוודאי ובוודאי יבוא משיח צדקנו הרבה והרבה זמן קודם זה. הרי גם בימות המשיח – מצוות ואהבת לרעך כמוך. כלל גדול בתורה, בתוקפה תעמוד"¹⁵.

תומכי תמימים הושיעה נא

לפעמים יכול לחשוב לעצמו בחור, הרי כל עניני זה לשבת באוהלה של תורה, להתעמק בסוגיות הגמרא, לצלול במעמקיה, להתבונן בדברי הראשונים, ולהתווכח עם דברי האחרונים. להתפלל באריכות מתוך עבודה, לחשוב חסידות, לשבת בפארבריינגען חסידי, מה הקשר לאהבת ישראל? מילא אם יהודי שאינו שומר תורה ומצוות לעת עתה, בוודאי שיש לנהוג באהבת ישראל, אבל אם בחור שלומד איתי, מה לי ולאהבת ישראל? ע"כ מסביר הרבי:

"עניינם העיקרי של תלמידי הישיבות הוא לכל לראש לימוד התורה בהתמדה ושקידה ונוסף על זה – להשתדל במיוחד שלא יהיה חס ושלום פירוד הלבבות ביניהם, ובין יהודים בכלל.

וכפי שמוסיף הרבי, שאדרבה, דווקא אצל בחורים, שייך יותר העניין של אהבת ישראל. מכיוון ש"אורייתא הוא דקא מרתחא ליה", ויכולים להגיע בשעת הלימוד, למצבים של היפך אהבת ישראל, לכן דווקא אצל הבחורים, ובפרט אצל תמימים הלומדים בתומכי תמימים, שייך ונוגע העניין של אהבת ישראל:

14. תו"מ תנש"א ח"ד עמ' 78.
15. דעם רבינס קינדער ע' רנו

"מוכרח שגם על חבריו שיחיו ישפיע בכזה. דנוסף על הציווי ואהבת, הרי חברים בישיבה, ובפרט בישיבה חסידותית, ובפרט בישיבה מיסודם ובהנהלתם של רבותינו נשיאנו נשיאי חב"ד הרי כל התלמידים הם גוף אחד וקל להבין"¹⁶.

שורפן חסיד

לפעמים ישנם מצבים שבהם הבחור יכול לומר לעצמו "נכון יש עליי חובה להיות באהבת ישראל אך מה אעשה ובחור פלוני לא מתנהג כמו שצריך..". אומר על כך הרבי: וידוע גם כן פתגם החסידות, הנאמר בשם כמה מגדולי תורת החסידות, אשר גרוע יותר להיות יחידי בגן עדן מאשר להיות וכו' מיט נאך אידן צוזאמען [=עם עוד יהודים ביחד]¹⁷.

היינו גם אם אני צודק. זה עדיין לא נכון להישאר ב"גן עדן" לבד.. יהודי - צריך להיות ביחד עם יהודים אחרים. אין זה אומר שצריך להתנהג כמותם, אלא שצריך להישאר בהרגשה ביחד איתם. כי בכל זאת - יש להם נפש אלוקית! ואדרכה ככל שתתחבר אליו תוכל להשפיע עליו שיחזור בו מדרכו אך מה יהיה אם על ידי ההתחברות לאותו בחור הוא ישפיע עליי לרעה? הרי זה בטח אינה הכוונה באהבת ישראל שהמשפיע יושפע מהמושפע...

עונה על כך הרבי בצורה ברורה:

וכמבואר בחסידות הדיוק מסירת הנפש ולא מסירת הגוף, והוא שמוותר על טובתו ואפילו על טוב האמיתי דקדושה בשביל תועלת הזולת, ובפרט תועלת הרבים, וכידוע פתגם רבינו הזקן בעל התניא והשולחן ערוך במענה על השאלה, 'מה חידשה תורת החסידות?', וענה: 'לעשות טובה להזולת על חשבון טובת עצמו', ושאלוהו [את אדמו"ר הזקן] שזקוקים לראיה על פי נגלה דתורה שכן הוא, וענה: שזה מפורש בש"ס¹⁸ שורפן חסיד¹⁹.

חסיד, אומר אדמו"ר הזקן, הוא אחד כזה שעושה טובה לזולת גם אם זה

16. אג"ק חיי"ח עמ' 300

17. אג"ק חיי"ח עמ' 535

18. נדה יז א

19. אג"ק חיי"ח עמ' 139

על חשבוננו! וכפי שידוע, שהגמרא אומרת ש"חסיד" הוא אחד ששורף את הצפרניים שלו לאחר שהוא גוזז אותם, ובלבד שלא יזיקו לזולת למרות ששריפת הצפרניים מזיקה לאדם ברוחניות...

כאשר אוהבים את הזולת רק בגלל שהוא יהודי זה מבטל את הגלות ומביא את הגאולה. וכפי שאומר הרבי:

"היות ונמצאים אנו בעקבתא דמשיחא, צריך להיות ענין שיבטל לגמרי את הענין דשנאת חינוס: אם תהיה אהבה התלויה בדבר בלבד - אין זה עניין של אהבת חינוס (שכן, אז אין זה ההיפך דשנאת חינוס). אבל, כאשר יהיה הענין דאהבת חינוס, אז תבטל סיבת הגלות, וממילא יתבטל גם המסוכב"²⁰.

אם אוהבים משהו בגלל המעלות הטובות שלו, בגלל הכשרונות שלו, בגלל שהוא בחור טוב וכדומה - נכון שמקיימים את מצות אהבת ישראל אבל זו עדיין אהבה שתלויה בדבר, יש לה סיבה.

אבל מאיתנו דורשים אהבת חינוס: היות שבית המקדש נחרב בגלל שנאת חינוס, דווקא בזכות ההיפך שלה אהבת חינוס. יבנה בית המקדש השלישי.

כמים הפנים לפנים

אך ממשיך הבחור לטעון "כל מה שאמרנו הכל טוב ויפה. אבל כשאני יודע שהבחור מלכלך עליי, פוגע בי, מדבר עליי מאחורי הגב, האם גם אז יהיה עליי לאוהב אותו 'כמוך'?"

מלמד אותנו הרבי:

"במה שכתב אודות פירוד הלבבות מצד פלוני בן פלוני, רואים במוחש שבכגון דא מצליחים כשאין משימים לב לזה, היינו שעושים כאילו לא רואים, אשר על ידי זה סוף סוף מתקיים כמים הפנים לפנים, ויהי רצון שיהיה זה בקרוב"²¹.

התבטאות נוספת של הרבי:

20. דעם רבי'נס קינדער ע' רמד

21. אג"ק ח"ב עמ' 65

"ויהי רצון שבעתיד הקרוב יבשר טוב מקירוב הלבבות והאחדות שביניהם ההולכת וגדולה וכמים הפנים, וכשמוותרים על מידות עצמו וענייני עצמו – כן הוא לב האדם לאדם, שגם הזולת מתחיל להרגיש באופן כזה ומתקרבים איש אל רעהו ביותר"²²

וכמו שכותב הרבי באגרת נוספת:

"ועל פי מה שכתבתי כמה פעמים הבטחת הכתוב "כמים הפנים לפנים כן לב האדם לאדם", אין הכתוב מחלק מי לראשונה משנה ליבו וכל הקודם זוכה בכלל גדול בתורה"²³

וזאת למרות, שיש סיבה טובה למה לא לאהוב בחזרה... הרבי אומר, שאם מבקשים מאיתנו לאהוב את השני, סימן שאנחנו יכולים ומסוגלים. ובנוגע לסיבה – אפשר לכסות על ה"פשעים" של השני על ידי אהבת ישראל

"כיוון שהשם יתברך דורש מכל אחד ואחד מאיתנו ענין השלום בהענין דאהבת ישראל, ובאופן דאהבת לרעך כמוך, הנה מזה מובן, שכמו בהנוגע לעצמו הנה על כל פשעים תכסה אהבה, הרי על כל פנים מעין ענין זה, צריך להיות בקיום הצייווי דאהבת לרעך, ובפרט שאי אפשר לאדם להיות בטוח בטענות עצמו בכל המאה אחוז, כיון שעל פי תורה, תורת חיים, אין אדם מעיד על עצמו"²⁴.

ובמיוחד, שעל כל אחד מוטל לברוח מהמחלוקת, ולא לחפש חלילה חסרונות אצל יהודי שני:

"תקוותי חזקה שבורח הוא וחבריו שיחיו מכל ענין של מחלוקת חס ושלום ולדבר לשון הרע על מי שהוא, ומשפיע גם על אחרים שלא יכנסו לכל ענין של מחלוקת. וכל אחד ואחד יעסוק בלימוד תורה וקיום המצוות ככל המוטל עליו וישתדל להוסיף בזה.

ואם נצטוינו אזהרה חמורה "ואהבת לרעך כמוך", על אחת כמה וכמה שאיסור גמור מן התורה, לחפש חסרונות על בן ישראל חבירו"²⁵.

22. אג"ק ח"י"ג עמ' 18

23. אג"ק ח"י"ד עמ' 358

24. אג"ק ח"י"א עמ' 140

25. אג"ק חכ"ב עמ' 14

פרק חמישי

עבודת התפילה

כבר בתחילת דרכה של חסידות חב"ד עבודת התפילה היוותה אבן דרך מרכזית. כשאדמו"ר הזקן התלבט לאן לפנות האם לוילנא או למעזריטש, הייתה זו עבודת התפילה שהכריעה את הכף לטובת העיירה מעזריטש כיון ש'שם לומדים איך להתפלל' אמר אדמו"ר הזקן.

וכך גם הלאה. עניינה של עבודת התפילה שלוב ושזור בתורת ובדרכי החסידות. היותה שלב עיקרי וגורם מרכזי בעבודת ה' של החסיד משמשת נושא למאמרים רבים. שיחות קודש וסיפורי חסידים לאין ספור נסובים.

אודות חשיבתה ושעות רבות של התוועדויות בין חסידים הוקדשו לידיעת דרכיה ואופני עבודתה.

מהו חידושה הגדול של תורת החסידות במצוות התפילה? מדוע עניין התפילה הוא גורם כל כך מרכזי וחשוב בדרכי החסידות ובחיי החסידים?

בעמודים הבאים ננסה לצעוד, באופן תמציתי ומקוצר, במשעולי עולם התפילה החסידי.

חלק א

תפילה - מקור המצווה

אודות מצוות התפילה והחיוב בה כותב ספר ה'חינוך':

'מצוה לעבוד את השם, שנאמר תעבודו' ונכפלה (מצווה זו) כמה פעמים
שנאמר 'ועבדתם את השם אלקיכם'

לאחר שמביא 'החינוך' את המקור למצוות התפילה, ממשיך לאחר מכן
לפרט ולבאר את מהות המצווה:

'כי הטובות והברכות יחולו על בני אדם כפי פעולותם וטוב לבבם וכושר
מחשבותם. ואדון הכל שבראם חפץ בטובתם, והדריכם והצליחם במצותיו
היקרות שיזכו בהן. והודיעם גם כן ופתח להם פתח באשר ישיגו כל
משאלותיהם לטוב, והוא שיבקשו ממנו ברוך הוא אשר בידו ההסתפקות
והיכולת כל חסרונן. כי הוא יענה את השמים לכל אשר יקראוהו באמת.

מבאר 'החינוך' שהבורא ית' נתן לבריות את היכולת לעבדו ולעשות רצונו
על פי רצונם הטוב, והעניק להם מתנה נוספת. והיא, היכולת לבקש מאיתו ית'
ולקבל ממנו תשובה ומילוי המשאלות של המבקשים.

ומלבד ההודעה להם בואת המדה, ציום שישתמשו בה ויבקשו ממנו תמיד
כל צרכיהם וכל חפצת לבם. ומלבד השגת חפצי לבנו יש לנו זכות בדבר
בהתעורר רוחנו, וקבענו כל מחשבותינו כי הוא האדון הטוב והמטיב לנו.
וכי עיניו פקוחות על כל דרכינו, ובכל עת ובכל רגע ישמע צעקתנו אליו,
לא ינום ולא יישן שומר ישראל. והאמינו במלכותו ויכלתו מבלי שום צד
פקפק, וכי אין לפניו מונע ומעכב בכל אשר יחפץ.

כאן מוסיף החינוך שלא מדובר רק בהודעה מאת ה' לבריות אלא גם בציווי
מאתו ית' שעל אדם להתפלל מעת לעת ולבקש צרכיו מהבורא ולבקש
משאלותיו ממנו.

אם כן מצינו שמדאורייתא עיקר חיוב מצוות תפילה, הוא, להתפלל לפני
הקב"ה ולבקש צרכיו. ולדבר זה אין עת וזמן קבוע וכן אין נוסח כזה או אחר
אלא הכל באותיות המתפלל.

אומנם, נכון שזהו עיקר עניינה של תפילה, ואין צורך בנוסח מסוים, אף
על פי כן, קבעו חכמים נוסח מסודר ואחיד לסדר התפילות, והוא משום, כמו
שכותב הרמב"ם:

כיון שגלו ישראל בימי נבוכדנאצר הרשע, נתערבו בפרס ויון ושאר האמות, ונולדו להם בנים בארצות הגויים, ואותן הבנים נתבלבלה שפתם, והיתה שפת כל אחד ואחד מערכת מלשונות הרבה. וכיון שהיה מדבר, אינו יכול לדבר כל צרכיו בלשון אחת אלא בשבוש, שנאמר (נחמיה יג כד): "ובניהם חצי מדבר אשדודית, ואינם מכירים לדבר יהודית, וכלשון עם ועם.

ומפני זה, כשהיה אחד מהם מתפלל – תקצר לשונו לשאל חפציו, או להגיד שבח הקדוש ברוך הוא בלשון הקודש, עד שיערב עמה לשונות אחרות.

וכיון שראה עזרא ובית דינו כך, עמדו ותקנו להם שמונה עשרה ברכות על הסדר: שלוש ראשונות שבח לה' ושלוש אחרונות הודיה. ואמצעיות יש בהן שאלת כל הדברים, שהן כמו אבות לכל חפצי איש ואיש ולצרכי הצבור כלן. כדי שיהיו ערוכות בפי הכל, וילמדו אותן במהרה, ותהיה תפילת אלו העלגים תפלה שלמה כתפילת בעלי הלשון הצחה. ומפני ענין זה תקנו כל הברכות והתפילות הסדורות בפי כל ישראל: כדי שיהא כל ענין ברכה ערוכה בפי העלג.

א"כ מביא הרמב"ם שהסיבה לכך שנתקנה התפילה באופן מסודר הגדרה בגדרים הייתה משום הבלבול וחוסר הסדר של הגולים בתפילתם ועניין בקשת צרכיו של האדם ומצווה חשובה זו נצרכה לסדר. עזרא ובית דינו תקנו תקנות וסייגים בעניין התפילה, וסדרו אותה כפי המוכר לנו כיום.

אך עניינה של התפילה לא השתנה. בקשת צרכיו של האדם מן הקב"ה ולקבל ממנו טובותיו בין הגשמיות ובין הרוחניות, לא השתנה.

וממשיך הרמב"ם לבאר את מצות התפילה:

"וכן תקנו שיהא מנין התפילות כמנין הקרבנות, שתי תפלות בכל יום, כנגד שני תמידין. וכל יום שיש קרבן מוסף תקנו בו תפלה שלישית כנגד קרבן מוסף. ותפילה שהיא כנגד תמיד של בוקר היא הנקראת תפלת השחר, ותפלה שכנגד תמיד של בין הערבים היא הנקראת תפילת מנחה, ותפילה שכנגד המוספין היא נקראת תפילת המוספין."

לאחר שחרב בית המקדש הראשון ונתבטלה עבודת הקורבנות, התפילה נעשתה תחליף לעבודת הקורבנות וכפי שיתבאר בהמשך הקשר ביניהם.

תפילה - התופל כלי חרס

לאחר שלמדנו את מקור מצוות התפילה עניינה ויסודה ואף איך סדרו חכמים את סדר התפילה המוכר לנו, עלינו להבין את מהות עניינה של תפילה. ואת המשמעות הפנימית שלה.

התפילה, כמו שאמרנו קודם, היא במהותה בקשה. החיוב לבקש מהבורא את מילוי הצרכים של האדם. אך מדוע? למה לא היה פשוט יותר שלכולנו יהיה כל המצטרך לנו ללא בקשה מהקב"ה? לשם מה נועדה בקשה זו?

אלא, יש לומר שאין מהות התפילה רק בקשת צרכיו של האדם מאת הקב"ה, אלא המשמעות הפנימית שלה הוא הקשר של היהודי המתפלל עם הבורא ית'. שעל ידי שלייהודי חסר דבר מה, ומבקש צרכיו מהקב"ה, אזי בכך נוצר קשר בינו לבין השם. קשר תמידי.

בתורת החסידות מוסבר משמעות המילה 'תפילה' לקוח מן מאמר המשנה 'התופל כלי חרס'. היינו המחבר ומאחד שני חלקים של כלי חרס. זוהי משמעותה של התפילה לחבר ולאחד את היהודי עם הבורא יתברך. ומשום כך, מסבירה תורת החסידות, על היהודי להתפלל בכוונת הלב וברצינות שלולא כך לא קיים תפילתו.

כעת. אחר הקדמה זו, נוכל להיכנס בשעריה של עבודת התפילה ולהבין טוב יותר את מהות התפילה וחידוש תורת החסידות בזה.

עבודת התפילה - החיוב בהלכה

אך לפני שנעסוק בעניין עבודת התפילה כפי שמובאת בחסידות, עלינו לשאול שאלה יסודית, ובהקדים: אנו רואים שכבר בהלכה ובפוסקים מצינו את חובת הכוונה בתפילה כחלק ממהות התפילה וכתנאי בסיסי לקיום המצווה. כך גם נפסק להלכה בהלכות תפילה בשולחן ערוך:

"וכך היו עושים חסידים ואנשי מעשה, שהיו מתבודדים ומכוונים בתפילתם עד שהיו מגיעים להתפשטות הגשמיות, ולהתגברות כח השכלי, עד שהיו מגיעים קרוב למעלת הנבואה. ואם תבוא לו מחשבה אחרת בתוך התפילה, ישתוק עד שתתבטל המחשבה"

והנה מדברי השולחן ערוך אנו מבינים, שמצוות התפילה מחייבת כוונה. ללא הכוונה בתפילה אין קיום המצווה כראוי וכדבעי.

וכך גם כותב הרמב"ם בהלכות תפילה:

”כוונת הלב כיצד? כל תפלה שאינה בכוונה אינה תפלה”

ומשמע גם מדברי הרמב"ם שללא הכוונה בתפילה אין התפילה נחשבת. ואם כן אנו מסיקים מדברי הפוסקים שהכוונה בתפילה היא חלק ממהות המצווה. ובפשטות ניתן לומר שכשאדם מתפלל ומבקש צרכיו מהקב"ה עליו לעשות זאת כשראשו ולבו פנויים מכל ההבלים ודברים אחרים שאינם קשורים על מנת להתרכז בתפילה.

כעת עלינו לשאול. מהו חידושה של תורת החסידות? הלא כוונת הלב בתפילה וברצינות עוד נמצאת ומחויבת בהלכה. ואם כן מה החידוש הגדול של עבודת התפילה על פי החסידות, מדוע בתורת החסידות הפכה התפילה לאבן דרך מרכזית בעבודת האדם לפני קונו?

עבודת התפילה - להתקשר לבורא

בחי היהודי מונח אתגר גדול, עליו להתנתק מן הגשמיות וה'עולם הזה' המונח אל מול עיניו ולהסתכל תמיד באופן רוחני על הקורה אתו. בכל דבר שהוא עושה עליו לקשר אותו עם הרוחני שעומד מאחורי ההווה הגשמית. החל מהקימה בבוקר והאמירה מודה אני עד ההליכה לישון בלילה, כשאז קורא היהודי קריאת שמע. לפני כל אכילה ושתייה במהלך היום נצרך היהודי לברך ברכה.

גם שכלו של היהודי צריך להיות קשור עם הבורא יתברך. מצוות לימוד תורה חלה עליו בכל זמן פנוי. 'והגית בו יומם ולילה' והחיוב הזה, של קישור שכל היהודי עם שכל הבורא, הוא תמידי.

אך עדיין. היהודי יכול ללמוד תורה ולקיים מצוות באופן של 'מצוות אנשים מלומדה' מתוך הרגל וללא הרגש כלשהו מאחורי המעשים שלו.

לימוד התורה המתלבש בשכל ובגדרי ההגיון מסתיר מאחורי את השכל

האלוקי, וקיום המצוות הגשמיות יכולה להעלים על האור האלוקי הנמשך על ידן.

לשם כך נועדה התפילה. התפילה, כאמור, היא מלשון חיבור (תופל) מהותה ועניינה של התפילה היא ליצור את הקשר והשייכות בין חיי היו יום היהודיים לבין ההרגשת הקשר עם הבורא באופן תמידי.

אך מדוע דווקא בכוחה של התפילה לעשות זאת? הרי גם במצוות רבות אנו מתקשרים לבורא יתברך? מה הייחודיות של מצות תפילה על פני שאר המצוות?

התפילה - גילוי אלוקות

הדבר פשוט. התפילה מובדלת מכל שאר המצוות בעצם מהותה.

בעוד במצוות אחרות כלימוד התורה או שבת, אזי הלימוד יכול להיות עניין הנתפס בשכל ושילוב בגדרי ההגיון ושמירת שבת יכולה להיעשות מתוך 'מצוות אנשים מלומדה' והרגל. הרי שמצוות התפילה אינה יכולה להיעשות כך.

מצוות תפילה מהותה להתחבר אל ה' ולבקש ממנו. לדבר אתו.

כיון שכך האדם המתפלל חייב לחוש את המציאות האלוקית בצורה מורגשת, עד כדי כך שבזמן התפילה הוא מבקש את צרכיו הגשמיים, ויודע שיש מי שמאזין לו בקשב וממלא תא משאלותיו.

אדם כזה הרוחניות והאלוקות אצלו מונח בפשטות. אדם כזה שאר היום אצלו ופעולות היום יום יאירו אצלו באור אלוקי. שכן הוא 'מחובר' הוא מרגיש שייך לרוחניות וקרוב אצל ה'. אצלו הטבע לא מסתיר על ה'השגחה פרטית' וקיום המצוות הוא דבר רציני ורוחני.

כעת אנו למדים שמצוות תפילה ענינה להפוך את כל היום של היהודי ליום מואר וקדוש יותר 'שייך' יותר לרצון של הקב"ה ובהרגשה.

וכמו שכותב הרבי ב'היום יום':

"ראשית הירידה, רחמנא ליצלן, הוא העדר העבודה בתפלה, הכל נהיה

יבש וקר, המצות אנשים מלומדה גם נהיה קשה, ממהרים, נהיים חסרים את התענוג בתורה, והאוויר מתגשם, ומובן הדבר שאינו שייך כלל לפעול על הזולת”

הפתגם הזה מסכם בקיצור את כל מה שאמרנו עד עכשיו, בהעדר העבודה בתפילה, אזי חיי היום יום מתחילים לאבד את הרגש וכל העניינים מתחילים להחלש

אך עדיין לא נגענו בחידושה של תורת החסידות. ההתבוננות.

התבוננות - ליבת התפילה

מכיון שעיקר עניינה של התפילה הוא חיבור לאלוקות. ומהותה הוא להפוך את ענייני החולין שביום יום לכלי עבור עבודת הקודש של היהודי. מובן, שככל שיהודי יתבונן ויתעסק בעבודת התפילה. כך היום שלו יהיה יותר רוחני ומקודש. הדביקות שלו בזמן התפילה לה' תבטא יותר גם לאחר התפילה. בהמשכו של היום.

אך בהתבוננות יש שני סוגים ההתבוננות בנבראים וההתבוננות באלוקות.

ההתבוננות בנבראים פירושה לחשוב ולהבין דרך הברואים עד כמה ה' הוא גדול ונעלה. למשל, אם נתבונן בכך שהשמש היא בריאה כל כך גדולה והאור שלה מגיע לכל מקום והיא כבר קיימת אלפי שנים. ולאחר ממכן נחשוב ונשכיל שהשמש היא רק תוצר ופרי דיבורו של ה'. פתאום תתחזק אצלנו ההכרה בגדלותו של ה'.

וכן הלאה. אם נחשוב ונתבונן עד כמה כדור הארץ עליו אנו חיים מלא בריבוי מינים ופרטים ונבין שכל רבבות ומאות אלפי המינים מדבר חי צומח ודומם שעל פני כדור הארץ הכל קיים וחי ברצונו ונעשה בחוכמתו של ה' נתמלא שוב רצון להתקשר לה' יתברך

אך התבוננות זו היא ההתבוננות המחויבת על פי ההלכה. ההבנה וההכרה בגדלות ה' על ידי התבוננות בנבראים היא דבר המוכרח וכחלק מהתפילה.

החידוש של תורת החסידות

ההתבוננות על פי תורת החסידות היא ההתבוננות באלוקות ולא בנבראים. כשאדם מתבונן בגדלות הבריאה ומכך מסיק ומבין את גדלותו של הבורא, אזי, ההקשר שלו עם הבורא הוא קשר רחוק ומקיף. אין הוא חש באמת את גדלותו של הבורא, אלא, הוא מסיק את שהבורא גדול משום שהעולם הוא גדול. אך עדיין הוא עצמו לא 'הרגיש' וחש את גדולתו של הבורא.

לעומת זאת כשאדם מתבונן עד כמה שה' עצמו הוא גדול, וזאת על ידי ההתבוננות בחסידות אזי הוא חש קשר קרוב ואמיתי עם ה' עצמו ולא רק באופן מקיף ומרחק.

הדבר דומה לאדם שלא ראה את חברו הטוב במשך שנים רבות. לפתע הוא רואה את בנו של חברו. באותו רגע שהוא רואה את בנו של החבר הטוב, מייד נזכר בחברו ובאהבתו אליו. אך הבן רק מזכיר לו את האבא, החבר.

לעומת זאת כשפוגש את החבר עצמו. מדובר בחבר עצמו שאיתו הוא מתראה ולא עם בנו או דבר אחר המזכיר אותו.

וזו חידושה של תורת החסידות בעבודת התפילה. כשהאדם המתפלל מתבונן בחסידות ובגדלות ה' כפי שמוסבר ומואר בחסידות הרי הקשר שלו עם ה' הוא אמיתי וחזק יותר.

וכך גם שאר היום שלו מואר באור אלוקי. המצוות שהוא מקיים הלימוד שלו ודברי הרשות. כולם שייכים ומחוברים לרצון ה'. שכן בהתבוננות זו הוא התחיל את היום ובקשר זה הוא ממשיך גם הלאה.

הוספות

שיחות ומכתבים בעניין עבודת התפילה

'בפריז ראיתי שמתפללים באריכות, מנגנים, ומכים באצבע צרידה'

"לפני שלושים וכמה שנים ראיתי - בהשגחה פרטית - מאורע מסויים, ולא חשבתי שענין זה יהי' נוגע לאחרי משך זמן ארוך ביותר, כדלקמן.

ובהקדים: בחיי האדם ישנם מאורעות שרואים תיכף ומיד את התוצאות שבאים מהם, וישנם מאורעות שלא רואים בגלוי את התוצאות שבאים מהם, וישנם מאורעות שרואים את התוצאות מהם לאחרי משך זמן רב. וכן הוא בסיפור כדלקמן:

כאשר אמי ע"ה יצאה ממדינה ההיא, נסעתי לפריז כדי לפגוש אותה, ולהביאה לארה"ב. במשך שהותי שם פגשתי עוד יהודים מאנ"ש שיצאו ממדינה ההיא באותה תקופה (או במשך זמן לפני"ז). וכאשר התפללנו יחד ביום השבת (יותר משבת א'), ראיתי כמה מהם שמתפללים באריכות, מנגנים ניגון חסידי באמצע התפלה, ומכים באצבע צרידה כו'.

אמנם אין אדם יודע מה שבלבו של חברו, אבל אעפ"כ, כאשר רואים שפלוני למד חסידות לפני התפלה (יותר זמן או פחות זמן), ולאחרי זה הוא מאריך בתפלה מתוך ניגון חסידי כו' - הרי זה מסתמא ענין הקשור עם עבודת ה'.

בין אותם יהודים שראיתי אותם בפריז להאריך בתפלה - ישנם גם יהודים הנמצאים כאן עתה (ונמצאים בהתוועדות זו), וראיתי אותם להתפלל בשבת זו - ללא תנועה חיונית, וללא כל "שטורעם" בעבודת התפלה!

בהיותו במעמד ומצב הנ"ל, לאחרי היציאה "מאחורי מסך הברזל", הי' עוסק בעבודת התפלה; ואילו לאחרי שהקב"ה עזר לו להגיע למדינת הרווחה, וברכו בבני חיי ומזוני רויחי, ועזר לו להצליח בעסקיו באופן של עשירות כו'

(עכ"פ - שלא בערך לגבי המעמד ומצב שתיאר לעצמו באותם ימים) - ויה"ר שהקב"ה ימשיך את ברכותיו כמה פעמים ככה - אינו מוצא לנכון לעסוק באריכות התפילה

במכ"ש וק"ו: אם באותה תקופה עסק בעבודת התפלה, הרי עאכו"כ שבהיותו במעמד ומצב ד"מסורבל בבשר" עליו לעסוק בעבודת התפלה! וכאמור לעיל - כאשרראיתי זאת לפני שלושים וכמה שנים, לא תארתי לעצמי שענין זה יהי' נוגע בשנת תשמ"ב ב-770"770! כוונתי בדברים אלו - אינם לאדם מסויים, אלא לכל מי שהדברים שייכים אליו, וכפתגם הידוע - לכל מי שה"כובע" מתאים לראשו! ואם ישנו מישהו שהדברים מתאימים אליו, ולא חשבתי אודותיו - הרי הדברים מכוונים גם אליו!"

(משיחת ש"פ ויקרא ה'תשמ"ב)

'כל אחד ואחד מבני ישראל שייך לעבודה שבלב'

במכתב שלפנינו מעודד כ"ק אדמו"ר יהודי, שהמעוט במעלות עצמו, וחשב שאין הוא שייך לעבודה שבלב.

במכתב מבואר שכשם שעל האדם אסור להגבי' עצמו, כך גם אסור להשפיל עצמו יותר מכפי המידה.

"במענה על מכתבו מיום ה' בהעלותך, בו כותב ראשי פרקים מתולדות ימי חייו את אשר עבר עליו ומצבו עתה. והנה כבר ידועה הוראת כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע, - שעל העובד השי"ת כדבעי לא לטעות במהות עצמו הן לימין והן לשמאל היינו שלא להשפיל את עצמו יותר מכפי המדה ופשיטא שלא להגבי' עצמו יותר מכפי המדה, ובמילא מה שכותב שרואה הננו שאינו שייך כלל לעבודה שבלב, הנה פשיטא שמופרכה הנחה זו בתכלית כי כל אחד ואחד מבני ישראל שייך לזה מאחר שתוה"ק תובעת את זה מכל אחד ואחד, ואין הקב"ה בא בטרוניא עם בריותיו, אלא שגם ע"ז חל פסק רז"ל לא יגעת ומצאת אל תאמין ואדרבה על זה חל - יותר מעל לימוד התורה! וכמובן ממ"ש בקונטרס עץ החיים: אשר בימינו אלה עיקר התנגדות הלעו"ז הוא על ענין התפלה ויותר מאשר על ענין התורה וכמבואר שם."

(ממכתב ז' תמוז ה'תשי"ד)

אופן ההתבוננות לפני התפלה וקישור המחשבה לענין

במכתב הבא מייעץ כ"ק אדמו"ר אודות כו"כ עניינים בעבודת התפילה, בזמני העבודה, אופן ההתבוננות, פעולתה, קישור המחשבה, ואודות ק"ש שעל המיטה.

(א) אופן התפלה במצבו: בימי השבת קודש והיו"ט, יוכל להאריך (בתחלה קצת), ובימות החול לע"ע בפירוש המלות לבד, כיון שהרי קשור הוא בסדרי הישיבה, וגם להעיר ככתבו במכתבו, מקונטרס התפלה בזה.

(ב) אופן ההתבוננות לפני התפלה, ובפרט בכדי שיוכל להאריך בתפלה כנ"ל: כיון שבזה הענין, ההתבוננות (ולא לימוד וקנין ידיעות חדשות), נכון יותר להתבונן בענין שלמדו איזה פעמים ויודע אותו, וההתבוננות תהי' או בהעמקה יותר או חזרה על הידיעה, ולהרחיבה בנוגע להפועל יוצא מזה, או מדות וכו', ובזה יש שינוי בטבעי בני אדם: כאלו שההתבוננות נקלטת אצלם יותר כשחוזרים על הענין באותיות הרב, ויש שאדרבה כשחוזרים על התוכן ולא על האותיות.

(ג) הבאת ההתבוננות לפעול במדות טובות וכו': נוסף על שברובא דרובא יש 'בכך' במדה טובה מסויימת מכל התבוננות - הנה

הענין השווה בכולם: כיון שההתבוננות היא בענין דתורת ה', אזי יש תמיד בכך מזה בהנוגע לגדלות ה' וכן בההגדלה וההפלאה, ז.א. בנקודה השני', דשפלות האדם (עיין שו"ע או"ח ריש סי' צ"ח), וכנ"ל זהו ענין השווה בכל, יש למצוא בכל התבוננות גם בכך במדה פרטית.

(ד) קישור המחשבה לענין - משך שעה חשובה: כבכל עניני תורה וקדושה, גם על זה נאמר מעט מעט אגרשנו, ז.א. שמלכתחילה מרגילין לקשר את המחשבה שעה קלה, ולאט לאט מגדילים, ולהקל הנ"ל - ע"י שהספר או הסידור פתוחים לפניו באותם הדברים והענין בו מחשב.

(ה) העבודה בק"ש שעל המטה: נוסף על הכלל השווה בכל, חשבון מהמחדו"מ דהיום שעבר, ישנם פרטים השייכים לכל א' ותלוי בתכונת הנפש המצב בתומ"צ וכו' - שלפעמים זקוקים לעודד את הרוח ולרוממו ולפעמים לצד ההפכי, ועד"ז בענינים פרטים יותר.

(ממכתב ה' כסלו ה'תשכ"א)

המכתב המפורט הזה, הוא פשוט מדריך אישי מהרבי לענינים העיקרים בעבודת התפילה, אז בואו נסכם:

1. בשבת יש יותר זמן להתבונן לפני ובתוך התפילה, ביום חול בעיקר חשוב לחשוב קצת על פירוש המילות, אם אני לא יודע מה הם פירוש המילות, וזה דיי הגיוני, כי אם לא בדקתי אף פעם איך אדע, אלא שאני יכול להתפלל או ללמוד לפני התפילה מתוך סידור עם פירוש המילות, ויש היום כו"כ סידורים כאלו, זה עניין ראשון, וחשוב שכל אחד יעשה זאת. בנוסף אני לפעמים מכיר חלק מהביאור מהפרק תניא שלמדתי בבוקר, או מחסידות ערב, ואפילו מהשיחה בסדר לקו"ש.

2. ההתבוננות והמחשבה בגדולת ה', זה אומר במילים פשוטות לחשוב כמה וכמה פעמים על המאמר או הפרק תניא שאתה למדת בכיתה או עם החברות בצורה טובה, כדאי שתתבונן תקופה מסוימת באותו עניין, וככה נחדייר את ההבנה לתוך תוכינו, וזה הרבה מעבר לעצם ההבנה, זה חודר להכרה העצמית שלנו.

הדרכות בעניין ההכנה לתפילה

מובן גם בשכל הפשוט שאריכות התפלה מסייעים להטבת המדות במכתב הבא שולל הרבי את הסברא להפסיק בעבודת התפילה, מחמת שאינו מרגיש הטבה בטבע מידותיו:

"במענה על מכתבו מה' אלול בו שואל אם להמשיך בדרכו שמתפלל לפעמים באריכות ובהתבוננות בענין מתורת החסידות אבל לפי הנראה לו לא פועל על המדות ובמילא שאלתו, אם להמשיך בזה. והשאלה תמוהה, כי מה אם כשנוהג ע"ד הנ"ל ובכ"ז עדיין לא פעל על המדות, הרי אפשר לשער מה שיהי' כשיעזוב דרכו זה, כי הרי מעשים בכל יום. ומובן גם בשכל הפשוט אשר אריכות התפלה והתבוננות בענין מתורת חיים מסייעים

להטבת המדות וסו"ס גם לאתהפכא ולא רק לאתכפיא. וצריך הי' לבדוק את התפילין שלו וכן לתת בכל יום חול קודם התפלה איזה פרוטות לצדקה

ולאחר התפלה השיעור תהלים - כפי שנחלק לימי החדש - אשר בטח אז יראה ג"כ בעיני בשר פעולת עבודתו זו הנ"ל על המדות."

(ממכתב ט"ז אלול ה'תשי"ד)

מנהג חסידים הראשונים שהיו מחלקים התפלה לכמה חלקים

"במענה למכתבו מב' טבת, בו כותב אודות התפלה שלו ומצב רוחו הקשור בזה, ואיך שזה פועל צמצום הפרנסה שלו וכו'. והנה שמענו איזה פעמים סיפור מכ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע, דמנהג חסידים הראשונים, שהיו מחלקים התפלה לכמה חלקים, ז.א. שבכל פעם ופעם היו כמובן מתפללים כל התפלה, שההתבוננות בענינים ובכוונת פירוש המלות או ההסבר בהם, היו מחלקים לכמה ימים באופן שבמשך כשבוע ושבועים היו גומרים פירוש המלות פעם אחת ואחר כך חוזר חלילה, ולכן גם הוא יעשה באופן הנ"ל, ובמצבו הנה יסדר אשר בימות החול יהי' זמן תפלתו בבקר לערך שתי שעות מתחלתה ועד סופה.

במ"ש אשר לפעמים שונה וכופל תיבה אחת. - העצה היעוצה לזה הוא להתפלל מבפנים הסידור, ובלא"ה נכון הדבר, ועצה לכמה ענינים. תקוותי שבכל יום חול קודם תפלת השחר מפריש איזו פרוטות לצדקה, וכן אשר אחרי התפלה וגם בש"ק ויום טוב שומר על השיעור תהלים חדשי - כמו שנחלק התהלים לימי החדש - לאומרו, ומהנכון אשר יבדקו את התפילין שלו וכן את המזוזות בדירתו, שתהיינה כולן כשרות כדין. כן מהנכון אשר ילמוד בעל פה בספר תניא קדישא מהתחלת פרק מ"א עד לעמוד ב' תיבת המלך, וכשיתבונן בתוכן הענין אשר ה' נצב עליו, והוא עצם הטוב, והבטיח אשר הבא לטהר מסייעין אותו, והאדם כאשר מקדש עצמו מעט למטה מקדשין אותו הרבה מלמעלה, בטח שהדאגות תתמעטנה ותופחתנה עד שתתבטלנה כליל, והרי נצטוונו לעבוד השי"ת בשמחה ובטוב לבב דוקא כמבואר בכו"כ מקומות."

(ממכתב ו' טבת ה'תשי"ט)

נקודות כלליות: נתינת צדקה, הזהירות בטבילת עזרא ושיהי' הסידור פתוח

"בהנוגע לכוונה בתפלה, צדק בדבריו שלא בכל פעם היא אותה העצה, שהרי תלוי זה במצב רוח האדם, המשתנה מזמן לזמן, בכ"ז ישנן נקודות כלליות, אשר בכל עת ובכל זמן מועילות הן, ומהן נתינת הצדקה לפני התפלה וכמרז"ל (ב"ב י, א') ר"א יהיב פרוטה לעני והדר מצלי, וכמ"ש אני בצדק (אזי) אחזה פניך, כן הזהירות בטבילת עזרא, ושיהי' הסידור פתוח לפניו במקום בו מתפלל, ז.א. שאפילו כשמפני העמקות או התלהבות מתפלל בעינים סגורות וכיו"ב עצם הענין שהסידור פתוח באותו מקום, מאחז (האלט צו) המחשבה."

(ממכתב ג' טבת ה'תשי"ט)

העצה למחשבות זרות - להתפלל מתוך הסידור

"במענה על מכתבו מכ"ט מנ"א בו כותב על ענין המחשבות זרות שמבלבלים אותו מזמן לזמן וביותר בזמן התפלה. והנה עליו להתפלל מתוך הסידור וגם במקום שצריך להתבונן צריך להיות הסידור פתוח לפניו וכשירגיש שמתחילות מחשבות לשוטט יביט בסידור וידוע מרז"ל אותיות מאירות, וצריך שיהי' לו איזה ענינים מתורת החסידות חקוקים בזכרונו בתיבותיהם ומהם הדרוש והדרת פני זקן בלקו"ת סוף פ' קדושים, וכן יתן קודם התפלה בבקר - בימות החול - איזה פרוטות לצדקה מזמן לזמן ויצוה לבדוק התפילין שלו והשי"ת יצליחו בעבודה ובלמוד תורת הנגלה ותורת החסידות ואל ילך בגדולות ובנפלאות וידוע הפי' עובד אלקים שזהו עבודה ויגיעה קשה וכמבואר בתניא ובמאמרי דא"ח."

(ממכתב ו' אלול ה'תשי"ג)

פרק שישי

מבצע תפילין

מבצע תפילין, הוא המבצע הראשון מתוך עשרת המבצעים של הרבי ואולי הדומיננטי והמוכר שבהם. קשה לא לנו להאמין אבל רק עד לפני כיוכל שנים, המושג של להניח תפילין לאדם ברחוב היה מופרך, ולא רק אצל חוגים אחרים.

בתקופת מלחמת ששת הימים, בשנת תשכ"ז, הורה הרבי לצאת לרחובות ולהניח תפילין ליהודים, על מנת לחזק את עם ישראל ולזרות אימה באויבים הקמים עלינו. הרחוב הכללי בארץ נענה להצעה הזו בחיבה ובתוך תקופה קצרה היה ניתן לראות ברחובות דוכני תפילין רבים המלאים באנשים.

מאז ועד היום הפכו דוכני התפילין לנוף רגיל ומוכר בחוצות הערים. סיפורים רבים התגלגלו וסופרו אודות הדוכנים הללו ויהודים רבים התעוררו מהנחת התפילין ו'קריאת שמע'.

ללא ספק, מבצע תפילין מהווה עוד שלב במלחמת התנופה של הרבי על חושך העולם ובניסיון לקרב את הקץ ולהחיש את הגאולה השלמה.

חלק א

רקע כללי - הכרזת המבצע

"יהודי! הנח תפילין וסייע לתבוסת האויב!" קראו השלטים ברחבי הארץ בימי ערב מלחמת ששת הימים. הבהלה והלחץ בהם היה שרוי העם היושב

בציון באותם ימים של אייר תשכ"ז, אחרי שהעמים הערביים מסביב גמרו אומר לחסל סופית את עם ישראל היל"ת, ולזרקו בים.

ברדיו "קול הרעם מקהיר" ששידר לארץ באותם ימים טרופים, נשמעו מידי פעם הכרזות בעברית על הצורך להשלים את העבודה של העם הגרמני. הרבנות הראשית לישראל הכשירה שטח ענק לבית קברות עבור הרוגי המלחמה. ועם ישראל היה שרוי בפחד עצום, בל יתואר.

קול אחד נשמע אז, קול רם ונישא. ימים ספורים לפני פרוץ המלחמה, ביום ל"ג בעומר יצא הרבי נשיא דורנו לכינוס הילדים הגדול מול 770 והודיע כי אין מה לפחד. הרבי אף הוסיף ואמר שנראה ניסים גלויים.

בשבת שלאחר ל"ג בעומר יצא הרבי בהכרזה והודיע על מבצע תפילין. הרבי הורה לצאת ולהניח תפילין לאנשים רבים ככל האפשר, ובפרט אצל אנשי החייל – דבר שיגרום פחד ובהלה אצל אויבי ישראל.

המלחמה הסתיימה בששה ימים ובניצחונות גדולים. כיבוש הערים הקדושות, מערת המכפלה קבר רחל והכותל המערבי עוררה את עם ישראל בתשובה לקב"ה.

המונים חזרו אז בתשובה. הרבי קרא על אותם ימים את הפסוק: "והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול ובאו האובדים בארץ אשור והנדחים בארץ מצרים והשתחוו לה' בירושלים".

בנוסף קרא הרבי להקמת דוכן תפילין קבוע על יד הכותל.

מאז ועד היום תלמידי ישיבות חב"ד בעולם כולו מקדישים את שעות המנוחה של יום שישי אחר הצהרים להנחת תפילין ציבורית ברחובותיה של עיר.

פעם ענה הרבי לאחד מתלמידי התמימים, "השליחות שלו היא ביום שישי אחר חצות היום, כשהכוונה כמובן ל'מבצע תפילין'.

המיוחד במבצע תפילין הוא בכך, שפעולת המצווה לא מותנית בהתקדמות לקיום תורה ומצות במילואן והמניח יכול לבוא לדוכן להניח תפילין ובזה בלבד קיים את המצווה בשלימותה. והמצווה – מעבר לסגולותיה והשפעותיה – עומדת היא בפני עצמה ופועלת "יחוד נצחי לעולם ועד."

פעילות תפילין לפני הכרזת המבצע

לא רבים יודעים אבל רעיון הנחת תפילין לחיילים יהודים העומדים בקרב החל עוד בימי הרבי הרי"צ.

כבר בימי מלחמת עולם השנייה החל לעורר הרבי הרי"צ ולקרוא לחיילים יהודים להניח תפילין.

כ"ק רבינו המשיך בפעילות זו וקרא לחסידים להשפיע על יהודים להניח תפילין – אך עדיין לא התגבש הדבר לכדי 'מבצע' והוראה תמידית.

אחת הפעמים הראשונות שבה מוזכר בשיחות הקודש של רבותינו נשיאנו הצורך בהשפעה על הזולת להניח תפילין, היא בשיחת שמחת תורה תרצ"ג. אז אמר כ"ק אדמו"ר הרי"צ:

"צריך 'לתפוס' יהודים ולשכנע אותם להניח תפילין. ולמרות שיתכן שלמחר, שוב לא יניחו – הרי גם בפעולה זו יש תועלת"

והרבי הרי"צ הדגיש, "אבל את הכול צריך לעשות מתוך קירוב!".

נוסף על כך, מוצאים אנו בכמה ממכתביו קריאה להניח תפילין עם יהודים, לדוגמה, במכתב מכ"ו אייר תש"ט, כותב כ"ק אדמו"ר הרי"צ:

"תלמידי .. כותב לי אודות עבודתו הכי נעלית עם האומרים קדיש, לקרבם בהתעוררות פנימית ולחנכם בשמירת המצוות ולכל לראש בהנחת תפילין, הנה יישר חילו וכידוע המאמר שכאשר הראש-, התפילין של הראש, והלב, – התפילין של יד, בריאים, יהיו כל האיברים בריאים".

חיילים יהודים בצבא נכרי

'מבצע תפילין' בגלגולו הראשון, מזכיר במידת מה את צורת המבצע כיום, אחר התמסדותו.

המבצע התחיל למעשה בימי מלחמת העולם השנייה. לאחר שארה"ב הצטרפה למערכה, החל כ"ק אדמו"ר הרי"צ לנהל תעמולה מסועפת בדבר הנחת תפילין על-ידי החיילים היהודים המשרתים בצבא ארה"ב. בין אגרות

הקודש שלו אנו מוצאים הדים להתכתבות מסועפת שניהל בעניין זה, עם אישי ציבור ועם יחידים.

בתפקידו כיו"ר 'מחנה ישראל', פעל הרבי נשיא דורנו כבר אז להגשמת אותה מטרה – זיכוי חיילים יהודים המשרתים בצבא ארה"ב בחזית המלחמה בהנחת תפילין.

במכתבי התעוררות שמיועדים לעסקנים יהודים בארה"ב, מציע הרבי כי הוא מצידו ישתדל להיות לעזר ולסיוע בכל הדרוש להגשמת המבצע.

בערב ראש השנה תש"ד שיגר הרבי לחיילים היהודים בצבא ארה"ב חוברת המכילה דברי התעוררות שאמר כ"ק אדמו"ר הרי"צ, ובה נאמר בין היתר:

"מצווה גדולה וחוב קדוש על כל אחד ואחד לפרסם ולהודיע לכל אחד מבני ישראל הנמצא בצבא בים, ביבשה או באוויר, כדברים האלה: רבותינו ז"ל אמרו: כל המניח תפילין מאריך ימים. אחינו אנשי הצבא! היזהרו להניח תפילין בכל יום ויום מימות החול. החייל אשר אי אפשר לו בשום אופן להניחם בבוקר, יניחם בצהרים, ובלבד שיהיה קודם שקיעת החמה. וזהו סגולה אשר השי"ת יחזיר אתכם בשלום לבתיכם".

ייסוד 'קרן המצוות'

באותה תקופה (תחילת שנות הת"ש) מתייסדת 'קרן המצוות', שמטרתה לסייע באספקת תשמישי קדושה, ותפילין בכללם, למחוסרי אמצעים. במכתבו מכ"ג טבת תש"ה, לעסקן חב"די שמתבקש לסייע ל"מחנה ישראל" באספקת תפילין לחיילים בחזית, כותב הרבי:

"כמובן צריכים להיות התפילין כשרים בלי כל פקפוק, אבל כיון שנצרכים הם בשביל אנשים שרק הודות לתעמולה מתחילים הם להניח תפילין ואין להחמיר עליהם כלל וכלל והלוואי וכו' – לכן צריכים להיות טגנים".

במכתב נוסף מציע הרבי לייעל את המבצע ולרכוש תפילין בארץ-ישראל, שם מחירם זול יותר, ובמיוחד כאשר קונים מהם בכמות מסחרית – אז המחיר זול בהרבה.

גם בשנים שלאחר המלחמה אנו מוצאים במכתבי הרבי התעוררות להנחת תפילין, במיוחד עם חיילים. באחד מהם (כ"ה אייר תשי"א), מדגיש הרבי:

"מצווה זו סגולה מיוחדת היא לאריכות ימים ושנים וכמרז"ל כל המניח תפילין מאריך ימים ובמילא אין זה עניין של דת לבד, אלא גם הגנה מן הסכנה, ועליו להיזהר בזה מבלי התחשב עם מעמדך ומצבך בקיום התורה ומצוות בהיותו בביתו".

בניסן תשי"ז כותב הרבי לר' שלום - לייב לרמן, שדיווח לו על חיילים שרוצים להתחיל להניח תפילין:

"במה שכותב אודות הקשיים בהשגת תפילין (לכאורה, צריך עיון מפני מה אינו מזכיר גם הוצאות בדיקת תפילין...) ויכול הוא להודיע לצעירי אגודת חב"ד, אשר כל זוג תפילין שימציאו הם לידו, הנה בלי נדר אעורר אנ"ש שימציאו לו זוג שני, זאת אומרת שאותה הטרחה והכסף שמשלמים בעד זוג התפילין, ישיגו בפועל שתי זוגות. ויודיעני מזמן לזמן התוצאות בזה, ואז אעורר להמציא לו המגיע מחלק המגבית המיוחדת. דרך אגב, כאן נוהגין לקחת התפילין הנמצאים בבתי הכנסיות, כיון שאין להם דורשים, וברובם נאסף ממה שהיורשים מביאים התפילין של הנפטרים ומניחים אותם בבית הכנסת, ולאחר הבדיקה יש להשתמש בהם כמובן".

במכתבו מחודש שבט תשכ"ה לרב הצבאי בצה"ל מציע הרבי שהשפעתו על החיילים תתבטא בקיום מצוות מעשיות, דוגמת "הנחת תפילין בכל יום חול, ולכל הפחות לרגעים אחדים".

חשיבותה של המצווה

מעבר לחשיבות שבהנחת התפילין על-ידי חיילים, מוצאים אנו מכתבים שבהם הרבי מציע דרכים שונות לעורר יהודים להנחת תפילין. לדוגמה, מעניינת ההצעה שמציע הרבי במכתב מכ"ו תמוז תשי"א - "שהאבלים ר"ל הבאים לומר קדיש [בבית הכנסת] יניחו גם כן תפילין. אשר פעמים רבות זוהי הדרך להרגילים בהנחת תפילין למשך ימי חייהם".

בשנת תשי"ח כותב הרבי לאחד הפונים אליו:

"במה שכתב אודות מצבך הרוחני, שלא דתי הוא, וכותב הסיבות לזה, עד שאפילו בהנחת תפילין אינו זהיר, וכלשוננו במכתבו – אין לו זמן להניח תפילין כי טרוד הוא וכו' –

והנה בהתבוננות אפילו קלה, יראה עד כמה תוכן מכתבו סותר מסופו לתחילתו, שהרי הנחת התפילין מצווה היא מבורא העולם ומנהיגו והבטיח שכר רב וברכה רבה בעד קיום מצווה זו ובה בשעה שבהתחלת מכתבו מתאר עד כמה זקוק הוא לברכה לתוספת הצלחה, כותב בהמשך לזה שאינו מקיים את המצווה העיקרית ששכרה ברכות בורא עולם בהמצטרך להאדם, ולא עוד אלא שמבאר שאין לו זמן לקיום המצווה כי טרוד הוא במסחרו, והרי זה כאלו כותב שאינו יכול לעסוק בעניין של פרנסה, מפני שטרוד הוא מזה שאין לו פרנסה".

לאחר שהרבי מעמידו על דרך האמת ומדגיש שעליו להתנהג בהתאם להוראת התורה, מסיים:

"ועל פי האמור לעיל מובן, שתיכף ומיד עליו להתחיל בהנחת תפילין בכל יום חול. ומובן שהתפילין צריכות להיות בדוקות שידעו שכשרות הן".

אל תהי בז ליום קטנות

בחודש מנחם אב תשי"ט, כותב הרבי מכתב המבאר את החשיבות שבכל צעד של הפצת היהדות המקרב את הגאולה (אג"ק חי"ח עמ' תצח):

"מכאן – אל תהי בז ליום קטנות, שאפילו פעולה אחת דהנחת תפילין על-ידי בחור או אמירת שמע ישראל על ידי בחורה. מי יוכל ערכה לשער, וגם אין זה עניין פרטי של איש פרטי ביום פרטי, כיוון שכולם מצטרפים לחשבון גדול, וכל פרט ופרט הוא תנאי לקירוב הגאולה הכללית".

ובר"ח תשכ"א כותב הרבי את המכתב הבא שיועד אל "האברכים הנעלים מקבלים עול מלכות שמים עול תורה ומצוות ולכל לראש – הנחת תפילין, שהוקשה כל התורה כולה לתפילין, ה' עליהם יחיו:

"בעונג רב קיבלתי הידיעה על דבר החגיגה בקשר עם התחלתם להניח תפילין".

כאן מצטט הרבי את מאמר הזוהר, שבעת הנחת תפילין עולה הקול לכל המלאכים, האופנים והשרפים הממונים על התפילה, שקוראים לתת כבוד לצלם המלך ששורה על פני האיש המניח תפילין "ויהי רצון שתקבלו עליכם עול התורה ועול המצוות בשמחה ובטוב לבב".

עניין 'המבצע' כולו, התקבל באהדה בציבור הכללי. וחוז' ממתי מעט המתנגדים לעניינים הקשורים לתורה ומצוות. באופן כללי החיוך החדב"י ואהבת עם ישראל לתורה ולמצוות נצחו את כל הניגודים.

בכתבה מיוחדת בקשר עם יום הייארצייט של החסיד ר' יונה איידלקאפ, מספר הכותב:

"עניין התפילין הוא בכלל עניין גדול אצל ר' יונה. יהודי צריך להניח תפילין, ואם אין הוא רוצה בכך, יש לפתות אותו לעניין הזה. וכיצד עושים זאת? פשוט מאוד, באים עם השכמת הבוקר לתל - אביב, או שנכנסים לתחנת הרכבת בלוד, מחזיקים ביד זוג של תפילין, מסתכלים על העוברים ושבים וכבר מכירים את מי יש 'לתפוס'. תופסים יהודי כזה ופשוט מתחננים לפניו: 'רק שתיים-שלוש דקות וזה הכול'. ובעוד היהודי חוכך בדעתו אם להסכים או לא, חופתים לו את שרוולו וקושרים לו את ה'של יד' ואחר כך, הולך כבר הכול 'חד וחלק'.

והיה מספר לנו ר' יונה: צריכים אתם לראות אותם, איך שהם פורצים בבכי, לא כולם אבל רבים מהם, כאשר קושרים להם את התפילין, והם ממלמלים, "מאז יצאתי מהבית בימי מלחמת העולם לא הנחתי תפילין..." רבים גם מתעניינים לדעת אם אפשר לבוא בכל יום, או בכלל איפה משיגים זוג תפילין.

לפעילותו של ר' יונה איידלקופ אף התייחס פעם הרבי:

"הוא ברוך השם כותב שיש לו נחת רוח מכל העניין ו'צריך להתחזק בזה ולהמשיך. ויודעת האשה [אשת ר' יונה] שבעניין מבצע תפילין הכתוב מדבר, שבעלה הודיע על כך לרבי."

מאז הכרזתו של הרבי על 'מבצע תפילין' וקריאתו לאלפי החסידים לזכות יהודים במרחב הציבורי החלו החסידים לעמוד בקרנות הרחובות, בקניונים ובמרחבים הציבוריים ולזכות את הרבים במצווה החשובה.

כמו כן היו החסידים עומדים ומזכים רבים בהנחת תפילין, גם במעמדים רבי-משתתפים, כמו הילולת רשב"י בל"ג בעומר במירון, ועוד.

פרק שבעי

מבצע תפילין – חלק ב

הטענות והמענות על המבצע

מייד לאחר הכרזת רבינו על המבצע המיוחד, יצאו החסידים אל הרחובות. כיון והדבר היה חדש, היו חוגים מסוימים בציבור החרדי שראו את עניין הנחת תפילין לאדם שאיינו שומר תורה ומצוות בעין עקומה. אותם חוגים אף פרסמו את דעתם השלילית על המבצע.

זמן קצר לאחר מכן, כשנכנס המשפיע ר' ניסן נמנוב ל"יחידות", התבטא באוזניו הרבי, כי כמו.

בכל עניין חיובי – גם כאן התעורר מיד הצד שכנגד, ה"לעומת זה", והחל לקרר ולהטיל חלישות בהתעוררות הגדולה, וזאת דווקא מצד חוגים שונים במחנה ה'חרדי' שהחלו לעורר קושיות ותואנות, בדפוס ובעל-פה.

הרבי הדגיש כי אף על פי שאין דרכו להיכנס לוויכוחים, אך כדי שלא להחליש את המשך קיום מבצע קדוש זה ואת הפועלים בו, הוא מוכרח להגיב. ואכן, בשיחת שבת פרשת בראשית תשכ"ח, השיב הרבי לכל הטענות של כל המקשים למיניהם, אחת לאחת.

למה דוקא תפילין?

תחילה עמד הרבי על השאלה "מדוע נבחרה דוקא מצות תפילין?" ;

הרבי השיב את אשר הדגיש בפירוש מיד עם ההכרזה על המבצע :

כיון שבאותה העת, ערב מלחמת ששת הימים, היה צורך מיוחד בהטלת מורא על עמי הארץ אויבי ישראל, ולמצות תפילין ישנה סגוליות מיוחדת בזה, כדרשת רז"ל "על הפסוק וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך" – הנה לפיכך עורר שוב ושוב על קיום מצוה זו בידי כל אחד ואחד, ובכך להפיל פחד ומורא על האויבים שהרי "ערבים כל ישראל".

הרבי אף הוסיף, כי העובדה שהמלחמה התקיימה סמוך לחג השבועות, ובכל שנה ושנה חוזרים כל העניינים וניעורים, וכמו באופן שהיו בפעם הראשונה – הרי מובן שבימים הסמוכים לזמן מתן תורה צריכים להתעורר במיוחד בעניין ובחיוב של לימוד התורה, ובמצות תפילין הרי אמרו רז"ל "קיימו מצוות תפילין – ומעלה אני עליכם כאילו אתם יגעים בתורה יומם ולילה", על-כן נבחרה מצוה זו.

רק פעם אחת?

בהמשך עמד הרבי על השאלה, "מה התועלת בהנחת תפילין בודדת?"

הרבי השיב תחילה, "אדרבא, עם רבים מבני ישראל רבות פעמים..."

וחזר וציין את דברי הרמב"ם אשר "צריך כל אדם שיראה עצמו כו' כאילו חציו זכאי וחציו חייב, וכן כל העולם חציו זכאי וחציו חייב כו'. עשה מצוה אחת – הרי הכריע את עצמו ואת כל העולם כולו לכף זכות וגרם לו ולהם תשועה והצלה",

והמשיך הרבי לאמר:

ומי שמקבל עליו את פסק דין הרמב"ם בזה – הרי ודאי ישתדל באופן המתאים, לפעולה האחת את כל העולם כולו לכף זכות וגורמת תשועה והצלה.

וכאן הוסיף הרבי טעם עיקרי:

בגמרא (ר"ה י"ז ע"א) נאמרו דברים נוראיים על אודות "קרקפתא (ראש) דלא מנח תפילין". ועם היות שיש מפרשים הסוברים שזה נאמר על אחד שעבר עליו יום ללא הנחת תפילין – הרי ישנו פסקי דין ברור מהרמב"ם (ופוסקים נוספים), שהמדובר הוא על אדם שלא הניח תפילין מעודו. וממילא, בפעולת הנחה אחת ויחידה – יוצא הוא מגדר 'קרקפתא'! הרבי הוסיף אשר בפרט

על-פי המשנה "מצוה גוררת מצוה" – הרי ודאי שמפעולת הנחה בודדת יוסיף המניח בתורה ומצוות. והמערער על כך הריהו "טועה בדבר משנה", ודינו אין דין כלל (ואף אם רבים ומומחים אומרים כך)...

לתפילין צריך נקיות

הרבי הוסיף ועמד על טיעון נוסף, לפיו "אסור להשתדל עם החופשים שיניחו תפילין, כיון שנצרך לזה גוף נקי ומחשבה נקיה" היינו שהאדם המניח תפילין צריך להיות בעל מחשבה נקיה, והיות שהאנשים שאינם שומרים תורה ומצוות אינם מודעים לקדושת התפילין, יכולים להיכשל בכך:

הרבי השיב שאין מקום לסבור שדוקא בעת שמציעים ליהודי להניח תפילין יהרהר הוא בענינים שליליים, ובפרט שהאיסור להניח תפילין במצב זה, הוא רק אם ודאי שהמניח יהרהר בעבירה, אך אין מקום לשלול את המצווה מספק בלבד. ומה גם שהנחת התפילין היא חידוש לאדם כזה, וטבע האדם שתהיה מחשבתו תקועה בחידוש ומתפעלת ממנו, ולא תתפזר לדברים אחרים, כך שאיו לחשוש שיהרהר בשלילה

הרבי הביא על כך את דברי הסמ"ג ("ספר מצוות גדול" לרבינו משה מקוצי מבעלי התוספות), אשר "אין לך רשע שלא יהא ראוי לתפילין", כשם שלכולם מותר לאחוז בספר תורה בתפילה, משום שלשעת התפילה יכולים כולם להתנהג בטהרה. ובכן, "היימָצא מי שיאסור על יהודי הרוצה בכך, לאחוז בספר תורה?"...

הרבי הוסיף כי לענייננו נוגע ביותר פסק – דינו של הסמ"ג, משום "מעשה רב" שעשה, ובעצמו הלך ודרש והוכיח "בגליות ישראל", "בספרד ובשאר ארצות" לפני יהודים כאלו, שרק בזכות דבריו קבלו עליהם מצות תפילין, מזוזה וציצית.

(הסמ"ג עוד מוסיף בכתבו, אשר "יותר חפץ הקב"ה באדם רשע שיניח תפילין, מאדם צדיק, ועיקר תפילין נצטוו להיות זכרון לרשעים וליישרם לדרך טובה כו'". אך הרבי ציין כי לא חפץ להזכיר זאת, כמו גם את כל דברי הסמ"ג, משום שבזמננו הרי רובם ככולם של הרחוקים לעת עתה מתורה ומצוות הם בסוג וגדר 'תינוק שנשבה' ולא רשעים...)...

מעשה ללא כוונה

לאחר מכן התעכב הרבי על השאלה, אשר "בדברי הפוסקים איתא ש'אם אינו יודע הכוונה, נמצא התפליין במוח ובזרוע כמו אבנים ח'ו'. ומה הענין להניח עם מי שאינו יודע הכוונה?".

על כך ביאר הרבי, כי ודאי הדבר וברור, שאם האדם התכוון לקיים מצוה במעשהו – הרי יצא חובתו, גם כשאינו יודע כל תכני המצוה (ואינו דומה למי ששיחק בשופר בראש השנה, ופלט ממנו קולות, שאז הרי כלל לא התכוון לכלום במעשהו).

וגבי לשון הפוסקים, שאם אינך מכוון, הרי התפילין הם לו כאבנים ח'ו – המדובר הוא להרגשתו של המניח, שכיון שאינו יודע טעם המצוה, הרי לא הבין ולא חש את ענין המעשה אך ודאי שאין כוונת הפוסקים לומר שיהודי כזה אינו מחויב במצות תפילין, וודאי ודאי ששכרו רב, כי מצוה הוא עושה.

הרבי המשיך והביא את פסק רבינו הזקן (שמקורו במג"א), אשר במקרה לחומרא אומרים "מצות אינן צריכות כוונה". דהיינו, שגם אם היתה ידיעה ברורה שהמניח לא מתכוון אף את כוונת המצוה הכללית. "לצאת ידי חובה" – הרי היה חיוב להחמיר ולהתעסק איתו ולהשתדל שיניח, רק על צד הספק.

יראו ויעשו...

בסיום הענין סיכם הרבי ואמר, כי אלו הם המענות על הטענות, אך מעבר לכך – הרי כל המניעות והעיכובים על הפעילות במבצע הם מצד חששות שונים, ואי אפשר לדחות מצות עשה של תורה. "הוכח תוכיח את עמך, שכל אחד מחויב בה (ואף מאה פעמים באיש אחד) רק בשל החששות והספקות השונים.

הרבי האריך לבאר את חובת ההוכחה והערבות ההדדית בעם ישראל, וסיים, "ויהי רצון אשר מהם יראו וכן יעשו רבים וגם שלמים, אשר כאו"א ישתתף במבצע תפליין, ובכל פעם שעוד אחד מבנ"י יניח תפילין יכריע עי"ז את כל העולם כולו לכף זכות, ויקרב קץ גלותינו ויחיש גאולתנו .. גאולה האמיתית והשלימה, על ידי משיח צדקנו, בקרוב ממש" ..

המקור לכל הטענות

בהתוועדות יא ניסן תשמ"ג הסביר הרבי מהיכן בעצם, נובעות כל הטענות: אלה שטוענים טענה הנ"ל, זקוקים לטענה זו כדי להרגיע את המצפון שלהם: מכיוון שגם הם יודעים מה קורה בעולם, כיצד העולם כולו זע ומזדעזע כו', וגם הם יודעים אודות דברי הרמב"ם שעל-ידי "מצווה אחת" אפשר להכריע את העולם כולו לכף זכות ולפעול ישועה והצלה, אם כן, מתעורר הצורך לפעול על יהודי שיקיים אפילו מצווה אחת, שהרי זהו עניין הכרוך בפיקוח נפשות כו', שאז צריך לעשות את כל ההשתדלות, אפילו על ספק וספק ספיקא בלבד... ולכן, כדי להרגיע את מצפונם על כך שהם אינם מוצאים לנכון לעסוק ב"מבצעים", הם מחפשים שאלות וטענות...

לצאת מגדר "קרקפתא"

בהתוועדות י"א ניסן תשמ"ג התייחס הרבי לטענה, מה התועלת בהנחת תפילין חד-פעמית. הרבי התבטא, כי "רק 'עם הארץ' יכול לשאול שאלה כזו: כל מי שלמד מסכת ראש השנה יודע ש"קרקפתא דלא מנח תפילין" יש לו דין מיוחד כו' (ר"ה י"ח, א). ופסק דין ברור ברמב"ם (הל' תשובה פ"ג ה"ה) דקאי על מי ש"לא הניח תפילין מעולם". ומזה מובן גודל העילוי דהנחת תפילין אפילו באופן חד-פעמי בלבד – מכיון שעל-ידי זה יוצא הוא מהכלל ד"קרקפתא דלא מנח תפילין", ועל-ידי זה פועלים שתהיה לו שייכות לחיי העולם הבא, שאינם מוגבלים (כחיי עולם הזה – "אם בגבורות שמונים שנה", עד "והיו ימיו מאה ועשרים שנה"), אלא חיים נצחיים.

כלומר: נוסף לזה שפעולתה של כל מצווה נצחית היא – "יחוד זה למעלה הוא נצחי לעולם ועד" (תניא פכ"ה), ישנו עניין מיוחד בפעולה דהנחת תפילין אפילו באופן חד פעמי – שעל-ידי זה יוצא מהגדר ד"קרקפתא דלא מנח תפילין", ונעשה שייך לחיי עולם הבא!

אכשור דרא?

כאשר באים בטענה על "יפוצו מעיינותיך חוצה" או על 'מבצע תפילין' –

אמר הרבי בהתוועדות שבת פרשת האזינו תשל"א (שיחות קודש תשל"א ח"א עמ' 30) – אם העניין כל-כך חשוב, ובו תלויה ביאת המשיח וכו', למה לא היו צריכים לו בדורות הקודמים? והמענה על כך – בשניים:

(א) על פי דברי רש"י "דבר אחד לדור ולא שני דברים לדור", שכן "יפתח בדורו כשמואל בדורו". אמנם קודם לכן לא היה עניין זה, וכאשר מגיע דור חדש – דרושה הנהגה זו.

(ב) מכיוון ש"אכשור דרא" (בתמי') – לכן דווקא בדור זה חיוני עניין זה כמשל הידוע של אדמו"ר הזקן לרבי פנחס מקוריץ, שמבזבזים כל העניינים עד אפילו את האבן הטובה שבכתר המלך – הכל שמא יפעלו הדברים שכן המלך יהיה עומד וחי וקיים.

'שלא לשמה' או 'לשמו ולשמה'

טענה נוספת שנשמעה היתה כי יש המניחים תפילין עם יהודים רק כדי שיצלמו אותם ויפרסמו את תמונתם. אף לתואנת שווא זו התייחס הרבי ואמר: "הרי זהו פסק דין מפורש, "לעולם יעסוק אדם בתורה ומצוות שלא לשמה", תוך הבטחה ש'מתוך שלא לשמה יבוא לשמה' וכאן הפנה הרבי דברים חריפים כלפי אותם טוענים:

אתה סבור שהשני עושה זאת 'שלא לשמה'. אבל הרי אתה פועל רק לשמו ולשמה'. ובכן, ארוז את חפצייך, קנה כרטיס וסע לכותל המערבי... הכרז כי אין רצונך לזכות בפרסום בעיתון ואינך רוצה להיות נשיא הכבוד. עמוד בכותל והנח תפילין עם יהודי נוסף. אם 'מבצע תפילין' אינו מוצא חן בעיניך, בחר לך מצווה אחרת ועסוק בה... אבל עשה משהו! למעשה, אתה יושב באמריקה ומצנן את התלהבותם של יהודים להניח תפילין. כאשר יש לך ספק בלבד, שמא תצליח להשפיע על מישהו שלא יניח תפילין. אתה נוקט מיד לחומרא.

אמונה במבחן

דברי הרבי כי "מאמין אני באמונה שלמה בנוגע לסגולת מצוות תפילין בפרט לאנשי צבא" – מקבלים הבהרה בהתוועדות שבת פרשת מטות מסעי תש"ל, הדברים מרתקים ומאלפים:

רב אחד אמר לי, שלא אכריז על כך שמבצע תפילין מסייע לחיילים בתעלת - סואץ, משום שעניין זה אינו מתקבל בשכל, וכי מה הקשר בין הנחת תפילין וההצלחה בחזית?

- (וטענת אותו רב היא ש) כאשר אשוחח עם יהודי שיניח תפילין משום שכן ציווה ה', הוא לא יאזין, משום שיאמר שאדם המסוגל לומר שתפילין יסייעו בסואץ איננו מן היישוב ואין מה לשמוע לדבריו -

הלה מודע לתכסיסי מלחמה שכדי לנצח בהם זקוקים לנשק גשמי וכו', וכו', אך תפילין לא ראה. אותו רב הוא יהודי מאמין ולמד את הנאמר במסכת ברכות ובחגיגה על הפסוק "וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך" אלו תפילין שבראש וכו';

בעצמו קורא קריאת שמע פעמיים בכל יום, ושם נאמר באופן ברור ש"והיה אם שמוע תשמעו וגו'" - אזי "ואכלת ושבעת"; ולפני כן מפורטות שם כל הברכות וכו' כולל שאם חס ושלום באופן הפכי - אזי הפוך, ועל-ידי "שמוע תשמעו" הרי "למען ירבו ימיכם וימי בניכם על האדמה וגו'" - בארץ-ישראל - והוא מאמין בכך. ואילו כאשר הדברים עומדים למבחן, בפועל ממש, ואומרים לו שהתפילין מסייעות בסואץ - דברים אלו, סבור הוא, אין להם מקום בשכל... ומי שאומר כן - טוען הוא - ביטו עליו כעל מי שאינו מן היישוב וכו'...

הטוענים לא פעלו מאומה

בחורף תשכ"ח הופיעו החוגים המקנטרים וטענה חדשה בפיהם:

מאחר שכל חשיבותו של 'מבצע תפילין' היא כהגנה בשעת המלחמה, הרי שכעת, לאחר סיום המלחמה, אין עוד עניין להמשיך במבצע. הרבי ענה על הטענה בתשובה פשוטה וברורה (נדפסה ב'לקוטי שיחות' חט"ז עמ' 500):

(1) צבא השונאים עומדים על גבולם מכל הרוחות הכן כו' היה לא תהיה, ורק היראה מעכבת, וד"ל.

(2) הסכנה דמצפון תפתח גו' ר"ל - גדלה יותר מאז ובהרבה, אלא שאינו עניין להפחיד את בני ישראל שליט"א - כי אם לעוררם ולעודדם אשר הכל תלוי

בתשובה ומעשים טובים שביד כאו"א – ובפרט מצווה המטלת יראה ופחד וכו'. (הקושיא מעיקרא תמוהה, לכאורה צריכה להיות הקושיא באה מאילו שיגעו וביותר במבצע תפילין בעת המלחמה ובמילא שאלתם – האפשר עתה לנוח קצת בזה, ובאה מאלו שאז לא פעלו מאומה בזה ולא בשאר התרי"ג מצוות.)

גם בשיחת שבת פרשת וישלח תשכ"ח ('שיחות קודש' עמ' 188) התייחס הרבי לבעלי הטענות למיניהם:

"מה שבעיקר הציק להם היתה העובדה שליובאוויטש פועלת בזה".

ובאשר לטענה שרק ליובאוויטש סבורה שיש לצאת במבצע תפילין, השיב הרבי,

"יעינינו בבקשה במודעה אודות מבצע תפילין, שעליה חתמו ראשי רבני תנועת המוסר, ראשי ישיבות ואף מועצות גדולי התורה – שיניחו תפילין עם יהודים".

עם זאת, הדגיש הרבי כי למעשה, רואים שבפועל אכן ליובאוויטש היא הפועלת בזה:

"כאשר רואים מישהו מניח תפילין עם הזולת, יודעים מיד שזהו ליובאוויטשער". זאת למרות ש"כל עניין זה אינו קשור (דווקא) בליובאוויטש, ואין זה חידוש שלה; "הוכח תוכיח וגו'" הינה מצוות עשה מן התורה ועל דרך זה "ואהבת לרעך כמוך" ו"לא תשנא את אחיך בלבבך". ומצינו גם שהסמ"ג נהג כך, כפי שהוא מעיד על עצמו שסובב בעיירות שבהן דרו בני ישראל והשפיע עליהם שיניחו תפילין, גם על כאלה שמעולם לא הניחו – הוא התמסר אליהם, היה מעורר אותם גם בדבר טלית וציצית והיה מקרב אותם".

גם ב'יחידות' מב' סיון תשכ"ח התבטא הרבי אודות הנחת תפילין עם הזולת כי "זהו דין בשולחן ערוך, שכל יהודי מחוייב בכך".

נסעו ל'מבצע תפילין' ונרגמו

בהתוועדות י"ט כסלו תשל"ז ('שיחות קודש' תשל"ז חלק א' עמ' 327) התייחס הרבי למאורע שאירע באותם ימים, כאשר קבוצת בחורי ישיבה נסעו

ב"טנק מבצעים" לפעול ב'מבצע תפילין' ועוד, ונרגמו באבנים בידי אנשים מחוג 'חרדי' ידוע. הרבי תיאר את מצב העולם כשיבוא משיח, כשכל אחד יבוא "ותלמודו בידו", וכך אמר:

אפשר לתאר כיצד ייראו אז הדברים: קודשא בריך הוא ופמלייתו יישבו ויאמרו לאותם יהודים כי עליהם להמשיך ולעסוק לפניו באותם עניינים שבהם עסקו לפני ביאת המשיח. הוא יצווה עליהם (על המנגדים) להביא את כל כתבי הפלסתר, את ה"קול קורא'ס" והכרוזים וכו' ולחזור על כך בקול רם (שהרי כשמשיח צדקנו יבוא, לא ייעשו דברים בסתר).

ומן העבר השני יעמידו את הבחורים הנוסעים לעורר את פושעי ישראל להניח תפילין (וזורקים עליהם אבנים, ולמרות זאת, אין הם נרתעים וממשיכים וימשיכו) ויאמרו בפעולותיהם, (הבחורים העוסקים במבצעים): שמע נא, קודשא בריך הוא! שמא יש בידך רשע ואנו נשתדל שיניח תפילין, יברך, ילבש ציצית, ישמור שבת וכו'.

יבחר במצווה אחרת...

בהתוועדות שבת פרשת בראשית תשכ"ח (שיחות קודש עמ' 142) התייחס הרבי לשאלה – מדוע מכל תרי"ג המצוות החליט לבחור דווקא במצוות התפילין.

בראשית דבריו השיב הרבי לגופו של עניין, בהקדימו:

"ישנם השואלים קושיות על כך, אך הרי אין דרכי להיכנס בוויכוחים ובמיוחד שיש צורך לבחון האם אותם מקשים עושים כן מפני שרצונם בחיפוש האמת, או משום שדרכם היא שכאשר משהו אומר כך, יש לומר להיפך ולאחר מכן לבוא ולשאול על מנת לקנטר... אבל ישנו מיעוט שרצונם לידע את העניין כפי שהוא על פי אמת, ולכן נבאר זאת".

בהמשך חזר הרבי ואמר עוד:

"כל עניין הדיבורים איננו כדי להיכנס בוויכוחים, משום שאינני יודע אם רצונם בתשובה או בשאלה... אך כיוון שקיבלתי מכתב מיהודי המתגורר בירושלים (והיהודי התאמץ להוציא, כמדומני, ארבעים אגורות כדי לשגר

אלי את המכתב) והינו יהודי השומע לדברי חכמים, רצונו לקבל ממני ביאור בכתב ואז ישקול בדעתו שמא יצטרף הוא להמתעסקים בעניין זה..."

"לפועל הלא יושב בביתו"

הרבי השיב על גוף השאלה, ואחר-כך התייחס בחדות לשואלים על מנת לקנטר:

מדוע – שואלים הם – "דווקא תפילין". אדרבה, מענדל שניאורסון עוסק בעניין תפילין, יבחר פלוני-בן-פלוגי מצווה אחרת מתרי"ב מצוות. לבריאות! לפועל, יושב הלה בביתו ואינו פועל מאומה, אך בא בטרוניא מדוע בחרו במצוות תפילין משאר המצוות.

ברוך השם שלמרות שהלה נמצא בקירוב מקום ליהודים בירושלים שעוסקים ב'מבצע תפילין' – הם נמצאים בריחוק מקום מהמקום בו אני נמצא, והקשר ביני ובינם הוא באמצעות מכתבים, ועם זאת – מצייתים הם לי ולא להנ"ל. יבחר אפוא הלה מצווה אחת משאר תרי"ב המצוות, יפעל בכך ותבוא עליהם ברכה.

יהודים מחפשים דרכים כיצד להתקרב להקב"ה. יודעים הם שהנהגתם ביום האתמול בטלה כעפרא דארעא ויש לסייע בידם. . העובדה שהלה החסיר יום בהנחת תפילין – היא משום שלעת עתה אין מי שיבוא ויביא לו תפילין.

התפילין כמתקנות העולם

והנה נימוק עקרוני נוסף שנתן הרבי, לבחירה במצוות התפילין דווקא:

אשר "גם מי שהוא רק חסיד מלידה יכול גם כן להחיות מתים. כשמניחים תפילין – הראש בריא והלב בריא, וכן בכל איברי הגוף. אם רחמנא – ליצלן לא מניחים תפילין – נהיה הראש, רחמנא ליצלן חולה והיד כו' וכן בכל האיברים, עד שרחמנא ליצלן נופלים לגמרי כו'".

הרבי הסביר שבעצם, כל אחד יכול לעשות בעלי תשובה. אם רק עוסק בכך במסירת נפש, בתמימות ובחסידות.

על אחת כמה וכמה מי שכוחותיו הם תוצאה של יגיעה עצמית, שאז מעניקים

לו סיוע רב ועצום מלמעלה. את אהבתו מראה המלך לבעל התשובה עוד יותר מאשר לצדיק גמור. והמלך מודה למי שעסק בקירובו של בנו, במיוחד אם היה רחוק ממנו עשרות שנים. ורגש הכרת הטובה כלפי מחזירו של בנו הוא גדול וכל משאלותיו מתגשמות.

כאן המשיך הרבי וביאר את הקשר שבין עשיית בעלי תשובה להנחת תפילין: תופעת ההידרדרות שהולכת ומתגברת לאחרונה בקרב בני הנוער (רחמנא ליצלן) מקורן בהעדר איזון בין המוח והלב. שכן בעוד השכל מבין שהתנהגות שאינה כדבעי (גזילה או גניבה, היפך הצדק והיושר) איננה משתלמת לא ברוחניות ואף לא בגשמיות, לא בזה ולא בבא (אף אם יצליח ולא יתפס וייענש) – הרי כאשר הלב איננו משועבד למוח. אין השכל וההגיון גוברים, והאדם הולך אחר שרירות לבן. וכמאמר חז"ל, "אין אדם עובר עבירה אלא אם כן נכנס בו רוח שטות".

ולכן תשובה מתחילה בהנחת תפילין: הטפת מוסר לאדם הנדרש להיטיב דרכיו – נתקלת בהתנגדות שכלית (שאין הדברים מכוונים אליך וכיוצא בזה), ואזי לא זו בלבד שאין המוח שליט על הלב אלא הלב ממשיך להיות שליט עליו (שקיעתו בתאוות 'משחדת' אותו ושכלו מתגייס למציאת נתיבים ודרכים להשיג תאוות לבו). בהנחת תפילין של יד – מבטחים את הלב, שכן היד מסמלת את כוח המעשה כנגד הלב – הרגש והתאוה שבלב, וקשירתו ברצועה של קדושה. וכדי שהעניין יהיה בשלימות יש להניח גם תפילין של ראש, קשירת ושעבוד השכל שבראש, שיצמד בדרך ששכל הישר מוליכו.

מעלים את הבהמה

מידי פעם הגיעו לשולחן הרבי שאלות וקושיות שבהן נתקלו הפעילים ב'מבצע תפילין'. כך למשל, משיב הרבי בחודש טבת תשכ"ח (אגרות קודש חכ"ה עמ' פג):

"שהרי.. בתמהון גדול קראתי מכתבו טעמו דפלוני: הקושי בהנחת תפילין שאסור לאדם לפגוע בבעלי חיים דמהי השייכות לנידון דידן?! – התפילין נעשות (גם) מעורות בהמות שמתו מאליהן (עיין שבת קח, סע"א), ואדרבא, לשיטת הנ"ל – הרי תחת להניח עור הבהמה לרקבון ואיבוד, או לעשות ממנה

נעליים, כלי תשמיש לרגלי האדם או כיוצא בזה – עליו המצווה – לעשות מהעור דבר שיעלה את האדם ויקדשנו וגם יחבשנו "פאר לראשו" כלשון הכתוב, ובפרט על-פי המבואר בקבלה ובחסידות – הנעשה על ידי מצוות תפילין בכל העולמות (ראה קו"א ד"ה דוד זמירות קרית להו ובכ"מ).

ההתקפה לא תזיק

בשנת תש"ל, לאחר תחילת המערכה של הרבי נגד גזירת 'מיהו יהודי' ולתיקון 'חוק השבות' שיאמר בו כי יהודי הוא רק מי שנתגייר כהלכה – התפרסם בעיתון 'הארץ' מאמר חריף נגד הרבי.

אחד האישים שיצא להגן על כבוד הרבי היה הסופר מר אליעזר לבנה.

ביום ג' בתמוז תש"ל כתב לו הרבי איגרת ארוכה, בה דן בענייני ההתיישבות היהודית בחברון ועוד. בהמשך האיגרת אליו כותב הרבי:

"אשתמש בהזדמנות זו למלא חובה נעימה להביע תודתי על אשר הגן עליי מהמאמר הראשי שנדפס ב'הארץ', בפרט שכבודי אין נוגע בזה כל כך, שהרי הורגלתי בתגובות כאלה נגדי ובחריפות יותר, עוד מנעורי, כשגרתי במדינת ברית המועצות...

אלא מה שנוגע לי הוא עניין הפצת היהדות. ולכל לראש מבצע תפילין, שזכרתי שדברי התעוררות שלי בזה מתקבלים בין כמה חוגים, וכיוון שהתקיפו אותי בעיתון וכו' הרי יש כאלה שבאים למסקנה בזה שאין להניח תפילין חס ושלום שהרי יוזם הפעולה נכתב עליו ככה וככה בעיתון פלוני ועודנו עומד ומדבר שיניחו תפילין".

הרבי מסיים את אגרתו למר לבנה בתקווה, אשר "לא תזיק ההתקפה כיוון שאין כל הקשר שכלי ושייכות בין שני העניינים [שאפילו באם היתה ההתקפה צודקת על מאה אחוז, מהי השייכות לקיום מצוות תפילין הכתובה בתורתנו, תורת חיים ותורת אמת, בארבעה מקומות בתורה שבכתב ובריבוי מקרה שבעל פה וכו' וכו'] – ברם לצערינו חיים אנו בדור תהפוכות שלא כל העניינים נחתכים דווקא על פי כל היגיון מדויק ובוודאי לדכוותיה דמר אין צורך להאריך בזה..."

היו גם גורמים פוליטיים שביקשו לעכב את כניסת חסידי חב"ד למחנות צה"ל. בקיץ שנת תש"ל קרא הרבי לת' טוביה פלס והורה לו כי בשובו לארץ - הקודש יבקר במחנות צה"ל עם עוד כמה מאנ"ש שיצטרפו אליו. אחריו הסרת כמה מכשולים, התבצעה הפעולה (בסיועו הנמרץ של מר רחבעם הי"ד זאבי, אלוף פיקוד המרכז דאז, שזכה לשתי אגרות ארוכות מהרבי בנושא).

"אני לא מתפעל מהם"

בשבת פרשת בשלח תשל"ה התייחס הרבי למאמר התקפה חריף שפרסם מישהו נגד אנשי ליובאוויטש. בין הדברים אמר הרבי:

אינני אומר שהם [התמימים ואנ"ש העוסקים במבצעים] צדיקים גמורים. הרי ישנם שלושה דברים שאין אדם ניצול מהן בכל יום, ובכלל זה אבק לשון הרע, אך הם יכולים להצביע על מאות יהודים שמניחים תפילין - בזכותם

באותה שנה, בשבת פרשת ויקהל-פקודי, התייחס הרבי להתנכלות ל'טנק מבצעים' שנסע בפורים להפיץ יהדות. וכך אמר:

הבחורים מאחרים לקיים מצוות אכילת סעודת פורים כדי להשתדל שיהודי נוסף יניח תפילין, ובשובם מתנכלים להם... מרימים ידיים על בחורים בגלל שהם משתדלים להניח תפילין... מדוע אני מדבר על כך עתה? משום שאם ישנו בחור אחד שעלול להתפעל מהם ולהניח תפילין עם מספר קטן יותר של יהודים, צריך לדבר על כך, כדי שלא יתפעלו מכך...

והרבי התבטא בתוקף, "אני לא מתפעל מהם ולא אפסיק לעסוק ב'מבצע תפילין'". ואת הדברים סיים באמרו, "ויהי רצון שישובו בתשובה, שהרי לא נותר זמן רב עד ביאת משיח, כי אם ימים ספורים, ואין זמן לדחות את עשיית התשובה..."

שער הנחת עצמותו

א. מלכא ומלכתא והצלחת תומכי תמימים

בסעודת היום דאחרון של פסח ה'תש"א¹ סיפר כ"ק מו"ח אדמו"ר, שהחל משנת תרס"ו (שלושים ושיש שנים) הונהג הסדר להתועד ברבים בעת הסעודה דאחש"פ, ובפרט – התועדות הקשורה עם "שמחת התמימים", שאביו, כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע, אכל אז סעודה זו ביחד עם תלמידי ישיבת תומכי תמימים בפעם הראשונה.

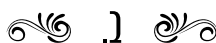
והמשיך כ"ק מו"ח אדמו"ר בסיפורו: "איין ווארט פון דער שיחה קדושה וועל איך אייך איצט איבערגעבן. נאך דעם ווי הוד כ"ק אאמו"ר הרה"ק האט געזאגט דעם מאמר חסידות: מלכא ומלכתא הוו יתבי², האט דאן הוד כ"ק אאמו"ר הרה"ק געזאגט: די ארבעט האט ב"ה מצליח געווען" (היינו התיסדות הישיבה, כמבואר שם בהמשך דברי כ"ק אדמו"ר נ"ע).

תרגום: עניין אחד מהשיחה הקדושה אמסור לכם כעת. לאחר שכ"ק אאמו"ר הרה"ק (- הרבי הרש"ב) אמר את מאמר החסידות [ד"ה] 'מלכא ומלכתא הוו יתבי', אמר כ"ק אאמו"ר הרה"ק: העבודה ברוך השם הצליחה.

דברי רבותינו נשיאנו מדויקים הם בתכלית הדיוק. ומוזה שבחזרתו על דברי אביו כ"ק אדמו"ר נ"ע שהישיבה הצליחה, דייק כ"ק מו"ח אדמו"ר לספר שדיבור הנ"ל הי' לאחרי אמירת המאמר ד"ה מלכא ומלכתא הוו יתבי, מובן שהצלחת הישיבה הנ"ל יש לה קשר לתוכן המאמר הנ"ל.

סיכום: הרבי הריי"צ סיפר, שהפעם הראשונה שבה הונהגה ברבים סעודה באחש"פ – תרס"ו – הייתה בישיבת תומכי תמימים, ושבהמלכה אמר הרבי הרש"ב כי ייסוד הישיבה הצליח. במהלך הדברים, ציין הרבי הריי"צ כי משפט זה נאמר לאחר אמירת מאמר ד"ה מלכא ומלכתא הוו יתבי – ומכאן שקיים קשר בין מאמר זה להצלחת תומכי תמימים, ואת הקשר הזה יש להבין.

1 ספר השיחות ה'תש"א ע' 104 ואילך.
2 פסחים ספ"ד. כריתות בסופה (בשינוי לשון).



מארי תורה ובעלי מצוות - שקולין כאחד

מאמר הנ"ל או 'הנחה' שלו – לא מצאתי לע"ע, אבל יש דרוש מכ"ק אדמו"ר הצ"צ בד"ה זה, המבאר את סיפור הגמרא הנ"ל ע"ד החסידות (כדלקמן). וכן ישנם עוד מאמרים מרבותינו נשיאנו ד"ה "מלכא ומלכתא", שכפי הנראה מיוסדים הם על דרוש הנ"ל של הצ"צ. ואשר לכן קרוב לומר, שגם המאמר שנאמר בעת הסעודה דאחש"פ תרס"ו הי' בתוכן זה.

תוכן הדרוש של הצ"צ: איתא בגמרא "מלכא ומלכתא הוו יתבי מלכא אמר גדיא יאי ומלכתא אמרה אימרי יאי, אמרו מאן מוכח כהן גדול דקא מסיק קרבנות כל יומא . . אי גדיא יאי יסק לתמידא . . (ומסיק בגמרא דאינו כן) דתנן ר"ש אומר כבשים קודמים לעזים בכל מקום יכול מפני שמובחרין במינן ת"ל⁶ אם כבש יביא קרבנו מלמד ששניהן שקולין כאחד".

בזמן שישבו מלך ומלכת בית חשמונאי לאכול, טען המלך שעז [גדיא] משובחת יותר לאכילה, וכנגדו טענה המלכה שכבש ["אימרי"] משובח יותר. הביאו את הכוהן גדול, והוא אמר שאם העז אכן משובחת יותר מכבש, מדוע קורבן התמיד קרב מן הכבשים? על טענה זו של הכהן גדול מסיקה הגמרא שאינו כן, כיוון שישנו לימוד שכבשים ועזים "שקולין כאחד".

ומבאר הצ"צ⁷, ד"אימרי" ו"גדיא" הם ב' הסוגים דמארי תורה ובעלי מצוות: "אימרי" קאי על מארי תורה (כי "ושער רישי" כעמר נקא" זהו הלכות התורה וכו"⁸) – בחי' ישראל, ו"גדיא" קאי על בעלי (עסק – שמעלתם היא בקיום ה)מצוות – בחי' יעקב (כי "בחי' עזים מהשערות שלהן יש ניקת החיצונים, כך מי שעוסק במו"מ בריבוי התחכמות מותר מוחין כו")⁹.

"מלכא אמר גדיא יאי": מלכא הוא בחי' ז"א דאצילות שאינה יורדת לבי"ע לברר בירורים. ולכן אמר "גדיא יאי", כי עיקר התענוג הוא בהתחדשות דוקא, ו"ע"כ זאת הוא חידוש לו בירורי בי"ע דב"ן", הנעשה ע"י בעלי מצוות, גדיא; ו"מלכתא אמרה אימרי יאי" – בחי' "מלכות דאצילות שיורדת בבי"ע לברר, בחי'

3 אוה"ת וישלח תכו, א-ב.

4 שחוהמ"פ תרס"ד. שש"פ תרצ"ז.

5 כריתות בסופה.

6 ויקרא ד, לב.

7 וראה ג"כ ד"ה מלכא ומלכתא דלעיל הערה 4.

8 דניאל ז, ט.

9 גם אימרא ע"ד את ה' האמרת כו' וה' האמירך ל' דיבור התורה וכו'" (אוה"ת שם).

10 וראה אוה"ת שם, ד"אימרי" ו"גדיא" הם ג"כ צדיקים ובע"ת; אתהפכא ואתכפאי; ד"ע וד"ת.

יעקב, אומרת אימרי יאי, בחי' ישראל, כי זהו חידוש לגבה" –

בבואנו לבאר את סיפור הגמרא על פי פנימיות העניינים, נצטרך להתאים את תוכן הטענות למהותם הפנימית של הטוענים. ולכאורה ישנו כאן דבר והיפוכו: המלך שמהותו היא מידות דאצילות – 'ישראל', טוען שעז, שהיא בחי' יעקב – משובחת יותר, והמלכה שהיא בחינת מלכות דאצילות – 'יעקב', טוענת שכבש, שהוא בחי' ישראל – הוא היותר משובח.

התשובה לכך היא בהתאם לכלל המפורסם, שעיקר התענוג הוא מדבר מְחוּדָש דווקא. וכמשל הציפור המדברת, שהקשבה לדיבורה גורם תענוג גדול בהרבה מהקשבה לדיבור אדם, מפני שבניגוד לטבעו האנושי של האדם – לציפור אין טבע שעשוי לגרום לה לדבר. ולכן כל אחד מהטוענים אומר שהקו המנוגד לטבעו – היינו זה שבשבילו הוא מְחוּדָש – הוא המשובח יותר.

ומסקנת הגמרא היא ד"שניהן שקולין כאחד", כי צ"ל ב' הבחינות, ושניהם "עמדו יחדיו". ע"כ תוכן הדרוש.

עפ"ז צריך להבין השייכות דענין הנ"ל להצלחת הישיבה, דלכאורה הרי כל-כולה של ישיבה הוא – לימוד התורה, "תורתם אומנתם" (ובמילא מובן דבזה גם הצלחתה), ובמאמר הנ"ל אין הכרע ליתרון מעלתה של התורה (כי תלוי במחלוקת דמלכא ומלכתא), ובפרט שהמסקנא היא "ששניהן שקולין כאחד"?



סיכום: הצמח צדק מבאר את דברי חז"ל "מלכא ומלכתא הוו יתבי", ומסביר ששני העניינים שעל אודותיהם התווכחו המלך והמלכה הם שני הקווים של בעלי תורה ובעלי מצוות, ושלמסקנת הגמרא שניהם שקולים כאחד. לפי זה יש להבין כיצד קשורים דברי חז"ל אלו לכך שהרבי הרש"ב אמר כי ייסוד תומכי תמימים הצליח, שהרי מסקנת חז"ל היא הפוכה מהתוכן של העיקרי של ישיבה; לימוד תורה.



ניסיון ביאור: תורה היא שחשובה, ודחייתו

לכאורה הי' מקום לבאר: מהמשך הגמרא שם מוכח, דאף שהמסקנא היא "ששניהן שקולין כאחד", בכ"ז, יש יתרון במעלת הכבשים על העזים, כי:

(א) הכה"ג – המומחה ביותר בעניני קרבנות – הוכיח דאימרי יאי, ובפרט שבגמרא אין פירכא להוכחה

סעיף זה
אינו כלול
בחומר
הנדרש
למבחן

זו.

(ב) מאותו הענין שממנו מכריחה המסקנא "ששניהן שקולין כאחד" – משם גופא משמע, שהכבשים עולים במעלתם על העזים, שהרי (בל' המשנה) "כבשים קודמים לעזים בכל מקום", ורק פעם אחת הקדימה התורה עזים לכבשים.

(ג) לאידך: בגמרא לא הובא, אפילו בתור קס"ד, סברא לומר דגדיא יאי.

אשר מכל זה משמע, שגם להמסקנא ישנה מעלה בכבשים על העזים (אלא שאין בה כדי להכריע דאימרי יאי מגדיא, ולכן מסיק "ששניהן שקולין כאחד").

ועפ"ז יש מקום להסביר השייכות של תוכן המאמר הנ"ל ל"הצלחת הישיבה", היות שלפי המסקנא יש מעלה ב"אימרי" – תורה (ישיבה).

אבל דוחק גדול לבאר כן – מכמה טעמים:

(א) לפי"ז כל הקשר הוא רק עפ"י השקו"ט בהקס"ד ומהוכחות צדדיות, אבל לא לפי מסקנת הגמרא המפורשת "ששניהן שקולין כאחד" (ובפרט, שענין הנ"ל – שבכבשים (תורה) יש תוס' מעלה, שלכן מסתבר יותר הקס"ד שאימרי יאי – לא נתבאר כלל במאמר הנ"ל).

(ב) מעלה זו שייכת לענינה של ישיבה ותורה בכלל, אבל לא ל"הצלחת" ישיבה (באיכות וכמות הלימוד והתלמידים וכו').

(ג) ועיקר: עדיין צריך ביאור מהו ההכרח לקשר הצלחת הישיבה עם אמירת מאמר ע"ד מעלת התורה?



סיכום: לכאורה ניתן היה לבאר, שעל אף שלמסקנה שני הקווים שווים – במהלך השקו"ט בגמרא נראה שקו התורה הוא העיקרי יותר. ובפרט, שהסברה שהובאה במהלך הסוגיה על כך לא נדחתה אף במסקנה. אלא שביאור זה דחוק מאוד, שהרי אינו מתאים עם המסקנה המפורשת שבגמרא ששני הקווים שקולין כאחד, כמו"כ אין זה מבאר את ההצלחה שבישיבה. ובעיקר: מהו הצורך לקשר בין הצלחת הישיבה לאמירת מאמר על מעלת לימוד התורה.



I. במה היא הצלחת תומכי תמימים

ויובן בהקדים הצריך ביאור בדברי כ"ק אדמו"ר נ"ע הנ"ל "די ארבעט האט ב"ה מצליח דעווען": דמזה משמע, שהי' מקום לומר שהעבודה לא תצליח ח"ו, ולכן יש ליתן שבח והודאה מיוחדת על הצלחתה – ותמוה: גם כאשר איש פשוט מייסד ישיבה ללימוד התורה, ברור שמן השמים מסייעים לו שיצליח בעבודתו זו הקדושה; ומכ"ש בנידו"ד כשהמייסד והמנהל של הישיבה הוא נשיא בישראל וכו"י¹¹ שאינו שייך כלל לפניות צדדיות ח"ו – וא"כ מהו החידוש שהישיבה הצליחה?

ויש לבאר, על יסוד דברי כ"ק אדמו"ר נ"ע בקונטרס עץ החיים¹² בקשר להתיסדות הישיבה – וז"ל: "יסוד אגודתנו אינו להגדיל ולהרחיב עסק התורה הנגלית

[וכפתגמו במק"א¹³: "התיסדות הישיבה אינה בשביל תורה לבד, תורה איננה חסרה ב"ה, ישנן הרבה ישיבות"]

כ"א זאת היא תכלית יסוד אגודתנו אשר הבחורים העוסקים בתורה הנגלית יהיו יהודים (אידען) יראים ושלמים עם ה' ותורתו . . . ולתכלית זה נתעוררנו לייסד אגודה להחזיק בחורים העוסקים בתורה . . . לנטוע בהם איזה הרגש פנימי ביראת ה' ואהבת ה' . . . ובאשר דרך החיים המביאה לזה היא לימוד פנימיות התורה וכו"י".

ובמק"א¹⁴ כותב: "אמרנו להציע . . . ליסד מקום אשר ילמדו שם הבחורים החפצים ללמוד ויתעסקו בגפ"ת בשקידה, אמנם עם זה תהי' עליהם השגחה טובה להשריש בלבם שרשי האמונה והיראה . . . לעבוד את ה' וללכת בדרכיו ואור התורה והמצוה והעבודה יאיר בקרבם להיות זוכים ומזכים את הרבים".

ז. א. שתלמידי תומכי תמימים אין להם להסתפק לימוד הנגלה לחוד, כ"א צריכים גם ללמוד פנימיות התורה – תורת החסידות ולהתעסק בעבודת התפילה, בכדי "להשריש בלבם שרשי האמונה והיראה", שיהי' בהם "הרגש פנימי ביראת ה' ואהבת ה'", וכמבואר בארוכה בקונטרס הנ"ל.

ועוד זאת: מכיון שמתפקידם של תלמידי תומכי תמימים "להיות זוכים ומזכים את הרבים", בסגנון הידוע: "נרות להאיר" – הרי מובן, שגם בהיותם עדיין בין כותלי הישיבה עליהם להתעסק, מבלי לנגוע בסדרי הישיבה, בהפצת המעיונות חוצה.

11 להעיר משיחת אהש"פ תש"א שם (ע' 106) שהתיסדות הישיבה היתה בברכתם הקדושה של כ"ק רבותינו נשיאנו (הבעש"ט, הה"מ וכו').

12 פכ"ב.

13 הובא בשיחת כ"ק מו"ח אדמו"ר מוצאי ט' באב תרפ"ט (בישיבת תורת אמת ירושלים). – נדפסה בהוספות לשמח תשמח תרנ"ז (ע' 119).

14 במכ" המתחיל "נודה לה' על כל הטוב" – נזכר בקונטרס עה"ח שם. ונדפס בהוספות לקונט' הנ"ל ע' 80 ואילך.



סיכום: בכדי להשיב על שאלתנו, יש להקדים הבהרה מתבקשת בדברי הרבי הרש"ב, שלפיהם תומכי תמימים הצליחה. דלכאורה, מה הדגש בהצלחת הישיבה מעבר לסייעתא דשמיא הקיימת בכל מוסד שנוסד לשם שמייים? עניין זה יובהר לאור דברי הרבי הרש"ב בעניין ייחודיותה של ישיבת תומכי תמימים: אין מדובר במוסד ללימוד נגלה דתורה בלבד, אלא כזה שבו יִטָּע בתלמידים הרגש פנימי בעבודת ה' – שזה בעיקר על ידי לימוד פנימיות התורה. כמו כן, במוסד זה התלמידים יהיו מזכים את הרבים (– עוסקים בהפצת המעיינות), וכלשון הידוע: "נרות להאיר".



החידוש שבתו"ת – חסידות, תפילה, גמ"ח והפצה לשם עצמן

לבאר בפרטיות יותר את החידוש והיתרון הנ"ל שבישיבת תומכי תמימים:

ארו"ל¹⁵ כל האומר אין לי אלא תורה אפילו תורה אין לו, אלא צ"ל "תורה וגמ"ח"¹⁶; ועוד ארו"ל¹⁷ "אם אין יראה אין חכמה". דמזה מובן, שעבודת התפלה ולימוד דברי מוסר ופנימיות התורה וכו' – הרי זה תנאי להצלחת לימוד התורה בישיבה, ברבים או גם ביחיד, כדי להשריש בהלומד אהבת ה' ויראתו; וכן צ"ל גם התעסקות בגמ"ח¹⁸ (כולל צדקה רוחנית), דאל"כ – "אפילו תורה אין לו".

אלא שבוה אין התפלה וכו' ענין ועבודה לעצמם, כ"א לתכלית הצלחת הלימוד: כדי שלימוד התורה שלו יהי' כדבעי, צריך הוא להתעסק בעבודות הנ"ל, דאל"כ – "אפילו תורה אין לו".

מתוכנן של מאמרי חז"ל אלו מוכח, שכל המטרה בכך שאף יהודי שעיקר עבודתו הוא בלימוד התורה יתעסק ביראת ה' או בגמילות חסדים אינה אלא כדי שלימודו ייחשב ללימוד ראוי. וכלשונם "אם אין יראה, אין חכמה"; היינו, שהבעייתיות בחוסר היראה היא בכך שהיא מובילה לחוסר חכמה. הלשון "אפילו תורה אין לו" משמעו, שהבעייתיות בחוסר הגמילות חסדים

15 יבמות קט, ב.

16 לקו"ת ויקרא ה, א. – סיום מרו"ל זה "אלא תורה וגמ"ח" אינו בש"ס שם. וי"ל עפמ"ש בלקו"ת ד"ה כי תשמע בקול ס"ג, וז"ל: אמרו"ל כל האומר כו' שהפ' הפשוט הוא שצריך שיעסוק בתורה ובגמ"ח כו' כללות המצות. – ולהעיר מיבמות קה, א. אגה"ק ס"ה.

17 אבות פ"ג מ"ז.

18 וראה לקו"ת ויקרא שם, ד"גם עיון תפלה הוא בכלל גמ"ח וכו'".

היא בכך ש"תורה אין לו".

החידוש בשיבת תומכי תמימים הוא, שתלמידיו עוסקים בלימוד החסידות, עבודת התפלה, וגמ"ח והפצת המעינות חוצה – לא רק כהכנה והקדמה ללימוד התורה (הנגלית) שלהם, כ"א גם באופן של עבודה ו"עיקר" לעצמם;

שלכן הנהיגו רבותינו נשיאנו בסדרי הישיבה, שחלק מהיום יהי מוקדש ללימוד החסידות¹⁹, ושאופן הלימוד יהי "כלימוד הסוגיות בגליא שבתורה"²⁰ – בהבנה והעמקה וכו'²¹; וגם דרשו מהתלמידים השתדלות ויגיעה בעבודת התפלה, ואריכות התפלה²²; ואף הנהיגו שכמה שבועות בשנה יקדישו התלמידים להרבצת התורה והיהדות, ושימשיכו בזה, במדה מסוימת בזמנים שמחוץ לסדרי הישיבה, גם במשך השנה.



סיכום: בעצם זה שיהודי שלומד תורה נדרש להתעסק בעבודת ה' פנימית ובגמ"ח רוחנית – אין כל חידוש, שכן מצינו בדברי חז"ל במספר מקומות. החידוש שבישיבת תומכי תמימים הוא, שבעוד במאמרי חז"ל מודגשת חשיבות העיסוק בעבודת ה' ובגמ"ח לשם הצלחת לימוד התורה – בתומכי תמימים העיסוק שבעניינים אלו נעשה כעניין לעצמו, ולא רק כהכנה ללימוד.



הקשר שבין "גדיא" ו"אימרי" לתומכי תמימים

עפ"ז מובן הקשר והשייכות של דרוש הנ"ל "מלכא ומלכתא הוו יתבי" ל"הצלחת הישיבה":

כאמור, דייק הרבי לעיל בס"א: "ומזה שבחזרתו על דברי אביו כ"ק אדמו"ר נ"ע שהישיבה הצליחה, דייק כ"ק מו"ח אדמו"ר לספר שדיבור הנ"ל הי' לאחרית אמירת המאמר ד"ה מלכא ומלכתא הוו יתבי, מובן שהצלחת

19 ראה קונט' עה"ש: שכאו"א ילמוד ב' שלישים (דכל שעות הסדרים) נגלה ושליש חסידות. ובספכ"ה: "יום השב"ק קדוש יהי כולו על עסק דא"ח".

20 ל' כ"ק אדמו"ר נ"ע ב'מאמר הפתיחה' שלו בעת התיסדות הישיבה ט"ו אלול תרנ"ז – נעתק במכתב כ"ק מו"ח אדמו"ר ('התמים' ח"א ע' כג-כד).

21 וראה גם קונט' עה"ח פכ"ה.

22 וראה גם קונט' הנ"ל בסופו.

הישיבה הנ"ל יש לה קשר לתוכן המאמר הנ"ל". כעת, קשר זה יוסבר כראוי:

לכאורה יש מקום לתמי' בסדר הנ"ל: מכיון שבכל ישיבה לימוד התורה הוא העיקר, הלימוד הוא בבחי' "כל מעיניי בך"²³ – איך יתכן שגם עבודה אחרת תהי' בבחי' עיקר? ומכ"ש וק"ו מהא דאמר אביי²⁴ "אי אמרה לי אם (רק) קריב כותחא לא תנאי" – עאכו"כ התעסקות בעבודת התפלה, בהפצת המעיינות וכו'.

לדברי אביי, בשעת עסקו בלימוד תורה אפילו דבר קל היה מבטלו; אפילו אם אימו הייתה מבקשת ממנו לקרב אליה את תבשיל הכותח – "לא תנאי", היה זה מבטל אותו מהלימוד. נמצא שאפילו דבר קל היה מבטלו, וכל שכן התעסקות בתפילה והפצת המעיינות.

ולכן הוקדם דרוש הנ"ל, שבו מבואר ע"ד ב' סוגי העבודה ד"אימרי" ו"גדיא" – תורה ומצוות (או: צדיקים ובע"ת, כדלקמן ס"ט) – דאף שכ"א כלול מתביר²⁵ – דגם מארי תורה צריכים לקיים מצוות ולהתעסק בגמ"ח (וכנ"ל ס"ה בענין כל האומר אין לי אלא תורה כו'), ולאידך, גם בעלי עסק עליהם לקבוע עתים לתורה – מ"מ שקו"ט בגמרא איזה מהם "יאי", כי יש מעלה בזה מה שאין בזה, כלומר: יש יתרון בהעבודה שבה לימוד התורה הוא העיקר (ועבודה ד"גדיא" טפלה אלי'), וכן להיפך.

לכאורה ניתן להבין את מסקנת הגמרא באופן פשוט, שהדרך הנכונה היא לא להסתפק רק באחד מהקווים אלא לשלב בין שניהם; לימוד התורה וקיום המצוות. אלא שבאמת, דבר זה אינו חידוש כלל, שכן דבר פשוט הוא שאין להסתפק באחד מהקווים, וברור שלא זהו החידוש שבדברים.

אלא, מהלך הגמרא עמוק יותר:

כבר בתחילת דבריה מניחה הגמרא שישנו צורך בשתי העבודות, אך על כך מוסיפה שישנה מעלה מיוחדת בכל אחד מהקווים; כזו הדורשת שאחד מהקווים יהיה עיקר והשני טפל לו. ובכך ישנם שני צדדים: לצד אחד, על קו התורה להיות העיקר וקו המצוות צריך להיות טפל לו, ולצד השני קו המצוות הוא שצריך להיות עיקר, ועל קו התורה להיות טפל לו.

זהו העומק המיוחד שבמסקנת הגמרא: לא זו בלבד ששני הקווים נדרשים, אלא, שנדרש שכל אחד מהם יהיה העיקר, ובאופן של "שווין כאחד".

בכך נמצא הקשר להצלחת תומכי תמימים, שהרי זהו בדיק החידוש המיוחד שבישיבה זו: מלבד עצם הדרישה לפעולה בשני הקווים, נדרש

23 ל' הכתוב תהלים פז, ז.

24 עירובין סה, א.

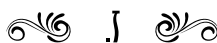
25 להעיר גם מאגה"ק סי"ג.

כי הפעולות הנעשות בכל אחד מהם תהיינה באופן שהקו שאליו הן מתייחסות יהיה עיקר, ולא טפל לקו השני.

ומסקנת הש"ס היא "ששניהם שקולין כאחד", היינו ש"צ"ל ב' העבודות"²⁶, ושתיהן "יעמדו יחדיו"; וזהו היסוד להצלחת ישיבת תומכי תמימים, שבה יתעסקו התלמידים הן ב"אימרי" והן ב"גדיא"²⁷, וכאו"א באופן של עיקר לעצמו.



סיכום: עפ"ז מובנת השייכות בין הצלחת ישיבת תומכי תמימים למאמר החסידות גבי 'אימרי וגדיא': עיקר הדגש במאמר חז"ל זה הוא, שעל אף שבמהלך השקו"ט עלתה אפשרות שאחד מהקווים הוא עיקר והשני הוא רק טפל אל העיקר, המסקנה היא שכל אחד מהקווים הוא עיקר לעצמו. ומאמר חז"ל זה הוא המבאר את היסוד לחידוש המיוחד שבתומכי תמימים, שלא זו בלבד שכל הקווים ישנם בנמצא, כל אחד הוא אף עיקר לעצמו.



הדרך המאפשרת נשיאת הפנים

לכאורה עדיין צ"ע: סוף-סוף איך תיתכן ההתעסקות בב' עבודות שונות ("אימרי ו"גדיא") כששתיהן הן בתור עיקר – והרי האדם הוא מדוד ומוגבל? ובפרט איך אפשר לו להיות בבחי' "נושא שני הפנים" – דברי (שהם) כאש ומצוה בצמר גשמי וכו' דוקא, שכל ומעשה וכו' בב"א?

בשאלה זו ישנם שני פרטים:

א. כיצד ניתן לעבוד בשני קווים שונים באופן שכל אחד הוא העיקר; הרי האדם הוא מדוד ומוגבל, ואם עיקר עבודתו הוא בקו אחד – יהיה הקו האחר והשונה טפל אל העיקר. בפרט זה עיקר הדגש הוא על עצם היות הקווים חלוקים, ושממילא בעת שיביא אותם האדם המוגבל לידי מימוש הוא יוכרח לעשות לעיקר רק את אחד מהם.

ב. מעבר לעצם העובדה שהקווים חלוקים זה מזה – הנה הקווים המדוברים כאן הם קווים הפוכים האחד מהשני במהותם, ואם כן חיבורם יחד הוא

26 סד"ה מלכא ומלכתא תרצ"ז, עיי"ש בארוכה.

27 דכולל גם תפלה – ראה אוה"ת שם (בענין "על שתי המזוזות ועל המשקוף"). וראה לקמן ס"ט, ד"אמרי ו"גדיא" בתורה גופא הם נגלה וחסידות.

בבחינת חיבור הפכים; וזה, כמובן, עניין שאינו אפשרי לבני אנוש.

[יש לציין, שבשעה שכתבו המניחים את השיחה הם חיברו את הפרט הראשון והשני, זאת אומרת שעצם הדבר שישנם שני קווים באופן של עיקר במקביל הוא חיבור הפכים. אך דבר זה אינו פשוט, שהרי בפשטות אין זה אלא שתי מציאויות יחד, ולא חיבור הפכים.

ובאמת, בעלי ההגהה (- ראה לקמן עמ' 18 -) הוסיף כ"ק אדמו"ר בכת"ק את כל הקטע השני שבשאלה, שמבאר ששני הקווים הם הפכים במהותם, ואז ישנו פה גם הפרט השני של חיבור הפכים (ובזה עצמו ביאר רבינו באופן אחד, ולאחמ"כ העביר עליו קו, וביאר כפי שמופיע בפנים השיחה).

והביאור בזה: הגבלה זו, שכל עבודה מחולקת מחבירתה (באופן שאא"פ להן לעמוד "יחדיו"), הוא מצד ה'ציור חיצוני' שלהן, אבל מצד פנימיותן ועצמיותן, הרי כל העבודות נקודתן אחת - קיום רצון העליון.

בחלק הראשון של ביאור זה מודגש שעצם החילוק בין הקווים, עד כדי שהם הפכים, הוא רק בהצטיירותם החיצונית; כיוון שמהותם אחת היא - שהרי כולם רצון העליון.

דוגמה לדבר ניתן להביא מהדין המפורסם שלפיו ספיקא דאורייתא לחומרא וספיקא דרבנן לקולא. מצד ציורם החיצוני של שני הספקות - ישנו כאן צד שהוא חמור, ושאליו ראוי להתייחס בכובד ראש, ולעומתו צד שהוא קל, שבו, לכאורה, ניתן להקל ראש במידה מסוימת; שהרי התורה עצמה קבעה שהוא קל. אבל בהסתכלות מעמיקה יותר, ההתייחסות הנכונה היא כזו שבה ספיקא דרבנן נתפס במידת רצינות זקה לזו הקיימת במילי דאורייתא; שהרי עצם זה שספיקא דרבנן לקולא נובע מרצון העליון, ולא מיהויות דיני רבנן קלים יותר מצד עצמם.

ולכן, כאשר האדם הוא בבחי' מציאות לעצמו, ו(במילא) גם עבודתו היא מוגבלת באופן כזה - הרי אז כל עבודה שלו היא ענין שונה, לפי ה'ציור' וההגדרה שלה, וא"א לו להיות מסור ונתון מכל וכל לשתי העבודות יחדיו;

אבל 'תמים' מהותו (בל' כ"ק אדמו"ר נ"ע²⁸) - "הנחת עצמותו". היינו שהוא בבחי' ביטול והפשטה שאין לו מבוקש לעצמו וכל ענינו הוא למלאות רצון מייסדי²⁹ הישיבה, שהוא הוא רצון העליון ב"ה³⁰. ומצד ביטול והפשטה זו הרי "מקום יש (בראש להניח)³¹" להיות מסור ונתון בתכלית לכאור"א מעבודות הנ"ל.

28 תורת שלום ע' 235. וראה גם ס' השיחות תש"ה ע' 107.

29 ראה לקו"ש ח"ב ע' 484 הערה 14.

30 ראה גם לקו"ש ח"א ע' 326 ואילך - ביאור על השיחה הידועה של כ"ק אדמו"ר נ"ע (שמח"ת תרס"א) "כל היוצא למלחמת בית דוד כותב גט כריתות לאשתו".

31 ע"ד ל' הש"ס עירובין צה, ב.

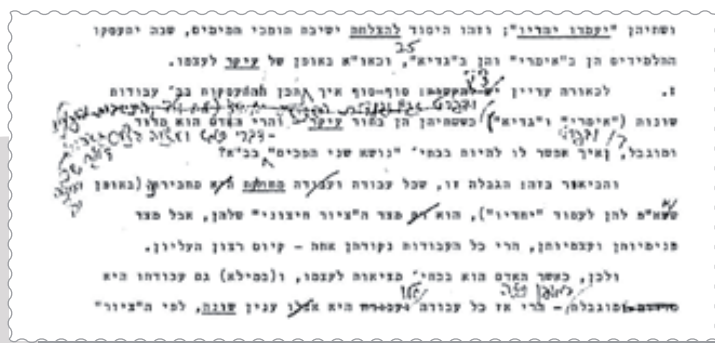
ביאור הדברים בקצרה:

כאשר האדם העובד מורגש כמציאות, היינו, שישנה מציאות של יהודי שעובד את הקב"ה, אזי עבודתו היא לפי גדר ותפיסת מציאותו, ומכיוון שהוא מוגבל אזי הוא תופס בכל עבודה את הציור החיצוני והמוגבל שבה, וממילא כל עבודה היא שונה במהותה ואף הפכית מחברתה, ובוודאי ששתי עבודות אינן יכולות לשמש כאחד.

אך כאשר האדם פועל בעצמו 'הנחת עצמותו', היינו, שהעבודות אותן הוא מבצע אינן תוספת למציאותו שאותה הוא מקבל, אלא שהוא מבצע אותן מתוך התמסרות מוחלטת לרצון העליון, אזי מורגש כאן רק הרצון העליון הממומש באמצעותו, וכל מציאות האדם אינה אלא האופן שבו בא הרצון העליון בפועל לידי ביטוי. בדרך זו, העבודה נתפסת כפי שהיא מצד הרצון, ובכך כל העבודות שוות, ו"שקולין כאחד", ומתאפשרת עבודה מהסוג הנדרש בתומכי תמימים.



סיכום: היכולת לעבוד בכמה קווים במקביל מבלי שהאחד עיקר והשני טפל, ובפרט בקווים שהם הפכים במהותם, קיימת משום שהמהות של כל אותם קווים אחת היא - רצון העליון, והשוני שביניהם בא רק מצד הציור החיצוני. ולכן, אם ישנה 'הנחת עצמותו' של האדם העובד כלפי רצון העליון, אזי עבודתו היא מצד הרצון ולא מצד גדריו האישיים, וממילא כל העבודות חד הן. וזוהי המהות של תלמיד תומכי תמימים, שתהיה לו הנחת עצמותו לרצון "מייסדי הישיבה, שהוא הוא רצון העליון".



תצלום מהגהת כ"ק אדמו"ר על שיחת אחש"פ תשל"ו.

הרבי הוסיף בכת"ק פרט שני בשאלה

(ראה עמ' 19)

עד שלב זה בשיחה למדנו, שהחידוש הקיים בתלמידי ישיבת תומכי תמימים הוא שבנוסף לעיקר עניינם – לימוד התורה, התעסקותם בעבודת ה' ובהפצת המעיינות היא עניין כשלעצמו; וזאת בשונה לזמן שקדם להקמת הישיבה, שבו נחשב העיסוק בעניינים אלו לרכיב בהצלחת לימוד התורה גרידא. עוד למדנו, שההתנהלות בדרך זו, שבה קיימים שני קווים כלליים כעיקר, אפשרית בגין הדרישה מתמים לנהוג ב'הנחת עצמותו'; להתבטל לרצון מייסדי הישיבה שהוא הוא רצון הקב"ה; ומצד רצון זה עניינם של שני הקווים אחד הוא.

בחלק הבא של השיחה נראה, שלמרות שעל כל העבודות הנדרשות בתומכי תמימים להיעשות כעניין עיקרי – תמים הוא בראש ובראשונה תלמיד ישיבה, וזו – כשמה כן היא; מקום שבו יושבים והוגים בתורה. רוב זמנו של תמים מוקדש לתורה, וגם בזה שלא – הציפייה היא שדעתו תהיה טרודה מלימוד התורה.



עבודה תמה - לימוד התורה

אמנם, מאידך, מובן ופשוט הוא, שכוונת כ"ק אדמו"ר נ"ע (ביסוד "תומכי תמימים") היתה לייסד ולהקים "ישיבה", שמובנה כמשמעותה – מקום שמוקדש ללימוד התורה (ע"ד לשון חז"ל¹ "מימיהן של אבותינו לא פרש ישיבה מהם" – שהכוונה בזה היא לבית תלמוד);

היינו, עם היות שהתלמידים יתעסקו בעבודת התפלה (וגם בהפצת המעיינות כו'), מ"מ, מכיון שאין זה "בית תפלה"² (וגם לא "בית תורה ותפלה" ביחד) כ"א – ישיבה, הרי מובן, שהתעסקות הנ"ל לא באה למעט ח"ו בלימוד התורה הנדרש מתלמידי הישיבה³: כי עיקר תכליתם הוא – לימוד התורה.

1 יומא כ"ח, ב. וראה תנחומא ס"פ ויגש. רש"י עה"ת שם.

2 להעיר ממגילה כ"ז, רע"א.

3 ראה גם קונט' עה"ח פכ"ה: ושעות היום מספיקות ללימוד הנגלה.

עניין זה עשוי לראות תמוה במקצת. כיצד ניתן לומר שמחד – עבודת התפילה והפצת המעיינות הן עיקר בעבודת התמימים, ומאידך – ש"עיקר תכליתם" הוא לימוד התורה?

לשם הסברת העניין, מביא לכך הרבי דוגמה מהקורבנות שבמקדש. בהליך הקרבת קורבן קיימים מספר שלבים: שחיטה, קבלת הדם, הולכת הדם למזבח, זריקת הדם והקטרת האיברים הקרבים במזבח. אלא שלמעשה, לא כל השלבים הללו זהים בתוכנם; תכלית ההקרבה היא ריח הניחוח הנגרם לקב"ה באמצעותה, ורק חלק מהם מהווה מימוש של תכלית זו: זריקת הדם והקטרת האיברים. כל השאר אינם אלא הכנה והכשרה של התכלית הנוצרת. בחז"ל, כונו שלבי מימוש התכלית "עבודה תמה", לעומת האחרים – הפתכנים "עבודה שאינה תמה".

ההבדל שבין סוגי השלבים משתקף אף בהלכה למעשה: מחד, גם "עבודה שאינה תמה" נחשבת לעיקרית בהליך ההקרבה ולכן מחשבת פסול הנחשבת במהלכה פוסלת את הקורבן כולו; מאידך, רק "עבודה תמה" המבוצעת בידי זר מחייבת אותו מיתה, ואילו ב"עבודה שאינה תמה" אין חיוב כזה (אלא רק איסור לאו. מלבד פעולת השחיטה שמותרת בזר).

נמצא אם כן בהגדרת העניין, שחורף היות ה"עבודה שאינה תמה" עיקרית בהליך ההקרבה (שהרי מחשבת פסול, כאמור, פוסלת בה) – ביחס ל"עבודה תמה" אין לראות בה מעבר להכנה, וכזו – היא טפלה לה לחלוטין (וראה עוד בעניין זה בלקו"ש חי"ז שיחה ב' לפרשת אחרי).

ואלו הן הציפיות מתלמידי תומכי תמימים: לצד ייחוס עיקריות לעבודת התפילה ולהפצת המעיינות, לדעת כי ביחס ללימוד תורה – התכלית העיקרית, הן טפלות.

וכלשון הרבי:

דוגמא לדבר בהלכה: בעבודות הקרבנות היו ב' סוגים: א) "עבודה תמה" – "עבודה שהיא גומרת ומתממת את הדבר", כגון זריקה, הקטרה כו'; ב) עבודה שאינה תמה – "עבודה שיש אחרי עבודה", כגון "שחיטה וקבלה והולכה שיש אחרי זריקה" – ודווקא "עבודה תמה" זר חייב עליהן מיתה, משא"כ שאר עבודות, "אע"פ שהזרים מוזהרין שלא יתעסקו בעבודה מעבודות הקרבנות, אין חייבין מיתה אלא על עבודה תמה".

ז. א. שעיקר שלימותן ותכליתן של עבודות הקרבן – הוא ה"עבודה תמה", שגומרת ומתממת

4 ראה בכ"ז יומא כ"ד. א (וראה זבחים קט"ו ב) ובפרש"י שם ד"ה עבודה תמה. רמב"ם הל' ביאת המקדש פ"ט ה"ב ואילך.

את הקרבן, והעבודות שלפני⁵ הן בערכה רק בבחי' הכנה אל⁶; אבל מאידך, גם עבודות אלו, אינן רק טפל והכשר ל"עבודה תמה" (כלומר, שאא"פ לזרוק הדם אא"כ יש לפני⁷ שחיטה קבלה והולכה), כ"א הן עבודות בפ"ע וענינים עיקריים מצ"ע בהקרבן; שלכן מחשבה פסולה פוסלת לא רק בזריקה ("עבודה תמה") כ"א גם בשחיטה קבלה והולכה⁸, וכיו"ב.

ועד"ז בעניננו: אף שכל סוגי העבודות המוטלים על תלמידי תומכי תמימים - גם עבודת התפלה, הפצת המעניות וכו' - כאו"א מהם הוא עיקר ועבודה לעצמו, מ"מ ה"עבודה תמה" של תלמיד הישיבה היא - לימוד התורה, וכל שאר העבודות הן בערכה הכנה להתכלית.

זכור, בסעיף ג' נכתב, שמהדין והדברים שבגמרא נראָה כי קו התורה ("אימרי" - כבשים) עיקרי יותר, בגין שלושה טעמים: (א) כן הייתה דעת הכוהן הגדול, (ב) מלבד פעם אחת - כבשים מופיעים קודם עיזים בכל מקום, (ג) בכל השקו"ט לא מובאת סלקא דעתך הפוכה. אלא שלפועל, מסקנת הגמרא היא שקו התורה והמצוות "שקולין כאחד".

את העניין הזה יבאר הרבי כעת, שעל אף ששניהם שקולים, ואף שאר העבודות שאינן לימוד תורה הן עיקריות - ככלות הכול, קיים יתרון גדול דווקא ב"אימרי"; בלימוד תורה.

וכלשון הרבי:

ובזה יתוסף ביאור בהקשר שבין הצלחת הישיבה גם לשקו"ט הגמרא אי "גדיא יאי" או "אמרי יאי": נת"ל סעיף ג', שמהמשך הגמרא מוכח דגם לפי מסקנת הגמרא, "ששניהן שקולין כאחד" יש יתרון ב"אימרי" על "גדיא". והיינו כנ"ל, כי עיקר תכליתו של תלמיד הישיבה הוא ב"אימרי" - לימוד התורה ("כבשים קודמים לעיזים בכל מקום"), ויתרון זה מתבטא גם בריבוי בכמות, שרוב זמנו בהישיבה עליו להתעסק בלימוד התורה, וכהראי' דהכהן גדול דהתמיד ("תמידים כסדרם") הוא באימרי דוקא⁹.

5 משנה זבחים כט, ב. רמב"ם הל' פסולי המוקדשין פ"ג.

6 ראה לקמן ס"י, שבכל עת (גם בעסקו בענינים אחרים) צריך להיות "דעתו" על לימוד התורה.

7 ויש לקשר הנ"ל גם עם זה שבעת סעודת אחש"פ הנ"ל (תרס"ו) ציוה כ"ק אדמו"ר נ"ע לתת לכל תלמיד ד' כוסות, ואמר "די ד כוסות פון די ערשטע צוויי נעכט פסח איז משה רבינו'ס און היינט - אחש"פ - איז משיחיס ד' כוסות" (ס' השיחות תש"ד ע' 111) -

כי שניהם, משה רבינו ומשיח, ענינם תורה: משה (עיקר) ענינו נגלה דתורה, ומשיח (עיקר) ענינו פנימיות התורה (ראה בארוכה שער האמונה פ"ו. ועוד); והו"ע של "משה רבינו'ס כוסות" ו"משיח'ס כוסות" - נגלה דתורה ופנימיות התורה, ובשניהם לימוד באופן של "יין" שיש בו טעם וכו', היינו בהבנה והסברה ראה לקו"ש ח"ז ע' (277). [ובפרטיות יותר יש לומר, דגם באחש"פ גופא יש ב' הענינים: סעודת אחש"פ (לחם) נגלה דתורה (ראה הנסמן לקמן הערה 44): כוסות דאחש"פ (יין) פנימיות התורה (יין של תורה - ראה אמ"ב שער הק"ש ספנ"ג ואילך)]. וזהו השייכות לתלמידי ישיבת תומכי תמימים, שענינם - לימוד התורה, נגלה וחסידות. וראה לקמן הערה 43.



סיכום: כוונת הרבי הרש"ב בייסוד הישיבה הייתה להקים מקום שמוקדש ללימוד תורה, וההתעסקות בדברים אחרים לא באה למעט בכך. זאת בדומה למבואר בהלכה שישנן עבודות שעל אף שבעניינן הן אינן אלא הכנות להקרבת קורבן (עבודה שאינה תמה) – מחשבה פוסלת בהן, כי הן בעלות חשיבות מצד עצמן, כך בענייננו: תפילה והפצת המעיינות, עם היות שהן עיקר כשלעצמן – התכלית היא לימוד התורה. וזהו היתרון העולה מדברי הגמרא הקיים ב"אימרי" על "גדיא".



מעלת לימוד תורת הנגלה

כל העניינים משתלשלים מתורה – ומזה, שגם בתורה עצמה יש ב' הבחי' ד"אימרי ו"גדיא".

בזוהר נכתב שהקב"ה "אסתכל באורייתא וברא עלמא". היינו, שהתורה משמשת כ'ממוצע' בין העולמות לקב"ה. דהיות שהעולמות מוגבלים אין ביכולתם לקבל שפע ישירות מהקב"ה – שהוא אין סוף ובלי גבול, על ידי התורה נמשכות בהם כל ההמשכות; כלומר, שלכל דבר הקיים בעולם יש מקור בתורה שממנו מגיעה חיותו. אי לכך, היות שעד כה התבאר עניינם של "אימרי" ו"גדיא" בהנהגת בני ישראל, יש למצוא לכך את המקור הקיים בתורה עצמה.

וי"ל – על יסוד המבואר בדרוש הנ"ל של הצ"צ (ודרושי רבותינו נשיאינו שלאח"ז), ד"אימרי ו"גדיא" הם (גם) צדיקים ובע"ת⁸ – דגליא דתורה הוא בחי' "אימרי", צדיקים; ופנימיות התורה – "גדיא", בע"ת;

להבנת והרחבת קטע זה, ראוי להביא קטע משיחת כ"ק אדמו"ר מאחש"פ תש"כ. וז"ל:

"החילוק בין "גדיא" ל"אימרא" הוא – ש"גדיא" יש בהם ענין התוקף, שזהו שנקראים "עזים", "עז" מלשון תוקף, וכמארז"ל שעזים הם תקיפים

8 באוה"ת שם מביא: "אי' בס' דברי אמת מהרב רבי יצחק לאנצטור ז"ל בשם הה"מ נ"ע שהיו מתווכחים אם צדיקים גדולים אם בע"ת גדולים ואיני זוכר האיך". אבל בסיום המאמר שם: "ולפמ"ש בשם המגיד גדיא בע"ת כו". וראה בארוכה ד"ה מלכא ומלכתא תרצ"ז (ושם, "דעבודת הצדיקים הוא אימרא דקולם קול רחמים... ועבורי דת הבע"ת הוא גדיא... גדיא הוא עז שהוא התוקף והקשיות וכו'").

שבבהמות; ואילו "אימרא" יש בהם טבע החלישות, וכמ"ש "כרחל לפני גוזזי נאלמה".

וענינם בעבודה הוא החילוק שבין בעלי-תשובה לצדיקים: התוקף ד"גדיא" – הוא בשביל שבירת וביטול כל המניעות והעיכובים, ובעיקר המניעות והעיכובים שמבפנים, כי, בשביל המניעות והעיכובים שמבחוץ, מצד העולם, אין צורך בענין התוקף, כיון שגם ההתבוננות (המבוארת בספרי מוסר ובפרט בספרי חסידות) בענין העולם כו' מספיקה כדי שלא להתפעל מהעולם; ואילו הצורך בענין התוקף הוא – כאשר ההתבוננות אינה מועילה, בגלל המניעות שמבפנים, מצד ענין החטאים כו', שעי"ז נעשית מחיצה של ברזל המפסקת כו', ומחיצה זו מונעת ממנו לתפוס את עצמו ("כאפן זיך") ולילך בדרך הישרה, ולכן יש צורך לעזור את התוקף שלמעלה מהשכל, לשבור את הענינים הבלתי-רצויים עם המחיצה של ברזל שנעשית על ידם, להתנתק מהם, ולהעמיד את עצמו למעלה מהגשמיות (ומכ"ש למעלה מהחומריות) של הגוף ונפש הבהמית וחלקו בעולם.

ואילו "אימרא" מורה על טבע הרכות, והיינו, לפי שאין אצלו מחיצה המפסקת כו', ולכן אינו זקוק לענין של תוקף, אלא עבודתו היא באופן של התבוננות, להסביר לנפש הבהמית כו', ולעשותה כלי לאלקות.

וזהו כללות החילוק שבין צדיקים לבעלי-תשובה: "אימרא" – מורה על עבודת הצדיקים, שנמצאים בעולם, ועושים מהעולם כלי לאלקות; ו"גדיא" – מורה על עבודת הבעלי-תשובה, שהולכים בתוקף להתעלות למעלה מהעולם. "עכלה"ק (וע"ש בארוכה המשך הביאור).

בקטע הבא מוסיף, שזוהי הסיבה לכך שמתן התורה הנגלית אירע בחודש סיוון – בחודשי הקיץ, הקשורים עם עבודת הצדיקים, ואילו פנימיות התורה התגלתה בחודש כסלו – חודשי החורף, הקשורים עם עבודת התשובה.

[חלוקת עונות הקיץ והחורף לעבודת הצדיקים ובעלי תשובה מופיעה בכ"מ בחסידות. נקודת העניין היא שבחודשי החורף – החל מתשרי, הדגש מושם על עבודת התחתון; בתקופה זו, הגשם היורד ממעלה תלי ב"אד יעלה מן הארץ", וזהו עניינה של התשובה, עבודת התחתון. זאת בשונה מהקיץ שבו יורד טל, שירידתו מתרחשת בדרך 'אתערותא דלעילא'; ללא תלות בפעולה כל שהיא מלמטה, שזוהי עבודת הצדיקים, שאינם עוסקים [כ"כ] בזיכך המטה].

וכידוע⁹ שנגלה דתורה שייכת יותר לעבודת הצדיקים ופנימיות התורה שייכת יותר לעבודת התשובה.

ולכן גם הגילוי דנגלה דתורה ה' בחודש סיון - חודש השלישי לחודש ניסן, חדשי הקיץ - עבודת הצדיקים¹⁰; והגילוי דפנימיות התורה למטה (לכא"א) ה' בחודש כסלו - חודש השלישי לחודש תשרי, חדשי החורף - עבודת התשובה.

[וזהו ג"כ א' הביאורים בשייכותה של התיסדות ישיבת תומכי תמימים לביאת המשיח]

- וכפתגם כ"ק אדמו"ר נ"ע¹¹ בעת התיסדות הישיבה: "בהתחלה זו בשיבה . . הנני מדליק את המאורות שמורנו הבעש"ט והרביים הנחילוננו למען תקוים ההבטחה של יפוצו מעינותיך חוצה, להחיש את ביאת המשיח" -

שכן "מטרת הישיבה להיות תורת ה' תורת הנגלית ותורת החסידות תמימה"¹², איחוד נגלה ופנימיות התורה - ואיחוד זה ה"ה הכנה והקדמה ל"אתא לאתבא צדיקיא בתיובתא"¹³ (יחוד ב' המעלות ד"צדיקיא" ו"תיובתא") שיתחדש ע"י משיח צדקנו].

בזוהר נכתב שמשיח צדקנו "אתא לאתבא צדיקיא בתיובתא" (=בא להשיב את הצדיקים בתשובה). על פניו, קיימת במשפט זה סתירה מובנית - אם אלו שיושבו בתשובה צדיקים, לשם מה להם לעשות תשובה; ואם הם בעלי חטאים ועוונות - כיצד ניתן לכנותם צדיקים?

אלא, ברור שהכוונה בכך אינה שהצדיקים ישובו על עבירות שבידם. התשובה המבוצעת על ידם היא, אפוא, השגת המעלה הקיימת בעבודת התשובה, ובכך הגעה לשלימות הכוללת את מעלתם שלהם ואת מעלת בעלי התשובה.

פירוש הדברים:

המעלה שבעבודת הצדיקים היא חיבור אמיתי לאלוקות ללא מהמורות וסטיות, ואילו זו הקיימת בבעלי תשובה היא הפיכת החושך לאור; דביותם בַּשֵּׁם הבאה לאחר סטייתם אל דרכים עקלקלות מבטאת את פריצתה של האמת האלוהית מתוך החושך עצמו. מעלה נוספת הקיימת בבעלי תשובה היא צימאונם לדבוק בקב"ה חזק מזה של הצדיקים בשל התרחקותם בעבר; צימאון שגורם את הפיכת זדונותיהם לזכויות.

10 סד"ה להבין ענין שמח"ת תש"ו.

11 בשיחת ח"י אלול תרנ"ז נדפסה בס' השיחות תש"ב ע' 133. וראה בארוכה שיחת כ"ק אדמו"ר נ"ע (דלעיל הערה 28) - נדפסה בס' השיחות שם ע' 141 ואילך.

12 שיחת כ"ק אדמו"ר שמח"ת תרנ"ט (בשעת הקפות) - בקשר לקריאת שם הישיבה "תומכי תמימים" - נדפסה ב"התמים" ח"א ע' כה. בהקדמה לקונטרס החלצו תרנ"ט. ספר המאמרים-תרנ"ט ע' רכג-רכה.

13 לקו"ת שמע"צ צב, ב. שה"ש נ, סע"ב. וראה זח"ג קנג, ב.

את מעלותיהם אלו של בעלי תשובה יקבלו הצדיקים מהמלך המשיח: הוא יפקח את עיניהם לראות את הגילוי האלוהי העצום של תקופת הגאולה, ואזי הם יחוו שבעבודתם עד כה היא כאין ואפס מול עוצמת האמת האלוהית, ויעשו תשובה של ממש על שלא עבדו את השם כדת. בתשובתם זו הם ירכשו את מעלת בעלי התשובה.

וזהו ש"מטרת הישיבה להיות תורת ה' תורת הנגלית ותורת החסידות תמימה, איחוד נגלה ופנימיות התורה - ואיחוד זה הרי הוא הכנה והקדמה לאתא לאתבא צדיקייא בתיובתא".

וע"ד הנת"ל (סעיף ח') בענין "אימרי" ו"גדיא" - דאף "ששניהן שקולין כאחד", מ"מ, "כבשים קודמים לעזים בכל מקום" והתמיד הוא מאימרי דוקא - כי כן הוא בענין בחי' "אימרי" ו"גדיא" שבתורה:

עם היות שלימוד החסידות הוא דבר הכרחי, ואדרבה, בזה הוא חידושה של ישיבת תומכי תמימים כנ"ל¹⁴, מ"מ לימוד זה הוא בחי' מלח" להפת (ולחם) דתורה¹⁵ - תורת הנגלה, שלימודה הוא בבחי' "תמידים כסדרם" ובל' כ"ק אדמו"ר נ"ע¹⁶: בזמן ביום צריכים לעסוק יותר בתורה הנגלית וכו', יותר זמן יתנו על עסק התורה הנגלית, אשר כן צ"ל .. וע"ז אנו משגיחים שילמדו הרבה בגפ"ת ובלימוד הנרצה .. בחול צריכים ללמוד שליש חסידות ושני שלישים נגלה".

[וע"ד הא דמשיח "אתא לאתבא צדיקייא בתיובתא": היינו, שגם לאחר שתתוסף בהם מעלת התשובה קראן בשם "צדיקייא" (ולא בע"ת), כי גם אז זהו עיקר ענינם - אלא שבנוסף לזה יגיעו גם למעלת התשובה, ועי"ז גם מעלת הצדיקים תהי' באופן נעלה יותר¹⁷].



סיכום: "אימרי" כפי שהוא בתורה עצמה מקביל לעבודת הצדיקים - נגלה דתורה, ו"גדיא" שבתורה מקביל לבעלי תשובה - פנימיות התורה [וזהו שלימוד שניהם בתומכי תמימים הוא הכנה לביאת המשיח, שישב את הצדיקים בתשובה]. והמעלה הקיימת ב"אימרי" היא שבעוד "גדיא" הוא כמו מלח, שמהווה תוספת לפת, "אימרי" מסמל את הפת עצמה; את היסוד ההכרחי.



14 ולכן החידוש בעת הסעודה דאחש"פ תרס"ו (ראה לעיל הערה 36) ה' בענין הכוסות דאחש"פ, - "משיח"ס כוסות" - פנימיות התורה. [וראה לקו"ש ח"ז שם, דהחידוש של כ"ק אדמו"ר נ"ע ה' בענין הכוסות דוקא, ולא בעצם סעודת אחש"פ - ראה לעיל הערה הנ"ל].

15 לקו"ת ויקרא ביאור לד"ה ולא תשבית פ"ה ואילך. קונט' עה"ח ספי"ג.

16 קונט' עה"ח רפכ"א ספכ"ב.

17 עיין תו"ח ס"פ וישלח.

! ! !

ההוראה לפועל בהנהגת תלמידי הישיבה

מכהנ"ל - הוראה ברורה בדבר הנהגת תלמידי ישיבת תומכי תמימים:

עיקר ענינו של התלמיד הוא לימוד התורה: וא"ל לו להצליח בלימוד התורה כ"א ע"י היגיעה, וכמאמר רז"ל¹⁸ "יגיעתי ומצאתי תאמין": באם אינו מתייגע בתורה (יגיעה אמיתית - לימוד יותר מרגילותו, היפך טבעו¹⁹) - גם אם מדייק בשמירת זמני הלימוד - אא"פ לו להצליח בלימודו.

ואף שברור הדבר שעליו להתייגע גם בעבודת התפלה, וכדרישת רבותינו נשיאנו - תפלה באריכות וכו' [דלא כדעת הטועים שעבודת התפלה הו"ע של "למפרע"²⁰ - שהי' שייך בדורות הקודמים ולא בזמננו עתה]: וכן להתעסק בהפצת המעינות חוצה (בזמן דחוך לסדרי הישיבה כו'); ויתירה מזו: ההתעסקות בזה צ"ל, כנ"ל, לא באופן של הכשר ללימוד התורה שלו (כי בלא זה "אפילו תורה אין לו"), כ"א באופן שניכר בה (בהמסירה ונתינה כו') שהוא ענין ועבודה לעצמו, כנ"ל;

עכ"ז עליו לדעת שענינים הנ"ל הם בבחינת עבודה שאינה תמה, ומוכרחת להיות עבודה תמה, הגורמת ומתממת כל זה שלפני' - והיא להתייגע בלימוד התורה.

ואעפ"י שגם עבודה שאינה תמה - עבודה היא, שבעת, עסקו בה אין לו להסיח דעתו ממנה, ובפרט עפ"י שיחת כ"ק אדמו"ר נ"ע הידועה²¹ בנידון התואר "פנימי", שהוא זה שכשהוא עוסק בדבר מסויים הרי הוא תפוס ו"מונח" בזה (ער ליגט אין דעם לגמרי) מ"מ - מכיון שעיקר עבודתו הוא תורה, הרי גם אז צ"ל "דעתו" על לימוד התורה, וע"ד המסופר בגמרא²² על רב שמואל בר שילת, דגם בשעה "דהוה קאי בגינתא" "דעתאי עלויהו" (על תלמידיו).

❦ ❦ ❦

סיכום: ההוראה לתלמידי תומכי תמימים היא, שבנוסף להתמסרות לעבודת התפילה והפצת המעינות כעניינים העומדים בפני עצמם, יש להתייגע בלימוד התורה; שזהו עיקר ענינו של תלמיד ישיבה, ולזכור ששאר העבודות הן בגדר 'עבודה שאינה תמה', ושגם בעת עשייתן צריך שתהיה "דעתא עלויהו" - על לימוד התורה.

❦ ❦ ❦

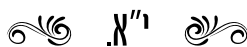
18 מגילה ו, ב.

19 ראה תניא פט"ו ובכ"מ.

20 ראה תורת הבעש"ט - הוספות לכתר שם טוב סע"ח.

21 תורת שלום ע' 39 ואילך.

22 ב"ב ח, ב.



תוכניתה של הישיבה - נצחית היא!

מכל הנ"ל תשובה ברורה לאלה הטוענים וטוענים: היות שגם התלמידים נתבעים בקשר לענייני הרבצת התורה והיהדות והפצת המעיינות חוצה ומזמן לזמן מתגדלת התביעה (ובפרט בשנים האחרונות מאז התיישב כ"ק מו"ח אדמו"ר בארצה"ב) הרי מכאן, לכאורה, שעיקר ההתעסקות כעת צ"ל דוקא בעניינים אלו ובשביל זה יש לגרוע ח"ו מזמני לימוד התורה עבודת התפלה ובכלל שמירת סדרי הישיבה, וכאילו שבזה נשתנו ח"ו העתים -

הנה עליהם לדעת, שתוכניתה של הישיבה המבוארת בקונטרס עץ החיים לכ"ק אדמו"ר נ"ע - מייסד הישיבה ונשיאה הנצחי - היא נצחית, לכל הזמנים ולכל המקומות, והרי זו היתה כוונתו של כיק מו"ח אדמו"ר בהדפיסו את קונטרס הנ"ל בארצות הברית, שהתלמידים דיישבת תומכי תמימים בארץ זו יתנהגו כפי הסדרים שניתנו בו: "בחול צריכים ללמוד שליש חסידות ושני שליש נגלה" להתעסק בעבודת התפלה וכו',

בקטע הבא יבאר הרבי את חשיבותה של שמירת הסדרים בתומכי תמימים, הנובעת מ'הגבלה עצמית' של רבותינו נשיאנו. ועל דרך 'הגבלה עצמית' של הקב"ה במעשה המצוות. להבנת עניין עמוק זה נקדיש ביאור קצר:

לאור האלוקיא אין - כמוכן - שום הגבלה; גם לא בדרך שבה יתפס על ידנו. אולם הקב"ה הגביל את היתפסותו אצלנו בדרך מסוימת ודווקאית; באופן שבו באמצעותה בלבד ניתן להמשיך ממנו אלינו. הדרך להמשכת האור התלויה בעשייה שלנו, נקבעה על ידי הקב"ה באופן מפורט ומדויק.

במאמר של אדמו"ר הרש"ב משנת תרס"ו (ד"ה אלה תולדות נח) מתעכב לבאר את מהותה של המדידה וההגבלה שהגביל הקב"ה את עצמו במצוות שציונו לקיים. תחילה, שולל אדמו"ר הרש"ב היבטים מסוימים ולאחר מכן מסביר את ההגדרה הנכונה. וכך נכתב שם:

"אנחנו מוכרחים בעשיית המצוה באופן כך וכך דוקא, והיינו, רק מפני שכן עלה ברצונו יתברך. וממילא אנו מוכרחים לעשות כך דוקא ולא באופן אחר ח"ו. ואם היה הרצון לחטוב עצים, היינו מוכרחים לחטוב עצים וכהאי גוונא. אבל אל המדידה בהרצון דמצות - מה שמדוד שיהיה כך וכך דוקא, אין שום טעם וסיבה כלל, וממילא אין כאן שום מדידה והגבלה בעצם האור, רק המדידה הוא דהמשכת האור יהיה על ידי עשיות אלו דוקא. אבל מה שנמשך בזה הוא בחינת אור העצמי כמו שהוא בלי מדה וגבול".

ובאותיות פשוטות: הקב"ה בעצמו, על אי-מוגבלותו ואין-סופיותו, הוא שנמצא במעשה המצוות שלנו. ודווקא על ידי ההקפדה על פרטי קיום המצווה (תפילין עם רצועות שחורות ולא לבנות, וכדומה) אנו מתקשרים

אליו. ולאידך, אי הקפדה על אופן הספציפי של קיום המצווה (ויראה שינוי האופן טכני ככל שיראה: הנחת תפילין עם רצועות לבנות; הנחתן על המצח; הוספת פרשיה נוספת בתפילין) – לא תפעל כלום. כלומר: זה לא יחשב כקיום של חצי מצווה, וכהתקשרות חלקית להקב"ה; אין במעשה זה ולא כלום. וזאת מפני שכך בחר הקב"ה שנתקשר אליו – כך ולא אחרת. היינו שלמרות שהקב"ה הוא בלתי מוגבל, עלה ברצונו שהמשכת האור ממנו תהיה מוגבלת דווקא באופן זה ולא אחר.

ועד"ז אף בשמירת הסדרים: הסיבה לחשיבות הגדולה להקפיד על זמני הסדרים בדיוק, ולא לאחר אפילו בזמן מועט ואפילו כאשר יש סיבות רוחניות טובות לכך, היא שסדרי הישיבה נקבעו על ידי רבותינו נשיאנו, וכאשר התלמיד מגביל את עצמו להקפיד על שמירת סדרי הישיבה, הוא זוכה לקבל את ההשפעות הרוחניות של רבותינו נשיאנו, שהגבילו את ההשפעה שתימשך לתלמידים דווקא על ידי הקפדה מוחלטת על הזמנים, ולא בשום דרך אחרת.

וכלשון הרבי:

ובפרט דיוק הכי גדול בשמירת זמני סדרי הישיבה, שידוע שהם בבחי' "הגבלה עצמית" מכ"ק רבותינו נשיאנו מייסדי הישיבה (ע"ד המבואר בהמשך תרס"ו²³ לענין המדידה דתומ"צ, שענינה (לא מדידה בהאור עצמו, כ"א) שעצמו"ה ית' צמצם את עצמו להיות נמשך במדידות ועשיות אלו דוקא, ו"ממילא אנו מוכרחים לעשות כך דוקא ולא באופן אחר ח"ו").

אשר מזה מובן, שאף שצ"ל ההתעסקות בהרבצת התורה וכו', ובפרט לאחרונה שחובת הזמן היא להשתדל בענין המבצעים ככל האפשרי – ואדרבה, המתעסק בזה תבא עליו ברכה²⁴ – מ"מ, צ"ל ההתעסקות רק בהזמנים שמחוץ לסדרי הישיבה.

ויתרה מזו: תלמיד ישיבת תומכי תמימים אינו מציאות לעצמו (כנ"ל ס"ז) ולכן גם הזמנים הפנויים אינם שלו אלא עומדים הם ברשותם של כ"ק רבותינו נשיאנו מייסדי הישיבה: ז.א. זה שבדיו זמנים פנויים להתעסק בהפצת המעיינות וכו' הר"ז (לא מפני שזמנים אלו הם בבעלות שלו, כ"א) מפני שניתנו לרשותו (מאת רבותינו נשיאנו) להשתמש בהם לעבודתו ית' כפי רצונו ובחירתו (אם להמשיך בשקידה והתמדה בלימוד התורה, או להתעסק בהפצת המעיינות וכו' וכו'). ומזה מובן, שגם ההתעסקות בהנ"ל בזמנים אלו – צ"ל ע"פ הוראות הנהלת הישיבה.

23 ד"ה אלה תולדות נח.

24 להעיר מהתחלת פעולות הבעש"ט בגמ"ח בשנת "תבוא עליו ברכה".



סיכום: חרף התווספותן של תביעות רבות כלפי תלמידי תומכי תמימים, צריך לדעת שתוכניה של הישיבה כפי שנתבארה על ידי הרבי הרש"ב היא נצחית. ובפרט בשמירת הסדרים, שהם 'הגבלה עצמית' של רבותינו נשיאנו. כן יש לזכור שגם הזמנים הפנויים ניתנו לתלמיד תומכי תמימים מרבותינו נשיאנו, והם ניתנו לשם ניצולם לעבודת ה' בדרך המועדפת על כל אחד ואחד, וברור שגם בהם יש לציית להוראות הנהלת הישיבה.



י"ג

מהותו של תמים - איתו לעד

על פי הכלל²⁵ ד"קדושה אינה זוה ממקומה" מובן, שגם אלו שכבר "יצאו" מכותלי ישיבת תומכי תמימים, קדושתה זו של הישיבה לא זוה ממקומה בהם; ובפרט על פי הידוע²⁶ אודות ריבוי הכחות, היגיעה וההשתדלות שהשקיעו רבותינו נשיאינו בהישיבה - והרי כשם שמעשי ידי של הקב"ה הם נצחיים, כן הוא בצדיקים שדומים לבוראם²⁷ - שכחות אלו טמונים בכל תלמיד ותלמיד בנפשו פנימה לעד ולעולמי עולמים. במהותו - הרי הוא כל ימי חייו תלמיד של רבותינו נשיאינו.

ומזה מובן, שכל מה שנתבאר לעיל במהותו של תלמיד ישיבת תומכי תמימים.

(א) מצד הביטול שלו ביכולתו להיות מסור ונתון בכל כחות נפשו לכל סוגי העבודה שתובעים ממנו - לימוד התורה נגלה וחסידות, עבודת התפלה, הפצת המעיונות חוצה; (ב) מאידך, ה"עבודה תמה" שלו היא - לימוד התורה וזהו עיקר מהותו ותכליתו -

צריך להיות דוגמתו, על כל פנים מעין זה גם אצל כל אלה שכבר יצאו (מאיזה סיבה שתהי) מכותלי הישיבה, גם אם במצבם כעת הם נמצאים (על פי תורה) בהסוג ד"זבולון" ומארי עובדין טבין [ויתירה מזו יש לומר: אפילו אלה שבעבר לא זכו להיות מתלמידי ישיבת תומכי תמימים, אבל למדו תורת רבותינו נשיאינו, "אפילו פסוק אחד או דבור אחד או אפילו אות אחת"²⁸ - הרי הם תלמידי רבותינו נשיאינו וכאילו למדו בהישיבה שלהם],

25 ראה ע"ח שער ד' פ"ג. של"ד פ"ג. של"ה פ"א. אגה"ק ביאור לסי' זך.

26 ראה שיחת אחש"פ שבתחילת השיחה ע' (ע' 106). ועוד.

27 רות רבה פ"ד, ג.

28 אבות פ"ו מ"ג.

שמחוייבים להתעסק הן ב"אימרי" והן ב"גדיא" ובאופן דשניהם "יעמדו יחדיו"; ומכל מקום עליהם לדעת שעיקר מהותם ופנימיותם הוא - לימוד התורה, ולכן, אין להם להסתפק בזה שיוצאים י"ח בקביעות עתים לתורה כפי שנקבע בשולחן ערוך, אלא שעליהם "לגזול" גם משעות העסק שלו וכו' ולנצלם ללימוד התורה.²⁹

וההתעסקות בלימוד התורה, נגלה וחסידות - "ותלמודו בידו"³⁰ - הרי היא הכלי וההכנה לגילוי תורתו של משיח, שילמד תורה את כל העם כולו³¹ למקטנם ועד גדולם³², כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים.³³



סיכום: כל הנ"ל נדרש להיות גם בקרב אלה שיצאו מן הישיבה, מצד זה שמעשי ידיו של הקב"ה נצחיים. גם עיקר עניינם של בעלי עסק הוא לימוד התורה, ולכן יש להם 'לגזול' משעות עסקיהם ולפנותן ללימוד תורה.



29 ראה גם לקו"ש ח"ו ע' 312 ועוד.

30 פסחים נ, א. וש"נ ראה לקו"ת בהר מ, ב. ויש לומר שעל דרך זה הוא גם בנוגע לתורתו של משיח (ראה תניא רפ"ז).

31 ראה לקו"ת צו יז, א. שער האמונה פנ"ו ואילך.

32 ירמי' לא, לג.

33 . ישעי' יא, ט. וראה רמב"ם בסופו (סוף הל' מלכים).



יצא לאור על ידי ישיבת הקיץ צעירי ליובאוויטש

