

# שו"ת דעת

כרך י"ב

שאלות אקטואליות

בהלכה ומנהג

**יוצא לאור על ידי  
דעת - לימודי יהדות באור החסידות**

המחלקה להדרכה רוחנית:  
שו"ת לרבני קהילות והקהל הרחב בארץ ובתפוצות  
הרצל 141 רחובות  
דוא"ל: daat0770@gmail.com

ניתן לשלוח שאלות אל מכון דעת דרך אתר האינטרנט: [/http://daat.org.il](http://daat.org.il)

נדפס בסיוע המשרד לענייני דת

## פתח דבר

בשבח והודיה לה' יתברך אנו מוצאים לאור את החלק השנים עשרה בסידרת "שו"ת דעת" - שאלות אקטואליות בהלכה ומנהג, ובו מבחר שאלות ותשובות בנושאים שונים ומגוונים.

זה שנים רבות, שמכון דעת נותן שרות של יעוץ הלכתי, השקפתי ומשפחתי, על פי התורה והחסידות, לרבני ודייני קהילות ולאנשים פרטיים בארץ ובתפוצות. התשובות נענות על ידי רבני המכון וצוות המשיבים של מרכז דעת, בשפה העברית, וכן בשפות שונות לפי שפת השואל - כמו אנגלית, צרפתית, ספרדית ורוסית.

התשובות מתפרסמות באופן קבוע באתר האינטרנט של המכון בכתובת <http://daat.org.il>, במדור שאלות ותשובות. השאלות והתשובות שבכרך הם מבחר שאלות שנענו בשנה האחרונה על ידי רבני המכון לשאלות שנשאלו מחו"ל, ממדינות שונות ומגוונות.

בהזדמנות זו ברצוננו להודות לצוות הרבנים והאברכים על עבודתם והשקעתם הרבה, במענה השאלות, בריכוז המקורות ההלכתיים, בעריכתם והכנתם לדפוס. ויהי רצון כי הפצת "דבר ה' - זו הלכה" תמהר ותחיש את הגאולה האמיתית והשלימה תיכף ומיד ממש.

מערכת ההוצאה לאור של מכון דעת

חודש חשון תשפ"ג



## תוכן עניינים

### שאלות בהשקפה ובאמונה

1. מהי הסיבה המיוחדת שצריכים להיות בשמחה בחודש אדר וגם בכלל? והאם אפשר להסתדר עם שמחה ומרירות יחד? .....21
2. מה הסיבה שמתחפשים בפורים? מה המשחק הזה אומר לנו בפנימיות?26
3. אני הולך למסור שיעור על המגילה ועניינה, ורציתי לדעת אם יש איזה תוכן מיוחד שאפשר להעביר אותו בנושא של קריאת המגילה, המשמעות של המגילה אלינו ועוד? .....29
4. בפורים כולם שותים ומשתכרים, במבט מסויים זה נראה התנתקות מהמציאות של העולם וחיפוש משמעות אחרת לחיים.. איך אנחנו כאנשים שחיים בעולם הזה, מצווים ביום הזה להשתכר ולצאת מהמציאות שלנו - האם אין עניין לעבוד דווקא בתוך העולם, בתוך המציאות שלו? .....32
5. אם אנחנו רוצים להסתכל על החודשים של אדר וניסן מבחינה רוחנית, שניהם הם חודשי גאולה, חודשי שמחה, חודשים שבהם נעשו ניסים גדולים לעם ישראל - האם אפשר להצביע על שינוי מהותי רוחני ופנימי בין החודשים הללו, סגנון עבודה שונה בין החודשים, ענינים מסוימים שצריכים לשים עליהם את הדגש בחודש הזה מול החודש האחר? תודה רבה לכם..... 34
6. האם יש לנו מידע מתי תבוא הגאולה? יש לזה איזה מקור בספרות היהודית? .....38
7. יש לי יום הולדת בקרוב, ורציתי לדעת אם יש מנהגים מיוחדים או עניין מיוחד שצריכים לשים עליו את הדגש ביום ההולדת. תודה.....40

8. אני עובד בשליחות של הרבי כבר הרבה שנים, אבל אין לי כבר כוח.. אני מרגיש שזה כבר גדול עליי.. אשמח לחיזוק מאתכם. תודה.....42
9. לפעמים אני נמצא במצב של דיכאון מאוד גדול, של חוסר הבנת המציאות, אני לא יכול לתאר לעצמי מאיפה הבעיות שלי יכולות להיפטר? מה צריכים לעשות שמגיעים למצב כזה, שאין כבר תקווה? תודה רבה.....45
10. אני ואשתי מנקים את הבית לפני פסח כמו כל יהודי טוב, אבל כל פעם מחדש זה מעורר אצלנו בעיות קשיים מריבות, אני כבר לא יודע עם כל הנקיון הזה שווה.. מה אפשר לעשות כדי לא לריב בהכנות לפסח, זה פשוט הורס לנו את הזוגיות. תודה רבה.....48
11. אני מוסר שיעור על ארבעת הבנים שבהגדה, אשמח קצת לחומר עליהם, ובמיוחד כיצד זה משפיע על נושא החינוך כיום?.....52
12. כיצד אפשר לפרש את המושג של יציאת מצרים במובן הנפשי פנימי של הדברים, איך זה בנפש של כל אחד ואחד? בתרגום לחיי היום יום תודה רבה לכם.....55
13. לפעמים אני מוצא את עצמי מתוסכל בתוך עצמי - האם אני רוצה טוב או שאני רוצה רע? האם הנפש שלי היא מכוונת כלפי הצד החיובי או שהיא בנטייתה כלפי הצד השלילי? זוהי מין תחושה כבידה של פיצול אישיות.. אשמח למענה. תודה.....57
14. מה עושים אם אני מרגיש שאני פשוט "תקוע" - יש איזה חסימה שמונעת ממני להתקדם ולא נותנת לי את האפשרות להמשיך הלאה. אני מנסה להתקדם בחיים הרוחניים יותר ויותר, לאט לאט, אבל זה פשוט לא עובד, זה לא מצליח, אני לא מצליח למצוא בעצמי את הכוחות להשתחרר מאותה התקיעה הכל כך לא פשוטה.....61
15. יש לי חולשה מסויימת, ואני מעוניין לשמוע עליה קצת חומר שיעזור לי לצאת ממנה. אני אדם שבטבעו לא אוהב לנצל את הזמן, אני אוהב כל דבר למרוח, לא לעשות אותו מתי שצריך. אני לא מתכוון לכל זה בכוונה, אלא פשוט כך זה יוצא. מאוד אודה לכם אם תעזרו לי בנושא הזה.....64

16. איך מסתדרים עם הסתכלות מעוותת על החיים? עם פירושנים לא נכונים של המציאות, עם הסתכלות צרה וחסרת הסבר. תודה.....68
17. אני אדם בטבעי מאוד מידותי, מאוד רגשי, תמיד אומרים עלי שהמידות שלי הם לא מווסתות... יוצא לי להתרגז על מישהו בצורה לא רגילה או לצעוק, וכן בכל שאר הרגשות. מהי הדרך הנכונה לתקן את המידות? ואפילו אם לא תיקון מושלם, לזכך אותם מעט מעט.....72
18. כל שנה מחדש הסיפור של תלמידי רבי עקיבא שלא נהגו כבוד אחד בשני לא נותן לי מנוח, זה נשמע מוזר ומופרך שכל כך הרבה תלמידי חכמים לא מתנהגים יפה אחד לשני? ועוד כידוע זה לא מדובר על אנשים כמונו אלא על תלמידים של הענק שבענקים?.....75
19. איך אני יכול להקנות אמון במושפע שלי, במטופל שלי, במי שאני רוצה ליצור איתו אינטרקציה וקשרים? תודה רבה.....78
20. יצא לי ללמוד תניא, את המושגים של אהבת ה' ויראת ה', מתוך הסתכלות רצינית בענין ניסתי לעורר את עצמי לדבר, אפילו בכהוא זה אבל אני רואה שזה דבר לא פשוט בכלל ואני לא מצליח להגיע אליו באיזה שהיא צורה. אשמח להדרכה נוספת בעניין.....82
21. האם הפירוש הנכון של מידת הגבורה בעבודה היא אכן להיות נוקשה, מצמצם, לא נותן? כמו שמידת הגבורה היא הצמצום וההסתר לעומת מידת החסד? מה הפירוש הנכון לדברים. שמעתי בזה כמה פירושים ואשמח לשמוע את דבריכם.....84
22. האם ההנהגה של שמאל דוחה היא הנהגה שהיא רק בדיעבד, שחייבים ליצור אצל הילד את ההגבלה והגבורה, או שיש מקרים שצריכים להשתמש בה מלכתחילה?.....87
23. אם אפשר הסבר למה שכתוב בספרי הקבלה, שהקב"ה יצר את עולמו תחילה באופן כזה שאור אין סוף היא ממלא את כל החלל ואח"כ הוא צמצם את אורו הגדול? למה הוא לא עשה מלכתחילה בצורה כזאת שהיא מצומצמת ומתאימה לכלים של הנבראים?.....90

24. מה הביאור למה שכתוב בזוהר שהבינה "מינה דינין מתערין"? .....92
25. איפה המיקום הנכון בספירות של מידת התפארת, ואיך אפשר להבין את המשמעות שלה בעבודה הנפשית שלנו, אשמח להסבר בדברים. ....95
26. בספרים כתוב שהברכה שהגיעה ליעקב אבינו שהוא יפרוץ "ופרצת ימה וקדמה" זה דווקא בזכות זה שהוא שמר את השבת כמו שצריך. תהיתי בתוכי מה הקשר בין הדברים? .....99
27. בענין של ספירת הנצח בנפש האדם, האם היא לא מביאה את האדם לידי מקום שהוא לא מתחשב בסביבה, שלא מעניין אותו שם דבר, שהוא הולך על הדברים עד הסוף בלי להתחשב? כמו מלחמה שצריכים לנצח בה? 102
28. אשמח לשמוע כיצד אפשר לחזק אצל עצמי את מידת הביטחון, בה בשעה שאני לא יודע מה יהיה העתיד, ומה יקרה עוד מעט וזה מכניס אצלי לפעמים לחץ וחרדה שונים? .....105
29. ידוע שמידת ההוד היא ביטול והכנעה. איך אפשר לעבוד את ה' עם ההסתכלות של מידת ההוד, בה שזה נראה שאני כלום בעיני עצמי ואני מוכנע, לא שווה כלום? .....107
30. שיש אירועים שהם לא מובנים, כמו פטירה ואיבוד של אנשים קרובים, איך צריכים להסתכל על זה? .....110
31. מה הפירוש של הפסוק "הִנֵּה מָה טוֹב וּמָה נְעִים שְׁבֹת אֲחִים גַּם יָחַד" (תהלים קלג, א) מי הם אותם 'אחים' בדיוק שמדבר עליהם דוד המלך? .....113
32. יש הרבה פסוקים שמתארים את הזקן של אהרן הכהן "כשמן הטוב.. זקן אהרן" או מה שנאמר בתהילים "זקן אהרן שירד על פי מידותיו" - מה הסיבה שיש הדגשה גדולה על הזקן של אהרן הכהן דווקא? אשמח לשמוע מה הביאור הפנימי על זה. ....115
33. אשמח לשמוע מהי המשמעות של מידת היסוד בעבודת האדם? .....118
34. בשנה הבאה אנחנו מגיעים לשנת הקהל, בה יש הרבה ביאורים של הרבי על הצורך להיות מלך - במקומו ובסביבתו, ובכלל בחיים היום יום. האם



- ההתנהגות כמו מלך היא לא בעייתית קצת? היא לא גורמת לאדם להיות קצת חסר אכפתיות? רודן? שולט?.....122
35. דוד המלך אומר בתהילים - "ואנכי תולעת ולא איש חרפת אדם ובזוי עם" - איך אפשר להבין את הפסוק הזה, בה בשעה שדוד היה מלך ישראל, והיו לו מעלות עצומות של נבואה ועוד?.....124
36. כיצד אפשר לקבל את האפשרות והיכולת שעומדת מאחרי היכולת להתחבר, להתאחד, להצליח להתחבר גם עם מי שלא כזה קל?.....127
37. יש מדרש ידוע על התורה והאומות שהקב"ה רצה לתת אותם לבני ישמעאל ולבני אדום, וכולם לא הסכימו לקבל את התורה. יש את הפירוש הפשוט של המדרש, אבל מעניין אותי האם יש ביאור פנימי ועמוק יותר שמסביר מה בעצם הדו שיח הזה בין הקב"ה לבין כל האומות, מה עומד מאחרי זה שעם ישראל אומר - נעשה ונשמע, ואחרי זה אומרים שזה "עמא פזיזא"?.....130
38. מהי הסיבה שרק את הילדים הסכים הקב"ה שיהיו הערבים לקבלת התורה? הרי התורה היא שייכת לכל יהודי באשר הוא, ומה הנקודה שצריכים דווקא את הילדים?.....133
39. אני אדם בטבע מאוד לחוץ, לא מצליח להירגע אף פעם וכל הזמן זה מונע ממני לפעול בצורה נכונה איך אני יכול להגיע להיות אדם יותר רגוע, נינוח, ולא לחוץ כ"כ?.....136
40. כבר כמה שנים אני עסוק בשליחות תחת אחד השלוחים בעיר שלנו, אני כל הזמן פועל בעניינים של מבצעים, הנחת תפילין, קופות צדקה ועוד. לאחרונה הוא ביקש ממני להתחיל לעבוד גם בתחום של שיעורי התורה. בזה אני לא מצליח בכלל להבין איך לעשות את זה. עולה בי לחץ וחרדה, כאילו זה לא ביכולת שלי. אני מבין שיש פה איזה מחסום שחוסם אותי, ואשמח לעזרה בעניין.....138
41. יש לי שאלה שהיא קצת מורכבת בתוכי, ואני מעדיף לפתור את השאלה. שמעתי סיפורים על הרבי שפעם הוא היה אומר לכל חסיד וחסיד מה הוא צריך לעשות בדיוק, הוא היה מורה ומכוון כל אחד למקום שבו הוא היה

- צריך. הבנתי שגם בזמן שראו את הרבי הנהגה של הרבי נהייתה לאט לאט שהוא לא מכוון את האדם למקום הספציפי, אלא הוא יותר אומר את ההוראות הכלליות ואנחנו צריכים להבין מה כל אחד בעצמו צריך לעשות. מי מדבר על התקופה הזאת, שכל התקשורת עם הרבי היא בצורה שונה. אני מבין שאין לנו אפשרות להבין את הסיבות שעומדות ברומו של עולם, אבל עדיין אשמח אם תוכלו קצת לנסות להסביר קצת את הדבר תודה.....142
42. יש לי תפקיד בקהילה שלנו, בה אני צריך לעבוד עם נוער צעיר. אני מנסה הרבה פעמים לעבוד איתם בכיוון חיובי, בצורה של ימין מקרבת, אבל אני רואה שזה לא הולך לי. זה מה שמביא איתי לעבוד איתם בצורה קצת יותר קשה, עם עונשים וכו'. איפה האמת אני יודע, אבל אני לא מצליח להיות בצורה הזאת ואשמח להבין קצת יותר לעומק את הצורך בגישה החיובית יותר. בכלל תודה רבה על כל השיעורים באתר ועל כל התוכן המדהים שאתם מעבירים לנו.....146
43. האם נכון שהבקשה לגאולה השלימה תהיה מצד זה שקשה לנו ויש הרבה צרות בעם ישראל, בארץ ישראל, ובכלל בכל העולם? יש בזה בעיה? ...149
44. בתקופה האחרונה בעולם היו יהודים שהיו שרויים בבידודים, בעוצרים, במצב כזה שאין להם את האפשרות לעשות מה שהם רוצים מתי שהם רוצים. האם באמת יש אפשרות כזאת שאין ליהודי שליטה על המצב?..152
45. משפחתי עברה בתקופה האחרונה אירוע מאוד קשה של משבר, לא נעים לי כרגע לפרט את הפרטים, אבל בתוך ההתקאלמות מהמשבר, נוצר אצלנו דיון, האם באמת בכל דבר יש עניין שהוא טוב? כולנו יודעים שהקב"ה הוא טוב, השאלה היא אם יש דברים שהם לא טובים שמגיעים מסיבות מסויימת מאת הקב"ה?.....155
46. יש לי חבר רווק בן 45, הוא כבר לא יודע מה יהיה איתו והאם יש לו עוד איזה סיכוי להתחתן. אני מנסה לעזור לו במה שאפשר, אבל הוא נמצא במצב כזה של גלות פנימית מה שמשפיע עליו על התפקוד וכו' וכו'. כיצד אפשר לעזור אותו, לחזק אותו, לרומם לו את הרוח גם במצב של גלות כ"כ קשה? ...157

47. בעלי חוזר הביתה כל יום והילדים לא ששים ולא שמחים לראות אותנו. אני מנסה לחשוב ביחד איתנו מה לעשות, אולי להביא מתנות או להפתיע אותם, מה שניסינו כמה פעמים, אבל בפועל זה לא מצליח לנו אשמח לעזרתכם.....160
48. יוצא לי הרבה פעמים לדמיין בתוכי מה יהיה בעתיד, איך אני רוצה לראות את עצמי מה הדברים שעשיתי בעולם ובאיזה תפקיד אני אוהז. אבל מפעם לפעם עולה במוחי שאלה, מה העניין של הפנטזיות האלו? האם לא צריכים להיות עסוקים בהווה, במה שצריכים לעשות בפועל בעולם כרגע, ולא להתעסק במה יהיה אם יהיה ומתי יהיה?.....163
49. אני מחפשת שידוך כבר כמה שנים טובות, יצא לי להיפגש עם כמה וכמה בחורים אבל בפועל אני לא מצליחה למצוא את שלי. אני מרגישה מאוד בודדה. חסרת כל. לא חסר לי כסף וכבוד, אבל חסר לי את עצמי. עד כדי כך, שלפעמים אני מוצאת את עצמי שאולי כבר עדיף להיות לבד, אני מיואשת מהעתיד. אשמח לעזרתכם.....166
50. כיצד מפרשים בתורת החסידות את הסיפור של בנות ירושלים שהיו יוצאות וחולות בכרמים? תודה.....169
51. אני מתקשה במציאת שידוך כבר הרבה זמן, זוהי גזירה משמים? יש איזה הסבר למה זה קורה? תודה.....171
52. יש הרבה זמנים שצריכים לעשות בהם חשבון נפש, אם זה בקריאת שמע שעל המיטה או בסופ"ש, כפי שמובא בספרים הקדושים. כל פעם מחדש שאני מכניס את עצמי לדבר, אני מוצא את עצמי בתחושה כבדה ולא נעימה. מאוד רוצה לשמוע איך עושים את זה נכון. תודה.....174
53. העבר שלי מלא בדברים לא הכי טובים.. אני חוזר בתשובה כל הזמן אבל אני מאוד מודאג מה לעשות עם העבר. הוא לא נמחק הוא לא נעלם.....177
54. האם יש בכח אדם אנוש עלי ארץ לגעת בכוחות העל מודעים שלו?.....180
55. השנה הקרובה היא שנת הקהל, מה המשמעות שלה גם היום בזמן שאין בית המקדש קיים?.....189

56. אנחנו נמצאים בחו"ל ואין לנו שמיטה כפי שהיא במשמעות ההלכתית שלה כמובן, האם יש איזה תוכן שנלמד גם במובן רוחני יותר? תודה רבה..... 191
57. האם היהדות מכירה בשוויון? תודה רבה..... 198
58. למדתי בתניא בפ"ב שצריך להיות מוח שליט הלב, שהמוח הוא זה שיקבע את ההתנהלות ולא הלב. איך אפשר ליישם את העבודה הזאת, בזמן שהלב שלנו הוא מאוד משפיע לנו על ההתנהלות והוא באמת מאוד קובע לנו את מצב הרוח..... 201
59. שלום וברכה, יש לי הרבה הרבה רגשות אשמה על כל מיני דברים שעשיתי בחיים. לא נעים לי לפרט אותם, אבל קשה לי מאוד עם המחשבות הללו שצפות בי הרבה פעמים. איך אני יכול להתמודד עם זה?..... 203
60. הפרשה מספרת על קורח שחלק על משה רבינו, למרות שהוא היה פיקח וחכם, עם כל זאת הוא סחב את עצמו למחלוקת הזו. איך ייתכן שעד לפני רגע משה רבינו נתן להם את התורה בסיני, ראו איך פה אל פה הקב"ה מדבר אליו, והם שומעים את דבריו של הקב"ה דרך משה רבינו, ואחרי כל זה, עומד קורח וטוען "למה תתנשאו" - ברור למה הם צריכים להתנשאות, כי משה רבינו הוא נעלה יותר מאשר כל שאר העם? תודה..... 206
61. אנחנו רוצים הרבה זמן ילדים, אבל לצערנו לא זכינו להפקד. רצינו לדעת אם יש איזו סגולות מיוחדות בשביל זה? תודה רבה..... 209
62. ב"ה. שלום וברכה לאתר דעת, רציתי לשאול, האם מה שנקרא מחשבה זרה, זה רק מה שהוא בעניינים לא טובים כמו עבודה זרה וכדומה, או שיש עוד משמעויות למושג של מחשבות זרות? תודה רבה..... 211
63. שלום וברכה - האם יש עדיפות ללימוד מיוחד בימים האלו של בין המצרים אולי משהו בנושא אהבת ישראל שזה הסיבה של הגלות או איזה נושא מהגאולה שעתידיה להיות בקרוב ממש? תודה..... 214
64. ב"ה. אני מארגן שיעור בקשר לכח סיון, ורציתי קצת לדעת עוד על התאריך הזה, ובעיקר על המשמעות הרוחנית שלו. תודה רבה רבה..... 217

65. ראיתי מאמר של הבעל שם טוב שמסביר שאם אני רואה רע אצל השני, זה אומר שיש את אותו הרע אצלי, כי זה בגלל ש"פניו מטונפין". אבל לא הצלחתי להתחבר ולהבין בכלל את הפתגם הזה, כי אולי ראיתי את הרע בגלל סיבות אחרות, בגלל שאני צריך לעורר את אותו היהודי על הרע שלו, או בגלל כל סיבה אחרת? מה ההכרח לפרש כך..... 219
66. שלום וברכה, יש לי שאלה שמטרידה אותי הרבה זמן, למה אנחנו טוענים שארץ ישראל שייכת דווקא לנו, בעוד שיש עוד עמים נוספים שהיו שוכנים בארץ בשנים עברו? אולי אנחנו היינו הכי הרבה זמן, אבל למה דווקא אנחנו...?..... 222
67. הייתי בשיעור שבו הוסבר שדרכו של הרבי הוא לפרש פסוקים שנראים פסוקים לא טובים, בצורה שהיא חיוביות ומאירת פנים. ניסתי קצת לעשות חיפושים במאגרים בתורת הרבי, אבל לא הצלחתי למצוא בעצמי מקומות כאלו. זה מאוד מעניין אותי ואשמח להכוונה בעניין, תודה רבה. .... 225
68. ב"ה. בפרשה מסופר שמשנה רבינו טוען לקב"ה - האיש אחד יחטא ועל כל העדה תקצוף? ואז הקב"ה עונה לו תשובה - יפה אמרת..... 228
69. הרמבם כותב שיש מידות שהאדם צריך להתרחק מהם מאוד ואחד מהם היא מידת הגאווה ואם כן מה הכוונה שגם מידת הגאווה צריכה להיות אצל האדם החכם שמינית שבשמינית? תודה רבה..... 230
70. ערב טוב. רציתי לשאול מה הסיפור עם הבנים של קרח, האם הם נענשו או ניצלו, ומה הכוונה שכתוב עליהם שהם "לא מתו"?..... 233
71. צהריים טובים, יש לי שאלה שתלמידות בכיתה שאלו אותי ולא כל כך ידעתי לענות להן. כאשר לימדתי על נח התלמידות בתיכון שאלו שאלה ממש טובה, מה העניין שהתורה רוצה לספר שנח לא היה צדיק באמת, אלא רק בהשוואה לדור שלו. לפעמים כותבים על מישהו מעלה, אבל זה רק מגנה אותו. לא ידעתי מה לענות להם, ואשמח לעזרה..... 235
72. שלום וברכה. עם ישראל נמצא בכל מיני מקומות בעולם, יש יהודי אחד שגר ברוסיה ויש בארצות הברית, יש במקסיקו ויש בצרפת... כל אחד יש לו

אורח חיים שונה ויש לו פסיקת הלכה שונה.. מה יכול לחבר בין כל היהודים שנמצאים בכל המקומות..? במבט מסויים זה נראה שאין קשר בינינו.. 238

### שאלות בהלכות כשרות - בשר וחלב ותערובות היתר ואיסור

1. מה הדין צריך להיות במקרה שאדם הכין שמנת מתוקה עם תותים, ונפל לתוכה מיץ של מלפפונים חמוצים שאינו כשר, וטעמו של המיץ מורגש בתוך התערובת. האם השמנת נאסרה באכילה? ..... 242
2. מה הכוונה של "נותן טעם לפגם" - האם זה חייב להיות שזה הורס את הטעם, או שזה רק אם זה לא קשור לתבשיל זה כבר נקרא לפגם? ..... 244
3. במקרה של גבינה שאינה כשירה נפלה לתוך דג סלמון מרוקאי המתובל היטב. האם נכון לומר שבגלל שרגילים לאכול גבינה עם דג סלמון, אז הגבינה נחשבת כנותנת טעם לשבח בדג, או שבגלל שהדג מתובל בסגנון חריף וזה לא מתאים לכוונה של הגבינה, זה נחשבת נותן טעם לפגם? ..... 247
4. אדם בישל בשר בסיר חלבי שאינו בן יומו. האם הבשר מותר באכילה? ..... 250
5. הגיעה לפני שאלה, ולא ידעתי כ"כ איך לענות עליה, ואשמח לעזרתכם - במקרה שבושל בסיר בשר, אחרי 15 שעות לערך בישלו בסיר פסטה, ואחרי 15 שעות נוספות בישלו באותו סיר בשר תפוחי אדמה. אחרי כל מסכת הבישולים הללו התברר שהבשר הראשון שבישלו אותו הוא היה טרף - האם אני מחשיב את התפוחי אדמה כבישול בן יומו או לא? ..... 253
6. במקרה שבו היו כמה בישולים, האם אנחנו מחשיבים בן יומו מהבישול הראשון האסור או שאנחנו מחשיבים את זה מהבישולים הנוספים המותרים שהיו תוך כדי? ..... 256
7. במקרה שאדם בישל מרק בסיר ונפל לתוכו זבוב, ומחמת הרתיחה התפורר הזבוב ונימוח ולא ניתן למצוא שום חלק מגופו. האם המרק מותר באכילה? ..... 259

8. כחלק מעבודת השגחתי אני עובד במפעל לשימורי דגים, לפני יומיים הכניסו דג כשר לתוך ציר מלוח מאד, ואחר כך התברר שזהו ציר שכבשו בו מקודם דגים אסורים שאין להם סימני כשרות. הפועלים אינם יודעים כמה זמן בדיוק שהה הדג הכשר בתוך הצייר האסור, ומשערים שמשך השהיה היה כ-15 דקות או 20 דקות. לא הצלחתי להגיע למסקנא מה דין הדג? ..... 263
9. בגמרא במסכת חולין מובא בשם שמואל שמליח הרי הוא כרותח, וכבוש הרי הוא כמבושל. עוד מובא שם בשם רבין שלדעת רבי יוחנן מליח אינו כרותח וכבוש אינו כמבושל. אבל אביי חלק על רבין בשיטת רבי יוחנן, ואמר שגם רבי יוחנן מודה שמליח כרותח וכבוש כמבושל..... 263
10. לגבי דיני כבוש כמבושל, מה הדין במקרה שהכבישה היא לא כבישה של כל החתיכה אלא רק של חצי מהחתיכה, האם גם אז אנחנו מחשיבים את הכבישה כאילו היא מבושלת ממש? ..... 267
11. שלום וברכה. למדתי בהלכה את הלכות כלי ראשון שני ויד סולדת, ונפלה עלי חוסר הבנה מוחלט... לא הצלחתי להבין את ההגדרה ההלכתית הנכונה של הדברים ואשמח לעזרתכם..... 270
12. מה הדין הנכון לגבי חתיכת בשר שנפלה לתוך כלי שני עם חלב רותח, האם יש אפשרות להתיר את החתיכה הבשרית ולהתיר את החלב? ..... 273
13. מקרה שקרה אצל אחד מהמקורבים שלי, וחשוב לי לדעת מה נכון לפסוק אצלו..... 275
14. האדם נמצא בתהליך של התקרבות, והוא העביר הכשרה של רוב הסירים שלו. באחד מהימים האחרונים הוא בישל איזה מרק חם ותוך כדי הוא היה צריך להעביר אותו לסיר אחר, הוא הוציא מהארון איזה סיר - שלא הוכשר עדיין ועדיין יש בו איסורים. המרק הוא לא כ"כ גדול, ולא נראה לי שיש בו שישים כנגד הסיר האסור, האם יש איזה היתר להתיר את המרק? ..... 275
15. חתיכה של בשר צלי לא כשר שנפלה על חתיכת בשר כשר - האם היא אוסרת את כל החתיכה הכשרה או שהיא אוסרת רק את הכדי קליפה של החתיכה?

16. אדם שצלה על האש חתיכות של בשר שאינו שומני, וחתיכה אחת היתה אסורה בגלל שנפל עליה חלב ונבלע בה. האם החתיכה הסמוכה אליה שנגעה בה בשעת הצלייה נאסרת גם כן? ..... 282
17. האם המושג ההלכתי של "תתאה גבר" נאמר גם בנוגע למליחה או שזה רק בנוגע לבשר וחלב? תודה רבה. .... 284
18. אני עובד במפעל של דגים בתור משגיח כשרות, ולפני כמה ימים בזמן שמלחו את כל הדגים לשימור, שאז מולחים את הדגים עם מלח רב הבחנתי שיש בטעות דג שהולכים למלוח והוא לא מהדגים הכשרים (יש כמה ליינים במפעל). הוצאתי את הדג לפני שמלחו אותו, אבל הוא הספיק כבר לגעת בדגים אחרים שכבר נמלחו, האם צריכים לזרוק גם את כל הדגים שנגעו בדג הזה? ..... 287
19. יש לנו יהודי אחד שהוא עדיין עוסק בתחומי תעסוקה של תרנגולות וכד' ויש לו לול של תרנגולים זכרים ונקבות עם ביצי חופש אורגניות. .... 290
20. לפני כמה ימים הוא בישל כ-70 ביצים מהלול, ולאחר הבישול עירה את הביצים עם המים לקערה בזמן שהביצים והמים היו עדיין רותחים בשיעור יד סולדת. לאחר מכן נמצאה בתוך הביצים ביצה אחת עם דם המעיד על תחילת ריקום אפרוח והוציאו אותה. מה דין שאר הביצים? ..... 290
21. שלום וברכה, במקר שיש איסור שמונח קרוב להיתר, אבל הוא לא נוגע בהיתר ממש, האם הוא יכול להעביר את האיסור על ידי ריח, זיעה, שמשפיעה על המאכל השני, ללא נגיעה ממש? ..... 295
22. אדם שעשה מנגל ובסמוך אליו אפה פיתות (על גבי סאג). אין סיבה לחשוש להעברת אדים או ממשות אחרת מהבשר אל הפיתות. אך מחמת הקרבה ניתן להרגיש ריח של בשר בפיתות. האם מותר לאוכלן יחד עם מאכלים חלביים? ..... 298
23. האם מותר לאפות חלבי לאחר בשרי בתנור ביתי? ..... 301
24. האם מותר לעשות אפיית חלב אחר בשר (או להיפך) במיקרוגל? ..... 304



25. במאפייה כשירה למהדרין אצלנו התברר שהמרדה (הרחת) המשמשת אותם להוצאת פיתות היתה בעבר בשימוש של מאפיה לא כשרה ויש חשש שסכו אותה עם שומן של איסור. מה דינן של הפיתות שהוצאו מהתנור במרדה זו? האם ניתן להמשיך להשתמש במרדה זו מכאן ואילך? האם מועיל להגעיל את המרדה?..... 306
26. האם מותר להריח באף או בפה ריח של איסור, בשמים של איסור או כל דבר שיש בו ריח מדבר שהוא לא מותר?..... 309
27. האם מותר להריח פרי של ערלה, כגון לימון או אתרוג של ערלה שיש להם ריח טוב?..... 311
28. אדם בישראל שני סירים של מרק עוף וחילק את המרק לכמה צנצנות. אחד מהסירים היה גדול יותר והמרק שבו נכנס לחמש צנצנות, ואילו המרק שבסיר השני נכנס לארבע צנצנות. לאחר מכן התברר שהעוף שהיה בסיר השני היה טרף. כעת יש לפנינו תשע צנצנות, שביניהן ארבע צנצנות שיש בתוכן מרק של איסור, אך כל הצנצנות מכילות את אותו סוג מרק ונראות אותו דבר ולא ניתן להבדיל ביניהן. האם מותר לאכול מהמרק שבצנצנות?..... 314
29. אדם שבישראל סיר של מרק עוף וחילק את המרק לשתי צנצנות. אחר כך בישראל סיר קטן יותר של מרק עוף והעביר את המרק שבו לצנצנת אחת. כעת יש לפנינו שלש צנצנות של מרק עוף בגודל זהה שלא ניתן להבדיל ביניהן. כעבור זמן רצה האדם להרתיח שוב את כל המרק, והוא שפך את שלש הצנצנות לשני סירים שונים, באופן ששתי צנצנות בסיר אחד וצנצנת שלישית בסיר שני, והרתיח את שני הסירים. לאחר ההרתחה השניה התברר שהעוף שהיה בסיר הקטן בהתחלה היה טרף. כלומר צנצנת אחת מתוך שלש הצנצנות הכילה מרק של איסור. האם מותר לאכול את המרק שבסירים?..... 318
30. תפוח של ערלה שהתערב בשני תפוחים של היתר ולא ניתן לזהות את התפוח האסור, האם מותר לאכול את התפוחים?..... 322

31. בלול תרנגולות הכינו כמה תרנגולות לקראת שחיטה. אחת מהתרנגולות התגלתה כטריפה. בשל תקשורת לקויה, השוחט לקח את התרנגולות ושחט אותן לפני שעדכנו אותו על כך שאחת מהן טריפה. מיד לאחר השחיטה, לפני שהסירו את הנוצות של התרנגולות, התגלתה הטעות. כעת לא ניתן לזהות את התרנגולת הטריפה. מה דין התרנגולות? ..... 324
32. בהלכה כתוב שאם ספק נוצר במקום קבוע ומסויים אז לא הולכים כמו הפסיקה ההלכתית של אחר הרוב, אלא הספק הוא שקול, . אשמח להסבר והבהרה בנושא זה, להבין כיצד צריכים להתייחס אליו באיזה מקרים כן ובאיזה לא? ..... 329
33. היה אחד אצלנו בקהילה ששלח את הבן שלו לקנות בשר בשוק היהודי, שם יש כמה דוכני בשר כשר מיבואנים שונים אבל כולם הם בכשרות הקהילה. .... 331
34. אחד מהיהודים אצלנו הוא בעל לול גדול של תרנגולים הודו גדולים, ובלול התרנגולות שלו לפני כמה ימים נמצאה תרנגולת אחת טריפה, אך היא ברחה והתערבה עם התרנגולות האחרות. בעל הלול הוא יהודי שירא שמים והוא כבר ידע שכעת עליו לבדוק את כל התרנגולות ולמצוא את הטריפה, כיון שבעל חיים אינו בטל. .... 334
35. במטבח של בית מלון שתחת אחריותנו המגיש מנות כשירות ומנות שאינן כשירות, התערבה מנת בשר טרף במנות בשר כשירות. אחד העובדים לקח בטעות מנה אחת מתוך התערובת והניח אותה יחד עם מנות כשירות אחרות. מה דין התערובת הראשונה והתערובת השנייה? מדובר פה בסכומים מאוד גדולים, והפסיקה משפיעה מאוד לכל כיוון. אשמח לעזרתכם בנושא... 339
36. במטבח של בית חב"ד אצלנו היתה כמות גדולה של עופות המיועדים לבישול לכבוד החג. אחד המקורבים הביא כמה עופות שקנה בשוק שרוב הדוכנים בו מוכרים בשר כשר ומיעוטם מוכרים בשר טרף, ואינו זוכר באיזה דוכן קנה. הוא הניח את העופות שקנה יחד עם כל העופות ולא ניתן לזהותם. מה דין התערובת? ..... 343

37. במטבח של בית חב"ד אצלנו, הגיע יהודי מאחד המושבים בארץ ישראל, והביא כמה תפוחי אדמה שאינם מעושרים והניחם במזווה יחד עם שאר התפוחי אדמה. הוא רצה מאוד לכבד אותנו בזה שהוא מביא איתו פירות מארץ ישראל.. השליחה שרצתה לבשל תפוחי אדמה, לקחה שני תפוחי אדמה מהמזווה וצירפה אותם עם 10 תפוחי אדמה שהיו על השיש ובישלה הכל. האם התפוחי אדמה מותרים באכילה?..... 346
38. בלול של תרנגולות המיועדות לשחיטה גילו שלתרנגולת אחת יש מום וקיים לגביה ספק שמא היא טריפה. לאחר מכן התרנגולת ברחה והתערבה עם שאר התרנגולות. האם אפשר להתיר את התרנגולות מטעם ספק ספיקא או שכל התרנגולות בחזקת איסור עד שייבדקו?..... 349
39. אדם בישל בסיר מאכל שיש לגביו ספק האם הוא מותר או אסור, ונודע לו שהמאכל שבושל הוא ספק איסור. לאחר מכן בישל באותו הסיר מאכל של היתר, והוא מסופק האם בישל את ההיתר בתוך 24 שעות משעה שבישל את הספק איסור או לאחר 24 שעות. האם ניתן להתיר את המאכל על סמך ספק ספיקא?..... 353
40. בלול תרנגולות התגלתה תרנגולת טריפה, ומצאו ביצה בין התרנגולות הטריפה לבין תרנגולת אחרת כשירה באופן שיש ספק האם הביצה נולדה מהתרנגולת הזו או מהתרנגולת הזו. על הצד שהביצה נולדה מהתרנגולת הטריפה, ישנו ספק נוסף שמא תהליך יצירת הביצה עם קליפתה כבר הסתיים לפני שהתרנגולת נעשתה טריפה, וממילא הביצה הגמורה כבר נחשבת נפרדת מהתרנגולת ולא חל עליה הדין שחל על התרנגולת. האם ניתן להתיר את הביצה על סמך ספק ספיקא?..... 356
41. יהודי אצלנו בישל פירות שדרכם להתליע בלי לבדוקם לפני הבישול (יש במין זה מיעוט המצוי של פירות מתולעים, אך רובם אינם מתולעים). האם ניתן להתיר את התבשיל מצד ספק ספיקא?..... 359
42. בסופר גדול אצלנו יש מעדניה עם גבינות ישראל ומעדניה עם גבינות גויים. אחד העובדים מצא שם גבינה שלא ידוע מאיזו מעדניה היא. האם אפשר

- להתיר את הגבינות הללו כי איסור גבינת גויים הוא מדרבנן, וספיקא דרבנן לקולא?..... 362
43. שוחט ירא שמים אצלנו שחט בהמה ולאחר השחיטה התעורר ספק האם הסכין פגום, באופן שיש כאן ספק ספיקא - ספק שמא הסכין פגום, ואם תאמר שהוא פגום - שמא נפגם רק בסיום השחיטה לאחר שהבהמה כבר נחשבת שחוטה כדין. האם אפשר להתיר את הבהמה באכילה על סמך ספק ספיקא זה? ..... 365
44. האם אפשר להגיד ספק ספיקא בהלכה, גם אם הספיקות הם לא שווים ממש אחד לשני? ..... 369
45. ידוע שבערים שיש לגביהם ספק האם מוקפות חומה מימות יהושע בן נון, כגון העיר טבריה, הדין הוא שקוראים את המגילה גם בי"ד באדר וגם בט"ו באדר. כיצד מסתדר דין זה עם הכלל שספק דרבנן להקל? הרי קריאת המגילה אינה חובה מן התורה אלא מדברי חכמים!..... 372
46. כמה משפחות שונות התארחו בשטח של לינת קמפינג באחד מהאזורי נפש אצלנו. משפחה אחת בישלה סיר של עוף על גבי הגז המיועד למתארחים, וגם משפחת אחרת בישלה סיר של עוף בחצובה הסמוכה.
- אחד האנשים שהיו בסמוך הבחין שנפלה חתיכת שוקולד חלבי לאחד הסירים, אך לא היה מספיק מרוכז ואינו יודע לומר לאיזה סיר נפלה. מה דין הסירים אם בכל אחד מהם אין ששים כנגד השוקולד?..... 378

## שאלות בהשקפה ובאמונה

**מהי הסיבה המיוחדת שצריכים להיות בשמחה בחודש אדר וגם בכלל?  
והאם אפשר להסתדר עם שמחה ומרירות יחד?**

על פי חלוקת לימוד התניא היומי, אנו לומדים בימי אדר, בהשגחה פרטית, את פרקי התניא העוסקים בשמחה ובדרכים להגיע אליה (החל מפרק כו).

באותם פרקים שבהם אדמו"ר הזקן מסביר את מעלת השמחה, הוא מדגיש גם את תפקידה של 'עבודת המרירות', היינו התמרמרות של האדם על מצבו הרוחני בעבודת ה', ואת השפעתה החשובה עליו.

מתברר שמרירות ושמחה - אינן עומדות בסתירה זו לזו. כך גם עולה מדברי הרבי הרש"ב המגדיר במאמרו את המרירות כעניין של 'חיות'. המרירות היא ביטוי של 'חיות' וגם השמחה עניינה 'חיות'.

בעבודה עצמית נכונה, החיות שבמרירות תתגלה בסוף כחיות של שמחה, ולכן יש לה ערך. לעומת זאת, העצבות שלילית בתכלית.

לא תמיד קל להבחין בין המרירות לעצבות, משום שלא תמיד ההבדל ביניהן ניכר בחיצוניות, ועם זאת הוא הבדל יסודי ומהותי:

המרירות היא תוצאה של ראייה אובייקטיבית של החיסרון. כשאדם מתבונן בעצמו ומזהה חיסרון שיש אצלו בדבר מסוים, הידיעה מעוררת בו כאב. הכאב הזה איננו מונע ממנו לשמוח בדברים אחרים שבהם הוא חש שלמות, ואיננו מפריע לו להודות לה' על הטוב שניתן לו.

העצבות, לעומת זאת, היא הרגשה של ריקנות, חידלון וחוסר חיות, ששורשה בנפש הבהמית שבנו, והיא שלילית מיסודה. העצבות נובעת מהסתכלות על המציאות מנקודת המבט של הנפש הבהמית, המרוכזת בעצמה, והתחושה שהיא יוצרת אינה אמיתית.

לעיתים פוגשים שני אנשים שעברו מאורע קשה מאותו סוג. האחד שוקע בעצמו ולא משתקם גם לאחר זמן רב; והאחר אומנם כאב מאוד ובכה בתחילה, אך לאחר זמן מסוים המשיך לתפקד והיה מסוגל לצמוח.

ממה נובע ההבדל? הראשון לא חווה את הכאב באמת. הוא היה מרוכז בתוך עצמו, וכיוון שכך הוא לא היה מסוגל להירגע גם לאחר זמן. המאורע הקשה משמש עבורו סיבה להישאר 'תקוע' בתוך עצמו. והאחר כאב באמת את החיסרון, כפי שהתורה גם דורשת ומאפשרת, אך לאחר זמן, הצליח להתרומם ולראות את המציאות במבט מרום ונעלה יותר, וראייה זו מאפשרת לו לצמוח מתוך הכאב והחיסרון.

דוגמה נוספת להבדל בין עצבות למרירות, אפשר למצוא באופן ההתייחסות של האדם להתנהגות לא נכונה שלו כלפי אחרים או כלפי עצמו. יש מי שמפתח רגשות אשמה קשים, והם מביאים אותו לעצבות פנימית, למחשבה שהוא חסר תקנה ואין לו דרך תיקון. הוא מייסר את עצמו ושוקע את עצמו בעצבות ודיכאון, ומתהלך אומלל בעולם.

בעומק העניין, הוא בכלל לא חושב על ההשלכה של המעשה שעשה אלא על עצמו. אפשר לראות זאת במוחש באותם המקרים שבהם פגע במישהו אחר - אדם כזה איננו מוטרד כלל בעניין תחושותיו של הנפגע ואיננו מנסה לפייס אותו. כל מה שמטריד אותו מסתכם בשאלה: "איך אני עשיתי את זה??" הערך העצמי שלו בעיני עצמו התרסק, ואובדנו מוביל אותו לייאוש ועצבות.

רגשות כאלה הם הרסניים: הם גורמים לאדם להיות שקוע בתוך הבעיה ואינם מאפשרים לו להתקדם ולתקן. יש ה"מתמכרים" לרגשות אלו ובהשפעתם נופלים מטה־מטה מבחינה רוחנית ונפשית.

לעומת זאת, כשאדם מתחרט על מעשהו וחש כאב אמיתי בשל המעשה שעשה ובשל פגיעתו בזולת, הכאב לא מדכא אותו אלא מוביל אותו לתיקון ולשינוי. אומנם הכישלון צורב ומכאיב לו, אבל הוא איננו מתמקד בפגיעה שנגרמה לתדמיתו שלו. עיקר דאגתו מופנית לחיסרון שנוצר בהשפעת המעשה שלו, והוא מחפש דרכים לתקן את שקלקל ולהשלים את החסר שנוצר. הפגימה יכולה להיות בהיבטים שבין אדם לחברו או בין אדם למקום. בין כך ובין כך תוצאת המעשה היא שטורדת את מנוחתו ולא החוויה האישית והערך שלו שנפגם.

רגשות כאלה מעוררים באדם מרץ פנימי לתקן את מה שניתן, ולהתחרט ולבקש סליחה מה' (או ממי שפגע בו) על מה שלא ניתן לשנות. בדרך כזו, בסופו של דבר הוא יצמח למקום טוב ושמח יותר, ויהיה "יתרון האור מן החושך".

זהו ההבדל בין עצבות למרירות. העצבות מתאפיינת באטימות - האדם מרוכז בעצמו ולא חש בסובב אותו - בני אדם והמציאות כולה. חשוב לעשות מאמץ גדול להיפטר ממחשבות ורגשות אלו. המרירות הנכונה מעוררת לעבודה עצמית - האדם מסתכל על הטוב והשלמות הקיימים בו ובעולם, הוא מבחין גם בחיסרון וכואב אותו, אבל מבין שעליו לפעול כדי לתקן ולהשלים.

\*

ככלל, גם לעבודת המרירות יש מקום וערך בעבודת ה', ועם זאת הרבי מדגיש בשיחותיו שכיום עבודת ה' צריכה להיות רק מתוך שמחה, ובמאמר המפורסם הפותח במילים "מרגליה בפומיה" (תשמ"ו) הוא קובע מפורשות שעבודת המרירות שבתשובה "אינו שייך בדורנו זה האחרון, דרא דעקבתא דמשיחא, כיון שבדורנו אין לנו כח ענין המרירות וכו', וצריכים התחזקות והתעודדות יתרה כו', ולכן בדורנו זה עבודת התשובה היא מתוך שמחה דוקא".

ולמרות זאת, בעבודה הכללית להבאת הגאולה, אף שבעיקרה גם היא צריכה להיות מתוך שמחה, הרבי עורר פעמים רבות גם על הזעקה הפנימית "עד מתי?" הנובעת מתוך מרירות.

הדבר בא לידי ביטוי במאמר המפורסם של הרבי "ואתה תצוה" (שיצא לאור בקונטרס פורים קטן תשנ"ב), שבו הרבי מבאר בהרחבה כיצד דווקא "כתית למאור" - על ידי שהאדם הופך 'כתית', שבור ומזועזע שעדיין אין גילוי אלוקות שלם בעולם - מתגלה ה'מאור' בעולם, הוא העצמיות.

אם כן, מצד אחד הרבי הכריז והודיע לנו כי אנו נמצאים ערב הגאולה האמיתית והשלמה, וצריכים 'לחיות' גאולה כבר עכשיו, וגם בעולם רואים סימנים לכך; ומצד שני עדיין ישנם עניינים בלתי רצויים שמעוררים כאב וצער על שאריות הגלות, הן גלות כפשוטה והן גלות פנימית במצרים פנימיים בעבודת ה'.

ואולי יש לבאר זאת: יש להבחין בין עבודת המרירות שבתשובה, שהיא אינה שייכת בדורנו זה (כפי שמפורש במאמר הנ"ל בתשמ"ו, שם עוסק בסוגים השונים של עבודת התשובה, ומציין שאנו נמצאים בערב שבת אחר חצות, זמן השייך לתשובה עילאה שהיא מתוך שמחה דוקא), ובין המרירות והזעקה על הגלות, שהן חלק מהעבודה - לרצות את הגאולה ולחיות אותה.

עבודת התשובה כיום צריכה להיות רק מתוך שמחה, אך כשמדברים על העולם שיש בו גלות והסתר, אי אפשר לקבל את המצב הקיים, וצריך לזעוק שצריכים גילוי אלוקות.

וכך גם כאשר יהודי רוצה להגיע לגאולה פרטית: אומנם הדרך העיקרית היא שמחה, אך ההתקדמות בה מותנית בהצלחת היהודי להשתחרר מהגלות הפנימית בכוח אותה שמחה. לעומת זאת, אם הוא נמצא בתוך 'גלות' פנימית, הוא איננו יכול להתקדם בשמחה, כי התקדמות כזאת פירושה שהוא מתעלם ממצבו הגלותי, וצריך להיות אכפת לו ממצב זה.

לפעמים אדם כבול בתוך הרגל שלילי, ואף על פי שהוא מבין שההרגל מזיק לו ומפריע לו להתקדם ולמלא את שליחותו בעולם - הוא איננו מצליח להשתחרר ממנו, ודווקא זעקת הכאב (לא כחלק מעבודת התשובה, אלא כרצון לפרוץ את הגלות הפנימית) - היא שמאפשרת לו להשתחרר מאותו הרגל ולפתוח את הלב לשמחה אמיתית.

הניסיון להסיח את הדעת מן הבעיה או הקושי ו"לעקוף" אותם אינו מביא תמיד לידי אותו השחרור. הבעיה אינה באה על פתרונה אלא נדחקת הצידה, אבל בעודה שם, בצד, בפניה, היא מוסיפה לתפוח, עד אשר היא מגיעה לגודל שבו ההתעלמות ממנה הופכת להיות בלתי אפשרית.

לא פעם במצבים כאלה הבריחה מהמצב בעזרת הסחות דעת למיניהן - מצטיירת כפתרון קל ונוח, אבל חשוב להבין שבריחה כזאת אינה פותרת מאומה. גם השלמה עם המצב אינה טובה - היא משאירה את האדם "להתבוסס" בבעיה, לזוטר על המאבק, "להרים ידיים" ולהיכנע לה. לעומת זאת התבוננות לעומק הכאב - דווקא היא יכולה לעזור. ככל שהכאב עמוק יותר ומעיק יותר - האדם מתעורר להבנה שהמצב הקיים איננו יכול להימשך וחובה להיחלץ ממנו.



הדברים נכונים ביחס של האדם לעצמו ונכונים גם ביחסו אל זולתו. כשאנו מזהים אצל האחר כאב גדול שמקורו בבעיה שהוא שקוע בה ואיננו מצליח להשתחרר ממנה, לא תמיד ניחומים הם העזרה הנכונה. לעיתים ניחום החבר והדרכתו להשלים עם המצב - אינם לטובתו, ומוטב לראות בכאב הגדול שלו מנוף לצמיחה, מנוף שבכוחו להוביל אותו למקום טוב ונכון יותר.

### להיזהר מהכאב

צריך כמובן להיזהר שהכאב והמאיסה במצב הנתון לא יישארו כפי שהם: מצב כזה עלול להתפתח לכדי מאיסה של האדם בעצמו, חלילה. על כן יש להיות מודעים לסכנה ולהשתמש בשיטה בזהירות.

כשם שבעולם הרפואה כדי לרפא אדם ממחלה קשה צריכים לפעמים להשתמש בחומרים מסוכנים, כך גם במקרים אלו: הכאב צריך לשמש כלי לריפוי האדם ולהבאתו בסופו של דבר לעבודת ה' מתוך שמחה וטוב לבב.

כדי שהכאב אכן יהיה הכלי שיביא חיים חדשים, משוחררים ושמחים, יש לתעל אותו לאפיק נכון, בעזרת ההבנה שיש בתוכנו שלמות עצמית, חלק אלוקה ממעל ממש, שיש בה ערך אלוקי אין־סופי. אלא שכדי לגלות את השלמות - עלינו להשתחרר מהמקום ה"תוקע" והמפריע.

כדי להצליח בתהליך נחוצות התבוננות נכונה על המציאות והפניית תשומת הלב לקשר הנצחי עם הבורא, שבו טמון התענוג האמיתי. וכפי שכתוב בתניא בפרק כ"ט (שעוסק בעבודה שיש בה 'ביטוש'): "על ידי זה יועיל לנפשו האלוקית להאיר עיניה באמת יחוד אור אין סוף בראייה חושית ולא בחינת שמיעה והבנה לבדה... שזהו שורש כל העבודה..."

לסיכום: חודש אדר, שבו "מרבית בשמחה", הוא זמן מתאים להתחזק בעבודת ה' מתוך שמחה אמיתית, ולדעת שזו הדרך היחידה כיום לעבודת ה', כולל עבודה התשובה.

ועם זה, עלינו לזכור שהשמחה הגדולה של חודש אדר הגיעה דווקא אחרי הגזרה הקשה "להשמיד להרוג ולאבד את כל היהודים", וכשהתקיים "ונהפוך הוא" - רק אז נהפך החודש להיות החודש השמח ביותר.

ולכן כאשר האדם חווה כאב גדול וקושי בתוכו, אל לו להתייאש. עליו לזכור שמעומק הכאב והמרירות, דווקא מתוכו, הוא יכול להגיע לשמחה הגדולה ביותר. מעומק הגלות - צומחת הגאולה.

### **מה הסיבה שמתחפשים בפורים? מה המשחק הזה אומר לנו בפנימיות?**

בחג הפורים ובמיוחד בסיפור המגילה אנו מוצאים התייחסות מוגברת לנושא הלבוש והמלבושים: מרדכי היהודי לובש לבוש שק כחלק מתעניתו ולא מתבייש להופיע עטוי שק גם כשהוא עומד בשער המלך, ובזמן אחר - הוא יוצא מלפני המלך בלבוש מלכות ועטרת זהב.

מרדכי נשאר אותו מרדכי, אך בכל פעם הוא לובש בגד המתאים לנסיבות, ויודע להחליף אותו כשצריך.

גם מנהג ישראל להתחפש בחג פורים עניינו לבוש. מה משמעות התחפושת? זהו לבוש שמכסה על המהות האמיתית שלנו ומסתיר אותה.

לבושי הנפש שלנו - הדיבורים, המעשים ולפעמים גם המחשבות, הם סוג של תחפושת. לפעמים הלבוש תואם את האדם עצמו, ולפעמים - הוא רק תחפושת.

הבגדים שמתאימים ליהודי הם מחשבות דיבורים ומעשים של עשיית טוב על פי רצון ה'... ומנוגדים להם מעשים מחשבות ודיבורים לא ראויים, שהם לבושים המסתירים.

בפורים נוהגים להתחפש כדי להזכיר לנו שכל החיים אנו בתחפושת. גם הקב"ה התחפש בחג הפורים. וכפי שהגמרא אומרת: "אסתר מן התורה מניין? ואנכי הסתר אסתיר פני ביום ההוא". אסתר מבטאת את ההסתרה של ה' בגלות. בכל מגילת אסתר לא נזכר שמו של הקב"ה. ועם זאת, בתוך ההסתרה - הקב"ה בעצמו נמצא, כפי שפירש הבעש"ט: "ואנכי אסתיר אסתיר" - בתוך ההסתרה נמצא ה"אנכי", בטוב האינסופי שלו.

כשילד קטן רואה תחפושת מפחידה, הוא נבהל, ולעומתו, מבוגר שרואה אותה - צוחק. ככל שהתחפושת מבהילה יותר, הצחוק שהיא מעוררת גדול יותר, וכמוהו העניין והרצון לראות מי מסתתר מאחוריה...

## לא לתדמית החיצונית

הבנת עיקרון זה שהלבושים הם רק חיצוניים לנו, תביא את האדם לידי שמחה אמיתית. פעמים רבות הסיבה העיקרית שמונעת מהאדם להיות שמח אינה קשורה לבעיות שנמצאות מחוצה לו אלא לתדמית שלו בעיני עצמו: אדם המלא בתחושה פנימית שיש לו מקום וערך בעולמו של הקב"ה, ויש משמעות לעבודתו ושליחותו בעולם - שרוי ממילא בשמחה. לעומתו, אדם המרגיש שאין לו מקום וערך, שלאיש לא אכפת ממנו והוא לא משמעותי לסביבה - רבים הסיכויים שיתמלא ברגשי נחיתות בעיני עצמו, וממילא יהיה בעצבות.

מצד האמת, לכל אדם יש ערך שאיננו מותנה ומקום שלם בתוך העולם. הבעיה מתחילה להיווצר כאשר אנו מסתכלים על עצמנו במבט חיצוני בלבד, הבוחן רק את ה'לבושים' ולא רואה את האמת הפנימית שבנו.

כולנו טועים לפעמים, ובכולנו יש חסרונות, ועלינו לתת עליהם את הדעת ולא לעצום עיניים ולהתעלם מהם. מי שלהבנתו אין לו שום חסרונות - ראוי לו לבחון את עצמו שמא יש לו כנפיים, ואולי הוא בכלל מלאך או ציפור...

התכחשות לחסרונות והתעלמות מהם, יגרמו נזק לטווח הארוך, כי אדם הסבור שהוא מושלם, לא יפעל לשיפור מידותיו ולתיקון עצמו. התעלמות מהתקלות והדחיקתן אינן הדרך המומלצת שתוביל אותנו לשמחה. ייתכן שתהיה להן תועלת לזמן קצר, אך בחלוף אותו פרק זמן, ה"בלון" שיצרנו "יתפוצץ" ונחווה משבר גדול ועמוק.

כדי להיות שמח לא צריך להתעלם מהחסרונות אלא להפסיק לחשוש מהם. הכיצד? נבין שהם חיצוניים לנו ואינם חלק ממהותנו. כשאדם שם לב שהבגד שהוא לובש מלוכלך, הוא לא נכנס להיסטריה. בהזדמנות הראשונה הוא מחליף אותו באחר, ואת הבגד המלוכלך עצמו הוא דואג לכבס ולנקות.

כך עלינו להתייחס לחסרונות ולטעויות שלנו. הבגד התלכלך? אין מה להצטער, צריך פשוט להחליפו. נעשה תשובה ונחליף אותו. הלבוש לא מגדיר את המהות שלי: הוא חיצוני לי, ואני יכול לשנות אותו ולתקנו. גילוי הכלוך איננו צריך

לצער, אלא לשמח: טוב שגיליתי את הלכלוך. כך אוכל לנקות את הבגד ולהתהדר בלבוש לבוש חדש ונקי.

המהות והערך שלנו אינם תלויים בלבוש החיצוני. לכל אחד מאיתנו יש נשמה אלוקית שהיא חלק אלוקה ממעל ממש, מעולם האצילות, שהוא עולם של אלוקות ללא שום פגם ורע - "לא יִגָּרַךְ כָּע" (תהלים ה, ה). הנשמה המגיעה משם "טהורה היא". המהות האמיתית שלנו היא אלוקות.

אומנם הנשמה ירדה לעולמות הנבראים - בריאה יצירה ועשייה, שבהם יש היווצרות של 'קליפה' ורע, אך עולמות אלו נקראים בשם 'לבושים' (כמאמר תיקוני הזהרה ב"פתח אליהו": "לבושין תקינת לון...") - משהו חיצוני לנו שאיננו מגדיר את המהות שלנו.

הגישה שלנו אל החסרונות והקלקולים של ה'לבושים' יכולה להיות כבדה וקשה ויכולה להיות ריאליזם ומתקנת. הראייה הנכונה - דווקא היא - תאפשר לנו להיות שמחים.

וכפי שמבאר אדמו"ר הזקן בפרק כז בתניא, העוסק בהתייחסות לדאגות של האדם בקשר לטעויות שלו: "אם העצבות אינה מדאגת עוונות (שעשה בעבר) אלא מהרהורים רעים ותאוות רעות שנופלות במחשבתו... אדרבה יש לו לשמוח בחלקו שאף שנופלות לו במחשבתו, הוא מסיח דעתו מהן".

כלומר: במקום להיות עצוב ולשאול את עצמי: "למה באות אליי המחשבות האלה?" אסיח דעתי מהן. אם הן חיצוניות ואינן מבטאות את ה'אני' האמיתי שלי - אין סיבה שאתעמק בהן. אני יכול להתעלם מהן.

ומבאר שם, שגם כאשר הן באות שוב ושוב, אל לו להתרגש ולהיבהל, אלא להסיח אותן מדעתו בכל פעם מחדש. כפי שבגשמיות, אנו מכבסים את הבגדים בכל יום מחדש, ואיננו מסתפקים בכביסה חד־פעמית, כך ברוחניות: העבודה על לבושי הנפש - גם היא צריכה להיעשות בכל יום מחדש. זהו האתגר שלנו כאן, והעבודה וההתמודדות עימו מביאות אותנו לידי שמחה גדולה.

פורים מלמד אותנו להסתכל נכון על התחפושת, על ההסתרה, על הטבע. להסתכל בעיניים בוגרות ולא ילדותיות. להתבונן ולדעת שמאחורי המסכה יש מישהו שבחר לעטות אותה על עצמו ולהסתתר מאחוריה.

מרדכי היהודי לא התרשם מהמסכה של המן. הוא הבין שהיא אינה אלא תחפושת ויש מסר אלוקי שעומד מאחוריה: הקב"ה רוצה שנעשה תשובה וקורא לנו להתעורר. כך כל יהודי צריך לפקוח את העיניים ולא להתרגש ממאורעות הגלות והצרות, ולדעת שמאחורי כל ההסתר בעולם הזה, הנקרא בלשון הקבלה והחסידות "פרסאות" (כמין חידה לא מובנת), מסתתר עומק נפלא, וצריך רק לפתור את החידה ולגלותו.

### **אני הולך למסור שיעור על המגילה ועניינה, ורציתי לדעת אם יש איזה תוכן מיוחד שאפשר להעביר אותו בנושא של קריאת המגילה, המשמעות של המגילה אלינו ועוד?**

חז"ל אומרים "הקורא את המגילה למפרע לא יצא".

משמעות הלכה זו היא שצריך לקרוא את המגילה כסדרה: תחילה את פרק א', אחריו - פרק ב' וכן הלאה. הביאור החסידי של הלכה זו הוא כך: מי שסבור שסיפור פורים הוא סיפור שאירע מזמן - "למפרע" - לא יצא. עלינו להבין שסיפור הפורים הוא הסיפור שלנו, בדורנו, וגם בחיינו האישיים.

עניינו של החג מרומז גם בשמו "פורים" - "על שם הפור הוא הגורל".

גורלו של אדם - הפור - לכאורה אינו תלוי בבחירתו או בתכוננו: הוא נולד להורים מסוימים החיים ביישוב מסוים והמראה שלו ייחודי לו, וכל אלו אינם על פי בחירתו. לעיתים הוא עשוי לחוש שהנתונים שלו "אינם מוצלחים" ולחשוב לעצמו שזה הגורל שנגזר עליו - להיות לא טוב: הפרטים המרכיבים את הגורל שלו שליליים.

בסיפור המגילה המן הרשע מחליט שהוא לא יכול לסבול את כל היהודים שכולם משתייכים ל"עם מְרַדְּכִי" (אסתר ג, 1), וכל זאת משום שמרדכי לא כרע ולא השתחוה לו. הוא מחליט לעשות מעשה של טירוף ולהשמיד, להרוג ולאבד את כל העם. הוא מפיל פור כדי לדעת את הזמן שבו תצא הגזרה אל הפועל, וכאשר עולה בגורל חודש אדר, הוא שמח, משום שהוא יודע שמשה רבנו הלך לעולמו בחודש זה.

עם ישראל ששומע על הגזרה חווה חרדה קיומית, אך בסופו של דבר, בעקבות מעשיהם של ישראל וחיזוק אמונתם על ידי מרדכי, הגורל מתהפך, ובדיוק באותו חודש שנקבע שהגזרה תתממש בו, קורה בדיוק ההפך: "אֲשֶׁר יִשְׁלְטוּ הַיְהוּדִים הִמָּה בְּשָׁנָאֵיהֶם" (אסתר ט, א).

הלימוד העולה מפורים הוא שהגורל תמיד טוב, גם במקרים שבהם הדבר אינו נראה לעין. את הלימוד הזה עלינו להפנים, וכביאור החסידות על מאמר רב "אין מזל לישראל" (בבלי, בבא קמא ב ע"ב), ה'אין' - הכוח, האינסוף הנסתר - הוא המזל של ישראל. ומאחר שהוא המניע הפנימי לכל פרטי חייו של היהודי: כאשר מרחף על היהודי 'איום', ונראה שמזומן לו גורל לא טוב, בכוחו להתעלות ל'מזל' האמיתי שלו, ואזי הכול יהפוך לטוב.

### אין צירופי מקרים

המגילה נקראת על שם אסתר דווקא. במסכת חולין קלט ע"ב כתוב: "אסתר מן התורה מניין? וְאֵנְכִי הַסְתֵּר אֶסְתֵּיר" (דברים לא, יח). הפסוק נאמר על זמן הגלות, זמן של הסתר פנים. יש מצבים שבהם בורא העולם מסתיר את פניו, מסתתר. מגילת אסתר היא הספר היחיד בתנ"ך שבו שמו של הקב"ה אינו מוזכר בגלוי.

אומנם הבורא מנהל את רצף האירועים והוא שגורם להשתלשלותם, ובכל זאת הכול קורה בדרך נסתרת, בדרך הטבע. לקורא המגילה סיפור המגילה נראה כעין צירוף מקרים טבעי: אחשוורוש עורך משתה, ושתי לא רוצה לבוא, המלך מחפש מלכה חדשה... לאחר מכן, כאילו במקרה, מרדכי שומע את שני הסריסים המשוחחים, ו"במקרה" המלך אינו מצליח להירדם - כל אלו מביאים בסופו של דבר להיפוך הגדול, והטרגדיה של עם ישראל הופכת לשמחה גדולה.

גם בחייו של היחיד יש "צירופי מקרים" רבים. האירועים נראים כאילו הם משתלשלים על פי הטבע: הוא נולד במקום מסוים (ואיננו מבין מדוע), לאנשים מסוימים (ההורים שלו) ובזמן מסוים. המקום, האנשים שמגדלים אותו והאירועים המתרחשים בתקופתו - משפיעים כמובן על חייו.

עלינו להבין שהסיפור שאירע לפני אלפי שנים בפרס הוא הסיפור שלנו, הוא קורה עכשיו. יש לנו הכוח לעשות מהפך - לצאת ממצבים בעייתיים ולעבור

למצבים המשמחים ביותר שיכולים להיות. איך? אם נראה בכל פרט מפרטי חיינו את מהלך השגחה פרטית.

### לעת כזאת הגעת למלכות

שני השחקנים הראשיים בסיפור הפורים מרדכי ואסתר יודעים שעל עמם מרחף איום כבד. אם לא יחול מהפך - הטרגדיה תפקוד את העם כולו. והינה אסתר חוששת לקבל עליה את התפקיד שמרדכי מבקש להטיל עליה וטוענת שהיא אינה מסוגלת לגשת אל המלך.

מרדכי אינו נסוג. הוא משמיע באוזניה משפט מפתח: "כִּי אִם הִתְחַלֵּשׁ תִּתְחַלֵּשׂ בְּעַת הַזֹּאת כִּי הַיְהוּדִים מְמַקְוִים אֶחָד, אֲבָל, הוּא מוֹסִיף, "וְאַתָּה וּבֵית אֶבְיָתְךָ תֵּאבְדוּ", וחותרם את דבריו במילים: "וּמִי יוֹדֵעַ אִם לְעַת כְּזֹאת הִגְעַתְּ לְמַלְכוּת" (אסתר ד, יד).

מרדכי מסביר לאסתר: עד כה לא ידענו מה הסיבה שבגינה אחשוורוש בחר בך דווקא. נשים רבות הובאו אליו, ואת נבחרת. כעת אנו מבינים שהגעת למלכות כדי שתעשי פעולה, שתבצעי את המהפך. הגיע הרגע שבו אסור לך להוסיף ולשתוק. ברור שהצלת העם תגיע, אם אסתר תחריש, גם אז ההצלה תגיע: "כִּי הַיְהוּדִים מְמַקְוִים אֶחָד, אֲבָל, הוּא מוֹסִיף, "וְאַתָּה וּבֵית אֶבְיָתְךָ תֵּאבְדוּ". מרדכי איננו מודאג שמא שתיקה מצד אסתר תמנע מההצלה להגיע. יש מי שמנחה את העולם, ואם זה רצונו - התוצאות הרצויות יבואו, בין שאסתר תתגייס לתפקיד ובין שתבחר בשתיקה. ואולם אם אסתר תבחר לשתוק, מי שיפסידו יהיו ובית אביה.

מרדכי מבהיר לאסתר כי ניתנה לה הזדמנות לעשות מעשה. וראוי שתקבל עליה לעשותו ולא תניח את הזכות להפך את הגזרה - למישהו אחר.

מאותו רגע שאסתר מבינה ומקבלת על עצמה לפעול, מתחיל כל מהלך העניינים להתהפך לטובה: המן שב לביתו אבל וחפוי ראש, הוא נקרא פעמיים למשתה אצל אסתר, ולבסוף בא גם השינוי המהותי השמח שבו "לְהַיְהוּדִים הָיְתָה אוֹרָה וְשִׂמְחָה וְשִׁשְׁוֹן וְיָקָר" (ח, טז).

בחיים של כולנו יש רגעים שבהם מתחולל מהפך. הכוח להפוך את הגורל הוא הכוח לתפוס את הרגע הנכון שאומר שכל "מקרה" הוא רק מה', שאומנם אירועים

נראים לעיתים כהסתר פנים "וְאֵנְכִי הִסְתֵּר אֶפְתִּיר", אך גם מציאות שנראית חסרת משמעות או חסרת סיכוי אפשר להפוך ולגלות את המשמעות האמיתית הטמונה בה - ולהפוך את הגורל.

לפעמים אסור לנו להחריש. עלינו ללמוד לקרוא את המפה. כאשר עלינו לבצע שליחות, אנו מבינים מדוע מקום מגורינו דווקא כאן, מדוע התגלגלנו למקום מסוים בשעה מסוימת ומדוע העניק לנו הקב"ה יכולות וכישורים - "לְעֵת כָּזֹאת הַצֵּעַת לְמַלְכוּת", העניקו לנו תנאים ואפשרויות אלו כדי שנוכל לפעול, ומתוך היכולת להיפתח ולקיים את המוטל עלינו - תגיע השמחה הגדולה - שמחה פנימית ועוצמתית.

**בפורים כולם שותים ומשתכרים, במבט מסויים זה נראה התנתקות מהמציאות של העולם וחיפוש משמעות אחרת לחיים.. איך אנחנו כאנשים שחיים בעולם הזה, מצווים ביום הזה להשתכר ולצאת מהמציאות שלנו - האם אין עניין לעבוד דווקא בתוך העולם, בתוך המציאות שלו?**

אחת ממצוות פורים היא משתה ושמחה, ולא סתם שמחה, אלא שמחה "עד דלא ידע". פורים הוא החג היחיד בשנה שבו "חייב איניש לבסומי" - חובה שאותה מקיימים בעיקר בשתיית יין.

היין מתאפיין בשתי תכונות: מצד אחד היין משמח, מביא להתרוממות רוח, לאהבה, לחיבור ולהתמזגות: "יַיִן יִשְׁמַח לְבָב אָנוּשׁ" (תהלים קד, טו); ומצד שני היין עלול להוביל לשכרות הרסנית, לנפילת רוח, לריחוק, לנייתוק ולחוסר הרמוניה. וכמו ביין כך גם בשמחה - ישנה שמחה אמיתית, וישנה שמחה אחרת - המפילה ומנתקת.

לדוגמה: כאשר אדם חווה בחייו הצלחה, הוא מרגיש סיפוק עצמי, ומתעוררת בו שמחה. לעיתים שמחה זו מלווה בהרגשת רוממות ועליונות על הזולת, ואז הוא עלול לפגוע ולהשפיל, וממילא להתנתק ולהסתגר בעולמו ה"מוצלח". לשמחה, תכונה לפרוץ גבולות, ולכן, השמחה המשכרת גורמת לפריצת גבולות האחר ללא התחשבות, והיא פוגעת והורסת.



מהו אפוא הגורם הפנימי הקובע את איכות השמחה ופעולתה? שורש ההבדל נעוץ במקור שממנו היא נובעת: שמחה היא תוצאה של התבוננות בטוב. כאשר האדם רואה הצלחה והשלמה מופיעה שמחה.

השמחה הישותית, שבה האדם מרוכז בעצמו, היא שמחה מורגשת, המגיעה מתוך תחושה פנימית של חוסר שלמות דווקא, מרגשי נחיתות הנובעים מריקנות ומחוסר בערך עצמי אמיתי. ולכן כאשר האדם חווה, במפתיע, הצלחה, הוא מייד מרגיש תחושה חזקה של התמלאות והשלמה, ואז גם השמחה מורגשת, בולטת ורועשת, וממילא היא באה על חשבון הזולת.

ואילו השמחה האמיתית נובעת מביטול, עניינה תחושה פנימית של שלמות, רוממות עצמית בלתי תלויה והרגשת ערך עצמי אלוקי, ומשום כך היא אינה מורגשת כל כך וממילא גם פחות בולטת, ומתוך שהיא שקטה יותר, היא מחברת. "נכנס יין - יצא סוד". על האדם להתבונן עמוקות בתוך תוכו, לגלות ולחשוף את סודו הפנימי. אם האדם חי במחשבה שבתוך תוכו הוא חסר ערך עצמי ושאין תכלית אמיתית לחייו, הוא מפחד להתמודד עם תוכיותו הריקה ולכן יברח תמיד לאותה שמחה משכרת, משקרת וחיזונית, אשר בסופו של דבר תנתק אותו מהעולם ומביתו.

אך באמת כל יהודי הוא חלק אלוקה ממעל ממש, וחשיבותו אינן-סופית ובלתי מוגבלת. כאשר האדם יזכור את האמת, שהקב"ה אוהב אותו ללא שום תנאים, כאשר הוא יאמין בעמקי נשמתו שהבורא טמן בו ערך עצמי אמיתי, אז ללא כל פחד יוכל להתבונן למעמקי פנימיותו ולחשוף את סודו האמיתי, את שלמותו האינן-סופית, וכך, בשמחה שפורצת כל גדר, להתמזג, להתאחד ולהתחבר.

וכלשון הרבי (שיחת פרשת תרומה תשנ"ב): "השמחה הכי גדולה שיכולה להיות אצל יהודי היא, כאשר הוא יודע שבכל מצב בו הוא נמצא - אפילו למטה מטה, בעולם שבחיזוניתו נראה כהעלם והסתר על אלקות, הוא קשור להקב"ה... שמחה שפועלת על כל מעשיו, ועל דבר שבא איתו במגע, והוא משמח גם אחרים בסביבתו. ושמחה זו מכניסה יותר הצלחה בכל פעולותיו וכל חייו - כנראה במוחש".

וכפי שמתאר הרבי הריי"ץ בקונטרס "דרושי חתונה", קל לזהות אדם השרוי בשמחה: הוא מרגיש רוממות אמיתית ויוצא מישותו וגסותו, ואזי הוא מתקרב לכולם, אוהב את כולם, מהדר בכבודו של כל אדם ורואה רק את מעלותיהם.

### להפסיק את הערבוב

חז"ל שואלים: "המן מן התורה מניין? - שנאמר: המן העץ". כוחו של המן מתחיל באותו מקום בספר בראשית (ג, יא) שבו אירע חטא עץ הדעת. מאז יש בעולם ערבוב של טוב ורע, אור וחושך.

כדי שהערבוב יחדל, יש להתבונן במציאות בדרך נכונה. זו הסיבה שהסוד האמיתי של פורים מתגלה מתוך שתיית יין: היין מביא להתבוננות פנימית במציאות. ועד כמה? עד שמגיעים להכרה שאין הבדל בין "ארור המן" ל"ברוך מרדכי", כי באמת, בסופו של התהליך, הסתכלות עמוקה על המציאות מראה שהכול לטובה. הרע נהפך לטוב, והחושך - לאור.

לילה הוא מצב של חושך והעלם. אך דווקא בשעה של לילה נדדה שנתו של המלך אחשוורוש (ומשם החל תוקפו של הנס). כשהמלך לא ישן בלילה, הלילה והחושך נהפכים לאור.

בכוחנו לבטל את כל סוגי 'המן' הקיימים בחיננו: כל הדברים שעליהם נאמר "ארור" - בין שהם קיימים בתוכנו ובין שהם קיימים סביבנו - ולהופכם לטוב נראה ונגלה. לשם כך יש להתחבר ל"יין" האמיתי - לפנימיות התורה, המאפשרת לנו להתבונן כראוי במציאות, ולחשוף את הפנימיות: בעומק המציאות - הכול טוב, המציאות טובה ושלמה.

ומכיוון שאנו עומדים בפתחה של הגאולה האמיתית והשלמה, שהיא בעצם אותה חשיפה, כל שנשאר לנו הוא להיות בשמחה של שלמות, ומתוכה נגיע לשלמות השמחה, שמחת הגאולה.

**אם אנחנו רוצים להסתכל על החודשים של אדר וניסן מבחינה רוחנית, שניהם הם חודשי גאולה, חודשי שמחה, חודשים שבהם נעשו ניסים**

**גדולים לעם ישראל - האם אפשר להצביע על שינוי מהותי רוחני ופנימי בין החודשים הללו, סגנון עבודה שונה בין החודשים, ענינים מסוימים שצריכים לשים עליהם את הדגש בחודש הזה מול החודש האחר? תודה רבה לכם.**

מחודש אדר אנו עוברים לחודש ניסן. כדאי לשים לב לאופי המעבר בין שני חודשים אלו - משמחה לחירות. חודש אדר הוא חודש שבו מרבים בשמחה. שמחה מבטאת חיות וחיוניות. כשאדם עצוב הוא כאילו מוותר על החיים עצמם, על הטוב והתענוג שבהם. החיות הפנימית של האדם מתעצמת ומתגלה באמצעות השמחה: ככל שאנו שמחים יותר אנו 'חיים' יותר.

יש שסיבות שונות "מבית ומחוץ" מונעות מהאדם לשמוח. "מבית" - מה שקורה בתוך האדם פנימה: רגשות אשמה, חרדות וכדומה; "מחוץ" - מאורעות שונים בחיים, מצבים שונים, קשיים והתמודדויות שהוא נקלע אליהם.

החסידות מסבירה בהרחבה כיצד אנו צריכים לשנות את ההסתכלות במאורעות המתרגשים עלינו וסביבנו, בבעיות ובטעויות שלנו, ואת החשיבה שלנו לגביהם - ולמקד את ההתבוננות בטוב שטמון בהם. השמחה מגיעה מההבנה שכל חיסרון וירידה הם הכנה לעלייה למדרגה גבוהה מזו שהיינו בה לפני הגעתם. לקושי ולבעיה יש טעם פנימי. אומנם לא תמיד מבינים אותו, אבל הידיעה שיש לו טעם וסיבה (אף שהם נסתרים כרגע מן עין) מאפשרת ליהודי להיות שמח.

השמחה תתגלה כאשר האדם יתמקד בתפקידו בעולם, במילוי השליחות שלו, ביכולת שלו להגשים את הכוונה האלוקית - ההתמקדות הזאת תיצוק משמעות חדשה לתוך אותם מאורעות: האדם יבין שאין מטרתם להקשות עליו, חלילה, אלא להצמיח אותו למקום נעלה יותר.

גם כאשר האדם טעה או נכשל, עליו לעשות תשובה. פירוש התשובה הוא התמקדות בתיקון: לא לתת לטעות לגרום לו לעצבות ולדיכאון אלא לראות בה "שיעור" - ללמוד ממה שהיה - לעתיד, ומתוך הלימוד הזה ולהמשיך לעבוד את ה' מתוך שמחה.

זהו עניינו של חודש אדר: היכולת להסתכל נכון במציאות, לראות במאורעות הטבע את מה שמסתתר מאחוריהם, לדעת שהגזרה האיומה של המן יש לה סיבה אלוקית, ועל ידי תשובה ניתן להפוך אותה לישועה גדולה - ישועה שמתגלה בתוך מאורעות הטבע עצמם.

זה המתכון האמיתי שיביא את האדם להיות בשמחה - להתבונן נכון במציאות ולפרש אותה מתוך אותו מבט מתוקן. ההשפעה הטובה תהיה מעגלית: אם נאמץ לנו דרך זו, כל ההתייחסות שלנו למאורעות תשתנה, ואנו נתמלא כוחות וחיות פנימית - שמחה, והכוחות האלה יסייעו לנו להתמודד טוב יותר ולראות שהכול נהפך לטובה - ונהפוך הוא. והשמחה תלך ותגבר.

אדר מסמל את הטוב שבתוך הטבע, את ישועת ה' בתוך הסתר הגלות - "אכתי עבדי אחשוורוש אנן" - הסכנה חלפה אבל אנו עדיין בגלות, זהו הכוח להיות בשמחה מתוך התבוננות בטוב הפנימי הטמון במאורעות החיים.

### **להיפתח לבלתי צפוי**

חודש ניסן הוא הזמן לעבור לתודעה אחרת לגמרי.

חודש ניסן הוא חודש הגאולה: "בניסן נגאלו ובניסן עתידים להיגאל". הגאולה של ניסן ניסית, מעל הטבע. חודש ניסן מסמל את האמונה בניסים הגלויים, בגאולה שלמה. נס גלוי פירושו שקורה משהו שאיננו צפוי כלל, שאין לו שום הסבר בטבע. בלשון החסידות, הניסים הטבעיים של פורים הם התגלות של אור הממלא כל עלמין, האור האלוקי שמתלבש בתוך העולם; ואילו הניסים של ניסן שייכים לאור הסובב כל עלמין, אור ללא הגבלה, שלא מתחשב כלל במגבלות הטבע.

בניסן מגיע הנס האמיתי. נס - גם מלשון הרמה והגבהה. אנו מתרוממים לגמרי מהטבע, מההנהגה של סדר ההשתלשלות, ואזי נוצרים כביכול הפתח והאפשרות למפגש ישיר עם הקב"ה, הכול יכול.

על פי הטבע שום עבד לא יכול לברוח ממצרים. גם המכות שניחתו על המצרים לא היו מכות טבעיות. יציאת מצרים הייתה ניסית וכמוה קריעת ים סוף. זהו רצף של התגלות אלוקית שלמעלה מכל גדרי הטבע.

זו הסיבה שניסן הוא חודש הגאולה. בגאולה העולם משתנה ברגע אחד. כולם ראו אלוקות אז וכולם יראו אלוקות היום. גאולה כזאת אינה יכולה להתרחש במסגרת הטבע ועל פי הכללים הנהוגים בה, אבל הקב"ה הוא כידוע מעל הטבע. ניסן מלמדנו שגם הלא סביר, הלא הגיוני והבלתי אפשרי - יכול לקרות.

### להתחדש ולהתעצם

בכמה שיחות ומכתבים הרבי מסביר שכדי לקבל את הניסים של ניסן, האדם צריך לעשות "נס" בתוכו, לצאת מהטבע והרגילות. זו הנגיעה במקום הפנימי בתוכנו, שבו אנו חווים חירות אמיתית, כאילו נולדנו מחדש. ניסן הוא האפשרות לגלות את עצמיות הנשמה.

המגילה שקראנו באדר, שהיא רצף של מאורעות ומקרים, מלמדת אותנו להסתכל בצורה נכונה על רצף המאורעות והשלבים בחיינו: יש זמנים שונים, יש עליות וירידות, אבל הכול מצטרף למגילה אחת. עלינו לסגל לעצמנו התבוננות נכונה ברצף הטבעי לכאורה, ובעזרתה נגלה את הפנימיות שלנו. עבודה זו חשובה מאוד, ובכל זאת היא "שייכת" להתנהלות "רגילה", טבעית; ובחודש ניסן נפתח הפתח למשהו חדש.

ניסן הוא זמן שצריך להתחדש בו. משהו חדש מאיר מלמעלה, משהו החורג מרצף המאורעות ואיננו קשור למה שהיה קודם. הוא גם לא פרשנות של מה שכבר קורה אלא גילוי חדש. לאחר חודש אדר, שהוא החודש השנים עשר, החודש האחרון, מגיע משהו אחר - "הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֶם רֵאשׁ חֹדֶשִׁים" (שמות יב, ב) - זהו הראש של ההתחדשות האמיתית. הוא לא 'ראשית' (המסמלת התחלה של סדר והנהגה - 'בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹקִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ" [בראשית א, א]) אלא 'ראשון' - גילוי עצמי, נעלה לאין ערוך מכל הנהגה הרגילה.

למעשה, זו עצמיות היהדות. האמונה שיש משהו שמעבר לכל מגבלות הטבע, האמונה שמחברת אותנו למהות שאיננה נתפסת ואיננה מובנת. כשנגמר הטבע - מתחיל הנס. כשנגמר אדר - מגיע ניסן. לא גאולה טבעית אלא גאולה ניסית. גאולה של ניסן.

## האם יש לנו מידע מתי תבוא הגאולה? יש לזה איזה מקור בספרות היהודית?

שלום וברכה, ראשית כל, כיהודים מאמינים אנחנו יודעים את תפילתנו כל יום מחדש - "לישועתך קיוונו כל היום", וכל רגע ורגע צריכה לבוא הגאולה האמיתית והשלימה. ובמיוחד לאחר כל מה שאמר הרבי על הדור המיוחד שאנחנו נמצאים בו, ועל כך ש"הנה הנה משיח בא"ן..

ועם כל זאת, דיון מעניין מובא בגמרא - מתי תגיע הגאולה, האם היא תבוא בחדש תשרי או בחדש ניסן?

בחסידות מבואר כי שאלה זו אין כוונתה רק לתאריך ולזמן שבו הגאולה תגיע, אלא גם למהות שבזכותה היא תבוא: האם בזכות עבודתנו שלנו (עניינו של חודש תשרי, עבודת התשובה, מלמטה למעלה) או רק בזכות רצונו של הקב"ה (עניינו של חודש ניסן, גילוי מלמעלה).

זו איננה שאלה תאורטית בעלמא. שאלה זו מבטאת צורת הסתכלות נכונה על תפקידנו להכנת העולם לגאולה, ובחודש ניסן, החודש שבו מודגש שהגאולה מגיעה מלמעלה, יש להדגיש עניין זה במיוחד.

אנו מצווים לעשות כל שביכולתנו לקרב ולזרז במעשינו ועבודתנו את הגאולה האמיתית והשלמה, וכלשון הרבי בשיחתו הידועה (כ"ח בניסן תשנ"א): "עשו כל אשר ביכולתכם...", וגם בהדגשתו בשיחה שנאמרה בשבת שאחריה (שמיני תשנ"א): "כל אחד ואחד מישראל, אנשים נשים ואפילו טף, יש לו אחריות להוסיף בעבודתו להביא את משיח צדקנו בפועל ממש! ומזה מובן שאין מקום כלל שבמקום לפעול בעצמם יסמכו על אחרים או יטילו את העבודה על אחרים - אלא זוהי העבודה דכל אחד ואחת, כאו"א צריך לעשות בעצמו את העבודה ד"לשמש את קוני" (שלשמה "אני נבראתי"), ובודאי שיש לו כחות ע"ז (כיון ש"איני מבקש כו' אלא לפי כחן" כנ"ל). ובמה מתבטאת עבודה זו - הרי זה ג"כ בפשטות: בהוספה בתורה ובמצוות, בלימוד התורה - נגלה דתורה ופנימיות התורה, ובקיום המצוות בהידור..."

למרות האמור, יש להיזהר שלא לפרש בטעות שהאחריות שלנו לפעול להביא את הגאולה, פירושה שהגאולה מגיעה בזכותנו. המחשבה שהגאולה תלויה לכאורה בנו במובן החיצוני, יש בה 'ישות', ומלבד זאת היא לא נכונה. בדרך כלל כשאומרים

שדבר מסוים הוא 'באחריות' פלוני או אלמוני, פירוש הדבר שהוא מי שצריך לדאוג לעשיית הפעולה המוגדרת, וכיוון שאחרים יודעים שהמעשה בתחום 'אחריותו' - הם אינם עושים אותו. ה'אחריות' רובצת על כתפיו שלו. לכן, המחשבה שהבאת הגאולה היא 'באחריותנו' עלולה לגרום למתח וללחץ ולהפריע לעבודה להבאת הגאולה, שכידוע צריכה להיות מתוך מנוחת הנפש וביטחון בה'.

אומנם עלינו לפעול ולעשות את ההשתדלות הרוחנית שלנו, ועם זאת עלינו לדעת ולזכור שגם העשייה שלנו (לכאורה) אינה נעשית בכוחנו, אלא בכוח שאנו מקבלים מלמעלה.

וכלשונו של הרבי (במאמר ד"ה החודש כ"ה אדר תשל"ה):

"...יש לבאר התיווך דשני פסקי הדינים בנוגע להגאולה, שאין ישראל נגאלין אלא בתשובה ושניסן עתידין ליגאל, כי זה שישראל עושין תשובה בסוף גלותו... הוא באופן שנגרש בהם, דזה שעושין תשובה הוא לא מצד ציור המציאות של האדם העושה תשובה אלא מפני שהבטיחה תורה שבסוף הגלות יעשו תשובה. בחינת ניסן... שאין לו משל עצמו כלום והוא מקבל מלמעלה..."

### הבלתי אפשרי - אפשרי

חודש ניסן הוא חודש הגאולה. כך נפסק: "בניסן נגאלו ובניסן עתידים להיגאל". הגאולה של ניסן היא ניסית, מעל הטבע.

הרבי הדגיש פעמים רבות שהגאולה עניינה הגילוי הנעלה ביותר מלמעלה, הגילוי שהוא למעלה מכל התייחסות ופעולה שלנו בעולם.

גם כשמתבוננים במציאות בכלים שכליים וטבעיים, נראה שבמצב הפוליטי או הכללי בעולם אין שום סיכוי שהגאולה השלמה מתקרבת אלינו... נראה שבדרך הטבע אין שום סיכוי לבנות את בית המקדש במקומו או לקבץ את כל נידחי ישראל.

הרבי מלמד אותנו שוב ושוב בשיחותיו שהתמונה הזאת איננה נכונה, והוא דורש מאיתנו לחיות באמונה שלמה ובביטחון מלא וודאי שהגאולה תגיע תכף ומייד ממש: "עוד לפני תפילת מנחה" וכדומה, היינו באופן ניסי "על ענני שמיא", וללא שום עיכוב כלל מצד גדרי הטבע.

## ביטחון שלם

עיקרון זה נכון גם בביטחון בענייניו הפרטיים של היהודי. יהודי צריך לזכור שהקב"ה יכול לשלוח את ברכתו ולפעול בעולם גם ללא לבושי הטבע.

אומנם הרצון והכוונה האלוקית שהשפע האלוקי ירד דווקא בדרך ובסדר המסוימים של לבושי הטבע משום שכך מתממשת הכוונה של "דירה בתחתונים" - בתוך גדרי התחתונים. על האדם להשתדל, לפעול בדרך הטבע ולהכין כלי שיוכל להכיל את הברכה, ועם זאת להיזהר שלא לטעות ולחשוב שהעשייה שלו היא הממשיכה את ההשפעה מלמעלה.

חודש ניסן מלמד אותנו לפתח דרגה גבוהה יותר בביטחון בה', דרגה שבה הברכה והישועה נמשכות מלמעלה, בלי להזדקק לכלי טבעי.

בתודעתו של היהודי צריכה להיות ודאות גמורה שפרנסתו, מצב בריאותו וכדומה אינם קשורים כלל לדרכי הטבע, אלא לקב"ה לבדו, ורק בו הם תלויים, ואף על פי שיכין כלי, כפי שלמד שעליו לעשות, הכלי אינו תופס אצלו מקום כלל.

## **יש לי יום הולדת בקרוב, ורציתי לדעת אם יש מנהגים מיוחדים או עניין מיוחד שצריכים לשים עליו את הדגש ביום ההולדת. תודה.**

בלוח הפתגמים "היום יום" בתאריך י"א בניסן הרבי כותב: "ביום ההולדת, על האדם להתבודד, ולהעלות זכרונותיו ולהתבונן בהם, והצריכים תקון ותשובה ישוב ויתקנם".

ההתבודדות של האדם צריכה להיות באופן כזה שהוא יתקדם ויתקן את הדרוש תיקון. לשם כך האדם צריך לעשות חשבון נפש אמיתי על כל מה שקורה לו, להכיר בחסרונותיו ובכישלונותיו וגם במעלותיו ובהצלחותיו.

אך לכל לראש, עליו להכיר בטוב הפנימי הקיים בו, הטוב שאינו מותנה, מצד מהות נשמתו.

חכמים אומרים שאחד מסימני גלות מצרים המנויים ב"הגדה של פסח" הוא: "וַיִּרְעוּ אֶתְנֵן הַמִּצְרִים וַיַּעֲנוּנוּ וַיִּתְּנוּ עָלֵינוּ עֲבֹדָה קָשָׁה" (דברים כו, ו). מה פירוש "וַיִּרְעוּ"? הפירוש הפשטני הוא: עשו לנו רע. הפירוש החסידי הוא: "וַיִּרְעוּ" - המצרים עשו אותנו רעים! בזמן קושי וצרה, הבריות עלולות להיעשות רעות אחת לרעותה.



הקושי גורם לרבים לשכוח את היכולת להיטיב. אם כן, כדי שהאדם יהיה מסוגל להיטיב עם אחרים עליו לדאוג שלו עצמו יהיה טוב.

ההתבוננות של האדם צריכה להתמקד בטוב ה': "טוב ה' לכל וְנַחֲמֵנוּ עַל כָּל מַעֲשָׂיו" (תהלים קמה, ט), "טוב ה' לְקַנְנוּ לְנַפְשׁ תְּדַרְשֵׁנוּ" (איכה ג, כה) - על האדם לזכור שהרצון הפנימי של ה' להיטיב ללא גבולות, ואנו צריכים להיות "קוויו", לדרוש את הטוב הזה, לקוות לו ולהאמין בו. לעיתים יש בעולם מציאות של הסתר, שמטרתה לרומם אותנו, אבל גם בזמנים אלו חשוב לזכור ש"אין רע יורד מלמעלה" שכן הקב"ה הוא תכלית הטוב, וכל מה שהוא עושה הוא אך טוב.

על האדם לזכור תמיד כי בפנימיותו הוא טוב, וכדי שיוכל לממש את טובו בכל עת, עליו לדבוק במקור החיים הנעלה ביותר, היינו להתחבר לטוב הבורא.

בכל תקופה יש עליות וירידות. חשבון נפש אמיתי כולל בתוכו בהכרח גם ביקורת עצמית. הביקורת חשובה, אבל חשוב להקפיד שהיא תהיה מקדמת ולא מנמיכה ומיאשת.

### למקד מאמץ

כשם שצריך ללמוד איך להגיב נכון לכישלונות ולחסרונות, יש ללמוד גם איך להגיב להצלחות ולמעלות.

אין להיכנס לשאננות. המחשבה שלפיה "אם התמדתי בהנהגה טובה זמן כה רב, כבר אפשר להפחית מאמץ ויגיעה בה", אינה נכונה. כולנו מכירים דוגמאות לטעות הזאת: אדם רוצה לעשות שינוי חיובי בתחום מסוים, ומקבל החלטה לפעול כדי להגיע לשינוי המיוחל. הוא משקיע בזה את כל כוחותיו, ומצליח לבצע את השינוי, אבל אחרי שהשינוי הושג - הוא נסוג או מפסיק להשקיע.

העשייה מחייבת מיקוד כוחות. כדי לעשות משהו ולהתקדם בו באמת, נצרכים השקעה ומאמץ. למרבה הצער, לפעמים דווקא לאחר שהאדם הצליח להשתנות בתחום מסוים, הוא חש אופוריה ומתפתחת בו שאננות. הוא חושב שההצלחה תמשיך מעצמה, באופן אוטומטי. הוא שוכח שכדי להשיג אותה הצלחה הוא התאמץ הרבה, ואיננו מבין שאם מחר או בשבוע הבא הוא לא יוסיף ויתאמץ - הדברים לא יקרו מעצמם.

ההשקעה והיגיעה לא צריכות לנבוע מתוך מקום של מתח ועצבים, אבל חייב להיות מיקוד כוחות בשביל להמשיך ללכת ולהתקדם בתהליך. הרפיה מהמאמץ עוצרת. יש לזכור שהעבודה והמאמץ הם שהביאו את ההצלחה, היא לא הגיעה מעצמה.

יש לשמוח בהצלחות, אבל עם זאת לזכור ששום דבר לא מובן מאליו ואיננו מגיע מעצמו ללא השקעה ומאמץ.

### מי"א בניסן לגאולה

י"א בניסן, יום הולדת של נשיא הדור - הכולל בתוכו את כל נשמות ישראל - הוא גם יום הולדת של כל חסיד, והוא זמן מתאים לחשבון נפש אמיתי ולבדיקה כיצד אנו מתקדמים הלאה.

בשיחה הידועה של כ"ח בניסן תשנ"א הרבי אמר: "אילו היו מתכוונים ומבקשים וצועקים באמת, בודאי ובודאי שמושיח כבר היה בא".

חלק מהתפקיד שלנו בהבאת הגאולה דורש מאיתנו להשתדל שההתקדמות שלנו תהיה "באמת". י"א בניסן צריך להוציא מאיתנו כוחות פנימיים יותר, של גאולה פרטית וממילא גם גאולה כללית, ומתוך שמחה וטוב לבב, בטוב הנראה והנגלה.

זהו עניין אחד שמובא, וישנם מנהגים נוספים ליום ההולדת. אבל כאן הדגשנו הוראה אחת כפי יכולתנו.

### **אני עובד בשליחות של הרבי כבר הרבה שנים, אבל אין לי כבר כוח.. אני מרגיש שזה כבר גדול עליי.. אשמח לחיזוק מאתכם. תודה.**

מעשה בחסיד שהרבי רצה לשלוח אותו לשליחות והוא כתב לרבי: "היות שאני חולה וחלש ואין לי כוח ללכת לשליחות, אני מבקש שהרבי ישחרר אותי מהשליחות". ענה לו הרבי: "חשבתי שתכתוב להפך - היות שאת השליחות אני צריך למלא, והיות שאני חלש וחולה, אני מבקש ברכה מהרבי, שיהיה לי כוח למלא את השליחות..." (הובא ב"מעשה ברבי").

בסיפור זה טמון מסר חשוב מאוד: פעמים שמונח אצלנו בראש שהעיקר הוא הכוח והיכולת שיש לנו כפי שאנו חשים ומרגישים בצד הגלוי. אם יש לנו כוח - אנחנו יכולים לפעול באמצעותו; ואם אנו חלשים, נפשית או פיזית - אין לנו יכולת לפעול ולבצע את מה שמטילים עלינו, ואנו מבקשים "להשתחרר" ממנו, להיות פטורים מהמשימה ומהמחויבות.

הרבי מלמד אותנו שהדברים עובדים בדרך ההפוכה: העיקר הוא השליחות. ואם בשבילה נדרשת תוספת כוח, יש לבקש את התוספת הזאת וגם לקבלה. הכוחות שנמצאים בנו, אינם שלנו באמת. הם ניתנים לנו מלמעלה כדי שנבצע בעזרתם את שליחותנו מתוך שמחה וטוב לבב. כשנתעצם בהכרה זו, וזה יהיה רצוננו האמיתי, ממילא יושפע עלינו כל שחסר לנו, בין שהוא חסר באמת ובין שרק נדמה לנו שהוא חסר, והכול יושלם ולא יחסר עוד מאומה.

אם אנו מונחים בקיום השליחות שלנו להביא את הגאולה ומתוך כך להביא את העולם לשלמותו, ממילא אנו יודעים לבקש את הנחוץ למילוי השליחות הזאת מתוך מנוחת הנפש - כוח וחיות ושמחה ואושר, בטוב הנראה והנגלה דווקא.

הבעיה מתחילה במקרים שבהם אנו חושבים שיש סיבות מסוימות שמונעות את נתינת הכוחות האלה. לתחושתנו אנו "חסרים" ו"עניים" ואין בנו די כוחות למלא את שליחותנו ואפילו לחשוב עליה. אנו חשים כעניים בפתח שכל עיתותינו, דעתנו וכוחנו נתונים לליקוט פירורים שנמצא, ולכל מחשבה או פעולה מסוג אחר - לא נותרים זמן או מקום.

וכפתגם הידוע של האדמו"ר הזקן: "אמרת מה אתה צריך, אבל לשם מה צריכים אותך?"

כאשר מסיבה מסוימת האדם ממוקד בעצמו (וכל דעתו נתונה בדרכים שיאפשרו לו לקבל ולקחת לעצמו) הוא מרגיש כל הזמן שאין לו, שהוא חסר, והדבר היחיד שמעסיק אותו הוא מילוי החיסרון האישי שלו.

גם כשה' מרעיף עליו שפע וכוחות - הוא בולע אותם מייד כדי למלא את ה"בור" שבתוכו, ואיננו מסוגל לתת מהם. הוא איננו מבין שתכלית נתינתם - לשמש אותו למילוי השליחות. למעשה הם כעין הלוואה, ומילוי השליחות והשימוש בכוחות

למען האחרים - הם פירעון ההלוואה. כיוון שהוא לוקח הכול לעצמו ואיננו מחזיר, הוא הופך להיות כ"לְוָה רָשָׁע וְלֹא יִשְׁלָם" (תהלים לו, כא).

החשיבה שנקודת המוצא שלה היא אותה תחושה של חסר תמידי ודאגה להשלמתו, מנוגדת למהות הברכה, שכן בשביל שתהא השראת הברכה מלמעלה, דרושה תודעה של שלמות ולא של חיסרון, כמאמר המובא בחסידות: "קודשא בריך הוא לא שריא אלא באתר שלים"

ה'ראש' המתוקן יודע שהדאגה לשליחות היא שצריכה לעמוד במרכז, להיות עיקר המחשבה. כאשר היא תהיה העיקר, אזי כל היתר - עניינים גשמיים ורוחניים כאחד - יסתדר מאליו. ויתרה מזו - העיסוק בשליחות ובנתינה, הוא עצמו יוסיף לנו חיים וכוח.

מסופר על הגה"ח ר' שניאור זלמן גרליק ע"ה (הרב של כפר חב"ד) שבהיותו ביחידות בשנת תשכ"א ביקש מהרבי לפרוש מניהול הגמ"ח הגדול שניהל עד אז. לדבריו המשימה גוזלת ממנו זמן רב, וכיוון שהוא כבר זקן וחלוש, מוטב להעביר את התפקיד לאחרים - צעירים ונמרצים ממנו.

ענה לו הרבי שהגמ"ח אינו "גוזל זמן" ואדרבה מוסיף לו זמן. הרב גרליק היה אז כבן שמונים. הוא קיבל את דברי הרבי, וזכה לחיות עוד כט"ו שנה מאז אותו המפגש, עד גיל תשעים וחמש. העיסוק בשליחות הוסיף לו שנות חיים מלאות חיות ועשייה.

עניין זה נכון גם בהתנהלות נכונה בין אדם לחברו: עלינו לשים לב להיות כל הזמן בתנועה של "לתת" ולא רק "לקחת", ועוד והוא העיקר, ביחס שלנו למה שהקב"ה נותן לנו.

עלינו להבין שהקב"ה נותן לנו כל הזמן שפע רב בגשמיות וברוחניות. השפע הזה ניתן לנו כדי שנשתמש בו בנתינה שלנו לאחרים, ובזכות הנתינה יגיעו אלינו כל הברכות.

י"א בניסן הוא זמן מתאים ללמוד מהנהגת הרבי בעניין הנתינה. אצל הרבי ראינו שהנתינה וההשפעה היו ללא גבול. עלינו ללמוד מזה גם לעצמנו: להקפיד להיות מרוכזים במילוי השליחות שלנו, וממילא יושפעו עלינו כל השפע והברכות בטוב הנראה והנגלה.

באופן כזה נוכל באמת לצאת ממצרֵים, להשתחרר מכל המְצָרִים הפנימיים ולעשות את שליחותנו מתוך שמחה וטוב לבב.

**לפעמים אני נמצא במצב של דיכאון מאוד גדול, של חוסר הבנת המציאות, אני לא יכול לתאר לעצמי מאיפה הבעיות שלי יכולות להיפטר?? מה צריכים לעשות שמגיעים למצב כזה, שאין כבר תקווה? תודה רבה.**

סיפר השליח הרב יעקב שמולביץ ע"ה: "כמה שנים לאחר בואי לשליחות בבית שאן, בו' בחשוון תנש"א, המצב הפיננסי בבית חב"ד היה קשה מאוד וכתבתי לרבי מכתב על מצבי וחתמתי אותו בביטוי 'מאין יבוא עזרי' (מתהלים פרק קכא). תשובת הרבי הייתה: 'נענה בתהלים על אתר'. כוונת הרבי הייתה כמובן להמשך הפסוק 'עזרי מעם ה'". ואכן, לא חלפו ימים רבים, ובסייעתא דשמיא המצב השתפר פלאים והאפשרויות הכספיות היו רחבות הרבה יותר".

כשמתבוננים במזמור זה, מבחינים בדבר מעניין:

דוד המלך בוחר לבטא את רחשי ליבו בסגנון של שאלה: "שִׁיר לְמַעַלּוֹת אֶשָׂא עֵינַי אֶל הַהָרִים מֵאֵין יְבֹא עֲזָרִי?" (תהלים קכא, א) שמייד אחריה באה תשובה: "עֲזָרִי מֵעַם הוִי' עֲשֵׂה שְׁמַיִם וָאָרֶץ" (שם, ב).

מבחירתו אנו למדים שלא רק התשובה "עֲזָרִי מֵעַם הוִי" חשובה, אלא גם השאלה שקדמה לה: "מֵאֵין יְבֹא עֲזָרִי?".

בחסידות מוסברת בהרחבה החשיבות של ההתנתקות מה'יש', מהישות שלנו, ושל הידיעה שכל מציאות ה'יש' בעולם שורשה ב'אין' - במקום הנעלם, הנסתר, הלא מובן.

הביטול של ה'יש', וההתקרבות אל ה'אין' - הן מהות החסידות, בבחינת "תכלית הידיעה - שלא נדע". כך מתקרבים אל המקום שמעבר לתפיסה השכלית והאנושית, אל האלוקות שמעבר לטבע, למעלה מטעם ודעת.

התחושה של היהודי שבאה לידי ביטוי בשאלה "מֵאֵין יְבֹא עֲזָרִי", היא תחושה נעלית וחשובה מאוד. זו ההכרה והידיעה העמוקה והפנימית שכל מה שיש לנו איננו נובע מכוחנו: הוא בא אלינו "מאין", מלמעלה.

עניין זה בא לידי ביטוי פעמים רבות בתורתו של הרבי. הרבי מדגיש שוב ושוב בשיחותיו את הצורך להיות בביטחון שלם בה' ולדעת שהכול מגיע מלמעלה. אומנם מוטל עלינו לעשות את ההשתדלות בדרכי הטבע, אבל אסור לנו לסמוך על זה. הביטחון האמיתי בה' הוא הידיעה שגם הכלים הטבעיים וההשתדלות שלנו, אינם באמת שלנו, אלא בבחינת "וְהוּא יְכַלְכֵּלָךְ" (תהלים נה, כג) - גם ה'כלים' הם ממנו. וכפי שהרבי הריי"ץ כותב באחת מאיגרותיו (והדבר מובא בשיחות של הרבי בעניין הביטחון בה'), הביטחון האמיתי בה' בא לידי ביטוי כאשר אין לאדם במה להיאחז כלל והוא שם מבטחו בה' בלבד. כל עוד הוא נאחז במשהו, אפילו הוא דומה לטובע בים הגדול הנאחז בקש - אין זה ביטחון אמיתי.

זהו עומק השאלה "מַאֲיֵן יְבֵא עֲזָרִי?" - שאלה זו יש לה חשיבות כשלעצמה (לא רק לצורך התשובה שתבוא בעקבותיה): כאשר האדם לא רואה שום סיכוי באופק ואין לו מושג "מַאֲיֵן יְבֵא עֲזָרִי" - מצב זה, דווקא הוא שמאפשר להגיע לביטחון האמיתי בעצמות ה' שלמעלה מכל גילוי או אור של סדר ההשתלשלות.

כל אחד מאיתנו בוודאי עסוק בעבודה ובשליחות נעלית, כל אחד בתחומו. פעמים רבות האדם מרגיש שהוא זקוק לכוחות נפש רבים כדי שלא להישחק באתגרי השליחות והחיים.

לכאורה זהו חיסרון, אך בעומק הדברים בתחושת חוסר האונים יש דבר נפלא: זהו "מַאֲיֵן יְבֵא עֲזָרִי" שהוא בדיוק הפך התחושה המטעה שמקורה בקליפה - "פְּחִי וְעֵצָם יְדִי עֲשֵׂה לִי אֶת הַחֵיל הַזֶּה" (דברים ח, יז).

בכל שליחות של יהודי ובכל תהליך ועניין חיובי שהאדם צריך לעבור, אם הוא חושב שהוא פועל ומצליח מכוחו שלו - הוא מחטיא את עומק השליחות ועלול אף להיכשל. לעומת זאת, אם הוא מרגיש 'חוסר אונים' ושהעניין נעלה ממנו - עד כדי "מַאֲיֵן יְבֵא עֲזָרִי", דווקא תחושה זו היא שמביאה להגעת התשובה, וממילא גם הברכה ש"נענה בתהלים על אתר" (כסיפור שהובא לעיל).

זהו גם הפירוש של "עֲזָרִי מֵעַם הוִי עֲשֵׂה שְׁמִים וְאֶרֶץ": ב'הוי' הכוונה לעצמות ה' שלמעלה מכל גילוי והארה. כאשר האדם מרגיש חסר אונים, ומבין שאין שום

טעם לסמוך על כוחותיו שלו ועל השגותיו ודרגותיו, אז הוא מבין שמקור הכול בעצמות ה' בלבד.

ההכרה ב"מֵאֵין יָבֵא עֲזָרָי" מאפשרת את ההתבטלות לעצמות ה' ממש, שבכוחה - כמובא בחסידות - החושך עצמו נהפך לאור, ובגוף הגשמי מתגלה שורשו שגם הוא אלוקות: הוא איננו רק אור שדוחה את החושך ומתגבר עליו: העצמות מגלה שהכול הוא אלוקות: גם הטבע וגם הכלים הטבעיים.

זו גם המשמעות של הפסוק הבא בהמשך המזמור: "הִנֵּה לֹא יָנוּם וְלֹא יִישָׁן שׁוֹמֵר יִשְׁרָאֵל" (תהלים קכא, ד). בחסידות מובא (בשם הזוהר), שהעין שנשארת פקוחה היא דרגת 'עתיק' העליונה, פנימיות הכתר, היא הגילוי של עצמות ה', שתמיד משגיח ושומר, ולגביו אין שום הסתר, וממילא הביטחון בה' מוחלט.

זהו גם עניינו של חודש ניסן - שהכול מגיע מלמעלה, וגם עבודת התשובה של היהודי והעשייה שלו לכאורה אינן נעשות בכוחו שלו.

### לזכור מניין הכוחות

כך גם בעניין ההתקשרות לרבי: כל עוד האדם בוטח בכוחותיו שלו וחושב שהוא הפועל והעושה, אין מדובר בהתקשרות אמיתית. היכולת של האדם להתחבר ולהתקשר באמת למשלח, יכולה להיווצר רק כאשר הוא לא סומך על הכוחות והמעלות שלו, על הכישרונות או המדרגה הרוחנית שלו.

חסיד יודע שכל מה שיש לו אינו מכוחו אלא מכוח נשמתו של הרבי, הנשיא ו"משה רבנו", שבי"א בניסן נשמתו הפציעה לעולם, והיא הנותנת את הכוחות לכל אנשי הדור לפעול את השליחות ולהביא את הגאולה, מתוך ביטחון מוחלט בדבריו של הרבי.

זהו גם הרמז בתחילת המזמור "אֶשָׂא עֵינַי אֶל הַהָרִים...": בחסידות מובא ש"הרים" הם הכינוי למידות. "אֶשָׂא עֵינַי אֶל הַהָרִים" - האדם מתבונן במידות וברגשות שלו, גם הרגשות האלוקיים שהגיע אליהם בעבודה עצמית ובהתלהבות של קדושה, ומבין שכל זה הוא בחינה של 'אין'. בכוחותיו שלו עצמו, גם בכוחות הנעלים ביותר, הוא לא יכול להיגאל.

**אני ואשתי מנקים את הבית לפני פסח כמו כל יהודי טוב, אבל כל פעם מחדש זה מעורר אצלנו בעיות קשיים מריבות, אני כבר לא יודע עם כל הנקיון הזה שווה.. מה אפשר לעשות כדי לא לריב בהכנות לפסח, זה פשוט הורס לנו את הזוגיות. תודה רבה.**

יש זמנים שמטבעם מעוררים לחץ, קושי ומתח בבית יותר מזמנים אחרים: כך הדבר בערבי שבתות, ועל דרך זה בימי ההכנות לפסח. המתח והלחץ עלולים להשפיע על מהלך החיים והאווירה בבית, ולפעמים הם גורמים לבני הבית להטיח האשמות זה בזה.

בקשר לכך ראוי להזכיר את הסיפור על האישה שהתלוננה לפני הרבי שילדיה אינם עוזרים לה בהכנות לפסח, והרבי השיב לה (על פי השמועה): "אבק איננו חמץ וילדים אינם קורבן פסח".

בזמן זה מתעוררים לעיתים גם קונפליקטים בין בני הזוג בעניינים הקשורים לאותן הכנות - למידת השותפות והעזרה בכל הנדרש לקראת החג: ניקיון הבית וסידורו, עריכת קניות מרובות ועוד.

כדי להתמודד נכונה עם קונפליקטים מסוג זה יש להבין לעומקה את המהות של השותפות ושל הקשר הזוגי. על הקשר המיוחד הזה נאמר "איש ואישה זכו - שכינה ביניהם". כאשר כל אחד מבני הזוג מוכן להיות במקום של עבודה וזיכוכ, והוא מתבונן בדרך נכונה על המקום שלו ושל בן הזוג שלו בקשר, הבית הופך להיות כבית מקדש, לעומת זאת אם "לא זכו - אש אוכלתם" - זו האש של התסכולים, המרירות והכעסים.

יסוד חשוב בחיי הבית היהודי הוא כבוד הדדי בין בני הזוג. בהלכות אישות, הרמב"ם מפרט את מערכת היחסים הנכונה בין איש לאשתו ומזכיר עד כמה גדולה חשיבותו של הכבוד שינהגו זה בזה: "יהא אדם מכבד את אשתו יותר מגופו... וכן צוו על האישה שתהא מכבדת את בעלה ביותר מדאי...".

כבוד הוא ביטוי של נתינת מקום לזולת והערכה כלפיו. ההפך מכבוד הוא זלזול, היינו שלילת המקום והערך של האחר. אם לדוגמה הבעל מזלזל בפעולות ובעשייה של אשתו בבית וחושב לעצמו: "נו, מה היא כבר עושה? מבשלת, מנקה..."



משתכרת פחות ממני" וכדומה, או אם האישה מזלזלת בבעלה, ומהרהרת בליבה: "למה הוא לא משתכר די הצורך? למה הוא לא קם מוקדם? מה בכלל שווה לימוד תורה שלו?!" וכדומה, הם בעצם לא נותנים מקום זה לזה. הם לא מכבדים.

ייתכן שהגישה של כל אחד מבני הזוג בעניין ההתנהלות בבית והתפקוד בו תהיה שונה מגישתו של רעהו. אנשים שונים, ודעותיהם עשויות להיות שונות. השאלה היא מה עושים במקרה כזה. לגיטימי בהחלט לדון בהבדלים ולתאם יחד ציפיות, אבל כל שיחה ודיון כאלה צריכים להיעשות מתוך כבוד הדדי ובזהירות רבה מאוד מהבעת זלזול.

הערכה וכבוד מאפשרים התפתחות והעצמת רגש ואהבה. כשאוהבים מישהו רואים את המעלות שלו: "עַל כָּל פְּשָׁעִים תִּכְסֶה אֱהָבָה" (משלי י, יב); לעומת זאת, זלזול מקטין את הזולת ומוחק את מקומו או תפקודו, וממילא גם האהבה נחלשת. העצמת הזוגיות זקוקה להעצמת הערכה של כל אחד מבני הזוג כלפי זולתו, הערכה של מעשיו ופעולותיו והבנה ברורה ששום דבר איננו מובן מאליו ואין לקבלו כאילו הוא כזה. כדי לפתח את הערכה זולת נדרשת מהאדם עבודה עצמית: עליו להפנות את תשומת ליבו אל הטוב של הזולת, למקד את ראייתו במעלותיו ולהפחית את החשיבות של החסרונות ואפילו להתאמץ להתעלם מהם.

## תפקידים שונים

ההערכה לבן הזוג צריכה להיות גם לתפקידו ותפקודו המיוחדים לו.

כידוע, הקב"ה ברא את האיש והאישה שונים זה מזה: כשם שהם נבדלים זה מזה במבנה גופם, הם נבדלים גם בדרך החשיבה השכלית, בהרגשותיהם ובמידת הרגישות שלהם, וגם בהתאמה לתפקידים מעשיים. יש מלאכת נשים ויש מלאכת גברים.

חלק מהקושי בעבודת הפרך במצרים נבע מהעובדה שהטילו על הגברים לעשות מלאכת נשים, ועל הנשים - מלאכת גברים. לכאורה, לגברים יכולה הייתה להיות הקלה דווקא: הרי הם היו רגילים לעבודה קשה, וברור שמלאכת הנשים דרשה מאמץ פיזי פחות במידה ניכרת, ובכל זאת בעבורם - היא הייתה עבודת פרך.

מדוע? משום שלא התאימה להם. גם על הנשים קשתה העבודה הגברית. הקושי היה טמון במאמץ הפיזי שלא הורגלו לו, אבל לא רק בו: עבודה שאינה מתאימה לאופי האדם - ביצועה גורם לקושי.

וכך גם בעבודות הבית בכלל ובהכנות לפסח בפרט: האישה צריכה לדעת שגם אם נראה לו שהדברים שהאישה עושה פשוטים וקלים, אלו תפקידים שהיא יכולה לעשות אותם טוב ממנו. הוא צריך להעריך אותה על תפקודה זה. ועל דרך זה גם האישה צריכה להבין ולראות את הייחודיות בתפקידי הגבר ולהעריך אותו על עשייתו למען המשפחה.

נקודה נוספת העולה מזה: כאשר האיש או האישה טוענים שתפקיד מסוים בבית לא מתאים להם והם היו מעדיפים לקבל עליהם תפקיד אחר או עבודה אחרת, יש להתחשב ברצונם ובהרגשתם ולא לכפות עליהם לבצע משימה שלתחושתם מכבידה עליהם. התחושות האלה לגיטימיות ויש לכבדן.

לפעמים לאחד מבני הבית יש קושי אישי למלא תפקיד מסוים בבית בגלל חוויה קשה שחווה בבית הוריו וקשורה באותו תפקיד, לדוגמה: אִם הכריחה את בתה למלא תפקיד ניקיון מסוים בבית והבת חשה התנגדות כלפיו אבל נאלצה לבצעו בשל הלחץ שאימה הפעילה עליה. חוויה כזאת עלולה הייתה ליצור אצל הבת דחייה פנימית כלפי אותה המשימה (ורתיעה ממנה אפילו בחלוף השנים) או טראומה מסוג אחר וכדומה.

לפעמים אפשר לפנות לעזרה חיצונית כדי לנסות לפתור את הבעיה. כך או כך, צריך להכיר במצב הנתון ולא להתעקש להטיל תפקיד מסוים על מי שהתפקיד הזה מעורר אצלו קושי פנימי.

### **גמישות והתכללות**

אף שבכללות נכון וראוי שכל אחד ימלא בבית את התפקיד המתאים לו, ידוע הכלל המוסבר בחסידות שבענייני קדושה צריכה להיות התכללות זה מזה. בניגוד לעולם התווהו שבו לא היו התכללות וחיבור בין המידות השונות, והדבר גרם אחר כך ל'שבירת הכלים', בעולם התיקון, אף שגם בו יש מידות שונות, מכל

מקום יש ביניהן התכללות וחיבור. בתוך החסד יש התכללות של גבורה, וגם בתוך הגבורה יש התכללות החסד.

על דרך זה בבית: אם מחליטים, לדוגמה, שהאיש אחראי לניהול העניינים הכספיים, אין פירוש ההחלטה שהאישה לא נוקפת אצבע בעניין; ואם החזרה עם הילדים על הנלמד בכיתה, לקראת מבחן וכדומה, היא תפקידו הרגיל של האב, אין פירוש הדבר ש"אסור" שמפעם לפעם הם ישבו ויחזרו על החומר עם אימא.

ועל דרך זה אם האישה אחראית לטיפול בכביסה או לניקיון הבית, אין הכוונה שהאיש לא יושיט עזרה בפעולות אלו אף פעם: מותר ואפילו רצוי לאיש לעזור בבית, ועשיית המלאכות האלה איננה נחשבת פחיתות כבוד בשבילו. הוא גם לא אמור להרגיש ש"מנצלים" אותו. והדברים אמורים גם מה"כיוון" השני: מותר לאישה להצטרף ולסייע במילוי התפקידים שעל פי רוב האיש ממלאם. חלוקת התפקידים צריכה להיות רכה וגמישה, וזה חיוני לתפקוד נכון בבית.

אם הבעל או האישה אומרים משפט כמו "זה התפקיד שלך... תסתדר איתו..." הם מעידים שמשהו לקוי בתפיסת המערכת הזוגית שלהם. כשבן הזוג צריך עזרה, לא עושים חשבונות בנוסח "זה התפקיד שלו ולא שלי" אלא משתדלים לעזור מתוך שמחה ונשיאה משותפת בעול.

וגם אם במצב מסוים בן הזוג לא יכול לעזור בגלל מחויבויות אמיתיות אחרות (וברור שאין מדובר בניסיון להתחמק מעזרה), עליו להסביר זאת בלשון רכה ומתוך הערכה לבן הזוג, ולא מתוך ניכור וחוסר אכפתיות.

הדבר נכון במיוחד בזמנים של עומס יתר כגון ערבי שבתות או ההכנה לפסח. בזמנים אלו צריכה להיות לכל אחד מבני הבית רגישות יתרה כלפי יתר בני המשפחה. נקודת המוצא של כל החשיבה צריכה להיות שותפות ושמחה (ולא שום שיקול אגואיסטי). באופן כזה לא רק חג הפסח יהיה חג של חירות וגאולה, אלא גם ההכנות לקראתו.

## **אני מוסר שיעור על ארבעת הבנים שבהגדה, אשמח קצת לחומר עליהם, ובמיוחד כיצד זה משפיע על נושא החינוך כיום?**

חג הפסח קשור לעניין החינוך באופן מיוחד: המצווה העיקרית בליל הסדר היא "וְהִגַּדְתָּ לְבִנְךָ" (שמות יג, ח) - להעביר לילדים את המסר של יציאת מצרים ולהוביל אותם ליציאה מעבדות לחירות אישית.

יש לדעת שלא כל הילדים זהים זה לזה. גם רעיון זה אנו יכולים ללמוד מההגדה, המלמדת אותנו על ארבעה סוגים של בנים שכנגדם דיברה תורה. ההבדלים בין הבנים מחייבים אותנו להתאים לכל בן את החינוך המתאים לאישיותו.

הורה עשוי לחשוב בליבו: "עם הבן הראשון שלי נהגתי כפי שנהגתי, וזה היה בסדר גמור... אין שום סיבה שעם הבן השני השיטה הזאת לא תצליח". מתברר שמחשבה זו מוטעית מיסודה. כל בן הוא אישיות נפרדת, וזכותם של הבנים להיות שונים זה מזה: "כשם שאין פרצופיהם דומים כן אין דעותיהם שוות".

אם הורה מחנך את בנו לפי סגנונו שלו בלבד מבלי להתאים את החינוך ולכוונו במדויק לבן המסוים, לתכונותיו ולאופיו, ייתכן שבשלב כל שהוא הבן ימאס בחינוך שאיננו מתאים לו, יבעט ויתמרד. לעומת זאת, אם ההורה יפעל ברוח ההדרכה "חֲנֹךְ לְנֶעֱרַר עַל פִּי דַרְכּוֹ" (משלי כב, ו) - אזי יזכה ויתקיים גם המשך הפסוק: "גַּם כִּי יִזְקֶיךָ לֹא יִסּוֹר מִמְּנֶה" (שם). חינוך המתאים לילד - משפיע עליו גם לטווח ארוך.

ההורים צריכים לפעול "בראש פתוח" ולפתח גמישות מחשבתית. בעזרת גמישות זו הם ישכילו להתאים את עצמם לילד ולהתייחס כראוי למקום הייחודי שלו. אם ההורה "נעול" על דרך חינוכית אחת בלבד - ואיננו מתאים עצמו לילד המתחנך, מלאכת החינוך עלולה להיתקל בקשיים גדולים. ההורים הם 'ראש המשפחה', ולכן עליהם לפעול כ'ראש' - מתוך שיקול דעת, גמישות והתאמה חינוכית.

לפעמים ההורה חושב: "אני יודע שהדרך הזאת לא מתאימה לילד שלי, אבל ככה חינוכו אותי וממילא כך אני נוהג..." או "ככה כולם מתנהגים..." וכדומה.

מחשבה מסוג זה היא מחשבה מוטעית. המדד שההורה אמור לבחון את דרכו לאורו - אם טובה היא אם לאו - איננו קשור לנוהג החברתי או לדרך שבה חינוכו

אותו. המדד הזה צריך להיקבע לפי תכונות הילד ואופיו ומציאת הדרך המתאימה לחינוכו (ולא לחינוך אחרים). ההתאמה האישית יכולה לבוא לידי ביטוי בדברים קטנים ופשוטים לכאורה וגם בהקפדה על הידורי מצווה וחומרות. יש לשים לב שהדרישות הלימודיות מהילד והיחס אליו מתאימים לרמתו, לגילו וליכולותיו, למבנה האישיות שלו ולרגישות שלו.

לדוגמה: במשפחה מסוימת הילדים הגדולים רגועים וממושמעים, והילד הצעיר פעלתן מאוד, מתרוצץ הנה והנה, ומתקשה לשבת ולעסוק בעיסוק אחד לאורך זמן. כיוון שההורה התרגל לילדים "נוחים", התנהגותו של הילד הצעיר גורמת לו להילחץ, והוא מנסה להפוך אותו, בכוח, לממושמע ורגוע כמו אחיו. הוא מעיר לו שוב ושוב על התנהגותו, אבל למרבה הפלא - הילד ממשיך בשלו. אם ההורה יזכור את הכלל "חֲנֹךְ לְנֶעֶר עַל פִּי דַבָּרוֹ", הוא ישקול בדעתו מהי טובתו של הילד וייתכן שיחליט להעלים עין מההשתוללות שלו ולמעט בהערות. הוא יבין שבמצבו הנוכחי של הילד, הגברת הביקורת והעיסוק הרב בהצבת גבולות - אינם לטובתו, ואדרבה הכלה, הרגעה והקשבה ייטיבו עימו.

התאמת החינוך והיחס הנכון לכל ילד - לא תמיד משימה קלה היא, אבל היא חלק מן האתגר ההורי. עלינו להימנע מלהתנהל מתוך "מצרים" - היינו שעבוד לדפוס חשיבה מסוים, לחץ ומתח; ולשים לב להתנהל מתוך חירות - חופש מחשבת, רוגע ושיקול דעת והתאמה לצורכי הילד.

### מענה חינוכי

אפשר להשוות את סוגי הילדים השונים שאנו מכירים לארבעת הבנים שבהגדה: חכם, רשע, תם ושאינו יודע לשאול.

הבן החכם הוא ילד שרואה את המציאות בצורה בוגרת: הוא חש הזדהות עמוקה עם עולם הערכים של הוריו ומחנכיו ושייכות אמיצה אליו. וכשהוא שואל "מָה הָעֵדוּת וְהַתְּקִים וְהַמְשָׁפְטִים..." (דברים 1, כ) הוא שואל כדי לדעת, ואחרי ששאל הוא ממתין בסבלנות למענה. יש לשים לב לתת את המענה החינוכי הנכון לו: להשיב לו בדרך שתקדם ותאתגר אותו לפי רמתו, ובד בבד לתת לגיטימציה לעובדה שהוא עדיין ילד ולא "לנצל" את הבגרות היחסית שלו מעבר לנדרש.

הבן הרשע הוא בדיוק ההפך: הוא מסמל את הילד שאיננו מזדהה עם הערכים שהוריו מנסים להנחיל לו, הוא חש התנגדות כלפיהם ומנסה למרוד. משאלתו "מה הַעֲבָדָה הַזֹּאת לָכֶם" (שמות יב, כו) משתמע שכוונתו "לכם ולא לו" - היינו: הוא איננו חש שייכות לעולם הערכים של הוריו. ילד כזה מעורר התנגדות ומלחיץ את ההורה. במקרים כאלה, הנטייה הטבעית של האדם "מושכת" אותו להשיב מלחמה שעה, להיאבק בילד, להילחם בו. המלחמה אינה צריכה להיות מופנית כלפי הילד אלא כלפי הנטייה הזאת. על ההורה להישמר מלהיגרר אחריה ולדאוג שתגובתו תהיה תגובה הורית שקולה.

ההדרכה הניתנת להורה של הבן הרשע: "אף אתה הקהה את שיניו". אחד מאדמו"רי פולין הסביר את פשר ההדרכה הזאת: תנסה לעורר ולזעזע את האות ש' שבו (בתיבה "רשע") שהיא אות אמת (כמובא בזהר), היינו למצוא את נקודת האמת הפנימית שבתוך הבן הרשע, את הניצוץ שבו. הנחת היסוד שעלינו לאמץ היא שמאחורי כל בעיה חינוכית מסתתר ניצוץ חיובי וטוב, ותפקידנו למצוא אותו ולעוררו. ייתכן שהמרידה שלו כעת אינה אלא זעקה פנימית: "תאמינו בי. תסתכלו על הפנימיות שלי" וכדומה.

הבן התם - מלשון שלמות - מזכיר לנו את הבן שיש לו עולם משלו. הוא 'שלם' בתוכו. הוא לא מזדהה בהכרח עם ההורה ועולמו אך גם איננו מתנגד להם. הוא עצמאי וחי בעולמו שלו. ההורה צריך להיות קשוב גם לילד זה ולנסות להוביל אותו ולנווט אותו להתקדמות חינוכית.

הבן שאינו יודע לשאול איננו יודע מה הוא רוצה. אין לו דרך. הוא עסוק בחיפושים ובתהייה פנימית. היחס אליו צריך להיות "אֶתְּ פתח לו" - תעורר בו את הרצון. מובן שהדרך הקלה ביותר היא "מילוי מקומו" של הילד - להגיד לו מה לרצות ומה לעשות, אבל נכון יותר יהיה לעורר בו את הרצון שלו, לגרום שהוא בעצמו ירצה ויתעניין.

המכנה המשותף לכולם (וגם לסוגים נוספים, הנכללים ב"בן החמישי") שכולם 'בנים' שלנו, שקשורים אלינו בקשר עצמי ולא מותנה, ואנו צריכים למצוא ולפלס את הדרך המדויקת לליבם - "וְהַגְדַּתְּ לְבָנֶיךָ". אם ההורה מנסה לפעול מתוך מקום שקשוב לילד, הקב"ה בוודאי יסייע לו למצוא את הדרך הנכונה והיעילה ביותר.

**כיצד אפשר לפרש את המושג של יציאת מצרים במונח הנפשי פנימי של הדברים, איך זה בנפש של כל אחד ואחד? בתרגום לחיי היום יום תודה רבה לכם.**

חג הפסח הוא הזמן המתאים לברר מה משמעותה של יציאת מצרים הפנימית, בנפשו של כל יהודי.

'מצרים' אלו המְצָרִים והגבולות הטבעיים של העולם כולו וגם המצרים האישיים של האדם.

'יציאה ממצרים' פירושה יציאה של האדם מאותם ההרגלים שְמְצָרִים את צעדיו.

לפני יציאת מצרים, שום עבד לא היה יכול לברוח. הכוח של ההרגל והטבע חזק כל כך, שהמחשבה על יציאה או בריחה כלל לא עלתה על הדעת. אך בחודש ניסן, זמן הגאולה, ניתן לנו הכוח לצאת ממצרים.

יציאת מצרים האישית היא יציאת הנפש האלוקית מהמאסר והשליטה של הגוף. תהליך זה צריך להתבצע בכל יום ויום, והוא תמצית המאבק של הבינוני.

בגמרא נאמר: "אין חבוש מתיר את עצמו מבית האסורים" (ברכות ה"ב). כאשר האדם אסור-כלוא בתוך דבר מסוים הוא לא יכול להוציא את עצמו ממנו. כאשר האדם פועל כ"אוטומט" בשל הטבע שלו, כאשר הנפש הבהמית מנהלת אותו ושולטת בו, הוא לא יכול להשתחרר. הוא אסור בתוכה, וכדי לצאת הוא זקוק לעזרה מבחוץ.

### **"עובד אלקים"**

בפרק טו בספר התניא אדמו"ר הזקן מבאר שתפקידו של 'עובד אלקים' הוא להישאר במצב רוח אקטיבי של חיות, שמחה, התקדמות ועלייה גם מתוך דברים טובים שכבר התרגל אליהם.

הוא מביא דוגמה לרעיון זה מן הגמרא המספרת שמי שמכונה "אֶשֶׁר לא עָבְדוּ" (מלאכי ג, יח) לומד את הפרק 100 פעמים, ואילו "עֶבֶד אֱלֹקִים" (שם) לומד אותו הפרק

101 פעמים. הפעם היחידה הנוספת הזאת היא שמוציאה אותו מדרגת "אָפֶּשֶׁר לֹא עֲבָדוּ" ומעלה אותו לדרגת "עֲבָד אֱלֹקִים".

בימי הגמרא היה נהוג ללמוד כל דבר 100 פעמים. ספרים לא היו אז, ומטרת השינון הייתה להפנים את הלימוד ולקבֵּעַ אותו בזיכרון הלומד. זו הייתה השיטה. כך נהגו כולם. זה היה טבעו של הלימוד. הפעם האחת הנוספת, שאינה נעשית מתוך הרגל בעלמא, עולה בחשיבותה על כל מאה הפעמים שקדמו לה. היא הוציאה את האדם מרגילותו ונתנה לו את היכולת לשנות. ברגע שעשה פעולה שמעבר להרגל, הוא זכה בתואר "עֲבָד אֱלֹקִים".

אין הכוונה לזלזל בהרגל, חלילה. ההרגל טוב ואפילו מצוין, ועם זאת חסרה בו האיכות המיוחדת של ההתמודדות ושל ההתגברות. "עֲבָד אֱלֹקִים" האמיתית מתגבר על הטבע וההרגל. ההסתפקות ב"אוטומט" אינה מאפשרת בחירה חופשית אמיתית, התמודדות והתגברות, שהן התנאי לעלייה למדרגת "עֲבָד אֱלֹקִים".

הטבע הבסיסי של האדם עשוי לגרום לו להתנגד ליציאה מהשגרה ומן ההרגל, הנוחים כל כך. "מה רע בלימוד 100 פעמים? הרי אני משקיע בו זמן רב, וכבר התרגלתי?!" - האדם ישכנע את עצמו, ויתהה: "לשם מה לשנות?" אך כשישתכנע לפעול אחרת, לצאת מרגילותו, תתחיל אצלו העבודה הפנימית, ובהתבוננות לאחור - הוא יבין לשם מה היה השינוי נחוץ.

## כל אחד ומידותיו

היציאה מהרגילות אינה אחת אצל כולם. לכל אחד יש נקודה או תחום בעולם הרגש והמידות - נטייה מולדת לכעס, עצלנות או פחד וכדומה - שבהם הוא נדרש להתמודדות ולתיקון. ייתכן שמידות מסוימות כבר מתקנות למדי אצלו (מאחר שכבר תיקן אותן בעבר או אפילו בגלגולים קודמים, כמובא בקונטרס העבודה של האדמו"ר הרש"ב), אבל מידות אחרות - עליו לעמול הרבה ביגיעת הגוף וגם הנפש, כדי לתקן.

יש להכיר בחשיבותו של המאמץ - עבודת המידות ותיקונן - כדי להגיע למדרגת "עֲבָד אֱלֹקִים". לעיתים האדם יודע שיש בו מידות שורשיות בעייתיות, אבל הוא נוטה "לוותר" על המאמץ לתקן. ה"וויתור" הזה לכאורה חוסך ממנו



מאמץ, אבל יצא שכרו בהפסדו: אותן נקודות לא פתורות "תוקעות" אותו בחיים שוב ושוב ומפילות אותו. ה"חיסכון" לא "השתלם".

**לפעמים אני מוצא את עצמי מתוסכל בתוך עצמי - האם אני רוצה טוב או שאני רוצה רע? האם הנפש שלי היא מכוונת כלפי הצד החיובי או שהיא בנטייתה כלפי הצד השלילי? זוהי מין תחושה כבידה של פיצול אישיות.. אשמח למענה. תודה**

יציאת מצרים הפנימית של כל יהודי מבוססת על ההנחה שאנו מורכבים משני חלקים: בכל אחד מאיתנו יש הצד הטהור, השלם, האלוקי; והצד החיצוני של התודעה, של היצר הרע והנפש הבהמית.

האשליה הגדולה של האדם, שהיא טעותו הגדולה, היא המחשבה שהוא כולו זהות אחת. כשמתעוררים בו רצונות לא טובים, הוא חושב שהם מבטאים את המהות שלו, והוא איננו מודע לעובדה שהם מבטאים רק חלק אחד שלה ולא את כולה. הוא איננו מאמין שיש בו גם נפש אלוקית. ולחלופין כשמתעוררים בו הרצונות הטובים, הוא חושב שאם רצונות כאלה מייצגים את מהותו - הרי הוא כבר מושלם.

האדם צריך להיות מודע לחלוקה הפנימית שבתוכו: יש בו רצון טוב אבל יש בתוכו גם מקום שממנו מתעוררים רצונות לא טובים. עם הרצונות האלה עליו להתמודד ולבלום אותם כראוי.

המודעות לקיומם של שני הממדים האלה - נפש אלוקית ונפש בהמית - עוזרת לנו להשליט סדר פנימי במה שעובר עלינו וגם להיטיב להתמודד עם הצד החיצוני - המציב אתגרים בדרכנו.

יש מצב המכונה 'מצרים'. מצב זה פירושו שליטה של התודעה החיצונית והנמוכה על הצד הטהור והשלם שבנו, עד שנדמה כאילו היא (התודעה) השליטה, הדומיננטית, לפחות בזמנים מסוימים. דוגמה לשליטה כזאת עשויה להיות אמירה בנוסח: "אני כועס אבל אני לא יכול אחרת. זה אני" - שיש בה כביכול השתמטות מאחריות והטלתה על מהות חיצונית: האדם מציין שהשליטה בכעס אינה תלויה בו.

היציאה ממצרים לחירות היא אותו תהליך פנימי שכל אחד צריך לעבור, הכולל השתחררות מהמָצַר חיצוני וחשיפת ה'עצמי' האמיתי.

### להכיר שיש אויב

לא תמיד קל לצאת מהמָצַר. השלב הראשון של היציאה מהמָצַר הוא בריחה מהרע בלבד, כמבואר בהרחבה בפרק לא בתניא.

מתברר שגם אחרי כל מכות מצרים, עדיין נותר לעם ישראל בתוכם צד חיצוני שהזדהה עם מצרַיִם ורצה להישאר שם, והייתה לו מידה מסוימת של שליטה עליהם. וכדי להשתחרר ממנו - היה הכרח לברוח - לברוח מהמָצַרִים, מאותו מקום פנימי בתוכם שעדיין משעבד אותם.

לעומת זאת, לעתיד לבוא "לא בְּחַפְזוֹן תֵּצְאוּ וּבְמִנוּסָה לֹא תֵלְכוּן" (ישעיהו נב, יב) - בעתיד לא יהיה רודף ולכן לא יהיה צורך במנוסה. כשאין התנגדות ושעבוד פנימי, גם אין התנגדות ושעבוד בחוץ.

מהי משמעות הבריחה? לכאורה, אנו רגילים לשמוע שהטיפול הנכון בבעיות הוא התמודדות עימן ולא בריחה מפניהן. דברים אלו נכונים על פי רוב, אבל ביציאה לחירות, ובמיוחד לחירות פנימית - הבריחה הכרחית, והיא הבסיס וההתחלה לתהליך כולו.

בגשמיות, אדם הבורח מפני סכנה, איננו הולך בנחת ורוגע, אלא רץ. הוא מגייס את כל כוחותיו כדי להתרחק מאזור הסכנה - להגיע רחוק ככל האפשר בזמן הקצר ביותר. התנהלות זו מתאימה ונכונה גם לגבי יציאת מצרים הפנימית.

אם כן, הבריחה היא הפעולה ה'מעשית' הראשונה, אבל קודמת לה פעולה מחשבתית-הכרתית, וגם היא בנויה כמה שלבים:

תחילה נחוצה מודעות לקיום הסכנה. מודעות זו פירושה הבנת האדם שמולו ניצב אויב (הצד החיצוני שבתוכו, שאיננו האני האמיתי שלו) שמנסה לשכנעו לפעול בדרך מסוימת שמְסַכַּנת אותו.

האדם מתבונן בתוך עצמו, מזהה את הקול של הנפש האלוקית שלו. הקול הזה מבטא רצון מסוים. האדם שומע אותו ומציב לעצמו יעד ברור - להגשים את הרצון

הזה. ואז הוא שומע בתוכו קולות אחרים שמבטאים חששות, ספקות או משיכה למקומות חומריים ונמוכים יותר. הקולות המבטאים מסרים המנוגדים למסר של הקול האלוקי - הם אויב!

כיצד נכון להתמודד עם האויב הזה? ראשית אין להתייבב מולו פנים אל פנים, אין לתת לו לגיטימציה, ואין לפתוח עימו במשא ומתן. מאויב כזה - בורחים. פתיחת פתח ואפילו קטן לדיון עימו, תביא לפעירת תהום לרגלי האדם ולנפילתו בתוכה.

בדרך כלל, בתחילת הדרך של השינוי והיציאה ממצרים, עדיין יש באדם מידה מסוימת של הזדהות עם הקולות השליליים. עליו למנוע מאותה הזדהות שבתוכו להשמיע את קולה. המניעה המוחלטת אפשרית בדרך אחת בלבד: בריחה!

האדם יקבל החלטה, ומייד יוציאה מן הכוח אל הפועל, וינסו על נפשו. ובעודו בורח - יביט רק קדימה ולא יפנה ראשו לאחור כלל. הם ירדפו אחריו, אבל הוא יברח קדימה בכל כוחו.

לדוגמה: אדם שמכור להרגל שלילי מסוים. הוא יודע שמקור ההרגל בצד הנמוך, בנפש הבהמית; הוא יודע גם שההרגל הזה הרסני. הוא מקבל החלטה - להשתחרר ממנו. ברגע שההחלטה התקבלה, קולות פנימיים אחרים "ירימו ראשם" בתוכו וינסו להניא אותו מההחלטה. הם יכולים לנסות לרפות את ידיו: "אין לך סיכוי, יאמרו לו, ולחלופין - לשכנעו שהמהלך שהוא מתכנן אינו טוב כפי שהוא חושב: "ההרגל הזה לא מזיק כל כך, ולמעשה יש בו גם תועלת. אם תחדל ממנו - תפסיד. לא כדאי לך".

הקולות האלה אינם פועלים בחלל ריק. בתוך האדם עדיין קיים חלק מסוים שמזדהה עם תוכן האמירות שלהם. משום כך - ניהול משא ומתן עימם לא בא בחשבון! בשלב הזה אין לו אלא לברוח. ומהר.

אם כן, הבריחה פירושה זיהוי הקולות החיצוניים וקבלת ההחלטה לברוח מהם; פירושה יכולתו של האדם לומר לעצמו: "הקולות האלה אינם ה'אני' האמיתי שלי. אני מתעלם מהם לחלוטין וממשיך קדימה"; פירושה היכולת לנוע קדימה למרות אותם "רעשים" והפרעות.

אם האדם ייתפס לאשליה שיוכל להתגבר על הקולות האלה (התאוות וההרגלים) בהליכה מתונה, בנחת - מפלתו תגיע במהרה. הוא ייפול שוב ושוב לתוך אותם ה"בורות" שפוערים לרגליו ההרגלים השלייליים. המאבקים הפנימיים (בין הרצון לנוע קדימה לניסיונות לבלום את ההתקדמות) יחדלו רק כאשר יעבור להיות במצב "לעתיד לבוא". לכן נחוצות החלטה תקיפה ונחישות: מהקולות - מתעלמים, ובהליכה נמרצת - מתקדמים.

כל עוד יש בתוכנו "ערבוב" (קולות מנוגדים), התהליך טרם החל. תחילה עלינו לזהות את הקלות ה"מעורבים", וכשזיהינו אותם - להפריד ביניהם ובין המהויות המשמיעות אותם. עלינו ליצור הפרדה ברורה בין שני הממדים שבתוכנו: בין הצד החיצוני ובין השלמות של הנפש האלוקית. ההכרה הברורה תוביל אותנו לקבלת החלטה, וממנה - לבריחה המוחלטת מפני הרודף.

### להקדים 'מכות'

מה אפשר את אותה ההפרדה במצרים? המכות. המכות החלישו את עוצמתם של המצרים, וגרמו לעם ישראל לזהות מי הטוב ומי הרע. אילו היה בכוחן להשמיד את ההזדהות עם המצרים לחלוטין - לא היה צורך בבריחה, אבל כיוון שמידה מסוימת של הזדהות עדיין נותרה בעם - לא היה מנוס מן הצעד היחיד שעשוי להצילם - מנוסה.

גם ב'ציאת מצרים' הפנימית של כל יהודי, יש צורך בהקדמת ה'מכות'. לפעמים אלו מאורעות שבאים על האדם, 'שוברים' את ישותו וגורמים לו להבין שקיימת בעיה; ולפעמים אלו 'מכות' שהאדם מנחית על הנפש הבהמית - הוא גוער בה ונוזף בה וטוען כנגדה שהיא מזיקה לו.

מכה איננה חוויה נעימה, אבל בלעדיה לא תתעורר החשיבה על בריחה. כל עוד נדמה לאדם שטוב לו במציאות המקיפה אותו - לא תהיה לו שום סיבה לנסות לצאת ממנה.

כשאדם 'מכה' את עצמו (לא פיזית כמובן, אלא באמירות תקיפות) הוא מחליש מעט את מידת ההזדהות הפנימית של הנפש הבהמית, והיחלשות ההזדהות היא תנאי להתעוררות השאיפה להשתחרר.

## להתגבר על הגעגוע

גם אחרי שעם ישראל ברח ממצרים, עדיין, במקום נסתר בתוכם, פיעמה מידה מסוימת של געגוע למצרים: "זְכַרְנוּ אֶת הַדָּגָה אֲשֶׁר נֹאכַל בְּמִצְרַיִם חֶמֶם" (במדבר יא, ה)... והרי עבדו שם עבודת פרך וסבלו?! מסתבר אפוא שהיה להם גם תענוג נסתר באותו שעבוד, מצד המְצָרִים הפנימיים.

כמו במצרים של אז, גם בְּמִצְרַיִם הפנימיים של כל אדם קיים אותו המנגנון: מאחורי כל מידה שאינה טובה או הרגל מזיק, מסתתר תענוג פנימי דמיוני של הנפש הבהמית, והוא שמושך את האדם שוב ושוב להרגל השלילי, למרות ההרס הטמון בו.

כדי לנפץ את המעגל הזה - חייבים להכות את התענוג הזה ולבטלו מכול וכול; להגיד לעצמנו בצורה ברורה (למרות אי־הנוחות שהאמירה מסיבה לנו) שהוא רע! רק כך ניצור בתוכנו אותה הפרדה בין החלק הפנימי הטוב לחלק החיצוני של התודעה. ואפילו תיוותר בתוכנו מידה מסוימת של הזדהות, מכל מקום נבין שחייבים ללכת למקום אחר. אם כן, ההפרדה היא שפותחת לנו את הפתח לבריחה, ל'יציאה ממצרים'.

את הכוח לכל זה מקבלים ממשה רבנו, שהוא המוביל את ישראל ליציאת מצרים. גם בדורנו, כדי לצאת מכל המצרים, צריך לחזק את ההתקשרות ל"משה רבנו" שבדורנו ולפעול מכוחו.

**מה עושים אם אני מרגיש שאני פשוט "תקוע" - יש איזה חסימה שמונעת ממני להתקדם ולא נותנת לי את האפשרות להמשיך הלאה. אני מנסה להתקדם בחיים הרוחניים יותר ויותר, לאט לאט, אבל זה פשוט לא עובד, זה לא מצליח, אני לא מצליח למצוא בעצמי את הכוחות להשתחרר מאותה התקיעה הכל כך לא פשוטה.**

השלב עיקרי בגאולת מצרים היה כשעם ישראל עמד על שפת הים. עד אז הם היו עסוקים בבריחה והמצרים רדפו אחריהם. טביעת המצרים בים הפסיקה את המרדף והביאה לשחרור הסופי מהם: "לֹא תִסְיְפוּ לְרַאֲתָם עוֹד עַד עוֹלָם" (שמות יד, ג).

בחסידות מוסבר שהגילויי שהיה בזמן קריעת ים סוף הוא על דרך הגילויי שיהיה לעתיד לבוא. מההתמודדות של ישראל ברגע שלפני בקיעת הים, נוכל אפוא ללמוד על הדרך הנכונה לפעול ברגע שלפני הגאולה. אומנם, כפי שהוזכר, בגאולה העתידה הרע יתהפך לטוב בשלמות, ועם זאת, כפי שמבואר בחסידות, בהתמודדות עצמה טמונה מעלה, ומעלה זו לא תתבטל גם לעתיד לבוא.

ברגעים שלפני אותה השתחררות מוחלטת ממצרים בקריעת ים סוף, נוצר מצב של כאוס פנימי, של חרדה קיומית. במצב מבולבל זה החלו להישמע בעם ישראל קולות שפקפקו במהלך והביעו ספקות לגבי נכונותו. "למה בכלל יצאנו ממצרים?" שאלו אותם הקולות, "אנו חסומים מכל כיוון: הים סוגר עלינו מלפנים, ופרעה מאחורינו, " הבהירו, וחתמו בהצעה: "אולי נחזור למצרים?!"

גם ביציאה של היהודי מהמִצְרַיִם הפנימיים עשוי להופיע השלב הזה.

אחרי שהאדם קיבל החלטה אמיצה להשתחרר מהרגל שלילי ולהתקדם ליעד שהציבה לו הנפש האלוקית שבו, וגם יצא לדרך למרות כל הקשיים, עלול להתרחש משבר: האדם יחוש קושי, ויחשוש שמא תהליך ההשתחררות הזה "גדול עליו בכמה מספרים", והמחשבה שהוא מסוגל לעשותו כנראה הייתה שגויה.

ממחשבה כזאת - הדרך לייאוש קצרה וקלה במיוחד. החולשה עלולה להוביל אותו למסקנה שהוא איננו מסוגל להשלים את התהליך. מסקנה כזאת אינה אלא כניעה לטבע הבסיסי של הנפש הבהמית.

התורה מספרת לנו שכאשר בני ישראל נקלעו למשבר הזה והתהליך "נתקע", "פריצת" ה"תקיעה" והשלמת השחרור התאפשרו הודות לציווי האלוקי: "בְּיַד אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל יִשְׁעוּ" (שמות יד, טו). לאן נוסעים? קדימה! אבל אי אפשר ללכת בתוך ים, בתוך מים?! ה' ציווה - והולכים. הבלתי אפשרי הופך להיות אפשרי: הים נבקע, כשהמצרים נכנסים לתוכו - הוא שב ונסגר והם טובעים, ואנו משתחררים מהם לנצח.

מתברר שדווקא הים, שבתחילה הצטייר כמקור הבעיה - מחסום שאיננו מאפשר התקדמות - הפך להיות הכלי לישועה. וכדי שיקרה המהפך הזה - נדרש רגע אחד של מסירות נפש: להמשיך הלאה, בניגוד להיגיון, רק משום שזה ציווי ה' שנמסר לעם מפי משה רבנו.

אנו יכולים ללמוד מכך שכדי לבקוע את הים נחוצות נחישות והתמדה: הרצון וההליכה אל היעד צריכים להימשך בכל תנאי - כשהדרך נוחה ופנויה, וגם כשהיא נראית חסומה. המחסום הוא גבולות השכל. אין להיכנע להם. יש לפרוץ אותם. אומנם זהו מבחן קשה, אבל העמידה בו - הוכיחה שהדרך הייתה נכונה - הים נבקע.

אותו רגע משבר שהזכרנו קודם מעיד על נקודת מפנה ומעבר משלב לשלב. עד למשבר - הלכנו בכוחות ה"רגילים" שלנו, הגלויים. לפתע אנו מרגישים שהכוחות אפסו ואיננו מסוגלים להמשיך. זה המשבר. ברגע זה, בכוחה של מסירות נפש לגלות כוחות אחרים, נסתרים ונעלמים שלא היינו מודעים לקיומם. הכוחות הנעלמים הטביעו את המְצָרִים הרודפים, והם יטביעו גם את המְצָרִים המפריעים לנו להתקדם אל הגאולה.

### הים שבנפש

כידוע, הים מכונה 'עלמא דאתכסיא' (העולם המכוסה). היבשה נקראת 'עלמא דאתגליא' (העולם הגלוי). חז"ל אומרים: כל מה שיש ביבשה, יש בים. ההבדל ביניהם הוא שביבשה הכול גלוי, ובים הכול מכוסה.

כך גם בתוך הנפש של היהודי: יש צד של כוחות גלויים, שהאדם מכירם וחש בהם. הם הצד היבשתי שבו. לצידם יש גם כוחות נעלמים ונסתרים, שכוחם עצום, אף על פי שהוא איננו מודע להם ולכוחם. כוחות אלו הם הצד הימי.

היהודי צריך להאמין שקיימים בו כוחות פנימיים חיוביים, עצומים לאין ערוך ממה שהוא מכיר בשגרה. בדרך כלל כוחות אלו נשארים סמויים, אבל כשמגיעה שעת משבר, כשנראה שהכול אבוד - זה הרגע שבו לא נותרת ברירה, הם חייבים להתגלות.

כשהאדם מנתב דרכו בעזרת ההיגיון ה"רגיל", כל עוד שום דבר "חריג" איננו קורה, הוא צועד ומתקדם בכוחותיו הפיזיים. ואולם קורה שהוא נתקל בדרכו במחסום מאיים. אם נדמה לו שהגיע לדרך ללא מוצא וההבנה מלווה בתחושה שכוחותיו עזבוהו לחלוטין - פירוש הדבר שהרצון השלילי שרדף אחריו עומד להשיגו ולהשתלט עליו, והוא איננו מסוגל לברוח מפניו.

לדוגמה: אדם החליט לעשות שינוי ולהשתחרר מהרגל שלילי למרות הקושי. לפתע הוא נקלע לסיטואציה מסוימת והקולות הפנימיים של הנפש הבהמית שבו גוברים. האדם מרגיש חלש, הוא מרגיש שאין בכוחו להתנגד להם, הוא מתחיל לסגת ואופף אותו ייאוש - הינה כל המאמץ שהשקיע עומד לרדת לטמיון...

התחושה שהכוחות אפסו - נכונה לגבי הכוחות הגלויים. אם הוא ימשיך הלאה, בנחישות, הוא יגלה שיש בו כוחות אחרים, שעד כה לא היה מודע לקיומם. הים נבקע - הכוחות הפנימיים בוקעים ומניעים אותו קדימה. "פרעה" טבע וכמוהו הקולות השליליים שרדפו אחריו. ולא נותר מהם זכר. המחסום נפרץ, והניצחון בוקע.

משה רבנו, עמד על הים וקיים את ציווי ה': "דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְיָסְעוּ": הוא פקד על העם להתקדם, ובמילותיו הפיח בעם כוחות מחודשים והניע אותם קדימה. כך משה רבנו שבדורנו מפיח בנו כוח המונע מאיתנו להישבר. ממנו אנו שואבים כוח ומתמלאים חיות פנימית ושמחה. בימים אלו הכוח הזה יאפשר לנו לבקוע את הים, ולצאת מן המצרים לחירות ולגאולה.

**יש לי חולשה מסויימת, ואני מעוניין לשמוע עליה קצת חומר שיעזור לי לצאת ממנה. אני אדם שבטבעו לא אוהב לנצל את הזמן, אני אוהב כל דבר למרות, לא לעשות אותו מתי שצריך. אני לא מתכוון לכל זה בכוונה, אלא פשוט כך זה יוצא. מאוד אודה לכם אם תעזרו לי בנושא הזה.**

זמן מיוחד בשנה ששמים דגש על הנושא הזה, הוא הזמן של ספירת העומר. להלן נביא קצת מן המובא בחסידות על התאריך הזה, ובע"ה יובנו הדברים כמו שצריך.

בספר "היום יום" לתאריך א' באייר, מובא:

"אמרו פעם בפני אבא (הרש"ב) בהתוועדות בימי הספירה בשנים תרנ"א - תרנ"ג: 'חסידי אדמו"ר הזקן היו תמיד סופרים'. אָמְרָה זו מאוד מצאה חן בעיני אבי. ואמר: 'כך הוא עניין העבודה. השעות צריכים להיות נספרים ואזי הימים נספרים.



כשחולף יום, צריכים לדעת מה פעלו ומה צריכים להמשיך לפעול... בכלל צריכים לראות שהמחר יהיה הרבה יותר יפה מהיום'."

פירוש הדברים:

כשסופרים דבר - הספירה מעידה על חשיבתו ומעלתו. דבר חסר ערך אין צורך למנותו. הספירה מראה על היוקר של הדבר, והיא גם יוצרת את חשיבתו, כלשון חכמים "דבר שבמניין - לא בטל". כשהקב"ה רוצה להראות את מעלתם וחיותם של ישראל הוא מצווה לסופרם.

וכך ספירת הימים בתקופת העומר מעידה על חשיבותם ומחדדת את מעלתם כהכנה לחג מתן תורה, ומתוך כך היא מעוררת את האדם לנצלם כראוי, וזו היא ה'עבודה' של ספירת העומר.

ההפך מהמושג 'עבודה' - לספור את הימים ולהעריך את חשיבותם - הוא זלזול בערך הזמן והסתפקות ב'זרימה' איתו. בסלנג משמש הביטוי "אני לא סופר אותך", כלומר: אינני מחשיב אותך ואינני מתחשב בך. וכך בענייננו: ישנם ש"לא סופרים" את החיים של עצמם - מה שעובר עובר, ומה שזורם זורם. ללא 'עבודה', החיים עוברים מעצמם. זורמים.

זו טעות קשה. החיים יקרים וחשובים מאוד, וצריך לנצל כל רגע בהם. ניצול נכון יכול לבוא לידי ביטוי בעזרה למישהו אחר או בהתקדמות אישית של האדם עם עצמו. ה'עבודה' פירושה לספור ולנצל את הזמן כפי שנהגו חסידי אדמו"ר הזקן. יש שסופרים רק בסוף: כאשר הם מגיעים לגיל מבוגר הם מתחילים לסכם ולראות מה עשו ופעלו עד אז. גם ספירה ו'חשבון נפש' כאלה חשובים ויש להם ערך, אבל חשיבות הספירה שבה אנו עוסקים כעת - טמונה בהדרכת הרבי ב"היום יום" האמור - לספור לא רק את הימים אלא גם את השעות, כלומר: לייחס חשיבות לזמן כפי שהוא ולנצל כל יום בפני עצמו, ולא לראות רק את הסך הכולל.

זו ה'עבודה' של ספירת העומר: לתת תשומת לב נכונה לחיים, לדעת שכל שעה היא הזדמנות ולהשקיע מאמץ לנצל אותה עד תומה ביציקת תוכן אמיתי לתוכה. זו הזדמנות "לעשות סדר" בחיים האישיים ולארגן את הזמן ואת ניצולו מחדש.

## כל רגע חשוב

מספר הרבי הריי"ץ: חסיד אחד נכנס ליחידות אל כ"ק הרבי מהר"ש (שבב' באייר, תפארת שבתפארת" - יום הולדתו) והתאונן שהוא בעל תחבולות: כל דבר הוא "לוקח" בערמומיות. אמר לו הרבי מהר"ש לצום שש מאות תעניות.

החסיד חש כהלום רעם (אפשר להבין את ההלם של אותו חסיד, הרי מחישוב פשוט פירוש ההוראה של הרבי הוא שעליו לצום במשך שנתיים ברציפות, או פעם בשבוע למשך עשרים שנה...).

אמר לו הרבי מהר"ש: "מה אתה חושב, שלצום פירושו לא לאכול מהנץ החמה עד לשקיעה? זה נקרא לרזות. תענית היא עבודה! חשוב בכל יום במשך 15 רגעים 'אדעתא דנפשי' על אודות עצמך, בלום פִיךְ מלדבר, ואין הכוונה מחשבת דא"ח כי אם פשוט לחשוב על עצמך".

עברו שנתיים ימים ואותו חסיד נשתנה והפך אחר לגמרי. כשהרבי הרש"ב סיפר סיפור זה לבנו הרבי מהורי"ץ אמר שהחסיד נשתנה לא רק בכוחות הנפש אלא: "אילו ראית אותו היית מתפעל מהשינוי שחל בו ממהות למהות".

ואמר על זה הרבי הריי"ץ: בגמרא יש ביטוי "זאת אומרת", מהסיפור האמור צריך כל אחד ללמוד שעל כל אחד לחשוב על עצמו בכל יום במשך חמישה עשר רגעים.

נתבונן קצת בסיפור זה: תענית פירושה שאדם אינו ניזון מדברים חיצוניים. כשהוא שרוי בתענית כפשוטה, מערכת העיכול שובתת, והגוף עסוק בתהליך ניקוי. ובזמן זה - כיוון שאיננו מקבל מאומה מן החוץ, הוא מקבל כוחות מהנפש, ממקומות חבויים. כך גם בתענית במובן הנפשי: לזמן מסוים האדם מפסיק להיות תלוי במקור חיצוני, והוא ניזון מבפנים, מהפנימיות שלו.

מילוי חוסרים בא לידי ביטוי באוכל. הצורך לאכול בריא ונכון, אבל הוא מבטא מהות של חוסר: אם אני רעב, אזי "אני חסר, אני תלוי באוכל". הנשמה אינה זקוקה למזון, ועל כן היא חופשייה ואינה תלוית. כל הצורך לאכול מקורו בגוף. ביום כיפור, מונעים מאיתנו את האכילה, ואז מתגלה העצם, עצם הנשמה, העצמי שלי מתגלה.

החסיד שהגיע לרבי מהר"ש התלונן שהוא בעל תחבולות: הוא איננו חדל לתכנן ולחפש דרכים להשיג... ולהגיע... והכול - בתחבולות. הוא איננו הולך בפשטות,

ביושר. בעל תחבולות הוא אדם תלתי. הוא אינו מסופק אף פעם, ותמיד מנסה לספק את החוסר שאינו נותן לו מנוח, ממקורות חיצוניים בעורמה ובדרכים עקלקלות.

בהנחיה שנתן הרבי המהר"ש לחסיד הוא בעצם אמר לו: "תפסיק 'לצרוך' מבחוץ, תחשוב על התענוג והשלמות שבתוכך, על הייעוד והשליחות שלך בחיים, ואל תהיה עסוק במה שלהבנתך חסר לך ועליך לרדוף אחריו ולהשיגו". כשאדם עסוק במרדף תמידי לצורך השגת מה שאין לו, הוא נתון במאבק להישרדות. לעומתו אדם המתמקד במה שיש לו איננו נאבק ואיננו "רק שורד", הוא מחובר למה שיש לו, ונינוחות פנימית מתפשטת בו וממלאת אותו.

האדמו"ר מהר"ש הדגיש באוזני החסיד שההנחיה "לחשוב על עצמו" - משמעה כפשוטה, ואין כוונתה למחשבת דא"ח (חסידות).

בהשקפה ראשונה, האם המחשבה של אדם על עצמו - האם איננה 'ישות'!? אם נעמיק בהנחיית האדמו"ר, נבין שכוונתה שהחסיד יפסיק לחשוב מה חסר לו מבחינה חיצונית (שהרי זה יביא אותו שוב לתחבולות וערמומיות שעליהן התלונן), אלא יתמקד במהות הפנימית של הנשמה שלו, שבה הכול שלם.

לא קל להתרגל לחשוב באופן כזה. אנו חיים בעולם שדוגל בהתבוננות ובהשוואה לאחרים ובפיתוח תלות בסביבה. האדם עסוק במה שסביבו, הוא ניזון ממידע המגיע אליו מן החוץ (על ידי אמצעי התקשורת ואמצעי הטכנולוגיה למיניהם), ולכן הוא חי את המאורעות שבחוץ ושוכח לחשוב על מהותו ופנימיותו שלו.

הנפש בפנימיותה מבקשת להשתחרר מן התלות החיצונית. כאשר אדם בוחר להתנתק במודע מן התלות הזאת, ואפילו לפרק זמן מוגבל, אזי תהיה לו פניות למחשבה על עצמו האמיתי, על הנשמה האלוקית שבו ועל שליחותה בעולם.

## לדעת להתנתק

כאמור, יש ללמוד מכך הוראה בפועל: להקדיש בכל יום זמן, די ב-15 דקות, לחשיבה על עצמנו, על השלמות האמיתית שלנו.

אפשר אולי לומר שבימינו תענית היא התנתקות לזמן מסוים מכל אמצעי הטכנולוגיה: כיבוי הטלפון והפסקת "צריכה" של מידע מבחוץ. בכל יום - במשך

15 דקות יהיה האדם "שרוי בתענית", ויתפנה לבירור אמיתי. הוא ישאל את עצמו: "מה ה' רוצה ממני? מה השליחות שלי? איך אני מממש אותה בעולם?"

מתוך הברור הפנימי האדם יפתח רוגע וביטחון בסיסי של ערך אלוקי עצמי בלתי מותנה, ומתוך כך יוכל להתקדם בדרך נכונה ואמיתית.

מהי סגולתן של אותן 15 דקות שבהן יתפנה לחוש את מה שחבוי בתוכו ועל פי רוב נסתר מן העין? ייתכן שבמספר הזה טמון רמז: השם "ייה" בגימטרייה = 15. האל נסתר, וכמוהו העולם המכוסה והנסתר (כמובא בתניא פרק כו). העיסוק בשלמות הפנימית מפתח באדם את ההכרה והידיעה שהקב"ה נמצא איתו וממלא את כל צרכיו, ואט־אט הן מחלחלות לנשמתו ונספגות במהותו, עד אשר הן הופכות לחלק בלתי נפרד ממנו.

### זעקת היום

החשיבות של ניצול הזמן בצורה שלמה, באה לידי ביטוי מיוחד בעבודתנו להבאת הגאולה.

בשיחה הידועה של כ"ח בניסן תשנ"א, הרבי מתבטא במילים חריפות כנגד הרואים שעובר יום ועוד יום ולא מגיעה הגאולה ונותרים אדישים, ובלשון השיחה: "ותמיהה נוספת - שמתאספים עשרה (וכמה וכמה עשיריות) מישראל ביחד, ובזמן זכאי בנוגע להגאולה... ולא מופרך אצלם, רחמנא ליצלן, שמשׁיח לא יבוא בלילה זה, וגם מחר לא יבוא משׁיח צדקנו, וגם מחרתיים לא יבוא משׁיח צדקנו, רחמנא ליצלן!!"

הוי אומר, לא רק התוצאה הסופית - הבאת הגאולה - חשובה, אלא גם הזמן שחולף ועובר עד שהיא מגיעה. כל יום ויום "זועק" להיות חלק מהגאולה, וכל יום שעובר והיא לא מגיעה, הרי כביכול לא התגלתה התכלית האמיתית של אותו יום.

### איך מסתדרים עם הסתכלות מעוותת על החיים? עם פירושים לא נכונים של המציאות, עם הסתכלות צרה וחסרת הסבר. תודה

הרבה מהקשיים והמשברים שבאים על האדם בחייו מקורם בקריאה לא נכונה של המאורעות שעוברים עליו והבנה משובשת של משמעותם. על פי רוב

האדם חווה אותם ומפרש אותם מתוך התחושות האישיות שלו. כיוון שלא תמיד התחושות האלה מדויקות ומכוונות לאמת, "הבנת הנקרא" של רבים מהאנשים שגויה: הם אינם קוראים נכון את המציאות, ועסוקים בפרשנות אישית, שלא פעם היא מעוותת.

להבנת המשמעות של קריאה כזאת שמובילה להבנה מעוותת נוכל להסתייע בדימוי: אדם קורא קריאת שמע ומשמיע לאוזניו את המילים "נַעֲבֹדְתֶם אֱלֹהִים אֲחֵרִים וְהִשְׁתַּחֲוִיתֶם לָהֶם" (דברים יא, טז). אם הוא מנתק אותן מהקשרן הוא עלול חלילה להסיק שהוא מצווה לעבוד עבודה זרה.

גם בחיים קורה שאדם מפרש אירועים וחוויות בדרך מעוותת ומסיק מסקנות שגויות לחלוטין.

הסיבה העיקרית לעיוות הזה היא ההתגברות של המקום הרגשי, הסובייקטיבי. המקום הרגשי מטבעו נוטה לטשטש את האמת ואפילו להסתירה, וכשהוא מתגבר - על אחת כמה וכמה. דוגמה לטשטוש כזה אפשר לראות במצבי כעס: אדם כועס על מישהו, ובעודו כועס הוא לא מצליח להבחין במעלות הקיימות באותו אדם וכן אין הוא מסוגל להבין שלסיפור או למקרה יש צד נוסף מלבד הצד שנתפס בראיתו.

כשהאדם לא קורא נכון את מה שעובר עליו, הוא מסתבך במחשבות שלו, והן מביאות אותו לטעויות רגשיות והתנהגותיות. אומנם הטעויות האלה טבעיות, ומלבד זאת הרי לא את הכול אפשר להבין. ועם זאת מוטלת עלינו המשימה להתאמץ ככל יכולתנו להסתכל על חיינו מבעד ל"משקפיים" הנכונים, שהם המבט של התורה והחסידות. התבוננות זו היא חלק חשוב מהעבודה של "פקיחת העיניים" שהרבי תובע מאיתנו ערב הגאולה.

מתוך לימוד החסידות אנו מבינים שכאשר אנו ניצבים לפני קושי מסוים, אין פירוש הדבר שהקב"ה "לא סובל" אותנו או רוצה "להרע" לנו חלילה, אלא זהו סוג של ניסיון ואתגר בשבילנו ולטובתנו: "כִּי מְנַסֶּה ה' אֱלֹהֵיכֶם אֶתְכֶם לְדַעַת..." (דברים יג, ד). מהניסיון הזה נוכל להתפתח וללמוד.

## הרושם מהמאורעות תלוי באדם עצמו

ראיית המציאות ומאורעות החיים באופן נכון היא אחד מהמסרים המרכזיים של תורת החסידות המאירה את חיינו.

בהקשר זה כדאי לצטט את אחד ממכתביו של הרבי (האיגרת בשלמותה מופיעה באגרות קודש כרך ד' איגרת תתקפח):

"...רואים אנו במוחש, אשר במידה ידועה ורבה תלוי הרושם ממאורעות חיי האדם בהאדם עצמו באיזה חריפות הוא מקבלם ועונה עליהם. ומי לנו גדול כרמב"ם אשר חייו החיצוניים היו מלאים צרות והרפתקאות יסורים ואסונות ר"ל יוצאים מן גדר הרגיל, ובכל זאת השקפתו על החיים, כפי שמבואר בספריו מורה נבוכים, היתה טובה ביותר, אפטימיסטיש בלע"ז. ולאידך גיסא ראינו כמה וכמה אנשים שבחיייהם החיצוניים לכאורה מוצלחים הם, ובכל זאת רק לעתים רחוקות ביותר נראה בהם איזה שביעת רצון.

...בודאי נותנת תורת החסידות היכולת למצוא בהם (במאורעות), גם בשכל האנושי, איזה צד של שמחה ועל כל פנים של תיקון על ענינים שבעבר. ובמילא הי' זה צריך למעט במדה גדולה את ההתרגשות והמרירות ואין צריך לומר העצבות הבאים על ידי המאורעות..."

## לקרוא את הסיפור נכון

כשם שקריאה של ספר עשויה להיות קריאה שטחית ורדודה או קריאה עמוקה המביאה להבנת המסר העמוק הטמון בו, כך בקריאת סיפור חיינו אנו צריכים להשתדל להבין את ה"מסר" האמיתי והעמוק שהסופר, הקב"ה, מעביר לנו במאורעות החיים.

ראייה נכונה עשויה לבוא לידי ביטוי ביחס של האדם לטעויותיו בעבר.

הקב"ה נותן לנו בחסדו בחירה חופשית בדברים מסוימים, וייתכן שנטעה בבחירתנו. ואולם חשוב לדעת שגם אם נכשלנו וטעינו טעות חמורה שיש לה השפעה על חיינו, התיקון לטעות לא יבוא מתוך שניסר את עצמנו ברגשות אשמה (ונסתפק בכך). עלינו לעשות מעשה: להרכיב את ה"משקפיים" הנכונים ולהתבונן

בדברים מחדש מבעד ל"עדשותיהם", להבין את הטעות ואת מקורה ולחפש דרך לתקן אותה ולעשות עליה תשובה.

תשובה היא היכולת לקחת טעות מהעבר ולתקן אותה. אין שום חשיבות למשך הזמן שעבר מאז הטעות וגם לא להשלכות שהיו לה. גם ביום האחרון של האדם, כדברי הרמב"ם, האדם יכול וצריך לעשות תשובה.

זה המבט הנכון על הטעויות שעשינו. הקב"ה נתן לנו את כוח הבחירה החופשית, שהאפשרות לטעות גלומה בו, כדי שעל ידי זה נבוא לתשובה, וממילא לעלייה גדולה יותר בעקבותיה. כך בהתבוננות על העבר וכך בהתמודדות באירועים שאנו חווים בהווה.

### **הבטחה להתבטלות הדינים**

מהאמור נמצא שה'עבודה' של ספירת העומר לספור את הימים, נכללת ביעד של התקופה המיוחדת הזאת - לספר ולקרוא את הימים והמאורעות שבהם בצורה נכונה.

ניתן להוסיף על כך שאין מדובר רק בדרך לחוות את המציאות בצורה אמיתית ומדויקת יותר: חשיבה זו בכוחה להשפיע על המציאות ולשנותה - להיות טובה יותר בטוב הנראה והנגלה.

וכפי שמסיים הרבי במכתב הנ"ל:

"וכבר הובטחנו בספרי רז"ל ובאגרת הקודש (בתניא) סימן כ"ב, 'ואז גם הוי' יתן הטוב ויאר פניו אליו בבחינת אהבה מגולה אשר היתה תחלה מלובשת ומסותרת בתוכחה מגולה ויתמתקו הגבורות בשרשן ויתבטלו הדינין נצח סלה ועד...

...ולא באתי בזה אלא להורות לו באיזה מעניני תורתנו אשר יוכלו להקל עליו את עול המושא ולהרגיע את רוחו, על כל פנים במקצת, עד אשר יקויים בו הבטחה האמורה באגרת הקודש הנ"ל אשר ה' הטוב יתן הטוב ויאר פניו אליו בכל המצטרך לו".

'עבודה' זו בוודאי תביא את האדם לגאולה פרטית, והגאולות הפרטיות של כולם תצטרפנה לכדי גאולה כללית, תכף ומיד ממש.

**אני אדם בטבעי מאוד מידותי, מאוד רגשי, תמיד אומרים עלי שהמידות שלי הם לא מווסתות... יוצא לי להתרגז על מישהו בצורה לא רגילה או לצעוק, וכן בכל שאר הרגשות. מהי הדרך הנכונה לתקן את המידות? ואפילו אם לא תיקון מושלם, לזכך אותם מעט מעט..**

”אֶת הָעֹלָם נָתַן בְּלִבָּם” (קהלת ג, יא) - העולם הפנימי של האדם נע על פי הרגשות המפעמים בליבו: כשהוא אוהב משהו הוא נמשך אליו, כשהוא מפחד - הוא נסוג; כשהוא שמח - הוא פועל מתוך התלהבות, וכשהוא עצוב - הוא מרגיש עצור וחסר כוח לנוע.

אחת התכונות העיקריות של הרגש היא יכולתו למלא את האדם ולתפוס את כל המרחב הפנימי שבתוכו. כשאדם כועס או פגוע הוא עלול שלא לראות שום דבר חוץ מתחושת הפגיעה או הכעס; לעומת זאת, כשהוא שמח, כל העולם והמציאות שסביבו נצבעים בצבעים של שמחה ואהבה.

זו הסיבה שחכמים אומרים ”אל תִּרְכָּץ אדם בשעת כעסו” - כשהוא כועס, ההתפרצות הרגשית החזקה שהוא נתון בה, תופסת את כל המרחב הפנימי שלו ואינה מאפשרת לו לשמוע דברי ריצוי. רק כשעובר מעט זמן, הוא מסוגל להתבונן במציאות גם מזווית ראייה אחרת ולראות צדדים נוספים.

## **למצוא את ההתכללות**

כיצד מזככים ומתקנים את המידות?

הרבי מתייחס לשאלה זו ב”היום יום” לתאריך י’ באייר, ומביא שם מדברי הצמח צדק שהביא דברים שאמר אדמו”ר הזקן בשם המגיד:  
 ”וספרתם’ - הוא מלשון ספירות ובהירות. ’וספרתם לכם’ - צריכים לעשות שיהיה ה’לכם’ בהיר.”

”וישען כ”ק אבי אדוני זקני מורי ורבי על זרועות קדשו וישורר את הניגון של ד’ בבות בדבקות גדולה. אחר כך הגביה את ראשו הקדוש ויאמר - בניגון של שאלה: ’ובמה מספרים את ה’לכם’? ותוך כדי דיבור אמר - בניגון של תשובה: ’בשבע



שבתות תמימות, בבירור שבע המדות, שכל מדה ומדה תהיה כלולה משבע, ושבע המדות עצמם יהיו שבע שבתות, דשבת אינה צריכה בירור”.

הנקודה הראשונה באותו בירור, המודגשת ב”היום יום” האמור, היא שסגולתן של המידות היא היכולת שלהן להתכלל יחד באופן שכל מידה מוצאת בתוכה גם את המידות האחרות.

המידות ללא הבירור מתבטאות בעוצמה ובתוקף: כל מידה מרגישה את מציאותה בתוקף ומנסה למלא את החלל כולו מבלי לתת מקום לשום מידה אחרת. תיקון המידות וזיכוכן נעשים באמצעות ”החלשתן”. המידה ה”מוחלשת” מסוגלת ”לסבול” גם את המידה האחרת, ההופכית לה, ולתת לה מקום.

להבנת התהליך אפשר להסתייע במשל מתחום יחסי אנושי: המידה התקיפה כמוה כאדם שמידותיו תקיפות. אדם כזה חושב שהכול צריך להתנהל על פי רצונו. אם לטעמו זולתו מתפלל מהר מדי הוא מעיר לו..., ואם לאט מדי - גם אז הוא גם מעיר לו... כי זה לא על פי רצונו.

העבודה של בירור המידות עניינה שכל מידה ”תכבד” את המידה האחרת ותאפשר לה להתגלות ולפעול.

הכלים שבעזרתם נעשה בירור המידות הם השכל והחוכמה, וכביטוי המובא בחסידות - ”בחוכמה אתברירו”. הבירור נעשה על ידי השכל. שיפוט רגשי הוא מטבעו קיצוני מאוד, אבל אם מאפשרים לאור השכלי להיכנס, הוא מסייע לראות את התמונה השלמה ושאר פרטי המציאות, ואזי מתאפשר לראות שיש גם צד נוסף לעניין, ולא הכול צבוע בגוון אחד בלבד.

כאשר השכל מאיר, מתעוררת הבנה שיש מקום למידות ולרגשות שונים להתקיים ולפעול בעת ובעונה אחת. הבנה זו תורמת להסתכלות אובייקטיבית, הרואה את המכלול ומאפשרת לזהות ולהבין שבכל מידה אמיתית ישנן כל המידות. חתירת השכל למצוא טעם וסברה שכלית לכל דבר, לחלק ולפרט כל מידה לפרטיה ולבררם, מאירה את ההבנה שבתוך מידת החסד יכולה להתגלות הגבורה, ובתוך הגבורה יתגלה החסד.

### האחר נמצא בתוכי

כך גם ביחסי אנוש: בעיית חוסר האחדות והמחלוקת היא בעיה שורשית שמקורה ב'שות', והיא שגורמת להופעת המידות הלא טובות והלא מאוזנות. חוסר היכולת לתת מקום לזולת, לדעותיו, לסגנונו ולרגשותיו, מביא למשברים וריחוק בין אדם לחברו, בין איש לאשתו, ולמרבה הצער, לפעמים גם בין חסידים. ה'עבודה' של בירור המידות ותיקונן בתוכנו - בספירת העומר - קשורה באופן ישיר ליכולת שלנו לראות את מקומו ומעלותיו של האחר ולכבד אותו ואת דעותיו אפילו הן שונות מדעותינו, ואפילו ללמוד ולקבל ממנו. היכולת לנהוג כך תתפתח אם כל אחד מאיתנו יהיה מסוגל למצוא את רעהו בתוכו.

בני אדם שונים זה מזה: יש אדם הנוטה יותר למידת החסד, ויש - למידת הגבורה וכו'. השוני ביניהם לכאורה מונע מהם להסתדר יחד. אך היכולת השכלית להכיר ולמצוא בתוכנו גם את המידה ההפוכה, מאפשרת לנו לזהות ולהעריך גם מידה שאינה מבטאת את הטבע הבסיסי שלנו, ומתוך כך להעריך ולכבד מישהו אחר, שאצלו מידה זו מתבטאת במידה רבה יותר.

### עבודה מתוך מנוחה

נקודה נוספת המודגשת בפתגם מ"היום יום" האמור, היא שבירור המידות יבוא מתוך עשייתן ל'שבע שבתות'. השבת עניינה תענוג ומנוחה. כשאדם שומע שהוא צריך לעשות 'עבודה' ולחולל שינוי, יש שהדבר מעורר בו מתח ולחץ, ופעולות שנעשות מתוך מתח ולחץ, מצליחות בדרך כלל פחות מפעולות הנעשות מתוך רוגע. ה'עבודה' על המידות וזיכוכן צריכה להיעשות מתוך מקום של 'שבת', היינו - מנוחה ותענוג. כדי להשיג מצב זה עלינו לזכור ולהזכיר לעצמנו שבסופו של דבר הקב"ה הוא שמנהל את העולם, והוא נותן את הכוחות, ובוודאי יסייע לנו למלא את חובתנו מתוך שמחה ותענוג.

הזיכוך עצמו עניינו להאיר את הפן של "לכם" - ההפך מבהירות הוא חושך ועכירות. החוויה הטבעית של הרגש יכולה להיות גסה וחשוכה. להאיר את המידות פירושו להכניס בהן את הממד הפנימי של רוגע, ומתוך כך להביא את עצמנו לעולם של שלמות ומנוחה, עולם של גאולה פרטית וכללית.

**כל שנה מחדש הסיפור של תלמידי רבי עקיבא שלא נהגו כבוד אחד בשני לא נותן לי מנוח, זה נשמע מוזר ומופרך שכל כך הרבה תלמידי חכמים לא מתנהגים יפה אחד לשני? ועוד כידוע זה לא מדובר על אנשים כמונו אלא על תלמידים של הענק שבענקים?**

בשיחה ידועה של הרבי, הוא שואל: כיצד ייתכן שדווקא תלמידי רבי עקיבא, שרבים הוא שקבע ש"ואהבת לרעך כמוך - זה כלל גדול בתורה", נכשלו בעניין זה? הרבי מבאר שתלמידי רבי עקיבא דבקו בכל נפשם ומאודם בתורת רבם, אלא שלכל אחד מהם היו הבנה והדגשים משלו לתורת רבו. ההבדלים בין דרכי הפרשנות היו מקור מחלוקתם. חז"ל אמרו: "כשם שפרצופיהם שונים כך דעותיהם שונות".

אותה המסירות לתורת רבם שלפיה "ואהבת לרעך כמוך - זה כלל גדול בתורה" - דווקא בגללה, התלמידים לא היו מוכנים לעצום עיניהם ולהתעלם מדעת חבריהם. אהבת חבריהם בערה בעצמותיהם, ודעתם לא נחה כל זמן שחבריהם לא קיבלו את הפרשנות שלהם לתורת רבם - שהיא היחידה האמיתית, לדעתם. ולמרות דבקותם בתורת רבם, אהבת ישראל שפיעמה בהם ורצונם העז שחברם ינהג כמותם, היה עליהם לנהוג כבוד זה בזה.

יש להתבונן מעט בעניין זה: האם היכולת של כל אחד מאיתנו לנהוג כבוד בזולת שלהבנתו מפרש את דעת רבי עקיבא בדרך אחרת מדרכו, יש בה משום "ויתור" על הדעה האישית למען האידיאל הנעלה והחשוב של 'אהבת ישראל'? מובן שלא. אין כאן "ויתור" על ערך אחד למען ערך אחר אלא הסתכלות מעמיקה ושלמה יותר על 'תורת רבי עקיבא'.

כדי להבין זאת כדאי להזכיר את מה שמבואר במאמרי החסידות בנוגע ל"מחלוקת לשם שמייים" (כמובא בפרקי אבות) המוכרת והגדולה ביותר לכאורה, בין בית הלל לבית שמאי: הלל ושמאי שניהם למדו באותו בית מדרש וקיבלו יחד את התורה מרבותיהם שמעיה ואבטליון. שניהם שמעו עניין שכלי אחד - והינה, הפלא ופלא: שמאי אוסר, והלל מתיר. הכיצד? שמאי שבשורש נשמתו נמשך לצד הגבורה, לוקח את העניין המסוים למקום הגבורה ונוטה לאיסור, ולעומתו הלל שבשורש נשמתו נמשך לצד החסד, לוקח אותו למקום החסד ונוטה להיתר.

ומה באמת התכוונו שמעיה ואבטליון? במאמרי החסידות מוסבר שהעניין השכלי שקיבלו הלל ושמאי מרבותיהם עמוק ומופשט ואינו נוטה באופן מובהק לחסד או לגבורה אלא מכיל - אומנם בהעלם - את החסד ואת הגבורה גם יחד, ומשום כך ניתן להטותו לשני הצדדים, פעם לצד החסד ופעם לצד הגבורה, ושתי הדרכים הן בבחינת "אלו ואלו דברי אלוקים חיים".

וכשם שאנו רואים במוחש, ייתכן שאדם ילמד עניין שכלי מסוים וישיגו בדרך אחת, אבל כשילמד אותו ויעיין בו פעם נוספת ייתכן שישגיג באופן אחר. האם במקרה כזה נאמר בהכרח שבפעם הראשונה טעה בהבנתו, ובפעם האחרונה - הצליח להבין הרעיון כראוי? נראה שלא. מקור השינוי באופיו של הרעיון השכלי - משום שהוא מופשט, ביכולתו להיות מושג בכמה דרכים, וייתכן שההשגה הראשונה תתחלף בהשגה אחרת, ואפילו הפוכה ממנה תכלית ההיפוך.

וכך שמאי והלל הם בבחינת 'כלים' להשפעת השכל משמעיה ואבטליון, והשינוי בסברה נעשה ב'כלים' שלהם וגילה את מה שהיה בהעלם אצל שמעיה ואבטליון. ועל דרך זה אצל תלמידי רבי עקיבא, וגם בדורנו "דור השביעי" - בדבריו של הרבי - יש מקום לגישות ותפיסות שונות, שנובעות מהרצון לכוון לכוונת הרבי האמיתית.

ומדוע כל אחד מאיתנו מגיע להבנה השונה מזו של חברו? משום החיסרון הטמון בנו: קוצר השגתנו ומוגבלות שכלנו אינם מאפשרים לנו לקלוט הכול, וכל אחד, על פי נטייתו הטבעית, תפקידו ושליחותו המיוחדים לו, קולט חלק מסוים, אבל בדעתו מצטיירת תמונה שהיא לכאורה שלמה.

ולכן, כאשר האחד מוכן לתת מקום לדעה של רעהו ולכבד אותה, אין פירוש הדבר שהוא "עושה לו טובה" ו"מוותר" על ה"אמת" שלו, אדרבה במעשה זה הוא מתרומם ומתעלה מעל אותו פן, שהוא אמיתי ונכון כמובן - אבל הוא אחד מני רבים, ואותו אדם הגיע אליו באמצעות ה'כלים' האישיים שלו: יכולת תפיסתו, תפקידו וכדומה (ואנשים אחרים, ש'כליהם' האישיים שונים משלו, הגיעו לפניו אחרים, שגם הם אמיתיים ונכונים) - ומתמסר בביטול אמיתי לעומק 'דעת עליון' שבתורת הרבי, המכילה את כל ההפכים.

כשמבינים את עומק הרעיון, ניתן לקיים באופן מעשי את הדרישה לתת כבוד לאחר, ולהגיע לאחדות והתכללות גם עם מי שחושב אחרת מאיתנו, לא רק בתור "פשרה" לשם הערך החשוב והנעלה של 'אהבת ישראל', אלא מתוך הבנה שרק באופן כזה ניתן להתחבר ולהתעצם באמת עם דעתו ועם רצונו הקדוש של הרבי.

אומנם איננו בדרגה הנעלית של תלמידי רבי עקיבא או של הלל ושמאי, ולכן אנו עלולים גם לטעות בהבנת דברי הרבי, אך יש לזכור את דבריו המפורשים של הרבי הרש"ב בקונטרס "הקלצו" על החשיבות של 'אהבת ישראל' בין עובדי ה' ועל המאמץ להתמקד בטוב הטמון בכל אחד, ומתוך כך, גם אם נזהה חיסרון באדם מסוים, לא נבטל בגללו את כל החלק הטוב שיש בו.

עניין זה קשור גם ל"ג בעומר - יום ההילולא של התנא האלוקי רשב"י, שעליו נאמר שהסיר את המחיצות שבין החלקים השונים שבתורה וחיבר את כולה באחדות אחת.

זו הסיבה להדגשה המיוחדת שהדגיש רשב"י בעניין אחדותם של ישראל, כפי שדרש על הפסוק "הִנֵּה מָה טוֹב וּמָה נָעִים שְׁכַת אֲחִים גַּם יָחַד" (תהלים קלג, א). אחדות ישראל קשורה לפנימיות התורה. ומאחר שהתורה וישראל הם במהותם דבר אחד, הרי על ידי פנימיות התורה ניתן לחשוף ולגלות את הפנימיות של הנשמה, ומצד הפנימיות - קיימת אחדות שלמה.

כידוע "כדאי הוא רבי שמעון לסמוך עליו בשעת הדחק", ואין דחק כדחק הגלות. ובזכות ההתקשרות לעומק תורתו של הרבי, שהיא תורתו של משיח, באהבה ואחדות אמיתית, ניגאל בגאולה האמיתית והשלמה, תכף ומייד ממש.

## איך אני יכול להקנות אמון במושפע שלי, במטופל שלי, במי שאני רוצה ליצור איתו אינטרקציה וקשרים? תודה רבה.

חסד ענייני אהבה ונתינה. אהבה היא תחושה של קרבה היוצרת חום ונעימות, והיא מניעה השפעה של חסד ונתינה.

בספירות העליונות, החסד הוא המידה הראשונה והעיקרית בשבע המידות המכוונות כנגד שבעת ימי השבוע, וכנאמר: "עוֹלָם חֶסֶד יִבָּנֶה" (תהלים פט, ג).

יסוד חשוב במיוחד בכל פיתוח של קשר ויחסי אנוש הוא נתינת אמון. עיקר היחס שמסייע להקניית אמון הוא יחס של אהבה. הדבר בא לידי ביטוי במיוחד בעולם החינוכי: ככל שתחושת הילד שאוהבים אותו באמת - בין שמדובר בהוריו ובין שמדובר במחנכים אחרים - תגבר, נתינת האהבה תתורגם אצלו לאמון, וכיוון שהיכולת להשפיע עליו תלויה באמון, האהבה ללא ספק חיונית מאוד.

ברגש האהבה טמונה הסגולה להגברת האמון אצל המקבל, אבל רגש זה עוזר מאוד גם לנותן: כשאדם אוהב מישהו, הוא מרגיש קשור אליו, ונתינתו לו נובעת ממקום של קרבה והזדהות ולא ממקום זר ומרוחק.

### חסד שנמשך מהחכמה

המנורה בבית המקדש, שעניינה להפיץ אור וחוכמה, ממוקמת בצד ימין (דרום), מקום החסד. כפי שאמרו חז"ל (בבלי, בבא בתרא כה ע"א): "הרוצה להחכים - ידרים". דהיינו, הרוצה להתפתח בתחום החוכמה, צריך לגלות בתוכו את צד דרום, שהוא מקום החסד והאהבה.

הקשר בין החוכמה לאהבה בא לידי ביטוי גם ביחס של היהודי לבוראו: כאשר האדם מכיר את חוכמת הבורא, הוא מתמלא בתענוג נפלא, וממילא מגיע גם לאהבתו.

וכלשונו של הרמב"ם בספר המצוות, בהסברת המצווה של אהבת ה': "המצווה השלישית היא הציווי שנצטוונו על אהבתו יתעלה, והוא שנתבונן ונסתכל במצוותיו וציווי ופעולותיו, כדי שנשיגהו ונתענג בהשגתו תכלית התענוג - וזוהי האהבה המצווה".

ולשון הספרי: "ולפי שנאמר 'וְאֶהְבֶּתְּ אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ' (דברים ו, ה) יודע אני כיצד אוהב את המקום? תלמוד לומר: 'וְהָיוּ הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְנֶךָ הַיּוֹם עַל לְבָבְךָ' (שם, ו) - שמתוך כך אתה מכיר מי שאמר והיה העולם". הנה ביארנו לך, שבהשתכלות תבוא לידי השגה, וימצא לך תענוג ותבוא האהבה בהכרח".

החוכמה היא ביטוי התענוג העצמי, ועניינה של האהבה כלפי הזולת הוא תנועה של התקרבות אליו מתוך נעימות במפגש עימו, וגם של נתינה, שהיא הביטוי המעשי של מידת האהבה. כפי שכתוב על ההשפעה והחסד של הקדוש ברוך הוא (עץ חיים, שער הכללים בתחילתו): "טבע הטוב להיטיב".

מי שטוב לו עם עצמו (שיש לו תענוג עצמי) מיטיב גם עם הזולת. מי שלא טוב לו עם עצמו יהיה לו קשה להתחבר באהבה ונתינה לזולת.

### השפעה - רק דרך קו ימין

כשרוצים להניע תהליך של השפעה והדרכה, צריך לזכור כלל חשוב: הנעת תהליך ההשפעה יכולה להיעשות רק על ידי קו הימין שבנפש, המתבטא ביחס של קרבה ואהבה.

ההשפעה של הכוחנות של קו שמאל היא לעיתים מיידית, ועובדה זו עשויה לפתות להשתמש בה מתוך מחשבה שבכוחה לחולל שינויים מהירים. ואולם הורה ומחנך אמיתי ייזהרו שלא ליפול ברשת זו, ולא להסתפק בהכנעה חיצונית, שאיננה משנה את פנימיותו של הילד במאומה. רק דרך אהבה וחסד, ייפתח המושפע, ויתאפשר לחולל אט-אט שינוי כל שהוא בפנימיותו.

בקשר לעניין זה ראוי לצטט את דבריו של כ"ק אדמו"ר הרי"ץ, בקונטרס כללי החינוך וההדרכה פרק ה:

"רבים מהמחנכים והמדריכים טועים בזה מה שחושבים אשר בהתרגשות בקול רעם ורעש יגיעו למטרתם בחינוך והדרכה, ומהם מתנפלים על המחונך ומודרך בדברי רוגז בדברים קשים כגידיים ויחרפנו ויגדפנו, ובאמת הנה גם אם לשעה מתרגש המחונך והמודרך מלפידי אש אמרי פי המחנך והמדריך ולבבו מתכופף מצער ולפעמים הנה גם יבכה במר נפשו, הנה חינוך והדרכה זו לא יביאו שום תועלת וכחלום יעוף".

במאמר "היום יום" לתאריך כ"ח בניסן מובא:

"חסידיים שאלו את אדמו"ר הזקן: איזו עבודה נעלית יותר, אהבת ה' או אהבת ישראל? ויען: אהבת ה' ואהבת ישראל שתיהן כאחת חקוקות בנשמתו רוחו ונפשו של כל אחד מישראל. ומקרא מלא דיבר הכתוב 'אַהֲבֵתִי אֶתְכֶם אָמַר ה'" (מלאכי א, ב), הרי דגדולה אהבת ישראל, דאוהב מה שהאהוב אוהב."

ופעם אחרת אמר אדמו"ר הזקן (ראה "היום יום" ליום ו' בתשרי) כי קיום מצוות "וְאַהֲבֵתִי לְרַעַךְ כְּמוֹךְ" (ויקרא יט, יח) הוא ה'כלי' לקיום מצוות "וְאַהֲבֵתִי אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ". ופירוש הדברים שכל היכולת לאהוב את הזולת ולהתאחד איתו באמת קשורה ליכולת להתחבר לה' ולאהוב אותו: מי שאוהב את ה' אוהב ממילא את ברואיו, וכשאדם מתרחק חלילה מהברואים של הבורא (לבד מאלו המוגדרים כ'קליפה' ו'סטרא אחרא' שאותם הבורא בעצמו שונא וכל מציאותם מטרתה לנסות את האדם) הוא מתרחק גם מהבורא עצמו.

העובדה שהבורא ברא את הנברא ומהווה אותו בכל רגע מחדש, היא ההוכחה הגדולה ביותר המלמדת שהבורא אוהבו וחפץ בקיומו (מלבד ה'קליפות' כנ"ל), ולכן שלמות האהבה האמיתית לבורא צריכה להתבטא ממילא באהבה גם לברואיו בכלל ולעם ישראל, עם קרובו, בפרט.

כשם שמי שיש בו אהבת ה' היא באה לידי ביטוי באהבת הזולת, כך גם מי שיש בו חיסרון בגילוי רגש אהבה לזולת, ככל שיפתח בתוכו את רגש האהבה והקרבה לה', תגבר יכולתו לפתוח את ליבו באהבה גם כלפי בני האדם.

ביאור הדברים: היכולת של האדם להתחבר לזולת ולאהוב אותו נובעת מיכולתו לקבל ולאהוב את עצמו באופן בלתי מותנה: לא אהבה של 'ישות' המבטאת פירוד, אלא רוממות עצמית פנימית המגלה את פנים האישיות של האדם מתוך תחושה של חיבור ל'אני' האמיתי.

אומנם יש אנשים שמחמת סיבות מסוימות לא זכו לחוות בתוכם אהבה אמיתית כלפיהם (מההורים, הסביבה וכדומה) אלא קור רגשי. גם אצל אנשים כאלה קיים כוח הקרבה והחמימות, אבל הוא טמון במעמקי הנפש, ומשום כך קשה להם לגלות חום ואהבה לעצמם וממילא גם לזולת.



המרפא לכל החסכים הרגשיים של האדם יבוא מתוך פיתוח קשר רגשי עמוק של חום וקרבה עם הבורא האוהבו תמיד ללא שום תנאי. זאת הנחת היסוד העומדת מאחורי כל היחס בינינו לקב"ה: הקב"ה אוהב אותנו ורוצה רק בטובתנו.

ייתכן שלפעמים אדם יסתכל על המאורעות והחוויות שעבר, ותהיה לו טענה רגשית קשה על הקב"ה: "לָמָּה הִרְעֵתָהּ?" (שמות ה, כב). מחשבה כזו עלולה ליצור תחושה של ריחוק, אבל אם אותו אדם יתעמק ויתבונן, יבין שקיומו עצמו מבטא את אהבת הבורא אליו, וכל מציאותו באה מהקב"ה המהווה אותו וקרוב אליו בכל רגע מחדש; ואדרבה, הרגש הנכון שצריך להתעורר בו הוא רגש של הכרת טובה והודיה על כל הטוב שה' נתן ונותן לו.

התבוננות לעומק הדברים יביאו את האדם למסקנה שגם הייסורים והקשיים שבאו עליו, מטרתם לטובה. אומנם ה'טוב' הטמון בהם איננו גלוי אלא נסתר (ככוונה תחילה), אבל גם הוא 'טוב', ויתרה מזו, דווקא הטוב הנסתר שורשו ממקום עליון יותר, והסיבה שאיננו גלוי קשורה לחוסר היכולת של העולם לקבלו בשלב זה. כאשר יש לעולם יכולת - ה'טוב' מופיע בגלוי.

ועוד צריך להבין שמכיוון שהבורא מעוניין רק בטובתו והוא השליט היחיד בעולם שבידו להיטיב או להרע, ממילא הוא יכול להיות במנוחת הנפש ובביטחון גמור שיגיע אליו מה שנכון וטוב בשבילו, משום שהבורא המשגיח עליו בהשגחה פרטית תמידית, ישפיע עליו מטובו.

הכרה ותחושה אלו צריכות לעורר באדם רגש טוב וקרבה בלב לקב"ה: היינו המחשבה על הבורא היא עצמה תביא אותו לרגש של נועם, חום וקרבה אליו.

לאחר שהאדם יגלה בתוכו את רגש הקרבה והחום כלפי הבורא (הנובע כנ"ל מההתבוננות באהבת ה' אליו, ו'פְּנִיִּים לְפָנִים' [משלי כז, יט]), יקל עליו מאוד לגלות מחדש את רגש האהבה גם כלפי הזולת.

ייתכן שעד כה שבע אכזבות מן הזולת ובעקבותיהן הגיע למסקנה שאין לו על מי לסמוך שייטיב לו, אבל עליו לזכור שאהבת הבורא היא תמידית, אהבה שאינה מותנית ונחווית בעצם קיום האדם. ידיעה זו תאפשר לו למלא את כל החלל הריק והמנוכר שנוצר בתוכו בהרגשת החום והקרבה של הבורא אליו וממילא שלו אל

הבורא, ובעזרתן יוכל לפתור את הבעיות הרגשיות שנוצרו מחמת חוסר קרבה ואהבה של בני האדם אליו. מילוי החסר יאפשר לו לאהוב את בני האדם ואפילו את שונאיו. כעת הוא יבין שלכל נברא יש זכות קיום, והראיה: הבורא מהווה אותו ואוהב אותו; ואם כן, לכל דבר יש סיבה והשגחה, ייעוד ותכלית. בזכות הסתכלות זו ליבו יתפתחו בליבו תחושת הזדהות ואהבה החוצה.

**יצא לי ללמוד תניא, את המושגים של אהבת ה' ויראת ה', מתוך הסתכלות רצינית בענין ניסתי לעורר את עצמי לדבר, אפילו בכהוא זה אבל אני רואה שזה דבר לא פשוט בכלל ואני לא מצליח להגיע אליו באיזה שהיא צורה. אשמח להדרכה נוספת בעניין.**

ראשית י"שר כח גדול על ההתנסות והנסיון, ובע"ה יצליח ה' דרכך ותעלה מעלה מעלה. באמת, השורש האמיתי של כל חוויית האהבה הוא אהבת ה'. אומנם באהבת הזולת יכול להיות חיסרון מצד סיבות שאינן תלויות באדם, אבל באהבת ה' לא ייתכן שום חיסרון משום שהיא נצחית וללא שינוי (רק מוטל על האדם לגלות אותה ע"י התבוננות). ההכרה שהקב"ה אוהב את כולם, כולם נבראו בצלם אלוקים ומשלימים מטרה אחת ורצון אלוקי אחד היא הסיבה האמיתית ליכולת לפתח יחסי אהבה החוצה.

### **אהבה מתוך יגיעה**

אחד ההבדלים הגדולים בין הקדושה ל'קליפה' - בין הנפש האלוקית לנפש הבהמית - קשור לדרך שבו מגיעים להישגים: בקדושה הכול מגיע ע"י מאמץ ויגיעה (יגעת ומצאת - תאמין), ואילו בצד ה'קליפה' ו'הסטרא אחרא' הדברים יכולים להופיע מעצמם, כחוויה טבעית, כנאמר: "אֲשֶׁר נֶאֱכַל בְּמִצְרַיִם חֶנֶם" (דברים יא, ה) - במצרים, מלשון מִצְר, הכול מגיע בחינם וללא מאמץ; וכשם שכל דבר הקשור לקדושה מגיע מתוך מאמץ ויגיעה - כך גם האהבה האמיתית - גם היא מותנית בעשיית מאמץ.

אומנם לפי התפיסה הזרה הרווחת אהבה היא רגש ש"הוא נמצא או איננו" ולא ניתן ליצור אותו ולהשקיע בו, אך על פי האמור לעיל, ההפך הוא הנכון: אהבה אמיתית היא אהבה הדורשת השקעה ויגיעה ומאמצים רבים.

אם כן, אהבת ה', הקשורה לקדושה - מושגת מתוך יגיעה: מתוך התבוננות ומאמץ מחשבתי עמוק בכל טוב ה' שמשפיע עלינו (אף על פי שבחוויה הטבעית, לעיתים איננו מבחינים בזאת או מתקשים לזהות זאת במציאות. הכול נראה לנו "טבעי" ודייננו). כאשר אנו מתבוננים בעומק הדברים איננו יכולים שלא להכיר בטוב המושפע עלינו, ומתוך ההכרה השכלית והמחשבה - מתעורר גם עולם הרגשות. גם אהבה אמיתית של הזולת אינה קורית מאליה. כדי להגיע אליה נחוצים מאמץ גדול והשקעה מתמשכת.

יתרה מזו, אהבה שמגיעה כביכול מעצמה וללא מאמץ ואינה ניזונה כל העת מחדש ב'עבודה' פנימית - לא יהיה לה קיום אמיתי לאורך זמן. כגודל עלייתה וזריחתה כך תהיה שקיעתה. רק ניווט האהבה לאפיקים של יגיעה והשקעה (המתחילים בהשקעה והיגיעה להביא את האדם לאהבה אלוקית) מבטיחים את יכולת העמידה שלה ואת נצחיותה.

### להשתחרר מתלות רגשית

כאמור, החסד האמיתי שורשו בתענוג בעצמי שבנפש. תענוג פירושו הרגשת שלמות ונעימות. בתודעה מתוקנת הרגשה זו היא הרגשת השלמות העצמית של האדם, שאינה מותנית או תלויה בשום גורם חיצוני: האדם מאמין בעצמו ושמה במה שה' נתן לו.

לעומת התענוג המתוקן, יש בעולם גם עונג שאינו מתוקן: מקורו של עונג זה אינו במקום פנימי, זהו עונג נרכש שמקורו בגורמים חיצוניים, והשגתו תלויה בהם. אחד הביטויים לעונג כזה הוא תלות רגשית במערכות יחסים, היינו צורך בקשר רגשי בעלמא, מבלי לבחון אם הוא נכון ומתאים, לדוגמה: אדם מבוגר שממשיך "ליהנות" מטיפולה המסור של אימו ומדאגתה לכל צרכיו. אין ספק שהקשר הזה מסב לו תענוג, ובמיוחד ביטחון ונוחות, אבל התענוג הזה מעוות: העובדה שהוא תלוי בו גורמת לו להיצמד אליו ולהתמיד בו, ומתוך כך - היא מונעת ממנו לפתח קשרים

אחרים, ההולמים את גילו. ראוי להעיר שייתכן שמדובר בתלות הדידית: הוא תלוי באימו, וגם היא תלויה בו - הוא "ממלא" את סדר יומה, ובהיעדרו היא משתעממת ומרגישה חסרת ערך. קשר כזה איננו בריא ואינו מיטיב עם שני הצדדים.

לכאורה, מערכת יחסים בין שניים לפנינו, ועם זאת אין זו מערכת הקשורה לקו האמצע שעניינו, כאמור, חיבור אל הזולת. החיבור של קו האמצע הוא חיבור בין שווים ולא חיבור שנוצר בהשפעת תלות רגשית וכל מטרתו להשיג תענוג וחום. התלות הרגשית יכולה לבוא לידי ביטוי במערכות יחסים שונות: בין בני זוג, בין חברים ועוד.

מידת החסד עניינה ביטוי התענוג ברגש של אהבה גלויה. התענוג המעוות שמקורו בתלות רגשית אינו אלא חסד שאינו מתוקן.

כשעוסקים בתיקון מידת החסד והאהבה, צריך לוודא שהיא נובעת ממקום מתוקן בתוכנו.

רגש אהבה חזק, בצורה שאינה מתוקנת, עלול להוביל את האדם למקום של לחץ ותלות. דווקא משום שהוא מאוד אוהב את הזולת, חושב עליו כל הזמן ומתעניין בו, הוא נהפך להיות 'תלותי' ולחוץ ממנו. יש להקפיד לשמור על המקום העצמי האמיתי, ולצד שמירה זו לפתח אהבה ואכפתיות כלפי זולת ויכולת להזדהות עם מצבו.

**האם הפירוש הנכון של מידת הגבורה בעבודה היא אכן להיות נוקשה, מצמצם, לא נותן? כמו שמידת הגבורה היא הצמצום וההסתר לעומת מידת החסד? מה הפירוש הנכון לדברים. שמעתי בזה כמה פירושים ואשמח לשמוע את דבריכם**

פנימיות מידת הגבורה היא הפחד והיראה: אדם שירא את ה' - דווקא הוא יתגבר על תאוותיו ורצונותיו שאינם מתאימים לרצון ה'.

גם מידת הגבורה האנושית עניינה התמודדות עם פחד ואיום. אדם שניצב מול איום ומוצא בתוכו את הכוח להתנגד לו ולא להיכנע לו מכונה 'גיבור'. חכמינו אמרו (משנה, אבות ד, א): "איזהו גיבור? הכובש את יצרו".

הגבורה ב'עבודה' הפנימית היא היכולת לדעת ליזום את המציאות ולא להיכנע לה. המקום הלא מתוקן שבתוכנו מנסה ליצור אצלנו ייאוש, פחד וחוסר ערך עצמי. ה'גיבור' לא נכנע לתחושות אלו ומוצא בתוכו כוחות פנימיים להתמודד איתן ולהתגבר עליהן. 'גיבור' איננו אדם שאינו חש פחד אלא מי שהאיום והפחד מעוררים בו את תכונת ההתגברות. 'גיבור' אמיתי מחפש אתגרים ואיומים כדי לממש את כוח גבורתו.

חז"ל אמרו (בבלי, בבא בתרא כה ע"א): "הרוצה להעשיר - יצפין", כלומר: המקום של העושר שייך לצד צפון. חז"ל למדו זאת מבית המקדש, שבו שולחן לחם הפנים, המבטא את העושר, ניצב בצד צפון.

הקשר בין מידת הגבורה לעושר הוא שעושר מחייב בדרך כלל עמידה במתח ובלחצים. אדם הרוצה לחיות חיי מנוחה ורוגע, לא יגיע בדרך כלל מצד עצמו לעשירות. רק דחף נפשי חזק, הנובע מתחושה של חוסר ולצידו נכונות להשקיע ולעמוד בלחצים יגרמו לאדם לפעול להשגת עושר.

גבולות וחוסר נתינה נובעים מרגש היראה. אדם שירא שנתניתו תגיע למקום לא ראוי, מדקדק במידת הדין. הגבורה מביאה להתכנסות של האדם פנימה ולרצון להתרחק ממה שנתפס אצלו כמזיק או לא טוב בעבורו.

### **גבורה הורית**

הגמרא במסכת סוטה קובעת דרך הנהגה בעניין היחס לילדים: "שמאל דוחה וימין מקרבת". על קביעה זו ניתן לשאול: למה בכלל צריך להשתמש ב'שמאל' ובמידת הגבורה? ואולי די לנו ב'ימין' ובמידת האהבה!?

התשובה לשאלה זו תעלה מתוך ההבנה בחשיבותה ועניינה של מידת הגבורה בעולם בכלל.

חכמינו אומרים: "בתחילה עלה במחשבה לברוא את העולם במידת הדין. ראה שאין העולם מתקיים, עמד ושיתף עמו מידת הרחמים". ממאמר זה משתמע שמעלתה של מידת הדין, הצמצום והגבורה, גבוהה עד מאוד, עד שבתחילה רצה הבורא לברוא את העולם בה בלבד.

אילולא הייתה מידת הדין, כל העולם היה בעל זהות אחת, מאוחדת ובעלת קרבה לבורא האין־סופי. כל העולמות היו בטלים באורו ודבקים באחדותו ולא היו מרגישים שום מציאות עצמאית. לכן, כדי שתהיה לנבראים זהות נפרדת, שיש לה בחירה חופשית (שהרי נתאווה הקב"ה להיות לו יתברך דירה דווקא בתחתונים, במציאות נמוכה ובעלת מודעות נפרדת מצד עצמה), היה צריך הבורא לגלות קודם את מידת הדין והריחוק, שזהו הצמצום הגדול, ואת זאת עשה באמצעות העלמת אורו האין־סופי והסתרתו.

בלשון החסידות: מידת הגבורה מכשירה את ה'כלי'. אילו הייתה רק מידת החסד היה הכול בטל באורו האין־סופי של ה', וכדי שיהיו 'כלים' (= מציאות עצמאית שיש לה יכולת קבלה) נפרדים, גילה הבורא את מידת הדין.

כשם שמידת הגבורה העליונה נועדה ליצור מציאות של 'כלי', היינו נברא בעל יכולת קבלה שעומד בצורה עצמאית, כך תפקידה של מידת הגבורה אצל האדם ("שמאל דוחה") - להכשיר במקביל את היכולת לקבל בצורה נכונה וראויה.

נחזור לחינוך: אם הילד הקטן יקבל כל מה שיבקש בקרבה ובאהבה בלבד, הוא ילמד שהכול מגיע לו ותמיד חייבים לו, ולא יהיה מסוגל להתבגר ולהגיע להישגים בכוחות עצמו.

היכולת לקבל בצורה נכונה - מתוך הכרת הטוב והבנה שצריך לעמול ולהתייגע בשביל לקבל, ולפעמים לוותר לאחרים ולשתפם וכדומה - תוכל להתפתח בילד רק אם ההורה או המחנך ישתמשו לפעמים גם במידת הגבורה: יציבו לילד גבולות, וילמדו אותו שלא הכול בא מעצמו ומובן מאליו. הרגשת החוסר במידה הראויה דווקא היא שתאפשר לילד להכיר בערך החסד הניתן לו.

### **יד חלשה בלבד**

כשמדברים על מידת הגבורה ועל השימוש ב"שמאל דוחה", יש להדגיש ולהבהיר את דברי הרבי שבכמה הזדמנויות ציין שיד שמאל היא היד החלשה - "יד כהה". דבריו מלמדים אותנו שגם כאשר יש צורך בהנהגת הגבורה, השימוש בה צריך להיעשות במינון מבוקר (נמוך ככל האפשר) ולא באופן עוצמתי ומוגבר חלילה.

משל למה הדבר דומה? לפני, כשדי לגלות אותו צריך להסיר ממנו את קליפתו. לעיתים פעולת ההסרה דורשת הפעלת לחץ, ויש להיזהר שהלחץ לא יהיה חזק מדי, כדי שהפרי שבתוכה לא יתרסק; והנמשל: לעיתים נדרש המחנך להפעיל לחץ על הילד המתחנך לצורך חינוכו. על המחנך להקפיד שהלחץ יהיה עדין ולא יחרוג מן המידה הנחוצה. לחץ מדויק יתרום להתפתחות הילד, מה שאין כן לחץ בלתי מבוקר שעלול לפגוע בו ולשבור את רוחו.

מדד חשוב שיאפשר לנו לוודא שהשימוש ב'שמאל' אכן נעשה רק ביד אחת, החלשה, הוא תחושת ההורה או המחנך: אם הם חשים שהפעלת הלחץ נעשית מתוך הכרח, למען חינוך הילד, אבל המעשה עצמו מסב להם צער - הפעולה נכונה. לכל הורה ומחנך נעים להעניק לילד פרסים ולשבחו, אבל אם מניעת פרס או שבח נצרכת לטובת הילד כדי להקנות לו הרגלים טובים ונכונים, והמחנך חש שהגבלת הילד ומניעת הפרס ממנו גורמות לו צער - סימן שהוא משתמש בגבורה במידה הנכונה.

ההורה או המחנך נותנים לילד "תרופה מרה" שנצרכת ל"בריאותו", אבל הם מלווים את הנתינה בהסבר שה"תרופה" לטובתו, מחבקים אותו ועוטפים אותו בחום ובקרבה. הילד מבין שהמבוגרים אינם נהנים מהמצב. אומנם הם פועלים בתקיפות, אבל הוא מבין שהתקיפות נועדה למלא צורך חינוכי והיא לטובתו ולתועלתו.

## **האם ההנהגה של שמאל דוחה היא הנהגה שהיא רק בדיעבד, שחייבים ליצור אצל הילד את ההגבלה והגבורה, או שיש מקרים שצריכים להשתמש בה מלכתחילה?**

שמסתכלים לעומקם של דברים, ההנהגה של "שמאל דוחה" (בשילוב "מין מקרבת") היא הנהגה של 'לכתחילה' ולא בדיעבד, יש אופנים נוספים של הנהגה של 'שמאל' בחינוך הילדים.

הנהגת "שמאל דוחה" פירושה שההורה יוצר באופן מודע התרחקות חיצונית בינו ובין הילד, התרחקות שמטרתה לעורר בילד רצון להתקרב יותר.

אחד הדברים שחשוב שההורה ישים לב אליו הוא מציאת הדרך לעורר בילד רצון עצמי כלפי אותם ערכים שהוא רוצה לחנכו לאורם. כאשר "מתקרבים" לילד יותר מדי ועושים את הכול בשבילו - הילד כאילו איננו פועל בעצמו. האב או המחנך "פועלים דרכו". כדי לעורר בו רצון ומוטיבציה משל עצמו צריך לדעת לפעמים להתרחק. ההתרחקות עוזרת לעורר בילד את המקום העצמאי, המתבגר, שרוצה בעצמו ומפנימיותו.

לפעמים דווקא המרחק מעורר רצון להתקרב. מי שיש לו הכול - לא רוצה כלום. תחושת החוסר בכוחה לעורר את הרצון.

דוגמה לדבר מעניין אחר: אף שאסור להיכנס לשבת מתוך תענית, מכל מקום ההלכה מדריכה להימנע מלאכול סעודה ממש בערב שבת אחר חצות היום, וזאת כדי לגרום לכמיהה לסעודת השבת. כך גם מבחינה חינוכית: לפעמים כשמונעים מהילד דבר טוב, הדבר נעשה כדי לעורר בו רצון לאותו הדבר. לדוגמה: ילד בן 12 מרגיש שהוא גדול ומסוגל להניח תפילין, אבל עליו לחכות עד שיגיע לגיל 13. המניעה מעוררת בו את הרצון המלווה בציפייה - להגיע לגיל שבו יהיה בוגר ויקבל תפילין. מובן שהתפתחות הרצון הזה זקוקה לאווירה ולרקע מתאימים: הילד לומד שהתפילין הן דבר נפלא, שרק גדולים ראויים להניחן. באופן כזה, ההמתנה והדחייה הזמנית מעוררות מוטיבציה.

יצירת רקע מלהיב סביב דבר מסוים מעוררת רצון וציפייה אליו, ואחד הדברים החשובים המעוררים זאת הוא הדוגמה האישית של ההורה: כשהורה מתנהג באופן של 'הידור מצווה' וכדומה, ועושה זאת מתוך שמחה והתרגשות, מתעורר בילד רצון לחקות אותו, וכשהוא לא יכול לעשות את הפעולה המסוימת מחמת גילו או משום שטרם מילא תנאי שהוצב לו, המניעה היא בבחינת "שמאל דוחה" שיש בה ממד חיובי.

באופן כזה ההורה מראה לילד את הטוב והאידיאל, אך הוא לא דורש ממנו במילים מפורשות לפעול כדי לקדם. הוא מחכה שהילד יגיע לזה בכוחות עצמו. הוא מדבר על הטוב, מראה דוגמה אישית וכדומה, אך משאיר את הבחירה בידי הילד, כדי שהמעשה עצמו יבוא ממנו.



הנהגת "שמאל דוחה" באה לידי ביטוי דווקא ביכולת להרפות מהדרישה מהילד. לדוגמה, אתה רואה שהילד לא רוצה להתפלל בעצמו? תגיד לו: "טוב, אני רואה שאתה עדיין קצת צעיר וקשה לך. כשתגדל עוד קצת, תוכל לשבת לידי בזמן התפילה". הוויתור לכאורה, שאליו יצטרף (בזמנים אחרים) דיבור על מעלת התפילה, וגם הדוגמה האישית, יעוררו בילד רצון להיות גדול ולהיות "שייך" לזה.

דוגמה יפה ליישום הדרכה זו אפשר לראות באמירת הרבי הריי"ץ בעניין ההתוועדויות: בעבר נהגו לסגור את דלתות ההתוועדות, וכולם רצו להיכנס; ועכשיו, כשהדלתות פתוחות - לא מגיעים...

חשוב לדייק שבמקרים מסוימים המניעה הזמנית אינה חינוכית בעלמא אלא מחויבת המציאות: איננו מרשים לילד צעיר לחצות את הכביש לבדו, משום שאיננו מסוגל לחצות אותו בזהירות הנדרשת והוא עלול להיפגע. יש פעולות שאינן מתאימות בכל גיל, ועלינו להתאזר בסבלנות וללמד את הילד שיש מעשים ששייכים לגדולים ממנו, וכשיהיה בשל וגדול די הצורך - הם יהיו שייכים גם לו.

לא רק הילד צריך להאמין שהדברים יגיעו בזמן הנכון. עלינו להאמין בזאת בעצמנו. אמונה זו כלולה במידת הגבורה. ההורה מסוגל לכבוש את הרצון העז שלו שהילד יהיה גדול ומחונך כאן ועכשיו, שיהיה מושלם.

חשוב להבין שההרפיה שתיארנו חשובה עד מאוד להתפתחותו. דווקא היא יוצרת את התנאים להתפתחות העצמאות של הילד, להתעוררות הרצון הפנימי שלו. כאשר ייווצרו התנאים הנכונים והרקע הנכון, ותהיה שמירת מרחק יזומה ומכוונת - יוכל לצמוח שיתוף פעולה אמיתי.

דוגמה נוספת להנהגה ברוח "שמאל דוחה" היא הבטחה לפרס שיינתן רק בתנאי שהילד יבצע מעשה מסוים. הנהגה כזו אינה הנהגה של 'ימין' ואהבה, שהרי כשהורה מגלה בתוכו את אהבתו לילד הוא נותן ומעניק לו ללא שום תנאי ודרישה. כך באמת צריך להיות בדרך כלל: שהנתינה של ההורה לילד תנבע מתוך תענוג ואהבה בתוכו וללא תנאים. ועם זאת, לפעמים יש צורך להשתמש גם בהנהגת 'שמאל', שהיא הצבת אתגר לילד, לצורך קידומו, וזה נעשה גם בהבטחת תגמול או פרס על הצלחותיו הלימודיות או ההתנהגותיות.

הנהגת 'שמאל' פירושה לעורר תחושת חוסר. אני מונע מהילד דבר מסוים ומציב 'תנאי' שרק כאשר יתמלא - תתאפשר השגת אותו הדבר. התניה כזאת מעוררת בילד רצון להתאמץ ולהשיג.

מכל האמור למדנו שמטרת ה'דחייה' ממוקדת מאוד: מטרתה לעורר בילד מוטיבציה לעשות את הדברים בעצמו. ולכן, כפי שהוסבר, יש לנהוג בה בזהירות גדולה: דחייה בשתי ידיים עלולה להשאיר את הילד מחוץ לעניין לגמרי. הוא עלול לראות בה הזנחה, חוסר אכפתיות וניתוק חלילה. את ה'דחייה' יש להפעיל ביד אחת, ביד החלשה, מתוך ידיעה שמדובר באמצעי טכני (ובשימוש זמני בו) שנועד לטובת הילד ולחינוכו. וכאשר נפעיל את הנהגת ה'שמאל' נזכור תמיד להפעיל ביתר שאת את הנהגת 'ימין' - כל דרישה ('שמאל') תהיה תמיד עטופה ביחס של חום וקרבה ('ימין'). רק כך היא תוכל להתפרש בצורה הנכונה.

**אם אפשר הסבר למה שכתוב בספרי הקבלה, שהקב"ה יצר את עולמו תחילה באופן כזה שאור אין סוף היא ממלא את כל החלל ואח"כ הוא צמצם את אורו הגדול? למה הוא לא עשה מלכתחילה בצורה כזאת שהיא מצומצמת ומתאימה לכלים של הנבראים?**

בנושא הזה של סדר הבריאה וסדר הנהגת הקב"ה את העולמות והנבראים, יש ביאורים בהרחבה במאמרי החסידות. להלן נביא חלק מהביאורים שמובאים, וננסה לבאר את תוכן הדברים כפי שהם גם בעבודת האדם של כל אחד ואחד.

בראשית הכול, היה אור אין-סוף ממלא את כל המציאות ('ימין'). לאחר מכן, היה "צמצום" שבו התעלם האור האלוקי ונוצר חלל ומקום פנוי ('שמאל'), ולבסוף - התגלה אור הקו, האור המדוד שחודר בתוך החלל ומאיר את המציאות ('ימין').

האור האלוקי שהאיר בתחילת הכול, הוא אור ללא גבול, הדומה לאהבה "בלי חשבון", כמו האהבה הראשונית של האם לילדה הרך שזה עתה נולד: כל זמנה מוקדש לו, היא מעניקה לו תשומת לב רבה; היא אינה "דורשת" ממנו מאומה ואיננה מרחיקה או מגבילה אותו כלל.

הצמצום שעשה הקב"ה שבו העלים את אורו האין-סופי, אפשר לגלות חלל פנוי שבו יוכלו להיברא עולמות ונבראים בעלי מודעות עצמית כביכול. כך גם

בגדילת הילד: בתחילה הוא מקבל אהבה ונתינה ללא חשבונות, ולאחר שעובר זמן והוא גדל, צריך להשתמש גם ב"שמאל דוחה": צריך ללמוד לאתגר את הילד, לאפשר לו לפעול ולרצות בעצמו, ולא להרגיל אותו שאת הכול עושים בשבילו. בדרך זו מתגלה בילד 'חוויה' נוספת - חוויית העצמאות. הוא צריך לעשות דברים, לרצות ולפעול, לבדו ובעצמו.

אחרי החלל והמקום הפנוי הקב"ה מגלה את אורו בעולמות. גילוי זה נעשה על ידי קו המידה. הקו שמודד עד כמה הנברא יכול לקבל ולהכיל מבלי שעצמאותו תיפגע או תאבד. הדברים נכונים גם ביחס אל הילד: הקרבה ('ימין') שבאה אחרי הענקת העצמאות צריכה להיות מדודה ולהתחשב ביכולת שלו לקבל. בשונה מהנתינה והאהבה הראשוניות שאין בהן חשבונות, זוהי נתינה שיש בה הגבלה ומטרתה ומגמתה לחדור אל תוך הילד פנימה ולהקנות לו ביטחון ועוצמה פנימית, מבלי שיאבד את האישיות העצמאית שלו.

בשלב זה האהבה לילד צריכה להיות מותאמת לעולם המושגים שלו, לצרכיו וליכולותיו. כפי שבגשמיות צריך להתאים את המזון לילד, כך גם בנתינה הנפשית, האהבה והקרבה צריכות להתאים ליכולת ההכלה שלו. אל תיתן לילד את מה שאתה אוהב אלא את מה שמתאים לו.

לדוגמה: אף שאנו אוהבים את הילד ורוצים לשתף אותו במה שעובר עלינו מתוך תחושת קרבה וחברות, יש רגשות או מאורעות שהילד עדיין איננו מסוגל להכיל, והוא עלול לפרש אותם בצורה לא נכונה ולהסיק מהם מסקנות מוטעות. את אלו נשמור לעצמנו ולא נשתף אותם בהם.

זו הנהגת ה'ימין' שבאה אחרי ה'שמאל'. היא איננה מבטלת את ה'שמאל' לגמרי, אלא מתאימה את הנתינה ומודדת אותה, וכך בעת ובעונה אחת מתקיימים "שמאל דוחה" וגם "ימין מקרבת".

במידת הגבורה אסור לטעות. גבורה שתחרוג מן המקום או המידה הראויים, עלולה להוביל לתוצאה קשה של "טריקת דלת" והרחקה מוחלטת.

להלן שלוש עצות מעשיות שתעזורנה לשמור על שימוש נכון במידת הגבורה ולא לטעות ולאבד את יכולת ההשפעה שלה:

א. השימוש במידת הגבורה צריך להיעשות אחרי תכנון ומחשבה, ולא חלילה מתוך מקום של התלקחות וסערת רגשות. כידוע, כשאדם כועס הוא נוטה לפלוט דברים קשים שלא תכנן לאומרם. לכן חשובים מאוד התכנון והמחשבה המוקדמת: מה בדיוק להגיד, מתי ואיך להגיד וכדומה, באופן ש"מוח שליט על הלב".

ב. תמיד כדאי להשתמש במידת הגבורה במינון הנמוך מעט מן המינון שנדמה לנו שנצרך במציאות. ייתכן שלא נשיג את ההשפעה הרצויה, אבל אז תמיד לעמוד לרשותנו האפשרות להעלות מעט את המינון; מה שאין כן אם נבחר להשתמש במינון גבוה מדי מלכתחילה - אז ייתכן שלא תהיה לנו אפשרות לתקן. בשימוש מבוקר, המשפיע לא מסתכן בהרחקה טוטלית ובאיבוד כל יכולת השפעה.

ג. על המחנך לשים לב ולהגביל את ההזדהות שלו עם הכעס והביקורת כלפי המתחנך. עליו לעזור במתחנך את הרושם שיש כלפיו ביקורת, אבל במידה מסוימת לעשות זאת כ"הצגה" חיצונית ולא מתוך סערה פנימית ממש. וכדברי הרמב"ם, כשהאדם נצרך לכעוס על בני ביתו ולגעור בהם וכדומה כדי להזהיר אותם בעקבות מעשה לא טוב שנעשה, עליו להישאר מיושב בדעתו ורק כלפי חוץ להראות להם שהוא כועס כביכול.

לסיכום, השימוש במידת הגבורה צריך להיות כדרך שמשתמשים בטכניקה חיצונית בלבד, והביטוי הפנימי של האדם יהיה רק במידת החסד והרחמים.

### **מה הביאור למה שכתוב בזוהר שהבינה "מינה דינין מתערין"? תודה רבה.**

על ספירת הבינה נאמר בזוהר "מינה דינין מתערין" - ממנה מתחילים הדינים להתעורר. בשונה מספירת החוכמה שכל עניינה הוא ביטול לגילוי האור, והאור בה מאוחד עם הכלי, בספירת הבינה יש תחילתה של הישנות'.

הבינה מכונה "קו המידה" - המקום שמודד את השפע. החוכמה היא ביטול ואי־הרגשה עצמית, ולכן אין בה מדידה והתחלקות, והאור שמאיר שם (מהכתר) אינו מוגבל. המדידה וההתחלקות הנצרכות לקיום נכון ומסודר של העולם, מתחילות בבינה.

וכמשל - המזון הגשמי שחייב להיות מותאם לכל אחד לפי גילו ומצבו: תינוק זקוק למחייתו למעט חלב וכדומה, ואילו אדם בוגר זקוק לסעודה דשנה. מבוגר

שיקבל את ארוחת התינוק, עלול למות מרעב. ומנגד - תינוק שיקבל ארוחה שנועדה למבוגר, לא יהיה מסוגל לאכול אותה כלל. כלומר, מזון שמחיה אדם אחד, עלול להמית את זולתו.

כוחם של הדברים יפה גם לגבי מזון גשמי: גם מזון ושפע רוחני חייבים להתאים למקבל. אותה הדרישה עשויה להיות קטנה מדי בשביל האחד ולא לתרום להתקדמותו מאומה אבל בשביל האחר היא דרישה שמעבר לכוחותיו, והטלתה עליו עלולה לשבור אותו. ההתאמה האישית היא יסוד חשוב הן בקביעת המזון הגשמי הן בקביעת המזון הרוחני.

זוהי מידת הגבורה כפי שהיא בשורשה בספירת הבינה - הקפדה על "הערכת מצב" תמידית שתאפשר לבחון את יכולת המקבל ולקבוע את המידה המדויקת של ההשפעה המתאימה לו.

ביטוי נוסף למידת הגבורה הוא היכולת להבחין בין הפרטים הזקוקים לתיקון, לזהות את הפרטים שתיקונם דחוף משל אחרים, ולהתמקד בטיפול בהם - בכל פעם באחד בלבד. וכלשון הזהב של כ"ק האדמו"ר הריי"ץ, מתוך מכתב הדרכה המופיע כהוספה לקונטרס כללי החינוך וההדרכה:

"הרוצה להדריך את חברו על הדרך הישרה, צריך ללכת איתו לאט לאט, ולא ירצה לתקן הכל בבת אחת. ומב' דברים, יניח האחת ויעמוד על האחת, רצונו לומר אם יקרה לפניו שני דברים, אשר שניהם אינם מוכשרים בעיניו, לא ירצה להרחיקו משניהם יחד, כי זה לא יקובל, כי חברו הנתקן רצונו מתפשט עתה בשני הדברים. ואם ימנע את שניהם מאתו ויעיק ויגדר לרצונו לבלי התפשט כלל, זה לא יצליח. כן טבע האנושי שאינו מניח רצונו לגמרי מכל וכל.

אלא על המתקן הישר ליתן דעתו על השני דברים ולבחור איזה מהם ההכרח יותר להרחיקה. והשניה אם שאינה נאה כל כך, מכל מקום הריחוק ממנה אינה מוכרחת כל כך כמו הראשונה. ולזאת יסכים לו על השניה ויתפשט רצונו שם. ואז בנקל יהי' לו לפעול על הנתקן להרחיק את הראשונה.

ובאוות נפשו יעשה זאת, משני טעמים מהטבע, שהטביע השם יתברך בבני אדם. הא' כנזכר מפני שיש לו מקום שיתפשט רצונו שם, נחלש כח התפשטות הרצון בהדבר האחר. הב' מפני שהנתקן נוכח לדעת, שאין המתקן רוצה להעיק

לנפשו ולגדור כל רצונותיו. והאות לו על זה, במה שמסכים על איזה דברים, שרצון הנתקן בם. זה גורם איקרובי דעתו של הנתקן אל המתקן, וממילא יקבל דבריו, ובמשך הזמן ירחיקו גם מהשניה.

וזה כלל גדול מוכרח מאד בהנהגה שבין המתקן והנתקן ובלתי אפשרי בלעדו כלל".

ובמילים פשוטות: כיוון שכאשר מטפלים בבעיה אחת בלבד, יש לכוחות העונג והרצון של הנפש היכן לשרות, ואילו כאשר רוצים לתקן את כל הבעיות בעת ובעונה אחת, אין לאדם במה להתענג, ואז נוצר חלל ריק.

הצד המעשי של הגבורה מתבטא גם ביכולת להתאזר בסבלנות ולגלות איפוק רב לתהליך ארוך. לפעמים יש רצון פנימי עז לשינוי מהיר ולפתרון מוחלט של הבעיה שבה האדם נתון, ואולם ההבנה שכל תהליך פנימי שאדם עובר הוא תהליך איטי האורך זמן הכרחית להכרת המציאות ולפעילות נכונה בה.

וכדברי התורה על כיבוש הארץ משבעת העמים שהיו שם: מְעַט מְעַט אֶגְרָשְׁנוּ מִפְּנֵיךְ עַד אֲשֶׁר תִּפְרָה וְנַחֲלָתָ אֶת הָאָרֶץ" (שמות כג, ל), "וְנָשַׁל ה' אֱלֹהֶיךָ אֶת הַגּוֹיִם הָאֵל מִפְּנֵיךְ מְעַט מְעַט לֹא תֹכַל פִּלְתָם מִהֵרָ פֶן תִּרְבֶּה עֲלֶיךָ חַיַּת הַשָּׂדֶה" (דברים ז, כב) כלומר, כיבוש הארץ חייב להיות לאט לאט, כיוון בכיבוש מהיר, ייתכן שיצליחו לגרש את האויב, אך באותם המקומות שמהם הוא ינוס, ייווצר ריק ואילו יגיעו חיות השדה. חשוב שהכיבוש ייעשה בתהליך מדוד ומבוקר שלא יאפשר היווצרות חלל ריק משום שמטבע הדברים חללים כאלה מזמנים אליהם גורמים שליליים.

בחסידות מבואר שדברים אלו נכונים גם בעבודת הרוחנית הפנימית: שבעת העמים הם כנגד שבע המידות הרעות. כשם שאת העמים יש לסלק, את המידות יש לברר ולתקן. והתורה מצווה שתיקון ובידור המידות לא יהיה במהפך מהיר, אלא בתהליך איטי הדורש סבלנות.

מהפך מהיר מלהיב מאוד ונותן הרבה חיוניות, ועם זאת יש בו חיסרון גדול - הוא משאיר חלל ריק. כלומר, המקום הקודם שמילא את האדם הופך להיות חלל ריק, ואין דרך לדעת מה ייכנס לתוכו - "פֶן תִּרְבֶּה עֲלֶיךָ חַיַּת הַשָּׂדֶה" (דברים ז, כב). מהפך מהיר מדי שנעשה בעוצמה אדירה, משאיר חלל פנוי, ולתוכו יכולים לחדור תהליכים נפשיים קשים וגרועים יותר משהיו בו קודם.

לכן על האדם להפעיל בחוזקה את מידת הגבורה, המעצור וההגבלה, גם כלפי הרצון וההתלהבות שלו עצמו. במקרים מסוימים הפעלת מידה זו נחוצה כדי לעצור סחף מסוכן ומהיר מדי שלו או של מי שהוא משפיע עליו, שרוצה להתקדם מעבר לכוחותיו. הבלימה יוצרת ויסות, והוא חשוב כדי לשמור שהתהליך יהיה פנימי ויסודי, ולא ייצור חללים ומשברים בנפש.

### **איפה המיקום הנכון בספירות של מידת התפארת, ואיך אפשר להבין את המשמעות שלה בעבודה הנפשית שלנו, אשמח להסבר בדברים.**

תפארת היא השילוב והחיבור בין מידת החסד למידת הגבורה. תפארת - מלשון פאר ויופי. יופי נוצר משילוב של כמה גוונים ולא מגוון אחד בלבד.

הממד הפנימי של התפארת הוא מידת הרחמים. מידת החסד נותנת ומשפיעה בלא הבחנה מי המקבל, אם ראוי הוא אם לאו. מידת הגבורה מדקדקת ואומרת לא לתת מאומה מעבר להכרחי ולמגיע. מידת הרחמים אומרת לתת לא רק למי שראוי לתת לו על פי מידת הדין אלא גם למי שראוי לרחם עליו והנתינה תיטיב עימו. זוהי איננה נתינה בלא הבחנה (כמו מידת החסד), יש בה השפעה גם מעבר למידת הדין, של מידת הרחמים.

התפארת נמצאת בקו באמצע כיוון שהרחמים שאדם מרגיש כלפי עצמו או כלפי אחרים נובעים מהזדהות. מידת התפארת גורמת לאדם להזדהות עם המצב הירוד של עצמו או של האחר. ההזדהות נוצרת במיוחד כאשר משווים את המצב הגלוי בפועל לפוטנציאל הטמון בו, שהוא המקום הנעלה והמרומם שקיים בו, אך מסיבות שונות אינו מצליח להתבטא ולהתממש במציאות.

מבין שלושת האבות, יעקב אבינו משמש לנו דוגמה באופן מיוחד ומלמד אותנו כיצד בית יהודי צריך להיראות, שהרי עליו נאמר ש"מיטתו שלמה" - עם ישראל בשלמותו, ורק עם ישראל, יצא ממנו דווקא.

ובאמת, מידתו של יעקב - מידת הרחמים (תפארת) - כמובא בתניא בכמה מקומות, בולטת במיוחד ביחסי הורים וילדים. כלשון הפסוק: "כִּרְחֵם אָב עַל בְּנָיִם" (תהלים קג, יג). הקשר בין ההורים לילדים הוא קשר עצמי של הזדהות וחיבור, והוא בא לידי ביטוי באופן מיוחד במידה זו של הרחמים, המבטאת חיבור אמיתי.

## בין אהבה לרחמים

יש להתבונן בדבר: מה המאפיין הייחודי של מידת הרחמים, ובמה היא שונה ממידת האהבה והחסד שגם הן בוודאי עיקריות וחשובות?

ההסבר בקצרה: מידת האהבה שמתעוררת באדם, נוצרת מחוויה עצמית של תענוג הקיים בו. האהבה מתעוררת כאשר האדם רואה וחש את המעלות הקיימות אצל הזולת; הן מעוררות בו תחושת עונג, והיא פורצת ממנו ובאה לידי ביטוי ביחס לבכי, חם ואוהב. נקודת המוצא של האהבה היא ההרגשה העצמית של האדם שיש בדבר תענוג, והתענוג מביא אותו לאהוב. עדיין יש כאן 'אני', ובלשון החסידות: "יש מי שאוהב".

לעומת זאת, מידת הרחמים עניינה הזדהות והרגשה של הזולת, שהיווצרותו מבוססת על היכולת לצאת מההרגשה של 'אני' ולראות את הזולת באמת. רחמים אמיתיים (בניגוד לרחמים שאינם מתוקנים ונובעים מתחושת מסכנות) נוצרים מהתבוננות בעצם הנשמה מלאת הערך, גם במקרים שהמציאות המשמשת לה "רקע" בעייתית. כשרואים את ההבדל הגדול והעצום בין הפנימיות השלמה והטהורה למציאות הגלויה הבעייתית, מתעוררים רגש עמוק של רחמנות ותחושה חזקה של רצון להרים את האדם שהנשמה הזכה הזאת שוכנת בו, מהמקום שבו הוא נמצא.

קל מאוד לאהוב אדם טוב לב ומלא תכונות חיוביות שמתנהג בעדינות ומאיר פנים. לא קל לאהוב אנשים קשים שהתנהגותם בוטה ומזלזלת או אנשים שתמיד מאשימים את זולתם ומצדיקים את עצמם. ואולם נראה שאותם אנשים "מרגיזים", דווקא הם, זקוקים הרבה יותר באופן פנימי לעזרה והכוונה והשפעה חיובית וליחס של אהבה וקרבה.

אחת התכונות של מידת הרחמים היא שהיא פודה את רגש האהבה. וכמבואר בתניא פרק לב על הפסוק "יַעֲקֹב אֶשֶׁר פָּדָה אֶת אֲבֹתָהֶם" (ישעיהו כט, כב) - מידתו של אברהם היא מידת החסד והאהבה, וכשהיא נמצאת בשביה ובגלות, כלומר, כשהאהבה בעלם - הדרך לפדותה היא שימוש במידתו של יעקב אבינו, מידת התפארת - הרחמים.

בכוח התעוררות הרחמים ניתן להסיר את המחסומים - הממד הגלוי הבעייתי - המפריעים לאותה אהבה פנימית להתגלות, ולגלותה.



## לא להיבהל ממורכבות

כך גם ביחס ההורים לילדיהם:

רגש האהבה מתגלה בקלות כאשר בצד הגלוי רואים בילד מעלות ותכונות חיוביות, אלא שבאופן טבעי, ישנם מצבים שבהם הילד מתנהג בצורה לא ראויה, מאכזבת, ואז מתגברים מידת ה'גבורה' והדין, והדבר בא לידי ביטוי ברוגז, כעס, עצב ואכזבה.

כדי לעורר בכל זאת רגש של קרבה אל הילד, גם באותם מצבים קשים, ובפרט שדווקא באותם זמנים הילד זקוק ליחס אוהב ומקרב יותר מתמיד, צריך ליצור אותה הפרדה בין הפנימיות הטובה הנסתרת למצב הגלוי הבעייתי. הפרדה זו היא מהותה של מידת הרחמים, שעניינה ההזדהות עם הילד - היכולת לראות אותו באמת, על כל המורכבות.

ההזדהות ההורית מאפשרת להורה להאמין בילד ולחוות את הפוטנציאל שטמון בו גם כאשר הוא אינו גלוי, תהא הסיבה אשר תהא. ההורה מכיר בכוחות הגלומים בבנו גם במקרים שהם אינם מתממשים במציאות, והוא מרחם עליו בשל כך. זוהי היכולת לחוש ולהכיר את כל הקצוות - משורשם הנעלם עד לביטוי שלהם בפועל.

מידת הרחמים היא תכונה מוכרחת אצל ההורים, שהם ה'ראש' ביחס לילדיהם, מאחר שהיא תנאי להנהגה. וכדברי הפסוק: "כִּי מִרְחָמִים יִנְהַגֵּם" (ישעיהו מט, י) - מי שיכול לגלות בתוכו את מידת הרחמים, הוא שיכול להנהיג.

ראש ומנהיג צריך להתמודד עם מצבים וקשיים מגוונים. לא תמיד ולא בכל מצב קל לאהוב. לכן צריך לגלות את מידת הרחמים, שבכוחה להביט אל המקום הפנימי והשלם, השווה אצל כולם בכל המצבים, וכך חשוב שינהגו ההורים.

על ההורה להזכיר לעצמו תמיד כי חיבור אמיתי שלו אל ילדיו לא נוצר בגלל המעלות של הילד ולא בגלל תחושת הסיפוק וההצלחה שהילד מעניק לו, אלא בגלל עצם היותו בנו. הבן הוא חלק מההורה, והחיבור אל הבן הוא כמו החיבור הנכון של האדם אל עצמו.

גם החיבור שלנו אל ה' הוא חיבור עצמי לא מותנה, ולכן אנו קרויים בנים, כדברי חז"ל: "בין כך ובין כך אתם קרויים בנים", וכפי שהרבי מדגיש פעמים רבות - הקשר בין יהודי לקב"ה הוא קשר שבמהותו אינו מותנה בשום דבר. הקשר העצמי והלא מותנה בא לידי ביטוי דווקא בשעות מורכבות ומאתגרות, וזהו עניינו של יעקב, שמידתו התפארת, מלשון פאר ויופי. כשם שהיופי והפאר נוצרים משילוב גוונים שונים, גם התפארת באה לידי ביטוי ביכולת להכיר את המציאות השלמה על כל מרכיביה וגווניה.

### היכולת לאזן

כאמור, מידתו של יעקב אבינו היא מידת התפארת (שעניינה רחמים) - מידת האמצע המאזנת בין שתי המידות האחרות. היא אינה מאפשרת נתינה ללא הבחנה (כחסד) - כדי שלא להגיע למקום שאינו ראוי, אך גם לא מגבילה את ההשפעה למי שראוי בלבד על פי דין. יש בה רגישות להשפיע ולתת למי שההשפעה תיטיב עימו ותעזור לו, והוא ראוי לרחמים, גם אם מצד הדין איננו ראוי.

מסיבה זו היא נקראת 'קו האמצע', ושורשה, כמבואר בחסידות, נעלה יותר ממידות החסד והגבורה, ללמדנו שביטוי עומק השלמות צריך להיעשות באמצעות השילוב והאיזון דווקא.

וכדבריו הידועים של הרמב"ם, דרך האמצע היא הנכונה והטובה ביותר. וכמובא גם בפרקי אבות: "רבי יהודה הנשיא אומר: איזו היא דרך ישרה שיבור (שיבחר) לו האדם? כל שהיא תפארת לעושיה ותפארת לו מן האדם". התפארת - האמצע - היא הדרך הישרה שמביאה תועלת לאדם וגם לסביבה.

וכפי שחז"ל אומרים, מאברהם יצא ישמעאל (המבטא חסד של 'קליפה'), מיצחק - עשו (המבטא גבורה של 'קליפה'), ודווקא מיעקב, המכונה "בחיר האבות", יצא עם ישראל כולו בשלמות.

זהו מסר גדול לחיי האדם: מידת האמצע היא המקום המאוזן שמאפשר להגיע לשלמות. כל הליכה לקיצוניות, לקו ימין או לקו שמאל, עלולה ליצור משברים ועיוותים. השילוב והאיזון - בין השפעה על הזולת להעצמה אישית, בין ראיית המעלות של עצמך לטעון שיפור - מגלים מקום שלם ואמיתי יותר.

**בספרים כתוב שהברכה שהגיעה ליעקב אבינו שהוא יפרוץ "ופרצת ימה וקדמה" זה דווקא בזכות זה שהוא שמר את השבת כמו שצריך. תהיתי בתוכי מה הקשר בין הדברים?**

יום השבת קשור באופן מיוחד ליעקב אבינו. חז"ל מלמדים אותנו שהברכה "וּפְרָצְתָּ יְמֶהּ וְקִדְמָהּ וְצִפְנָהּ וְנִגְבָּהּ" (בראשית כח, יד) שבה הקב"ה מברך את יעקב, ניתנת בזכות שמירת השבת.

וכלשון חז"ל: "כל המענג את השבת - נותנין לו נחלה בלי מצרים, שנאמר: אז תתענג על ה' וגו' והאכלתיך נחלת יעקב וגו'. לא כאברהם... ולא כיצחק... אלא כיעקב, שכתוב בו: 'וּפְרָצְתָּ יְמֶהּ וְקִדְמָהּ וְצִפְנָהּ וְנִגְבָּהּ'."

בשיחת קודש של הרבי (לקו"ש חלק טו שיחה א לפרשת ויצא) הרבי מדגיש כי אף שבוודאי גם אברהם ויצחק שמרו את השבת, התורה (בפרשת וישלח) מוצאת לנכון להזכיר זאת דווקא ביחס ליעקב אבינו - שכאשר הגיע לעיר שכם חנה שם כדי שלא לצאת מתחום שבת - כדי ללמדנו שיש קשר מיוחד בין הברכה "וּפְרָצְתָּ..." לשמירת תחום שבת.

יש כאן הקשר מעניין מאוד: דווקא בזכות ששמר על השבת ולא יצא ממקום תחומו, יעקב זוכה לפריצת כל הגדרים והתחומים - "וּפְרָצְתָּ יְמֶהּ וְקִדְמָהּ וְצִפְנָהּ וְנִגְבָּהּ".

### **מחפשים את הנחלה**

כשנתבונן בדברים נוכל להסביר זאת כך:

'תחום' פירושו מקום. בעומק כל אדם יש צורך פנימי לחפש ולברר במהלך חייו מהו המקום שלו, מהו החלק ששייך אליו, מהם הנחלה והתחום שלו.

מקור הצורך הזה בעובדה שלכל אדם יש תפקיד ייחודי שהקב"ה נתן לו. יש 'חלק' במציאות העולם שהאחריות לבררו ולתקנו מוטלת עליו, וכפי שמדגיש אדמו"ר הזקן בספר התניא, איש לא יכול למלא את תפקידו במקומו, משום שמדובר ב'נחלתו' הפרטית.

התפקיד והמקום בעולם עשויים לבוא לידי ביטוי במקום העבודה שלו, בחיי המשפחה שלו, ביצירה ובלימוד שלו ובתחומים נוספים.

ה'נחלה' הפרטית של האדם יכולה להיות נחלה מוגבלת או נחלה ללא מצרים. בהשקפה ראשונה, כל נחלה ותחום יש בהם מידה, ואם כן, מהי 'נחלה בלי מצרים'?

'נחלה בלי מצרים' איננה כברת ארץ, נחלה פיזית. משמעותה קשורה להיבט הנפשי: אותה נחלה שאין לה מצרים - היינו היא אינה מוגבלת - היא תחושה פנימית של האדם, תחושת מרחב ותענוג שצריכה להיות בו במימוש חלקו בעולם. כאשר האדם לא מזדהה עם חלקו בעולם, הוא חש שהחלק מגביל אותו ומעיק עליו; ואילו כאשר הוא מרגיש בו שלמות ותענוג, ומאמין שבפעולתו בתוכו הוא מגשים את שליחותו - הוא מאושר. אומנם החלק והנחלה שלו מוגדרים, אך לתחושתו אין בהם שום מצר וגבול - נחלה ללא מצרים.

זוהי דרגתו של יעקב אבינו שקיבל 'נחלה ללא מצרים', והסיבה שזכה לכך, היא בגלל אותה מידה של איזון ואמצע.

כשהנפש לא מאוזנת ונוטה לקצוות ולקיצוניות, חסרה התחושה הפנימית של השלמות. האדם שוקע כולו בעניין אחד ושוכח לדאוג לאיזון התמונה השלמה. חוסר האיזון הוא מקור למשברים. לדוגמה הוא שקוע כולו בעבודה ומסור לה מאוד, אך התמסרות זו באה על חשבון המשפחה שלו.

האיזון והמידה בכל תחום, ונתינת המקום לכיוונים שונים כגון 'חסד' ו'גבורה' - דווקא הם מגלים את השלמות הפנימית של האדם ואת מקומו האמיתי, ומתוך גילוי זה הוא זוכה בנחלה ללא מצרים.

הרבה מחפשים את ה'נחלה' שלהם אך בתורם אחריה הם תועים בדרך: הם נעים לכיוונים קיצוניים, בתקופה מסוימת הם מתמקדים בתחום אחד בלבד ו"נשאבים" לתוכו, ובתקופה אחרת - זונחים אותו ו"נשאבים" לאחר. הם נעים מקיצוניות לקיצוניות, ותמיד מרגישים ב'מצר' פנימי שמגביל אותם ואת צעדיהם. ההתחברות האמיתית למקום השלם בעולם מתאפשרת מתוך גילוי סוד האיזון.

## לדעת לשבות

במקרים רבים, הסיבה שגורמת לאדם לנוע ממקום למקום מתוך הקצנה, היא סיבה פנימית: הוא לא השכיל לפתח תודעה וזהות פנימית של ערך ושלמות שאינם תלויים בהישגים חיצוניים. כאשר הערך תלוי בהישגים כאלה - הצורך בהם הופך להיות קיומי: האדם זקוק להם כדי להוכיח את הערך של עצמו.

כיצד מגיעים ל'נחלה ללא מצרים'? על ידי עונג השבת.

בימי החול אנו עסוקים בביצוע מטלות ובמילוי תפקידים גשמיים ורוחניים. עלינו להביא פרנסה לביתנו ולדאוג לצורכי המשפחה והילדים, לחנך ולגדל אותם, ולמלא את חובתנו גם בפן הרוחני, בקיום המצוות וכדומה. אנו ממלאים חובתנו באמצעות פעולות ומעשים.

בשיחה האמורה הרבי מדגיש (בשם אדמו"ר האמצעי) כי מצוות השבת מבוססת על הפסקת העשייה ועל המנוחה, השוות אצל כולם.

שבת מלשון לשבות. עלינו להרפות, להפסיק ליצור ולהתקדם. עכשיו עוצרים. שמירת שבת אמיתית איננה מסתכמת בשביתה ממלאכה גשמית. השמירה היא גם (ואולי בעיקר) עצירה של תחושת הדחיפות והבהלה להמשיך ליצור ולהספיק, להגיע להישגים. גם אדם שמטלות רבות מחכות שיעשה אותן מייד במוצאי השבת, נדרש להגיע לאותה תחושה של עונג ושלמות. יהודי צריך להרגיש ביום שבת ש"כל מלאכתך עשויה" - הכול כבר שלם ומושלם.

תחושת השלמות היא התענוג של השבת. השאיפה להתקדם מעוררת באדם רצון פנימי לנוע, ולעומתה, חוויית התענוג הנובעת מההכרה הפנימית שהכול כבר שלם, מביאה אותו למנוחה בנפש. "איזהו עשיר? השמח בחלקו". תחושת העשירות תלויה בשמחה במה שיש לי ובהרגשה שגם ב'חלק' יש שלמות.

בימי החול הקב"ה רוצה שנפעל ונתקדם, אך ימי החול ללא השבת, אינם שלמים. וכלשון חכמים: "מה היה העולם חסר? מנוחה. באה שבת, באה מנוחה". הישגיות לבדה איננה שלמות. השבת נועדה לגלות את המקום שלא חסר. מקום של תענוג פנימי, המבטא מנוחה ורוגע, וכדי לגלות זאת יש לשבות ולעצור.

השלמות של יום השבת מזכירה לנו שיש בנו שלמות פנימית, שאינה תלויה בשום עשייה ובשום ביצוע של מטלה. הידיעה שיש בנו עונג ושלמות פנימית שלא תלויה בעשייה, מאפשרת לאדם לפעול בצורה נכונה ומאוזנת גם בזמן העשייה, מבלי להקצין.

**בענין של ספירת הנצח בנפש האדם, האם היא לא מביאה את האדם לידי מקום שהוא לא מתחשב בסביבה, שלא מעניין אותו שם דבר, שהוא הולך על הדברים עד הסוף בלי להתחשב? כמו מלחמה שצריכים לנצח בה?**

עניינה של מידה זו מובא בתניא באיגרת טו:

"וגם בכלל בחינת נצח הוא לנצח ולעמוד נגד כל מונע ההשפעה והלימוד מבנו מבית ומחוץ. מבית היינו להתחזק נגד מידת הגבורה והצמצום שבאב עצמו שהיא מעוררת דינים ברצונו על בנו לומר שאינו ראוי לכך עדיין..."

נצח מבטא עיקשות (במונח החיובי שלה) של האדם לפעול על פי רצונו. מידת הנצח עניינה לנצח את כל המניעות והעיכובים שעומדים בדרכה של ההשפעה, הן "מבית" - תכונות כגון עצלות או כבודות וגם מידת הגבורה (כגון חשש שמא בפעולתו יגרום להמשכת השפע למקום שעדיין אינו ראוי לו); הן "מבחוץ" - הפרעות חיצוניות.

ההבנה השכלית וההתעוררות הרגשית נחוצות וחשובות מאוד, אבל בשלב הביצוע לא די בהן. הנצח הוא חשיפת הכוחות הפנימיים והאמונה של האדם ביכולתו, וכשמגייסים אותו לעזרתנו - אפשר להתגבר ולנצח.

כאשר יש רגש של אהבה וחיבור, מתעורר הרצון הטבעי שיהיה לאחר טוב. מצד האמת, בתוך הלב פנימה, כל אחד מאיתנו חפץ בשלום חברו, שהרי הנפשות מחוברות, ורק הגופים מחולקים (כמובא בתניא פרק לב), אבל כדי להגיע לרצון הזה, נדרש לעיתים 'ניצוח' - יש לנצח את התודעה הגלויה שבה מרגישים ריחוק, ולחשוף את הפנים, שבו מצוי חיבור.

מידת הנצח באדם היא גם היכולת שלו לנצח את עצמו ולפעול באופן שהוא הפך טבעו, לדוגמה: גם אם מידת החסד אינה מפותחת אצלו די הצורך, ומצד

הרגש שלו הוא לא נמשך להשפעה ולנתינה - מידת הנצח עשויה לגרום לו לגלות בעצמו כוחות של השפעה ונתינה, בדרך של ניצוח והתגברות.

### לנצח את השנאה

השנאה עניינה ניתוק ודחייה רגשית בין אדם לחברו. הגמרא אומרת ש'שונא' נקרא מי שלא דיבר עם חברו שלושה ימים. מדובר בחבר או שכן שרגילים לפגוש אותו יום-יום, וכשעוברים שלושה ימים, ואתה "ברוגז" איתו, התורה רואה בך 'שונא' שלו.

הכיצד אוכל לדבר איתו, הרי הוא התנהג אלי לא בסדר?! ממשיכה התורה ואומרת: "הוֹכַחַם תוֹכִיחַ אֶת-עַמִּיתְךָ" (שם). במקום להיפגע ולשתוק, תדבר איתו על מה שקרה, על המעשה שעשה שפגע בך. אל תשמור בתוך הלב ותתמלא ברגשות שלייליים כלפיו. ועם זאת חשוב לשים לב שהדיבור וההוכחה ייעשו בזהירות: יש להישמר ש"לא-תשא עָלָיו חָטָא" (שם), וכפירוש רש"י: שלא תלבין פניו ברבים. יש להעיר לו בצנעה ולא ליד אנשים אחרים. כי הוכחה הגורמת ביוש, היא עצמה חטא. וכלשון הגמרא "יכול פניו משתנות? תלמוד לומר 'ולא-תשא עָלָיו חָטָא'".

הרבה פעמים אנשים טועים בכך. הם מנתקים קשר ויוצרים ריחוק, או מוכיחים בדרך שאינה ראויה (ובכלל זה הלבנת פנים ברבים).

התורה מדגישה ציווי נוסף: "לא תקם וְלֹא תִטֹּר אֶת-בְּנֵי עַמֶּךָ" (שם). בפשט הדברים ציווי זה מוסב על ענייני כספים וממון, אבל בעומק הדברים נכלל בו גם הצד הנפשי והרגשי של היחס בין אנשים. כל התנהלות "מתחשבת", כגון "אתה פגעת בי? אני אראה לך עכשיו..." נכללת באיסורים אלו.

התורה דורשת מאיתנו למנוע מרגשות אלו להופיע בתוך הלב שלנו. זה נכון לכל יהודי, שהרי כל יהודי הוא בבחינת 'אחיד'.

שני אנשים שאומרים זה לזה מילים פוגעות - מבטאים ריחוק או דחייה. לעיתים הם אינם אומרים זאת במפורש אלא נמנעים מדיבור זה עם זה, ואותה ההימנעות גם היא מבטאת ריחוק. התנהגויות אלו מלמדות שבתוך ליבם פנימה - אין חיבור ואהבה.

## זוגיות מנצחת

על דרך זה גם בתוך הבית הפרטי שלנו - בתוך המשפחה, בין בני הבית או בין בני הזוג.

לפעמים בני הזוג מרגישים שיש ביניהם מאבק וניגוד, על דרך מה שאמרו חז"ל על הפסוק "אֶעֱשֶׂה לּוֹ עֵזֶר כְּנֶגְדּוֹ" (בראשית ב, יח): "זכה - עזר, לא זכה - כנגדו להילחם". המאבק מתבטא בפגיעה הדדית, הלבנת פנים, חלילה, ותחושת ריחוק.

על בני הזוג לזכור שאפילו אם למשך זמן קצר התגבר הצד החיצוני של "כנגדו", הרי מצד האמת, בתוכם פנימה, יש ביניהם חיבור מצד הנשמה, שהיא 'נשמה אחת' בשורש, אלא שלפעמים צריך לנצח את הצד המפריד ולגלות את האמת הפנימית של הקשר.

יהודי צריך להשתדל להתרחק מאוד מהצד המקפיד, המתרחק והפוגע, וגם אם יש בו נטייה טבעית לכך, עליו להתגבר עליה ולנצחה.

כשהאהבה גלויה קל ופשוט לעשות טוב. אין צורך במאמץ לנצח שום דבר. זה טבעי ופשוט, אבל האתגר (ה'חוכמה') הוא היכולת לעשות טוב מתוך מאמץ, כשיש מחסום והפרעה (כשנפגענו) - להתאמץ ולהתגבר עליהם ולעשות טוב למרות הקושי ולמרות הפגיעה, להתגבר ולנצח, שכן כוח הנצח הוא כוח בנפש שמנצח את אותו מחסום.

זו גם הסיבה שבחלוקת הספירות לג' קווים, מידת הנצח נמצאת תחת מידת החסד. בהשקפה ראשונה תכונת הניצוח שייכת יותר למידת הגבורה - "איזהו גיבור? הכובש את יצרו"; ואם כן, מדוע היא "ממוקמת" בצד ימין דווקא?! משום שהתפקיד העיקרי של מידת הנצח הוא להמשיך את החסד בפועל ולא להתחשב בהפרעות ובמחסומים.

גם אדם שמידת החסד אינה מפותחת בו די הצורך והוא לא נמשך להשפעה ולנתינה מצד רגשותיו, יכול לגלות בעצמו כוחות לעשות ולבצע את המוטל עליו בדרך ניצוח והתגברות.

כאמור, "נצח" הוא מלשון לְנַצַּח - כעין עקשנות שהאדם מפתח בתוכו, להתנהג - בהחלטה מודעת - בניגוד למה שהוא מרגיש או מבין. עקשנות יכולה להיות



תכונה שלילית. לפעמים אדם עקשן מבין שדבר מסוים אינו טוב עבורו, אבל כיוון שהחליט להתנהג באופן מסוים, הוא פועל לאור החלטתו ושום דבר לא מזיז אותו מדרכו; את הכוח הטמון בעקשנות אפשר לתעל גם לשימוש חיובי, וכפי שמוסבר פעמים רבות, לפסוק "כִּי עִם קָשָׁה עֲלֶיךָ הוּא" (שמות לד, ט) יש גם משמעות חיובית ומעלה. זהו הכוח הפנימי שמתעקש לנצח.

את הגלות צריך לנצח, והכוח לנצח אותה טמון בהגברת החסד והאהבה.

### **אשמח לשמוע כיצד אפשר לחזק אצל עצמי את מידת הביטחון, בה בשעה שאני לא יודע מה יהיה העתיד, ומה יקרה עוד מעט וזה מכניס אצלי לפעמים לחץ וחרדה שונים?**

שלום וברכה. ישנם ביאורים רבים המבארים כיצד אפשר להתחזק בביטחון בבורא עולם, ובמיוחד בספר חובת הלבבות, לרבינו בחיי, שם מסביר באריכות את מהות הביטחון ואת ההסתכלות הנכונה שצריכה להיות לאדם. הרבי הורה פעמים רבות ללמוד את ספר זה.

אחת המידות שעוזרות כדי לנצח את הפחד וחוסר הידיעה מה העתיד, זוהי מידת הנצח..

עניינה של מידה זו מובא בתניא באיגרת טו:

"וגם בכלל בחינת נצח הוא לנצח ולעמוד נגד כל מונע ההשפעה והלימוד מבנו מבית ומחוץ. מבית היינו להתחזק נגד מידת הגבורה והצמצום שבאב עצמו שהיא מעוררת דינים ברצונו על בנו לומר שאינו ראוי לכך עדיין..."

נצח מבטא עיקשות (במובן החיובי שלה) של האדם לפעול על פי רצונו. מידת הנצח עניינה לנצח את כל המניעות והעיכובים שעומדים בדרכה של ההשפעה, הן "מבית" - תכונות כגון עצלות או כבדות וגם מידת הגבורה (כגון חשש שמא בפעולתו יגרום להמשכת השפע למקום שעדיין אינו ראוי לו); הן "מבחוץ" - הפרעות חיצוניות.

ההבנה השכלית וההתעוררות הרגשית נחוצות וחשובות מאוד, אבל בשלב הביצוע לא די בהן. הנצח הוא חשיפת הכוחות הפנימיים והאמונה של האדם ביכולתו, וכשמגייסים אותו לעזרתנו - אפשר להתגבר ולנצח.

כאשר יש רגש של אהבה וחיבור, מתעורר הרצון הטבעי שיהיה לאחר טוב. מצד האמת, בתוך הלב פנימה, כל אחד מאיתנו חפץ בשלום חברו, שהרי הנפשות מחוברות, ורק הגופים מחולקים (כמובא בתניא פרק לב), אבל כדי להגיע לרצון הזה, נדרש לעיתים 'ניצוח' - יש לנצח את התודעה הגלויה שבה מרגישים ריחוק, ולחשוף את הפנים, שבו מצוי חיבור.

מידת הנצח באדם היא גם היכולת שלו לנצח את עצמו ולפעול באופן שהוא הפך טבעו, לדוגמה: גם אם מידת החסד אינה מפותחת אצלו די הצורך, ומצד הרגש שלו הוא לא נמשך להשפעה ולנתינה - מידת הנצח עשויה לגרום לו לגלות בעצמו כוחות של השפעה ונתינה, בדרך של ניצוח והתגברות.

אף על פי שהעמיד אינו ידוע, ויש גורמים שאינם תלויים באדם, אינו דומה אדם הצועד לקראת משימה כלשהי בחייו כשהוא שרוי במתח, דאגה וחרדה, לאדם הצועד לקראת אותה משימה כשהוא חדור תחושת ביטחון ושמחה.

פתגם חסידי אומר: "למלחמה צריך לצאת ב'מארש' של ניצחון". כדי לנצח במלחמה דרוש לאדם ביטחון שיצליח לנצח. הביטחון בניצחון פועל וגורם לניצחון בפועל, וזהו אחד מתכסיסי המלחמה. הרגש והחווייה הפנימית של האדם משפיעים מאוד על יכולת הביצוע שלו, ויכולת הביצוע שלו בוודאי משפיעה על ההצלחה או על חוסר ההצלחה שלו.

מסיבה זו על האדם לפתח מחשבות חיוביות ומלאות ביטחון ככל האפשר. צעידה מתוך מקום כזה מגדילה את ההתלהבות וחושפת כוחות נעלמים, וממילא מגדילה לאין ערוך את סיכויי ההצלחה.

וכך כותב האדמו"ר הזקן בספר התניא (פרק כו):

"ברם כגון דא צריך לאודעי (אבל על זה צריך להודיע) כלל גדול: כי כמו שנצחון לנצח דבר גשמי כגון שני אנשים המתאבקים זה עם זה להפיל זה את זה. הנה אם האחד הוא בעצלות וכבודות ינוצח בקל ויפול גם אם הוא גבור יותר מחבירו, ככה ממש בנצחון היצר, אי אפשר לנצחו בעצלות וכבודות הנמשכות מעצבות וטמטום הלב כאבן, כי אם בזריזות הנמשכת משמחה ופתיחת הלב וטהרתו מכל נדנוד דאגה ועצב בעולם".

נוסף על כך, תורת החסידות מסבירה כי המחשבה החיובית עצמה בכוחה ליצור או להביא את העתיד הטוב והחיובי, כלשון הפתגם הידוע: "חשוב טוב - יהיה טוב". למרבה הצער גם המחשבה השלילית יכולה להגשים את עצמה, חלילה, כלשון הפסוק "וְאֲשֶׁר יִגְרָתִי יָבֵא לִי" (איוב ג, כה) - וזאת, מפני שהאדם "ממשיך" - מביא על עצמו - השפעה מהמקום שהוא חושב עליו ונמצא בו. חשוב לזכור שהביטחון והחשיבה החיובית ממשיכים על האדם את חסד ה' בגלוי, כלשון הפסוק: "וְהַבּוֹטָח בַּה' חֶסֶד יְסֻבְּכֶנּוּ" (תהלים לב, י),

צריכים להתחזק בביטחון בה', לדעת שהוא מנהל את העולם, הוא ואין בלתו. וכמו שכותב בעל ספר חובת הלבבות, שאדם צריך לראות את עצמו כאילו הוא אסור בחדר, ואין אף חאד בעולם שיכול להועיל לו או להזיק לו, אלא רק הוא לבדו זוהי ההסתכלות הנכונה.

צריכים להבין שמבלעדי הקב"ה, אין שום מציאות בעולם שיכולה לשנות או לכוונן את העתיד.

בזכות ההתחזקות בביטחון, נזכה גם לביאת משיח צדקנו, בזכות האמונה והביטחון נגאלו אבותינו.

**ידוע שמידת ההוד היא ביטול והכנעה. איך אפשר לעבוד את ה' עם ההסתכלות של מידת ההוד, בה שזה נראה שאני כלום בעיני עצמי ואני מוכנע, לא שווה כלום?**

מידת ההוד עניינה הודאה וביטול. אומנם בהשקפה ראשונה מדובר במידה שמבטאת 'הכנעה' וביטול (שלא כמידת הנצח, המבטאת פעולה ואקטיביות), ועם זאת, דווקא היא שמאפשרת לאדם לגלות את המקום העמוק והשלם ביותר שבתוכו. הסבר הדברים:

אחד הדברים שמפריעים ליהודי לקיים את שליחותו בעולם מתוך שמחה וטוב לבב, הוא ה'התפעלות' הרבה שלו מהסביבה, שמקורה בחשיבות שהוא מייחס לה. אם האדם איננו מייחס חשיבות יתרה לסביבה ואיננו מתפעל ממנה, היא אינה מפריעה לו.

כזה הוא היהודי שהצליח לחשוף בתוכו את מידת ההוד. יהודי כזה הוא כנוע ובטל רק לקב"ה וקשור 'למעלה'. ביהודי כזה הסביבה החיצונית אינה מעוררת 'התפעלות': ההערכה העצמית שלו אינה תלויה בהערכת הסביבה ואינה מושפעת ממנה כלל, ואפילו היא שלילית - אין בכוחה לפגום בשלמותו הפנימית ובשלוותו, ולכן היא אינה מפריעה לו למלא את שליחות בעולם.

### הכול שווה

את הפסוק "שְׁוִיָּתִי ה' לְנֶגְדֵי תַמִּיד" (תהלים טז, ח), הבעל שם טוב (כתר שם טוב סימן רכ, וראה באתי לגני תשט"ו) מבאר: "שְׁוִיָּתִי' - לשון השתוות: בכל דבר שיארע לו יהא הכל שווה אצלו, בין עניין שמשבחין אותו בני אדם או מבזין אותו, וכן בכל שארי דברים, וכן בכל האכילות, בין שאוכל מעדנים בין שאוכל שאר דברים הכל שווה בעיניו".

דברים ברוח זו מובאים גם ב"חובת הלבבות" (ייחוד המעשה פרק ה): "...וכבר אמרו על אחד מן החסידים שאמר לחברו, הנשתוית? אמר לו: באיזה ענין? אמר לו: נשתווה בעיניך השבח והגנות? אמר לו: לא. אמר לו: אם כן עדיין לא הגעת. השתדל - אולי תגיע אל המדרגה הזאת, כי היא העליונה שבמדרגות החסידים ותכלית החמודות".

יש להדגיש שמידת השתוות זו אין פירושה שהאדם נעשה אדיש לסביבתו ומנותק ממנה. האדם יכול וצריך להיות חברותי ורגיש לסביבה, אבל לא לאפשר למאורעות שסביבו לגרום לו לטלטלה ולתחושת איום. זהות העצמית אינה תלויה בסביבה ואינה זקוקה ל"אישור" ממנה.

כאשר האדם לא מתפעל מהסביבה בצורה שלילית, הוא "מוגן" מהשפעותיה השליליות. לא תמיד ההשפעה השלילית מהסביבה נובעת מרוע. לפעמים "הכתבה" חיצונית נעשית על ידי אדם קרוב ומתוך רצון להיטיב (לפעמים אפילו מ"עודף טוב"), אבל ההשפעה עצמה אינה מתאימה למי שהופנתה כלפיו ולשליחותו בעולם.

מי שרוצה בכל מאודו לבטא ולהגשים את שליחותו בעולם, צריך לפתח את המקום של ה'הוד' בצורה מתוקנת. אלמלא כן, הוא יהפוך להיות אדם שכל עשייתו מכוונת לכרצות את האחרים, מכרזה ונכנע לתכתיבים חיצוניים. מידת ההוד החיובית

היא היכולת להתמסר, להיכנע, אבל רק למקום של קדושה ואמת ומתוך התעצמות פנימית (ולא כדי לרצות מישהו או מתוך כניעה לתכתיבים חיצוניים).

'כלי' חשוב שעשוי לעזור לנו מפני אותן השפעות והפרעות, הוא - כפי שלימדנו הרבי - לפעול לפי הדרכת חז"ל ולמנות לנו משפיע: "עשה לך רב". כלל זה הוא אבן דרך חשובה בהתקדמות של היהודי בחיים לפיתוח המסוגלות להתבטל לרצון ה' מתוך קבלת עול, כפי שהרבי מלמד אותנו, וכפי ש"עשה לך רב" מדריך באופן פרטי יותר.

### לברור השפעה חיובית

האם פירוש הדבר שאסור להיות מושפעים מבחוץ באופן מוחלט? לאו דווקא. יכולות להיות לסביבה גם השפעות חיוביות. אדם איננו יודע הכול מעצמו, ומותר וטוב להסתייע בהדרכת אחרים, ועם זאת יש להקפיד שההסתייעות הזאת תיעשה מתוך מקום נכון.

הבירור של מידת ההוד עוסק בזיהוי טיבן של דרישות, ציפיות או ביקורת המופנות אל האדם - באיזו ראוי להתחשב, ומאיזו - להתעלם (ואפילו להדוף אותה). איזו מהן מתוקנת ומסייעת לו לבטל עצמו לרצון ה' מתוך קבלת עול (ואותה לאמץ), ואיזו איננה מתוקנת (ואותה להדוף).

לא תמיד ה'בירור' הזה קל. קל יותר "לחתוך": להיות עקשן לא לקבל מאומה, ולחלופין להיות תלתי ולקבל הכול מתוך כניעה תמיד, גם כשאינן בזה צורך. קשה יותר לבחון כל מקרה לגופו - לשקול ולקבל החלטה מותאמת לכל מקרה. הליכה בדרך זו דורשת חשיפה של מקום עמוק יותר בתוכנו.

### "אל יבוש"

כפי שהוסבר, בעבודת ה' נחוצה הודאה והתבטלות מוחלטת של האדם לנוכח האמת האלוקית בעולם. הקפדה עליהן מאפשרת לו להדוף כל כניעה וביטול ל'קליפה' הקיימת במציאות, היינו להתנהג על פי הכלל "אל יבוש מפני המלעיגים" המובא בהלכה הראשונה בשולחן ערוך, ובה בעת להיות בהודאה וביטול לקב"ה, ולהתחיל את היום ב"מודה אני".

הרבי מביא בשיחותיו (לדוגמא ב"דבר מלכות" לפרשת תולדות) רמז לרעיון זה: המילה "מודה" - ערכה בגימטרייה "הן" (55), ויש בזה רמז לפסוק: "הן עם לְבָדָד יִשְׁכַּן וּבְגוֹיִם לֹא יִתְחַשֵּׁב" (במדבר כג, ט), שמלמד על היכולת שלא להתפעל מהעולם שסביבנו.

ובהערה באותה שיחה, הרבי מביא מהמדרש שהאותיות ה"א ונו"ן, המרכיבות את התיבה "הן", אין להן "בנות זוג" שבהצטרפן אליהן ייצרו יחד גימטרייה שערכה 10 (כגון הצירוף של אל"ף+טי"ת; בי"ת+ח"י) או 100 (כגון הצירוף של יו"ד+צד"י; כ"ף+פ"א). הן יכולות ליצור גימטרייה זו רק בהכפלה שלהן עצמן (ה"א+ה"א; נו"ן+נו"ן), ולכן הן רומזות על העצמיות של היהודי הקשורה לעצמותו של ה' ממש.

אצל רשב"י תכונה זו בלטה מאוד, כפי שניתן היה ללמוד מהתנהלותו בחייו. רשב"י היה כולו בהודאה וביטול לקב"ה, עד שאמר על עצמו: "אנא סימנא בעלמא" (אני סימן בלבד לגילוי האלוקות בעולם), וב"חד קטירא אתקטרנא" וכו' (בקשר אחד אני קשור בבורא ומאוחד עימו).

תכונה זו אפשרה לו להתנהל בדרך שחכמים אחרים בתקופתו לא הצליחו: כשהטילו הרומאים גזרות קשות על העם, הוא לא נכנע ולא שתק, ומשום כך נאלץ לברוח ולהסתתר שנים ארוכות במערה עם בנו.

זהו הפיתוח העמוק ביותר של מידת ההוד והוא קשור לגילוי פנימיות התורה, כי בכוחה אנו מגלים גם את הפנימיות שבנו, את עצם הנשמה, ובכך אנו מסוגלים לעמוד איתן ולא להיכנע למוסכמות העולם או לכל גורם חיצוני שהוא.

## **שיש אירועים שהם לא מובנים, כמו פטירה ואיבוד של אנשים קרובים, איך צריכים להסתכל על זה?**

ידוע, שיש פעמים שצריכים ללכת בכיוון של 'הוד שבהוד', שזה מבטא 'הודאה' וביטול מוחלט מול עניין שהוא למעלה מהבנה והשגה לגמרי.

למרבה הצער, יש אירועים שלא ניתן להסביר או לפרש במילים, והתגובה אליהם גם היא צריכה להיות בלי מילים. כפי שהיה באסון הנורא - מותם של נדב ואביהוא, שניים מבניו של אהרן הכהן, אסון שאירע בזמן השמחה הגדולה

לרגל חנוכת המשכן ובתוך המשכן עצמו. תגובתו של אהרן לא כללה מילים: "יָדָם אֶהְרֹן" (ויקרא י, ג).

ההסבר שניתן בתורה למות שני הבנים - "בְּקִרְבֵי אֶקְדָּשׁ" (שם) - איננו ההסבר לדברים, משום שלאירוע כזה אין לחפש הסבר כלל. זהו הזמן של "יָדָם אֶהְרֹן". זמן של שתיקה.

וכפי שכתב הרבי באיגרת לאחר האסון ביד החמישה: "...נתעכב המענה כי קשה הי' לכתוב לאחרי המאורע בכפר חב"ד, אשר אחדים רצו להסבירו על פי הכתוב בקרובי אקדש. אבל גם שם הענין סתום, ורק למדנו משם שיש לפעמים הנהגה זו, וכיון שגם שם אינו מובן הרי אינו ענין של ביאור אלא גזירה שוה, ולכן בא הזמן של וידום אהרן".

### משמעותה של שתיקה

בפרק הראשון של המשך הגדול של הרבי הרש"ב "בשעה שהקדימו - תער"ב", מובא שדרגת ה'כתר', שהיא למעלה מהבנה והשגה, שייכת למושג 'שתיקה'. וזה לשון המאמר: "יש שפירושו (כתר) מלשון המתנה כמו "כתר לי זעיר" (המתן לי קצת), והכוונה אֶל תחשוב במקום הזה כלל... ובזה גם כן פירושו כתר לשון שתיקה, דהיינו המתן לי ודום מלהגיד דבר, וענין השתיקה בזה הוא לפי שזהו למעלה מהידיעה והשגה, ועל דרך מה שכתוב בספר יצירה בלום פיך מלדבר ולבך מלהרהר...".

ההנהגה הגלויה בעולם מבוססת על עשר ספירות, המבטאות הנהגה של גבול ומידה, אך מאחוריה יש רצון וסיבה נסתרת שאינה מוגבלת, והיא דרגת ה'כתר'. מה עניינו של ה'כתר'? בחסידות מוסבר שעניינו הפנימי הוא רחמים בלתי מוגבלים. על פי הידוע, דרגת ה'כתר' כוללת בתוכה את י"ג מידות הרחמים.

אומנם לא תמיד ספירת ה'כתר' מתגלה במציאות. הדברים הקשים שרואים במציאות אינם מגלים את הסיבה הפנימית והרצון של ה', אלא להפך: הם בחינת הסתר והעלם, ולכן היחס אליהם הוא 'שתיקה'.

ה'שתיקה' מזכירה את המובא בגמרא: כאשר ראה משה רבנו מה עלה בגורלו של ר' עקיבא, הרוג המלכות, שָׁאַל: "זו תורה וזו שכרה?" (מנחות כט ע"ב) ועל זה ענה לו הקב"ה: "שתוק. כך עלה במחשבה לפני". כאשר המקום הוא מעבר להשגה, היחס הראוי כלפיו הוא שתיקה.

באותו מאמר מוסבר גם שההימנעות מדיבור היא זמנית, ונכללים בה גם תקווה וייחול לגילוי.

גם זה נכלל בלשון 'כתר', כמובא שם מפירוש רש"י שכתר הוא מלשון ייחול (על פי תרגום יונתן שמתרגם את המילה "ייחול" - "יכתרון").

לנוכח התרחשות שאינה נתפסת בהבנה - התגובה ההולמת ביותר היא שתיקה, ומלבדה יש ייחול וציפייה לגאולה השלמה שבה יתגלה כבוד ה' במציאות. וכלשון הפסוק: "דום לה' נְהַתְּחַלְּל לֹ" (תהלים לו, ז).

אף שאין אנו צריכים וגם איננו יכולים להסביר כל מאורע, מכל מקום עלינו לקבל על עצמנו תוספת חיזוק בענייני הקדושה, וכך הדגיש הרבי שעלינו לפעול בעקבות מאורעות כעין אלו.

במכתב האמור, בהמשך הדברים, כותב הרבי: "במה דברים אמורים בהנוגע להסברת המאורע, אבל בהתוצאות שמאורע מכריחן אין מקום לספק..." (ומבאר תוספת החיזוק בענייני הקדושה שצריכה להיות בעקבות האסון).

## להפוך לברכות

באחת משיחותיו המפורסמות של הרבי על ענייניו של רשב"י (בליקוטי שיחות כרך א) הוא מקשר את פרשת 'בחוקות' הכוללת את פרשת התוכחה, לענייניו של רשב"י - הפיכת הקללות לברכות בכוח פנימיות התורה.

את הברכות הללו במילואן נראה רק בגאולה השלמה, שבה יתגלה "סוד טעמיה ומסתר צפונתיה", שלמות פנימיות התורה, וממילא שלמות ההנהגה האלוקית בעולם, בביאת משיח צדקנו בקרוב ממש, ועד אז סודות אלו הם בבחינת 'חוק' - מעל השכל וההבנה.



בגאולה השלמה שתבוא בע"ה תכף ומייד, תתגלה פנימיות ההנהגה של ה', ואז יהיו בגילוי רחמים וחסד בלבד, כפי שמובא שבפנימיות הכתר "לית שמאלא" - אין שמאל, המסמל את מידת הדין, אלא "כולהו ימינא" - הכול הוא ימין וחסד.

והגאולה השלימה, היא תלויה במעשים שלנו, בעבודה שלנו, במעשה אחד קטן נוסף שאנחנו נעשה. כמו שהרבי אמר, שהגאולה כ"כ קרובה, והיא עומדת על סף הפתח, ומחכה לכל אחד ואחת מאיתנו, שיפתח את הדלת ויסחוב את הגאולה לתוך החדר שלנו.

### **מה הפירוש של הפסוק "הֲיֵה מָה טוֹב וּמָה נְעִים שְׁבַת אֲחִים גַּם יָחַד" (תהלים קלג, א) מי הם אותם 'אחים' בדיוק שמדבר עליהם דוד המלך?**

במאמר לל"ג בעומר משנת תשכ"ב, הרבי מסביר שהמילים "שְׁבַת אֲחִים" מוסבות על כמה סוגי קשרים ומערכות יחסים:

הקשר שבין איש לאישה כפשוטם, חתן וכלה; שהנשמות שלהם קשורות זו בזו בשורשן, ולכן נקראים 'אחים'.

הקשר שבין הקב"ה לעם ישראל (הנקראים גם כן איש ואישה, ומהם משתלשלים האיש והאישה למטה), אשר שלמות הקשר וההתאחדות ביניהם מתגלה בגאולה האמיתית והשלמה.

הקשר שבין איש לרעהו בין בני ישראל עצמם, הנקראים גם כן 'אחים' (כמובא בתניא פרק לב).

במקומות אחרים מובא שבפסוק זה נרמזים גם קשרים נוספים כמו בין הורים לילדיהם, בין רב לתלמידיו ועוד.

המכנה המשותף לכל סוגי הקשרים האלה, שכולם צריכים להיות קשרים שמתאפיינים באהבה ותענוג. אין מדובר בקשר המבוסס על פחד, כעס או תחרות, אלא בקשר שמורגשים בו הטוב והנעימות - "מָה טוֹב וּמָה נְעִים".

### **השמן הטוב שמחבר**

איך ניתן להגיע לחיבור אמיתי של שלמות ונעימות?

במאמר האמור הרבי מסביר שהאמצעי שמאפשר להגיע לשלמות החיבור והאחדות בעם ישראל, הוא "השמן הטוב" (כמובא שם בפסוק ב), שהוא פנימיות התורה, שבה שורה בגלוי אור אין-סוף. לימוד פנימיות התורה הוא המאפשר להמשיך את העצמיות ממש, שהיא מקור כל ההשפעות, הרוחנית והגשמית.

באותו מאמר הרבי מדגיש "שהלימוד דפנימיות התורה צריך לחדור (דורכנעמען) כל הכחות שלו, הן ההבנה וההשגה והן המעשה בפועל". לימוד פנימיות התורה צריך להיות פנימי בתוכנו, גם בתחום התודעה, היינו שהמבט הנכון כלפי המציאות נקבע על פי המבט של פנימיות התורה, וגם במעשה בפועל.

לא די להיות "דרשנים" של התכנים החסידיים ותורתו של הרבי. כל התכנים האלה צריכים לחדור לתוך כל הכוחות שלנו ולבוא לידי ביטוי בעיקר באהבת ישראל ובאחדות ישראל בכל המובנים.

העיקרון שבמאמר ברור ביותר: מי שמחובר לפנימיות התורה, מצליח לחיות באחדות ואהבה, היינו ב"שבת אחים", לא רק באופן של 'אתכפייא' ואין ברירה, אלא מתוך תחושה שהגיע אל "מה טוב ומה נעים".

עלינו לזכור שהאהבה והאחוה אינן מצטמצמות ליחסינו עם מישהו שקל לנו להסתדר איתו, עם מי שחושב 'באותו ראש' כמונו, אלא הן נוגעות גם (ואולי במיוחד) ליחסינו עם מי שאינם כאלה, ואפילו עם מי שמנוגדים אלינו בתכלית. וכמובא באותו מאמר מהזוהר: "שגם אלה שבתחלה היו מגיחי קרבא דבעו לקטלא דא לדא, לבתר אתהדרו ברחימותא דאחוה" - גם אלו שהיו בקרב זה עם זה, והיו מוכנים (הלילה) להרוג זה את זה, חזרו להיות באהבה ואחוה. ועל אחת כמה וכמה כשמדברים על חסידים, שמלכתחילה היחס ביניהם הוא יחס של אחווה ורעות.

וכפי שכותב אדמו"ר הריי"ץ באחד ממכתביו: "הוד רבינו הזקן מסר נפשו הקדושה והשקיע כוחותיו העצומים, אשר עדת החסידים יהיו כמשפחה אחת ממש, אשר כל איש ואיש בעדת החסידים ידרוש טובת חבירו בפרנסה, וכל אשר אחד עוזר את זולתו יהיה בהרגש אהבה וחיבה גדולה כל כך כבני משפחה אחת ממש" (אג"ק הריי"ץ, חלק ד, עמ' לד).

וברוח זו מובאים דברים גם במקומות רבים אחרים בשיחות ומכתבים של הרבי.

אם כן, מאחר שאנו 'אחים', צריך להגיע למצב של "שְׁבֵת אֲחִים", כפשוטו, לשבת יחד באהבה וחיבה, לא בלית ברירה, אלא מתוך תענוג של "מה טוב ומה נְעִים", והכוח לזה ינבע מהלימוד והתאחדות עם פנימיות התורה, ובפרט תורתו של הרבי, ומההתקשרות למקור גילוי פנימיות התורה בדורנו - הרבי נשיא דורנו, רשב"י שבדורנו.

### השפע הגשמי תלוי באחדות

החידוש הטמון בפסוק "הֲיֵנָה מָה טוֹב וּמָה נְעִים שְׁבֵת אֲחִים גַּם יָחַד" הוא אפוא ההבנה שהחיבור והאהבה לא נשארים רק ברובד הרוחני המופשט, אלא יש להם השלכות והשפעות גם בגשמיות ממש, וכסיפור הידוע שכשעם ישראל נזקקו לגשם ופנו לרשב"י, הוא אמר תורה על פסוק זה וירד הגשם.

אומנם מאז פסח התחלנו לומר "מוריד הטל", וכבר חדלנו מלשאול גשמים, אבל הצורך של עם ישראל בגשם מבטא צורך נרחב יותר מן הגשם לבדו. גשם - מלשון גשמיות. הצורך בגשם הוא ביטוי לצרכים הגשמיים כולם.

לפי הפירוש הפנימי של הפסוק אותה ישיבה המכונה "שְׁבֵת אֲחִים" היא החיבור השלם בין הקב"ה לישראל, והיא איננה נשארת בעולם הרוחני בלבד, אלא יורדת לגשמיות ממש, ממש גם מלשון מישוש.

עלינו לזכור שכל השפע הגשמי והרוחני נפעל ונמשך לעולם על ידי "שְׁבֵת אֲחִים" באופן של "מה טוב ומה נְעִים", שהרי האחדות היא ה'כלי' לברכה.

וכפי שהרבי חותם את המאמר המוזכר, שבזכות שאהבת ישראל של היהודי מתאפיינת ב"שְׁבֵת אֲחִים", אזי "קוב"ה אצית למילוליהו (הקדוש ברוך מקשיב כביכול לדבריו) ונעשים כלים לקבל ההשפעה מאוא"ס שאין בו הגבלות... שהקב"ה עצמו משפיע לכל אחד ואחת מישראל רב טוב בטוב הנראה והנגלה, בבני חיי ומזוני רויחא".

**יש הרבה פסוקים שמתארים את הזקן של אהרן הכהן "כשמן הטוב.. זקן אהרן" או מה שנאמר בתהילים "זקן אהרן שירד על פי מידותיו" - מה**

## הסיבה שיש הדגשה גדולה על הזקן של אהרן הכהן דווקא? אשמח לשמוע מה הביאור הפנימי על זה.

שלום וברכה.

בכל פסוק ובכל עניין יש לו כמה וכמה רבדים. כי התורה יש בה פרד"ס - פשט רמז דרוש וסוד.

בכל ענין ועניין בתורה, יש ביאורים על הדבר כפי שהם בדרך הפשט, בדרך הפשוטה, יש עניינים שהם בדרך הרמז, ישנם בדרך הדרוש, ויש דברים בדרך הפנימיות והסוד.

אך, כל הפירושים הם קשורים ומאוחדים זה בזה. ישנו קשר בין פירוש אחד לשני.

וכמו שמבאר הרבי בקונטרס ענינה של תורת החסידות, שם מוסבר כמה וכמה ביאורים על פסוק אחד, וגם מוסבר מהו החוט המקשר ומחבר בין כל הפירושים.

וכן הוא בענייניו. ה"שמן הטוב" המסמל את פנימיות התורה נשפע דרך הזקן, וכלשון הפסוק: "כִּשְׁמֵן הַטּוֹב עַל הָרֹאשׁ יֵרֵד עַל הַזָּקֵן וְזָקֵן אֶהְרֹץ שֶׁיֵּרֵד עַל פִּי מְדוּתָיו".

זקן מלא איננו סימן חיצוני בלבד. יש לו גם חשיבות ערכית:

על פי הפנימיות, הזקן מכונה "י"ג תיקוני דיקנא", כנגד המשכת י"ג מידות הרחמים, אשר נשפעות לעולמות על ידי הזקן.

וכפי שמובא במכתבים רבים של הרבי, הזקן הוא המקור וה'צינור' לכל הברכות וההשפעות מלמעלה לתוך חיי המציאות הגשמיים באופן של רחמים, ובפרט בכל הקשור לענייני פרנסה.

דמות המתאפיינת בכתובים כ'בעל זקן', היא דמותו של אהרן הכהן, כנאמר: "זָקֵן אֶהְרֹץ שֶׁיֵּרֵד עַל פִּי מְדוּתָיו" (תהלים קלג, ב).

לא רק הזקן של אהרן הכהן הוא מאפיין חסידי מובהק; גם הנהגתו המוזכרת בדברי חז"ל בפרקי אבות - "אוהב שלום ורודף שלום, אוהב את הבריות ומקרבן לתורה" - אומצה באופן מובהק בהנהגת החסידות ובתורתו של הרבי, כפי שהרבי מלמד ומנחה בשיחותיו ואיגרותיו.

באופן מפורט יותר, יש בדברי חז"ל שתי הנהגות:

- א. "אוהב את הבריות" - אהבת ישראל מוחלטת לכל יהודי, גם כאשר לא רואים בו מעלות גלויות, וגם כאשר הוא מכונה בשם 'בריה' בעלמא.
- ב. "ומקרבן לתורה" - השליחות לקירוב יהודים לתורה ומצוות, ובכללה הפצת מעיינות החסידות, מבלי לוותר או להתפשר על שום דבר: לקרב אותם אל התורה, ולא לקרב את התורה אליהם.

### הפנימיות שמאפשרת שלמות

שתי הנהגות אלו (אהבת ישראל והשליחות לקירוב יהודים) שייכות להנהגתו של אהרן הכהן, ובעיקר לזקנו: בזקן של אהרן טמון 'סוד' פנימי, הרמוז גם הוא באותו פסוק: "כְּשֶׁמֶן הַטּוֹב עַל הָרֹאשׁ יֵרֵד עַל הַזָּקֵן".

בחסידות מבואר שבתוך שערות הזקן (שהו הצד החיצוני של הזקן) מתגלה האור העצמי של ה', הטמון בחוכמת התורה הנסתרת והעצמית ביותר - היא פנימיות התורה, שתתגלה בעיקר לעתיד לבוא - "סוד טעמיה ומסתר צפונותיה".

עלינו לזכור את העיקרון האמור: ההתחברות לפנימיות התורה, ובפרט לתורתו של הרבי - מאפשרת להתאחד באמת עם כל יהודי ולקרבו לתורה ולמצוות.

הסוד הפנימי של הזקן הוא ההתעצמות וההתחברות עם פנימיות התורה, המאפשרת לנו ללכת בדרכו של אהרן, להיות "אוהב את הבריות ומקרבן לתורה".

### שלמות של גאולה

אהרן מכונה גם "אוהב שלום ורודף שלום". בחסידות מוסבר ששלום הוא מלשון שלמות. פנימיות התורה המגלה ומבארת בהרחבה את עניין 'אחדות ה'", היא המגלה את השלמות והאמת של כל דבר: כיוון ש"אין עוד מלבדו", הרי אין מקום לכל עניין של פירוד ומחלוקת.

שלמות זו תתגלה בגאולה האמיתית והשלמה, שבה יהיה ניכר לעין כול ש"ה' אָתָּד וְשָׁמוּ אָתָּד" (זכריה יד, ט), אבל לא נמתין לרגע זה באפס מעשה אלא עד אז נפעל בכל כוחנו "לרדוף" אותה השלמות ("רודף שלום"). וכיצד נרדוף? נשתדל לחיות

גאולה, להתבונן ולהפנים את עניין 'אחדות ה' המוסבר בהרחבה בחסידות, ולחוש את האחדות בין כל חלקי הבריאה, ובפרט בקשר בין יהודי ליהודי.

על ידי זה יתקיים גם הפסוק הקודם: "הִנֵּה מָה טוֹב וּמָה נָעִים שְׁבֹת אֲחִים גַּם יָחַד", כמוסבר בהרחבה במאמרים ובשיחות של הרבי, בעניין מהות הנהגה זו, המבטאת ומגלה את העצמיות של כל יהודי ואת האחדות בין בני ישראל.

ערב מתן תורה הוא הזמן שבו ראוי לשים דגש מיוחד בהנהגה זו. כזכור, לקראת מתן תורה היו ישראל כולם "כאיש אחד בלב אחד" - האחדות בקרב העם מובילה לגילוי אחדות ה' בעולם, והיא תתגלה בשלמותה בביאת משיח צדקנו בד בבד עם ה"תורה חדשה מאיתי תצא".

וגילוי זה, בא דווקא על ידנו, על ידי העבודה שלנו, וכפי שביאר הרבי פעמים רבות, שביאת המשיח תלויה בכל אחד ואחד מאיתנו, שנהיה מאוחדים, כאיש אחד בלב אחד, ונעסוק בענייני הגאולה השלימה.

### **אשמח לשמוע מהי המשמעות של מידת היסוד בעבודת האדם? תודה**

מידת ה'יסוד' עניינה ההמשכה האלוקית למטה, ובאופן של התקשרות ודבקות. בספר התניא (איגרת הקודש סימן טו), אדמו"ר הזקן מביא משל למידת ה'יסוד' מהתקשרות אב לבנו:

"ובחינת יסוד היא על דרך משל ההתקשרות שמקשר האב שכלו בשכל בנו בשעת למודו עמו באהבה ורצון, שרוצה שיבין בנו, ובלעדי זה גם אם היה הבן שומע דבורים אלו עצמם מפי אביו... לא היה מבין כ"כ כמו עכשיו שאביו מקשר שכלו אליו ומדבר עמו פנים אל פנים באהבה וחשק, שחושק מאד שיבין בנו, וכל מה שהחשק והתענוג גדול כך ההשפעה והלימוד גדול שהבן יוכל לקבל יותר והאב משפיע יותר, כי ע"י החשק והתענוג מתרבה ומתגדל שכלו בהרחבת הדעת להשפיע וללמד לבנו..."

כלומר, אב שמרגיש קשר חזק לבנו, הקשר בא לידי ביטוי באכפתיות הגדולה שהבן יבין את לימודו, והתקשרות זו פועלת ממילא שהבן אכן ייטיב להבין את מה שהאב מלמדו, ומתוך כך תגבר השפעת האב על הבן.

מתיאור זה נוכל גם ללמוד על עניינה של מידת ה'יסוד' בחיינו. לכל יהודי יש תפקיד, משימה ושליחות שהקב"ה הטיל עליו. אין אדם שאין לו יעד שאליו הוא צריך לצעוד. כשם שאין פרצופיהם של בני אדם דומים, כך גם התפקידים שקיבלו שונים ומגוונים, ולכל אחד יש "שדה פעולה" שבו עליו לפעול, והתמודדות משלו בדרך למילוי שליחותו בעולם.

כדי לפעול נכון בעולם יש להשתמש בכל הכוחות. ועם זאת, הגורם העיקרי שבו תלויה ההצלחה בפועל הוא האכפתיות של האדם מהמשימה שהוטלה עליו והרצון העז שלו למלא את שליחותו.

כפי שבמשל בתניא, האכפתיות של האב יוצרת בו הזדהות עם העולם הפנימי של הבן, והיא מתעלה מעל פעולה טכנית, זרה ומנוכרת, ועל ידה ההשפעה מצליחה הרבה יותר, כך באופן כללי יותר בחיים, כשהאדם דבק במטרת שליחותו מתוך 'התקשרות' פנימית, גוברים הסיכויים שיצליח למלאה.

מידת היסוד עניינה התקשרות והתחברות, כמו כריתת ברית. ברית פירושה הסכם שאינו ניתן לשינוי. למשל: כאשר שניים כורתים ביניהם ברית, הם קובעים למעשה שגם אם בעתיד יתפוגגו האהבה ותחושת הקשר ביניהם ולעיתים עוצמת האורות תחלש, הם יישארו קשורים זה לזה בברית בלתי ניתנת להפרה. קבלת ההחלטה עניינה ברית, כלומר תהליך שאינו ניתן לשינויים.

## לעורר את הקשר

איך מעוררים בעצמנו את מידת ה'התקשרות' של ה'יסוד'? מה עלינו לעשות כדי שיהיה לנו אכפת?

בחסידות מובא שה'התקשרות' של מידת ה'יסוד' תלויה בכוח הדעת. הדעת אין עניינה הבנת הרעיון בלבד, אלא ההתחברות אליו והפנמתו. הפנמת רעיון נעשית כשהאדם חוזר עליו שוב ושוב, חושב עליו ללא הרף בהתמדה גדולה, ומוצא את עצמו באופן אישי בתוכו.

פעמים רבות, האדם שומע שיעור או לומד שיחה של הרבי או פרק תניא וכדומה, ובזמן הלימוד מתעוררת בו התפעלות מהרעיון והוא מתרומם מעט מעל הקרקע, אך לאחר זמן הרושם של הלימוד מתפוגג, וההתפעלות דועכת.

כדי שהרעיון יהפוך להיות חלק מהלומד ויפעל בו שינוי פנימי, על האדם לעשות מעשה שיגרום לחיזוק הקישור בינו לרעיון: להישמר שלא להרפות ממנו, ואדרבה לחשוב עליו שוב ושוב ולקשר את עצמו אליו. בפעולות אלה יגרום להעמקת הדעת היוצרת הפנמה ו'התקשרות'.

ההפך מדעת הוא הסחת הדעת. כאשר האדם יסיח את דעתו מחשיבות העניין, אפילו ההבנה קיימת במוח ובזיכרון שלו, לא די בקיומה כדי 'לתחזק' את הקשר. בהיעדר אכפתיות של ממש - ייחלש הקשר, ואין ספק שחולשה זו תשפיע גם על איכות הפעולה המעשית.

הדעת היא 'התקשרות' ברובד השכל, וה'יסוד' הוא 'התקשרות' ברובד הפעולה והמעשה, והאחרונה נובעת מן הראשונה.

### סדר להצלחה

ידוע, על פי המבואר במאמרי החסידות והקבלה בהרחבה, כי יוסף הצדיק הוא כנגד מידת היסוד. בעודו צעיר, חלם יוסף חלומות גדולים. חלומות הם יעדים ושאיפות. החלום הוא סוג של 'חזון'. יוסף הצדיק, למרות הקשיים הרבים והמהמורות שבהן נתקל בדרך, הגיע למימוש יעדיו וחלומותיו, ובהצלחה עצומה. וכעדות התורה "וְכָל אֲשֶׁר הָיָה עֲשָׂה ה' מִצְלָיִם בְּיָדוֹ" (בראשית לט, ג).

מידת היסוד של יוסף הייתה מקור הצלחתו.

היסוד עניינו התמקדות והתרכזות, מתוך דבקות במטרה, וללא פיזור הנפש והשקעת כוחותיה בדברים אחרים. יוסף היה ממוקד בתכלית במקום שבו הוא נמצא - בין שהיה בבית פוטיפר ובין שהיה בבית האסורים - ומתוך אותה התמקדות, המלווה בביטחון ובאמונה חזקה שהמקום שבו הוא נמצא הוא המקום הנכון והחשוב עבורו, הצליח.

כשאדם מפזר את כוחותיו להגשמת רצונות ויעדים רבים, וכולם בעיניו דחופים וחיוניים באותה המידה, ומשום כך כולם צריכים להתבצע עכשיו... הוא יוצר בעולם הנפש ובחיי בלבול והתפזרות.



הבירור המתקן יוצר סדר וקובע מהו הדבר הדחוף והחיוני ביותר שאותו יש לעשות תחילה בדרך להגשמת היעד, מהו הצעד שיבוא אחריו וכך הלאה. לפי מה נקבע הסדר? לפי העניין וחשיבותו, ולא לפי מה שמזדמן... לדוגמה, אם אני צריך לנסוע גם לירושלים וגם לחיפה, אבדוק איזו נסיעה דחופה יותר ועולה בחשיבותה ואליה אצא תחילה, ולא אעלה על האוטובוס הראשון שייקרה בדרכי. וכביטוי שאמר פעם אדמו"ר הריי"ץ: בעבודה מסודרת ההצלחה היא באין ערוך. ועל דרך זה המובא בספר "היום יום" לתאריך ז' בתמוז:

"אבי אדמו"ר אמר: בחסידות נעוץ תחלתן בסופן וסופן בתחילתן, הדרגא של עיגולים מבלי אשר ימצא ראש וסוף, אבל אחר כל זה העיקר הוא סדר. הבעל שם טוב היה מסודר, המגיד ממזריטש דקדק על סדר, ורבינו הזקן לימד חסידים שיהיו מסודרים, זאת רואים במאמריו, מכתביו, ניגוניו. החסידים שהיה להם זמן קבוע לבוא לליאזנא - אחר כך לליאדי - לא היה להם רשות לשנות את הזמן ללא רשיון של הרבי, על קבלת הרשיון היה צריך שיהיה טעם. אצל הרבי היה ועד מיוחד להנהגת את סדר החסידים בראשו מהרי"ל אחי רבינו, ובנוסף לכך היה אצלו וועד מיוחד להנהיג את סדר האברכים החסידיים ובראשו אדמו"ר האמצעי".

### להקדיש זמן לסדר

עשיית סדר פנימי בחיים של האדם ובתחומי חייו דורשת זמן. החשיבה הלא מתוקנת מזלזלת בעשיית הסדר: קביעת הסדר נראית לה מיותרת, ואם כך, הזמן המוקדש לטיפול בה הוא זמן מבזבז. החשיבה התוהית "רוצה לרוץ קדימה" וכל פעולה שמעכבת אותה בדרכה אינה אלא עיכוב מיותר. אך בסופו של דבר מתברר שההפך הוא הנכון: הזמן שכביכול נחסך (בדילוג על שלב התכנון היסודי), מתבזבז אחר כך בהתנהלות לא מסודרת, ולבזבז הזמן מתווסף גם בזבז אנרגיות רבות, וה"חסכנות" מביאה את ה"חסכון" למפחי נפש.

גם עשיית סדר בבית בין החפצים השונים היא 'בירור' - מה נצרך ומה מיותר, ומה המקום המתאים לכל אחד מהחפצים - וגם היא אורכת זמן; אבל אחרי שמקדישים לה זמן מגלים שהזמן שכביכול "בזבז" - מביא ל"חיסכון" גדול בהמשך: כשיודעים

היכן כל חפץ והגישה אליו נוחה - כשזקוקים לו, מגיעים אליו בקלות ולא מבזבזים זמן יקר בחיפושים. כך ויותר מכך, בסדר ובמימוש של תחומי החיים.

אדם שאיננו מסודר, אפילו הוא גאון וניחן בכישרונות רבים וביכולות ביצוע מופלאות - יתקשה להצליח באמת. אומנם במקרים מסוימים כישרונותיו הנדירים מאפשרים לו לחפות על חוסר הסדר הפנימי ולהגיע להישגים נאים, אך אילו היה מסודר - היה מגיע להצלחה הגדולה לאין ערוך מהישגים אלו.

אנשים שהמנטליות שלהם קיצונית רגילים לטעון ש"אינם מסתדרים עם סדר", שהסדר רק "מעיק" עליהם. הם "נעולים" על פרט אחד ורוצים להשקיע רק בו, גם אם על פי הסדר הנכון צריך להתחיל במשהו אחר דווקא. אצל אנשים כאלה חלק חשוב במעבר לחשיבה מתוקנת יהיה פיתוח ההכרה בחשיבות הסדר.

**בשנה הבאה אנחנו מגיעים לשנת הקהל, בה יש הרבה ביאורים של הרבי על הצורך להיות מלך - במקומו ובסביבתו, ובכלל בחיים היום יום. האם ההתנהגות כמו מלך היא לא בעייתית קצת? היא לא גורמת לאדם להיות קצת חסר אכפתיות? רודן? שולט?**

כדי להבין כל זאת נצטרך להקדים ולהסביר תחילה את משמעותה של מידת המלכות.

כפי שהמלך, מנהיג העם, הוא מרומם וחשוב, כך מידת המלכות בנפש מבטאת חשיבות ורוממות. הרוממות הזאת היא תחושת ה"ישות" של האדם: 'יש' - משמע: "אני קיים, יש לי חשיבות וערך". תחושת החשיבות והערך הפנימי היא היא המלכות שבתוך האדם.

העובדה שאנחנו צריכים לתקן את מידת ה'מלכות' ולהשתמש גם בה לענייני הקדושה, מלמדת עד כמה רבה חשיבותה של תחושת הערך העצמי. תחושת החשיבות של האדם הכרחית ליכולתו לפעול בעולם, ובהיעדרה - הפעילות תיפגע. אדם שמרגיש שהוא "אפס אפסים" וחסר כל ערך, לא יכול לפעול באמת בתוך המציאות, כי הוא לא נוכח בה. כדי להיות מחובר אל המציאות של העולם הזה, האדם צריך לחיות ולהרגיש את חשיבותו שלו.

זו הסיבה שספירת ה'מלכות' מכונה בספרי הקבלה והחסידות בשם 'ארץ': היא המחברת אותנו לארציות, לגשמיות. ללא תחושת הרוממות הפנימית והרגשת הערך של ה'אני' - אי אפשר לפעול בעולם.

### מלך אמיתי יודע לכבד

בכל מידה טמון גם צד בעייתי. מידת ה'מלכות' של הנפש הבהמית בעייתית וטעונה 'ברור'.

הרגשת ה'אני' יכולה לבוא לידי ביטוי בתפיסה הגורסת "אני ואפסי עוד": אני קיים, וחוץ ממני הכול אפס. אדם יכול להרגיש את ה'אני' שלו, ובה בעת לבטל את הסובבים. הוא המרכז ואין מלבדו. כאשר אדם מרגיש את חשיבותו שלו ולצד זה מזלזל באחרים ושולל את מציאותם, המידה שבאה לידי ביטוי היא מידת ה'מלכות' של ה'קליפה'.

'מלכות' מתוקנת פירושה שהאדם מרגיש את ערכו וחשיבותו, אך מודע להיותם מתנה שקיבל מאת ה'. מתוך כך ברור לו שאין לו שום סיבה להתגאות בהם ולהתנשא על אחרים, ואדרבה, הוא יבין שהם ניתנו לו כדי שיוכל לדאוג לאחרים ולעזור להם. זו שליחותו, ועליו לבצעה.

בהנהגת עם ישראל, חשיבותו האמיתית של המלך וגם כוחו נועדו לאפשר לו להנהיג את העם ולדאוג לו. מלך שמרוכז בעצמו ומשתמש בעם לצרכיו ולהגדלת כוחו בלבד, אינו נוהג כהלכה, והשימוש שהוא עושה בכוח המלכות - שלילי.

כוחם של דברים אלו יפה גם לגבי כל אדם, כל יחיד: תחושת החשיבות שלו מטרתה אחת: למלא שליחותו - עשייה למען סובביו וסביבתו - בעולם. אם חשיבותו באה לידי ביטוי בזלזול באחרים או בפגיעה בהם, השימוש שלו ב'מלכות' שלילי: זו 'מלכות' שצורתה צורת 'קליפה'.

נמצינו למדים ש'מלכות' מתוקנת באדם פירושה יכולתו לכבד אחרים.

ואומנם יש קשר מובהק בין 'מלכות' לכבוד, על פי מאמר חז"ל: "מלך שמחל על כבודו - אין כבודו מחול". מלך חייב לדאוג שכבודו בעיני העם שלו יישמר, מאחר שכבוד זה הוא מהות המלכות שבו.

המלך זכאי לכבוד אבל עליו גם לכבד - מוטל עליו לכבד את האחרים, וכפי שהרמב"ם כותב בהלכות מלכים, המלך צריך לכבד את כל העם, לדאוג לכל צורכיהם, ובוודאי לא לזלזל בהם, ח"ו.

וכך צריך לנהוג גם כל אדם בביטוי מידת ה'מלכות' שבו. גם זה נלמד ממאמר חז"ל בפרקי אבות: "איזהו מכובד - המכבד את הבריות". מי שנותן כבוד לאחרים, היינו מקום, ערך וחשיבות, הוא המכובד באמת (וכפי שהרבי מביא בביאוריו למשנה זו [הכוללת סדרת שאלות דומות: איזהו חכם, איזהו עשיר וכו'], חלק זה במשנה הוא כנגד ספירת ה'מלכות'). מקובל להמשיל את המלך ללב, וכדברי הרמב"ם המלך הוא לב כל קהל ישראל. כשם שהלב מסור כולו להשפיע חיים לכל האיברים, על ידי הזרמת הדם, כך מלך אמיתי - כל עניינו להשפיע על העם את החיות הנדרשת לו.

### לחשוף את הפנימיות

נקודת ההבדל בין ה'מלכות' של 'קליפה' ל'מלכות' של קדושה (שהיא גם נקודת ההבדל בין חשיבות נותנת, משפיעה ומנהיגה לחשיבות ששוללת את האחר) קשורה לפנימיות של המלכות.

הפנימיות של המלכות היא הכוח המקבל שלה. היכולת לקבל היא הפך ה'ישות'. היכולת לקבל מבטאת תחושה של חיסרון וחלל, וכלשון המובאת בחסידות: "לית לה מגרמה כלום" - אין לה מעצמה שום דבר, הכול היא מקבלת מלמעלה.

לעומת זאת, ה'מלכות' של ה'קליפה' מבוססת על המחשבה ש"כְּחַי וְעֶצֶם יָדִי עֲשֶׂה לִי אֵת הַחַיִּל הַזֶּה" (דברים ת, יז) - אני המרכז, ואני לא תלוי במאומה.

הסגירות הפנימית המונעת את הקבלה מלמעלה, סוגרת גם כלפי חוץ. מי ש"סוגר" את עצמו באופן כזה אינו מסוגל להיפתח כלפי אחרים ולתת להם כבוד וערך. לעומתו, מי שמרגיש שהחשיבות איננה שלו אלא ניתנת לו מלמעלה, מסוגל להעניק אותה גם לזולתו.

**דוד המלך אומר בתהילים - "ואנכי תולעת ולא איש חרפת אדם ובזוי עם"**

## **- איך אפשר להבין את הפסוק הזה, בה בשעה שדוד היה מלך ישראל, והיו לו מעלות עצומות של נבואה ועוד?**

דוד המלך מרגיש עצמו חסר ובשפלות גדולה. את תחושותיו אלו הוא מבטא בשלל פסוקים ובהם: "וְאֵנֹכִי תוֹלַעַת וְלֹא אֵישׁ חֶרְפַּת אָדָם וּבְזוּי עָם" (תהלים כב, ז) ועוד.

הגמרא במסכת ברכות מספרת על ההבדל בין 'דוד של הלילה' ל'דוד של היום': 'דוד של הלילה' קם בחצות ואומר שירות ותשבחות לקב"ה ועוסק בתורה בביטול מוחלט; ואילו 'דוד של היום' ('כשעלה עמוד השחר' - בלשון הגמרא) עסוק בהנהגת עם ישראל ובדאגה לפרנסתם.

דוד המלך שמבטא כאמור את המלכות האמיתית של עם ישראל, מגדיר את עצמו באחד הפסוקים בכינוי "וְאֵנִי תַפְּלָה" (תהלים קט, ד). השלב הראשון של תפילה הוא השלב שלפניה - ההכרה שאנו חסרים ועלינו לפנות לקב"ה שימלא את חסרוננו. בלעדי הכרה זו לא תיתכן תפילה. התפילה מבטאת אותה הכרה שכל מה שיש לנו מגיע מלמעלה. הכרה זו עמוקה כל כך אצל דוד. ובזכותה - דאגתו לעם נעלית. ברור לו שכל השפעתו הטובה על העם - אינה מכוח עצמו אלא מכוח ביטולו לה'. הוא עצמו אינו אלא כלי (ריקן ומחזיק), המאפשר להשפעת ה' להגיע אל העם.

ובהקבלה האמורה של המלך ללב - כדי להזרים דם לאיברי הגוף, הלב מתכווץ ומתרחב חליפות. הפעילות של הלב מחזורית: הוא "דוחף" דם לאיברים. כשהוא "דוחף" את הדם - הוא עצמו מתרוקן. הוא מְפַנֵּה בעצמו חלל, ולתוכו הוא קולט מקבל את הדם המגיע מן האיברים. כדי לתת ולהשפיע - הוא מקבל. היכולת והנכונות להתרוקן הן תנאי ליכולת לתת ולהשפיע.

### **קבלת עול לפני שבועות**

את מידת ה'מלכות' הקדושה שבנו אנו רגילים להביע באמצעות הביטויים "קבלת עול מלכות שמיים" ו"קבלת עול תורה".

'קבלת עול' פירושה שהאדם מוסר את עצמו לעול שמעליו. כך זה אצל כל יהודי, וכך זה גם אצל מלך אמיתי - הוא בטל בתכלית לקב"ה. את מידת ה'מלכות' מתקנים בשבוע האחרון שלפני חג שבועות, כי 'קבלת העול' היא ההכנה האמיתית לקבלת התורה.

אחד הדברים שקרו במעמד הר סיני הוא האחדות השלמה: "כאיש אחד בלב אחד". כדי שאדם יוכל להתאחד עם זולתו באמת, עליו להרגיש שהוא איננו שלם בלעדיו, כפי שמבאר אדמו"ר בליקוטי תורה.

האחדות השלמה במתן תורה יכלה להתרחש הודות ל'קבלת העול' הפנימית, היינו להבנה הברורה שכל הערך האמיתי והחשיבות שלנו מגיעים מלמעלה. אם החשיבות והערך של כולנו באים מאותו המקור - ממילא אנו יכולים להתאחד עם כולם.

עניין זה בא לידי ביטוי באמירת ישראל "נעשה ונשמע", אשר בזכותה זכו לשני כתרים שנתנו בראשיהם מלאכי השרת (אחרי שנלקחו מהם בעקבות חטא העגל).

כשיש מידת ה'מלכות' האמיתית, ראויים ל'כתר'. 'מלכות' של 'קליפה' - אינה ראויה ל'כתר', ואין לה 'כתר'. כלשון הגמרא: "מלכותא בלא תגא". אומנם האוחז במידת 'מלכות' של 'קליפה' נראה כמו מלך והוא מרומם ומתנשא; אבל 'כתר' - החיבור למקור ולשורש - אין לו.

כשעם ישראל אמרו "נעשה ונשמע", הם ביטאו את ביטולם המוחלט לה', אותה הכרה שכל מה שיש להם מגיע מלמעלה. באותו רגע היו ראויים ל'כתר', ובאותו הרגע זכו ל'כתר' המלוכה.

מה עניינו של הכתר? 'אין' - ביטול, וכנאמר: "וְהִחֲקַמָּה מֵאֵין תְּמַצָּא" (איוב כח, יב). החוכמה, שהיא הספירה והגילוי הראשון, נמשכת מה'כתר' הנקרא 'אין'. אותיות 'אין' הן אותיות 'אני' בהיפוך הסדר. ה'אני' הוא ה'ישות', וה'אין' - הביטול.

כך גם בתוך האדם: בכל אחד זהות עצמית פנימית, נסתרת ונעלמת, שהוא איננו מכיר אותה. 'ישות' זו נקראת 'אין'. כדי להגיע אליה, נדרשת אותה קבלת עול מלכות שמיים. קבלה זו היא הביטול שמגלה את פנימיות הנשמה.

להתגלות הכתר במתן תורה רמז בעשרת הדיברות - בכולן יחד 620 אותיות, כגימטרייה של 'כתר', כמובא במאמרי החסידות. ה'כתר' עניינו רצון. במתן תורה התגלתה לנו פנימיות רצונו של ה'.

יתרה מזו, עשרת הדיברות נפתחים במילים "אנכי הוי' אלקיך". 'אנכי' מרמז על ה'כתר'. וכמובא במאמרים, הכינוי 'אני' מבטא מלכות (כאמור קודם לגבי דוד - 'וַאֲנִי תְּפֹלֶה') ואילו הכינוי 'אנכי', שאינו אלא 'אני' בתוספת כ', מרמז על 'כתר מלכות'.

במציאות תקינה, מלך אינו נגרר אחרי רצון העם אלא מוביל אותם לגילוי הרצון האמיתי שלהם, ועושה זאת בכוח השפלות והביטול שלו - "אין על גביו אל ה' אלוקיו" (משנה, הוריות ג, ג).

כך ה'כלי' לקבלת ה'כתר' - שהוא הרצון הפנימי של הקב"ה שמעל גבולות העולם ולמעלה מהבנתם וגדרם של הנבראים - הוא קבלת עול מלכות שמיים: דרכה מתגלים רצונו של הבורא שהוא מעל המציאות, וגם החלק הפנימי ביהודי, שהוא מעל המציאות הגלויה שלו, החלק הנעלם של העל-מודע של הנשמה.

### **כיצד אפשר לקבל את האפשרות והיכולת שעומדת מאחרי היכולת להתחבר, להתאחד, להצליח להתחבר גם עם מי שלא כזה קל?**

בחסידות מבואר כי המקום של האחדות וההתכללות שייך למידת התפארת - המידה השלישית, הכוללת בתוכה את החסד והגבורה.

גם בנפש האדם, כדי ליצור חיבור אמיתי, נפשי, אנו צריכים לעורר בתוכנו את שתי המידות חסד וגבורה, ורק בצירוף שתיהן יכולה להופיע בנו המידה השלישית, המאחדת.

מה המשמעות של התעוררות מידות אלו בתוכנו?

חסד פירושו תענוג ואהבה, והדברים אמורים בראש ובראשונה באדם עצמו ובמקומו בעולם. אדם צריך שיאמין בערך האלוקי שה' נתן לו - במקומו ובשליחותו הייחודית - ובזכות אותה אמונה יפעל להשפיע על העולם סביבו ולהאיר לו, ויעשה הכול מתוך שמחה ועונג.

יש לזכור שבחסד טמונה "בעייתיות" מסוימת: הוא נוטה להתפשט ללא גבולות. האדם יכול להאמין ולבטוח בעצמו במידה רבה כל כך עד שירגיש שהוא כל המציאות, ואזי לא יוכל לתת מקום לזולת ולדעותיו, כביטוי הידוע בחסידות "אנא אמלוך" - הוא רוצה למלוך ולהנהיג את כל המציאות.

כאן צריכה להופיע המידה השנייה - גבורה, שעניינה הגבלה וצמצום. האדם צריך להגביל את ההתפשטות שלו ולדעת שהוא לא יכול לתפוס את כל החלל, ויש מקום גם לאחר.

### הגבלה הכרחית

הגבורה היא תנאי הכרחי לאותה נתינת מקום. כדי שאדם יוכל לתת מקום לזולתו, הוא חייב להיות מסוגל להציב לעצמו גבולות, היינו להכיר בעובדה שהוא לא יודע ומבין הכול, ויש מקום גם לדעות אחרות שמקורן מחוצה לו.

כפי שלצורך הבריאה, הקב"ה צמצם (במידת הגבורה) את אורו האין־סופי (שהוא כנגד החסד), כדי לאפשר את גילוי האור בתוך העולמות, כך גם אנו, לצורך ההתחברות האמיתית עם הזולת, צריכים להגביל ולצמצם את מקומנו, להכיר בערכם ובחשיבותם של האחרים, ומתוך הכרה זו לפנות גם להם את המקום הראוי.

חסד ללא גבורה עלול להיהפך מהר מאוד להיות 'חסד של ישמעאל', שהוא חסד של 'קליפה', המתפשט בכל מקום, חושב שהכול מגיע לו, ושולל ודורס את המקום של כל מי שלא מסתדר איתו.

וכסיפור המובא במאמרים על חסיד בעל מדרגה שהתלונן לפני הצמח צדק ש"דורכים" עליו בבית המדרש, לא מקשיבים לו ולדעתו; והרבי השיב לו: "הינך מתפשט' על כל המרחב, ולכן בכל מקום שדורכים - דורכים עליך...".

בקשר לסיפור זה הרבי הריי"ץ מסביר (בספר 'מאמרים קונטרסים'), שהעבודה שנדרשה מאותו חסיד הייתה "להניח את עצמו על הצד" ולא ללכת רק על פי שכלו שלו: הוא היה צריך לגרום ל'עבודה' לגבור על ה'השכלה', ורק אז תוכל עבודתו להיות אמיתית.



בליקוטי דיבורים מובא ש'השכלה' היא תוהו, ו'עבודה' - תיקון. אדם שהולך רק על פי שכלו, אפילו הוא משכיל עמוק ונעלה, אם לא ייקח את כל השכלתו למקום של 'עבודה', של ביטול, סופו להגיע למצב שבו מידה אחת התפשטה ללא גבול ולא נתנה מקום לשום מידה אחרת, ובעקבות זאת - נשברה. מצב זה מאפיין את עולם התוהו.

בעולם התיקון כל מידה מצליחה להגביל את עצמה ולא להתפשט בלי גבול, וממילא היא נותנת מקום גם ליתר המידות.

### **עבודה נפשית המאפשרת אחדות**

בשיחה לחג שבועות (בליקוטי שיחות כרך א) הרבי מסביר כי אחדות אמיתית שייכת לחודש סיוון, שהוא החודש השלישי והוא המאחד את החודשים ניסן ואייר. חודש ניסן עניינו 'חסד' - התגלות אלוקית - מלמעלה למטה - ללא 'עבודה' של האדם. חודש אייר עניינו 'גבורה', המסמלת את עבודתו של האדם לתקן את מידותיו - מלמטה למעלה - שלאחריה ניתן להגיע לאחדות שלמה "כאיש אחד בלב אחד" במתן תורה.

על פי האמור ניתן לומר בדרך אפשר, כי עיקר העבודה הנדרשת מהאדם בחודש ניסן היא שיאמין ויכיר בערך עצמו מתוך ידיעה והכרה שהקב"ה אוהב אותו ומשפיע לו את כל הטוב בעולם.

לעומת זאת, בחודש אייר נדרש ממנו לעמול על תיקון המידות של ספירת העומר - להגביל את עצמו, לעבוד על עצמו מלמטה למעלה, לנהוג כבוד בזולת ולתת לו את מקומו. הפעולה בשני הצירים הכיוונים האלה, בכוח התורה ופנימיותה, היא שתאפשר להגיע לאחדות שלמה.

כאשר האדם מוצא בתוכו גם את החסד וגם את הגבורה, יכולה להופיע מידת התפארת, ששמה מבטא פאר ויופי, יסודות המאפיינים אותה בזכות עושר הגוונים שהיא כוללת בתוכה. בזכות היכולת להכיל גוונים השונים זה מזה, מידה זו מיטיבה לבטא את החיבור וההתכללות האמיתית. ומהי אותה התכללות? ההזדהות עם הזולת והשותפות ברגשותיו: להצטער בצערו ולשמוח בשמחתו ובהצלחתו.

ההגעה לאחדות מחייבת את קיומם של החסד ושל הגבורה גם יחד. הניסיון להגיע אליה בהיעדר אחד מהם - לא יצלח. בהיעדרם לא תהיה אחדות אלא 'מחיקה': בהיעדר החסד - 'מחיקה' של האדם עצמו, ובהיעדר הגבורה - של זולתו. מתוך השילוב של החסד והגבורה נובעת ועולה התפארת, והיא מסוגלת לעורר בנפש מקום אמיתי, יציב ושלם של אחדות והתכללות.

זה התהליך הנפשי המאפשר לנו להתחבר זה עם זה באמת, והוא שנוסך בנו כוח פנימי שבזכותו נצליח לגרום לרגש האחדות לצאת מן הכוח אל הפועל, ולהגיע לאחדות שלמה ולגאולה אמיתית.

**יש מדרש ידוע על התורה והאומות שהקב"ה רצה לתת אותם לבני ישמעאל ולבני אדום, וכולם לא הסכימו לקבל את התורה. יש את הפירוש הפשוט של המדרש, אבל מעניין אותי האם יש ביאור פנימי ועמוק יותר שמסביר מה בעצם הדו שיח הזה בין הקב"ה לבין כל האומות, מה עומד מאחרי זה שעם ישראל אומר - נעשה ונשמע, ואחרי זה אומרים שזה "עמא פזיזא"?**

מפורסמים דברי חז"ל, שלפני שהקב"ה בא לתת את התורה לישראל, הוא הציע אותה לשאר העמים ובהם בני אדום ובני ישמעאל. בני אדום שאלו אותו: "מה כתוב בתורה?" וכשהקב"ה השיב להם: "לא תרצח", לא הסכימו לקבלה, שהרי לעשו נאמר: "ועל חַרְבֶּךָ תַחֲקֶה" (בראשית כז, מ). על דרך זה בני ישמעאל שאלו: "מה כתוב בה?" וכשנאמר להם הקב"ה: "לא תגנב", לא הסכימו לקבלה, שהרי על ישמעאל נאמר: "יָדוּ בְּכָל יַד בּוֹ" (בראשית טז, יב). לאחר מכן, כשפנה הקב"ה לישראל - הם נענו ואמרו: "נעשה ונשמע".

נדמה שיש מקום להקשות: לכאורה, בני ישמעאל ובני אדום צודקים בטענותיהם. הרי התנאי הבסיסי למימוש עצמי הוא התאמה בין היעד שהאדם שואף לממש ובין מהותו הפנימית. כדי שאדם יוכל לממש את עצמו בעולם בצורה נכונה, עליו להיות מודע היטב לתכונותיו, למעלות ולחסרונות שבו. הוא צריך להכירם היטב ולמצוא את הדרך לעשות בהם שימוש נכון ומועיל.

הכרת היכולות חשובה מאוד, אבל לא פחות ממנה חשובות הכרה במגבלות, התחשבות בהן ומציאת הדרך להתגבר עליהן. התעלמות - אינה פותרת מאומה, ואדרבה היא יכולה להיות לאדם לרועץ: היא עלולה להכשיל מהלך שלם שתוכנן מבלי להביא את המגבלות בחשבון. המגבלות קיימות והן "יצוצו" בשלב כל שהוא, אבל אז ייתכן שיהיה קשה למצוא דרך "לעקוף" את "אבן הנגף" שבדרך.

כשהקב"ה מציע את התורה לבני ישמעאל ואדום, הם מנסים לברר מה כתוב בה, כדי לראות אם היא מתאימה לתכונותיהם. מתשובותיו של הקב"ה משתמע שאין התאמה כזאת: התורה עצמה מגדירה את תכונותיהם הבסיסיות, אותן התכונות המנוגדות ניגוד מוחלט לציוויים. והם - פועלים לכאורה בהיגיון - ומסרבים לקבל אותה.

לעומתם, עם ישראל מכריז בלא היסוס: "נעשה ונשמע". לכאורה עם ישראל פועל בדרך שאינה הגיונית: הכיצד ניתן להתחייב לעשות מעשה מבלי לשמוע קודם במה דברים אמורים, ומבלי לנסות לבחון אם אנו אכן מסוגלים לעמוד בהתחייבותנו?! ואם איננו מסוגלים למעשה - שמא נכון יותר שלא להתחייב? האם אנו אמורים להתעלם מן המגבלות שלנו!?

השאלה בעניין התפיסה שבבסיס אותה אמירת "נעשה ונשמע" אכן העסיקה את חז"ל. בגמרא (שבת פח ע"א) נאמר בהקשרה: "עמא פזיזא דקדמיתו פומיכו לאודניכו" - עם פזיז שפיכם התחייב "לעשות", עוד קודם שאוזנכם "שמעה". זה מנוגד לכל היגיון.

### תורת הבעש"ט

כדי לבאר זאת, נזכיר אחד מיסודות החסידות שאנו עתידים ללמוד בימים אלו (של חג שבועות) במסגרת לימוד התניא היומי (בשער הייחוד והאמונה), על יסוד תורת הבעל שם טוב (בעל יום ההילולא שחל בחג שבועות) שהעולם מתהווה בכל רגע ורגע על ידי דבר הוי'.

אומנם 'חידוש' זה לכאורה כבר נאמר בנוסח התפילה "המחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית", אבל הוא לא היה גלוי ומוחשי דיו בתוך המציאות, עד שבא הבעש"ט וגילה ופירש זאת בעולם.

עד גילוי החסידות, התודעה הרווחת הייתה שהעולם הוא מציאות והקב"ה שולט בו ומנהל אותו. הבעש"ט ביאר שהמציאות האמיתית של העולם היא אלוקות: בכל רגע העולם מתהווה 'יש מאין', עד שכל ה'יש' הוא בעצם 'אין', וה'יש' מתבטל ל'אין'.

הרבי מסביר בשיחותיו שמסיבה זו העולם לא יכול באמת להפריע ולהתנגד לתורה ומצוות: אם העולם מתהווה ברגע זה על ידי הקב"ה, לא ייתכן שהוא סותר את התוכנית האלוקית ואת ההשגחה האלוקית.

הפנמת רעיון זה מיישבת את השאלה האמורה בעניין "נעשה ונשמע": 'קבלת עול' אין פירושה עשייה מתוך חוסר שכל, מתוך התעלמות מהטבע ומהתכונות; אדרבה, היא עשייה מתוך התמסרות לחוכמה הנעלית ביותר - חוכמת התורה, שהיא חוכמתו של הקב"ה.

ישראל שהם "עם חכם ונבון" (דברים ד, 1), יודעים ש'קבלת העול' וההתמסרות מגלות את החוכמה האמיתית של כל המציאות, הנכונה והצודקת מכל חוכמה אחרת.

אין מדובר בקבלה מתוך כפייה וחוסר ברירה. קבלה זו היא התמסרות פנימית לרצון העליון שבעומק העניין, והוא הרצון הפנימי והאמיתי שלנו.

נמצא שאותה 'קבלת עול' שבעזרתה אנו מנסים להתגבר על הטבע הבסיסי החיצוני, דווקא באמצעותה אנו זוכים ומגלים את הטבע האלוקי הטמון בנו. זה עניינו של חג השבועות: לאחר 49 יום של ספירת העומר ובירור המידות, מתגלה שער הנו"ן, שהוא גילוי ה'כתר', שלמעלה מסדר ההשתלשלות. מהו ה'כתר'? הרצון העצמי של ה'.

לגילוי זה נדרשת הכנה בדמות קבלת עול - ההכרה שכל מה שיש לנו אנו מקבלים מלמעלה, ועצם ה'יש' שלנו מתהווה בכל רגע על ידי הקב"ה.

וכנאמר בפרקי אבות "תן לו משלו שאתה ושלך שלו" או כלשון הפסוק "כִּי מִמֶּנָּה הַכֹּל וּמִיָּדָךְ נִתְּנָה לְךָ" (דברי הימים א כט, יד) - כשאדם מכיר שאת כל האני' שלו הוא מקבל מלמעלה, והוא מתמסר בקבלת עול לרצון ה', הוא זוכה ומקבל את ה'כתר'.

שלמות העבודה נוצרת מתוך שילוב של הכרת חשיבותנו וערכנו עם קבלת עול: אם נדע שכל מה שיש לנו ניתן מלמעלה, וממילא מה שהקב"ה רוצה מאיתנו חשוב יותר ממה שנראה 'מתאים' לנו על פי שכלנו והבנתנו, נזכה לגילוי פנימיות הרצון של הנשמה, שבוודאי רוצה להתמסר לרצון ה' בשלמות.

## **מהי הסיבה שרק את הילדים הסכים הקב"ה שיהיו הערבים לקבלת התורה? הרי התורה היא שייכת לכל יהודי באשר הוא, ומה הנקודה שצריכים דווקא את הילדים?**

הילדים שותפים מרכזיים בקשר שלנו כיהודים - לתורה, הם נבחרו לשמש עֲרָבִים - "בנינו ערבים בעדנו" - לקבלת התורה עבור עם ישראל כולו.

התורה שייכת לכל יהודי - מעצם השתייכותו לעם: "תוֹרַה צְנָה לָנוּ מִשָּׁה מוֹרְשָׁה קְהֵלַת יַעֲקֹב" (דברים לג, ד), ולילדים בעיקר - וזאת עוד לפני קבלת התורה בפועל. עיקרון זה יכול ללמדנו גם מסר חשוב הנוגע לחינוך הילדים.

כפי שבמתן תורה כל עם ישראל ניצב "כאיש אחד בלב אחד" וקיבל את התורה, מאחר שהתורה שייכת לכולם, כך בכל ילד יהודי טמון רצון פנימי לגדול ולהתפתח על פי רצון ה', ועלינו רק לגלות אותו. אין מדובר ביצירה חדשה אלא בגילוי מהות קיימת שלעת עתה נסתרת מן העין - העלם.

הדברים נכונים לגבי האמונה הכללית בשייכות של כל ילד היהודי לתורה, והם נכונים גם בזיהוי תכונותיו הייחודיות.

כפי שלאחר שעם ישראל שקיבלו את התורה יחד כאיש אחד - הוא מתחלק למערך של שנים עשר שבטים, וכל שבט מסמל תכונה אחרת, כך גם בעולם החינוכי: עלינו לזהות את התכונות והנסיות הפנימיות של המתחנך "שלנו" ולהעצים אותן. לדוגמה, ייתכן מי שיבחר לאמץ לו את התפקיד של 'יששכר' ויעסוק כל חייו בלימוד התורה בעיון, וייתכן שיאמץ לו את תפקיד 'זבולון' - שפועל בעולם ומברר בירורים. בין שנטייתו אחת ובין שהיא אחרת - מכל מקום התורה היא חלק מחייו, ועם זאת חשוב לתת את הדעת לתכונותיו, ולזהות את אלו שיעזרו לו ללמוד.

את התכונות והכישרונות האלה - שה' חנן אותו בהם - אותם יש לפתח. אם הם יתפתחו כראוי, הוא יהיה מסוגל לפעול ולמלא שליחותו בעולם בשלמות. מלבד זאת: גם בתוך לימוד התורה - יש סוגים שונים: יש לימוד בצד המעשי-הלכתי, ויש לימוד עיוני ומופשט. יש לכבד את כל הסגנונות, ולדעת שיש מקום לכולם.

זהו עיקרון חשוב בהתייחסות נכונה של האדם כלפי עצמו וכלפי אחרים, והוא חשוב במיוחד כשעוסקים בתחום החינוך. קשיים חינוכיים רבים נוצרים כשלא מפנימים את הרעיון הזה, ומפתחים עם הילד יחסים שאינם מכבדים את מקומו ובבסיסם שוכנת ההנחה שהילד חסר ידע ואחריות, ולכן אנו - "שיודעים הכול" - נחליט ונקבע בשבילו, נעצב אותו ונבנה אותו כרצוננו וכפי ראות עינינו.

עלינו לזכור שהפערים הבסיסיים בין ההורה או המחנך לבין הילד קיימים ועובדתיים, ואין צורך להעצים אותם. להפך, הילד צריך שיאפשרו לו לבטא את עצמו, וייתנו לו את הכלים לגלות את הטוב הטמון בתוכו.

## לא להכתבה

בהסתכלות שטחית ניתן להקשות: הרי הבסיס של כל מעמד הר סיני הוא "נעשה ונשמע", שפירושו התבטלות פנימית והתמסרות לרצון ה' מתוך ויתור על המקום של האדם בשביל מה שהקב"ה רוצה!?

אך כאמור קודם, במאמרי החסידות מודגש שבעומק הדברים, קבלת עול זו מקורה ברצון הטבוע בנשמה של כל יהודי - רצון לעשות את רצון ה'. והחתימה לגילוי רצון ה' ולפעול לפיו היא-היא גילוי ההעלם שבתוך הנשמה.

אומנם יש מחסומים חיצוניים שעשויים להפריע, וקבלת העול היא האמצעי שיאפשר להתגבר על אותם המחסומים; ועם זאת חשוב להבין שקבלת העול אינה פעולה שלנו נגד עצמנו, אדרבה - היא הדרך שבה אנו מבטאים את עצמנו האמיתית, ומצליחים להתגבר על אותם המחסומים המונעים מהעצמיות שלנו להתגלות.

נמחיש בעזרת דוגמה: אדם יודע שדבר מסוים טוב ומועיל לו, אבל למרבה הצער יש הרגל שלילי מסוים שטבוע בו, שמפריע לו לפעול בדרך הנכונה. הוא יודע

למשל שחשוב שיעסוק בפעילות גופנית, אבל העצלות שכבר סיגל לעצמו מונעת ממנו לקום מן הכיסא ולצאת להליכה וכדומה. אם יקבל עליו 'עול' וכריח את עצמו להתעמל - האם נאמר שההתעמלות היא נגדו? אדרבה - היא מאפשרת למה שראוי ונכון עבורו לצאת מן הכוח אל הפועל.

כך גם בעבודת ה'. קבלת עול של היהודי לעשיית רצון ה' נובעת מהתענוג הפנימי שהנפש חווה מתוך הקשר עם הטוב של הקב"ה. ואולם כיוון שתענוג זה לא מתגלה בפועל, נדמה שקבלת העול אינה אלא מאמץ וכפייה.

אם הפעולה האמורה הייתה מנוגדת באמת לפנימיותו של האדם - קבלת עול לא תועיל במאומה. גם זאת נוכל ללמוד מתוך התבוננות במעמד הר סיני: על פי המבואר, הקב"ה הציע לאומות העולם לקבל את התורה והן סירבו. מדוע? משום שהתורה לא קיימת בפנימיותם, ואין להם שייכות אליה, וממילא אי אפשר לפעול לגילוי מהות שאינה קיימת.

הבנה זו מאפשרת גישה אחרת לכל המושג של משמעת וצייתנות גם בתחום החינוך. המעשה החינוכי אין פירושו שאדם אחד מכתוב לזולתו בכוח מה עליו לעשות, אלא שהוא מעורר בו כוחות לגלות ולבטא את רצונו שלו - האמיתית הפנימי, שלא תמיד גלוי באותו רגע.

המושג משמעת שפירושו "אני רוצה שאתה תעשה ככה", יכול "לעבוד" כל עוד הילד לא מסוגל להתנגד... אך כאשר יגדל קצת, נפשו תמאן להשלים עם השיטה המופעלת עליו, כי הוא ירגיש שהיא מנוגדת למהותו ולפנימיותו.

התפיסה החינוכית צריכה לנבוע מתוך אמונה וידיעה שהילד הוא מהות עצמאית, ותפקיד ההורה והמחנך - לעזור לו לגלות את מה שבתוכו, מתוך נתינת מקום וכבוד. הגילוי של הכבוד נעשה על ידי קשר וקרבה, והשפעת פעולתם תהא טובה עשרת מונים מכל כפייה.

כשמבינים את העיקרון הזה ומשדרים אותו לילד, אין סיבה אמיתית שהילד ימרוד או "יעשה דווקא".

עיקרון זה מתחזק ביתר שאת על פי ההסבר בתורת החסידות על האמירה שהקב"ה "כפה עליהם הר כגיגית" ובעשותו כן הכריח את העם לקבל את התורה.

ההסבר החסידי לאמירה זו הוא שה' גילה להם את אהבתו הגדולה, ועל ידי הגילוי "סחף" אותם לרצות ולהשתוקק לקבל את התורה, להתגבר על המחסומים החיצוניים ולומר "נעשה ונשמע".

**אני אדם בטבע מאוד לחוץ, לא מצליח להירגע אף פעם וכל הזמן זה מונע ממני לפעול בצורה נכונה איך אני יכול להגיע להיות אדם יותר רגוע, נינוח, ולא לחוץ כ"כ?**

בשיחה האחרונה ששמענו עד כה מהרבי בקשר לחג שבועות (בשבת פרשת במדבר תשנ"א), הרבי עומד על הקשר בין חג שבועות ליום השבת.

בששת ימי החול האדם חסר מנוחה: הוא עסוק ברדיפה ובשאיפה להשלים את חסרונו. לעומת זאת, יום השבת הוא יום המנוחה - מנוחה מעבודה פיזית ולצידה גם מנוחה ורגיעה נפשית. ביום השבת יהודי צריך להרגיש שהכול נמצא בשלמות, כל מלאכתו עשויה, מתוך שלמות ותענוג - "וְקָרְאתָ לַשַּׁבָּת עֲנֹג" (ישעיה נח, ג).

מנוחה זו היא גם עניינו של חג מתן תורה, שהביא מנוחה לעולם (ואף היה ביום שבת), כיוון שהיא התכלית שלשמה נברא העולם, וכאשר תכלית הבריאה גלויה, נעשית מנוחה בכל העולם.

### תענוג מביא מנוחה

אם ננסה לנתח את הדברים בכוחות הנפש, כפי המבואר בחסידות, נוכל להסביר את הרעיון. בעל-מודע של כל אדם מצויים ופועלים שני כוחות מרכזיים: 'תענוג' שעניינו מנוחה ושלמות, ו'רצון' שהוא שאיפה להשלים את החסר. תנועת ה'רצון' בנפש מנוגדת בכיוונה לתנועת ה'תענוג'. ה'רצון' נובע מתחושת חוסר - התחושה מעוררת באדם 'רצון' למלאו, והיא הפוכה מהמנוחה והרגיעה של כוח ה'תענוג'.

ביום השבת שבו הכול קיים בשלמות, מתגלה ה'תענוג', ואילו בששת ימי החול שבהם האדם עסוק בעיקר בהשלמת מחסורו, בא לידי ביטוי כוח ה'רצון'.

האדם במהותו 'מהלך' - מתקדם ומשיג יעדים במהלך חייו. הדבר שמעורר את ההתקדמות והשינוי הוא כוח ה'רצון' והשאיפה, אך אחד העקרונות החשובים



המאפשרים לאדם הליכה והתקדמות אמיתית ויציבה, ללא משברים ותסכולים, הוא שאֵל ה'רצון' יתלוו תדיר תחושת 'תענוג' פנימי ומנוחה.

כוח 'רצון' שעוצמתו רבה מדי והוא איננו מווסת ואינו מאוזן, מעורר התנגדות לרוגע ולשלווה. במצב כזה הנפש חשה כל הזמן תחושת חוסר קיצונית, וממילא 'רצון' חזק לעוד ועוד; וכל עוד אין היא מצליחה למלא את החוסר, היא חשה מתח ואיום. לעומת זאת 'רצון' מווסת ומאוזן אינו מטלטל את האדם טלטול קיצוני.

אומנם גם באדם שהצליח לפתח בעצמו שלמות עצמית - ערכו העצמי ברור לו ואיננו מותנה בגורמים חיצוניים, והוא יודע את מטרתו ותכליתו - יכולים להתעורר רצון להתקדמות או תחושה שמשוהו חסר לו ולהניע אותו לפעולה, אבל הם לא יעוררו בו תחושה שנשקף איום לקיומו.

עלינו לזכור שחוסר השקט הפנימי מיותר ואיננו מועיל. הוא אינו מקדם את האדם למימוש תפקידו ושליחותו בעולם. אדרבה, המנוחה והרוגע הם שמביאים את האדם לשלמות אישית ולהצלחה בהתמודדות עם האתגרים השונים.

בשיחה האמורה הרבי מבאר במילים ברורות כיצד ההכרה בתכלית האלוקית מביאה את המנוחה המזוכרת:

"כפי שהוא בפשטות הדברים, בטבע בני אדם: כאשר אדם אינו מרגיש את הכוונה והתכלית בחייו (ש'אני נבראתי לשמש את קוני'), אינו יכול להיות במנוחה והתיישבות אמיתית, כיון ששינויי הזמן והמקום וכל ריבוי הפרטים ופרטי פרטים שבחייו גורמים אי־שקט תמידי, ש'שובר' אותו;

דוקא כאשר הוא מרגיש את המטרה - הכוונה והתכלית - הטמונה בכל הפרטים, הרי זה מביא לו מנוחה, שהיא למעלה מתנועה ושינוי דפרטי החיים, ובמילא - לשלימות האדם, וכפי שרואים בפשטות שאדם נמצא יותר בשלימות כאשר יש לו מנוחה, מנוחת הנפש ומנוחת הגוף.

ויתירה מזו: זה מביא מנוחה לא רק להאדם עצמו, אלא גם לכל הענינים שהוא עושה בעולם, שהם נעשים בשלימות יתירה וביתר הצלחה כאשר הם נעשים מתוך מנוחה, עד שזה מביא מנוחה בכל העולם כולו".

## תענוג של גאולה

המנוחה וה'תענוג' ביום השבת הם כעין המנוחה והשלמות שתתגלנה בגאולה. ששת ימי החול הם כנגד "שית אלפי שנין" של קיום העולם, שבהן אנו עסוקים במילוי רצון ה' בעולם, אך הגאולה, הנמשלת לשבת, "יום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולמים", היא הזמן שבו מתגלים השלמות והתענוג האלוקי.

מכך מובן שאחד מהעניינים שיתגלו בשלמות בגאולה האמיתית והשלמה הוא גם כוח ה'תענוג' האמיתי שבאדם.

זהו גם הפירוש בדברי הרמב"ם שלעתיד לבוא "המעדנים יהיו מצויים כעפר" (ראה גם שיחת י"א בניסן תשמ"ה). לעתיד לבוא התענוג יתגלה בצורתו השלמה ביותר. אומנם השלמות תתבטא בגשמיות (כדברי הרמב"ם), אך גילוי זה יהיה ביטוי וסמל לגילוי העיקרי - ברוחניות.

ידיעת האלוקות בעתיד לא תהא כלימוד בימינו. הלומד לא ירגיש ש"קנה" ידע וחוכמה, שכביכול חיצוניים לו. הלימוד יחבר את הלומד אל מהותו הפנימית והעמוקה ביותר, הלא היא הנשמה שנתן בו הבורא. כאשר ייווצר החיבור הזה, האדם יחוש שלמות פנימית ושלווה, ותענוג עילאי שנובע מעצם הנוכחות האלוקית.

בעומדנו בערב חג קבלת התורה, שבו נקבל את התורה מחדש, כולל ה"תורה חדשה מאיתי תצא", שהיא תורתו של משיח, נזכור שלימוד התורה צריך להיות מתוך שלמות ותענוג. זאת גם על ידי שנתעורר מחדש להכיר בתכלית האמיתית של העולם בכלל ושל העבודה הפרטית שלנו בפרט, ולפעול מתוך מנוחה ושלמות.

**כבר כמה שנים אני עסוק בשליחות תחת אחד השלוחים בעיר שלנו, אני כל הזמן פועל בעניינים של מבצעים, הנחת תפילין, קופות צדקה ועוד. לאחרונה הוא ביקש ממני להתחיל לעבוד גם בתחום של שיעורי התורה. בזה אני לא מצליח בכלל להבין איך לעשות את זה. עולה בי לחץ וחרדה**

## **כאילו זה לא ביכולת שלי. אני מבין שיש פה איזה מחסום שחוסם אותי, ואשמח לעזרה בעניין.**

כשמדובר על עשייה בפועל של "מבצעים" כמו הנחת תפילין וכדומה, כל אחד יכול, וכל שנחוץ הוא הסרת הבושה. אבל השליחות ללמד קשורה לכאורה לאיכויות לימודיות ונפשיות.

האם אני מסוגל ללמד? האם אני יודע בעצמי את מה שאני הולך ללמד וברמה הראויה שאוכל ללמדו לאחרים? האם ישמעו ויקשיבו לי?

אחד העקרונות שהרבי חוזר עליהם פעמים רבות הוא שאם האדם נתקל במשהו - הוא בוודאי שייך אליו. כשאנשים שאלו: "מי אמר שאני שייך לחסידות?" ענה הרבי: "אם שמעת על חסידות - סימן שאתה שייך לזה". אומנם ייתכן שכדי להשיג את הדברים יהיה צורך ביגיעה מסוימת, אבל שייכות - בוודאי יש.

על דרך זה בענייננו, כל מי ששמע על השליחות של "הפצת המעיינות" - בוודאי שייך אליה. מובן שכדי להפיק את המרב נחוצה השקעת מאמץ, אבל העובדה שקיבלנו את השליחות הזאת - היא עצמה עדות וסימן שאנחנו שייכים אליה.

## **להאמין ולהצליח**

במבט מעמיק יותר: באופן כללי, בשביל שהאדם יגלה בתוכו כוחות פנימיים (כפי שבוודאי נדרש בזמן לימוד אחרים) - עליו להאמין שהכוחות האלה אכן קיימים בתוכו. אדמו"ר הריי"ץ בקונטרס "כללי החינוך וההדרכה" כותב שזו מעלה גדולה שהאדם מאמין בעצמו. אדם שניגש ללמד תורה מתוך חשש, פחד וחוסר ביטחון - ושואל את עצמו ללא הרף: "אולי אני לא מספיק מעניין? אולי אני טועה?" - יתקשה להצליח. לעומתו, אדם שמאמין ביכולתו להצליח - ואומר לעצמו שוב ושוב: "כן! אני אצליח! הרי הרבי הטיל עליי את השליחות הזאת - ואם כן, אני סמוך ובטוח שאעשה אותה על הצד הטוב ביותר!" - אדם כזה כנראה יצליח.

זהו הכלל הראשון: לגשת לעניין בביטחון גמור בהצלחה, מתוך "עזות דקדושה" וקיום הוראת חז"ל: "אל ייבוש מפני המלעגים".

אכן, כל אחד יכול! הרי הקב"ה בוודאי רוצה שנבצע את השליחות החשובה הזאת, ואם כן, הוא בוודאי ייתן לנו גם את הכוחות להצליח בה! וכל שהאמונה והביטחון בהצלחה יהיו חזקים יותר - סיכויי ההצלחה להתממש בפועל יגברו.

יש אנשים שטבוע בתוכם "חוש" לעיסוק בתחום מסוים, ובטבעם הם 'שייכים' אליו יותר מאחרים, וממילא סיכוייהם להצליח בו גבוהים יותר, אך בחסידות מבואר בעניין החושים (היכולת הנסתרית הטמונה באדם להצליח בתחומים מסוימים יותר מבאחרים) שאף שאנשים בוודאי נבדלים זה מזה, ההצלחה איננה תלויה רק ב"חוש": אדם יש לו רוממות, שמחה ואמונה עמוקה, "שמחה פורצת גדר" - אפילו אין לו "חוש" - יצליח בעניין באופן הטוב ביותר.

ואכן רואים במוחש שיש אנשים שבטבעם לא אוהבים ללמד ולדבר לפני קהל ואין בהם כישרון מיוחד לעסוק בתחומים אלו, אבל כיוון שהם יודעים שזו השליחות שלהם ומתוך כך מתמסרים אליה - הם מצליחים מאוד כדיבורים בדברי תורה וחסידות.

מסיבה זו גם אם אדם חושש שאין לו ה"חוש" הנחוץ לתפקיד זה בשלמות, מתוך האמונה והביטחון בחשיבות השליחות הזו, הוא יתמסר ויצליח.

### **אכפתיות מהשומע**

ישנו כלל חשוב מאוד בשלב הביצוע של השליחות החשובה הזו, ללמד תורה ולמסור שיעורים.

ישנם השואלים: אני מוכן לגשת וללמד, אבל איך אצליח ללמד באופן הנכון, שיאפשר לי להתמיד בשליחותי?! והתשובה היא - ללמד את מי ששומע!

כאשר חוזרים ומשמיעים רעיון באוזני אחרים - הצלחת קליטת הרעיון אצל השומעים תלויה במטרה שעומדת לנגד עיני המשמיע: אם כל רצונו לדבר ולהוציא את הרעיון של עצמו - לא די בזה. על המשמיע לחזור על רעיונותיו באופן המותאם לעולמו של השומע. אם יתאים את אופן דיבורו למטרה זו - הרעיון יחדור ללב השומע.

דיבור חי הוא דיבור שמדבר **אל הזולת**. דיבור כזה ייקלט אצלו בפנים.

כלל חשוב במסירת שיעורים: לא מדברים לקירות... דיבור כזה לא יעורר רצון במאזינים לשמוע, ויתר על כן, הוא יפחית גם את החשק של מוסר השיעור להוסיף ולהשמיע. ולכן חשוב שמוסר השיעור ייתן דעתו למתחולל בראשיהם של השומעים. דיבורו צריך לפנות אליהם, אל מה שקורה בתוכם פנימה.

וכפי שכתוב בתניא (אגרת הקדש טו) בנוגע להעברת מסר מהאב לבנו: "ההתקשרות שמקשר האב שכלו בשכל בנו בשעת למודו עמו באהבה ורצון שרוצה שיבין בנו, ובלעדי זה גם אם היה הבן שומע דבורים אלו עצמם מפי אביו [שמדבר בעדו ולומד לעצמו] לא היה מבין כ"כ כמו עכשיו שאביו מקשר שכלו אליו ומדבר עמו פא"פ באהבה וחשק שחושק מאד שיבין בנו..."

ומצד זה אין שום חשיבות למספר היהודים המשתתפים בשיעור, ואפילו כל קהל המאזינים מונה... יהודי אחד בלבד, על מוסר השיעור להתמסר לעולמו של המאזין מתוך שמחה בזכות שנפלה בחלקו לעסוק בשליחותו. כל יהודי הוא עולם מלא, ועל כן התמסרות לאותו עולם מלא של היהודי האחד - חזקה עליה שתפעל את פעולתה באמת.

יש החושבים שרק סיפור או בדיחה יכולים לעניין את זולתם, אבל תוכן לימודי ישעמם אותו, אבל כאמור, כאשר השליח חושב על עולמו של הזולת ואכפת לו ממנו, גם התוכן הלימודי - יעניין אותו מאוד.

## לחיות ולהחיות

כדי להתאים את התוכן הלימודי לשומע - צריך שהמשמיע יבין ויחיה את העניין והתוכן הלימודי כראוי, היינו הבנה שטחית - לא די בה.

וזה אכן דרישה רצינית: ללמוד היטב את פרק התניא או השיחה, לחזור עליהם שוב ושוב ולהתעצם ברעיון הטמון בהם, ממש לחיות אותם. לחשוב איך אני יכול לקחת את הנקודה לחיים שלי.

וכמו שכתוב ב"היום יום" ליום ו' בטבת: "כל ענין ידיעה והשגה אפילו בענינים היותר עמוקים, צריך לבוא ב'עבודה', היינו... התקשרות פנימית".

כשמתעצמים בנקודה הפנימית של הרעיון (מבלי לשנות את מהותה) אפשר למצוא את הדרך להתאים אותו לאוזניים של השומע. התוכן החסידי בוודאי מתאים לכולם, ואולם חשוב לשים לב לדרך מסירתו - כי לא לכל המקבלים מתאימה אותה הדרך, ויש שנחוץ למצוא את הדרך המתאימה למקבלים.

כאשר השומעים מרגישים את החיות של התוכן שאותו מוסר השיעור מעביר, הרי "דברים היוצאים מן הלב - נכנסים אל הלב".

**יש לי שאלה שהיא קצת מורכבת בתוכי, ואני מעדיף לפתור את השאלה. שמעתי סיפורים על הרבי שפעם הוא היה אומר לכל חסיד וחסיד מה הוא צריך לעשות בדיוק, הוא היה מורה ומכוון כל אחד למקום שבו הוא היה צריך. הבנתי שגם בזמן שראו את הרבי ההנהגה של הרבי נהייתה לאט לאט שהוא לא מכוון את האדם למקום הספציפי, אלא הוא יותר אומר את ההוראות הכלליות ואנחנו צריכים להבין מה כל אחד בעצמו צריך לעשות. מי מדבר על התקופה הזאת, שכל התקשורת עם הרבי היא בצורה שונה. אני מבין שאין לנו אפשרות להבין את הסיבות שעומדות ברומו של עולם, אבל עדיין אשמה אם תוכלו קצת לנסות להסביר קצת את הדבר תודה.**

בראשית הנשיאות הורגלו החסידים לפנות אל הרבי בכל שאלה ובעיה, הן שאלות הנוגעות לחיי היום-יום של הפרט הן שאלות כלליות שעניינן הנהגה וצו השעה. קהל החסידים התרגל לקבל תשובות ברורות ומפורשות לכל שאלה.

ככל שנקפו השנים השתנתה השיטה: ה'יחידות הפרטית' הפכה ל'יחידות כללית'. ביטויים כגון "כעצת ידידים מבינים" ודומיו בתשובותיו של הרבי הפכו שכיחים יותר ויותר, ובהמשך - השיחה הידועה של כ"ח בניסן תשנ"א: "אני את שלי עשיתי, והנני מוסר העניין אליכם...". ובפרט לאחר הזמן של כ"ז באדר, ואח"כ ג' בתמוז, ודאי שגם היום הרבי מורה דרך ומשיא עצות, כפי שרואים במוחש, אבל החשיבות המיוחדת לעבודה מצד כל אחד ואחד, על פי הבנתו ומבלי שיינתנו לו הוראות מדויקות לפעול לפיהן - גוברת.

בהתבוננות שטחית נראה שבאופן זה טמון חיסרון, לפחות מבחינתנו - המקבלים, משום שלא תמיד אנו זוכים למענה ברור ישיר, ומי מאיתנו אינו רוצה לקבל הוראה ברורה וישירה מהרבי, ללא שום העלם והסתר וללא שום פרשנות! אך בהיותנו יהודים חסידים המאמינים שאנו מתקדמים אל הגאולה, נדרשת מאיתנו התבוננות מעמיקה, ומתוכה נוכל ללמוד הוראה והדרכה חינוכית בדרך אפשר מעניין זה.

### יחס של בגרות

להבנת הדברים יש להקדים את המובא בפרשת חוקת (שחלה תמיד בסמיכות לג' בתמוז), על הצייווי שניתן למשה להוציא סלע מן המים בעזרת דיבור, ועל השינוי ששינה משה מן הצייווי (תחת לדבר אל הסלע - הכה ב).  
 וידועה התמיהה: הכיצד ייתכן שמשה רבנו המרה פי ה' והכה את הסלע ולא דיבר אליו?! על חומרת החטא אנו לומדים מחומרת העונש. בשל מעשהו נשללה ממשה הזכות להכניס את עם ישראל לארץ, עניין שגרר בעקבותיו עיכוב הגאולה כולה, שכן ידוע שאילו הכניס משה את ישראל לארץ ישראל, הייתה באה הגאולה האמיתית והשלמה, ולא היו יוצאים לגלות.

הסברים רבים נאמרו על פרשה זו. נתמקד בהסבר שכותב אדמו"ר מהר"ש (ד"ה שחורה אני תר"ל על יסוד דברי המדרש):

הסלע מסמל את בני ישראל, והסיבה שמשה הכה את הסלע הייתה בגלל המחשבה שהעם נמצא במצב של 'קטנות' ואיננו מסוגל להבין מילים. כשם שיש מצבים שבהם ילד קטן אינו מבין שמדברים אליו, וכדי להבהיר לו מה עליו לעשות או ממה עליו להימנע, יש לנקוט כפייה ו"הכאה", כך קרה גם במקרה הזה. הכאת הסלע ביטאה שעם ישראל נמצא במצב של 'קטנות', ובהיותו במצב זה - אין הוא ראוי להיכנס לארץ ישראל.

כוונת ה' בצייווי למשה לדבר אל הסלע הייתה להביא את עם ישראל למצב של 'גדלות', מצב שבו אין צורך בכפייה או בהכאה כלל, אלא די בדיבור בלבד כדי להניעם. אילו היו מגיעים למצב הזה, היו נכנסים לארץ ישראל וזוכים לגאולה האמיתית והשלמה. עד כאן תוכן דבריו של האדמו"ר מהר"ש בקצרה.

מדברים אלו אנו מבינים כי התנאי שחייב להתקיים כדי שתתאפשר הכניסה לארץ ישראל, כלומר ההגעה אל הגאולה האמיתית והשלמה, הוא מצב של 'גדלות'. כל עוד עם ישראל טרם הגיע למצב הזה, ונדרשות כפייה ואפילו הכאה כדי שיקיים את ציווי ה', התנאי לא התקיים, ומצב הקָעם אינו מאפשר להכניסם לארץ ישראל.

### שלא יישארו קטנים

כך גם בשדה החינוך: כשהילד רך בשנים, יכולת ההבנה שלו מועטת, ודברים רבים נשגבים מהבנתו. בתקופה זו הסברים ושכנועים הם חסרי תועלת, והילד זקוק להנחיות ברורות שאותן יש לומר בתקיפות. ככל שהילד יגדל, יכולת ההבנה שלו תגדל ותתפתח, ואזי יהיה די בדיבורים בלבד; וכשיסיף ויתבגר, גם הצורך בדיבורים יפחת, ודי יהיה ברמז קל. וכאשר יגיע ל'גדלות' אמיתית - גם הרמז יהיה מיותר ולא יהיה בו צורך עוד. הבחור הבוגר יהיה מסוגל להבין את הדברים בשלמותם ולאמיתותם בכוחות עצמו.

חינוך אמיתי מציב את המתחנך במקום של 'גדלות', במקום שסומכים עליו ולא מתנהגים אליו כל הזמן כפי שגננת נוהגת בילדים המתחנכים בגנה, שנוהגת לומר להם מה לעשות ואיך לעשות, ואינה סומכת עליהם שידעו את הדברים בעצמם. מובן שקל ונוח יותר לקבל הנחיות ברורות ומדויקות, שכן הסיכוי לטעות קטן וייתכן שאפילו נעלם, אבל יש גם 'צד שני למטבע': המתחנך נמצא כל הזמן במצב של 'קטנות' ואיננו מצליח לגדול באמת.

כלל זה הוא כלל גדול בחינוך. הן ביחס הנכון של מורה ומלמד לתלמידים הן ביחס הנכון של ההורה לילדיו. ככל שההורה ישכיל לטעת בילד את התחושה שהוא סומך עליו ומאמין בו (ומובן שזה נובע לכל לראש מאמונה פנימית של ההורה או של המחנך בילד, כי בלעדי אמונה זו, המחנך לא יוכל לטעת בילד את התחושה הזאת), הילד יתייחס אל עצמו ב'גדלות' פנימית ויוכל להתקדם הלאה.

לעומת זאת, אם השדר שהילד יקלוט ילמד אותו שהוא זקוק למבוגר כל הזמן, ואיננו מסוגל לעשות דברים בעצמו, ואיש אינו סומך עליו - תחושת ה'קטנות' שבו תתעצם, והוא לא יוכל להתקדם ולהתפתח להיות בוגר עצמאי.



כלל זה נכון גם ביחס של משפיע או מחנך כלפי מושפיעו הבוגרים. אם המחנך ימשיך לומר להם על כל צעד ושעל כיצד עליהם לנהוג ומה עליהם לעשות, ויתרה מזאת, הוא גם ימתח עליהם ביקורת בעקבות כל טעות או סטייה מן הדרך, אומנם הסיכוי שלא יטעו - יגבר, אבל הם יישארו 'קטנים' ותלויים בו, ולא 'יגדלו' ויתבגרו באמת.

ועל זה הדרך אפשר לומר בקשר להנהגה בזמן הזה - שאין אנו רואים את הרבי בגלוי, ונראה שנדרשת מאיתנו עבודה שאותה נעשה בכוח עצמנו.

הרבי, משה רבנו של הדור שלנו, מעוניין להכניס אותנו לארץ ישראל ולהביא אותנו אל הגאולה השלמה. וכנזכר לעיל, מתורת הרבי מהר"ש, כדי שהדבר יתאפשר עלינו להיות במצב של בגרות ו'גדלות', שכן עם שזקוק תדיר לגערה, צעקה וכפייה, איננו ראוי להיכנס לארץ.

הרבי יכול לתת לנו הוראות מפורשות מה לעשות על כל צעד ושעל, אבל אז פירוש הדבר שהוא אינו סומך עלינו, שאנחנו במצב של 'קטנות'; ואם זה מצבנו, אזי בדומה לילד הקטן, אנו זקוקים להדרכה פרטנית במקרה הטוב, ובמקרה הטוב פחות - לגערה וליד קשה.

בשינוי שתיארנו לעיל, שככל שעברו השנים בנשיאותו של הרבי, ההוראות הישירות כיצד לפעול הלכו ופחתו, יש משום עדות לצורך שלנו 'לגדול' ולעובדה שהרבי סומך עלינו.

כפי שהרבי מדגיש פעמים רבות, כל דבר שקורה אצל נשיא הדור, נעשה בהסכמתו המלאה. הרבי הדגיש עניין זה פעמים רבות בקשר למאסר ולגאולה של הרבי הריי"ץ וכן בקשר לחיסרון בכוח הדיבור שבו (בשיחה הידועה מג' בשבט תשנ"ב). על פי כלל זה ברור שכל המאורע של ג' בתמוז, אף הוא ברצונו ובהסכמתו של הרבי.

ואולי הפירוש בזה כנ"ל, שבזה הרבי מראה באופן הברור ביותר כי עלינו, הדור השביעי, הוא סומך בצורה השלמה ביותר, והוא בוטח בנו שנהיה מסוגלים להעביר ולהפיץ את המסר של בשורת הגאולה. ובוזה גופא שהוא מתעלם מאיתנו ואינו מראה את עצמו אלינו, הוא בעצם אומר לנו: "אתם מסוגלים לבצע את השליחות בעצמכם. אני מאמין בכם". וכפי שהובא לעיל מהלימוד בפרשת חוקת, שלב זה הכרחי להבאת הגאולה.

רבים ניסו להספיד את עדת החסידים לאחר ג' בתמוז. הם היו בטוחים שיהיה שבר גדול, וחס ושלום התפרקות של כל החבילה, היל"ת, אך השנים הוכיחו שקרה בדיוק ההפך: הפצת המעיינות, השליחות של הרבי והטמעת בשורת הגאולה בכל העולם כולו הגיעו לשיאים חדשים. אנחנו לא סמכנו על עצמנו. חששנו מעצמנו, אבל הרבי סומך עלינו. הוא מטיל עלינו את האחריות, והוא סמוך ובטוח שנמלא את משימתנו ושליחותנו בשלמות.

במאמרי החסידות מבואר שהדברים נוגעים גם לחיים האישיים של כל אחד ואחד. התנהגות של האדם באופן של 'קטנות' כאן למטה, גוררת את היחס המתאים להתנהגות כזאת מלמעלה, ולהפך: התנהגות של האדם כאן למטה באופן של 'גדלות' מושכת כלפיו מלמעלה, בדרך של 'מידה כנגד מידה', יחס המתאים למצב של 'גדלות'.

מסקנת הדברים מהנ"ל: יש להתבונן שההעלם וההסתר, אף שהם רק בחיצוניות וכו', מטרתם לומר לנו שעל כל אחד מאיתנו לקבל אחריות אישית לתפקידו ולשליחותו בעולם; על כולנו להתנהג באופן המבטא 'גדלות' ולהבין שהרבי סומך עלינו שנביא את הגאולה. הוא רואה בנו יכולים וראויים להוביל את המהלך העצום הזה של גילוי השכינה בעולם הגשמי. ואם הרבי מאמין בנו, הבה נאמין גם אנו בעצמנו, ונמלא את השליחות שהוטלה עלינו.

מלבד זאת, נלמד מהרבי את ההנהגה הזאת ונלך לאורה בעשייה החינוכית שלנו: נאמין בכל ליבנו במושפעים שלנו - בילדים שלנו, בתלמידים שלנו - נסמוך עליהם ונתייחס אליהם באופן של 'גדלות'; לא נראה בהם רק 'מלינים' ו'מורים' (כלשון התורה בפרשת חוקת הנ"ל) אלא בני אדם אחראים שניחנו בכוחות אדירים והם מסוגלים לבצע את מה שמוטל עליהם.

אין ספק שהאמונה הזאת תגלה את הכוחות הפנימיים ותאפשר לנו ולהם להגיע ל'גאולה פרטית' וממנה ל'גאולה כללית' תכף ומייד ממש.

**יש לי תפקיד בקהילה שלנו, בה אני צריך לעבוד עם נוער צעיר. אני מנסה הרבה פעמים לעבוד איתם בכיוון חיובי, בצורה של ימין מקרבת, אבל אני**

**רואה שזה לא הולך לי. זה מה שמביא איתי לעבוד איתם בצורה קצת יותר קשה, עם עונשים וכו'. איפה האמת אני יודע, אבל אני לא מצליח להיות בצורה הזאת ואשמח להבין קצת יותר לעומק את הצורך בגישה החיובית יותר. בכלל תודה רבה על כל השיעורים באתר ועל כל התוכן המדהים שאתם מעבירים לנו.**

הרבי הריי"ץ באחד ממכתביו (מאדר ב' תרח"ץ) מספר סיפור המבטא נקודה זו: רבי אהרן מסטראשעלע גדל וחונך בביתו של אדמו"ר הזקן עם בנו אדמו"ר האמצעי.

כשאדמו"ר הזקן מינה את בנו לחנך את האברכים, הבן נהג לחנכם בקירוב גדול, ואף את האברכים שהיו זקוקים לתיקון המידות היה מקרב. החינוך שלו נעשה בדרך של קירוב.

לעומתו, רבי אהרן (למרות היותו בעל 'מוחי' רחבים) היה תקיף וחמור סבר: אם מישהו התנהג שלא כראוי, היה מבטא כלפיו כעס ודוחה אותו.

בתקופה מסוימת, אדמו"ר האמצעי לא יכול היה למלא תפקידו בשל בעיות בריאות. תקופה זו נמשכה חודשים אחדים, ובאותם חודשים רבי אהרן מילא את מקומו ועסק בחינוכם והדרכתם של האברכים בדרך שלו. ובהיותו 'בעל התפעלות' גדול היה לעיתים קרובות מבטל ודוחה את המתחנכים.

פעם אחת נכנס רבי אהרן אל אדמו"ר הזקן ליחידות והתאונן באוזניו על שלימודו ותפילתו במיוחד חסרים חיות פנימית. אדמו"ר הזקן נשען על זרועות קודשו, נכנס לדבקות, וכעבור כמה רגעים הרים ראשו הקדוש ואמר לו תוכן דברים אלו:

"פועל אדם ישולם לו". ההנהגה שלמעלה היא הנהגה של 'מידה כנגד מידה': אדם שדוחה יהודי - אפילו כוונתו לשם שמיים, לטובת אותו יהודי - מתנהגים איתו מלמעלה כמידתו ונועלים בפניו דלתות ושערים. ואדם שפועל לקרב יהודי - מקרבים אותו גם מלמעלה ופותחים לפניו שערי היכלי תורה ועבודה.

יש כלים מסוימים שנועדו לשימוש של האדם בעבודתו העצמית בלבד - כלפי עצמו ולא כלפי אחרים, ו'ביטול' הוא אחד מהם. בעבודה עם הזולת יש להשתמש בכלים אחרים: יש לחזק ולקרב, והכול באהבה ובחיבה, שהרי כל מעשה טוב שלו, אפילו נדמה שאינו אלא תנועה קלה - באספקלריה הזכה והמאירה של החסידות הוא מעשה גדול וחשוב מאוד.

ראוי להתבונן בסיפור זה. רבי אהרן בוודאי רצה בטובתם של חניכיו, אך בחירתו לפעול בדרך של הקפדה ותביעה יתרה, גרמה לו להרגיש שעבודת ה' הפנימית שלו אינה מאירה כמקודם וחיותה פסקה. הוא נקלע ל'משבר' פנימי ולעצבות.

אדמו"ר הזקן הסביר לו שהדרך הנכונה להשפיע היא דרך של קירוב ואהבה בלבד. הנהוג בדרך אחרת, לא פועל כראוי, ולא זו בלבד אלא גם הוא עצמו מפסיד. מלמעלה נוהגים עם האדם כפי שהוא נוהג עם אחרים: מי שמתנהג עם אחרים במידת הדין וההקפדה, מעורר עליו מלמעלה את מידת הדין.

### **יסודות ההנהגה החסידית**

דברים אלו, שכאמור הם חלק מיסודות ההנהגה החסידית, באו לידי העצמה והדגשה יתרה בשיחותיו של הרבי ובהנהגתו כלפי אחרים. אומנם שכשהיה צורך לנהוג בתקיפות ראינו שלא ויתר, ומבלי להתפעל משום עניין, "וילחם מלחמות ה'". התקיפות הופנתה תמיד "לגופו של עניין" - עניין ולא אנשים. כלפיהם - יש לנהוג באהבה ובחיבה. כך הורה וכך גם נהג בעצמו.

בתקופה שבה המתחים בין מגזרים שונים וחלקים שונים מתגברים - מתעוררות מחלוקות ונוצר פירוד, עלינו להיזכר בתפקידנו האמיתי, כחסידים ומקושרים לרבי - להאיר את העולם באור הגאולה, מתוך אהבת ישראל גלויה, חום החסידות ואורה. עלינו להיזכר כיצד הרבי הנשיא מתנהג עימנו, עם הדור כולו ובמיוחד עימנו, חסידינו: עם כולנו הוא נוהג באהבה וחיבה גלויות, וגם כאשר בשל צורך אמיתי, הוא מבטא כלפינו דרישה ותביעה - גם הן חדורות אהבה וחיבה.

חסיד שמקושר לרבי, חייב לאמץ בתוכו גם הנהגה זו. הדברים אמורים כלפי יהודי שעדיין נמצא בשלבי התקרבות, אבל לא בו בלבד: גם כלפי אלו שלידו,

מתפללים איתו בבית הכנסת ומשתתפים איתו בהתוועדויות - עליו להתנהג באהבה.

וכך אמר הרבי בשיחת י' בשבט תשי"ט:

"כאשר ההנהגה היא בתנועה שאינה מצד האהבה - הנה אם מצליח ומכוון, אזי מוטב, ואם לאו - אזי ישנו עניין של הפסד; מה שאין כן כאשר ההנהגה היא בתנועה של אהבה, ללא חשבונות - הרי אם הצליח להחזירו למוטב, בוודאי טוב, ואפילו אם מתעכב הדבר, 'והן לא', הרי אפילו בשעת מעשה 'לא הפסיד' (כמבואר באריכות בתניא פרטי הדברים).

ובעניין זה בייחוד השתדל ביותר בעל ההילולא - לנטוע את העניין דאהבת ישראל בלב כל אחד, ובאופן שגם כאשר צריכים לפעמים לנצל תנועה הפכית, ידעו, שגם תנועה זו צריכה לבוא מצד אהבה דווקא, ובמילא, כאשר באים הדברים לידי פועל, הנה בעניין של אהבה וחסד ורחמים אין מה להיות זהיר ומחושב אפילו עד הקצה התחתון, שהרי 'הן לא, לא הפסיד'; מה שאין כן בנוגע לתנועה הפכית - צריך להיות זהיר ומחושב, עד שבא לידי הוכחה גמורה לעצמו שמוכרח לנצל תנועה זו לפי שעה, ובשעת מעשה זוכר בעצמו - ובאופן שניכר גם אצל הזולת - שתנועה זו גופא היא מצד אהבה".

## **האם נכון שהבקשה לגאולה השלימה תהיה מצד זה שקשה לנו ויש הרבה צרות בעם ישראל, בארץ ישראל, ובכלל בכל העולם? יש בזה בעיה?**

כל מי שזכה להיות אצל הרבי ראה והרגיש בהנהגת הרבי את ההדגשה שכל העניינים יהיו מתוך שמחה וטוב לבב. דגש זה בא לידי ביטוי כשבכל הזדמנות עודד הרבי את השירה ועוד. גם ההתעוררות לציפייה לגאולה, שמטבעה יכולה להיות ב'תנועה' של מרירות וזעקה, הייתה מלווה בדרך כלל בשירה וגם בשמחה - שעל פי דברי הרבי בשיחותיו, שתיהן כלים חשובים להבאת הגאולה.

ביחידות' של האדמו"ר מסקולען זצ"ל אצל הרבי (בכ' שבט תשל"ד), נאמרו ביטויים מיוחדים ומפליאים על הצורך בגאולה ועל דרישתה, ובין השאר דיבר הרבי על אופן הדרישה הראוי והנכון:

”הצרות צריכות להיפסק מיד, גם אם נגזר עלינו להיות עוד רגע בגלות. אנו אומרים בתפילה ‘שבענו מטובך ושמחנו בישועתך’. מהו כפל הלשון? אלא כשיהודים לא טוב להם, כשיש צרות, הם מבקשים שמישיח יבוא. אבל לא זו הסיבה האמיתית שאנחנו צריכים משיח. אנחנו צריכים משיח כי ‘שכינתא בגלותא’ ולכן מבקשים שיהיה קודם ‘שבענו מטובך’, שלכל יהודי יהיה טוב האמיתי מידו המלאה הפתוחה הגדושה והרחבה, ואז הוא לא יבקש משיח בגלל הצרות שלו אלא בגלל שכינתא בגלותא, וזהו שלאחר שיהיה ‘שבענו מטובך’, אזי כשמישיח יבוא יהיה ‘שמחנו בישועתך’: השמחה תהיה לא משום שנפטרנו מהצרות שלנו (כי כבר נפטרנו מהן קודם) אלא ‘בישועתך’ - בגלל הישועה של הקב”ה כביכול, שנוושה ממצב של שכינתא בגלותא”.

הרבי הוסיף: “אבל בין כך ובין כך שמישיח יבוא. אנחנו מוותרים כבר מה רגע קודם ומה רגע אחרי כן. שלצרות לא יהיה תירוץ לחכות עד שמישיח יבוא, ושלמשיח לא יהיה תירוץ כביכול לחכות עד שייפטרנו מהצרות. זה יכול להיות בשעתא חדא ובסמיכות ממש והעיקר שיהיה רגע אחד קודם!”

נראה שבדברים אלו של הרבי טמון יסוד חשוב הנוגע לאופן הציפייה שלנו לגאולה, והדברים נכונים וחשובים במיוחד כשנמצאים בג’ בתמוז, יום שבו מתעורר רגש הציפייה לגאולה.

נקדים ונזכיר שאחת הבעיות הקשות של האדם היא היעדר אמונה אמיתית ועמוקה שהשינוי אפשרי. מדוע הוא מרגיש שאין סיכוי? משום שהוא מרוכז בעצמו ובקשיים שלו. אדם שנמצא במצוקה אישית שקוע בתוך עצמו, וקשה לו (ולפעמים הוא איננו מסוגל כלל) לראות מציאות אחרת שנמצאת מחוצה לו. כדי שהאדם יהיה מסוגל לצאת מעצמו, ולרצות שיהיה אחרת, לרצות גאולה, הוא צריך לחוות חוויית שלמות.

ברוח זו ניתן לבאר את המשמעות העמוקה שבדברי הרבי: כאשר יהיה “שבענו מטובך”, שלא יהיו צרות אלא הרגשה של שובע ושלמות, נוכל לרצות שתבוא הגאולה, מתוך מקום אמיתי של שלמות. כל עוד האדם מרוכז בחוויית החיסרון האישי שלו - גם הבקשה שלו לגאולה תהיה מצומצמת ותתמקד בתחינה לפתרון בעיותיו האישיות ותו לא, ולא תוכל לדמות לבקשה הנובעת מתוך שלמות אמיתית.

## לא לחשיבה מצומצמת

משל למה הדבר דומה? לאדם אחד שהיה מחזר על הפתחים ומוכר מיני סדקית: מחטים, דסקיות וכדומה. פעם אחת נקרתה לו הזדמנות וזכה והציל את המלך. ביקש המלך לגמול לו טובה, ואמר שייתן לו כל מה שירצה, ועליו - רק לבחור. שקל הרוכל בדעתו, וביקש שלא ייתנו למתחרה שלו להסתובב ולמכור מיני סדקית בעיר שבה הוא מסתובב...

מובן שהמלך מילא את בקשתו, כפי שהבטיח, אבל כולנו מבינים שהבקשה שלו נבעה מתוך מוח של 'קטנות' שמרוכז בעצמו ולא מסוגל לראות שלמות או מהות הגדולה מן המהות הצרה שהייתה לנגד עיניו.

אילו הייתה לו רוממות נפש, הוא היה יכול לבקש שכל אוצרות המלך ייפתחו לפניו, אבל הצרות וההרגל שנטבע בו - לחיות חיי עניות ודלות - הסתירו ממנו את היד המושטת אליו להיגאל, והוא לא הושיט את ידו כדי לאחוז בה.

לפעמים גם אנחנו "נופלים" לאותה חשיבה מוטעית: אנו סגורים בתוך התפיסה המצומצמת שלנו של הגלות, ואיננו מסוגלים לצאת ממנה. גם כשאנו מבקשים גאולה, ה'גאולה' הזאת מצטיירת בתודעתנו על פי המושגים והתפיסה של הגלות. לכן צריך להקדים את "שבענו מטובך" - לראות את עצמנו ואת העולם שסביבנו מתוך חוויית שלמות. זו השליחות שהרבי הטיל עלינו. בתודעת השליחות הרבי מרומם אותנו מההסתכלות האישית הצרה שלנו ומאפשר לנו לראות את התכלית האמיתית והעליונה של כל המציאות.

זה גם הסיבה שהרבי עורר פעמים רבות על הצורך של יהודים להיות עשירים בגשמיות וברוחניות. העשירות היא תחושת השלמות הקיימת בנו, מתוך אותה הכרה שהקב"ה נמצא איתנו ומלווה אותנו בכל רגע. השלמות הרוחנית מתבטאת גם בעשירות הגשמית כפשוטו.

הרבי מגלה לנו שהעשירות כבר קיימת בתוכנו. השאלה היא אם אנחנו מודעים לה. כאשר איננו רואים אותה בגלוי, נדרש מאיתנו לעשות 'עבודה' (לא כדי ליצור אותה 'יש מאין' אלא כדי) לגלות אותה אצלנו. היא כבר קיימת, וככל שהמודעות שלנו אליה תגבר, התממשותה בגלוי תהיה קלה ומהירה יותר, וגם עוצמתה - רבה יותר.

משום כך מצב רוח תמידי של שמחה, דווקא הוא מביא לציפייה נעלית יותר לגאולה, כי תחושת השלמות והרוממות מאפשרת לרצות שינוי אמיתי של המציאות, שינוי של גאולה.

**בתקופה האחרונה בעולם היו יהודים שהיו שרויים בבידודים, בעוצרים, במצב כזה שאין להם את האפשרות לעשות מה שהם רוצים מתי שהם רוצים. האם באמת יש אפשרות כזאת שאין ליהודי שליטה על המצב?**

לכל יהודי יש אוצר פנימי שנמצא בשליטתו בלבד, ואין שום גורם חיצוני של 'קליפה' שיוכל לקבוע בעבורו איך ינהג באותו אוצר.

האוצר הפנימי הזה הוא עצם הנשמה, שבאמצעותה מתגלה כוח הבחירה החופשית, הנטוע, כפי שמוסבר בחסידות, בעצם הנפש. אומנם הוא מתגלה דרך הידיעה וההכרה השכלית, אבל שורשו בעצמיות, שלמעלה מהשכל.

כשאדם נמצא ב"מאסר", לכאורה שללו ממנו את יכולת הבחירה. הוא נתון למרותם של אחרים. אבל הרבי הריי"ץ הראה בהנהגתו שכוח הבחירה קיים בנו תמיד.

### **במה אנו בוחרים?**

אחת השאלות שנשאלות בעניין המושג 'בחירה', נוגעת להיקף הבחירה: האם היא מוגבלת? ואם כן - במה הגבלתה?

בהשקפה ראשונה, ברור שלבחירה שלנו יש מגבלות:

ראשית - מגבלות פיזיות: האדם הוא נשמה בתוף גוף גשמי ומוגבל, ומתוקף עובדה זו חלות עליו מגבלות גופניות-פיזיות, ולא כל דבר נתון לבחירתו.

מלבדן יש גם מגבלות נפשיות: האדם לא יכול לבחור דבר שאיננו קיים במבנה הרוחני הנפשי כלל.

עם זאת, כוח הבחירה שבנו מגלה מהות פנימית שהיא מעבר למגבלות חיצוניות של הגוף והנפש. האדם יכול בהחלט לבחור לפעול ולעשות גם כנגד הטבע המולד



שלו - הן הגשמי הן הנפשיררוחני - מאחר שבכוח הבחירה הוא מגלה את מהותו שלמעלה מטבע זה.

(בלקוטי שיחות חלק א, עמ' 25 מובא סיפור על הרבי הרש"ב, שסילק את כוח השמיעה באוזנו האחת כדי שיוכל להיטיב ולשמוע דא"ח, וקולותיהם של האנשים ששוחחו בחדר הסמוך לא יפריעו לו ויבלבלוהו. אומנם מעשה כעין זה ייתכן רק אצל צדיקים, שהם "בעלי בית" גם על החושים שבדרך הטבע פועלים "מעצמם" ואין לאדם שליטה בהם; אך אנו יכולים ללמוד ממנו שהאפשרות הנתונה לאדם לבחור - אמורה גם לגבי כוחות הנפש והחושים).

מהפתגם האמור של הרבי הריי"ץ אנו למדים שבכל מה ששייך לתפקידו של האדם בעולם ולקשר שלו עם הקב"ה, הבחירה - לבצע ולהשלים את תפקידו - בידו.

ייתכן מאוד שברגע מסוים האדם מתקשה לראות איך בכוחותיו הגלויים יצליח במשימתו, אבל גם אז עליו לדעת שהוא יכול לבחור להתייגע, ומתוך כך להגיע למיצוי יכולותיו הפנימיות, שעד לאותו הרגע לא היה מודע לקיומן. לשם כך עליו להשתמש בכוח הרצון הטמון בו, שכוחו עולה על הכוחות הרגילים.

ובעומק יותר: הבחירה מתגלה כאשר האדם חווה את עצמיותו בצורה השלמה והנעלית ביותר, ומשם הוא בוחר לעשות כל מה שה' רוצה ממנו, מתוך הכרה שהקשר עם ה' הוא שמבטא את עצמיותו שלו בצורה הנעלית ביותר.

הבחירה האמיתית היא המודעות של האדם למהות שאליה הוא מתחבר: האם הוא מחובר לבורא או מנותק ממנו? מתוך הכרה זו הוא בוחר - גם מבחינה מעשית - בטוב ולא בהפך הטוב. הבחירה היא חשיפת מקום פנימי שהוא העומק של ההפעלה האנושית. כשהאדם חושף את המקום הזה, פעולתו אינה נובעת מתוך "מכתיבים" לו אלא מתוך הבחירה שלו, שבתוכו.

כאמור, בחירה זו אינה אמורה באנשי מעלה בלבד, בצדיקים: מהות פנימית זו קיימת בתוך כל יהודי, ואם כן, היא אמורה בכולם.

אומנם לא כל אדם מצליח לחשוף את מהותו הפנימית, אבל החשיפה הזאת תלויה רק בו. הבחירה בידי לגלות את מהותו הקיימת בו. העובדה שהתורה מצווה

אותנו לבחור בטוב, מוכיחה שהבחירה החופשית נתונה לכל אחד מאיתנו ולא לצדיקי עליון בלבד.

אומנם בכל אחד שוכנת נפש בהמית, שיש בה יצר ודחפים, אבל מלבדה שוכנת בו גם נפש שכלית, המסוגלת לבחון את הדברים בצורה שקולה ואחראית יותר, ובתוכה - קיים הקול הפנימי של עצם הנשמה, שהוא שבוחר באמת.

### **ברגע אחד**

לא תמיד קל לבחור נכון. לפעמים בשביל לבחור נכון, האדם חייב לעצור הכול ולהחליט לחדול לפעול בדפוס של תגובה בלבד אלא לבחור - לזום. לשם כך יש לפתח הקשבה פנימית עמוקה: כוח הבחירה מבטא, כאמור, את המהות שלנו, וכדי להבין אותה - עלינו להתאמץ להקשיב לה.

הבחירה יכולה להתרחש ברגע אחד. רגע של החלטה ושינוי, שבו האדם מחליט שלא לאפשר לטבע ולהרגלים שבו להמשיך לשלוט בו, בשעה אחת וברגע אחד, ניתן לחולל שינוי.

אם אדם מנסה לחולל שינוי, ובכל פעם הוא נופל מחדש, אין זאת אלא משום שבחירתו לא הייתה אמיתית. אילו הייתה אמיתית, הצד השני כבר לא היה קיים, והיה נעשה "מופרך" לחלוטין, והנפילה לא הייתה מתרחשת.

בחירה ברע אינה 'בחירה' אמיתית. היא בחירה של האדם להתעלם, ברגע מסוים, מהעצמיות שלו. באותו רגע הוא כביכול בוחר שלא להיות הוא... התורה מצווה "וּבְחַרְתָּ בַּחַיִּים" (דברים ל, יט) - ומכאן שכל בחירה אחרת היא ניתוק ממהות החיים.

הרבי מזכיר בשיחותיו כי עונש המאסר לא מתאים למהותו של האדם והוא מנוגד לאנושיות. מהות האדם כוללת אפשרות בחירה וחופש פעולה, והמאסר מנוגד למהות זו. המאסר הקשה ביותר הוא מאסר שלא אחרים הכניסו אותנו אליו, אלא אנו מאסר שאליו הכנסנו את עצמנו מתוך מודעות שגויה והרגשה לא נכונה. בחירה נכונה היא הדרך לצאת מהמאסר הפנימי שלנו.

**משפחתי עברה בתקופה האחרונה אירוע מאוד קשה של משבר, לא נעים לי כרגע לפרט את הפרטים, אבל בתוך ההתקאלמות מהמשבר, נוצר אצלנו דיון, האם באמת בכל דבר יש עניין שהוא טוב? כולנו יודעים שהקב"ה הוא טוב, השאלה היא אם יש דברים שהם לא טובים שמגיעים מסיבות מסויימת מאת הקב"ה?**

החסידות מלמדת אותנו שגם במשברים ובהתמודדויות הקשים ביותר חבוי 'ניצוץ', והאדם יכול להתקדם ולהתעלות מהם, ללמוד ולהעמיק במטרת שליחותו ותפקידו.

וכפירוש בחסידות על הפסוק "כִּי מְנַסֶּה ה' אֱלֹהֵיכֶם אֶתְכֶם לְדַעַת... (דברים יג, ד) - הניסיון מביא את האדם לְדַעַת", להגיע לידיעה עמוקה יותר.

אומנם אנו לא מחפשים ומבקשים חלילה משברים וכישלונות או אירועים קשים אחרים, אבל אם הם באים חשוב לזכור שגם הם, בדיוק כמו האירועים הטובים וההישגים, באו מאותה השגחה פרטית, וגם הם נועדו לקדם אותנו.

[גם אם האדם חטא - והרי זה בבחירתו החופשית ובאחריותו - הוא יכול וצריך לעשות תשובה שלמה, להתחרט על מה שעשה, ולהחזיר בעצמו מוטיבציה לעשיית טוב. מתוך כך הוא יגלה את ה'ניצוץ' שהיה טמון במעשה השלילי, וכלשון חז"ל "במקום שבעלי תשובה עומדים - צדיקים גמורים אינם יכולים לעמוד בו".] העמידה בניסיון פירושה שהאדם מצליח ללמוד ולהתקדם, והוא מתפתח והופך להיות חזק ומחושל משהיה. לא פעם, בהתבוננות לאחור ממרחק הזמן האדם אומר לעצמו - עכשיו אני רואה שהאירוע השלילי לכאורה היה לטובתי, שהוא "הרים" אותי (ניסיון מלשון נס להתנוסס) למקום נעלה יותר.

## השכל שמנווט

כידוע, הרבי הריי"ץ סיפר בהרחבה גדולה ואף כתב רשימות שלמות ומפורטות לפרטי פרטים, על כל מה שעבר עליו בזמן המאסר, על המחשבות והרגשות שלו, על ההחלטות הפנימיות שליוו אותו וכן הלאה.

אומנם כל מה שקשור לרבותינו נשיאינו נפלא מאיתנו, אך ייתכן שאפשר ללמוד מדרכו הוראה גם אלינו, והיא, שהקשיים הם חלק מהסדר הפנימי של שחרור וגאולה כללית ופרטית, ואם הם מגיעים - אין להתעלם מהם אלא "לעבד" אותם בדרך הנכונה.

את הפסוק "דָּאָגָה בָּלֶב אִישׁ יִשְׁחָנָה" (משלי יב, כה), ביארו חז"ל: "דאגה בלב איש יסיחנה". מן הביאור עולה שאחד הכלים החשובים להשתחרר מקושי ודאגה פנימית, ואף לצמוח מהם, הוא הדיבור והשיחה על הקושי עצמו ועל הדאגה והרגשות המטרידים הקשורים בו.

השתיקה מעידה על אי-הכלה, והדיבור מעיד שהאדם מכיל את הדברים ואף מסוגל להעביר אותם הלאה. אדם שחושב שהדברים "עוצמתיים מדי", ו"אין אדם שמסוגל להבין אותי" - נוטה להתכנס בשתיקה.

בעניין זה חשוב להדגיש: כשעוסקים באנשים כערכנו - הדיבור והשיחה כשלעצמה אינם מספיקים. יש להקפיד על אופיו של הדיבור. הוא צריך להיות דיבור מועיל, חכם ("בחכמה אתבריריו"), שיעזור לאדם לברר את הרגשות שלו ולהתחזק בביטחון פנימי שיהיה טוב.

הבירור כולל בתוכו כמה הדגשים:

ראשית, החשוב ביותר צריך להוביל להבנה שגם אם האדם חווה קושי, יש לתחום אותו על ציר הזמן ולא למתוח אותו מעבר לממדיו היחסיים.

לפעמים אדם שחווה חוויה קשה מרגיש ש"החיים שלי השתנו מאז. מה שהיה לפני, כבר איננו...". השיחה עם החבר תעזור לו לתחום את האירוע ולבודד אותו.

החשיבה הלא נכונה גורמת לאדם לראות את כל חייו, לפרטי פרטיהם, דרך "משקפיים" מסוימים. האירוע או הקושי שחווה כביכול צובע את כל החיים - לא רק את פרק הזמן שבו הוא התרחש אלא גם את כל מה שהיה לפניו וגם אחריו. הבירור הקוגניטיבי נועד לפתח בו את היכולת לתחום את האירוע בזמן ומתוך כך למנוע ממנו להשפיע על זמנים אחרים ש"מחוץ לתחומו".

מלבד תיחום נקודת הקושי, נחוץ 'בירור' גם למאורע עצמו. אף שהוא בוודאי היה קשה ולא נעים, חשוב לדבר עליו ולדאוג שמי שחווה אותו ישתף בחווייתו האישית ויספר על האירוע לפרטי פרטים.

הדיבור שינסה להסביר את הדברים ולתאר את המבנה שלהם בצורה שכלית, יחזיר את האירוע אל תוך הגבולות של השכל, גבולות שמהם חרג. באמצעות הדיבור - השכל יצליח להציב את הדברים במקומם ולהציגם במידה מאוזנת, ומתוך כך האדם יצליח להשתחרר מהרגשות שגאו בו.

רוב הבעיות הרגשיות של בני אדם מקורן בהיעדר הבחנה בין השכל והעובדות ובין הרגשות, החוויות והתחושה הסובייקטיבית. אם הכול מתערבב יחד, אירוע שהיה בעבר יכול להיות נחוה כאילו הוא קורה עכשיו. הבירור השכלי מאפשר לשרטט את הגבולות ולשים לב למציאות העובדתית, ולהבין, לדוגמה, שהאירוע הלא נעים כבר הסתיים.

זו מהות העבודה של 'מוח שליט על הלב': על האדם לשלוט ברגשות, ולא להפך. ועל דרך זה - לברר מה הטוב והתועלת שהוא יכול וצריך לקחת לחיים שלו מאותו מאורע או קושי, כאמור קודם, הניסיון נועד כדי לרומם את האדם - "נס להתנוסס".

באופן כזה, גם ממשבר וקושי ניתן לצמוח ולהתרומם, ולהגיע לגאולה פרטית.

**יש לי חבר רווק בן 45, הוא כבר לא יודע מה יהיה איתו והאם יש לו עוד איזה סיכוי להתחתן. אני מנסה לעזור לו במה שאפשר, אבל הוא נמצא במצב כזה של גלות פנימית מה שמשפיע עליו על התפקוד וכו' וכו'. כיצד אפשר לעורר אותו, לחזק אותו, לרומם לו את הרוח גם במצב של גלות כ"כ קשה?**

לגבי חודש אב נאמר "משנכנס אב ממעטין בשמחה". אך ידוע הפתגם החסידי על הוראה זו: משנכנס אב, ממעטים את העניינים הבלתי רצויים שנמצאים בחודש זה, באמצעות - שמחה.

החסידות מדגישה תמיד את עניין השמחה, וגם בימים אלו יש להוסיף בשמחה, אלא שיש לעשות זאת בדרך המותרת על פי השולחן ערוך, וכפי המנהג שהרבי עורר עליו פעמים רבות: לעשות סיומי מסכת בתשעת הימים, כדי להוסיף בשמחה באופן המותר.

הכלל הזה - שדווקא במצב המבטא התגברות הגלות, קושי והסתר, יש להוסיף בשמחה - איננו מצטמצם לגלות הכללית לבדה: הוא אמור גם, ואפילו בעיקר, בקשר לגלות הפרטית של כל אחד בענייניו שלו.

לדוגמה: יש אנשים שטרם זכו להקים בית בישראל. הם נמצאים במצב של 'ריחוק', בדידות. לפעמים הם כבר מיואשים. הם אינם יודעים איפה לחפש ואיפה למצוא את אבְּדָתָם (כלשון חז"ל בקשר למציאת זיווג שמכנים את המבקש "מחפש אחר אבדתו"), עד שהם מרגישים "אבודים" בעצמם.

זהו סוג של גלות. כידוע, שהבית היהודי הפרטי הוא מעין בית מקדש, וכשלא מצליחים להקים אותו, זהו מעין המצב של תשעת הימים, שבהם אנו מרגישים במיוחד את החיסרון של בית המקדש.

על דרך זה יש "גולים" נוספים השוהים ב"גלויות" אחרות: "גלות" בשלום הבית, "גלות" בחינוך הילדים, ועוד. כל הדאגות בענייני פרנסה, בריאות ועוד - משרות על האדם תחושת "גלות".

תורת החסידות באה ומדגישה שגם בזמן הגלות וההסתר, צריך להוסיף בשמחה, והוספת השמחה היא היא הדרך להמעיט את קושי החורבן.

### **לגלות את הפנימיות**

כך גם ב"גלות" האמורה של הבדידות וחוסר מציאת הזיווג:

אומנם המצב בהווה קשה וכואב, יש ריחוק והוא מביא באופן טבעי לעצב, ולמרות זאת עלינו להוסיף בשמחה.

העצבות והייאוש חלילה לא מקדמים את בניין הבית הפרטי ולא את חיזוקו והעצמתו. היכולת לשמוח, דווקא היא שתקדם את מציאת הזיווג או את פתרון הבעיות והקשיים האחרים.

השמחה אינה רק דרך ואמצעי להתגבר על הקושי ותחושת הריחוק. השמחה מסמלת את הפנימיות של העניינים לאמיתתם, ולכן בעומק הנהגה זו של מיעוט העניינים הבלתי רצויים באמצעותה, טמון היגיון רוחני עמוק ועיקרון חשוב - יש להבדיל בין פנים לחוץ.

בחיצוניות יש גלות, אבל הפנימיות תמיד טובה. גם בזמן חורבן בית המקדש עצמו, זמן של גלות והסתר פנים, הכרובים בקודש הקודשים פנו זה אל זה, פנים אל פנים. עמידתם סימלה אהבה וחיבה, כי בפנימיות צומחת גאולה.

מי שמחובר אל הפנימיות, מסוגל לשמוח גם כאשר בחוץ נראה חורבן, בדומה לרבי עקיבא שְׁשָׁחַק כשראה שועל יוצא מבית קודש הקודשים.

דברים אלו אמורים גם בחיים האישיים. כשהאדם מרגיש "אבוד" ורחוק, עליו להבין שהתחושות האלה קשורות רק לחיצוניות. מצד האמת הפנימית - הוא לא אבוד. אדרבה, בפנימיות הוא מחובר מאוד וקרוב מאוד. בפנימיות, המציאות שלמה. והדרך להמעיט את כוחה של המציאות החיצונית הבעייתית ולחשוף את הפנימיות הטובה והשלמה - היא שמחה.

השמחה נובעת מאותה אמונה וידיעה שהקב"ה נמצא איתנו תמיד ומלווה אותנו, וכל הכאב והריחוק, מטרתם לקדם אותנו לקרבה גדולה יותר.

### **החב"ד בשלמות**

החיצוניות והפנימיות הן שני צדדים שעומדים לפנינו, ועלינו לבחור: האם נסתפק בחיצוניות או נאחז גם בפנימיות? האם נדגיש בימים אלו רק את הצער והאבל, או כמו שהרבי מלמד ומדגיש, נקדיש זמן ומאמץ ללמוד על ענייני בית המקדש, לחזק בתוכנו את השאיפה לבנינו ונתחיל לחיות גאולה?

לשם כך אנו צריכים להשתמש בכוחות החב"ד (חוכמה בינה ודעת) שלנו.

כוחות החב"ד קשורים במיוחד לשלושת השבועות, כמובא במאמרי החסידות, ששבועת השבועות שאחרי תשעה באב ("שבעה דנחמתא") הם כנגד שבע המידות, ושלושת השבועות של ימי בין המצרים הם כנגד החוכמה הבינה והדעת.

החורבן והנפילה ניכרים בעיקר ברובד החיצוני, אך לא בהם בלבד. הם ניכרים גם בכוחות הנפש - במידות וברגשות, וזאת כאשר הם מנותקים מהמוחין. הניתוק הזה מאפשר לתת מקום לא רק למידת החסד אלא גם למידת הגבורה והדין. כשאדם מתרגש, הוא נע ונד, הוא מזדעזע ונבהל. ההתבוננות שמתוך המוחין מאפשרת לראות שמאחורי המצב החיצוני, יש 'תוכנית' אלוקית, שכל הגלות היא מצב זמני שנועד להביא לבניין נעלה יותר.

הפנימיות תמיד שלמה. עצם הנשמה שבנו תמיד טוב ושלם, והנשמה שבנו מתגלית בכוח החוכמה שבנפש, כמוסבר בתניא בהרחבה (בפרקים יח ויט), במעלתה של האהבה המסותרת, השייכת לכוח החוכמה. כאשר מתגלה הפנימיות שבנו, אין מקום למשברים ונפילות - "ימותו - וְלֹא בְחֻקָּה" (איוב ד, כא).

ההתבוננות מתוך אותו 'ביטול' של חוכמה מאפשרת לראות את המציאות בצורתה השלמה, להאמין שבפנימיות הכול שלם, וגם לנסות למצוא את המעלות הטמונות במצב הקיים, ומתוכן - לנוע קדימה.

זה המתכון לגאולה הכללית, אך גם לגאולה הפרטית, כל אחד בענייניו, כי רק בכוח השמחה, הנובעת מראייה פנימית בתוכנו, נוכל לצאת מהגלות הפנימית: "כִּי בְשִׂמְחָה תֵצֵאוּ" (ישעיהו נה, יב).

**בעלי חוזר הביתה כל יום והילדים לא ששים ולא שמחים לראות אותנו. אני מנסה לחשוב ביחד איתו מה לעשות, אולי להביא מתנות או להפתיע אותם, מה שניסינו כמה פעמים, אבל בפועל זה לא מצליח לנו אשמח לעזרתכם..**

יש בתים שמקיימים "משנכנס אב ממעטים בשמחה" במשך כל השנה: כשאבא נכנס הביתה, כאשר הוא חוזר מהעבודה, מהתפילה או מכל מקום אחר, הלחץ בבית גובר, הילדים נכנסים ל"כוננות ספיגה" וכדומה. יש בזה כמובן רמות שונות, לפי סוג הבית ולפי רמת הנוקשות של האב, אבל התוצאה היא במהותה אותה התוצאה: כאשר האב מגיע "ממעטין בשמחה".



ומה לגבי השמחה בבית? משתדלים לקיים אותה דרך האם, שהיא קרובה לילדים יותר מהאב ורכה כלפיהם, וממילא מאפשרת בבית יותר פתיחות ושמחה - "אם הַבָּנִים שְׁמָחָה" (תהלים קיג, ט).

לפעמים מציאות כזו נוצרת בגלל אילוצים למיניהם: האב פועל ועסוק בטרדות הפרנסה או בעול השליחות, בהשרדות במלחמת הקיום, והוא חוזר הביתה אחרי יום עמוס, שלא תמיד היה "מוצלח" בגלוי, הוא שרוי במצב רוח "קרבי", טרוד ומאוכזב, והבית כולו מושפע מזה. במקרה הטוב פחות, מאחורי המציאות הזו עומדת "תפיסה" עקרונית, שהמקום של האב בבית צריך להיות מקום סמכותי ונוקשה שידוע להציב גבולות ולעמוד עליהם בתקיפות, יהא אשר יהא.

אומנם לסמכותיות שהאב מקרין בבית נודעת חשיבות רבה. החוזק שהוא משדר ומייצג משפיע על הבריאות הנפשית של ילדיו, והוא חשוב לבניית הביטחון העצמי וחוט השדרה הפנימי שלהם, בבחינת רוממות 'מעל העולם' מבלי להתפעל: "אל יבוש מפני המלעיגים". אם האב רכרוכי וחלש ולא מוצא את מקומו, הילד יתקשה לגבש בתוכו את הביטחון, ה'תקיפות' וחוט השדרה הפנימי. ואולם חשוב ליצור הבחנה ברורה בין סמכותיות ובין כעס וביקורתיות.

אבא סמכותי אינו אבא ש"נדלק" במהירות וילדיו פוחדים ממנו משום שהוא מטיל עליהם אימה. מאבא כזה הילדים מתרחקים; הם אינם מסוגלים להזדהות איתו, ובמקרים מסוימים הם מפתחים כלפיו רגשות שלייליים. כאשר אין הזדהות עם דמות האב, גם אין הזדהות עם החינוך שהוא מעניק. אם החינוך לתורה ומצוות נעשה ביד קשה, ובגערות - לא פעם בקול רם בבית הכנסת, קבל עם ועדה: "שב. אל תזוז. תתפלל. למה חלמת עכשיו?" וכדומה, התפילה ויתר המצוות מתקשרות בתודעת הילד לכעס ולנזיפות, והוא יתקשה לאהוב אותן ולשמוח בהן.

לפעמים אימא "מדליקה" את אבא. היא נמצאת שעות רבות עם הילדים בשעות אחר הצהריים, וכשהאב חוזר עייף אחרי יום העבודה, היא מספרת לו כמה היה לה קשה וכמה הילדים השתוללו, ואזי האב מנסה "להשליט סדר" בבית מתוך הטלת אימה וכדומה.

התנהלות כזאת מעידה על תפיסה שגויה בבסיסה.

הביאור החסידי למאמר חז"ל "משנכנס אב ממעטין בשמחה" - הוא שממעטין את כל העניינים הבלתי רצויים על ידי שמחה. ומן הביאור הזה אפשר ללמוד על ההשפעה הרצויה של דמות האב בבית.

את כל הבעיות והקשיים החינוכיים ניתן לרפא ולפתור בעזרת השמחה שהאב מקרין בבית. אב שמקרין שמחה הוא אב שדמותו אהובה על ילדיו, והם נוהים אחריו. אב כזה הופך להיות בעיניהם דמות מרוממת ונעלית, והשמחה שהוא מקרין סביבו גורמת להם לשאוף לכיצותו ולהתנהג כפי שהוא מלמדם שנכון להתנהג - מתוך אהבה ושמחה, ולא מתוך פחד.

שמחה ורוממות הולכות יחד. הרבי הריי"ץ מביא בקונטרס "דרושי חתונה" שניתן לראות שכאשר אדם נמצא בזמן שמחה, הוא מרגיש רוממות אמיתית ויוצא מישותו וגסותו, ואזי הוא מתקרב לכולם, אוהב את כולם, מהדר בכבודו של כל אדם ורואה רק את מעלותיהם.

כאשר האב נכנס הביתה, עליו להתעלם מהטרדות והקשיים וגם מהבעיות החינוכיות, ולהביט בילדיו במבט מרומם שרואה את הטוב שבהם ואת המעלות שלהם.

הרוממות מתחילה בהרגשה עצמית נכונה. אב שמאמין בעצמו ובערך האלוקי שבו - הדבר יבוא לידי ביטוי בשמחה פנימית, המקרינה החוצה ברוגע ושלווה. לעומתו, אבא חלש וחסר ביטחון פנימי, מרגיש ש"המילה שלו" אינה חזקה דייה בעיני הילדים, והוא מנסה לחזקה על ידי הפחדות ועונשים. לילדים קשה להעריך דמות כזו. בתוך תוכם הם מזלזלים בו. הם מזהים שמנהגו שלכאורה משדר כוח רב כלפי חוץ, אינו אלא ביטוי לחולשה פנימית.

בשל חששם מהעונש שיטיל עליהם או מהתפרצות שלו כלפיהם, הם ייזהרו שלא להכעיסו, אבל לא תיווצר אצלם הזדהות עם המקום הפנימי שלו. הוא לא מרומם בעיניהם.

אב שניחן ברוממות פנימית אמיתית, משרה בביתו אווירה רגועה ושמחה. כל ההתבוננות שלו בבית נעשית מזווית ראייה מרוממת. הוא רואה את הקשיים והבעיות ואיננו מתעלם מהם, אבל הוא איננו מתבונן בהם מתוך מקום רגשי מבוהל אלא מתוך מקום רגוע ושמח.

גם במקרים שבהם מטרידים אותו עניינים אישיים, הוא איננו מאפשר להם לפגום באותה האווירה השמחה החשובה לבית. אב כזה מבין שאסור לאפשר לטרדות הללו לגרום סבל לילדים, ומוטלת עליו האחריות להתגבר על הקושי ולהאיר פנים לבני ביתו תמיד.

אומנם יש מקרים ומצבים שבהם נדרשת תקיפות, ובהם האב נדרש להיות תקיף, אבל חשוב שכל תקיפות תיבנה מתוך מודעות שיש בה צורך ומתוך חשיבה מושכלת, ולא תהיה תוצאה של אובדן עשתונות.

על דמות האב נוכל ללמוד גם מהיחס של הרבי לחסידים, שהרי כולנו בבחינת ילדיו, ובפרט ביחס של הרבי לילדים כפשוטו, חיילי צבאות ה'. בזמני כינוסי הילדים, כמו בכינוסים הגדולים של ה'פארד' של ל"ג בעומר, ראו במוחש את הרוממות של הרבי, אך גם את השמחה ומאור הפנים, ומזה נוכל ללמוד גם על דמות האב שחשוב להקרין כלפי הילדים שלנו.

**יוצא לי הרבה פעמים לדמיין בתוכי מה יהיה בעתיד, איך אני רוצה לראות את עצמי מה הדברים שעשיתי בעולם ובאיזה תפקיד אני אוהז. אבל מפעם לפעם עולה במוחי שאלה, מה העניין של הפנטזיות האלו? האם לא צריכים להיות עסוקים בהווה, במה שצריכים לעשות בפועל בעולם כרגע, ולא להתעסק במה יהיה אם יהיה ומתי יהיה?**

כדי שנגיע אל היעד בסופו של דבר, חשוב שמפעם לפעם נראה אותו, והראייה תחזק בנו את הציפייה והרצון להגיע אליו.

לדוגמה: כשאנו רוצים להקים בית יהודי פרטי ראוי (כידוע שהבית הפרטי הוא בבחינת בית מקדש מעט), או להפוך את הבית הפרטי שלנו (שכבר קיים) לבית של מקדש שחיים בו חיי גאולה, אנו צריכים ללמוד לצייר ולדמיין איך אנו רוצים שהבית שלנו יתנהל, לנסות לראות אותו וממילא לרצות לבנות את הבית הרצוי או להביא את הבית הקיים למצב הרצוי.

ראיית החזון הכרחית כדי שנהיה מסוגלים להתקדם ולהביא את עצמנו לאותו יעד. אדם שאיננו רואה את העתיד, חי למעשה ב"חושך". חזון מלשון ראייה.

ראיית החזון כמוה כראיית האור בקצה המנהרה. מתוך הראייה - מתעוררת באדם השאיפה להגיע לשם.

### **להשתחרר מהעבר**

אחת הבעיות בעניין ראיית החזון היא שהתמונה שהאדם מצייר לעצמו של אותו חזון עתידי - מבוססת על חויותיו מהעבר. אם העבר שלו היה נחמד ונעים, הוא מצייר כך גם את העתיד, אך אם העבר שלו גדוש אכזבות וקשיים, התמונה שנתקבעה בתודעתו ועל בסיסה הוא מדמיין את העתיד - איננה נעימה.

החשיבה והתמונה שמצטיירת בתודעה - עשויות להתגשם. החשיבה של האדם לגבי דמותו של אותו עתיד עלום, עשויה ליצור מציאות שבה העתיד אכן נראה כך, ולהוביל את האדם אליה. העובדה שבראשו קבועה "תמונה" בעייתית של העתיד, גורמת לו להיות "מובל" אל אותה התמונה גם במציאות.

מסיבה זו האדם צריך לעשות מאמץ להשתחרר מתמונות שליליות המונחות בראשו, ואם מקורן בהתנסויות שליליות שהיו מנת חלקו בעבר, עליו להתאמץ וליצור במקומן תמונות טובות. התמונות הטובות תעזורנה לו להתקדם לחזון נכון. לא תמיד זה קל. אומנם יש אנשים שדי להם בקריאה ובלימוד לגבי מראה העתיד במבט מתוקן: הם לומדים ומפנימים ומצליחים לדמיין את המראה החדש, ומתוך כך מתעוררת בהם מוטיבציה פנימית להתקדם אליו, אבל לא אצל כולם ה"מנגנון" הפנימי עובד באותה הדרך.

### **לא להתאכזב**

במקרים רבים התמונה הטובה של המציאות נראית רחוקה מאוד ומנותקת מהמציאות העכשווית, ובמקרים אלו אנו מתקשים להאמין שההגעה אל היעד אכן אפשרית. אט־אט מתגבר בנו הייאוש ואנו חשים שאין בנו הכוח הנחוץ לצעוד לקראת היעד ואפילו רק כדי להתחיל לצעוד לשם.

נתבונן במשל של האב והבן והחליפה. האם ראיית החליפה מפעם לפעם תפעל בהכרח בדרך שהסברנו? האם ברי שהילד אכן ייטיב דרכיו רק כדי לזכות בחליפה? נדמה שלא כל הילדים יגיבו בדרך אחת.

יש ילדים שראיית הפרס המובטח תעורר אותם להתנהג בצורה נאותה, אבל יש גם ילדים אחרים, שעלולים "לעשות דווקא". הם כביכול אומרים לאביהם: "אתה לא רוצה לתת לי את החליפה החדשה? בסדר. אל תיתן. לא צריך. אני אלבש בגדים קרועים ואלך להסתובב ברחוב. נראה למי זה יפריע יותר..."

לכאורה נראה שילד כזה אינו מעוניין בחליפה כלל. ואולם ייתכן שהוא רוצה בה, אבל איננו מאמין שהיא באמת תינתן לו. הוא כבר התנסה באכזבות והוא מיואש. הייאוש שמדבר מגורונו מושך אותו כלפי מטה, וגורם לו להידרדר עוד ועוד. במקרים לא מעטים אלו שני קולות הקיימים בתוך אותו ילד, וגם בתוכנו... קול אחד מעורר אותנו לנסות להשתפר כדי לקבל את החליפה, וקול אחר טוען שחבל על המאמץ ומוטב שלא לצפות, כדי שלא נתאכזב...

כך גם היחס לימים אלו ולתשעה באב: יש מי שמתחזק בלימוד ענייני בית המקדש, לומד גאולה ומשיח ומחזק את הציפייה שלו לבניין בית המקדש תכף ומייד, ויש מי שכבר התייאש, ומתוך אותו הייאוש הוא אומר לעצמו שכבר קרוב ל-2000 שנה אומרים אותו דבר... הוא כבר "שבע" מההבטחות ש"הנה הנה זה נגמר..." הוא לא מצפה לשינוי. הוא רק מחכה שיעברו הימים המעיקים האלה...

זהו האתגר הגדול של שבת חזון: לראות ולצייר את היעד השלם של הגאולה ולרצות להביא את עצמנו אליה באמת.

כך גם בחיים הפרטיים: מלבד האבל על החורבן הכללי, עלינו לכאוב ולהצטער על הגלות הפנימית.

כדי שהאבל יקדם ולא יגרום לנו להתייאש, אנו מוכרחים לראות את החזון, את העתיד הטוב, כדי שיהיה לנו לאן לשאוף. ראיית השלמות בשבת שלפני תשעה באב, הכרחית כדי שהאבל והצום בתשעה באב יהיו באופן נכון ומקדם.

אין "מנגנון" שיעשה את הדברים באופן "אוטומטי" בשבילנו. כדי להתקדם נדרשת מאיתנו התבוננות. צריך להשתדל לראות את המציאות בצורתה השלמה ולהאמין במעלותיה הפנימיות. אומנם אין להתעלם מן החסרונות המצויים בה, אבל בראש ובראשונה - יש להאמין במעלותיה.

עלינו להאמין ולצייר בתוכנו שהחליפה כבר מוכנה, היא תפורה לפי מידותינו והיא באמת כבר שלנו. השאלה היחידה היא שאלה של זמן: מתי נקבל אותה. ראיית החיסרון מתוך התבוננות כזאת איננה מייאשת, ואדרבה היא מעוררת שאיפה להשלים את החסר ולצאת במהרה מהגלות הפנימית.

**אני מחפשת שידוך כבר כמה שנים טובות, יצא לי להיפגש עם כמה וכמה בחורים אבל בפועל אני לא מצליחה למצוא את שלי. אני מרגישה מאוד בודדה. חסרת כל. לא חסר לי כסף וכבוד, אבל חסר לי את עצמי. עד כדי כך, שלפעמים אני מוצאת את עצמי שאולי כבר עדיף להיות לבד, אני מיואשת מהעתיד. אשמח לעזרתכם.**

הגלות הקשה מתבטאת בהרגשה שנמצאים לבד: "אֵיכָה יִשְׁכַּח בְּכַד" (איכה א, א), כמו שבפשטות, עם ישראל "נזרק" מבית המקדש, והוא נחרב.

ההתנכרות, הפירוד והשנאה הם שורש הגלות, כי הם משאירים אותנו כביכול "בדד". גם בחיים האישיים שלנו הרגשת הבדידות היא הגלות הפנימית. חשוב להכיר בכך, ולהגדיר שמצב זה אינו אלא "גלות", וכלשון חז"ל: "או חברותא או מיתותא".

יש שמשלים את עצמם מסיבות שונות וטוענים ומנסים לשכנע את עצמם שמוטב להיות לבד: זה קל יותר, נוח יותר, וגם האחריות פחותה. בקשר של נישואין צריך לדעת לוותר, להתחשב, לקבל אחריות נוספת בחיים, עול. בשביל מה כל זה? מדוע לא להישאר לבד?

אך התורה קובעת הנחת יסוד: "לא־טוב הֵיטֵב הָאָדָם לְבַדוֹ" (בראשית ב, יח). התורה מגדירה בצורה ברורה וחד־משמעית שהמצב של "הֵיטֵב הָאָדָם לְבַדוֹ", גם כאשר הוא בגן עדן קודם החטא, הוא "לא־טוב". צריך להתחנן ולא להישאר לבד. למרות קבלת האחריות, המחויבות וה"עול", היחד והקשר זוגי הם הטוב והאושר האמיתי.

בעומק הדברים, היציאה מהבדידות אין פירושה נישואין בלבד. מתברר שבני זוג יכולים להיות נשואים שנים רבות, ובכל זאת כל אחד מהם חש שהוא לבד.

אומנם הם חיים יחד, מגדלים ילדים ביחד, אבל באמת כל אחד מהם ספון בעולמו ולא באמת מתעניין בעולמו של זולתו ומגלה אכפתיות לגביו.

הרגשת הבדידות מכאיבה מאוד. היציאה מהבדידות וההגעה אל ה'יחד' הן צורך אנושי בסיסי, שאחד האופנים העיקריים למימוש הוא הנישואין. אך ה'יחד' הזה איננו מתרחש מאליו בשעת החתונה. כדי להגיע אליו נדרש תהליך פנימי.

לצורך כך צריך לכל לראש, שהאדם יהיה כן עם עצמו (ולא ישלה או ירמה את עצמו), ויכיר בכך שיש בתוכו מקום פנימי שמושך אותו להיות מרוכז בעצמו ולא להתחבר באמת לזולתו, ובשפת החסידות - להכיר במציאות ה'ישות' העצמית המפרידה. לא תמיד קל למצוא מקום זה בתוכנו. לפעמים הוא מסתתר ולובש דמות מיחוש או מחלה נסתרת ולא ידועה חלילה, שלא תמיד מזהים אותה בקלות.

וכפי שמוסבר בכמה מקומות, בית ראשון נחרב על ג' העבירות החמורות ביותר, אבל היה ברור וידוע לכולם מה החטא ומה הביא לחורבן. הטעויות היו ברורות, ולכן התיקון היה גם הוא ברור, ולכן לאחר שבעים שנה יכלו לבנות שוב את בית המקדש. לעומת זאת, בית שני נחרב בגלל שנאת חנם, והתיקון נמשך קרוב לאלפיים שנה.

מדוע? משום ששנאת החנם הזאת היא מחלה נסתרת, מחלה שקשה לזהותה ולגלותה. וכשהחולי אינו ניכר לעין, אנו נוטים להשלות את עצמנו שאנו צודקים ואף לספק הסברים ותירוצים להתנהגות שמבטאת פירוד - בדמות חשבונות שונים ומשונים, נימוקים וטענות הגיוניות.

אבל במבחן התוצאה, המצב שבו שורר פירוד מונע את ההתאחדות עם האחר, וממילא גם את ההתאחדות עם הקב"ה ואת השראת השכינה.

### **לצאת מהבדידות**

בהתייחסות הבעייתית לבדידות האדם מרוכז בעצמו, איננו מרגיש את הצורך בחיבור עם הזולת ולא אכפת לו מהמתרחש סביבו. הדבר מוביל אותו למחשבה שכך קורה גם אצל האחרים - הוא משוכנע שגם להם לא אכפת ממנו.

ההתייחסות המתוקנת והנכונה היא הפסקת ההתרכזות העצמית, הסתכלות על הסביבה ועל הסובבים והבנה שלכולם יש ערך ומקום בעולמו של ה'.

על האדם לפתח תחילה התבוננות נכונה בעצמו: להכיר שיש בו מעלות וגם חסרונות ולדעת שאל השלמות שלו לא יוכל להגיע מתוך ה'לבד' אלא דווקא מתוך מפגש עם הזולת. הכרה זו תאפשר לו לפתוח את עצמו ואת ליבו אל הזולת, לפתח יחסי גומלין עימו - לתת לו וגם לקבל ממנו - ובכך לממש את מקומו ושליחותו בעולם.

שנאת חנם, הגורם לחורבן, היא ההסתגרות של האדם בתוך עצמו, המחשבה שקיומו בעולם אינו קשור לאיש וחוסר המסוגלות לראות את הזולת ולהכיר בקיומו בעולמו. על זה אנו מבכים: "יִשְׁכַּח בְּדָד".

כדי לצאת מהחורבן של ט' באב, אנו זקוקים לשמחה הנובעת מהחיבור והאחדות, הממעטת את העניינים הבלתי רצויים של חודש אב.

### המעלה שבבדידות

וביתר עומק: הרבי מדגיש בשיחותיו כי בתוך הגלות והירידה של תשעה באב עצמו טמונים העלייה והבניין של בית המקדש השלישי (ובפרט כאשר תשעה באב חל בשבת, שכל העניינים הבלתי רצויים נדחים).

כך גם כשמדברים על הבדידות שמבטאת חורבן: גם תמונה זו עולה רק בהסתכלות החיצונית, אך כשיהודי מתבונן פנימה בתוכו, הוא יכול לגלות בבדידות את אותה שלמות שקיימת בו, שלא תלויה בשום אדם, והיא נובעת מהקשר שלו לעצמיותו, לחלק אלוהי ממעל שבו.

וכפי שהרבי מביא במאמריו בשם הצמח צדק שהתיאור "יִשְׁכַּח בְּדָד" הוא למעליותא, שישראל יתעלו לבחינת "הוי' בְּדָד יִנְקֶנּוּ" (דברים לב, יב), למעלה מהשתלשלות.

ובמילים פשוטות: יהודי זוכר שהקשר שלו עם הקב"ה הוא קשר עצמי, שלא שייך לנתקו בשום אופן וצורה, ודווקא ידיעה זו מאפשרת לו ליצור חיבור אמיתי ושלם גם עם סביבתו ובביתו.



באופן כזה בונים ומחזקים את המקדש והבית הפרטי, ועוד - והוא העיקר - את בית המקדש כפשוטו, והופכים ימים אלו לששון ושמחה.

## **כיצד מפרשים בתורת החסידות את הסיפור של בנות ירושלים שהיו יוצאות וחולות בכרמים? תודה**

הגמרא מתארת את חמישה עשר באב כיום שבו היו בנות ישראל יוצאות ומחוללות בכרמים. ה'מחול' הוא ריקוד במעגל, שמסמל את השלמות של הגאולה. "לעתיד לבוא הקב"ה עושה מחול לצדיקים", ו"עמך כולם צדיקים". הריקוד במעגל מסמל את האור האלוקי השובב, שאיננו מוגבל: אין בו ראש ואין בו סוף.

יש גם אור אלוקי מוגבל, הבא לפי ערך הנבראים וצורתו צורת קו. לקו יש ראש וסוף, והוא מבטא את יכולת הקליטה המוגבלת שלנו בתוך המוח והלב, ואת הזמנים שבהם האדם מיטלטל ונע מלמעלה למטה, בעליות וירידות. זו צורת ההסתכלות הגלויה של האדם על עצמו, שבה הוא "שופט" את עצמו (וממילא גם אחרים) לפעמים באופן חיובי וטוב, ולפעמים באופן שלילי, ואז מתלווים לשיפוט רגשות אשמה וכאב.

אבל יש גילוי נעלה יותר, שלא נכנס פנימה, אלא מקיף מלמעלה בצורת עיגול. הוא מבטא את המקום הנסתר שמעבר לתפיסה, שהוא הצד שנשאר תמיד שלם, ואין בו חסרונות. הריקוד ב'מחול', במעגל, מבטא את אותה הסתכלות פנימית על עצמנו וגם על אחרים, הסתכלות שאינה "שופטת" ומגבילה אלא מאמינה שקיימת שם שלמות לא מותנית, ושם גם נוצרת האחדות האמיתית.

וכפי שמסביר אדמו"ר הזקן בליקוטי תורה (פרשת נצבים, עמ' מד) שהשלמות של צד הקדושה היא האחדות באופן של 'עיגולים' ללא ראש וסוף. ולכן אדם שיש לו מעלה ויתרון מיוחד בעניין מסוים, צריך לדעת שאף שבעניין זה ייתכן שהוא בחינת 'ראש' לגבי זולתו, הרי בעניין אחר חברו נחשב 'ראש' לעומתו, וממילא אין שום מניעה שהם יהיו באחדות והתכללות.

אדרבה, כל אחד משפיע על חברו ממעלותיו ותכונותיו ובקבלת הטוב מחברו מושלם החסר שלו, ונוצרת אצלו שלמות. משל למה הדבר דומה? לאיברי האדם:

הראש משפיע על הרגל והרגל משפיעה על ראש, בהתאחדות שלמה: כל אחד הוא גם משפיע וגם מקבל-מושפע, ויחד הם כעיגול שאין לו התחלה וסוף.

### "שא עיניך" אל השלמות

כדי להגיע לשלמות זו, כאמור, על האדם לזכור שהחסרונות שייכים רק למציאות הגלויה-החיצונית, אולם המהות - שלמה תמיד. כאשר האדם יבין את הערך והשלמות של מהותו, הוא יהיה מסוגל להתאחד עם זולתו ולהיות נכון לקבל ממנו, מבלי לחוש שהדבר פוגע בו או פוגם בערכו.

וכפי שהרבי מדייק באחת משיחותיו, ומסביר שבעודן מחוללות, היו בנות ישראל אומרות: "בחור, שא נא עיניך..", היינו: תרים את העיניים כלפי מעלה ותראה את השלמות האלוקית, על דרך "שָׂאוּ מְרוֹם עֵינֵיכֶם וְרְאוּ מִי בָרָא אֱלֹהִים" (ישעיהו מ, כו).

כשהעיניים פונות כלפי מטה מוצאים הרבה חסרונות, אבל כשהעיניים נשואות כלפי מעלה, חשים את השלמות.

אלו שתי צורות הסתכלות המביאות לשני סוגי אהבה: אהבה התלויה בדבר, שעלולה להיחלש או להיפסק, ואהבה שאינה תלויה בדבר, שהיא אהבה עצמית שאינה בטלה לעולם.

כך גם בקשר עם הקב"ה: כיום, בזמן גלות וחסרון, יכולים לחול שינויים בעוצמת הקשר הגלוי של היהודי עם הקב"ה, אך לעתיד לבוא, תתגלה הפנימיות השלמה, והיא תבוא לידי ביטוי באהבה העצמית שאינה נתונה לשינויים.

וכפי שהרבי מביא באחד ממאמריו (חמישה עשר באב תשמ"ז) גבי הפסוק "בְּיָוֵם הַהוּא יִהְיֶה ה' אֶחָד וְשָׂמוֹ אֶחָד" (זכריה יד, ט) - הפועל יִהְיֶה = פעמיים י"ה, והוא מסמל את ההתגלות האלוקית השלמה שאין בה הפסק (שלא כמו היום שבין השם י"ה לשם ו"ה יש חילוק המסמל התגלות שחלים בה שינויים).

וכך גם בקשר שבין איש לאשתו (שכנגד האיש והאישה, למעלה - הקב"ה וישראל):

אצל איש ואישה יכולה להיות "אש" של אהבה והתלהבות, אך היא עלולה להיות חיצונית ולהביא משברים, פירוד ואכזבות: "אש אוכלתם".

לעומת זאת, כאשר מוסיפים לאותה אש את שמו של הקב"ה - את ה"ד"ר (אצל האיש) והה"א (אצל האשה), אזי יש הסתכלות הפנימית והיא מובילה אל השלמות ואל הקשר העצמי שאינו תלוי בדבר אלא מגיע מלמעלה; ואזי האיש והאישה מגיעים למצב של "זכו", ו"שכינה ביניהם".

### להסתכל פנימה

זהו המסר שניתן ללמוד מהשלמות של חמישה עשר באב, שבאה אחרי הירידה החיצונית של תשעה באב:

כלפי חוץ יכולים להיות הרבה חסרונות, כשם שבגלוי יש מצב של חורבן וגלות, אבל ההסתכלות הפנימית והשלמה רואה בתוך החיסרון את השלמות הטמונה בו ומבינה שבתוך הירידה טמונה העלייה והירידה אינה אלא חלק ממנה. בגלוי נחרב בית המקדש, אבל בפנימיות - נולד מושיעם של ישראל.

וכך גם בחיים האישיים של כל אחד. גם כאשר יש קשיים ונפילות, עלינו לדעת שהם רק בצד החיצוני, אבל בפנימיות קיימת רק שלמות, וככל שנתחבר אל אותה שלמות פנימית, נוכל לשמוח יותר, לפרוץ את הגדרות המגבילים, כטבע השמחה שפורצת גדרות וגבולות, ולהתאחד בצורה נכונה עם הסובבים אותנו. באופן כזה מביטים אל המעלות של הזולת, מסוגלים להתאחד איתו באמת, ולהגיע לגאולה פרטית, וממנה - אל הגאולה הכללית ולבניין בית המקדש.

### אני מתקשה במציאת שידוך כבר הרבה זמן, זוהי גזירה משמים? יש איזה הסבר למה זה קורה? תודה

בנושא השידוכים לא אצל כולם הדבר בא בקלות ובמהירות. יש שמחפשים את זיווגם זמן ממושך וללא הצלחה, והם מספרים על מחשבות, חששות ושאלות שעולים במוחם מפעם לפעם: למה לאחרים זה הולך מהר ובקלות ואצלי זה כל כך מתעכב? אולי כבר פספסתי את הזיווג שלי?! אולי זה כבר מאוחר מדי להתחתן?! אולי נגזר עליי להישאר לנצח במצב הזה?! וכדומה.

וכך ענה הרבי בכתב ידו לאחת שהתקשתה במציאת שידוך (פתקים משולחן הרבי,

”לא נגזרה עליה כל גזירה, חס ושלום. תעשה התלוי בה בזה בדרכי הטבע (על ידי ידידים, והעיקר - שדכן טוב) - ומתוך ביטחון חזק בה’. בלי נדר, תפריש בבוקרי ימי חול סענטים אחדים לצדקה, בתוככי הנהגה יומית על פי שולחן ערוך. אזכיר על הציון.” הרבי מורה לעשות את ההשתדלות בדרכי הטבע וגם אז לפעול מתוך ביטחון חזק בה’.

תחושת הפחד היא תחושה לא נכונה, לא אמיתית, לפי שהקב”ה לא רוצה שנחוש אותה. כשאנו פועלים מתוך פחד, אנו עלולים לטעות ולקבל החלטות שגויות. מי שמכיר את ”עולמו הפנימי” של הפחד, יודע שהוא מתחיל ”בקטן”, וככל שנותנים לו מקום ועסוקים וטרודים בו, הוא הולך ומתעצם, עד שהוא משתלט כליל על האדם. לעומת זאת, אם האדם מזהה את הפחד ברגע שהוא מגיע, והוא מסוגל ”לחייך אליו” ולומר לו כביכול: ’אני לא מתחשב בכך, אני ממשיך קדימה’ - הוא נעלם.

המחשבות המפחידות מעוררות בנו תחושה של קושי, לחץ ובהלה, ותחושות אלו מלמדות שהן אינן נכונות. אם עולה מחשבה כזאת, יש לפעול בתקיפות כדי להסיח ממנה את הדעת, ואדרבה יש להשתדל להתמקד במחשבה המנוגדת לה - של ההיסמכות על ה’ שהיא למעלה מן ההיגיון, למעלה מטעם ודעת.

”קשה לזווגן כקריעת ים סוף” - כשם שנס קריעת ים סוף התרחש בכוח הביטחון והאמונה שהיה לעם ישראל בה’, גם הזיווג יגיע מתוך אמונה וביטחון בה’. בשלבי ההתמודדות (שאינם קלים) בדרך למציאת השידוך, אחד הדברים החשובים ביותר הוא חיזוק הביטחון בה’: הביטחון שהוא המשגיח על הכול והוא שמנהל את העולם, שאין בו שום מגבלות והכול פתוח לפניו. משום כך הטוב שמיועד לנו - יגיע אלינו. לא הפסדנו אותו וגם לא נפסיד אותו. ייתכן שהוא מבושש לבוא, אבל העיכוב זמני, והוא - לטובתנו.

### לחזק את האמונה

כאמור, החששות הפנימיים ”מתלבשים” לעיתים בסברות, ובתהיות שונות, וראוי לענות עליהן:

על השאלה "למה דווקא אצלנו הדברים מתעכבים?" צריך לענות לעצמנו בתקיפות: אנו לא מבינים הכול ואיננו יודעים את הסיבה לכל עיכוב, אבל ברור לנו שהקב"ה רוצה שיהיה לנו טוב - טוב נראה ונגלה. כל מאורעות חיינו מגיעים רק ממנו, והוא רוצה את הטוב ביותר עבורנו.

כאשר מנקר בנו החשש שמא החמצנו הזדמנות שנועדה לנו או מישהו "לקח" לעצמו משהו שיועד לנו, עלינו לחזק את הביטחון שלנו בה', להזכיר לעצמנו שהכול בידיו, ושום אדם בעולם לא יכול למנוע ממנו לתת לנו את הטוב שייעד לנו. אם הקב"ה גזר על פלוני שתגיע אליו טובה כל שהיא, היא בוודאי תבוא אליו, ואיש לא יוכל למנוע אותה ממנו. ואם אלמוני יבחר לסייע לו באותו עניין, אין פירוש הדבר שהטובה הגיעה אליו בזכות בחירתו של אלמוני. אלמוני היה רק השליח שדרכו הטובה התגלגלה אל פלוני, שנאמר: "מגלגלין זכות על ידי זכאי", ואכן, לשליח מגיע שכר על בחירתו לשמש שליח לדבר טוב וחיובי. ועם זאת, מי שזכה בטובה צריך לזכור שהקב"ה הוא מקור הברכה וממנו הגיע אליו השפע הטוב שירד עליו (וראה המבואר בתניא באיגרת כה).

ומאחר שהכול בידיו של הקב"ה, אין לנו שום חשבון עם שום אדם בעניין הטובה שבאה אלינו. הקב"ה עצמו הוא ה"כתובת" היחידה שלנו בעניין זה, שכן על ידי הביטחון השלם בו וחיזוק החשיבה החיובית, זוכים להשפעת הטובה בפועל ממש.

אנו צריכים להשתדל להסיר כל מחשבה אחרת שסותרת את הביטחון בה'. פיתוח גישה של שמחה וביטחון, מאפשר לקרב את מציאת הזיווג בצורה נכונה יותר, והוא גם מביא בפועל את הטוב הנראה והנגלה.

לפעמים רואים אדם שחיפש זמן רב שידוך ולא מצא, וכשהוא כבר "התייאש" - דווקא אז הוא מצא. ייתכן שהייאוש הועיל לו. לפני שהגיע אליו - הוא היה לחוץ, והלחץ הפריע לו; וכאשר היה מיואש - הלחץ התפוגג והאדם חש רגיעה, והיא עזרה לו לחפש בנחת וגם למצוא.

חשוב לדייק - ייאוש ורגיעה אינם היינו הך: ייאוש עלול להביא לעצבות, דיכאון וכדומה, וממילא ל'חוסר חיות' ולהפסקת ההשתדלות למצוא שידוך. אם כן, ייאוש

איננו הדרך הנכונה. אסור לוותר על ההשתדלות למצוא את השידוך, ויש להמשיך ולעסוק בזה במלוא המרץ "כמחזר אחר אבדתו".

הדרך הנכונה היא - לא להתייאש, כמובן, ועם זאת לחדול מן הלחץ ולפעול מתוך מקום רגוע וביטחון שלם בה', מתוך השתחררות מן הפחדים, ממחשבות מייאשות ומהאשמה עצמית.

**יש הרבה זמנים שצריכים לעשות בהם חשבון נפש, אם זה בקריאת שמע שעל המיטה או בסופ"ש, כפי שמובא בספרים הקדושים. כל פעם מחדש שאני מכניס את עצמי לדבר, אני מוצא את עצמי בתחושה כבדה ולא נעימה. מאוד רוצה לשמוע איך עושים את זה נכון. תודה**

המושג 'חשבון נפש' שעולה על סדר היום מעורר פעמים רבות תחושה של כבדות ואי־נוחות, וזאת משום שרבים נוטים לתרגם אותו לסוג של ביקורתיות לא נכונה.

יש ש"מאוהבים" בעשיית חשבון נפש תמידי ובעיסוק בביקורת עצמית. הם "מחטטים" ללא הרף, דנים ובודקים הכול שוב ושוב. "איפה טעינו?" הם שואלים את עצמם, "מה היינו צריכים לעשות כדי שיהיה אחרת?" ושאלות ממין זה.

אנשים אלה ביקורתיים כלפי עצמם, ובמידה מסוימת - הם נהנים מזה. לכאורה - נראה שדרכם טובה והם חותרים לשפר ולשכלל, אך האמת היא שהביקורתיות הזאת מעידה על גישה לא שלמה של האדם כלפי עצמו.

בדרך כלל, תכונה זו מלווה גם בביקורתיות יתר כלפי אחרים: האדם ממקד את ראייתו בחיפוש ההיבטים השליליים אצל אלו שלידו, ובאופן טבעי, התבוננות כזאת תגרום לו לאתר צדדים כאלה. וכשהדבר קורה הוא מבטא את ביקורתו כלפיהם באופן הגורם לריחוק ופירוד בינו ובין בני משפחתו, חבריו וכדומה.

נפש בריאה סולדת מחשבונאות תמידית, משום שהיא מערערת את הקבלה הפשוטה והטבעית של האדם את עצמו וגם את זרימת החיים הטבעית. אדם בריא אוהב לנוע בחופשיות מבלי להיות נתון ל"מעקב" תמידי.

הדברים נכונים בחיים בכלל וגם בענייני עבודת ה': הרצון להתקדם בעבודת ה' צריך לנבוע מתוך חיות ושמחה. ה"נבירה" האין־סופית והחיפוש אחר פגמים ופרטים הדורשים תיקון וסדר (אצל האדם עצמו ואצל אחרים) אינם מלווים בשמחה, ואדרבה הם מעוררים באופן טבעי אי־נוחות.

לכן כשמגיע חודש אלול ונזכרים שצריך לעשות 'חשבון נפש', צריך לדעת ולזכור לעשותו באופן הנכון.

### אור פני המלך

כך כותב האדמו"ר הזקן בספרו ליקוטי תורה בקשר לחודש אלול:

"הנה נודע שבאלול הוא זמן התגלות י"ג מדות הרחמים, ולהבין זה כי למה הם ימות החול ואינם יום טוב... ובוודאי יש הפרש גדול בין יום הכיפורים ובין אלול, אך הנה יובן על פי משל למלך, שקודם בואו לעיר יוצאין אנשי העיר לקראתו ומקבלין פניו בשדה ואז רשאים כל מי שרוצה לצאת להקביל פניו הוא מקבל את כולם בסבר פנים יפות ומראה פנים שוחקות לכולם. ובלכתו העירה הרי הם הולכים אחריו. ואחר כך בבואו להיכל מלכותו אין נכנסים כי אם ברשות ואף גם זאת המובחרים שבעם ויחידי סגולה.

וכך הענין על דרך משל בחודש אלול יוצאין להקביל אור פניו יתברך בשדה.."

על פי דברים אלו, מובן, כי מצד האמת, בחודש אלול לא היה צריך להתעסק כלל במה שחסר. בחודש זה מאירות בעולם י"ג מידות הרחמים, שעניינן האהבה העצמית של ה' אלינו, ואזי כל החשבונאות מתבטלת מאליה וכל הפגמים נמחקים. וכמלך המתגלה אל העם, שכידוע "בְּאוֹר פְּנֵי מֶלֶךְ - חַיִּים" (משלי טז, טו), כאשר המלך מתגלה, מאירים רק חיים של אלוקות, ואין מקום לשום חיסרון.

ואולם באלול המלך יורד ומתלבש בלבושי השדה, והוא בא אלינו למקום שבו אנו עסוקים בעבודת החולין (ולכן ימים אלו אינם נחשבים ימים טובים), וזה מלמדנו, שהקרבה המיוחדת בחודש זה צריכה להתבטא גם בתיקון ושיפור של מעשינו.

יש להיזהר ולא לשכוח את החידוש של אלול החסידי: אומנם המפגש בינינו מתקיים בשדה, במקום החולין, אבל כשהמלך שיורד ומתגלה אלינו שם, הוא

מחייך חיוך רחב לכל אחד מאיתנו ("ומראה פנים שוחקות לכולם"). זו ההזדמנות הטובה ביותר לחדש ולגלות קשר של קרבה ושל אהבה.

ואפילו מי שנמנה עם אלו שמקרינים בדרך כלל פנים זעופות, המבטאות מקום פנימי שאינו מרוצה - לא מעצמו, לא מאחרים, ולא מהחיים בכלל - בזמן שהמלך מחייך אליו, לא מתאים להראות פנים זעופות.

זה נכון כל השנה, אלא שכל השנה כדי להיכנס להיכל המלכות צריך להתאמץ יותר, ואילו בחודש אלול המלך בא לכל אחד מאיתנו, בשדה, ומפנה אלינו פנים מאירות ומחייך אלינו.

כשכל זה קורה, עלינו להיזהר מאוד שמא בטעות "נפנה את הגב" אל המלך שהגיע עד אלינו, ונתעלם מההארה הפנימית המיוחדת.

### אהבה ללא תנאי

המסר שעומד מאחורי החיוך של המלך הוא שהמלך אוהב אותנו ללא שום תנאים. החיוך של המלך מסייע לנו לגלות בעצמנו את האהבה והתענוג העצמי שאינם מותנים במאומה.

וכפי שאומר הרבי (במאמר "אני לדודי" תשכ"ו): "דענין פנים שוחקות בהנמשל הוא התענוג דלמעלה שבישראל עצמם (שלמעלה מהתענוג שמקיום התורה ומצוות ד ישראל, ולמעלה גם מהתענוג שמעבודת התשובה) דתענוג זה הוא בהעצמות. וע"י שמראה להם פנים שוחקות... זה מעורר אצלו (כמים הפנים לפנים) התענוג באלקות ועד שהתענוג באלקות הוא עצם התענוג שלו, וזה נותן לו הכח עוד יותר להתגבר על המניעות ועיכובים ולשוב בתשובה שלימה".

אם כן, העבודה של אלול היא הנכונות להתמסר לקשר של אהבה ("אני לדודי"), לוותר על הפנים הזעופות (כלפי עצמנו וכלפי אחרים) ולהיות מוכנים לקבל את החיוך של המלך.

כשהמלך מחייך אלינו, 'חשבון הנפש' לא יכול להיות מכביד ומלווה בקושי ובכאב, אלא להתמקד בשאלה: האם אנו מוכנים לגלות את המהות שלנו?



"להקביל פני המלך" ולהיות קשוב אליו, פירושו גם לגלות את העצמי האמיתי שלנו, שהוא תמיד שלם וטהור, שהרי יהודי במהותו הוא "חלק אלוקה ממעל ממש".

וכך גם ביחס לאחרים: עלינו לגלות כלפיהם יחס של אהבה, לפנות אליהם בחיוך (כמו המלך שמחייך אלינו) ולהביע באוזניהם הערכה, מתוך ידיעה שיש בהם שלמות אלוקית טובה, לא מותנית, ומתוך זה גם אמירת הביקורת (אם יש בה צורך אמיתי) תתקבל, תהא מאירה ותעמיד "על הגובה האמיתי".

אחת הבעיות הקשות שלנו היא ההשלכה שאנו משליכים מדרכנו ומהתנהגותנו - על הקב"ה. אם אנו רגילים להפנות כלפי עצמנו וגם כלפי המציאות שסביבנו פנים זועפות, אנו משערים-מדמיינים שכך נוהג גם הקב"ה: אנו מדמים בנפשנו שהוא כועס עלינו ומסתכל עלינו בפנים זועפות.

אך כשבחודש אלול אנו רואים ומבינים שהמלך מחייך אלינו ואוהב אותנו ללא תנאים, החיוך שלו נוסך בנו כוח, ואנו מסוגלים לגלות את השמחה והתענוג שבתוכנו, להאמין בערך האלוקי ובטוב הטמונים בנו ובזולתנו, ולהתחיל לחייך לעצמנו וגם לסובבים אותנו.

**העבר שלי מלא בדברים לא הכי טובים.. אני חוזר בתשובה כל הזמן אבל אני מאוד מודאג מה לעשות עם העבר. הוא לא נמחק הוא לא נעלם..**

המושג תשובה קשור אל הפועל לשוב, ועובדה זו מלמדת אותנו שאין מדובר ביצירה חדשה אלא בחזרה ושיבה לשלמות פנימית שטמונה בנו, למקום ש"כבר היינו בו".

כשאדם עושה 'חשבון נפש' ומזכיר לעצמו את טעויותיו - במעשים שבין אדם למקום או במעשים שבין אדם לחברו - הוא עלול לתהות בינו לבין עצמו: "אומנם אני יכול להחליט שמכאן ולהבא אני משתנה, לומד את הלקח ולא חוזר על הטעויות שעשיתי, אבל כיצד אני יכול למחוק באמת את מה שהיה קודם?" התהייה הזאת מעוררת בו דאגה.

בחסידות מוסבר עד כמה גדול כוחה של התשובה: היא מסוגלת למחוק את הטעויות הקשות ביותר שלנו, ולא זו בלבד: היא מסוגלת גם להפוך אותן לכוח של זכות - על ידי תשובה מאהבה, זדונות הופכים לזכויות.

תשובה מאהבה אינה מצטמצמת לחרטה ולתחושת כישלון. אלו רק השלבים הראשונים שלה. ובעקבותיהם מגיעה התעוררות פנימית חזקה של האדם להיות קרוב לה', לאהוב אותו ולהיות אהוב. ומה גורם לעוררות הזאת? הכישלון הצורב. אם כן, מתברר שהחטא הוא שבסופו של דבר מגביר את האהבה - ואזי, גם הזדון נהפך לזכות.

היכולת הפנימית של הכוח המיוחד הזה טמונה באמונה ובידיעה של מהות התשובה - שיבה: מהחיצוניות והדמיונות שבנו - אל עצמנו האמיתי.

מתברר שמי שנכשל בכל הטעויות והכישלונות לא היה 'אנחנו' האמיתי. כיוון ששקענו בדמיונות ובחלומות רעים, התרחקנו מעצמנו ואיבדנו את הקשר עם ה'אני' האמיתי, ומי שנכשל היה מישהו שמנותק מאיתנו, מישהו אחר. התשובה היא ההתפכחות שמתקנת את המצב, מבטלת את הנתק ויוצרת מחדש את החיבור שלנו אל עצמנו.

אומנם ההתרחקות גובה מאיתנו מחיר ומשפיעה על חיינו, אבל חשוב שנדע שבכוח התשובה, השיבה לעצמנו האמיתי, ניתן לתקן את המצב ולהחזירנו אל המהות הפנימית שלנו, שהיא הנשמה האלוקית - חלק אלוקה ממעל שבתוכנו והערך הפנימי הלא מותנה שבנו.

לעשיית הצעד הזה נדרשת אמונה חזקה. אמונה שאפשר לעשות תשובה, אמונה בקב"ה שנמצא איתנו בכל מצב, מאמין בנו ואוהב אותנו באהבה עצמית שאינה תלויה בדבר. האמונה הזאת מאפשרת השתחררות מכל המחשבות ההרסניות שבתוכנו, מביקורת והנמכה עצמית, מעריכת השוואה בינינו לבין אחרים - מחשבות ששורשן בחוסר אמון של האדם בעצמו וחוסר אמונה בטוב שטמון בו.

אם כן, היכולת להאמין שהמהות הפנימית שלנו טובה היא ההתחלה האמיתית של עבודת התשובה, והיא התנאי ליכולתנו לעשות 'חשבון נפש' ולבדוק מה אנו יכולים וצריכים לשפר.

## לקבל את עצמנו

אחד המקומות החשובים שבהם היכולת הפנימית הזאת מתגלה הוא קבלת האחר: היכולת לקבל את הזולת באמת מעידה על היכולת הפנימית הקיימת בתוכנו להקביל את פני המלך.

יש אנשים שאין בהם נכונות לקבל את הילדים שלהם... את בן הזוג שלהם... אלו אנשים שאינם מסוגלים ליצור מערכת יחסים אמיתית של נתינה וקבלה.

השורש של המוגבלות הזאת טמון בהיעדר אמון של אותו אדם בעצמו: הוא חש פגוע, מפוחד, לא מספיק "שווה" וטוב וכדומה. וכיוון שהוא איננו מאמין בטוב של עצמו, הוא גם איננו מסוגל להאמין בטוב של זולתו. חוסר האמון מוביל בהכרח לניכור וריחוק.

בתהליך הפנימי התודעתי, האדם משכנע את עצמו במערכת טיעונים הגיונית לכאורה, מבלי לשים לב שההיגיון הבסיסי שעליו היא בנויה - מעוות. הוא כביכול מסביר לעצמו: "הרי אני לא שווה כלום... ממילא אף אחד לא מעריך אותי... אז איך אני אעריך מישהו אחר? הרי אם אעשה זאת, זה יבליט עוד יותר את חוסר הערך שלי... עדיף להגיד שכולם לא שווים...".

לפעמים עולה בו מחשבה: 'אולי אם אנמיך אותם ואגיד שהם לא שווים, יהיה לי יתרון מסוים עליהם ויראו שאני כן שווה...', וכך אט-אט נוצר בתוך הנפש תהליך של ריחוק, פירוד, התרחקות פנימית מהאחרים, ובהם מהקרובים אלינו ביותר. מצב זה הוא כר פורה, מצע גידול שעליו צומחות המידות השליליות ובהן הקנאה, השנאה והתחרות... הסביבה נעשית כבדה ומעיקה.

היכולת האמיתית לאהוב את הזולת מותנית בקיומו של ביטחון חזק של האדם במקום הפנימי של עצמו. אם הוא מאמין בערך האמיתי שלו, הוא יכול לראות שגם לחבר שלו או לבן הזוג שלו יש ערך אמיתי, ואז הוא יכול להגיד "אָנִי לְדוֹדִי וְדוֹדִי לִי". אם לי יש מקום - גם לו יש מקום, ואנו יכולים להשלים זה את זה.

אבל אם האדם חושב שאיש איננו מפנה אליו פנים מחייכות (כי אפילו הוא מפנה לעצמו פנים זועמות), מתעוררים קונפליקטים, והם מביאים בסופו של דבר לריחוק.

לכן חלק נכבד בעבודה של חודש אלול הוא חיזוק "אֲנִי לְדוֹדֵי וְדוֹדֵי לִי" כפשוטו, בקשרים עם הסביבה בחוץ, ובעיקר - בתוך הבית פנימה. ראיית המעלות שקיימות אצל הזולת מתוך אותה ידיעה שגם בנו קיימות מעלות עצמיות. כאשר המקום הפנימי שלנו בטוח ושלֵו, אנו מסוגלים לפתח קשרים נכונים גם עם הזולת. אדם שאיננו רואה את עצמו-עצמיותו באמת איננו מסוגל לראות גם את עצמיותו של הזולת, ובוודאי לא את החיוך של המלך בשדה.

צריכים להיות נכונים להקביל את המלך, ולשם כך, כאמור, עלינו לחזק את היכולת שלנו להקביל את פני הזולת. יכולתו של האדם להקביל את פני הזולת, מעידה עליו שהוא מקביל את פני עצמו, וממילא גם את פני המלך.

### **האם יש בכח אדם אנוש עלי ארץ לגעת בכוחות העל מודעים שלו?**

אחד התאריכים שמבטאים את המפגש בין המודע אל העל מודע הוא ח"י באלול - הוא יום ההולדת של שני המאורות הגדולים הבעל שם טוב והאדמו"ר הזקן, אשר כפתגם רבותינו נשיאינו, הוא היום המכניס חיות בעבודת ה' של חודש אלול.

הרבי הרי"ף סיפר באריכות על הקשר המיוחד בין הבעש"ט לאדמו"ר הזקן: ביום שבו נולד רבנו הזקן, אחרי התפילה, הזמין הבעל שם טוב את תלמידיו לסעודת מצווה והיה בשמחה בלתי רגילה. מתוך אותה השמחה אמר לתלמידיו: "ביום הרביעי שבו נתלו המאורות, הינה ביום רביעי של השבוע שבו קוראים הפטרת 'קומי אורי', ירדה נשמה חדשה שתאיר את העולם בתורת הנגלה ותורת החסידות ותהיה לה מסירות נפש על דרך החסידות ותצליח עד ביאת המשיח". את הנשמה החדשה הזאת גידלו מבלי שתדע דבר על העתיד הצפון לה. מסופר שבהגיע אדמו"ר לגיל שלוש, גזז הבעש"ט את שערות ראשו והותיר לו פאות בלבד. וכיוון שציווה את הוריו שלא לספר לילד מאומה עליו, כשפנה הילד להוריו ושאלם: "מי זה?" הם השיבו: "סבא".

הקשר העמוק הזה לא היה ידוע לאדמו"ר הזקן, והיה עליו לפעול הכול "בכוח עצמו", ומסופר שבצעירותו התלבט אם ללכת ללמוד אצל הגאון מווילנא או אצל

המגיד ממעזריטש, ולבסוף בחר ללכת למעזריטש, והפך לתלמידו המובהק של המגיד.

### לגעת בכתר

את המשמעות הפנימית של החיבור ביניהם, נוכל להבין על פי המבואר שחודש אלול הוא הזמן שבו י"ג מידות הרחמים שבכתר מאירות בעולם.

כפי שהכתר כפשוטו מונח על הראש ומעל המוח, כך דרגת ה'כתר' מסמלת את הכוח העל־מודע.

כוחות השכל והרגש הם הכוחות המודעים שלנו, ולכן באופן טבעי אנו חשים שייכות פנימית אליהם, לעומתם דרגת ה'כתר' מתאפיינת בהיעדר גבולות ומשום כך בהקשר שלה אין ציפייה שתתעורר שייכות פנימית (שיש בה קליטה פנימית, השגה והזדהות שלמה), אלא שייכות נעלמת בלבד. ובלשון המובאת בחסידות - "מטי ולא מטי" - לנגוע ולא לנגוע.

לגעת בכתר פירושו לעורר אהבה שהיא למעלה מטעם ודעת. אהבה ששורשה בפנימיות הלב, שאינה מוגבלת במגבלות השכל, והיא הנקראת 'רעותא דליבא'.

דרגה זו נעלית, וככלל אין דרך להגיע אליה בכוחותינו המוגבלים, אבל בחודש אלול יש חריגה מן הכלל: בחודש אלול דרגה זו מאירה בעולם, והארתה נוסכת בנו כוחות ומאפשרת לנו להתחבר לשורש ולתקן את כל הפגמים. זהו הסוד של התשובה - לשוב אל השורש האמיתי שהוא ה'כתר', המקום שבו מאירות י"ג מידות הרחמים ועל ידי אור זה מתמלאים כל החסרונות.

### הגורל המתגלה

הנגיעה ב'כתר' מתחילה בהכרה שבחינו קורים דברים שהם למעלה מיכולת השכל וההבנה האנושיים. בלשון החסידות דברים לא מובנים אלו נקראים 'גורל'.

מהו גורל? ביום כיפור היה הכוהן מטיל גורל בין שני שעירים: איזה מהם יוקרב לה' ואיזה ישתלח לעזאזל. האם נוכל להסביר באמצעות השכל למה כל אחד נבחר לשליחות שנבחר? לא. זה הגורל.

כך גם, להבדיל, בעבודת ה' של היהודי: יהודי אחד - שורש נשמתו ממידת החסד, ושורש נשמת חברו - ממידת הגבורה. לכל נשמה שורש המיוחד לה, ולפי שורש הנשמה ייקבעו עבודתו ושליחותו של האדם בעולם. זו קביעה אלוקית שלמעלה מהבנתנו.

כפי שחלוקת הארץ לשבטים הייתה ב'גורל', כל יהודי יחיד מקבל את החלק האישי שלו בעבודה ובהתמודדות בעולם על ידי 'גורל'.

כיצד נוגעים במקום הזה של 'גורל', של העל-מודע?

בחסידות מובא שדווקא על ידי 'חב"ד' מגלים את ה'כתר' בפנימיות; והחוכמה והבינה הן שממשיכות את הכוח המקיף של ה'כתר'. לכאורה שתיהן כוחות מוגבלים, וכיצד אפשר שכוח מוגבל יגלה כוח שאיננו מוגבל?! אלא שיש לדעת שאומנם הצד הגלוי של החוכמה והבינה מוגבל, אבל מלבדו יש להן צד פנימי, שאיננו מוגבל והוא מסוגל לגלות דברים שאינם מוגבלים אף הם.

בגילוי הגדול של תורת החסידות שהנחילו לנו רבותינו-נשיאינו, טמונה העצמיות ממש, בבחינת "פנימיות אבא (החוכמה) - פנימיות עתיק"; והתפקיד העיקרי של היהודי להשתמש בכוחות הפנימיים, ודרכם לגלות את הכוחות המקיפים והעצמיים שבו - היינו: להביא למצב שהמקיף יחדור לפנימיות.

## החסידות מגלה

הבעל שם טוב, מייסד החסידות הכללית, מסמל את דרגת ה'כתר' שמרוממת מהעולם. הנהגתו של הבעש"ט התאפיינה בניסים גלויים ובמופתים מפליאים.

המגיד ממעזריטש, תלמידו וממשיך דרכו, המשיך גם הוא את גילוי ה'מקיף', אם כי גילוי זה היה קרוב יותר אל ה'פנימי' (כידוע שהבעש"ט נקרא 'מקיף הרחוק', והמגיד 'מקיף הקרוב', והם כנגד שתי הדרגות של ה'כתר' - הפנימיות והחיצונית).

אדמו"ר הזקן, מייסד חסידות חב"ד, מגלה את ה'כתר' בפנימיות, בתוך כוחות השכל - בחוכמה בינה ודעת.

"להיות חסיד של הבעל שם טוב" פירושו לעשות דברים באופן 'מקיף' - לעסוק בעבודת ה' מתוך תמימות, שמחה ואמונה פשוטה כפי שלימדנו הבעש"ט בחביבותו

הגדולה. ואולם כדי שה'כתר' יתגלה בפנימיות, יש צורך בכוח של אדמו"ר הזקן וגילוי חסידות חב"ד.

לא לחינם נולדו הבעש"ט ואדמו"ר הזקן באותו יום, אלא כדי ללמדנו ששניהם עניין אחד להם, ותורת אדמו"ר הזקן היא תורת הבעש"ט, אדמו"ר הזקן - על ידי המשכת העצמיות ממש בתורת חסידות חב"ד - ממשיך ומגלה בפנימיות את האור המקיף של ה'כתר' - שהמשיך הבעש"ט - בפנימיות.

זמן אמירת ה'סליחות' בחודש אלול הוא זמן מתאים להתבונן במשמעות הפנימית של בקשת הסליחה שלנו מהקב"ה, ומכך גם נוכל ללמוד גם על חשיבות הסליחה בינינו לאחרים.

חכמינו תיקנו לנו בימים אלו תפילות מיוחדות שבהן אנו מבקשים סליחה. אומנם אנו יודעים שהכול גלוי לפניו - כל מעשינו, מחשבותינו וגם דיבורינו כולם ידועים לו, ולמרות זאת הקב"ה מחכה שנבטא את הדברים בפנינו ונפנה אליו מתוך ניגון וזמרה ונבקש סליחתו, וכמובן נקבלה מייד, בלי להקפיד ובלי לשמור טינה.

בקשת הסליחה מהקב"ה וגם קבלתה נחוצות מאחר שבמשך השנה לא תמיד אנחנו ממלאים את המחויבות שלנו כלפיו (קיום רצונו) במלואה, ולכאורה אנו פוגעים בקשר שבינינו וגורמים לו להיות חסר.

כיצד התשובה ובקשת הסליחה משלימות חוסר זה? בחסידות מודגש שכל הפגמים והחטאים נוגעים רק בקשר הגלוי שלנו עם הקב"ה. התשובה מגלה רובד עמוק ממנו של פנימיות הרצון של ה' בנו, ורובד זה אף פעם איננו נפגע, ודרכו מתגלה שהקב"ה ממשיך לאהוב אותנו תמיד, גם כשאנו סוטים מדרך הישר ועוברים על רצונו.

אומנם יש לתקן את המעשים הלא טובים שעשינו, אך בתהליך התשובה מתגלה פנימיות הקשר, והסליחה והמחילה מגיעות ממילא.

### **סליחה - השתחררות מהפגיעה**

על דרך זה נוכל ללמוד על יחסינו עם הסביבה. כשאדם נפגע ממישהו אחר, משהו בתוכו לכאורה נחסר, לדוגמה: ילד שהיה צריך לקבל מהוריו יחס של חום,

אהבה, התחשבות ועזרה, ותחת זאת קיבל מהם פגיעה, עלבונות והשפלות, ונמנעו ממנו החום והאהבה הנחוצים לו, נוצר בנפשו חֶסֶר. דבר דומה עלול לקרות גם בין חברים, בני זוג, שכנים וכדומה.

כשאדם סולח הוא מגלה בתוכו מקום שלם מצד נשמתו האלוקית - מקום שמעולם לא נפגע או נחסר. אין מדובר בהכחשת הפגיעה או בהתעלמות ממנה אלא בגילוי מקום גבוה יותר, שבו היא אינה קיימת כלל.

הסליחה מושתתת על אמונה בסיסית שמצד הנשמה אנחנו שלמים. זו הבנה שערכנו הוא ערך עצמי שאינו מותנה בהערכה שנקבל מהזולת.

כל עוד אנו טועים וסוברים שהערך שבנו תלוי בהערכת הסביבה, השלמות העצמית נותרת חבויה ואינה נחשפת, וממילא גם לא ניתן לסלוח, משום שפעמים רבות אין דרך לתקן את המקום שנפגע ולהשיבו לקדמותו, ולדוגמה, אותו ילד שנפגע בקטנותו מהוריו, לא יכול להחזיר את גלגל הזמן לאחור ולחוות את ימי הילדות בדרך נעימה שאינה יוצרת חֶסֶר.

הסליחה באה מתוך אותה הכרה שגם במקרים שבהם יחסי הגומלין אינם אידיאליים ומספקים, המקום הפנימי שבתוכנו אינו תלוי בהם כלל. כשישנה התגלות של אותה שלמות פנימית, ניתן להשתחרר מתחושת החיסרון ולסלוח, אלא שיש צורך לבחור ולגלות את המקום הזה בתוכנו.

ננסה להמחיש את הרעיון בעזרת משל: אם מישוהו בא ולקח ממני חמישה שקלים, אני מרגיש חסר מלקיחתו ומקפיד עליו, אבל אם באותו רגע התגלה לי שזכיתי במיליון שקל, חמשת השקלים שנלקחו ממני מאבדים מערכם ומחשיבותם, וחסרונם מפסיק להטריד ואפילו הופך להיות בלתי מורגש.

והנמשל: כשישנה התגלות של אותה שלמות פנימית, ניתן להשתחרר מתחושת החיסרון ולסלוח, אבל חשוב לדעת שההתגלות הזאת אינה קורית מאליה. יש צורך לבחור ולגלות את המקום הזה בתוכנו.



## שלמות בהנהגת ה'

במה דברים אמורים? בפגיעה רגשית וערכית. ואולם כיצד ניתן לסלוח כאשר נגרם לנו חוסר של מהות גשמית-פיזית, שלכאורה אין דרך להשלימו (כדוגמה המובאת בתניא באיגרת התשובה "הקוטע יד חברו")?

במקרים כאלה עלינו להתבונן באמונה שכל מה שקורה לנו הוא מה שנגזר מלמעלה ואיננו קשור לפוגע ולרצונו כלל. אומנם העובדה שהוא שימש שליח להבאת הדבר השלילי מקורה בבחירתו החופשית (ולכן מוטלת עליו האחריות לתקן את הפגיעה והנזק), אך התוצאה - אינה תלויה בו או ברצונו.

הידיעה שהכול מגיע מלמעלה ונובע מאהבת ה' אלינו, מאפשרת להשתחרר מרגשות הכעס כלפי הזולת, שלא היה אלא שליח. אומנם בחירתו אינה ראויה, אבל היא אינה מענייננו. מבחינתנו הפגיעה היא חלק מהנהגת ה' כלפינו. הבנה זו יש בה משום גילוי 'שלמות', והיא מאפשרת להשתחרר מהפגיעה ולסלוח.

## סליחה מרפאת

הסליחה הנובעת ממקום זה מיטיבה לא רק עם הפוגע אלא גם עם הנפגע: היא מאפשרת את ריפוי המקום הפגוע והמצולק.

בהלכה מובא שהחיוב לסלוח לזולת חל על הנפגע רק כאשר הפוגע מבקש ממנו סליחה. התניה זו היא על פי שורת הדין, אך מצד המקום הנפשי ומצד הרצון להביא לריפוי הפגיעה, יש חשיבות גדולה לפעול לפני משורת הדין דווקא, ולסלוח לפוגע אפילו לא ביקש סליחה כלל, וכמו שאומרים בקריאת שמע שעל המיטה "הריני מוחל וסולח לכל מי שחטא כנגדי..." (והרי בזמן זה אותם שחטאו נגדי אינם מבקשים סליחתי, ואולי אפילו אינם מודעים לפגיעה שפגעו בי).

מלבד זאת, כשאנו בוחרים לסלוח לפני משורת הדין, הקב"ה רואה את מעשינו, וגם הוא סולח לנו אפילו איננו ראויים ואפילו איננו מבקשים סליחה - מידה כנגד מידה.

## סליחה משמחה

האנשים שמסתובבים בעולם פגועים וחסרים, הם אומללים וסובלים. בתודעתם ובהתנהגותם הם מפריעים לגילויי השלמות הפנימית שבתוכם. ולעומתם, האנשים שמסוגלים לסלוח, נכוונתם מעידה עליהם שהם מרגישים שלמות פנימית בחייהם, בבחינת "איזהו העשיר - השמח בחלקו": גם במקום החלקי, החסר במידת-מה, בצד הגלוי, הם מסוגלים להיות בשמחה, מתוך אותה תחושת עשירות ושלמות פנימית.

זו גם הסיבה שמידת הסליחה היא תכונה יהודית מאוד, עמוקה ובסיסית. כשדוד המלך ראה שהגבעונים אינם מסוגלים לסלוח, הוא הוציא אותם מקהל ה', כי מי שלא יודע לסלוח, מעיד על עצמו שאין בתוכו אותה שלמות פנימית, מצד הנשמה הטהורה, שהיא תמיד שלמה.

לכן גם התשובה מביאה את הגאולה, והיא עצמה גאולה פנימית, כי היא מעוררת בנו אותה שלמות פנימית, שתתגלה בגאולה העתידה.

הזמן שבו אנו הולכים לבקש סליחה מהקב"ה ולעורר בקשר בינינו לבינו את המהות העצמית שמעבר לכל פגיעה, הוא הזמן שמתאים לעורר בו גם את המקום הזה בתוכנו: להשתחרר מחשבונאות מול בני אדם אחרים, בוודאי מול הקרובים אלינו, ופשוט לסלוח. כך ניכנס לשנה החדשה מתוך התחדשות ורגיעה פנימית.

## הקושי בסליחה

ניתן לראות תופעה מעניינת: מה' לא קשה לנו לבקש סליחה, ואנו שרים ומזמרים את פיוטי הסליחה בהתלהבות, ואילו מהזולת לפעמים הדבר קשה מאוד. הקושי טמון בבושה, ומקור הבושה בתפיסה עצמית מוטעית הגורמת לנו לחשוב שאדם אמור להיות מושלם ולא לטעות לעולם בהתנהלותו עם סובביו: אם אני מגיע למצב שבו אני צריך לבקש סליחה, למעשה אני מודה שטעיתי, שאינני מושלם. ואני בוש בעצמי.

חשוב לדעת שהאמת - הנכונה - אחרת: אם טועים, עדיף להודות בטעות ולבקש סליחה, ובמיוחד כאשר יש אדם שבשל הטעות שלנו נותר פגוע.

מצב של חברות גלויה, קשר טוב, מערכות יחסים שבהן איש לא מקפיד על רעהו ואיש גם לא חש פגוע מחברו - הוא מצב טוב ונעים לכל הצדדים. לכן כדאי לנו מאוד, למרות הבושה, לבקש סליחה: בקשת הסליחה מקילה עלינו ומיטיבה עימנו.

לפעמים אנו חשים קושי מסוג אחר: מבקשים מאיתנו סליחה, ואנו מתקשים לסלוח.

עלינו לזכור שבראש וראשונה מוטלת עלינו חובה הלכתית לסלוח. אם מישהו מבקש סליחה - המידות היהודיות המתוקנות מחייבות לסלוח לו ולא לשמור טינה כלפיו בליבנו. הקושי לסלוח מעיד על פגיעה. אנו חשים פגועים מאותו אדם, ולכן כשהוא ניגש אלינו ומבקש סליחה - אנו מתקשים להתגבר על תחושת הפגיעה שבתוכנו.

יש אנשים שנושאים בתוכם פגיעה לאורך שנים, והם מתהלכים בתודעה והרגשה של קורבן: "איך עשו לי את זה? הרסו לי את החיים" וכדומה. מי שסובלים מכך יותר מכולם הם אותם אנשים עצמם.

בעומק העניין - המאמץ לסלוח חשוב מאוד לסולח עצמו. האדם הפגוע - חסר בתוכו, בפנימיותו, ונגרם לו הרס עצמי. הסליחה מחזירה לו את תחושת השלמות והשמחה, ומאפשרת לו לשוב לחיים נכונים וטובים.

בחסידות מוסברת הדרך שבה ה' סולח, וממנה נוכל ללמוד ולהגיע אל הדרך שתקל עלינו לסלוח לאחרים: סליחת ה' פירושה גילוי השלמות העצמית של ה'. דרגה זו מבטאת את המקום שבו למרות כל החטאים - הכול שלם. החטא לא יכול לפגוע במקום העצמי של ה', וכאשר מקום זה מתגלה - נמחלים כל העוונות.

מקום כזה קיים גם באדם עצמו. האדם מסוגל לגלות בתוכו מקום שאף פעם לא נפגע, מקום שחווה שלמות ושייך אליה. כשאדם סולח, הוא מבין שהפגיעה נגעה רק בחיצוניות של ה'אני' שלו, ואילו הפנימיות נותרה שלמה וטובה כשהייתה. המקום השלם הזה בתוכנו הוא הגאולה הפרטית שלנו הקיימת בנו ומחכה להתגלות.

ההסבר שהציע אדמו"ר הזקן בתניא עשוי לעזור לנו להגיע לתחושה המתוארת. אדמו"ר הזקן מלמד אותנו שכאשר פלוני פוגע בנו ח"ו, הפגיעה

שחווינו נוצרה משום ש"מגלגלים חוב ע"י חייב", כלומר: ה' גזר שפגיעה זו תבוא עלינו, וכמו כל מה שה' עושה - גם לה הייתה מטרה ברורה לטובתנו ולתיקוננו. אומנם אותו אדם בחר בבחירתו החופשית להיות שליח להבאת הפגיעה עלינו, אבל הפגיעה עצמה באה מאת ה' יתברך לטובתנו ולתיקוננו, ואם כן, מה לנו כי נכעס על אותו השליח?

סליחה אין פירושה בהכרח שכחה של הפגיעה אלא שינוי המודעות שלנו: ההבנה שהפוגע הוא בעצם שליח לתיקון שלנו, עשויה לעזור לנו לשנות את רגשותינו כלפיו.

גם כשקשה להפנים את הרעיונות הללו, עלינו לזכור את הכלל שאחרי המעשים נמשכים הלבבות. לדוגמה: בקריאת שמע שעל המיטה נוהגים לומר "הריני מוחל וסולח לכל מי שפגע בי..." אומנם קשה מאוד להרגיש כך בכל יום מחדש, אבל טמון כאן סוד מופלא: כשאדם אומר משהו ומתבונן במילים, האמירה עצמה יכולה להביא אותו למקום סולח ומשחרר.

מבחינה הלכתית אין חובה לסלוח למי שפגע בנו ולא התחרט ולא ביקש סליחה, אבל כדאי בכל זאת לעשות זאת כדי לטהר את הנפש: הרגשות השליליים סוחטים מאיתנו כוחות ופוגעים בנו, ואם נשתחרר מהם נוכל להעביר את עצמנו למקום לא פגוע ושלם, מקום שבו טוב לנו.

יש השואלים: יהודי אמור להיות אמיתי וכן ולא להעמיד פנים; האם אין בבקשת הסליחה בתקופה זו משום העמדת פנים?! הרי יכולנו להתחרט ולבקש סליחה במהלך כל השנה!?

התשובה לשאלה זו קשורה למעגל השנה: לכל זמן בשנה יש העניין המיוחד שלו, ועל היהודי "לחיות עם הזמן". אנחנו כיהודים וכחסידיים, רגישים לזמן וחיים אותו. חודש אלול נקבע מלמעלה להיות זמן המיועד לסליחה ולפיסוק והוא מסוגל לנסוך באדם כוח מיוחד לבקשת סליחה ומחילה. ואם זו סגולת הזמן וזה הצינוי - נפעל בהתאם.

## השנה הקרובה היא שנת הקהל, מה המשמעות שלה גם היום בזמן שאין בית המקדש קיים?

מעמד 'הקהל' הוא מעמד מיוחד שהיה מתקיים בבית המקדש אחת לשבע שנים, ביום הראשון של חג סוכות שבמוצאי שנת שמיטה. במעמד השתתפו כל עם ישראל שעלו לרגל לירושלים, והמלך קרא באוזני כולם מתוך ספר התורה פרשיות שבכוחן לעורר בלב כולם את יראת ה' ורצון לקיים מצוות.

גם בימינו קיימת מצוות 'הקהל' במובנה הרוחני. הרבי הזכיר פעמים רבות שהשנה שאחרי שנת שמיטה נקראת כולה 'שנת הקהל', ומובנה כיום קשור לתפקידו של כל יהודי (בעיקר בשנה זו) - להקהיל יהודים ולעורר אותם לעסוק בתורה ולקיים מצוות, כהכנה לקיום הייעוד "קְהָל גְדוֹל יָשׁוּבוּ הִנֵּה" (ירמיהו לא, ז) בגאולה האמיתית והשלמה.

הבחירה בחג הסוכות לקיים בו את המעמד קשורה לייחודו: סוכות הוא החג שמבטא את השלמות של החגים. כידוע סוכות נקרא "זמן שמחתנו", ושמחה היא ביטוי של שלמות, כמאמר חז"ל: "אין השכינה שורה אלא מתוך שמחה" - הקב"ה מתגלה בעולם דווקא כשיש שמחה (מה שאין כן במצב של עצבות, או נוצר פגם וחסרון, והשכינה אינה שורה במקום פגום).

אחד הביטויים של השלמות הפנימית הוא אחדות, וההפך משלמות - הוא פירוד, מחלוקת, ריחוק וחסר תקשורת בין אנשים. כשיש אחדות - נמשכת הברכה. ואכן חג הסוכות, חג השמחה הגדולה, מבטא גם את האחדות הגדולה של עם ישראל. וכלשון חז"ל: "ראויין כל ישראל לישב בסוכה אחת". האחדות שבחג זה הגיעה לשיאה במעמד 'הקהל' שהתקיים בבית המקדש אחת לשבע שנים, שבו התאחד עם ישראל כולו - אנשים נשים וטף - והמלך היה עולה על בימת עץ בעזרה וקורא בתורה.

המלך הוא דמות שמאחדת את כל עם ישראל, וכלשון הרמב"ם, המלך הוא "לב כל קהל ישראל". הקריאה בתורה על ידי המלך, הייתה כעין שחזור מעמד הר סיני שבו ניתנה התורה לעם ישראל, שגם הוא היה מעמד שכולו אחדות: "וַיִּתֵּן יְשׁוּעָה לְעַמּוּדָא לְפָנֵי הַמֶּלֶךְ" (שמות יט, ב) - ומסבירים המפרשים מדוע נקטה התורה לשון יחיד: משום שחננו שם כאיש אחד בלב אחד.

אחדות זו היא גם עניינה של הגאולה השלמה. וכפי שהרבי מבאר בשיחותיו, אחד הביטויים המובהקים של הגאולה הוא התקבצות עם ישראל מכל קצות תבל: **”וְאַתֶּם תִּלְקְטוּ לְאַחַד אֶחָד בְּנֵי יִשְׂרָאֵל”** (ישעיהו כז, יב).

בזמן הגלות, כל אחד נמצא במקום אחר ובמצב רוחני אחר. הגאולה עניינה ליקוט עם ישראל כולו, סביב ירושלים ובית המקדש, והיא מביאה את הברכה הגדולה והשראת השכינה בשלמות, שתהא בגאולה השלמה, ב'הקהל' הגדול מכולם.

### הנהגה של 'הקהל'

בשנת תשמ"ח, שנה שהייתה 'שנת הקהל', הרבי עורר פעמים רבות והסביר ששנה זו, אף על פי שבית המקדש לא קיים, היא זמן המסוגל לפעול ל'הקהל' ולאחדות. הרבי הציע שכל אחד ואחת יקבלו על עצמם החלטות מעשיות לאסוף ולהקהיל יהודים - החל בבני המשפחה ובהדרגה להתרחב ולהגיע לקהלים גדולים יותר - ולעורר את ליבם לקיום תורה ומצוות, בדוגמת מעמד האחדות שהתקיים בשנה זו בזמן בית המקדש.

הרבי עסק בנושא זה בלהט ובאופנים רבים, ואף הסביר הנהגה מיוחדת שנהג בשנה זו בחג הסוכות (בשונה מהשנים האחרות) כחלק מהייחודיות שלה בהיותה 'שנת הקהל'. וכך אמר הרבי בשיחה מיוחדת ויוצאת דופן בסגנונה (שיחת ליל ה' דחג הסוכות תשמ"ח, השיחה המקורית מופיעה באותיות מודגשות):

**”והנה בהמשך לגודל ה'רעש' בעניין ד'הקהל' שצריך להיות באופן של הוספה, חיפשתי להוסיף בעצמי בנוגע ל'הקהל' באופן בולט, ע"י פעולה שיש בה קושי מיוחד, ובגלל זה ה' השינוי בהנהגתי בנוגע לנטילת ד' המינים בעת אמירת הלל, לגבי המנהג הרגיל שראינו אצל כ"ק מו"ח אדמו"ר כדלקמן”.**

כאמור, שיחה זו נאמרה ביום ה' של חג הסוכות תשמ"ח. זכיתי להיות באותה שנה אצל הרבי לקראת סיום חג הסוכות. אומנם בעת אמירת שיחה זו לא נכחתי שם, אבל למחרת הגעתי, ואני זוכר שראיתי את ההנהגה של הרבי באחיזת ד' המינים (שתפורט יותר בהמשך) ועלתה בי התמיהה להנהגה זו, שהייתה שונה מאוד ממה שהיה רגיל כל השנים במנהג חב"ד.

בשיחה האמורה הסביר הרבי שבפעולה שעשה יש קושי מיוחד, ובכל זאת בשל חשיבות רעיון 'הקהל' הוא עשה אותה.

הנהגתו והסברו יש בהם לימוד חשוב לכולנו: למען 'הקהל' צריך לפעמים להתגבר על קושי ולשלם מחיר...

לדוגמה, יש אדם צנוע שבדרך כלל נחבא אל הכלים. הוא איננו חש בנוח לדבר לפני קהל, וקשה לו לאסוף אנשים אחרים ולהשפיע עליהם. בשל גודל החשיבות של 'הקהל' עליו להתגבר על הקושי ולפעול.

ויש אדם שהקושי שלו מגיע מכיוון אחר: הוא מרוכז בהתפתחות הגשמית והרוחנית של עצמו, וקשה לו 'לקחת פסק זמן' מענייניו שלו ולעסוק בהשפעה על יהודים אחרים ובחזיון. גם עליו להתאמץ, להתגבר ולפעול.

## **אנחנו נמצאים בחו"ל ואין לנו שמיטה כפי שהיא במשמעות ההלכתית שלה כמובן, האם יש איזה תוכן שנלמד גם במובן רוחני יותר? תודה רבה.**

שנת שמיטה היא שנה ייחודית. מלבד המשמעות של עובדה זו בפן הגלוי, ההלכתי והמעשי, עלינו להתבונן במשמעות המיוחדת של השנה וללמוד ממנה הוראה ולימוד לחיינו בפן הרוחני.

במכתבים הכלליים של הרבי בשנת השמיטה, מודגש פעמים רבות ששנה זו היא 'שנה שבתית', ומודגשות גם ההשלכות שיש לאופייה המיוחד על חיי היהודי. כפי שלכל יום בימי השבוע יש משמעות פרטית: יום ראשון, שני ושלישי וכו', אך כשמגיע היום השביעי - יום שבת, נכנסת משמעות שונה ונעלית יותר ממשמעות כל ימות השבוע, כך גם בשנה השביעית, שנת שמיטה, יש מהות רוחנית נעלית, השונה ממהותן של כל שש השנים שקדמו לה, ועלינו לקרב מהות זו לעולמנו ולחיינו האישיים.

## **זמן של עלייה**

השמיטה היא ה'שבת' של האדמה - "וְשָׁבְתָה הָאָרֶץ" (ויקרא כב, ה). העניין המיוחד של שנת השמיטה והקשר בינה ובין יום השבת, מוסברים בהרחבה בספר

"דרך מצוותיך" של הרבי הצמח צדק, במצוות "איסור עבודת האדמה והאילנות בשביעית".

במאמר שם מובא כי ששת ימי השבוע בצירוף היום השביעי נקראים "שבעת ימי ההיקף". המספר שבע מסמל מחזוריות קבועה, שבאה לידי ביטוי ביהדות בהזדמנויות רבות - שבעת ימי השבוע, שבעת ימי חג הפסח, שבעת השבועות של ספירת העומר ועוד. לפעמים מתווסף לשבע - אחד נוסף, השמיני, כגון 'שמיני עצרת' שבא לאחר שבעת ימי חג הסוכות.

במאמר האמור מובא כי בשבעת ימי השבוע טמונות שתי תנועות עיקריות בגילויים הרוחניים, והן משפיעות על מציאות הזמן בעולם, וממילא גם על העולם הפנימי שלנו: תנועה של ירידה ותנועה של עלייה.

ששת ימי החול מבטאים תנועה של ירידה והמשכה. בששת ימי החול ירד האור האלוקי והצטמצם, ומתוך פעולות אלו נברא העולם. הצמצום וההתאמה של האור האלוקי הם ה'מלאכה' של הקב"ה. כך גם בחיי היהודי: ששת ימי החול הם הימים שבהם הוא מתייחס לעולם שבחוץ ופועל בו.

לעומתם, יום השבת הוא יום של מנוחה - "שֶׁבֶת נִינְפָשׁ" (שמות לא, יז). השבת מבטאת תנועה של עלייה: האור האלוקי חוזר למקורו. בשבת גם היהודי מתעלה אל מעל המציאות החומרית של העולם.

הצמצום וההסתר בששת ימי החול הם לצורך התכלית האלוקית של "דירה בתחתונים". הקב"ה רוצה שיהיה עולם שבו יחיו נבראים המרגישים עצמם כ'זולת' כלפיו. לשם כך האור האלוקי צריך להסתתר ולהתעלם. פעולות אלו של האור נקראות מלאכה וחידוש, כי הן הפך הטבע האלוקי האמיתי - שהכול הוא אלוקות ואין עוד מלבדו.

גם עבודת האדם בימי החול צריכה להיות באופן כזה: האדם פועל בתוך העולם שבחוץ, ומברר בירורים; בגשמיות הוא חורש וזורע, פועל ומייצר, וברוחניות, הוא מתמודד עם האתגרים השונים של העולם, עולם מלשון העלם. השלב של הירידה והצמצום חשוב והכרחי למען התכלית האלוקית של העולם וליצירת החיבור שיאפשר את המשכת האלוקות לעולם.



זו ה'תנועה' של ימי החול. 'תנועת' היום השביעי - כיוונה הפוך: ביום זה הקב"ה "שָׁבַת מְכֹל מְלֹאכָתוֹ" (בראשית ב, ג). הוא הפסיק את הצמצום וכביכול הפסיק "להתאמץ" כדי להסתתר. עניינו של יום השבת - עליית העולמות. הכול עולה למעלה. אם אין מסכים ואין צמצום, מתגלה המקור האלוקי, וכל המציאות מתעלית. הכול חוזר לעצמו.

עלייה זו היא הגורם להתבטלות העולם התחתון. בשבת אסור לעשות פעולות של יצירה: לחרוש, לזרוע, להדליק אש וכדומה. אין מה ליצור ולא צריך ליצור. להפך - יש לשבות ולנוח. שבת היא זמן ל'התבטלות' והתכללות. קיום היחיד חשוב פחות, והאחריות המוטלת עליו פוחתת. כעת - המקור עצמו מתגלה.

בששת ימי החול הקב"ה רוצה שאנו נפעל בכוחותינו, נקבל עלינו אחריות, נפעל וניצור, ולכן הוא מסתתר מאיתנו. ההסתר מאפשר לנו להרגיש את מציאותנו שלנו. לעומת זאת, ביום השבת, ה' מפחית את מידת ההסתרה של עצמו וממילא התגלותו גוברת, וגם הצורך שלנו להרגיש את עצמנו - פוחת. זהו עניין המנוחה של השבת: חוסר העשייה והפעולה בעולם. כאשר האור האלוקי גלוי יותר - השורש מתגלה. וכשהוא מתגלה - אין 'אני', יש רק אלוקות.

### להתאמץ בשביל הזולת וגם לנוח

אם נרחיב עיקרון זה ליחסי הגומלין שבין בני אדם, נראה שהצמצום והירידה הכרחיים כדי ליצור קשר עם הזולת.

לדוגמה, שני בני זוג, שכל אחד מהם הוא 'עולם' בפני עצמו, צריכים להתחשב ולצמצם עצמם כדי ליצור קשר אמיתי ביניהם. לפעמים האדם צריך להימנע מלעשות דברים מסוימים למרות הרצון לעשותם, מתוך התחשבות בזולתו (שאותם מעשים עלולים להזיק לו או לפגוע בו). הימנעות זו היא פעולה של 'ירידה', של צמצום הרצונות האישיים, והיא הכרחית כדי ליצור את החיבור עם הזולת. אם האדם יתעקש להישאר כמו שהוא, לא יותר ולא יצטמצם במאומה, הוא יתפוס את כל המרחב, ולזולתו לא ייוותר מקום כלל.

כך גם למעלה: אילו הקב"ה לא היה מצמצם את אור הגדול האין־סופי אלא היה מגלה אותו, האור היה ממלא את כל המרחב, או בלשון החסידות (מתוך המובא ב"עץ

חיים): "בתחילת הכל היה אור אין סוף ממלא את כל החלל", ואזי "לא היה מקום לעמידת עולמות". בריאת העולם בששת ימי בראשית התאפשרה הודות להסתר האור וצמצומו.

ששת ימי החול מסמלים את ההתחשבות באחר והוויתור למענו ואת העבודה וההשקעה למען הקשר וחזיון, ואילו השבת מסמלת מנוחה מעבודה זו.

אין הכוונה חלילה לומר שבשבת כל אחד יהיה מרוכז בעצמו ויתרחק מזולתו, אדרבה: בשבת מתגלה השורש המשותף של שניהם, ולכן לא נדרשת אותה עבודה וההשקעה הנדרשות בימי החול, שבהם השורש הזה איננו גלוי. בשבת מתגלה קשר של אהבה שאינה תלויה בדבר, והצמצום הופך להיות מיותר. אין בו צורך כדי ליצור שותפות. השותפות נוצרת מאליה.

משל נוסף לשתי תנועות אלו: תנועת ימי החול דומה להתרחקות החיצונית שנוקטים הורים כדי לפתח את העצמאות של ילדם. אם ההורים רוצים שהילד יתנסה בהתמודדות ובבחירה - עליהם "לקחת צעד אחד אחורה" ולפנות לו מקום במרחב. כל עוד ההורים צמודים אל הילד - הוא יישען עליהם ולא ינסה להתמודד בכוחות עצמו. תנועת השבת דומה לחיבור מחדש של ההורה עם הילד שלו ונתינה של ההורה לילד ללא תנאים, רק משום שהוא הילד שלו. ההורה "נרגע" מהצורך לחנך את הילד, והילד "נרגע" מהצורך להוכיח להורה שהוא מסוגל לבד.

כך גם בקשר שבין הקב"ה ובינינו - עם ישראל: בששת ימי החול, כשיש צמצום והעלם, הקשר מתגלה מתוך 'עבודה'. בזמן זה מושם דגש ב'עצמאות' ובאחריות של היהודי ובבחירתו החופשית להגיע לקשר עם הקב"ה. היהודי צריך להתאמץ ולהשתדל בגשמיות וברוחניות כדי לגלות את הקשר המשותף. כיוון שיש במציאות הגלויה שניים נפרדים, ליצירת החיבור ביניהם דרוש מאמץ.

וביום השבת, הצמצומים מתבטלים ומתגלה האחדות השלמה בינינו לבין הקב"ה, שהיא אחדות שאינה תלויה בדבר, וכלשון התפילה בשבת "אתה אחד ושמן אחד ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ". בשבת הקשר מתגלה מתוך תענוג ומנוחה, מאחר שבשורש ישראל והקב"ה הם מהות אחת, ונשמתו של כל יהודי היא חלק אלוהי ממעל ממש. ואם הם אחד - הרי אין שום צורך להתאמץ וליצור חיבור. אין צורך לחבר דבר לעצמו.

הסיבה להבדל קשורה במחשבתנו הבסיסית: בימי החול צריך לרדת ולוותר, להשקיע ולהתאמץ, כי בבסיס המחשבה שלנו שוכנת התפיסה שאנו שניים נפרדים. בשבת המחשבה הבסיסית אחרת - אנו חשים בפנימיות המאוחדת. וכשיש אחדות - אין צורך במאמץ וביצירת חיבור.

### שבת - לאדמה

שתי תנועות אלו המאפיינות את ימות השבוע, כפי שהוסבר, מאפיינות גם מרחבי זמן אחרים, אם כי החפיפה אינה שלמה - יש היבטים שבהם ניכר הדמיון, ויש - שבהם ניכר שוני, לדוגמה: החגים - בחגים אסור לעשות מלאכה ובזה הם דומים לשבת, אך הותרה בהם עשיית מלאכה לצורך אוכל נפש, שלא כבשבת, שבה נאסרה כל מלאכה שהיא. דוגמה נוספת: ימי חול המועד - בימים אלו יש מלאכות מסוימות שעשייתן מותרת, ואחרות - אסורות.

על דרך זה ניתן להבחין בשתי תנועות אלו של הירידה והעלייה, ביחס שבין שש השנים הראשונות ובין השנה השביעית - שנת השמיטה.

המאפיין את שנת השמיטה - השביתה ממלאכה נוגעת לאדמה בלבד. בשנה זו אנו יכולים לבנות, לעסוק במסחר וכדומה, הכול - חוץ מהמלאכות הקשורות לאדמה: חרישה, זריעה, קצירה כן הלאה, שהן אסורות.

וכיוון שהאיסורים נוגעים לאדמה בלבד, גם העלייה המתרחשת בשנת השמיטה, אינה בכל העולמות (ובכל 'סדר השתלשלות' כמו בשבת שבו אסורות כל המלאכות וכל סוגי היצירה, והשפעת יום השבת היא כידוע גם בעולמות העליונים) אלא באדמה בלבד.

הארץ היא החלק התחתון שבנבראים. החלק הדומם. בחסידות מוסבר שהיא כנגד ספירת ה'מלכות', הספירה התחתונה בגילויים האלוניים. בשנת השמיטה לא כל המציאות עולה - רק החלק הגלוי והתחתון שלה.

מכאן אנו למדים שהעלייה בשנה זו צריכה להתבטא בעיקר בדברים הארציים: הן כפשוטו, בשמירה על ההלכות בעבודת האדם, והן בעבודה הרוחנית של הנפש הקשורה עם הארציות והאדמה שבתוכנו.

וכפי שמדייק הרבי באחד ממכתביו: "השבת מדגישה בעיקר שהקב"ה הוא בורא העולם 'כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ', ואילו שנת השמיטה

מדגישה בעיקר שהקב"ה הוא - **עתה** ותמיד - **אדון** העולם. פעולות האדם צריכות להראות 'כי אין דבר מיוחד ברשותו רק שהכל ברשות אדון הכל'" (ו' בתשרי תשל"ג).

### שביתה מעפר

ידוע המובא בתניא בפרק הראשון שיסוד העפר של הנפש הבהמית הוא עצלות ועצבות. וכנגד הצד של ה'קליפה' של ה'עפר' יש גם עפר ברובד הקדושה - "וְאָנְכִי עֶפֶר וְאֶפֶר" (בראשית יח, כז) - ביטול שלם לקב"ה בבחינת "נפשי כעפר לכל תהיה". בשנת שמיטה צריך לשבות מעבודת האדמה. פירוש שביתה זו במובנה הרחב: כל מה שקשור לעניין ה'עפר' שבנפש האדם - אינו שייך לשנה זו.

כשמדברים על ה'עפר' של הנפש הבהמית ניתן להבין זאת. ה'עפר' הוא אותה תחושה של עצבות, דיכאון. האדם מרגיש חלל ריק, והוא איננו מוצא חיות וטעם בשום דבר, בדומה לאדמה שהיא חסרת חיות וטעם. בשנה זו צריך לתת לאדמה לנוח... לא לתת ליסוד ה'עפר' שבתוכנו להיות 'פעיל'... יש לעשות מאמצים גדולים להשתחרר מהעצבות והדיכאון של הנפש הבהמית.

ואולם החידוש האמיתי של שנה זו הוא שגם 'עבודת העפר' שבקדושה לא שייכת בשנה זו. אומנם חלק מהעבודה הרוחנית של היהודי קשור לביטול של 'עפר', אך לכל זמן יש ההדגשה שלו, ובשנה זו, צריך לשבות מעבודת האדמה. פירוש הדברים: עבודת האדמה כוללת בתוכה חרישה וזריעה. חרישה כוללת סיקול השטח מאבנים והפיכת הקרקע בכוח. פעולת החרישה דורשת מאמץ והיא 'שוברת' את הקרקע.

ה'חרישה הרוחנית' היא עבודת הביטול הפנימי של היהודי. עבודה זו נועדה לסלק-לסקל את שאריות ה'ישות' של האדם. היא 'ייסורים' שהאדם מייסר את עצמו, ב'חשבון נפש' וביטוש פנימי, מתוך כוונה ומודעות.

החרישה כשלעצמה איננה התכלית. היא אמצעי, ומטרתה להביא בסופו של דבר לצמיחה. הביטול העמוק של ה'עפר', שמרגיש שאין לו שום מציאות מצד עצמו, והוא נתון למרמס על ידי הכול, מביא אותו לצמיחה פנימית - משהו חדש נפתח אצלו, וכלשון התפילה: "נפשי כעפר לכל תהיה - פתח ליבי בתורתך".

כשם שהגרעין נרקב באדמה וצומח צמיחה חדשה, כך אחרי המשבר והכאב צומח משהו חדש. זו השמחה הבאה אחר העצב, שהיא נעלית יותר "כִּיתְרוֹן הָאוֹר מִן הַחֹשֶׁךְ" (קהלת ב, ג).

זהו מהלך חיוני בעבודת ה' בדרך כלל, אך הוא איננו המהלך הנדרש בשמיטה: בשנת השמיטה, הקב"ה מצווה אותנו לשבות מעבודת האדמה. הפעולות היחידות המותרות - מטרתן לשמר את הקיים, אבל פעולות שנועדו לסייע לצמיחה שתבוא בשלב מאוחר יותר - אסורות.

ואם תעלה בלב היהודי דאגה מניין יבוא מזונו, היאך לא יעבוד את האדמה והיא בכל זאת תצמיח יבול?! התורה מרגיעה ומבטיחה: "יְצַוִּיתִי אֶת בְּרַכְתִּי" (ויקרא כה, כא) - תהא ברכה גדולה יותר, גם מבלי שהאדם יעבד את האדמה.

בפן הנפשי בעבודת ה', הפירוש הוא שאפשר להגיע לצמיחה, עלייה ושמחה גם בלי שיקדמו להן משברים. המשבר איננו שלב הכרחי בדרך אל הצמיחה. בשנה זו הקב"ה מברך אותנו, שנצליח להתעלות ולא נידרש לצורך כך להתמודדות עם יסוד ה'עפר' או לעבודה קשה אחרת.

מבחינה זו שנת השמיטה דומה לשבת: השבת אינה זמן לתעניות ותחנונים אלא זמן של דבקות ועלייה, והברכה מגיעה מלמעלה, בזכות יום השבת עצמו: "שבת היא מלזעוק ורפואה קרובה לבוא" - השבת אינה זמן לזעוק ולהתפלל על החולה, אך הרפואה קרובה לבוא, בזכות סגולתו של יום השבת עצמו, גם ללא התפילות 'מלמטה למעלה'.

כך גם השמיטה: יש בה סגולה והברכה מגיעה מלמעלה. משום כך אין צורך (וכמובן גם אסור) לעבד את האדמה. ובעבודת הנפש - גם בה תגיע הברכה מלמעלה. בשנה זו הכול נמשך מתוך רוגע שמחה וביטחון שלם בה', ללא ה'חפירה הפנימית' המרירה. אין בה צורך.

אנו למדים מכאן מסר ורעיון חשוב מאוד: יש עבודות רוחניות ששייכות לזמן מסוים ואינן שייכות כל כך לזמן אחר. עיקרון זה נכון לא רק בשנת השמיטה שבפתח, אלא גם בכללות התקופה והזמן שבהם אנו נמצאים, ערב האלף השביעי - יום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולמים.

וכפי שקובע ברורות הרבי במאמר ד"ה מרגלא בפומיה תשמ"ו, לגבי ההבדל בין עבודת התשובה שאפיינה את הדורות שעברו לעבודת התשובה הראויה בימינו: בעבר, התאפיינה עבודת התשובה בבכיות ובמרירות, אך בדורותינו אחרי כל הבירור והזיכוך בהשפעת הייסורים הרבים, "אין לנו כוח לענין המרירות".

והרבי מוסיף שם: "ע"פ המבואר באגרת התשובה... שענין תשובה תתאה מתוך מרירות הוא פעם אחת בשבוע לפני יום השבת, והיינו בליל שישי, והרי אנו עומדים כעת באלף השישי קרוב לסופו, והיינו קרוב לסוף היום השישי, לא רק ביום השישי (לא ליל שישי) אלא ביום זה עצמו קרוב לסיומו, קרוב ליום השבת, א"כ פשיטא שהעבודה בזמן זה היא מתוך שמחה דתשובה עילאה..."

אם כן, בתקופתנו בכלל, ערב הגאולה, אנו כבר טועמים מעבודת ה'שבת' שהיא מתוך שמחה וטוב לבב.

ובפרטי פרטיות, בשנה של שמיטה, שבה לא עובדים את האדמה, והכול צומח מאליו, ודאי וודאי שהעבודה צריכה להיות רק מתוך ביטחון שלם בהקב"ה, שימשיך לנו את כל הברכות מלמעלה "וְצִנִּיתִי אֶת בְּרַכְתִּי" מתוך שמחה וטוב לבב.

### **האם היהדות מכירה בשוויון? תודה רבה.**

ביטוי לשוויון זה עולה מאחת ההלכות של שנת השמיטה: את הפירות הגדלים בשמיטה מותר לאכול בבית כל זמן שעדיין יש כמותם בשדה, וכאשר כלה הפרי מן השדה, ואין לחיה אפשרות למצוא אותו עוד בשדות, צריך לבער את הפרי שנותר ולא להשאיר ממנו גם בבית.

הצמח צדק (בביאור מצווה זו) מסביר שהסיבה להתייחסות למאכל האדם ולמאכל הבהמה יחד, בלא הבחנה ביניהם קשורה ע"פ הפנימיות לכך שהגילוי האלוקי שבשמיטה הוא גילוי של 'סובב' שבו אין הבחנה בין הנבראים ולכן הוא יוצר תודעה של שוויון - "השוה ומשוה קטן וגדול ואדם ובהמה שוים אצלו".

יש לדייק שאין הכוונה רק לאדם ובהמה הפיזיים אלא גם לאדם ובהמה - מהויות רוחניות - שבתוך האדם עצמו.

ה'אדם' שבנו הוא הנפש האלוקית שלנו - 'אדמה לעליון', ובכללות יותר - כוחות השכל וההבנה שלנו המבטאים את מעלתנו כאדם. וה'בהמה' שבנו היא הרגשות שבתוכנו, שלא תמיד הם מתוקנים, ובכללות יותר, היא הצד החייתי, הבהמי שבנו, הצד שנמשך יותר לחומריות העולם הזה.

אם כן, מדובר בשתי 'נפשות' פנימיות השוכנות בתוכנו, שתי תודעות הנבדלות זו מזו. בזמן רגיל עלינו להבחין בין השתיים ולזהות מה מגיע מכל אחת מהן, ומתוך כך להתנהל נכון באופן שבו 'מוח שליט על הלב': האדם צריך לנהל את הבהמה ולא חלילה להפך.

אך כשמגיעה שנת שמטיה ומתגלה אור האין-גבול - לגביו הכול שווים, התורה מצווה לנקוט יחס שווה כלפי הבהמה והאדם.

ניתן להבין זאת במובן של 'ביטול'. הידיעה שכל המעלות שלנו הם כאשר אנו בוחנים את הדברים ב'משקפיים' של גבול, אך בשנת השמיטה אומרים לנו, הכול טוב ונכון, אבל ביחס ל'מושגים' האמיתיים - הכול שווה.

מדובר בהתייחסות מסוג מיוחד - התייחסות שיוצרת שוויון בין כולם, וכלשון המובאת בשם הבעש"ט (צוואת הריב"ש פסקה יב): "...ובמה הוא חשוב יותר מתולעת, שהתולעת עובד להבורא יתברך שמו בכל שכלו וכחו, והאדם גם כן רימה ותולעה, כמו שכתוב ואנכי תולעת ולא איש, ואם לא נתן לו השם יתברך שכל לא היה יכול לעבדו רק כמו תולעת, ואם כן אפילו מתולעת אינו חשוב במעלה, כל שכן מבני אדם, ויחשוב שהוא ותולעת ושאר בריות קטנות הם חשובים כמו חברים בעולם, שכולם נבראים, ואין להם יכולת רק מה שנתן להם הבורא יתברך, ודבר זה יהיה תמיד במחשבתו...".

### להסתכל על כולם בשווה

אם נתרגם את הרעיון ליחסי אנוש, נבין שה'שוויון' הוא דרך ההסתכלות - על עצמנו ועל אחרים - שעלינו לסגל לעצמנו בשנת השמיטה.

בדרך כלל אנו רגילים למדוד ולהעריך אנשים על פי הכישרונות שלהם, הצלחותיהם כישלונותיהם וכדומה, על פי הצד הגלוי שבהם. שנת השמיטה מזכירה

לנו שלעומת האמת לאמיתתה וכלפי הקב"ה - כולם שווים - "השוה ומשוה קטן וגדול". הגאון שבגאונים והפשוט שבפשוטים, מצד העצמיות - כולם אותו דבר. בשנה זו עלינו לחדול מן ההרגל שהזכרנו. עלינו להתרגל להכיר ב'עצמיות' שבכל אחד, שמצידה כולם שווים.

### להפקיר בעלות ולנוח

עיקרון זה בא לידי ביטוי גם בהלכה נוספת של שנת השמיטה - ההלכה שלפיה כל הפירות הגדלים בשנה זו הם הפקר. כל אחד יכול להיכנס לשדה ולקחת מהפירות לעצמו. אין איש שהוא ה'בעלים' שלהם והם 'רכושו' ו'קניינו'. הפירות שייכים לכולם, ואפילו לבהמות ולחיות.

סיבת הפקעת הבעלות האישית היא "כִּי לִי הָאָרֶץ" (ויקרא כה, כג): הקב"ה מראה את בעלותו על העולם בגלוי, ולכן הכול מופקר וגם החובות נשמטים.

זהו הזמן שבו האדם צריך לחזק בתוכו את ההכרה והתודעה שכל מה שיש לו - איננו באמת שלו, אלא שייך לקב"ה, וכלשון המשנה בפרקי אבות (ג, ז): "תן לו משלו, שאתה ושלך שלו". בשנים רגילות, שבהן האדם עובד ומשקיע, קשה יותר לפתח תודעה זו, כי יש צד של עשייה של האדם; אך בשנת השמיטה, שבה הכול מופקר, ללא בעלות, מתגלה שכל מה שיש לנו - שלו הוא.

אומנם "הַשְּׂמִים שְׂמִים לֵה' וְהָאָרֶץ נְתַן לְבְנֵי אָדָם" (תהלים קטו, טז). הקב"ה נותן לאדם את ה'ארץ' - הארציות, כדי שיעבוד בה, יברר את הבירורים הנחוצים, ויפעל בדרכי הטבע; אך בשנת השמיטה הוא מזכיר לו כי למען האמת "לֵה' הָאָרֶץ וּמְלוֹאָהָ" (תהלים כד, א). הנתנה בשש השנים הייתה על תנאי שנעשה את מה שצריך, אך מתוך הכרה שבאמת הכול של הקב"ה.

הכרה זו צריכה להביא את האדם לשחרור פנימי, לרוגע ומנוחה. הצורך "לתפוס בעלות" בתחומי החיים השונים חשוב ונחוץ, אבל הוא דורש קבלת אחריות ומשום כך עשוי לגרום ללחץ. כאשר האדם יודע את האמת, שכל מה שיש לו איננו באמת שלו - "שאתה ושלך שלו", הידיעה הזאת נוסכת בו רוגע ושלווה גדולים מאוד, והיא גם מחזקת את ביטחונו בקב"ה - מקור הכול.



כשם שביום השבת האדם צריך להרגיש מנוחה ושלווה פנימית מתוך ש"כל מלאכתך עשויה", כך גם בשנת השמיטה. ההכרה שהכול שייך לה' והגברת הביטחון בה' מביאה את האדם לחיים שלווים ורגועים, חיים של גאולה פרטית, שבוודאי מקרבים גם את הגאולה הכללית.

**למדתי בתניא בפ"ב שצריך להיות מוח שליט הלב, שהמוח הוא זה שיקבע את ההתנהלות ולא הלב. איך אפשר ליישם את העבודה הזאת, בזמן שהלב שלנו הוא מאוד משפיע לנו על ההתנהלות והוא באמת מאוד קובע לנו את מצב הרוח.**

שלום וברכה, אכן באמת אחד מיסודות החסידות המוסברים בהרחבה בספר התניא הוא "מוח שליט על הלב".

זוהי השיטה וזוהי הדרך. בתשובה שלהלן ננסה לתאר את הדברים ואת החשיבות שלהם, עד כמה הם משפיעים על ההתנהלות של האדם בחיי היום יום, ומדוע הם באמת כל כך חשובים בכל התפיסה החסידית.

ה'מוח' הוא כוחות השכל: היגיון (לוגיקה) וחשיבה; באמצעות עבודה המתמקדת בהם מגיעים למצב שבו המוח "שליט על הלב" - משתלטים ומתגברים על הרגשות שבלב.

שיטה זו של אדמו"ר הזקן לא הייתה מקובלת על רבים מחבריו, תלמידיהם של הבעל שם טוב והמגיד ממעזריטש, שרבים מהם דגלו בדרך התעוררות הלב, ההתרגשות וההתלהבות. התנועה שהם ייסדו כונתה "חסידות חג"ת" (חסד, גבורה ותפארת - המידות), וגם דברי התורה שאמרו היו בעיקר אמרות קצרות ("ווארטים") שנועדו לעורר את הרגש.

אדמו"ר הזקן בחר בדרך אחרת - דרך שמדגישה ומבליטה את המוח, את עבודת ההתבוננות: "מוח שליט על הלב".

החידוש של אדמו"ר הזקן הוא הרעיון שיש ללמוד ולהבין את המציאות הפנימית של העולם, להתבונן בגדלותו של בורא העולם ולהבין היטב מה הוא דורש מהנבראים שברא, ובראש ובראשונה, ללמוד ולנתח את מציאותו הפנימית של האדם, העובד את בוראו.

## ארוכה וקצרה

דרך זו רמוזה גם בדרך השער של ספר התניא במילים: "לבאר היטב איך הוא קרוב מאד בדרך ארוכה וקצרה" - אומנם הדרך ארוכה, אך מצד האמת היא קצרה. יש דרך חיים שבה מחפשים לפתור הכול מהר ובקלות, ללא מאמץ מיוחד. מחפשים פתרונות קסם, ומנסים לפתור בעיות וסיבוכים על ידי הפעלת לחץ וכוחנות. לפעמים נראה לנו שדרך זו עשויה לקדם אותנו, ואפילו ביעילות, אך בראייה המתבוננת למרחקים נשים לב שדרך זו אינה כה קצרה כפי שהיא נראית - היא אינה יציבה, ואבני נגף רבות פזורות לאורכה: יש בה משברים ונפילות לרוב, מתחים ואיומים.

לעומתה קיימת דרך אחרת, ארוכה ממנה ומתונה יותר. בדרך זו ההתקדמות איטית ומחושבת. לכאורה יש בה בזבוז זמן וחוסר יעילות, אך בטווח הארוך, מתברר שדרך זו היא הדרך הקצרה דווקא - והיא שמביאה אותנו אל היעד.

בשפת החסידות, שתי הדרכים האלה מסמלות את ההבדל בין ה'מוחיין' (שכל) ל'מידות' (רגש).

דרך הרגש קצרה במהותה: העולם הרגשי הוא עולם מהיר, קצר רוח, מזכיר קצת אופי של נער צעיר. כידוע, הכינוי למידות העליונות הוא "זעיר אנפין" - פנים קטנות. עבודה על פי הרגש פירושה שהאדם רוצה להתלהב ולהרגיש כל דבר מייד. אדם המאמץ לו דרך זו בוחן כל דבר - את חייו האישיים, קשריו המשפחתיים, עיסוקו ומקום עבודתו וכדומה - על פי תחושותיו ועל פי מידת הריגוש שהוא מעורר בו. מובן מאליו, שכשאדם כזה מתבונן בעניינים נפשיים ורוחניים גם אז הוא מחפש בעיקר להתלהב ולהתרגש מהם.

אומנם דרך זו קצרה ומהירה, אך ההתקדמות בה אינה יסודית, ולרוב גם לא אמיתית.

ה'מוחיין' מסמלים דרך חיים ארוכה: השכל בוחן כל דבר במתינות וביסודיות. השכל לא מתפעל מההתרגשות החיצונית והוא אינו בוחן דברים לפי תחושות אלא לפי התוכן הפנימי של הדברים.

## להשרות יציבות

מדוע דרך החיים המבוססת על בחינת הרגש נחשבת קצרה? משום שהיא אינה דורשת מהאדם מאמצים מיוחדים: אפשר להתרגש גם בלי להתייגע. האין זה נפלא? לאו דווקא: בדרך זו טמון חיסרון גדול - חוסר יציבות. הרגש, מטבעו, משתנה ואיננו קבוע, ועל כן הנהגה המבוססת על רגש ועל תחושות, רבים סיכוייה להביא את האדם לאכזבות ולתסכולים, ולעיתים רבות גם למשברים.

החידוש של אדמו"ר הזקן הוא, כאמור, הקביעה שיש ללמוד ולהבין את המציאות הפנימית של העולם, להתבונן בגדולותו של בורא העולם ולהבין היטב מה הוא דורש מהנבראים שברא, ובראש ובראשונה, ללמוד ולנתח את מציאותו הפנימית של האדם, העובד את בוראו.

דרך זו היא דרך ארוכה יותר. בדרך זו לא מתפעלים בקלות ובמהירות אלא לאחר הבנת הדברים. יתרה מזו, גם כאשר מתרגשים בסופו של דבר, הרגש מאופק ומחושב יותר, ולא מלווה בסערה המאפיינת את עולם הרגשות. דרך זו, הארוכה, היא שמובילה את האדם ליעד הנכון.

גם הוראתו של הרבי ללמוד ענייני גאולה ומשיח, נראית לעיתים דרך ארוכה, שכן קיומה דורש מאמץ והשקעה בלימוד והתבוננות. כך לכאורה. אבל מצד האמת - דרך זו היא הדרך הקצרה דווקא, משום שהיא היחידה המאפשרת לנו להחדיר לחיינו את הגאולה, ולנהל את חיינו על פיה.

**שלום וברכה, יש לי הרבה הרבה רגשות אשמה על כל מיני דברים שעשיתי בחיים. לא נעים לי לפרט אותם, אבל קשה לי מאוד עם המחשבות הללו שצפות בי הרבה פעמים. איך אני יכול להתמודד עם זה?**

רגשות אשמה פירושם - היה אובדן ואני אשם בזה.. אני לא יכול להשלים כי עדיין החוויה של האשמה פעילה בתוכי ולא משתחררת בתוכי, ולכן ההתאבלות או העצבות או הדיכאון שנובעים מהאובדן יכולים להישאר עם האדם שנים רבות.

להלן נתייחס לרגשות אשמה שיכולים להיות מהדברים הכי קשים, כמו אובדן וכדומה, וכמובן שהדברים נכונים גם לגבי דברים קלים יותר.

חז"ל לימדו אותנו, ש"גזירה על המת שישכח מן הלב", ואפשר לומר שכן הוא גזירה על האובדן שיישכח מן הלב.

לא המציאות של המת, אלא הכאב שישכח. כי יש טבע של השלמה של החיים, יש השלמה, החיים ממשיכים, יש אחריות לילדים אחרים, לבן זוג, להורים, החיים ממשיכים.

זה איום ונורא האובדן, ולפעמים הוא טרגדי.. אבל המקום הזה קרה בהשגחה פרטית, הקב"ה עשה את מה שעשה, אז צריכים את ההשלמה.

הנקודה של האשמה, היא חוויה תוהית - חוויה לא נכונה.

כי אם יש אשמה אמיתית, יש אפשרות לתשובה, יש אפשרו לתקן את מה שקרה. התשובה היא נותנת מענה לאשמה.

טעית? אתה אשם? אם טעית, אם קרה בגללך משהו, את מה שקרה אי אפשר לתקן, אבל את האחריות והטעות אפשר לתקן.

תשובה היא כח פנימי מאוד חשוב, שהמשמעות שלו - למדתי מהטעות, התחרטתי על הטעות, על מה שטעיתי ועשיתי לא בסדר, את התוצאה אני לא יכול לשנות, וממילא שאדם לומד מהטעות שלו ומתחרט, ומקבל מכאן ולהבא לחיות אחרת, נמחל לו.

אבל, אם ישאל האדם, הרי התוצאה שקרתה - קרתה?

על זה יש לנו את אותו מאמר חכמים חשוב "מגלגלין זכות על ידי זכאי וחובה על ידי חייב".

היית חייב, על ידך גילגלו חובה.. אם אתה זכאי על ידך מגלגלין זכות..

על זה שמגלגלין דרך, בגלל שטעית ובחרת לא נכון והיית אשם, וגלגלו דרך חובה, זה אומר שאתה לא בסדר, ועל זה אתה צריך לעשות תשובה. אבל עצם מה שגלגלו דרך חובה, זה אומר שזה היה צריך לקרות.

אם לא על ידי הטעות שלך, זה היה קורה על ידי מישהו אחר, ובצורה אחרת..

זה נותן לנו יסוד מאוד גדול, שבסופו של דבר, גם בדבר הכי קשה במציאות, שזה אובדן, שאתה חושב שהיית אשם, ויש לך חלק בזה, זה טעות מאוד גדולה לחשוב, שאם אתה לא היית טועה הדבר לא היה קורה.

אתה לא יכול לגזור בבחירתך החופשית גורל של מישהו אחר, אתה הוא רק אדם, אין לך הזכות לגזור גורלות.

אנחנו אנשים מאמינים ויודעים שהקב"ה מנהל את העולם, וממילא בשפה הנפשית - מה שהיה צריך לקרות, היה קורה, דרכי או לא דרכי, כי האדם הוא רק מגלגל, מתגלגל דרכו, אבל יש מי שקובע.

נקודה נוספת, מובאת באגרת הקודש של אדה"ז, אומר שם אדה"ז כל הכועס כאילו עובד עבודה זרה, והוא שואל שאלה פשוטה, למה כל הכועס כאילו עובד עבודה זרה? הרי הוא פגע בי.. אז אני צודק שאני כועס עליו.. למה אני עובד עבודה זרה.. הוא יכל לא לעשות את זאת?

עונה על זה אדה"ז,

הוא בעל בחירה, על הבחירה שלו הוא היה צריך לעשות תשובה, אם לא יעשה תשובה הוא יקבל עונש על זה שבחר ברע, על טעות עושים תשובה או מקבלים עונש.

אבל את מה שאתה עברת על ידו, זה היה צריך לעבור עליך, היית צריך לעבור איזה סבל או חובה, רק גילגלו את זה דרכו, ואם זה לא היה על ידו, זה היה קורה על ידי מישהו אחר.

ולכן, אדם שנפגע הוא צריך להבין, שבכל מקרה הוא היה נפגע, אבל הוא לא באמת אשם.

זה ההסתכלות מהמבט של הנפגע - שהוא לא מאשים אחרים.

ואותו דבר הוא בצד השני של הדבר, של הפוגע - אני הפוגע, אני שבחרתי, עשיתי טעות, בחרתי לא נכון ועשיתי טעות, והטעות נראית לגבי האחר נוראית, טרגדית, אני לא יכול לשאת את העובדה שבגללי קרה דבר כזה או אחר.

וכיוון שאני לא יכול לשאת את העובדה, אני מרגיש אשם, לא יכול לסלוח לעצמי, לא יכול לסבול את עצמי על הרוע שעשיתי, לא מבין שטעיתי אבל אני יכול לתקן את זה.

גדולה תשובה, חזל לימדו אותנו, שמביאה חיים לעולם, גדולה תשובה, ונשתמש באותו מאמר חזל - שמביאה חיים לטועה שעשה תשובה, לאשם שעשה תשובה, זה מביא לו חיים.

למה? כי תיקנת וחזרת כאילו לא עשית, לשלימות. ואולי הצער יביא שתלמד מזה, וזדונות נעשים זכויות.

אז מה השאלה הנוראית? אבל בזמן שטעיתי ובחרתי לא נכון, ולא נזהרתי, קרה לאחר בגללי משהו וזה קרה לו..

מה התשובה לזה? אני חייב לדעת שעל האחריות שלי אני צריך לתקן, על הבחירה שלי, אבל מה שקרה לאחר היה צריך לקרות בכל מקרה.

כי מה שקרה לאחר, רק גלגלו דרכי, אבל בעצם אם זה לא היה מתגלגל דרכי זה היה על ידי מישהו אחר. כי מה שעובר על מישהו צריך לעבור עליו, כי הכל בהשגחה פרטית.

זה היסוד של התפיסה של השלמה, אם קרה משהו כך היה צריך לקרות, הקב"ה מנהל את העולם, נכון שהוא משתמש בבני אדם, הוא מגלגל דרכם, אבל לא בני האדם חורצי גורלות של אחרים. הקב"ה הוא היחיד שחורץ גורלות, ואם קורה משהו, היה צריך לעבור את זה.

ולכן מובן, שאין מקום לרגשות אשמה, אין מקום להאשים את עצמך, כי צריכים לדעת שהקב"ה הוא מנהל את העולם, והוא זה שמחליט מה יקרה עם כל אחד.

**הפרשה מספרת על קורח שחלק על משה רבינו, למרות שהוא היה פיקח וחכם, עם כל זאת הוא סחב את עצמו למחלוקת הזו. איך ייתכן שעד לפני רגע משה רבינו נתן להם את התורה בסיני, ראו איך פה אל פה הקב"ה מדבר אליו, והם שומעים את דבריו של הקב"ה דרך משה רבינו, ואחרי כל זה,**

## עומד קורח וטוען "למה תתנשאו" - ברור למה הם צריכים להתנשאות, כי משה רבינו הוא נעלה יותר מאשר כל שאר העם? תודה.

טענה זו, כבר נכתבה בחז"ל - "קרח שפיקח היה מה ראה לשטות זו", אם אכן הוא היה פיקח, איך הוא נסחב לכזאת מחלוקת, ומה ראה פתאום לעשות שטות כזאת.

מפרשי התורה עומדים ומסבירים כל מיני ביאורים שונים, זה בכה וזה בכה, וכל אחד מסביר כדרכו ובשיטתו.

וכמו שנעמדים על זה במדבר רבה (פ' יח סעיף ח) "קרח שפקח היה מה ראה לשטות זו? אלא עינו הטעתו ראה שלשלת גדולה עומדת הימנו שמואל ששקול כמשה ואהרן ... אמר: אפשר הגדולה הזו עתידה לעמוד ממני ואני אדום (אשתוק)? ולא ראה יפה, לפי שבניו עשו תשובה ועומדת להם ומשה היה רואה יפה. לכך נשתטה לבוא לאותה חוקה ששמעו מפי משה שכולם אובדים ואחד פלט: "והיה האישי אשר יבחר ה' הוא הקדוש".

בתורת החסידות מבארים כמה וכמה ביאורים על מחלוקתו של קורח, ולהלן נעמוד על ביאור אחד מביניהם, כפי שהוא מובא בליקוטי שיחות חי"ח:  
הרבי מדייק שמכיון שעד עתה לא שמענו על פקחותו, הרי מובן שבענין זה עצמו נראית פקחותו של קרח, ובכל זאת, בפקחות זו מעורבת שטות;

הפקחות והחכמה היא מלראות את הנולד, החכם רואה (לא רק את הגלוי אלא גם) את התוכן הפנימי והנסתר שיתגלה מאוחר יותר. והתבטא בטענתו של קרח "כי כל העדה כולם קדושים ובתוכם ה', ומדוע תתנשאו על קהל ה'" - מכיון שהוא ראה את השלום והאחדות כפי שהם בשרש ישראל, ששם אין דרגות שונות אלא אחדות פשוטה. אחדות זו תתבטא לעת"ל גם בעולם - שלא ילמדו עוד איש את רעהו. ולכן הוא גם כן רצה להיות חלק מאותה אחדות שתהיה לעתיד לבוא.

כמו החכם שרואה את הנולד, והוא רואה את מה שעתיד להיות לעתיד לבוא, גם כן קרח רואה את העתיד להיות, לעתיד לבוא, ושם יהיה מצב שלא ילמדו עוד איש את רעהו, והוא גם כן רוצה להיות עכשיו, כחלק מאותה אחדות ושלימות.

אבל היתה זו שטות - כי אחדות זו קיימת רק בשרש ולעתיד לבוא, ואילו כאן למטה, מצב כזה הוא מחלוקת. אם ישראל שאיננו כהן יכנס להקטיר קטורת, יהיה "ואתפלג": ניצוץ הבורא שבו, שמקבל בד"כ השפעה מהכהן הגדול - מסתלק למעלה, כי אין דרגתו הפרטית מסוגלת לסבול דרגה נעלית כזאת של קדושה. והניצוץ הפרטי שבו - נברא יורד ונבלע למטה.

וכן הוא בכלל ישראל - שנופלות המחיצות בין ישראל (שדוקא על ידם נוצרת אחדות, שכל דרגה משפיעה על השניה) נוצר "ואתפלג": עלית העליונים שבעם, וירידת התחתונים שבעם.

כל דבר צריך להיות בהתאם לזמנו ומקומו, וכרגע זה לא הזמן.

כמו שבתורה כל דבר מדויק, רואים גם כן, שעונשם של אנשי קרח היה - "מדה כנגד מדה" -

ר"נ איש מקריבי הקטורת שהיו נשיאי עדה, נענשו בשריפה, והטעם לכך שעל ידי שריפה החלקים הנעלים והזכים מתכלים למעלה.

דתן ואבירם וכל העדה אשר לקרח שהיו נחותים וחוטאים, נענשו בבליעה, והטעם לכך שעל ידי בליעה יורדים החלקים הנחותים שאינם יכולים להתעלות על ידי שריפה. והכוונה גם, לניצוץ הקדושה שנמצא בדרגות הנמוכות, שהוא יורד לשלש קליפות הטמאות.

קרח עצמו, נענש הן בבליעה והן בשריפה, מכיון שהוא היה המקור למחלוקת, עד שהוא פיתה באופן גלוי את כולם, כלל עונשו באופן גלוי את שני החלקים של הפירוד. אילו הוא היה נענש רק באחד מהעונשים, היתה קיימת טענה של הבלועים או של השרופים, שהם נענשים "והוא ניצול" - החלק העליון או החלק התחתון שבו לא פגע העונש. ולכן קוימו בו ב' העונשים - נשרפה נשמתו (עליונים שבו) וגוף קיים (תחתונים שבו). ואחר כך, נתגלגל עד מקום הבלועים ונבלע.

ההוראה הראשונה שצריכים ללמוד ממעשה זה, שישנם מחיצות שצריכים לשים לב אליהם, ולא לנסות לסלק אותם ח"ו, כמו המחיצה שבין ישראל לעמים, שלא לערב ח"ו מישהו שאינו מעם ישראל בתוך העם היהודי. וכן מחיצות והגדרות נוספות שההלכה דורשת, שצריכים לשים לב, שלא מוותרים עליהם באיזה שהיא צורה.



וממעשה קרח נלמדת ההוראה, שמבטלים את המחיצות גורמים בעצם לפירוד. בדברים שהם שונים או הפוכים לא יתכן חיבור. כמו שאי אפשר לחבר בין מים לאש בלעדי המחיצה - קדרה וכד'. ורק כאשר מקיימים את המחיצות, ופועלים לפי המבואר בתורת משה, מגיעים לשלום ואחדות אמיתיים. וזוכים לתקופה של שלום ואחדות בגאולה האמיתית והשלימה.

מקורות: במדבר רבה פרק יח.

ליקוטי שיחות חי"ח.

### **אנחנו רוצים הרבה זמן ילדים, אבל לצערנו לא זכינו להפקד. רצינו לדעת אם יש איזו סגולות מיוחדות בשביל זה? תודה רבה.**

בעניין הסגולה להיכנס להריון, הנה בראש ובראשונה, מביא הרבי בכמה וכמה מקומות, שדיוק וזהירות בשמירת דיני טהרת המשפחה - נדה, הפסק טהרה, טבילה במקוה כשר וכו' - הינם סגולה ללידת ילדים.

לפעמים, ישנם גם פרטים מסויימים שנשכחו במהלך השנים, או שלא הובנו כמו שצריך, ולכן ראוי מזמן לזמן לרענן את הלימוד.

ישנם מקומות רבים בהם ישנם שיעורים בנושאים אלו, ומן הנכון לקבוע קביעות מסויימת ללימוד וחזרה על ההלכות.

בכל מקום שישנה שאלה מיוחדת, צריכים להביא את השאלה לרב מורה הוראה - פוסק בתחום.

זה הדבר העיקרי והבסיסי.

עניין נוסף, שהוא מועיל לזכות לראות בפרי בטן, הוא להתעסק בלימוד תורת החסידות, כך שלא יעברו על האדם שלושה ימים ללא לימוד חסידות.

דבר נוסף, שהובא בשם הרבי גם כן, הוא לבדוק את התפילין והמזוזות. לפעמים יכול להיות מצב שעבר זמן מאז שהתפילין או המזוזות נבדקו, ונפל בהם איזה פגם (או שח"ו לא היו כשרות מלכתחילה), ולזה נכון שכל שנה - נהוג בחודש אלול - לבדוק את התפילין והמזוזות.

אם לא נבדקו בשנה האחרונה, מן הראוי לבדוקם.

זכות נוספת היא להתעסק בקירובם של ישראל לאבינו שבשמים, להפיץ את המעיינות של התורה והחסידות חוצה.

עניין נוסף, שכדאי לשים לב אליו, הוא לבדוק האם בשידוך שלהם היה איזה שהיא פגיעה בכבודם של בן או בת ישראל.

ובמקרה שרואים שישנו כזה, צריכים ללכת ולבקש מהם מחילה.

עניין חשוב גם כן, הוא להיות חזקים בביטחון ובאמונה בהשי"ת שהוא זן ומפרנס את הכל, והוא זה שמחליט בכל העניין, כמו בכל עניין בעולם.

וכמו שכותב הרבי ליהודי שכתב לו על בעיות מסוימות בהריון (מכתב מי"ב מנ"א

תשי"ב):

"שלום וברכה!

... הנה בכלל אין ממה לפחד והשי"ת יתן שיתברכו בזחוק, ובדרך הטבע הנה לדעתי יבקרו אצל הפראפעסאר זאנדעק שהוא מומחה בעניני נשים ויספרו לו את כל מה שעשו עד עתה וכהוראתו יעשו ויתן השי"ת שיהי' הוא השליח להמציא להם ההוראות המתאימות ויבשרני טובות בקרוב שמלא השי"ת משאלות לבכם לטובה.

ויש לברר ג"כ אם בשעה שנשתדך עם זוגתו תחי' לא הי' בזה ענין של פגיעה בכבוד בת ישראל או בן ישראל אשר אז צריך לבקש מחילה, וכן צריך לבדוק המזוזות בביתו שיהיו כולם כשרות, וזוגתו תחי' תפריש קודם הדלקת הנרות בעש"ק וערב יו"ט איזה פרוטות לצדקה והוא יתחזק בשלשת השיעורים השונים לכל נפש מתקנת כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע והם בחומש תהלים ותניא כידוע. - כמובן שכ"ז צ"ל בלי נדר -

בברכה להפקד בזחוק המכחה לבשו"ט."

במכתב אנחנו רואים, שמלבד זאת שהרבי שולח אותם לרופא מומחה, הוא מורה להם לברר אם היה איזה פגיעה בבן או בת ישראל, לבדוק את המזוזות,

ובנוסף להפריש צדקה לפני הדלקת נרות שבת וים טוב.

נקודה נוספת, שהרבי מורה להם להתחזק בשלושת השיעורים השונים לכל נפש, כידוע שישנה תקנה מיוחדת, ללמוד בכל יום את הפרשה היומית של החומש, ביום ראשון מראשון עד שני, ביום שני משני עד שלישי וכן הלאה.

ללמוד את הקטע היומי בתניא - לפי החלוקה לימות השנה.  
 וכן ללמוד את פרקי התהילים השייכים לאותו יום, לפי החלוקה החודשית,  
 מידי חודש בחודשו.

ובמכתב נוסף, מכ"ה שבט, תשי"ד, כותב הרבי כך:

"..זה מזמן שנתקבל מכתבו בו מביע משאלות לבבם לטובה שלו ושל זוגתו תחי'  
 להתברך בזחוק וכשאהי' על הציון הק' של כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקלה"ה נבג"מ  
 זי"ע אזכירם להנ"ל.

והנה ידוע מכתבו של רבינו הזקן אשר סגולה להולדת בנים הוא הענין דאהבה  
 ויראה אשר אהבתו ויראתו ית' נקראים בשם בן ובת ברוחניות וכנדפס מכתב זה  
 בארוכה בסידור מאה שערים בסופו ובמילא צריך הוא לקבוע שיעור לימוד נוסף  
 בתורת החסידות.

מובן שצריך לשמור הוראות הרופאים כיון שלכל דבר צ"ל אחיזה בדרכי הטבע,  
 וכן שזוגתו תחי' תתן איזה פרוטות לצדקה קודם הדלקת הנרות בכל עש"ק וערב  
 יום טוב וכן יבדקו עוד הפעם את המזוזות והתפילין שלו, כן הי' מהנכון לברר אם  
 בהשידוך שלהם לא נגעו מעין פגיעה בכבוד של בן או בת ישראל.

והשי"ת יצליחו לבשר טוב אשר נפקדה זוגתו תחי' ובטח כהוראת כ"ק מו"ח  
 אדמו"ר לא תפרסם לקרובי' מזה עד שתכנס לחדש החמישי להריונה, במלת  
 פרסום הכוונה רק באופן הנ"ל אבל מובן שתספר לו וכן להרופא המטפל בזה וכו'  
 והשי"ת יצליחם.

בברכה המחכה לבשו"ט"

יהי רצון, שמלך מלכי המלכים, יעמוד לכם בכל המצטרך, ותזכו לראות בנים  
 ובני בנים עוסקים בתורה ובמצוות.

**ב"ה. שלום וברכה לאתר דעת, רציתי לשאול, האם מה שנקרא מחשבה  
 זרה, זה רק מה שהוא בעניינים לא טובים כמו עבודה זרה וכדומה, או שיש  
 עוד משמעויות למושג של מחשבות זרות? תודה רבה.**

דבר ידוע, הוא עד כמה מושלל ביותר העניין של מחשבות זרות.

ושמסתכלים על המושג "מחשבה זרה" רואים, שאין הכוונה שאכן באמת המחשבה עצמה היא לא רצויה, כי אם היא זרה בנוגע למה שעוסקים בו עכשיו, שכרגע אין זה מקומה.

זאת אומרת, שיכול להיות שמצד העניין המחשבה עצמה היא מחשבה טובה ונעלית, אבל בגלל שהיא כרגע נמצאת לא במקום שלה, לא רק שהיא לא מתקנת ועוזרת, אלא שהיא יכולה גם לקלקל.

וכדי להבין את הדברים לאשורם, נביא קצת משיחה מיוחדת שאמר הרבי בשנת תשי"ג, בנוגע לעניין המחשבות הזרות.

ביומן של התוועדות - י"ב תמוז תשי"ג - מסופר כך - כ"ק אדמו"ר שליט"א צוה לנגן ניגון קודם דא"ח, ולפני אמירת המאמר פתח בהקדמה, שאמירת המאמר בהתחלת ההתוועדות היא כדי שהמחשבה אודות אמירת המאמר לא תבלבל את ההתוועדות, שכן, המחשבה אודות המאמר באמצע התוועדות היא בבחי' "מחשבה זרה".

ולאחרי פתיחה זו, הסביר הרבי והאריך בנושא המחשבות הזרות.

כהקדמה לדברים, הנה דבר ידוע, שעיקר העניין של בלבול המחשבות זרות זה בנוגע לתפילה דווקא, שהיא צריכה להיות באופן של "דע לפני מי אתה עומד".

משא"כ בנוגע לגמילות-חסדים, למשל, הרי מלבד החיוב הכללי על כאו"א מישראל שלא להסיח דעת ח"ו מהקב"ה (שהוא בכלל השש מצוות שחיובן בכל מקום ובכל זמן ללא הפסק), לא ניתוסף חיוב מיוחד של "דע לפני מי אתה עומד" מצד הענין דגמילות חסדים כשלעצמו,

ואדרבה: בשעה שגומל חסד עם העני, אזי מחשבתו היא אודות גודל הרחמנות עליו, וכיו"ב בשאר עניני ההתבוננות שמביאות את האדם לידי נתינת צדקה - מחשבות שברובם קשורים עם מציאות העולם, נברא בעל גבול, שלכן יש בו חסרון (כבנדו"ד, החסרון של העני שזקוק לגמ"ח) - היפך מציאותו של הבורא שהוא תכלית השלימות, ונמצא, שלפי שעה אינו חושב אודות אחדות הבורא.

כל זה הוא בנוגע לעניין של גמילות חסדים, שבשעת עסקו בגמילות החסד, המחשבות שלו עסוקות בעיקר בענינים שקשורים עם מציאות העולם, ענינים של גבול.

ואפילו בנוגע לתורה שלימודה צריך להיות קשור עם נותן התורה, ומתוך ידיעה שהיא חכמתו ורצונו של הקב"ה - הרי אפילו בתניא מבואר ש"עיקר ההכנה לשמה לעכב הוא בתחלת הלימוד", או "בכל שעה ושעה עכ"פ" מצד שינויי הציורפים כו', אבל בעת הלימוד עצמו, שצריך להיות באופן שיבין וישיג בחכמתו ובינתו את השכל והטעמים כו' שבסוגיא זו, בהכרח להעמיק את דעתו בהשכל שבענין זה, ובדרך ממילא אינו חושב - לפי שעה - אודות אחדות הבורא.

כי בעת שהוא עוסק בלימוד, עיקר העיסוק שלו צריך להיות בקשר לעומק הסוגיא, הוא צריך להבין מה עומד מאחרי הסברות, למה הוא סבר כך והוא סבר כך. ורק בנוגע לתפלה - הנה בכל ענין וענין שמתפלל ומבקש אודותיו צריכה להיות הכוונה "לפני מי אתה עומד" בכל רגע ורגע, וזה צריך להיות לא רק בתחלת הענין, כמו שהוא בנוגע ללימוד.

ואע"פ שכל בקשה בתפלה היא למלאות את החסרון, שקשור עם מציאותו של הנברא (כנ"ל בנוגע לגמ"ח) - הרי באותו רגע ממש צריך להיות קשור עם הבורא שבכחו למלאות את החסרון בשרשו.

וכיון שהתפלה היא באופן שבכל רגע קשורה מחשבתו עם הבורא, "דע לפני מי אתה עומד" - לכן נוגע בה ביחוד שלילת הבלבול דמחשבות זרות, היינו, שגם מחשבה קדושה ונעלית, אם אינה אודות הבורא עצמו, הרי היא "מחשבה זרה" שמבלבלת לענין התפלה.

אבל, אחרי שמאריך הרבי בביאור הנחה זו, מביא הרבי, שבדיוק נוסף ועמוק, מושלל העניין של מחשבות זרות בכל עניני עבודת ה':

כי ישנו דין עיקרי בתורה, ש"בכל דרכיך דעהו", שזה אומר, שצריכים לעבוד את ה', לא רק בשעה שהוא עוסק בעניני המצוות, אלא גם שהוא אוכל ושותה, וכן בשאר הדברים, כי הכל צריך להיות עניין של עבודת הבורא.

כלומר, עבודתו של יהודי צריכה להיות באופן שבכל ענין ובכל פעולה - אפילו כשנראה שזהו דבר הרשות לגמרי - יורגש אצלו שלאמיתתו של דבר מקריב הוא קרבן לו ית', היינו, שמקרב דבר זה להקב"ה, ועל ידי זה נעשה נחת רוח אצל הקב"ה.

וכמו שבקרבו, צריכים שתהיה מחשבה לשמה, ומחשבה שלא לשמה היא פוסלת גם בדיעבד, וזה אפילו אם הוא מתכוון להקריב קרבן טוב יותר ממה שהוא מקריב עכשיו.. וכל זה מאחר שזה מחשבה זרה - מחשבה שאיה שייכת לענין זה. ואחרי זה מסכם הרבי: "ומזה מובן ששלילת מחשבה זרה נוגע לא רק בענין התפלה, שהו"ע עבודת הקרבנות ברוחניות (ועאכו"כ שנוגע בקרבנות כפשוטם כנ"ל), אלא גם בכל ענין שבו עובד יהודי את ה' (בדוגמת עבודת הקרבנות) - שבשעת מעשה צריך להיות מונח לגמרי ("ליגן אינגאנצן") בענין זה בלבד, ולא לחשוב על ענין אחר, שכן, עם היותו (לא דבר האסור, אלא) דבר המותר, ויתירה מזה, דבר המחוייב, מ"מ, כיון שאינו שייך להענין שעוסק בו עתה, הרי זה "מחשבה זרה" שמקלקלת את שלימות העבודה בהענין שעוסק בו עתה".

ולהיפטר מהמחשבות זרות ישנם כמה עצות, במכתב מסויים כתב הרבי ליהודי שיש לו מחשבות זרות, שיבדוק את התפילין, ובהזדמנות אחרת הורה הרבי לשנן את פרק מ"א.

מקורות:

תורת מנחם התוועדיות - תשי"ג.

פרקי אבות, פרק ג משנה א, ומפרשי המשנה על אתר.

## **שלום וברכה - האם יש עדיפות ללימוד מיוחד בימים האלו של בין המצרים אולי משהו בנושא אהבת ישראל שזה הסיבה של הגלות או איזה נושא מהגאולה שעתידיה להיות בקרוב ממש? תודה.**

מנהג נפוץ הוא בקרב יהודים רבים לעסוק בימים האלו של ימי בין המצרים - בגאולה האמיתית והשלימה, והציפייה הגדולה לבנייתו תיכף ומייד ממש.

הרבי, עורר וביקש להוסיף בימים אלו וללמוד את הסוגיות של "הלכות בית הבחירה" - ההלכות שנוגעות לצורת המשכן, צורת בית המקדש הראשון והשני, הביאורים במסכת מידות, ההלכות ברמב"ם וגם את הביאורים הפנימיים של תורת החסידות על המהות הרוחנית של בית המקדש, ועל המשמעות הפנימית שלו לכל אחד ואחד.

המקור לעיסוק בצורת הבית, כחלק מהבנייה של בית המקדש, נמצא בדברי המדרש תנחומא (תנחומא פרשת צו, יד):

"כשהקב"ה מראה ליחזקאל את צורת הבית, מה הוא אומר? - 'הגד את בני ישראל את הבית ויכלמו מעוונותיהם ומדדו את תכנית'.

אמר יחזקאל לפני הקב"ה: עד עכשיו אנו נתונים בגולה בארץ שונאינו, ואתה אומר לי לילך ולהודיע לישראל צורת הבית?... וכי יכולין הן לעשות? הנח להם עד שיעלו מן הגולה ואחר-כך אני הולך ואומר להם.

אמר לו הקב"ה ליחזקאל: ובשביל שבניי נתונים בגולה יהא בניין ביתי בטל?!  
אמר לו הקב"ה: גדול קרייתה בתורה - כבניינה. לך אמור להם, ויתעסקו לקרות צורת הבית בתורה, ובשכר קרייתה שיתעסקו לקרות בה - אני מעלה עליהם כאילו הם עוסקים בבניין הבית".

הרבי בשיחותיו מדייק, מכיון שתורת אמת משווה בין הלימוד לבנין הבית - זהו מפני שבאמת הם דבר אחד. אלא רק מפני שהתוצאות מהעסק והלימוד מתגלות רק לאחר זמן - נאמר "כאילו".

ולפי דברי הקב"ה ליחזקאל "ובשביל שבני נותנים בגולה יהא בנין ביתי בטל?!"  
הרי מובן שעל ידי העסק בזה הרי בנין הקב"ה אינו בטל. היינו, שאין זה (רק) זכר למקדש, אלא שבכך בונים את הבית.

כי, המצווה "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם" היא מצות עשה לדורות, שישנו חיוב על ישראל לבנות את בית המקדש. וכשאינם יכולים לבנותו בפועל ובמעשה (מפני סיבות שאינן תלויות בהם בפועל), חל עליהם החיוב להתעסק בקרייתה, ובלימוד זה יש מגדר מצות בנין המקדש.

את התועלת שבלימוד הזה, הסביר הרבי על פי דברי הרמב"ם "והתועלת שיש בענין ההוא כי כשיבנה במהרה בימנו יש לשמור ולעשות התבניות ההוא..". (רמב"ם בפיה"מ הקדמה למס' מידות). וכביאור התוי"ט שזהו בפרטים שבהם שווה בית שלישי לשני ולראשון.

ולפי המבואר לעיל נמצא, שתוכן המצווה אינו רק בעצם הידיעה והלימוד בתורת הבית, אלא **לעשות כל התלוי בישראל שיהיה הכל מוכן ושיוכלו לבנותו תיכף** ("שמא היום יבוא משיח"), עד שזה פועל שאין בנין הבית בטל.

ומסביר הרבי, שזה שלעתיד יוזקקו לגילוי הקב"ה על הסתום ביחזקאל, ולמשה ואהרן שיהיו עמנו - אין זה גרעון בעסק כיום, אלא זהו עילוי שיתווסף לעתיד. בשנת תנש"א, בימי בין המצרים, הוסיף הרבי שהלימוד של הלכות בית הבחירה ועניני בית המקדש צריכים להיות באופן אחר לגמרי.

את הסיבה לדברים, אמר הרבי ש"כיוון שעומדים על סף הגאולה שבאה תיכף ומיד ממש, מובן, שלימוד הלכות בית-הבחירה בשנה זו צריך להיות באופן אחר לגמרי"

כיוון שאנחנו נמצאים בתקופה כל כך מיוחדת, על סף הגאולה, ממילא אין זה לימוד כמו שאר השנים בגלות, אלא באור אחר לגמרי, ובלשונו "לכל לראש - שהלימוד הוא לא מצד התגברות רגש האבלות וההשתדלות לתקן החיסרון דחורבן בית-המקדש, אלא (גם לולי החורבן) מצד הכוסף וההשתוקקות להמעלה והשלמות דבית-המקדש השלישי, עליו נאמר 'גדול יהיה כבוד הבית הזה האחרון מן הראשון'.."

וממשיך ואומר - "ועוד ועיקר - שהלימוד הוא מתוך ידיעה והכרה בוודאות גמורה שאין זה 'הלכתא למשיחא' כי-אם, הלכה למעשה בפועל ברגע שלאחרי זה, כיוון ש'מקדש העתיד שאנו מצפין בנוי ומשוכלל (כבר עתה למעלה, ותיכף) ייגלה ויבוא משמים' ברגע כמימרא!"

ובהמשך, מסביר הרבי, שהלימוד הוא לא רק בתור "סגולה" למהר את ביאתו של המשיח, אלא פשוט להתחיל "לחיות" עם הזמן שבו אנחנו נמצאים - הזמן של ימות המשיח. ובלשונו - "ועל דרך המדובר בתקופה האחרונה בנוגע להוספה המיוחדת בלימוד התורה בענייני גאולה ומשיח - לא (רק) בתור 'סגולה' למהר ולקרב ביאת המשיח והגאולה, אלא (גם) בעיקר כדי להתחיל 'לחיות' בענייני משיח וגאולה, 'לחיות עם הזמן' דימות המשיח... ועד להנהגה בפועל במחשבה דיבור ומעשה באופן המתאים לזמן מיוחד זה, שעומדים על סף הגאולה, ומראים באצבע ש'הנה זה (המלך המשיח) בא'".

על פי כל הדברים הללו, כל אחד צריך לקחת על עצמו החלטה, להוסיף בלימוד עניני הגאולה בכלל, ובפרט בימים מיוחדים אלו, שבהם מתגברת ומתעוררת הציפייה לבניין בית המקדש השלישי, תיכף ומייד ממש.



## **ב"ה. אני מארגן שיעור בקשר לכח סיון, ורציתי קצת לדעת עוד על התאריך הזה, ובעיקר על המשמעות הרוחנית שלו. תודה רבה רבה.**

יום זה מוגדר כיום הצלת כ"ק אדמו"ר שליט"א והרבנית הצדקנית נ"ע - יבחל"ח - מעמק הבכא האירופאי וביאתם צלחה לארצות הברית, ביום ב', כ"ח סיון ה'תש"א.

וכידוע פרשת הימים ההם, שהרבי ואשתו הרבנית, הגיעו ביום ביום כ"ח בסיון בשעה 10.30 בבוקר לנמל ניו יורק.

שם חיכתה להם קבלת פנים מיוחדת, בארגונו של הרבי הקודם, הרבי הריי"צ. את פרשת הימים ההיסטורית תוכל לקרוא בכל מיני קבצים וליקוטים, שליקטו את פרשת הימים ההם, מה בדיוק קרה בכל שלב.

להלן ננסה להביא את המשמעות הרוחנית של יום זה, כפי שהרבי אמר בחגיגות של כח' סיון - יובל שנים, חמישים שנה מאז הגעתו לניו יורק, בשנת תשנ"א.

אז נשא הרבי שיחה מיוחדת, שבה הסביר את משמעותו של היום, ואף אמר כמה רמזים וענינים מאוד מיוחדים ונדירים. בתחילת השיחה, פתח הרבי את הדברים והסביר, שכ"ח סיון: כ"ח - אותיות כח - בחודש מורה על הכח של כל החודש. וכ"ח סיון מדגיש ומורה על כחו של כל החודש השלישי, שנתייחד בכך שהוא החודש דמתן-תורה (הקשור במיוחד עם "ירחא תליתאי", כדלקמן), דהיינו, שהיום זכאי דכ"ח בסיון מורה על הכח של מתן-תורה.

במילים אחרות, שיום זה, כח סיון, הוא מורה על הכוח של מתן תורה, עד כמה התורה פועלת בעולם ומשפיעה עליו. בשיחה, מסביר הרבי, שהתורה ניתנה במתן תורה, דוקא בעוה"ז התחתון שאין תחתון למטה ממנו (עד ש"לא בשמים היא") - כידוע הסיפור הידוע, על כך שנוצרה מחלוקת בין השמיים לבין הארץ, לבין הפסק דין של רבני ישראל כאן למטה, והפסק הוא שהתורה היא לא בשמיים, אלא היא ניתנת דווקא לעולם הזה התחתון.

והסיבה לזה, שהתורה היא דווקא בארץ, כי עיקר הכח והתוקף דאלקות הרי הוא ניכר בגלוי דוקא בגשמיות העולם הזה, בהתחתון שאין תחתון למטה ממנו, ודוקא

על ידי עבודת התחתונים נפעלת המשכת העצמות, עד שע"י העלאת התחתון ביותר, מתעלה כל ה"בנין", כולל גם הדרגות הכי עליונות, דסדר השתלשלות.

כמו המשל הידוע, שאם רוצים להרים בניין ולהעביר אותו למקום אחר, או לכל צורך אחר, צריך להרים את כולו מהיסודות שלו, מהמקום הכי תחתון. כי אם לדוגמא, ירימו את הבניין מהקומה השנייה או השלישית, אזי הקומות התחתנות לא יעברו יחד עם הכל.

כך כביכול בעולם כולו, שאם אנחנו רצים להרים את כל העולם, אנחנו צריכים להגיע גם למקום הכי תחתון, וגם אותו להרים.

וכמו שמרומז בלשון "יפוצו מעינותך חוצה" - "דוקא בתוך ועל ידי החוץ (תחתונים בהסתר אורו ית) ניכרת בגלוי ובשלימות ובתכלית השלימות האמת דאלקות, ש"אין עוד (מלבדו) "אפילו בה"חוצה" [וע"ד המעלה של נסים המלוכשים בטבע]."

ובהמשך השיחה, מסביר הרבי, שההפצה של מעיינות החסידות, יש לה סדר השתלשלות, מתחיל מאדמו"ר הזקן במקום מושבו, עובר לעיירות השונות ברחבי רוסיה, פולין, עד - השלב האחרון - כאשר הגיעו לארצות הברית, ב"חצי כדור התחתון", ושם גופא בכמה מקומות, "עד שהגיעו להמקום והבנין שבו נמצאים אנו עכשיו, ביהכנס"ס וביהמ"ד ליובאוויטש - ב"770" (כפי שנקרא כן) בלשונו של הרבי.

ומעורר הרבי על נקודה שצריכים לשים לב אליה, שרואים בפועל, שלמרות שבכל הדורות היתה התגלות החסידות והפצת המעיינות חוצה - הרי דוקא ב"חצי כדור התחתון", שבו מתן-תורה לא הי' (בגלוי) - היתה התגלות החסידות והפצת המעיינות חוצה ביתר שאת וביתר עוז, יותר מבדורות ומקומות שלפני כן, עד באופן שזה מגיע לחוצה שאין חוצה ממנה - כפי שרואים בפשטות.

והטעם לזה הוא - מסביר הרבי באותה השיחה, כמו שהתבאר קודם לכן בקשר למתן תורה, שהגילוי של מתן תורה הוא דווקא למטה, בעולם הזה התחתון, כי התחתון ביותר הוא זה שמגלה את הגבוה ביותר,

ועל דרך זה מובן בנוגע לאחרי מתן-תורה עצמו, שדוקא ב"חצי כדור התחתון", שבו לא הי' מ"ת בגלוי, נעשית שלימות ההתגלות של "יתרון ארץ בכל היא", השלימות דגילוי התורה ופנימיות התורה באופן דיפוצו מעיינותיך חוצה.

ובעצם זה כל התהליך של הגעת הרבי לחצי כדור התחתון, ביום זה, כח סיון, כי ביום זה החלה תנופה חדשה בכל המוסדות של חב"ד, בייסוד מוסדות חדשים ובסיסוס הקיימים, מה שגרם להפצת המעיינות בקנה מידה שלא היה קיים קודם לכן בשום צורה.

ובהמשך, ישנם ביטויים נפלאים בשיחה, שבה מסביר הרבי שדווקא מהמקום הזה - 770 - תפעל הגאולה. וכדאי לראות את הדברים כפי שהם במקורם.

ולסיום, בסוף השיחה, אמר הרבי שהגאולה ממש כבר נמצאת כאן, עד שצריכים שיהודי לא רק יסכים, אלא ירצה ויכריז, שלא רק שסוף הגאולה לבוא, אלא שכבר הגיע זמן הגאולה.

וכמו שאמר הרבי לרב מרדכי אליהו, ביחידות שלו, שהוא חוזר ומדגיש כמה פעמים, שלא רק שסוף הגאולה לבוא, אלא שהיא עומדת על סף הפתח, ומחכה לכל אחד ואחד מאיתנו, שיפתח את הדלת ויסחוב את הגאולה לתוך החדר שלנו!

**ראיתי מאמר של הבעל שם טוב שמסביר שאם אני רואה רע אצל השני, זה אומר שיש את אותו הרע אצלי, כי זה בגלל ש"פניו מטונפין". אבל לא הצלחתי להתחבר ולהבין בכלל את הפתגם הזה, כי אולי ראיתי את הרע בגלל סיבות אחרות, בגלל שאני צריך לעורר את אותו היהודי על הרע שלו, או בגלל כל סיבה אחרת? מה ההכרח לפרש כך.**

שלום וברכה, באמת נושא זה הוא רחב מאוד, וצריכים לשים עליו את הדעת, אבל במאמר שלפנינו ננסה לסקור בכללות את התשובה לזה. בכל הנושא של ראיית הרע אצל השני, יש מאמרים שלכאורה סותרים זה את זה.

מצד אחד ישנו מאמר של הבעל שם טוב, כפי שהזכרת בשאלתך, שאומר שכאשר אדם רואה רע בזולתו הרי זו הוכחה שדוגמת אותו הרע נמצא גם בו. כמו אדם המביט במראה - "אם פניו נקיים אינו רואה במראה שום דופי" אבל אם הוא רואה לכלוך וכתם בראי הרי זה משום ש"פניו מטונפין".

אל מול מאמר זה ישנו הפסוק בתורה שאומר "הוכח תוכיח את עמיתך" וכפי שמבארת אותו הגמרא במסכת בבא מציעא לא, א "הוכח תוכיח את עמיתך ואפילו מאה פעמים".

ובעצם נשאלת השאלה כיצד לתווך בין שתי גישות אלו. מצד אחד אומרים לאדם שזה שזימנו לו לראות רע בזולתו זה אומר שעליו לתקן רע כזה שנמצא גם אצלו, ומאידך הרי לכאורה יתכן שזה שזימנו לאלו מן השמים לראות את הרע אצל זולתו זה לצורך שהוא יוכיח אותו ויעזור לו לתקן את מעשיו. ומנין ההכרח למאמרו של הבעל שם טוב שהוראה רע בזולתו זה לצורך תיקונו של עצמו.

שאלה זו מביאה אותנו להנחת יסוד חשובה שישנם שני סוגים שונים ואופנים שונים של צורת התייחסות לרע שרואים אצל הזולת. באחת מהן ראיית הרע תהיה אכן לתועלת הזולת ובשניה יאמרו לאדם כי הסיבה שראה את הרע זה בשביל לחפש את הרע שקיים בו בדוגמת אותו הדבר. וכפי שנבאר עוד בהמשך.

את ההבדל בין שתי הגישות בסיבת ראיית הרע או במילים אחרות - איך לקרוא את הרע שרואים אצל הזולת נוכל לבסס גם מאופן כתיבת הרע התורה, דהיינו כיצד התורה מספרת לנו על דברים שליליים וגם מכאן נוכל ללמוד יסודות חשוב לעניין שלנו.

הגמרא במסכת פסחים דף ג, א אומרת "לעולם אל יוציא אדם דבר מגונה מפיו שהרי עיקם הכתוב שמונה אותיות ולא הוציא דבר מגונה מפיו, שנאמר מן הבהמה הטהורה ומן הבהמה אשר איננה טהורה".

מאמר זה בגמרא נסוב על הפסוק המספר את סיפור כניסת נוח אל התיבה כאשר לוקח איתו גם את בעלי החיים, ושם נאמר - בראשית פרק ז' פסוק ח' "מן הבהמה הטהורה ומן הבהמה אשר איננה טהורה". במקום שהתורה תאמר בקצרה - מן הבהמה הטהורה ומן הבהמה הטמאה - היא הוסיפה שמונה אותיות ולו בגלל לא להזכיר בכתוב את המילה הטמאה.

על כך הגמרא מקשה מפסוקים רבים בתורה שכן נאמר בהם הלשון "טמא". המילה טמא מופיעה בתורה יותר ממאה פעמים. ומדוע בסיפור נוח התורה לא כלה לומר פשוט "ומן הבהמה הטמאה".

שאלה זו מביאה אותנו שוב לעניין שישנם מצבים שונים שבאחד אין לומר טמא ובשני כן. ובמילים אחרות - שתי התייחסויות שונות למצב של טומאה וחיסרון. מה שישפוך לנו אור גם על הסוגיא שפתחנו בה.

מעיון בפסוקי התורה נגלה כי ההבדל הינו פשוט. כאשר התורה אומרת פסק הלכה האם דבר מסוים טמא או טהור אזי היא תאמר ותשתמש במילה טמא. במקרה זה התורה תעדיף לדבר ברור גם הלשון "לא נקיה".

מה שאין כן כאשר מדובר אודות סיפורי התורה שם התורה תעדיף לדבר בלשון נקיה גם אם בשביל זה היא תצטרך להאריך בלשונה כמו בדוגמה שלנו "ומן הבהמה אשר איננה טהורה". (ואת הסיבה שהגמרא שם לא מקשה מיד מהשורש טמא שבתורה כי אכן בכמעט כל הפעמים הוא מופיע בענין של פסק הלכה ומכך אין קושיא לפי ביאור זה וקושיית הגמרא שהובאה לעיל מתייחסת לפעמים הבודדות שהתורה משתמשת בלשון טמא גם ביחס לסיפור (עיין בביאור בליקוטי שיחות חלק י' שיחה ב לפרשת נח)).

מכאן למדנו יסוד חשוב מאוד שישנו הבדל כאשר מתייחסים לרע או לטומאה של אדם בין הצורך לפסוק הלכה שאכן אז יש לדבר בלשון ברורה לבין החלק הסיפורי של הטומאה שאז יש לדבר בלשון נקיה ככל הניתן.

כדוגמא לכך ניתן להביא את הפסוק בדברים כג יא "כי יהיה בך איש אשר לא יהיה טהור . . ויצא אל מחוץ למחנה". מכיון שכאן הפסוק לא קובע את דינו של האדם שהוא טמא אלא רק שעליו לצאת מחוץ למחנה העדיף הפסוק לכתוב בלשון נקיה הגם שהיא ארוכה יותר.

מהבדל זה שקשור עם ענין הדיבור בלשון נקיה אנו יכולים להשליך לענייניו בקשר לאופני ראיית הרע שקיים אצל הזולת.

נביא את דרבי של הרבי בנושא זה - "כאשר שומע שאיש מישראל עשה דבר בלתי הגון ח"ו, החובה בזה "לראות" את "ההלכה למעשה" שבהענין; דהיינו (רק) מה שנוגע לזה שהוא (הרואה) צריך לעשות - לתקן. להוכיח אותו (כמובן, בדרכי נועם ובאופן הרצוי) ולהחזירו למוטב; עכ"פ זה צריך להיות עיקר הראי'.

אמנם, אם בעת ששומע מהלא טוב של זולתו הרי הוא "רואה" לא את ההוראה למעשה המכוונת לו, אלא שהוא "רואה" את רעתו של חברו (עכ"פ - זה מודגש אצלו)

ז.א. שמרגיש (לא הנחיצות מצדו לתקנו, כ"א) איך שיש מציאות רע בזולתו - ה"ז ראי' מוכחת ש"פניו מטונפין", שלא טוב שרואה בזולתו הוא "ראי'" של הלא טוב שלו. מדברים אלו עולה ברור כי ישנה הבחנה ברורה בין ראיית הרע אצל המחונך כאשר כל ההתמקדות היא רק במה המחנך יכול להועיל לפתרון הבעיה. דהיינו שהוא רואה רק את החלק שעליו לתקן וביכולתו לעזור. בשונה מהאפשרות השניה בה האדם רואה אצל הזולת סיפור בפני עצמו.

האם בראיית הרע מודגשת רעתו של חבירו או שמודגש התיקון שיכול לסייע לזולתו.

הבדל זה יסביר לנו את הסתירה שהבאנו לעיל בין מאמר הבעל שם טוב שהזולת הינו כמו מראה לבין האפשרות השניה של הוכח תוכיח והסיוע לזולת.

כאשר האדם רואה את החלק שלו בסיוע לזולתו אזי אכן זו מצווה חשובה של סיוע לזולת אך כאשר אדם רואה סיפור דברים של רע הקיים בזולת, מכיון שזו גישה לא טובה ולא נכונה לכן אומרים לו שעליו לבדוק היכן קיים רע זה גם אצלו. במילים אחרות - זה שמראים לאדם מלמעלה שיש בחבירו ענין שזקוק לתיקון זה הוראה עבורו שהוא צריך לסייע בתיקון הדבר ואילו אם זימנו לו מלמעלה לראות את הרע הרי זו הוכחה שעליו למצוא מה לתקן בעצמו, אחרת הרע של זולתו לא היה מודגש אצלו.

**שלום וברכה, יש לי שאלה שמטרידה אותי הרבה זמן, למה אנחנו טוענים שארץ ישראל שייכת דווקא לנו, בעוד שיש עוד עמים נוספים שהיו שוכנים בארץ בשנים עברו? אולי אנחנו היינו הכי הרבה זמן, אבל למה דווקא אנחנו..?**

שלום וברכה.

כדי להבין את התשובה על שאלתך, ננסה להקדים את דברי הרבי בכמה מקומות על הזכות שלנו בארץ, לשלול את ההבנות הלא נכונות ולעמוד על הזכות היחידה והאחת.

הרבי התנגד כמה וכמה פעמים לטענה שנשמעת בעולם שאומות העולם הם אלו שהעניקו לנו את הארץ, והסיבה לכך היא שאין ברשותן של אומות העולם למסור לנו למשהו שלא שייך להם.

הרבי אף התנגד לטענה שלעם ישראל ישנה זכות היסטורית בארץ, בגלל שהיא הארץ שבה שכנו אבותינו, והסיבה לכך היא, כי עמים רבים שכנו בארץ בזמנים שונים, ואין להם שום זכות לטעון על הארץ זכאות.

אלא, הבהיר הרבי פעמים רבות, שהזכות היחידה של עם ישראל על ארץ הקודש היא זכות ההבטחה האלוקית שהקב"ה הבטיח לאברהם אבינו - "לזרעך אתן את הארץ הזאת", ואת אותה ההבטחה הבטיח הקב"ה ליצחק, ואף חזר עליה ליעקב.

כך גם הבטיח הקב"ה ביציאת מצרים "והבאתי אתכם אל הארץ אשר נשאתי את ידי לתת אותה לאברהם ליצחק וליעקב ונתתי אותה לכם מורשה אני ה'".

וממילא מובן, שההבטחות האלו הם ההבטחות שמהוות את הבעלות היהודית של עם ישראל על ארץ ישראל, והן הטענות היחידות שאי אפשר לערר אותם, הבטחות אלו של הקב"ה מהוות את הבעלות היהודית על ארץ ישראל והן הטענות היחידות שאין להן עוררין מכיוון שרובו של העולם מאמין בבורא עולם ובתנ"ך ובכתוב בו. טענות אלו הן טענות הצודקות והישרות ביותר שאין להן עוררין והן אלו שיתקבלו על מדינות העולם יותר מכל טענה אחרת.

הרבי אמר כמה פעמים, שהטענה שתתקבל בקרב אומות העולם היא ציטוט של הרש"י הראשון על הפסוק "בראשית ברא אלוקים את השמים ואת הארץ":

וכך כותב רש"י הראשון (בראשית, פרק א, פסוק א):

"אמר רבי יצחק: לא היה צריך להתחיל את התורה אלא מהחודש הזה לכם, שהיא מצוה ראשונה שנצטוו בה ישראל. ומה טעם פתח בבראשית? משום: כח מעשיו הגיד לעמו לתת להם נחלת גוים. שאם יאמרו אומות העולם לישראל: לסטים אתם, שכבשתם ארצות שבעה גוים, הם אומרים להם: כל הארץ של הקב"ה היא, הוא בראה ונתנה לאשר ישר בעיניו, וברצונו נתנה להם וברצונו נטלה מהם ונתנה לנו"

וביאור הדברים, רש"י מתעכב על כך שהתורה מתחילה מהסיפור של "בראשית ברא" - סיפור בריאת העולם, והיא לא מתחילה מהמצוות שציווה הקב"ה לישראל "מהחודש הזה לכם" - שהיא המצווה הראשונה שהצטוו בה ישראל.

ו"מה טעם פתח בבראשית" - שאם יבוא זמן שיבואו אומות העולם ויטענו שעם ישראל גזל את הארץ - "ליסטים אתם שכבשתם ארצות שבעה גויים", מיד יהיה ליהודים תשובה מוכנה, שהקב"ה הוא זה שברא את העולם, והוא זה שמנהל את העולם "כל הארץ של הקדוש ברוך הוא היא"

הוא זה שבראה, והוא זה שנתן אותה למי שישר בעיניו, וברצונו נתנה להם וברצונו נטלה מהם ונתנה לנו. הוא נתן את הארץ לארצות שבעה גויים, והוא זה שנתן את הארץ ליהודים לאחוזת עולם.

הרבי התעכב כמה פעמים על כך שרש"י זה הוא רש"י הראשון, בגלל החשיבות של נושא זה.

וממילא מובן, שלא יכולה להיות שום טענה על הבעלות היחידה של עם ישראל על ארץ ישראל.

טענות נוספות שהרבי דחה, היא שגם ישמעאל הוא בנו של אברהם אבינו, ולכן, טוענים, שגם לצאצאיו אמור להיות איזו זכות בארץ ישראל.

ומסביר הרבי, שהערבים היום אינם הצאצאים של ישמעאל, וחוץ מזה, ישמעאל וכל בני הפלגשים לא ירשו את הארץ, אלא הם שולחו עוד בחיים של אברהם אבינו לארץ בני קדם. ולכן, אפי' אם היו הם צאצאיו של ישמעאל, לא היה להם שום חלק בארץ ישראל.

מכל זה מובן, שהזכות שלנו על ארץ ישראל היא בגלל סיבה אחת - ההבטחה האלוקית של הקב"ה לאברהם אבינו, "לזרעך נתתי את הארץ הזאת", כל הארץ היא של הקב"ה, הוא ברא אותה, והוא נתן אותה לאשר ישר בעיניו.

צריכים להתחזק באותם הרעיונות, לעמוד איתם חזק, ובזכות העמידה האיתנה על שלימות ארץ ישראל, נזכה בע"ה בקרוב ממש לגאולת עולמים, ואז נקבל גם את החלקים הנוספים של ארץ ישראל, ארצות קיני קניזי וקדמוני, שגם הם הובטחו לנו, אלא שלא הגיעו אלינו עדיין.



מקורות:

חומש בראשית, פרק א, פסוק א.

חומש בראשית, פרק יב, פסוק ז.

שולחן ערוך, אורח חיים, סימן שכ"ט.

**הייתי בשיעור שבו הוסבר שדרכו של הרבי הוא לפרש פסוקים שנראים פסוקים לא טובים, בצורה שהיא חיוביות ומאירת פנים. ניסתי קצת לעשות חיפושים במאגרים בתורת הרבי, אבל לא הצלחתי למצוא בעצמי מקומות כאלו. זה מאוד מעניין אותי ואשמח להכוונה בעניין, תודה רבה.**

אכן מצינו מקומות רבים, בהם הרבי מגלה משמעות עמוקה ונוספת, ששופכת אור על כל העניין. ולהלן נציין כמה דוגמאות מן הים.

בעניין נדב ואביהוא, שלכאורה מפורש עליהם בכתוב שהקריבו "אש זרה אשר לא ציווה אותם", ובדברי חכמינו זכרונם לברכה דעות שונות מה היה חטאם של נדב ואביהוא, הרבי מציין את פירוש האור החיים הקדוש על המילים "בקרבתם לפני השם" שנתקרבו לפני אור העליון בחיבת הקודש ובזה הכתוב מרמז ש"הגם שהיו מרגישים במיתתם לא נמנעו מקרוב לדבקות נעימות ערבות ידידות חביבות נשיקות מתיקות עד כלות נפשותם ממש".

הרבי שואל איך מתאים דברי האור החיים עם הכתוב בפסוק שנדב ואביהוא הקריבו לפני השם אש זרה "אשר לא צוה אותם" והרבי הופך את הדברים למעלה גדולה, ומסביר שהם הגיעו לדרגת התאחדות כל כך גדולה עם הקדוש ברוך הוא שכבר לא שייך הלשון "ציווי" למישהו נפרד מכיוון שהם בדרגה מאוד מאוד גבוהה של חיבור אל הבורא - אשר לא ציווה אותם. כך גם הרבי מפרש את הפסוק "ותצא אש" שנאמרה לגביהם בהשוואה לפסוק "ותצא אש" לאכול את קרבנות המזבח ביום חנוכת המשכן. ומפרשו באופן חיובי ולמעליותא.

יסוד זה שכאשר יש אפשרות לפרש הפסוקים באור חיובי ולמעליותא כך אכן מפרשים אנו מוצאים בסוגיא נוספת, בסיפור לידת עשו ויעקב ובכלל בחיי עשו.

ביאור נוסף מעניין שיש בו גם מימד של לימוד זכות על יצחק אבינו בהיותו אחד משלושת האבות הוא בעניין מאמר רבותינו ז"ל על הפסוק "ויתרוצצו הבנים בקרבה" - שכבר בבטן אמו, עשיו נמשך אחר עבודה זרה.

ואף כי במבט ראשון נראה לנו שזה לכאורה בעיה של עשיו בלבד אבל הרבי מעיר את תשומת לבנו לכך שלא יתכן לומר שיצחק אבינו אחד משלושה אבות שהיו מרכבה לרצון העליון זאת אומרת שכל אבריהם היו כל הזמן בטלים אל הרצון העליון. ואם כן, כיצד יתכן לומר שאצל יצחק ורבקה, טרם לידת עשו, הוא כבר נמשך לעניינים של עבודה זרה.

בשיחות רבות הרבי מבאר כי עניינו של עשיו בשרשו אצל יצחק הוא להיות סוג של עבודת השם ואופן של הכובש את יצרו. כפי שהרמב"ם מבאר<sup>1</sup> על שני האופנים של העבודה הרוחנית, אחד שנקרא החסיד המעולה והשני הכובש את יצרו. ואם אכן עשו לא היה גדל ויוצא לתרבות רעה הוא היה מגיע למעלה רוחנית גבוהה מאוד גבוהה של בעל תשובה, דרגא כזו שהקשר שלו עם הקדוש ברוך הוא הוא פנימי יותר וגדול יותר.

וביאור זה נמשך גם בעניין הדרשה על הפסוק "ויגדלו הנערים" שבזוהר מפורש שהכוונה היא לגדילה רוחנית וכן בילקוט שמעוני כותב שעשיו גם בכלל הגדילה אלה שקלקל במעשיו אחר כך.

זאת אומרת שגם עצם היותו של עשו איש שדה בהיותו גדול זה בשביל להצליח לבצע את עבודתו בעולם להתגבר ולכבוש את העלמות וההסדרים של שדה. וכך גם מבאר את הביטוי "יודע ציד" - הכוונה הייתה ליישם את העבודה בעולם גם במקום שיש צורך ברמאות מה שמבואר בתורת החסידות בעניין ההתלבשות בלבושי המתברר.

פירוש מעניין נוסף איך שהרבי הופך עניין של חיסרון לעניין של מעלה גם כשמדובר בפסוקים מפורשים לכאורה הוא בעניין של "וימלאו ימיה ללדת והנה תומים בבטנה" האמור לגבי לידת רבקה<sup>2</sup>, שם הרבי מביא את דברי רש"י על ההבדל

1. בשמונה פרקים פרק 1

2. בפרשת תולדות

שבתמר כתוב "ויהי בעת לידתה והנה תאומים בבטנה". והסיבה שברבקה כתוב תומים - חסר, היא מכיוון שאחד צדיק ואחד רשע מה שנשמע כחיסרון אצל רבקה. הרבי מקדים שאלה כיצד יתכן שאצל רבקה, שההיריון שלה היה בתכלית הצניעות, יהיה עניין של חיסרון. ומבאר על כך שלהיפך, רבקה דווקא מחזיקה בבטנה את שתי המעלות, גם את המעלה של החסיד המעולה וגם את המעלה של הכובש את יצרו.

מסביר הרבי שאדרבה, דווקא זה שרבקה מחזיקה בבטנה אחד צדיק ואחד רשע מראה על מעלתה, בכך שמחזיקה בבטנה את שתי המעלות גם את מעלת החסיד המעולה וגם את מעלת הכובש את יצרו. ולכן דווקא בא נאמר "וימלאו ימיה ללדת", זאת אומרת שההיריון שלה הוא הריון מושלם - הריון מלא, שמכיל בתוכו את שתי המעלות. ולא כמו שנראה במבט הפשט שמכיוון שמחזיק הרשע לכן סובלת יותר בהריון תשעה חודשים.

בעניין נוסף הרבי מתייחס לפסוק<sup>3</sup> "ותצא דינה בת לאה אשר ילדה ליעקב לראות בבנות הארץ" ולביאור רש"י מדוע היא נקראת בת לאה ולא בת יעקב, אלא על שם יציאתה נקראת בת לאה שאף היא יצאנית הייתה שנאמר ותצא לאה לקראתו.

גם כאן הרבי שואל מדוע בחר רש"י פירוש שמדבר בגנותה של דינה, והרי אפילו בגנות בהמה טמאה לא דיבר הכתוב. הרבי מבאר שוב שלהיפך, הכתוב כאן בא להשמיע לנו דבר חיובי על דינה, שבדיוק כמו שהיציאה של אמה הייתה יציאה חיובית - שהייתה מתאוה ומחזרת להרבות שבטים כך יציאת דינה הייתה דבר רצוי כשלעצמו.

וזה מתבסס על פירוש רש"י שיעקב שם את דינה בתיבה "שלא יתן בה עשיו עיניו" ולכן נענש יעקב, על כך שמנעה מאחיו שמא תחזירנו למוטב, ונפלה ביד שכם. ומכאן רואים שמעלתה של דינה הייתה גדולה כל כך, עד כדי שהיה בכוחה להחזיר בתשובה גם את עשיו הרשע.

וזה מה שרש"י בא להדגיש, שיציאתה של דינה הייתה להחזיר למוטב את בנות הארץ. ולכך הכתוב מדגיש "ותצא דינה בת לאה", שגם דינה הייתה יצאנית למעליותא.

וגם בזה הרבי מוציא הוראה נפלאה לבנות ישראל שאף על פי שכל כבודה בת מלך פנימה ונקראות עקרת הבית צריך להיות להם גם את ההשתדלות להשפיע גם בחוץ לקרב את הלבבות של בנות ישראל הנמצאות בחוץ.

זה ממש תמצית מכמה מקומות בולטים, וכמובן שישנם עוד מקומות רבים, ותן לחכם ויחכם עוד.

### **ב"ה. בפרשה מסופר שמושה רבינו טוען לקב"ה - האיש אחד יחטא ועל כל העדה תקצוף? ואז הקב"ה עונה לו תשובה - יפה אמרת.**

אם אפשר לקבל הסבר נוסף על הדיון הזה בין הקדוש ברוך הוא למושה רבינו, מה חשב משה ומה ענה לו הקב"ה, כי לא הצלחתי להבין מה בדיוק הולך שם. יישר כח לכם על כל התשובות הנפלאות.

שלום וברכה, כדי לראות את המענה על השאלה, נצטרך להקדים את הסיפור כפי שהוא מופיע בחומש, ואת המפרשים השונים שמבארים את הדין ודברים.

התורה מספרת בפרשת קורח כך:

(כ) וַיִּדְבֹר ה' אֶל מֹשֶׁה וְאֶל אֶהֱרֹן לֵאמֹר: (כא) הַבְּדִלּוּ מִתּוֹךְ הָעֵדָה הַזֹּאת וְאֶכְלָה אֹתָם כְּרִגְעָה: (כב) וַיִּפְּלוּ עַל פְּנֵיהֶם וַיֹּאמְרוּ אֶ-ל-אֶ-ל-ה' הֲרוּחַת לְכֹל בְּשַׁר הָאִישׁ אֶחָד יִחַטָּא וְעַל כָּל הָעֵדָה תִּקְצָף: (כג) וַיִּדְבֹר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר: (כד) דַּבֵּר אֶל הָעֵדָה לֵאמֹר הֲעֵלּוּ מִסְבֵּיב לְמִשְׁכַּן קִרְחַ דָּתוֹ וְאַבְיָרָם:

ומפרש רש"י על "ויפלו על פניהם.. א-ל אלוקי הרוחות..."

"יודע מחשבות. אין מדתך כמדת בשר ודם, מלך בשר ודם שסרחה עליו מקצת מדינה אינו יודע מי החוטא לפיכך כשהוא כועס נפרע מכולם אבל אתה לפניך גלויות כל המחשבות ויודע אתה מי החוטא - האיש אחד הוא החוטא ואתה על כל העדה תקצוף (בתמיהה).

אמר הקב"ה יפה אמרת אני יודע ומודיע מי חטא ומי לא חטא."

המלבי"ם מפרש על הפסוק הזה בצורה מסוימת, כמו שנראה לקמן - משה השיב הרי לא חטאו במעשה ומדוע יכלה אותם, שאם מפני שלא מיחו בידם מלהקטיר קטורת זרה הרי עשו זה עפ"י צווי של משה, ועם מפני שהיה להם איזה הרהור וספק במחשבה, הלא אתה אל-הי הרוחות וידעת ציורי הרוח ומחשבותיו, וידעת שעדיין לא אבדה האמונה מכליותיהם,

ואם מפני הערבות שכל ישראל ערבים זה בזה, זה מצד הבשר י"ל קשר זל"ז לא מצד הרוח והנשמה שמצד זה בן לא ישא בעון האב, וכמ"ש ביחזקאל (יח) הן כל הנפשות לי הנה וכו' הנפש החוטאת היא תמות וכמו שפרשתי שם שמצד הנפשות אין שורת הדין נותן שישא בן בעון אביו וכ"ש איש בעון חברו, ואתה אלה-י הרוחות ואין לך לענוש רק החוטאים לבד והאיש אחד יחטא ועל כל העדה תקצוף.

בשיחה מיוחדת, שמתעכב הרבי על הרש"י הזה, מסביר הרבי את משמעות טענתו של משה רבינו.

וזה תוכן הטענה: קרח הוא זה שפיתה את אנשי העדה ומשכם בדברים שהוא מתכוון לטובתם, עד שהכניסם בתלונות על משה ואהרן.

וכן הוא אותו הדבר בנוגע לראשי המשתתפים במחלוקת - דתן ואבירם ואנשים מבני ישראל חמישים ומאתים - שהשתתפותם במחלוקת באה על ידי זה שקרח פיתה אותם והסיתם, עד שנדמה להם שטענתו נכונה.

אבל הם מצד עצמם ללא פיתויו של קרח, לא היו נכנסים למחלוקת זו. ואף שאין זו התנצלות, והיה להם לשמור עצמם ולהתרחק מן הרשע, ולהיות חזק בדעתו שלא להתפעל מהפיתויים - עם כל זה, הרי בפועל לא נחלקו על משה ואהרן אלא בהשפעתו של קרח.

והדמיון למדינה שסרחה הוא, שהנהגה זו היא דומה למדינה ש"סרחה" - התנהגותם היתה סרוחה, מאוסה אצל המלך, אבל הם לא התכונו למרוד במלך. אך בתוכם יש מי שהביא לסרחון, מי שגרם לכולם לחטוא;

ובמלך בשר ודם שלא יודע מי המסית - הוא נפרע מכולם. ואילו הקב"ה שיודע את כל המחשבות, לא ייתכן שיעניש את אלו שרק סרחו בעונש החמור של החוטא.

תשובת הקב"ה, על כללות טענתו של משה שאין להעניש אלא את החוטא אומר הקב"ה "יפה אמרת".

אלא שבנוגע להפרט - אין זה כמו שחשב משה שרק אחד חטא, אלא ש"אני יודע ומודיע" שלא רק קרח חטא, אלא גם דתן ואבירם (משא"כ שאר אנשי העדה).

ומזה לומד הרבי הוראה נפלאה בעבודת האדם, על פי המסופר שמשה שלח לקרוא לדתן ואבירם והם לא נענו לו, עד ש"ויחר למשה מאד" - שכל זה מורה שהנהגתם היתה באופן של חטא ולא רק באופן של סרחון. ולאחר כל זה דן אותם משה לכף זכות ואומר "האיש אחד יחטא!"

למרות שהם לא נענו לבקשתו של משה, ולא היו מוכנים לשמוע אליו, עם כל ההשתדלות שמשה רבינו עושה עבורם.

ולאחרי כל זאת, משה רבינו לא מלמד עליהם חובה, חס ושלום, אלא מלמד עליהם זכות, ואומר "האיש אחד יחטא!!"

ומזה לומד הרבי הוראה, עד כמה צריך כל אחד ואחד, שיש בו בתוכו בחינה ממשה רבינו עליו השלום, לפעול ולהשריש בנפשו מידה זו - לדון את חברו לכף זכות, ועד שאפילו שהנהגת חברו היא באופן ששוללת לכאורה כל לימוד זכות, בכ"ז עליו להפך בזכותו וכתוצאה מזה - יעשה כל התלוי בו להחזירו ולהעמידו בדרך הישרה.

**הרמבם כותב שיש מידות שהאדם צריך להתרחק מהם מאוד ואחד מהם היא מידת הגאווה ואם כן מה הכוונה שגם מידת הגאווה צריכה להיות אצל האדם החכם שמינית שבשמינית ? תודה רבה.**

הרמב"ם שאותו אתה מצטט, הם דבריו בהלכות דעות, שכן הוא כותב:

"וְיִישׁ דְּעוֹת שְׁאֲסוּר לוֹ לְאָדָם לְנַהֵג בְּהֵן בְּבִינּוֹנִית, אֶלָּא יִתְרַחֵק עַד הַקְּצָה הָאֲחֵר. וְהוּא גְבִיהַ הַלֵּב, שְׁאִין דָּרַךְ הַטּוֹבָה שְׂהִיָּה אָדָם עָנּוּ בְּלֵבָד, אֶלָּא שְׂהִיָּה שְׁפֵל רוּחַ, וְתִהְיֶה רוּחוֹ נְמוּכָה לְמָאד, וְלִפְיֶכָּךְ נֶאֱמָר בְּמִשְׁלָה רַבְּנּוּ "עָנּוּ מְאֹד" (במדבר יב, ג), וְלֹא נֶאֱמָר "עָנּוּ" בְּלֵבָד; וְלִפְיֶכָּךְ צִוּוּ חֻכְמִים: מְאֹד מְאֹד הֲוֵי שְׁפֵל רוּחַ, וְעוֹד אֲמָרוּ, שְׁפֵל

המגביה לבו - כְּפָר בְּעֶקֶר, שְׁנָאֲמָר: "וְרָם לְבַבְךָ, וְשָׁכַחְתָּ אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ" (דברים ח, יד),  
 וְעוֹד אָמְרוּ: בְּשִׁמְתָא - דְּאֵית בֵּיה גִּסוֹת הָרוּחַ, \* וְאָפְלוּ מְקַצְתָּה."

וכדי להבין את הדברים, צריכים לעשות סדר ולראות, מהי הגאווה, מהי הענווה,  
 ומה הדרך הנכונה ל"שמינית שבשמינית".

וכפי שיתבאר הדברים לקמן.

הקב"ה יצר את האדם עם מידות טובות ומידות שהם פחות טובות, אך בכל  
 מידה יש ניצוץ חיובי שאותו צריכים לברר, ואכן צריכים להשתמש איתו במקרים  
 מסויימים, במידה נכונה ומכוונות.

כן הוא הדבר לגבי מידת הגאווה. מצד אחד אכן צריך האדם להתרחק ממידה זו,  
 ולהתנהג במידה ההופכית ממנה - מידת הענווה.

כדי להבין את עניינה של מידת הגאווה, צריכים להבין באמת את משמעותה של  
 הענווה, שאין משמעותה דריסת האדם לגמרי, אלא רוממות אמתית של המציאות.  
 אין פירושה של ענוה שהאדם משפיל את עצמו עדי עפר, ובטוח שהוא כלום  
 ואפס, אלא<sup>4</sup> ענוה באה מצד זה שהאדם מכיר את מעלותיו, אך יודע שאם היו  
 ניתנות למישהו אחר - הוא היה מנצלם בצורה הרבה יותר טובה.

המדד לראות אם הענווה היא אמיתית - אם לא רק מחפש את ה'לא' שבו  
 עצמו, אלא מחפש גם כן את מעלות הזולת. וכפי שרואים במציאות שיש אנשים  
 שמפחיתים במעלת עצמם, אך אומרים - הזולת פחות יותר ממני..

על מידת הענווה לומדים ממושה רבינו שעליו נאמר "והאיש<sup>5</sup> משה עניו מאד  
 מכל האדם אשר על פני האדמה". ומבארים על זה בתורת החסידות, שאף שזכה  
 לתת תורה על ידו, והיה מדבר עם השכינה פנים בפנים, חשב בעצמו שכל מעלות  
 אלו אינם בזכות עצמו אלא ניתנו לו מלמעלה, ואילו היו ניתנות למישהו אחר, היה  
 מנצלם יותר טוב ממנו.

כנגד מידה זו, יש את מידת הגאווה, שבה האדם מרגיש מעצמו יש ומציאות,  
 ומחשיב את עצמו למציאות חשובה, ולפעמים הרבה יותר ממה שהיא.

4. ליקוטי שיחות לפרשת ויקרא ח"א ז"א ס"ט-י.

5. במדבר יב, יג.

בכללות צריך האדם להיזהר ממידת הגאווה, וכמו שכתוב, שעל מי שהוא גאוותן אומר הקב"ה "אין אני והוא יכולין לדור", כי השכינה במהותה היא ביטול, ואילו כשהאדם הוא במציאות, אין השכינה יכולה לשרות בו.

ישנם מקרים מסויימים שבהם צריך האדם להשתמש במידת הגאווה, וע"ז איתא בגמרא<sup>6</sup> "תלמיד חכם צריך שיהא בו אחד משמונה בשמינית", היינו שפעמים צריכים להתנהג באופן של התרחבות והגבהה (קו החסד), אך צריכים להיזהר שזה יהיה באופן המתאים.

וכמו שכתב על זה הרבי באחת השיחות:

"פעם התאונן מישהו במכתבו לכ"ק מו"ח אדמו"ר על כך שבבית-הכנסת שבו מתפלל, מבטלים אותו בגלל שיש בו ה"שמינית שבשמינית"..

לא איכפת לו - ממשיך במכתבו - העובדה שמבטלים אותו, שכן, בידעו מעמדו ומצבו יודע הוא שמגיע לו; איכפת לו רק העובדה שנוכחותו גורמת להעומדים סביבו (שמבטלים אותו) הנהגה בלתי-רצויה [שהרי הם אינם יודעים החשבונות שלו שמגיע לו כו', וכוונתם אינה אלא סתם לבטלו ("זיי מיינען דאך סתם מבטל זיין")], ובכך מכשילים אותו ב... "לפני עור לא תתן מכשול"!!!

הוא עושה - ממשיך במכתבו - מה שהוא יכול כדי למנוע אותם, הוא אומר להם שלא יבטלוהו כדי שלא יכשילוהו ב"לפני עור", אך ללא הועיל, הם אינם מצייתים לו. ולכן - מסיים במכתבו - מבקש הוא את עצתו של הרבי מה לעשות כדי שלא לגרום ליהודים הנהגה בלתי-רצויה...

הרבי השיב לו, שהאמת היא אמנם ש"תלמיד חכם צריך שיהא בו אחד משמונה בשמינית", אבל, הגישה לכך יכולה להיות משני הקצוות:

אפשר להתחיל מהקצה של "תלמיד חכם", להשתדל להיות תלמיד חכם, ורק אח"כ להוסיף גם את ה"שמינית שבשמינית", ואפשר להתחיל מיד מהקצה של "שמינית שבשמינית".



היינו שצריך האדם להבין מאיפה מגיע לו הרצון ל"שמינית שבשמינית" זו, אם זה מגיע מצד שבאמת יש צורך בדבר בזמן זה, או שזה מגיע סתם מצד הרצון שלו לכבוד וכדומה.

וכמו שישנו מענה נוסף של הרבי, שצריכים להשתמש במידת ההגבהה כדי לשמור את האדם מעניין בלתי רצוי (מענה לרש"ח קסלמן), ועד"ז אפ"ל שהוא בכל עניין שיודע האדם, שאם יחזיק עצמו למציאות יישמר מלעבור על חטא או על עניין בלתי רצוי, כדאי שישתמש במידה זו.

### **ערב טוב. רציתי לשאול מה הסיפור עם הבנים של קרח, האם הם נענשו או ניצלו, ומה הכוונה שכתוב עליהם שהם "לא מתו"?**

בפרשת פנחס, כותבת התורה - "ובני קרח לא מתו" (פינחס כו, יא) ומפרש רשי על המקום "הם היו בעצה תחלה ובשעת המחלוקת הרהרו תשובה בלבם לפיכך נתבצר להם מקום גבוה בגיהנם וישבו שם".

רש"י עומד כאן על הטעם בזה שנענשו ולאחרי זה ניצלו ובאופן משונה (ונסי) שלא מצינו דוגמתו בכל התורה כולה - "לפיכך נתבצר להם מקום גבוה בגיהנם וישבו שם".

ונקודת ההסבר בזה היא, שיש כאן מדה כנגד מדה:

כמו שהנהגתם היתה באופן של דבר והיפוכו, שבפועל ובגלוי לא הי' ניכר שפירשו מהמחלוקת אלא שבסתר מחשבתם והרהורם נבדלו משאר עדת קרח — כך גם עונשם הי' במדה זו, שראו כל ישראל שנענשו בדומה לקרח ועדתו שכמוהם נבלעו באדמה, אלא ששם באופן מובלע בארץ נבדלו מן השאר, "מקום גבוה בגיהנם וישבו שם".

ולפי זה מובן, שעונש בני קרח הי' רק שנאבדו "מתוך הקהל" ההוא, היינו הקהל שראו בעיניהם את השתתפותם בהמחלוקת ואילו את תשובתם לא ראו, שלכן מן ההכרח שיאבדו מתוך קהל זה; משא"כ קהל אחר (שלא היו עדים בדבר) הרי אין סיבה שיאבדו מתוכו.

וזוהו הטעם שלא נאמר בפ' קרח ש"בני קרח לא מתו" אלא רק בפ' פנחס — כי רק לאחר שכבר לא הי' הקהל שהי' בזמן מחלוקת קרח, כמו שמפרש רש"י בפרשת חוקת, שבעדה זו "לא הי' בהן אחד מאותם שנגזרה גזירה עליהם שכבר כלו מתי מדבר" — היו יכולים לצאת ממקומם כו', ורק אז נגלה לבנ"י ש"בני קרח לא מתו".

סיבה נוספת בכל הנושא, שמוסברת לפי הביאור כאן, זה שהכתוב מצרף את הענין ש"בני קרח לא מתו" להסיפור ע"ד דתן ואבירם, שזה בא ללמדנו על ההשוואה והדמיון ביניהם בחומר המחלוקת:

כשם שדתן ואבירם היו אלה "אשר הצו על משה", שהם "הצו" ו"השיאו" לריב בתחבולות ועצות לחלוק על משה ועל הקב"ה — כמו כן הוא בבני קרח, שגם הם "היו בעצה תחלה".

וגודל הפלא בהענין של בני קרח, שאע"פ שהיו בעצה תחלה כמו דתן ואבירם, עם כל החומרה של הדברים, מכל מקום כיון ש"הרהרו תשובה בלבם" נמלטו מהשואל, ועד שיצאו מהם שמואל הנביא וכ"ד משמרות ועוד.

מכל המוסבר לעיל, לומד הרבי, הוראה בגודל כחה של תשובה — שביכלתה לשנות ולהפוך את האדם מן הקצה אל הקצה:

בני קרח נמצאו בתחילה בקצה הכי תחתון, שהם היו בעצה תחלה, היינו שלא רק שנכשלו בחטא המחלוקת, אלא היו בגדר מחטיאים את הרבים, לחלוק על משה ועל הקב"ה;

וגם תשובתם לא היתה תשובה גלוי', ואדרבא הי' רק הרהור תשובה בלב, ובגלוי הייתה — "בשעת המחלוקת", שהרהור התשובה שלהם לא הי' חזק דיו לפעול עליהם שיפרשו בריש גלי מן המחלוקת.

ואעפ"כ, הנה לא זו בלבד, שבזכות הרהור תשובה זה נמלטו מן העונש שבא על עדת קרח, אלא עוד זאת, שגם בעת העונש גופא, בהיותם בלועים בגיהנם, היתה זאת ישיבה מתוך "שלוה", במקום גבוה ומבוצר,

ועד שהגיעו לקצה הכי עליון — ש"אמרו שירה", ועוד זאת — שדברי שירתם ותהילתם נכללו בספר תהלים, ועד להשיר ש"יסודתו בהררי קודש".

ומסיים הרבי -

"ומזה מובן בכ"ש וק"ו וכו' וכו' בנוגע לגאולה העתידה לבא, שפסק הרמב"ם "שסוף ישראל לעשות תשובה.. ומיד הן נגאלין" — שלאחרי ריבוי התומ"צ מתוך מסירת נפש וכו' במשך אריכות זמן הגלות, די ומספיק לישראל הרהור תשובה בלב להביא תיכף ומיד ממש גאולתן של ישראל — "ולציון יאמר איש ואיש יולד בה והוא יכוננה עליון", בגאולה האמיתית והשלימה על ידי משיח צדקנו".

וכמו שידוע, שבשביל לפעול את גאולתם של ישראל, צריכים שישראל יעשו תשובה, ועל זה מבואר כן - ובעוד מקומות נוספים - שהתשובה שצריכה להיות עבור הגאולה, היא אפי' תשובה באופן של "הרהור" תשובה, וזה מספיק דיו כדי להביא את גאולתם של ישראל.

ובמקום אחר אומר הרבי, שעם ישראל כולו כבר הרהר תשובה בליבו, ולכן אין שום מניעה לכך, ושום הסבר לכך, על זה שהגאולה האמיתית והשלימה לא באה בפועל ממש.

ומה שנשאר לנו, זה רק "לקבל פני משיח צדקנו בפועל ממש".

ובע"ה, על ידי הפעולות הטובות האחרונות שלנו, נכריע את הכף ונביא כבר בפועל ממש את הגאולה האמיתית והשלימה.

כמו שפסק הרמב"ם, שאדם צריך לראות עצמו שקול ואת העולם שקול, "עשה מצוה אחת הכריע את עצמו ואת כל העולם כולו לכף זכות וגרם לו ולהם תשועה והצלה".

מקורות.

פר' פנחס ומפרשי התורה על כך.

ליקוטי שיחות חל"ג שיחה לפ' פנחס.

רמב"ם הלכות תשובה.

**צהריים טובים, יש לי שאלה שתלמידות בכיתה שאלו אותי ולא כל כך ידעתי לענות להן. כאשר לימדתי על נח התלמידות בתיכון שאלו שאלה ממש טובה, מה העניין שהתורה רוצה לספר שנח לא היה צדיק באמת, אלא**

## **רק בהשוואה לדור שלו. לפעמים כותבים על מישהו מעלה, אבל זה רק מגנה אותו. לא ידעתי מה לענות להם, ואשמח לעזרה.**

הרבי התייחס באחת השיחות למחלוקת שמובאת גם לגבי נוח, כפי שמופיע בגמרא<sup>7</sup> על הפסוק "נח איש צדיק תמים היה בדורותיו" - אומרת הגמרא יש מרבתינו דורשים אותו לשבח - כל שכן שאילו היה בדור צדיקים היה צדיק יותר.

וגם כאן נשאלת השאלה היתכן שהתורה תחפש להביע את הגנות של נוח. הרבי מחדד את השאלה על פי הכלל המופיע בגמרא<sup>8</sup> ש"אפילו בגנות בהמה טמאה לא דיבר הכתוב" ואם כך אזי כל שכן שאין לדבר בגנותו של נוח.

להבנת הביאור יש עלינו להקדים ביאור יסודי נוסף בתורת הרבי המבקש לענות על סתירה נוספת הקיימת בענין זה. מצד אחד ידועים דברי הגמרא ש"עיקם הכתוב שמונה אותיות ולא הוציא דבר מגונה מפיו" ולכן אמר הכתוב "מן הבהמה הטהורה ומן הבהמה אשר איננה טהורה" ולא אמר הבהמה הטמאה. ומאידך פעמים רבות מספור התורה משתמשת בלשון "טמא" "טמאים" וכו'.

ביאור סתירה זו יסייע לנו להבין גם הסתירה דלעיל בענין הדרשה "לגנאי". או במילים אחרות: האופן בו נתרץ אימתי התורה אכן כן משתמשת בלשון מגונה ויעיל לנו להבין אימתי ולמה "יש דורשין לגנאי".

כדי לתרץ את השאלות האלה הרבי מקדים לבאר כלל מאוד חשוב שמוסבר<sup>9</sup> שהתורה מקפידה לא להשתמש בלשון מגונה כאשר מדובר אודות סיפורי התורה, כמו למשל בדוגמא שלנו, שנוח הכניס אל התיבה "מן הבהמה הטהורה ומן הבהמה אשר איננה טהורה" ושם אכן עיקם הכתוב שמונה אותיות כדי לא להוציא דבר מגונה מפיו.

אך כאשר מדובר על הצורך לקבוע הלכה, במקרה זה התורה אכן תשתמש בלשון ברורה ובניסוח ברור גם אם היא תצטרך להשתמש בלשון פחות נקייה או

7. מסכת סנהדרין דף קח ובעוד מקומות

8. במסכת בבא בתרא דף קכג

9. בליקוטי שיחות חלק י'

בלשון גנאי, וזאת מהסיבה שדבר הלכה צריך להיאמר ברורות כדי למנוע טעויות בקיום ההלכה בפועל.

ולכן כאשר התורה השתמשה במילים נוח איש צדיק תמים היה "בדורותיו", כשאחד הפירושים זה לגנאי, מכיוון שאם היא לא הייתה מציינת את הגנאי של נוח היינו יכולים לטעות לגבי מעשים בפועל בדורות מאוחרים יותר, שהיינו מחכים את נוח במעשים לא נכונים שלו.

זאת אומרת שהתורה משתמשת לפעמים בלשון גנאי או מציינת עובדות של גנאי כדי להורות לנו הוראה ברורה כיצד יש לנהוג וכיצד אין לנהוג.

אלא שאין די בכך, מכיון שגם אם אכן ראינו שקיימת סיבה לדרישה באופן של גנאי, כיצד זה לא סותר לכלל של "דן את כל האדם לכף זכות". ולכן מרחיב הרבי את ביאורו באופן שיסיר מנח האיש את ענין הגנות וישאיר את ענין הגנות בהנהגה כמו של נוח לדורות הבאים אף כי אצל נוח עצמו לא היה זה חסרון.

או במילים אחרות, פעמים שהרבי יבחין בין הגנאי לאיש לבין הנהגת גנאי. כדלקמן.

וכאן חשוב להדגיש עניין נוסף של תופעה בלימוד זכות על נוח.

חכמי ישראל שהובאו קודם אינם חולקים במציאות לגבי הצדקות של נוח, כולם מסכימים שאכן בדורו של אברהם הוא לא היה נחשב לכלום, וכולם מסכימים שזה גם לא נבע מהדרגה הנחותה של נוח. נוח לא היה אשם בכך, אלא מכיוון שדורו היה בדרגה נחותה יותר. ובוודאי שאם היה בדור של צדיקים היה צדיק יותר.

אלא הכוונה בכך שדורשים אותו לגנאי, זהו לא גנאי של נוח עצמו אלא כדי לוודא שההוראה מהסיפור עבורנו תהיה הוראה נכונה. דהיינו, כדי למנוע תקלה עבור הדורות הבאים שקוראים ולומדים על הסיפור של נוח.

אותו רעיון אנחנו גם יכולים להסביר לגבי המחלוקת בעניין זה שנוח לא התפלל על אנשי דורו. ושוב, שאין זה חיסרון של נוח עצמו כי מכיוון שלא היה לו במי לתלות הוא אכן לא יכל להתפלל עליהם.

אלה הסיבה שהתורה מדגישה את זה הינה בשביל "פסק הלכה" לדורות הבאים, שנדע שמצב שלא מתפללים על אנשי הדור זה עניין של גנאי, ותמיד צריכים לחפש את כל הדרכים ואת כל האפשרויות להתפלל ולבקש רחמים עבור יהודי אחר.

ואם כן, הפירוש הוא, שאין זה לימוד של נוח לכף חובה אלא כדי שאנחנו לא נתנהג בצורה של חובה במקרים אחרים כאשר אנו כן יכולים לפעול בתפילה על אנשי הדור וכדו'.

יסוד נוסף בענין לימוד הזכות לומד הרבי מסיפור זה גופא. והוא: פעמים שהתורה תדגיש הנהגה מסוימת כ"הנהגת גנות" על אף שבאופן מסויים זה מצביע על חיסרון בדמות המדוברת. כי רק על ידי כך מונעים חובה מאותה הדמות שאילולא הדגש של הנהגתה היה מתווסף חובה לאותה הדמות עקב הלימוד השלילי האפשרי ממעשיה.

וכאן מגיעים לביאור עמוק נוסף בעניין הזה, אילו התורה לא הייתה מדגישה את כך שאי בקשת רחמים זה הנהגה שאינה רצויה בדרך כלל, ייתכן שהייתה לנוח נוספת חובה בכך שההתנהגות שלו גורמת לתקלה אצל אחרים. ואם כן מסתבר שנוח בעצמו חפץ שידגישו שחייבים להתפלל על אנשי הדור ובשביל זה הוא מוכן גם שיצביעו כביכול על חיסרון בו עצמו, העיקר שלא יצמח בכך חיסרון פגם אצל הזולת.

ואם כן זה סוג של לימוד זכות מיוחד שבאמצעות הדגשת החובה והגנאי מתקנים את הדמות שעליה לימדו את החובה ובעצם זהו לימוד והוספה של זכות באותה הדמות.

**שלום וברכה. עם ישראל נמצא בכל מיני מקומות בעולם, יש יהודי אחד שגר ברוסיה ויש בארצות הברית, יש במקסיקו ויש בצרפת... כל אחד יש לו אורח חיים שונה ויש לו פסיקת הלכה שונה.. מה יכול לחבר בין כל היהודים שנמצאים בכל המקומות..? במבט מסויים זה נראה שאין קשר בינינו..**

אמר הרס"ג - "אין אומתנו אומה אלא בתורתה.." - האחדות האמיתית של היהודים בכל זמן ובכל מקום הוא מה שיש להם את התורה, תורת ה', שהיא מחברת ומאחדת בין כל יהודי ויהודי שנמצא בכל מקום ובכל זמן.

אחד המקומות שבהם נמצאת שאלה זו גם כן, הוא במגילת אסתר. שם ישנה טענה, שטוען המן כלפי אחשורוש - "ישנו עם אחד מפוזר ומפורד בין העמים.. ודתיים שונות מכל עם ואת דתי המלך אינם עושים ולמלך אין שווה להניחם". המן טוען כלפי אחשורוש, שהיהודים שנמצאים בכל מקום הם מפוזרים, ואין להם קשר ביניהם..

קריאת המגילה, אומר הבעש"ט, היא לדבר היסטורי, כמו שדורש הבעש"ט על הפסוק - "הקורא את המגילה למפרע לא יצא" - מי שקורא את המגילה, בתוך מחשבה שזה סיפור היסטורי, ששייך אל העבר, הוא לא יצא ידי חובה, הוא לא הפנים את המסר של המגילה כמו שצריך.

שהקורא את המגילה באופן ומתוך הנחה שזה אירוע **מזמן העבר**, שאירע רק אז, ואינו אקטואלי בכל זמן להפיק הימנו הוראה ולימוד לזמן זה, אזי "לא יצא", שאין לו ההשגה הנכונה אודות המגילה -

לאחרי הבנה זו, מצאנו מקום, בו הרבי הסביר את אחד העקרונות במגילה, כמו שהם מתבטאים במצב העכשווי היום. וזה תוכן דבריו של הרבי, בשיחת הפורים באחת השנים.

האחדות האמיתית של בני"י - שהם "מפוזר ומפורד בין העמים" בכל המדינות (עתה כמו בזמן המגילה ואחשורוש), שבאים מארצות שונות ויש להם תכונות נפש שונות - יכולה להיות רק ע"י התורה, וע"י התמסרות לתורה שלמעלה מהשכל, שבנ"י מסורים למלא רצון הקב"ה.

רק ע"י התורה, שהיא דבר אחד עם הקב"ה שהוא אחד הפשוט, רק על ידה יכולים להתאחד אנשים ממקומות שונים ותכונות נפש שונות; ובתורה גופא הרי זה במיוחד ע"י ההתמסרות שלמעלה מהשכל לפסק ההלכה שבתורה, לעשות רק כפי פסק ההלכה והדין בתורה.

הרבי מדייק, שהאחדות האמיתית של ישראל, היא דווקא מצד הדרגה של פסק ההלכה - הדין בתורה.

וההסבר לזה, כי מצד חלק התורה שהתלבש בשכל ובשקלא וטרי', הרי "אין דעותיהם שוות", שכלו של האחד אינו שווה לשכלו של השני, ויכול להיות "בית

שמאי מחמירים ובית הלל מקילים, "אע"פ ש"אלו ואלו דברי אלקים חיים"; אבל מצד ההתמסרות שלמעלה מהשכל לפסק דין והלכה בתורה, מצד זה נעשית ההתאחדות האמיתית של בני".

מצד החלק ששייך לשקלא וטריא, לדין ודברים, זה טוען כך וזה טוען אחרת, מה שמודגש בצורה מסויימת זה החילוק בין אחד לשני.

כמו שיכול להיות שבדין אחד, מקרה אחד, בית שמאי יאמרו ככה ובית הלל יאמרו הפוך ממש.

דווקא מצד החלק ההלכתי שהוא הפסק דין הלכה למעשה, בזה ישנה את האחדות בין אחד לשני.

הוראה זו לומדים אנו מהמגילה, ממ"ש "וקבל היהודים את אשר החלו לעשות" (בני חזרו וקיבלו על עצמם לקיים את התורה, קבלה שהיא נעלית יותר גם מהקבלה בעת במתן תורה, עד שמתן תורה נקרא רק "החלו", התחלה, לגבי הקבלה של בני" בזמן ההוא) - שנאמר שם "וקבל", לשון יחיד,

כי, כשם שבמתן תורה כאשר בני" אמרו "נעשה ונשמע", התמסרות שלמעלה משכל למלא רצון הקב"ה, נאמר "ויחן" לשון יחיד, כמאמר חז"ל" כולם כאיש אחד בלב אחד", כך גם כאן "וקבל" הוא לשון יחיד, כי כאשר מסורים ומוכנים למלא רצון ה' בהתמסרות שלמעלה מהשכל, אזי יכולה להיות ההתאחדות האמיתית של בני". ולבסוף מסכם הרבי ואומר:

"הכוונה בפשטות היא, שכאשר קיימת בעי' של איחוד יהודים מארצות שונות ותכונות נפש שונות - יש לנו את הלימוד מהמגילה, שרק עי"ז שישתדלו שכל בני" יחזרו ויקבלו על עצמם לקיים רצון הקב"ה, אזי תהי' ההתאחדות של בני" כאיש אחד בלב אחד".

כאשר אנחנו נפעל בזה שכל יהודי ויהודי יתחבר יותר אל התורה ואל המצוות, ויוסיפו בעוד הלכה ובעוד מצווה, זה יוסיף בהנחת תפילין, וזאת תוסיף בהדלקת נרות שבת, זה יוסיף בכשרות המזוזה, וזה יוסיף באוכל כשר.

על ידי כך שכל אחד ואחד יתחבר יותר אל התורה והמצוות, בזה אנחנו מבטאים את האחדות האמיתית שלנו, על ידי התורה, בכל זמן ובכל מקום בעולם.



בע"ה, בקרוב יבוא משיח צדקנו, ויקבץ נדחנו מארבע כנפות הארץ - "חברים  
כל ישראל ונאמר אמן".

מקורות:

מגילת אסתר, ומפרשי המגילה.

כתר שם טוב.

התוועדיות תשכ"ז.

## שאלות בהלכות כשרות - בשר וחלב ותערובות

### היתר ואיסור

מה הדין צריך להיות במקרה שאדם הכין שמנת מתוקה עם תותים, ונפל לתוכה מיץ של מלפפונים חמוצים שאינו כשר, וטעמו של המיץ מורגש בתוך התערובת. האם השמנת נאסרה באכילה?

**בגמרא** במסכת עבודה זרה<sup>10</sup> מובא שלדעת רבי מאיר איסור שנותן טעם אוסר את התערובת, בין אם נתן טעם לפגם ובין אם נתן טעם לשבת. אבל לדעת רבי שמעון אם נתן טעם לשבח אסור, ואם נתן טעם לפגם מותר. רבי שמעון הסמיך את דבריו על הפסוק<sup>11</sup> "לא תאכלו כל נבלה לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה", שרק נבילה הראויה לגר<sup>12</sup> נקראת נבילה, והיינו שנבילה שאינה ראויה למאכל אדם כבר יצאה מגדר נבילה, ומשום כך אין בה איסור תורה, ואינה אוסרת את התבשיל שהתערבה בו. בהמשך הסוגיא נפסקה הלכה כרבי שמעון.

על פי זה כתב **השו"ע**<sup>13</sup>: "כל דבר שטעמו פגום - אינו אוסר תערובתו".

**איסור שנותן טעם פגום אף על פי שבעצמו אינו פגום:**

ההיתר אפילו בדבר שמצד עצמו משובח:

**במשנה** במסכת עבודה זרה<sup>14</sup> מובא "כל שבהנאתו בנותן טעם (שאדם האוכל את התערובת נהנה מטעמו של האיסור שבתערובת) - אסור, כל שאין בהנאתו בנותן טעם (שאינו נהנה מטעמו של האיסור) - מותר, כגון חומץ (של איסור) שנפל על גבי גריסין" (של היתר, שהחומץ פוגם את טעמם של הגריסין).

10. דף סז ב.

11. דברים יד.

12. הכוונה לגר תושב שמוותר לו לאכול נבילות (ולא לגר צדק שהוא יהודי לכל דבר).

13. סעיף א.

14. דף סה ב.

מכאן למד הרשב"א וכן פסקו **טור ושו"ע**: "אפילו אין טעמו פגום מחמת עצמו, שבפני עצמו הוא מוטעם ומשובח (כגון חומץ), אלא שפוגם תערובתו (שהשילוב של חומץ עם גריסין יוצר טעם פגום) - מותר".

### **איסור חשוב שנותן טעם פגום:**

דברים החשובים אינם בטלים אם מצד עצמם אינם פגומים:

**הרמ"א והש"ך** כתבו (על פי ספר **איסור והיתר**) שדברים החשובים כמו בריה וחתיכה הראויה להתכבד - אינם בטלים אפילו באלף אף על פי שנותנים טעם פגום בתבשיל, אלא אם כן טעמם פגום מחמת עצמם<sup>15</sup> שאז חשיבותם מתבטלת ובטלים ברוב (**נפת"ש** הביא שיש החולקים על כך וסוברים שבריה אפילו פגומה בעצמה אינה בטילה באלף, ורק כשנמחה גופה בתוך התבשיל בטילה).

דבר שיש לו מתירין הנותן טעם פגום אינו בטל:

**הפרי מגדים** כתב שגם "דבר שיש לו מתירין" הנותן טעם פגום אינו בטל. **ובפת"ש** החמיר עוד יותר וכתב שדבר שיש לו מתירין אפילו פגום בעצמו אינו בטל, שהרי הטעם לדין דבר שיש לו מתירין אינו משום חשיבות, וממילא לא שייך לומר עליו שהטעם הפגום מבטל את החשיבות.

### **איסור שאינו משביח ואינו פוגם:**

**בהגהות אשר"י** (על הרא"ש) כתב שאיסור שאינו נותן טעם לא לפגם ולא לשבח אסור. האחרונים הביאו דבריו להלכה אלא שנחלקו בהבנתם.

להבנת הש"ך הגהות אשר"י אסר אפילו כשאינו נותן טעם כלל:

**הש"ך** הבין שמדובר באיסור שאינו נותן טעם כלל, ואף על פי כן הוא אסור כפי שמצינו בגיד הנשה דאף על פי שגידים אינם נותנים טעם והגיד הוא כמו עץ בעלמא, מכל מקום אם הגיד נימוח בתבשיל צריך ששים נגדו. **הפרי מגדים** הסכים

15. ערוך השולחן הבין שהכוונה אפילו לכל שרץ וכיוצא בזה שבאופן טבעי טעמו מאוס, כגון נמלה או זבוב או תולעת שנפשו של אדם קצה בהם. אבל ההבנה הרווחת באחרונים שסתם נמלה או זבוב או תולעת יש להם דין בריה שאינה מתבטלת אף על פי שפוגמים את התבשיל, כיון שהתורה אסרה אותם בעצמם. לפי זה, כוונת הרמ"א לנמלה או זבוב או תולעת שהסריחו או התקלקלו במשך הזמן מחמת ריסוס וכיוצא בזה, שאז פוקע מהם דין בריה ובטלים ברוב.

עם הש"ך, וביאר שכאשר איסור יבש כעץ נימוח בתבשיל הרי נעשה ראוי לאכילה, ואף אם אינו נותן טעם מכל מקום מדרבנן צריך ששים כנגדו.

לרוב האחרונים הגהות אשר"י אסר רק כשהטעם מורגש:

אולם הרבה אחרונים חולקים על כך. לדבריהם: גיד הנשה הוא איסור מיוחד שהתורה אסרתו למרות שאין בו טעם כלל, ולכן מחמירים בו כאשר נימוח בתבשיל, אך איסורים אחרים שהתייבשו כעץ ואינם נותנים טעם כלל - אסורים מדרבנן רק כאשר הם בעין, ומותרים לגמרי כאשר נימוחו בתבשיל. לאור זאת, ביארו אחרונים אלו שכוונת הגהות אשר"י לאיסור שטעמו מורגש אך אינו גורם לתבשיל לא תוספת שבח ולא פגימה. אבל אם אינו נותן טעם כלל - אינו אוסר.

ולפי כל זה מובן, שכיון שהמיץ של המלפפונים החמוצים פוגם את טעמה של השמנת, וזהו פגם מתחילה ועד סוף (שלא היה משובח בתחילה ולא עתיד להשביח), והשמנת עם התותים הם רוב התערובת - המיץ בטל ברוב של היתר והתערובת מותרת באכילה אף על פי שמורגש בה טעם של איסור.

### **מה הכוונה של "נותן טעם לפגם" - האם זה חייב להיות שזה הורס את הטעם, או שזה רק אם זה לא קשור לתבשיל זה כבר נקרא לפגם?**

**בגמרא** במסכת עבודה זרה<sup>16</sup> מובא בשם ריש לקיש שנותן טעם לפגם היינו שהקדרה אינה נאכלת מפני זה. וכתב רש"י שאין הכוונה שממש אינה נאכלת, אלא אפילו בפגימה מועטת נקראת "אינה נאכלת".

הוכחה לדברי רש"י מדין כלי שאינו בן יומו:

**הרשב"א והר"ן** הביאו ראייה לדברי רש"י, מהדין הידוע בהלכות איסור והיתר שכל קדירה שאינה בת יומה (שלא בישלו בה איסור ביממה האחרונה) הטעם הבלוע בה נחשב כטעם פגום שאינו אוסר, ובוודאי שטעם זה הבלוע בקדירה אינו פוגם את התבשיל עד כדי שאינו נאכל, ובכל זאת אנו רואים שחז"ל הגדירו זאת כנותן טעם לפגם. וכן מובא בגמרא ששמן ודבש שהתבשלו בסיר של נכרי מותרים לפי

שהבשר שבסיר פוגם את השמן, ובוודאי שהבשר אינו פוגם עד כדי שהשמן אינו ראוי למאכל אדם, ובכל זאת נחשב כנותן טעם לפגם.

השו"ע פסק כרש"י:

על פי זה פסק **השו"ע**<sup>17</sup>: "פגם זה אין צריך שיפגום לגמרי עד שיהא קץ לאכלו, אלא אפילו פוגם קצת אינו אוסר תערובתו".

מה ההבדל בין איסור שהתערב לבין נבילה:

הראשונים שאלו מה ההבדל בין איסור שנפל לתבשיל שאפילו אם פוגם רק קצת אינו אוסר את התבשיל, לבין נבילה שכל זמן שראויה לגר נחשבת נבילה ואסורה מן התורה, ומשמע שאפילו פגומה קצת עדיין נחשבת נבילה אם ראויה למאכל אדם. לשאלה זו מצינו שתי תשובות, ויש ביניהן נפקא מינה לדינא.

לרשב"א נבילה חמורה יותר כיון שנאכלת ללא תערובת:

**הרשב"א** כתב שנבלה אסורה עד שתפגם מאכילת גר מפני שנאכלת בפני עצמה, אבל איסור שהתערב בתבשיל שהולכים בו אחר נתינת טעם - כל שטעמו פוגם התבשיל קצת מותר לפי שאינו נותן טעם, אלא אדרבה פוגם הוא.

לדברי הרשב"א אם אין רוב של היתר התערובת נחשבת כמו נבילה:

הרשב"א הוסיף שכל זה בזמן שהאיסור בטל ברוב, והיינו שההיתר מרובה על האיסור. אבל בזמן שהאיסור מרובה על ההיתר, או אפילו מחצה על מחצה - הרי זה כמו נבילה, כיון שאכילת תערובת כזו משמעותה אכילת האיסור בפני עצמו, ובמקרה כזה אין אומרים "נותן טעם לפגם מותר" עד שיפגום לגמרי באופן שאינו ראוי למאכל אדם.

השו"ע הביא את דברי הרשב"א בשם "יש מי שאומר":

השו"ע כתב שיש מי שאומר שמה שאמרנו שאפילו בפגימה מועטת התערובת אינה נאסרת הוא רק כשיש רוב היתר<sup>18</sup>. אבל אם האיסור הוא הרוב או אפילו

17. סעיף ב.

18. וכל שכן במקרה שאין בתערובת ממשות של איסור, אלא רק טעמו בלבד, והיינו שהוציאו את האיסור מתוך התערובת ונשאר רק טעמו, שבמקרה כזה אפילו אם בתחילה (לפני הוצאת האיסור) היה האיסור מרובה על ההיתר - מותר בפגימה מועטת (כך מבואר ברשב"א, והובא בשו"ע בשמו).

מחצה על מחצה - אין אומרים נותן טעם לפגם מותר, עד שיפגום לגמרי שאינו ראוי למאכל אדם.

הר"ן מחמיר כשההנאה מתוספת הכמות גוברת על הפגימה בטעם:

אבל הר"ן כתב שהתורה אסרה נבלה הראויה לגר אף על פי שפגומה קצת כיון שסוף סוף נהנה מהאיסור, שהרי אוכל את הנבלה אף על פי שפגומה. לפי זה חידש הר"ן שאם האיסור הגדיל את כמות התבשיל באופן שהשבח שבהגדלת הכמות גובר על ההפסד שבפגימת הטעם - התערובת אסורה אפילו אם האיסור בטל ברוב, אלא אם כן נפגמה לגמרי ונפסלה מאכילת אדם (כמו בנבילה).

השו"ע הביא גם את דברי הר"ן:

המשך השו"ע: "ויש מי שחוכך לומר (הר"ן) שאם הגדיל האיסור מדתו של היתר עד שהוא משביח יותר כשאוכלו בגודל מדתו ממה שהוא פוגם בהפסד טעמו - אסור, עד שיפסל מלאכול אדם."

האחרונים נחלקו כיצד הכריע השו"ע במחלוקת הר"ן והרשב"א. מדברי אדמו"ר **הזקן** בהלכות פסח<sup>19</sup> משמע שיש להחמיר כר"ן.

### **פגימה שאינה מתחילה ועד סוף:**

אם משביח בתחילה או בסוף אסור:

**השו"ע** הוסיף על פי הראשונים כלל חשוב בכל הנושא של "נותן טעם לפגם מותר": "במה דברים אמורים? שפוגם מתחלתו ועד סופו, אבל אם השביח ולבסוף פוגם או פוגם ולבסוף השביח - אסור". כלומר במקרה שנפל איסור לתוך היתר ובתחילה נתן בו טעם לשבח ורק לאחר מכן נפגם הטעם - לא די בפגימה מועטת אלא צריך שייפסל מאכילת אדם, שהרי בתחילה שנתן האיסור טעם לשבח והשביח את התבשיל נאסר כל התבשיל ונעשה כמו נבילה, וכעת שהטעם נפגם צריך הוא להפגם ככל נבילה (שנעשית מותרת רק אם נפגמת לגמרי ונפסלת מאכילת אדם). וכן במקרה שהאיסור נתן בתחילה טעם לפגם ולאחר מכן הטעם השביח - אסור, שהרי יש כאן כעת טעם לשבח של איסור.

19. אורח חיים סימן תמוז סעיף ה.

דוגמא מתערובת חומץ וגריסים:

דוגמא לתערובת שהפגימה יכולה להשתנות עם הזמן (על פי הגמרא): חומץ שהתערב עם גריסים - אם הגריסים צוננים החומץ משייח אותם, ואם הרתיחו את הגריסים החומץ פוגם אותם. משום כך, אם נפל חומץ של יין נסך לגריסים צוננים והשביחם, ולאחר מכן הרתיחו את הגריסים ונפגמו - אין אומרים בזה "נותן טעם לפגם מותר" אלא הגריסים נשארים באיסורם עד שיפסלו מאכילת אדם.

מחלוקת אחרונים בטעם פגום שאפשר שישביח:

וכן אם נפל חומץ של יין נסך לגריסים רותחים ופגם אותם, ואחר כך הצטננו הגריסים והשתבחו - אסורים (כמובא לעיל מהשו"ע). **הש"ך והט"ז** דייקו שלפני שהגריסים השתבחו - מותרים הם אף על פי שאפשר שישביחו. אמנם יש אחרונים שמחמירים במקרה שהטעם עתיד להשביח.

**במקרה של גבינה שאינה כשירה נפלה לתוך דג סלמון מרוקאי המתובל היטב. האם נכון לומר שבגלל שרגילים לאכול גבינה עם דג סלמון, אז הגבינה נחשבת כנותנת טעם לשבת בדג, או שבגלל שהדג מתובל בסגנון חריף וזה לא מתאים לכוונה של הגבינה, זה נחשבת נותן טעם לפגם??**

**בגמרא** במסכת עבודה זרה<sup>20</sup> מובא לגבי שמן מבושל של גויים, שרב ספרא מתירו באכילה, וביאר שאין למה לחשוש בזה, כיון שאם התערב בו דבר אסור הרי הוא מסריח ונותן טעם לפגם, ואם משום איסור בישולי גויים - הרי שמן נאכל כמו שהוא חי (ללא בישול) ובדבר הנאכל חי אין איסור בישולי גויים, ואם משום גיעולי גויים (שבלע טעם של איסור מהכלי שהתבשל בו) - נותן טעם לפגם הוא (שסתם כלים אינם בני יומם) ומותר. על דרך זה מובא בהמשך הסוגיא לגבי דבש של גויים, שהוא מותר מהטעמים הנ"ל.

רש"י פירש שיין מסריח בתוך שמן או דבש:

לגבי מה שאמרו בגמרא שאם התערב בו דבר אסור הרי הוא מסריח, פירש רש"י שכוונת הגמרא לומר שאין לחשוש לתערובת של יין בתוך השמן או בתוך הדבש משום שמסריח.

הרמב"ם והשו"ע פירשו שבשר מסריח בתוך שמן או דבש:

אולם הרמב"ם פירש שאין לחשוש לתערובת של בשר בתוך השמן או בתוך הדבש משום שמסריח. וכן פסק בשו"ע<sup>21</sup>: "שמן ודבש של גויים, אף על פי שהם מבושלים (שהתבשלו בכלי של גויים שבלוע בו בשר נבילה והוא בן יומיו) - מותרים, מפני שהבשר (הבלוע בכלי אף על פי שהוא בן יומיו) פוגם את השמן ומסריחו וכן לדבש".

יש אומרים שבשר אינו פוגם בדבש אלא רק במשקה הנעשה מדבש:

המרדכי כתב שחתיכת נבלה בדבש אינה פוגמת (דלא כרמב"ם), אמנם במקום אחר עולה מהמובא במרדכי שבשר פוגם דבש, ועל כן ביאר מהרי"ל שיש לחלק בין משקה הנעשה מדבש שנפגם על ידי בשר ובין הדבש עצמו שאינו נפגם. וכן פסק הרמ"א: "ויש אומרים דבשר אינו פוגם דבש עצמו, רק משקה הנעשה מדבש, ובמקום שאין הפסד גדול יש להחמיר".

לש"ך בשר אינו פוגם שמן:

הש"ך כתב דמשמע מסתימת הרמ"א שלגבי שמן הכל מודים לדברי הרמב"ם והשו"ע שבשר פוגמו. אולם הש"ך האריך להוכיח מכמה ראשונים שבשר אינו פוגם שמן, וביאר שלשיטתם הסוגיא מתפרשת כרש"י (תערובת יין) ולא כרמב"ם, וכך מסקנת הש"ך להלכה.

**פגימה ביין על ידי בשר או חלב:**

בשר או חלב פוגמים ביין:

עוד כתב הרמ"א על פי הגהות אשר"י: "בשר או חלב ביין - הוי לפגם ומותר". דהיינו שבשר או חלב של איסור שנפל לייין נותנים בו טעם לפגם ואינם אוסרים. שלשה פירושים ב"חלב" האמור ברמ"א:



**בפתחי תשובה** הביא שיש שפירשו ברמ"א שכוונתו להִחֲלֵב<sup>22</sup> (לשיטה זו חֵלֵב נותן טעם פגום ביין, ואילו חֵלֵב נותן טעם לשבח ביין), ויש שפירשו שכוונתו להִחֲלֵב (לשיטה זו חֵלֵב נותן טעם לפגם ביין, ואילו חֵלֵב נותן טעם לשבח ביין), ויש שפירשו שכוונת הרמ"א גם להִחֲלֵב וגם להִחֲלֵב (ששניהם פוגמים ביין).

### איסור שפוגם רק על ידי דבר אחר המסייעו

נתינת טעם לפגם נקבעת על פי המצב הנוכחי:

**בגמרא** במסכת עבודה זרה<sup>23</sup> מובא בשם ריש לקיש "נותן טעם לפגם שאמרו, אין אומרים קדירה זו חסירה מלח יתירה מלח חסירה תבלין יתירה תבלין, אלא השתא מיהא הא פגמה" (עכשיו על כל פנים הרי היא פגומה). ופירש רש"י שאם אנו רואים שבפועל האיסור נתן בתבשיל טעם לפגם - מותר, ואין אומרים אילו היה מלח או תבלין בקדירה האיסור היה נותן טעם לשבח, או אילו לא היה מלח או תבלין בקדירה האיסור היה נותן טעם לשבח, אלא מסתכלים על המצב הנוכחי ואם רואים שבפועל הטעם שהאיסור נתן הוא טעם פגום - התבשיל מותר.

הלכה כלישנא בתרא:

הדברים האמורים מופיעים בגמרא כלישנא בתרא (לשון אחרון, גירסא אחרונה) בדברי ריש לקיש. אמנם לפי לישנא קמא (לשון ראשון) שבגמרא ריש לקיש מחמיר בענין זה. להלכה פסקו הראשונים להקל כלישנא בתרא (על פי הכלל ש"הלכה כבתראי", כלומר בדרך כלל אנו פוסקים הלכה כאחרונים לפי שראו את דברי הראשונים ובכל זאת חלקו עליהם, ובכלל זה שבדרך כלל פוסקים כלשון אחרון בגמרא).

איסור הפוגם על ידי דבר אחר המסייעו נחשב פוגם כיון שהולכים על פי המצב הנוכחי:

וכן פסק השו"ע<sup>24</sup>: "אפילו אין כח באיסור לבדו לפגום אלא על ידי דבר אחר שמשסייעו, כגון שנפל איסור לקדרה שיש בה מלח או תבלין מרובים, ואלמלא המלח והתבלין שבה לא היה כח באיסור לפגום - אפילו הכי מותר".

22. נוכיח שחֵלֵב הוא שומן שנמצא בגוף הבהמה ואסור באכילה.

23. דף סז א.

24. סעיף ג.

ומכל זה מובן, שכיוון שעכשיו הדג מתובל בסגנון חריף והגבינה אינה מסתדרת עם התיבול הזה - הגבינה נחשבת כנותנת טעם לפגם.

### **אדם בישל בשר בסיר חלבי שאינו בן יומו. האם הבשר מותר באכילה?**

**בגמרא** במסכת עבודה זרה<sup>25</sup> שאלו: אם נותן טעם לפגם מותר, מדוע אסרה התורה כלים של גויים שבלעו איסור (כפי שמצינו בכלים שישראל לקחו ממדין שהיו צריכים להכשיר אותם)? הגמרא תירצה שמה שהתורה אסרה הם כלים בני יומם שהטעם שבהם אינו פגום, והוסיפה הגמרא שחכמים גזרו אף על קדירה שאינה בת יומה שאין להשתמש בה לכתחילה, גזירה משום קדירה בת יומה.

בכלי שאינו בן יומו התבשיל מותר בדיעבד:

מבואר מדברי הגמרא שקדירה שאינה בת יומה נותנת טעם לפגם והתבשיל מותר בדיעבד (על אף שלכתחילה אין לבשל בקדירה כזו).

טעם החילוק בין הכלי לתבשיל:

**תוספות** ביארו מדוע חכמים אסרו להשתמש בקדירה שאינה בת יומה ומאידך התירו את המאכל שבושל בה: "לפי שהקדירה היה בה איסור גמור תחילה (שרק לאחר יממה מהבישול נפגם הטעם הבלוע בקדירה), אבל המאכל לא נבלע בו איסור מעולם" (שמלכתחילה היה פגום).

כל הנ"ל נפסק בשו"ע:

על פי זה נפסק בשו"ע<sup>26</sup> שקדירה שאינה בת יומה, דהיינו ששהתה מעת לעת משנתבשל בה האיסור - הטעם שבה נותן טעם לפגם, ולכן התבשיל שהתבשל בה מותר, אך לכתחילה אסרו חכמים לבשל בה, גזירה משום בת יומה.

**גדר "בת יומה":**

לרש"י ורבינו תם די בלינת לילה:

25. דף עה ב.

26. סעיף ה, ובסימן קכב סעיף ב.

לדעת רש"י ורבינו תם די בלינת לילה כדי שהקדירה תיחשב כאינה בת יומה. כגון אם בישלו בסיר לקראת סוף היום, כגון ב-4 אחר הצהריים - למחרת בבוקר הוא כבר נחשב כאינו בן יומו.

לספר התרומה ורא"ש צריכה לעבור יממה שלימה:

אבל לדעת ספר התרומה והרא"ש כל זמן שלא שהתה הקדירה מעת לעת (24 שעות) מזמן שהתבשל בה האיסור - עדיין נחשבת בת יומה (כגון אם בישלו בה איסור ב-4 אחר הצהריים נחשבת בת יומה עד 4 אחר הצהריים למחרת). וכן פסק השו"ע להחמיר.

### קדירה שלא הודחה יפה:

מהגמרא משמע לכאורה שטבילת הכלי קשורה לנתינת טעם:

**בגמרא** שם מובא לגבי הלוקח כלי מנכרי, שאם השתמש בכלי לפני טבילה או הגעלה או ליבון - יש להתיר את התבשיל לפי הדעה בגמרא הסוברת שנותן טעם לפגם מותר, ולאסור את התבשיל לפי הדעה בגמרא הסוברת שנותן טעם לפגם אסור.

הראשונים התקשו: מה ענין טבילה אצל דין נותן טעם לפגם? (הרי טבילת כלי הנלקח מן הגוי היא במקרה שקונה ממנו כלי חדש, ואין זה קשור לבליעת איסור בתוך הכלי שבזה יש לדון אם הטעם הבלוע בכלי פגום או לא).

תוספות פירשו שטבילה אינה קשורה לנתינת טעם:

**תוספות** ביארו שאכן לדברי הכל (גם למאן דאמר נותן טעם לפגם אסור) אין לאסור את התבשיל אם השתמש בכלי לפני טבילה, ואמנם אפשר לומר שלמאן דאמר נותן טעם לפגם אסור - גזרו על טבילה משום הגעלה וליבון (אף על פי שבאופן עקרוני טבילת כלי הנלקח מן העכו"ם אינה קשורה לנתינת טעם).

הר"ן פירש שטבילה האמורה כאן היא הדחת הכלי:

**הר"ן** הביא פירוש נוסף: טבילה היינו הדחת וניקוי הכלי (שלמאן דאמר נותן טעם לפגם מותר - התבשיל מותר אפילו אם השתמש בכלי לפני הדחתו ולפני הכשרתו). לפי פירוש זה יוצא שלמאן דאמר נותן טעם לפגם מותר - ההיתר של מאכל שהתבשל בכלי שאינו בו יומו הוא אפילו אם הכלי לא הודח משמנונית האיסור כיון שהיא פגומה. וכן עולה

מהרמב"ם.

ראשונים נוספים שהחמירו כתוספות:

**ראב"ד רשב"א ורא"ש** פירשו כתוספות. לפירושם אין ראייה מהגמרא להתיר כאשר הכלי לא הודח, ולכן כתבו שמסתבר לאסור מאכל שהתבשל בכלי איסור שאינו בן יומו אם הכלי לא הודח מהשמנונית, כיון ששמנונית היא כמו איסור ממשי שלא נפגם לאחר 24 שעות.

העיקר להלכה כמחמירים:

**השו"ע** הביא את שתי השיטות: "אם בישל בה כשאינה בת יומה - התבשיל מותר, דהוי נותן טעם לפגם, והוא שתהיה מודחת שלא יהא שומן על פניה (שהודחה יפה וסר ממנה כל שמנונית איסור הדבוק בה), שאם לא הדיחה אוסר והרי היא כחתיכת איסור שלא נפגמה. ויש מתירים אפילו בישל בה קודם שהדיחה". להלכה עולה מהשו"ע שהעיקר להחמיר כשיטת הראב"ד וסיעתו (על פי הכלל שכאשר השו"ע מביא סתם ויש אומרים - הלכה כסתם). גם הרמ"א כתב שנוהגים כראב"ד וסיעתו. וכן פסקו הש"ך והט"ז ושאר אחרונים.

אם יש 60 כנגד השמנונית מותר:

**הרמ"א** העיר שאם יש בתבשיל שבישל בקדירה ששים כנגד השומן שדבוק על הקדירה - התבשיל מותר אפילו לראב"ד וסיעתו, דכיון שהקדירה אינה בת יומה והבלוע בה כבר נפגם אין צריך ששים כנגד כל הבלוע בקדירה אלא די בששים כנגד השומן הדבוק בה. הש"ך הסכים עם הרמ"א, ודחה את דברי מהרש"ל שהחמיר להצריך ששים גם כנגד הבלוע וגם כנגד השומן<sup>27</sup>.

**הש"ך** ציין שסתם כלים בחזקת נקיים שאין שומן דבוק בהם.

**דבר חריף בקדירה שאינה בת יומה:**

יש מי שאומר שחריפות משביחה טעם פגום:

כתב **השו"ע**<sup>28</sup> שיש מי שאומר (מרדכי) שאם בישלו פלפלים בקדרה של איסור שאינה בת יומה (או שהמאכל שבקדירה נעשה חריף על ידי הרבה תבלינים) - הכל אסור, כיון

27. לשיטת מהרש"ל: כיון שיש כאן איסור ממשי (השומן) - הבלוע אינו נפגם, מפני שהממשות גורמת טעם לשבח גם בטעם הבלוע בקדירה.

28. סעיף ו.

שהחריפות הופכת את הטעם הפגום הבלוע בקדירה לטעם משובח האוסר (ודווקא כשרוב התבשיל חריף).

המרדכי למד זאת מהמובא בגמרא במסכת עבודה זרה<sup>29</sup> לגבי חיתוך חילתית (ירק חריף) בסכין של איסור, שחריפות החלתית ממתיקה את השמנונית שבסכין, והרי זה כנותן טעם לשבח ואסור.

ולפי כל זה מובן, שלכתחילה אין לבשל בשר בסיר חלבי אפילו שאינו בן יומו. אך בדיעבד הבשר מותר באכילה, כיון שהטעם החלבי הבלוע בסיר כבר פגום וממילא אינו אוסר את הבשר (אבל אסור לבשל מעתה בסיר זה לא בשרי ולא חלבי, שהרי ביטלו בו חלב בעבר וגם ביטלו בו בשר בעבר<sup>30</sup>, והאשכנזים נוהגים להחמיר שגם פרווה אין לבשל בו<sup>31</sup>).

**הגיעה לפני שאלה, ולא ידעתי כ"כ איך לענות עליה, ואשמח לעזרתכם - במקרה שבושל בסיר בשר, אחרי 15 שעות לערך ביטלו בסיר פסטה, ואחרי 15 שעות נוספות ביטלו באותו סיר בשר תפוחי אדמה. אחרי כל מסכת הבישולים הללו התברר שהבשר הראשון שביטלו אותו הוא היה טרף - האם אני מחשיב את התפוחי אדמה כבישול בן יומו או לא?**

הראשונים נחלקו בהגדרת כלי בן יומו, האם "לינת לילה" (שלא ביטלו דבר בסיר מהשקיעה עד הזריחה) פוגמת את הבלוע בכלי או שרק לאחר כ"ד שעות נפגם הבלוע. לדעת רש"י ורבינו תם לינת לילה פוגמת, ולדעת ספר התרומה ורא"ש וראשונים נוספים הבלוע נפגם רק לאחר כ"ד שעות. להלכה נפסק להחמיר שהבלוע נפגם רק לאחר כ"ד שעות. אמנם הבית יוסף בפסיקתו בנידון שלנו צירף את שיטת רש"י ורבינו תם.

הבית יוסף הכריע שדי בלינת לילה כדי שהמים לא ייעשו נבילה אפילו באיסור בשר בחלב:

29. דף לט א.

30. שו"ע סימן צג סעיף א.

31. רמ"א סימן צד סעיף ה.

נוכיר שלהבנת הבית יוסף המחלוקת בין ספר התרומה לסמ"ק תלויה בדין חתיכה נעשית נבילה. לפי זה הבית יוסף שפוסק בכל מקום שחתיכה אינה נעשית נבילה בשאר איסורים צריך לפסוק כאן שאם הכלי היה בלוע מאיסור - אין צורך למנות שוב משעת חימום המים, ואם הכלי היה בלוע מתערובת בשר בחלב - יש למנות שוב משעת חימום המים. אמנם הבית יוסף כתב שאם עבר לילה בין בישול האיסור לבין חימום המים (שאז אפשר לצרף את שיטת רש"י ור"ת) - אפילו אם הקדירה היתה בלועה מתערובת בשר בחלב יש להקל שאין צורך למנות שוב משעת חימום המים.

לשון השו"ע:

לפי זה נבין את לשון השו"ע<sup>32</sup>: "קדרה שהיא בלועה מבשר וחלב שנתבשלו בה ביחד או בזה אחר זה, וקודם שעבר לילה אחת הוחמו בה מים - חשיבה (נחשבת) בת יומה עד שתשהה מעת לעת משעה שהוחמו בה המים" (אבל אם עבר לילה אחד לפני שהוחמו בה מים - אין צורך להמתין מעת לעת משעת בישול המים).

הרמ"א הוסיף שגם אם עבר לילה בין הבשר לחלב לא נעשו המים נבילה:

**הרמ"א** הוסיף שהוא הדין אם עבר לילה בין בישול הבשר לבישול החלב, ולאחר מכן חוממו המים מיד לאחר בישול החלב - גם כן הדין הוא שיש להקל שאין צורך למנות משעת חימום המים, והיינו שגם בזה יש לצרף את שיטת רש"י ורבינו תם שלפיה אין כאן כלל איסור בשר בחלב (שהרי עבר לילה ביניהם), וכיון שמצרפים שיטה זו ניתן להקל ולמנות את הכ"ד שעות משעת בישול החלב ולא משעת בישול המים (אמנם הש"ך דחה את השוואת הרמ"א וביאר שהבית יוסף היקל דווקא במקרה המתואר בשו"ע ולא במקרה שהוסיף הרמ"א).

לרמ"א המים נעשים נבילה גם בשאר איסורים:

עוד כתב הרמ"א שכיון שלהלכה אומרים חתיכה נעשית נבילה בכל האיסורים (כך שיטת הרמ"א בניגוד לשו"ע) הרי שדין זה אינו רק בבשר בחלב אלא גם בשאר איסורים, אלא אם כן מדובר במקום הפסד שאז יש לסמוך על הסוברים שאין אומרים חנ"נ

32. סימן קג סעיף ז.

בשאר איסורים ולא למנות שוב משעת חימום המים (הש"ך ביאר שכוונת הרמ"א אפילו להפסד מועט, שכן בהפסד מרובה בלאו הכי אנו בני אשכנז מקילים שלא אומרים חתיכה נעשית נבילה בשאר איסורים בתערובת לח בלח).

### תשובה על פי האמור

לשיטת השו"ע הסיר אינו נחשב בן יומו, כיון שאין אומרים חנ"נ בשאר איסורים, וממילא הפסטה אמנם נאסרה באכילה אך לא נעשתה נבילה, ולכן אין צורך למנות 24 שעות משעת בישול הפסטה אלא רק משעת בישול הבשר, וכיון שבשעת בישול התפוחי אדמה עברו 30 שעות משעת בישול הבשר - טעם הבשר שבסיר בשעת הבישול הוא טעם פגום, והתפוחי אדמה מותרים.

לשיטת הרמ"א לכאורה הסיר הוא בן יומו, כיון שאומרים חנ"נ בשאר איסורים והפסטה נעשית נבילה, וממילא גם התפוחי אדמה נאסרו כיון שלא עברו 24 שעות משעת בישול הפסטה שנחשב כמו בישול של איסור. אכן אם עבר לילה בין בישול הבשר לבין בישול הפסטה, או שעבר לילה בין בישול הפסטה לבין בישול התפוחי אדמה - יש לצרף את שיטת רש"י ורבינו תם שלינת לילה פוגמת, ומאחר שעברו יותר מ-24 שעות בין בישול הבשר לבישול התפוחי אדמה - ניתן להתיר את התפוחי אדמה באכילה.

לשיטת הש"ך אין לדון כאן מדין חתיכה נעשית נבילה, אלא מדין נ"ט בר נ"ט. לשיטתו: בשעת בישול הבשר הטרף - הסיר בלע טעם של איסור, ולפני שטעם זה נעשה פגום בישולו בסיר זה פסטה, וממילא יש בפסטה נ"ט בר נ"ט דאיסורא (מהבשר לסיר ומהסיר לפסטה, ועדיין הטעם משובח ולא נפגם), וכל זמן שלא עברו 24 שעות משעת בישול הפסטה עדיין הטעם אוסר, ולכן התפוחי אדמה נאסרים באכילה (ואם עבר לילה בין בישול הבשר לבישול הפסטה, צריך עיון האם הש"ך יודה שאפשר לצרף את שיטת רש"י ורבינו תם הסוברים שהטעם שהגיע אל הפסטה כבר נחשב טעם פגום, ועל סמך זה להתיר את התפוחי אדמה, מפני שכבר אין זה נ"ט בר נ"ט דאיסורא, שהרי טעם פגום אינו איסור).

## במקרה שבו היו כמה בישולים, האם אנחנו מחשיבים בן יומו מהבישול הראשון האסור או שאנחנו מחשיבים את זה מהבישולים הנוספים המותרים שהיו תוך כדי?

**בספר התרומה** כתב שאם חיממו מים (או בישלו תבשיל) בקדירת איסור בת יומה - נחשבת בת יומה עד שתשהה מעת לעת (24 שעות) מזמן חימום המים, שהרי צריך לשער במים שישים כנגד כל הקדירה (שכל הקדירה נחשבת איסור), וכיון שלא היה במים שישים כנגד הקדירה נאסרו המים, והרי זה כאילו בישלו בקדירה זו כעת איסור חדש וצריך להמתין 24 שעות עד שתיחשב כאינה בת יומה.

בבשר בחלב נחשב כבן יומו רק עד 24 שעות מהבישול הראשון:

ספר התרומה הוסיף שבבשר בחלב הדין שונה, והיינו שאם בישלו בקדירה בשר ובתוך מעת לעת חיממו בה מים (או בישלו בה תבשיל פרווה), ולאחר ששהתה הקדירה מעת לעת מבישול הבשר בישלו בה חלב - החלב מותר אף על פי שבושל בתוך מעת לעת מחימום המים.

טעם החילוק משום שבבשר בחלב יש כאן נ"ט בר נ"ט דהיתרא:

טעם החילוק בין איסור לבין בשר בחלב הוא מפני שבקדירה שבלוע בה איסור וחיממו בה מים תוך מעת לעת נעשו המים שבקדירה נבלה, מה שאין כן בבשר בחלב שהמים שחוממו בין הבשר לחלב מותרים, ואם כן יש כאן נותן טעם בר נותן טעם דהיתרא (הבשר נתן טעם בקדירה והקדירה נתנה טעם במים ועדיין הוא היתר).

אם הקדירה נאסרה משום בשר בחלב הרי זה כשאר איסורים:

כמובן שהדברים אמורים במקרה שהמים חוממו בקדירה בין הבשר לבין החלב, אך אם בישלו בקדירה בשר בחלב ביחד או זה אחר זה (וממילא נאסרה הקדירה משום בשר בחלב), ואחר כך חיממו בקדירה מים - צריך למנות 24 שעות משעת חימום המים.

יש מקילים לחשב 24 שעות מבישול האיסור אפילו שבישלו אח"כ שוב בסיר

זה:

כל זה לדעת ספר התרומה. אמנם **הסמ"ק** כתב שיש הרבה החולקים על ספר התרומה ומקילים אפילו בקדירת איסור שחיממו בה מים בתוך מעת לעת, משום



שאינן כח לנאסר יותר מן האוסר, וכיון שאחרי 24 שעות מבישול האיסור הוא נותן טעם לפגם אין בישול המים נותן לו כח לאסור אחר כך.

טעם המחמירים משום שחתיכה נעשית נבילה אפילו בשאר איסורים:

למעשה, מחלוקת זו תלויה בשאלה האם חתיכה נעשית נבילה בשאר איסורים או לא. דהנה באיסור בשר בחלב מוסכם שחתיכה נעשית נבילה, וממילא במקרה שהקדירה בלועה מאיסור בשר בחלב בן יומו, כגון שבישלו בה בשר וחלב יחד או בזה אחר זה בתוך מעת לעת, ואחר כך בתוך כ"ד שעות מזמן שנאסרה חיממו בה מים - הכל מודים שצריך למנות שוב כ"ד שעות משעת חימום המים כדי שלא תיחשב בת יומה, שהרי המים בלעו איסור בשר בחלב ונעשו נבילה, והקדירה בלעה את המים האסורים.

אבל בשאר איסורים יש הסוברים שלא אומרים חתיכה נעשית נבילה (שיטה זו ידועה בשם שיטת רבינו אפרים), וזוהי שיטת המקילים שהביא הסמ"ק. ויש אומרים שגם בשאר איסורים אומרים חתיכה נעשית נבילה, וזוהי שיטת ספר התרומה.

טעם זה אינו עולה יפה עם דברי הטור:

כך למד **הבית יוסף** במחלוקת הראשונים. הקושי בהבנה זו, שהטור הביא את דברי ספר התרומה בסתם, ומצד שני סובר הטור (בסימן צב) שלא אומרים חתיכה נעשית נבילה בשאר איסורים. על כרחך צריך להדחק ולומר שמה שהטור אצלנו הביא את דברי ספר התרומה אין כוונתו לפסוק כדבריו.

להבנת הש"ך טעם המחמירים משום נ"ט בר נ"ט דאיסורא:

אבל **הש"ך** ביאר באופן אחר את דברי הראשונים. להבנתו: ספר התרומה והטור החמירו שצריך למנות כ"ד שעות שוב משעה שחיממו את המים בכלי האסור, כיון שיש כאן נותן טעם בר נותן טעם דאיסורא (של איסור). כלומר הקדירה בלעה טעם של איסור ולאחר מכן טעם זה (שעדיין לא נפגם) עבר אל המים שחוממו, וכאשר יש לנו טעם של איסור הרי הוא אוסר לעולם אפילו אם מדובר על נותן טעם בר נותן טעם בר נותן טעם וכו' עד סוף העולם. לדברי הש"ך אפילו אם נאמר שלא אומרים חתיכה נעשית נבילה בשאר איסורים - עדיין צריך למנות משעת חימום המים מטעם זה שיש כאן נ"ט בר נ"ט דאיסורא.

מחלוקת נוספת בין הבית יוסף לש"ך:

הש"ך חלק על הבית יוסף בנקודה נוספת שקשורה לדין חתיכה נעשית נבילה בבשר בחלב. להבנת הבית יוסף כיון שבבשר בחלב כולם סוברים שחתיכה נעשית נבילה, הרי שאם הקדירה נאסרה מחמת איסור בשר בחלב לפי כולם צריך למנות משעת חימום המים שנעשו נבילה. אבל הש"ך סבור שהחילוק בין בשר בחלב לשאר איסורים בדין חתיכה נעשית נבילה (לשיטה המחלקת בזה) הוא רק בזמן שנוצר האיסור של בשר בחלב ולא לאחר מכן.

לדברי הש"ך לאחר שהבשר והחלב התחברו הרי זה כשאר איסורים:

לטענת הש"ך: הטעם שבבשר בחלב אומרים חתיכה נעשית נבילה לדברי הכל הוא מפני שבבשר בחלב כל אחד מהם בפני עצמו הוא היתר, ומה שיוצר את האיסור הוא החיבור ביניהם, ולכן בזמן שבשר מתחבר לחלב (כגון שנפל חלב על חתיכת בשר ואין 60 כנגד החלב) - כל חתיכת הבשר נעשית נבילה (מה שאין כן בשאר איסורים לשיטה המקילה, שכאשר היתר בולע טעם של איסור לא נעשה כולו נבילה). אך כל זה בזמן החיבור בין הבשר לחלב, אבל לאחר שיש לפנינו כבר איסור שנוצר מתערובת בשר בחלב, כגון קדירה שבלועה מאיסור בשר בחלב - אין הבדל בין איסור בשר בחלב לבין שאר איסורים, וכשם שבשאר איסורים לא אומרים חתיכה נעשית נבילה לשיטת המקילים כך גם באיסור של תערובת בשר בחלב.

לש"ך מים שחוממו בכלי שבלוע מבשר בחלב לא נעשו נבילה למקילים בחנ"נ בשאר איסורים:

לפי זה טוען הש"ך שאין הבדל בין מים שחוממו בכלי שבלע איסור לבין מים שחוממו בכלי שבלוע מבשר בחלב, שבשני המקרים אם באים אנו לדון מצד חתיכה נעשית נבילה - לשיטת הסוברים שלא אומרים חתיכה נעשית נבילה בשאר איסורים אין צורך למנות שוב משעת חימום המים. ודלא כהבנת הבית יוסף. בין כך ובין כך נזכיר שלשיטת הש"ך הנושא שלנו אינו תלוי בדין חתיכה נעשית נבילה, אלא אפילו מי שסובר שחתיכה אינה נעשית נבילה בשאר איסורים יודה שצריך למנות שוב משעת חימום המים מטעם שיש כאן נ"ט בר נ"ט דאיסורא.

כל זה הוא סקירה כללית של הנושא, כפי שהוא מובא בדברי הגמ' והראשונים, ובס"ד צריכים להאריך עוד בדבר.

**במקרה שאדם בישל מרק בסיר ונפל לתוכו זבוב, ומתמת הרתיחה התפורר הזבוב ונימוח ולא ניתן למצוא שום חלק מגופו. האם המרק מותר באכילה?**

**מאכל שהתערב בו דבר מאוס**

**עכבר שנפל לשכר וחומץ:**

להבנת רב ששת בעכבר יש דין מיוחד שאוסר אפילו שפוגם:

**בגמרא** במסכת עבודה זרה<sup>33</sup> מסופר שנפל עכבר לחבית של שיכר, ורב אסר את השיכר. רב ששת ביאר שלשיטת רב נותן טעם לפגם מותר אלא שבעכבר יש חידוש מיוחד, שהרי עכבר הוא מאוס ואנשים בדלים ממנו בטבעם ובכל זאת טרחה התורה לאוסרו, ולכן בעכבר הדין הוא שאף על פי שהטעם שנותן הוא פגום מכל מקום אסור, וזהו הטעם שרב אסר את השיכר.

להבנת רב שימי רק עכבר השדה אוסר לפי שאינו מאוס:

אבל רב שימי מנהרדעא ביאר שעכבר אינו מאוס שהרי עולה על שולחן מלכים, והוסיף לבאר שיש לחלק בין עכבר המצוי בעיר שהוא מאוס לבין עכבר המצוי בשדות שאינו מצוי (לדעת רש"י הוא הסנאי).

להבנת רבא: רב אסר בעכבר שנפל לשיכר משום שמחמיר בנותן טעם לפגם, או משום שעכבר משביח שיכר:

רבא אמר שאינו יודע מהו טעמו של רב שאסר את השיכר, והביא שתי אפשרויות: א יתכן שרב סובר שנותן טעם לפגם אסור, ואין הלכה כמותו. ב יתכן שרב סובר שעכבר משביח שיכר, והוא הדין לחומץ שהוא כמו שיכר.

הראשונים פסקו כרב שימי וכרבא:

**הראשונים** פסקו כרב שימי מנהרדעא שעכבר השדה נותן טעם לשבח, וכן פסקו כרבא דאפשר שעכבר משביח שיכר וחומץ (אפילו עכבר העיר) ולכן יש לאסור שיכר או

חומץ רותחים שנפל לתוכם עכבר, וכן אם היו צוננים והעכבר שהה בתוכם מעת לעת (24 שעות) - הדין הוא שכבוש הרי הוא כמבושל.

להלכה עכבר השדה משיב, ועכבר העיר פוגם בכל חוץ משיכר וחומץ:

על פי זה כתב השו"ע<sup>34</sup> שעכבר השדה נותן טעם לשבח. ואילו עכבר העיר נותן טעם לפגם, אלא שאם נפל לשיכר וחומץ יש לנו ספק שמא משיב, אותם, ולכן אם נפל לשיכר או חומץ צוננים והוציאו משם בעודו שלם ולא שהה בתוכם מעת לעת - מותר. אבל אם היו רותחים, או שהיו צוננים ושהה בתוכם מעת לעת - בין שהוציאו משם בעודו שלם ובין שנחתך לחתיכות דקות באופן שיכול לסננו במסננת שלא יישאר מגופו כלום בתוך המשקה ובין שנימוח בתוכו לגמרי ונעשה כולו משקה ולא נשתייר ממנו שום ממשות - צריך לשער 60 במשקה כנגד העכבר, ואם יש 60 המשקה מותר.

אם יש חשש לממשות שלא נימוחה אסור אפילו אם יש ששים:

עוד כתב השו"ע שאם העכבר שנפל לשיכר או לחומץ נחתך לחתיכות דקות באופן שלא ניתן לסננו לגמרי משם (כגון שהשיכר או החומץ התערבו במאכל עב) - הכל אסור ואין שם ביטול, שיש לחוש שמא יפגע בממשו של איסור ולא ירגיש.

האחרונים נחלקו האם חוששים לכך רק בעכבר ושאר השרצים, או שדין זה הוא בכל חתיכת איסור שהתערבה בתבשיל ואי אפשר לסננה שאין לה ביטול, כדלקמן.

**איסור שנחתך לחתיכות קטנות מאד אך לא נמחה לגמרי בתוך ההיתר:**

איסור שאינו ניכר לאדם אך ניכר במקומו, כלומר שנחתך או התרסק לחתיכות קטנות מאד, אך לא נמחה לגמרי, ואי אפשר לסננו ולהוציאו (כגון שהתערב אחר כך במאכל עב):

לרמ"א וש"ך החומרא בממשות שלא נימוחה היא רק בשמונה שרצים:

לדעת הרמ"א והש"ך רק בעכבר או בשאר שמונה שרצים הכתובים בתורה שמטמאים בכעדשה החמירה התורה לתת להם דין של בריה, שאם האיסור ניכר

34. סימן קד סעיף א.

במקומו אינו בטל, כיון שחוששים שמא יישאר ממנו כעדשה שהוא שיעור טומאתו, אך לא בשאר איסורים, כיון שאין לחוש לטעם (שהוא פגום) ואין לחוש לגוף האיסור שבטל ברוב משום שאינו מכירו.

לט"ז ואדה"ז החומרא היא בכל האיסורים:

אך לדעת ה"ז ואדמו"ר הזקן<sup>35</sup> (וכן משמע מהשו"ע) אין הבדל בין שרץ לכל שאר איסורים, שבכל האיסורים כאשר האיסור אינו ניכר לאדם אך ניכר במקומו - אין בו דין ביטול, כיון שביטול שייך רק כאשר אין אפשרות כלל להכיר את האיסור, כגון תערובת לח בלח שנבלל היטב או תערובת יבש ביבש, אך אם האיסור ניכר במקומו לא שייך בו ביטול.

#### עכבר שנפל לשאר משקים:

הראשונים נחלקו האם עכבר עלול להשביח גם בשאר משקים:

יש ספק שמא עכבר משביח חומץ ושיכר. יש ראשונים שלמדו מחומץ ושכר לשאר משקים, שעכבר עלול להשביח בכולם ואפילו ביין ושמן שהם המשקים המשובחים ביותר. אולם לדעת הרמב"ם והרשב"א עכבר משביח דווקא בחומץ או שיכר כמובא בגמרא, אך לא ביין ושמן ושאר משקים.

השו"ע פסק שעכבר פוגם בשאר משקים:

השו"ע<sup>36</sup> פסק להקל כרמב"ם: "אם נפל ליין ושמן או לשאר משקין - פוגם בוודאי ואין צריך שישים לבטל פליטתו".

למהרש"ל עכבר פוגם רק ביין שמן ודבש:

מהרש"ל (הובא בט"ז) הבין מדברי הרמב"ם שעכבר פוגם דווקא ביין ושמן לפי שצריכים להיות מבושמים, וכן בדבש, אך לא בשאר משקים, וכך החמיר רש"ל למעשה.

#### זבוב או נמלה וכיוצא בזה שהתערבו בתבשיל:

כל הבריות המאוסות דינן כעכבר:

35. אורח חיים סימן תמב קונטרס אחרון ס"ק טו.

36. סעיף ב.

**הרשב"א** השווה את כל הבריות המאוסות שנפשו של אדם קצה מהן לעכבר. וכן כתב **הר"ן** שכל הדברים המאוסים כעכבר וכיוצא בו אינם אוסרים מאכל או משקה בפליטתם, למעט חומץ ושיכר שמשביחים אותם, ואפילו אם נמחה גופם לגמרי ונתערב בהיתר המרובה מהם - יש להיתר משום שמן התורה האיסור בטל ברוב, ואין כאן הנאה מהאיסור כלל (אבל אם הם שלמים יש להם דין בריה ואינם בטלים אפילו באלף).

ההיתר הוא אפילו אם עלול לאכול מהאיסור כזית בכדי אכילת פרס:

**הבית יוסף** כתב דמשמע מהרשב"א שאם נמחה לגמרי לתוך רוב של היתר מותר אף על פי שיש בו כזית בכדי אכילת פרס (שאם יאכל את התערובת עלול לאכול מהאיסור שיעור של כזית בזמן של "אכילת פרס" [השיטה המקובלת ביותר שזהו כ-4 דקות], שזהו השיעור להתחייב מלקות מן התורה על אכילת איסור), כיון שדברים אלו פגומים בעצמותם, כלומר שגופם פגום בעצם ובטל בתוך התבשיל. עוד הביא הבית יוסף מתשובת הרשב"א, שקדרה של מרק שנפל לתוכה יתוש ונחתך ממנו אבר שנאבד בקדירה, או שהיתוש השלם שנפל לקדירה התרסק שם ואבדה צורתו - הרי זה כשאר איסור שטעמו פגום. יש שהחמירו בזבוב שנפל לקדירה:

אמנם יש ראשונים (רבינו ירוחם ושערי דורא) שאסרו פליטת זבוב בקדרה. **הבית יוסף** תמה עליהם, לפי שדברי הרשב"א והר"ן שאינם מחלקים בין עכבר לשאר בריות המאוסות מיוסדים על אדני פז. **הב"ח** ביאר שהאוסרים סוברים שאף עכבר אוסר בפליטתו בשאר משקים (ולא רק בחומץ ושיכר), וממילא זבוב שנפל לקדרה פליטתו אוסרת.

השו"ע פסק להקל:

**השו"ע**<sup>37</sup> פסק כרשב"א וסיעתו: "דברים המאוסים שנפשו של אדם קצה בהם, כנמלים וזבובים ויתושים שכל אדם בודל מהם למיאוסן, ואפילו נתערבו בתבשיל ונמחה גופן לתוכו, אם ההיתר רבה עליו, מותרים. ומכל מקום כל שאפשר לבדוק ולהעביר במסננת, בודק ומסנן".

בחומץ ושיכר יש להחמיר:

**הרמ"א** הוסיף על פי הרשב"א והר"ן, שהדברים אמורים בתבשיל או שאר משקים, אבל בחומץ ובשיכר יש להחמיר כמו בעכבר.

**הש"ך** הביא את דברי הרשב"א להתיר אפילו יש בו כזית בכדי אכילת פרס כיון שאלו דברים הפגומים בעצמותם.

יש אחרונים שחששו למחמירים:

**הט"ז** כתב שמהרש"ל וב"ח סוברים שיש לחוש לאוסרים פליטת זבוב וכדומה בשאר משקים, אך כבר כתב הרמ"א<sup>38</sup> שאין לשנות המנהג שנוהגים להקל (עד כאן מהט"ז).

אבל **הש"ך**<sup>39</sup> כתב שפוסקים רבים כתבו שהמנהג לחוש לדעת המחמירים.

### תשובה על פי האמור

לשיטת השו"ע הרמ"א והט"ז די בכך שיש במרק רוב כנגד הזבוב כדי להתיר את המרק, כיון שהזבוב נותן טעם לפגם, וטעם לפגם אינו אוסר.

אמנם לשיטת מהרש"ל וב"ח צריך שיהיה במרק 60 כנגד הזבוב, כיון שיש לחשוש לשיטת הסוברים שהזבוב עלול להשביח במשקה, וצריך 60 כדי לבטל את טעמו. וכן עולה מהש"ך (לדברי הכל אין לזבוב דין של בריה שאינה בטילה כיון שהתפורר ונימוח).

**כחלק מעבודת השגחתי אני עובד במפעל לשימורי דגים, לפני יומיים הכניסו דג כשר לתוך ציר מלוח מאד, ואחר כך התברר שזהו ציר שכבשו בו מקודם דגים אסורים שאין להם סימני כשרות. הפועלים אינם יודעים כמה זמן בדיוק שהה הדג הכשר בתוך הציר האסור, ומשערים שמשך השהיה היה כ-15 דקות או 20 דקות. לא הצלחתי להגיע למסקנא מה דין הדג?**

**בגמרא** במסכת חולין<sup>40</sup> מובא בשם שמואל שמליח הרי הוא כרותח, וכבוש הרי הוא כמבושל. עוד מובא שם בשם רבין שלדעת רבי יוחנן מליח אינו כרותח וכבוש אינו

38. סימן קז סעיף ב.

39. סימן קז ס"ק ז.

40. דף קיא ב.

כמבושל. אבל אביי חלק על רבין בשיטת רבי יוחנן, ואמר שגם רבי יוחנן מודה שמליח כרותח וכבוש כמבושל.

בכבישה טעם האיסור מתפשט בכל ההיתר כמו בבישול:

על פי זה הסכימו הראשונים להלכה שכבוש כמבושל. **הרשב"א** ביאר שאם היינו אומרים שכבוש אינו כמבושל היה די ליטול מההיתר את המקום שנגע באיסור, והיה אפשר לאכול את שאר ההיתר, כמו בצליה (איסור והיתר שנצלו יחד) שמספיק בה נטילת מקום<sup>41</sup>. אך מאחר שכבוש כמבושל אנו אומרים שטעם האיסור מתפשט בכל ההיתר כדרך שמתפשט בכל ההיתר על ידי בישול, ולכן כל ההיתר נאסר.

כבוש כמבושל מדאורייתא:

דין כבוש כמבושל הוא מן התורה. כך מדויק מהגמרא במסכת פסחים<sup>42</sup> האומרת שבאיסור בשר בחלב יש חידוש מיוחד שכבוש אינו כמבושל מן התורה (שהרי התורה אסרה רק דרך בישול). משמע מכך שבשאר איסורים אסור מן התורה. הנפקא מינה היא לענין ספק, שבבשר בחלב מקילים בדין כבוש במקרה של ספק, ובשאר איסורים מחמירים, כפי שנלמד לקמן.

### שיעור זמן כבישה:

לרא"ש כבישה היא 24 שעות:

הראשונים נחלקו מהו שיעור זמן כבישה בצונן שיחשב כבישול שמבליע ומפליט: לדעת **הרא"ש** יום שלם מעת לעת (24 שעות), וראיתו מהגמרא בפסחים שם שבשר השרוי בחלב יום שלם חידוש הוא שאינו כמבושל, ומכאן שבשאר דברים כל השרוי יום שלם הרי הוא כמבושל.

לר"ת כבישה היא שלשה ימים:

אמנם לדעת **רבינו תם**, שלשה ימים, כפי שמצינו בגמרא במסכת עבודה זרה<sup>43</sup> לענין קנקני יין של גויים שרוצה להפליט את טעם היין הבלוע בהם, שיש למלא בהם מים למשך שלשה ימים ואז לשופכם.

41. לחתוך מההיתר "כדי נטילה", כפי שנלמד בהמשך סימן קה.

42. דף מד ב.

43. דף לג א.



השו"ע החמיר כרא"ש:

**השו"ע**<sup>44</sup> פסק כרא"ש: "איסור שנשרה עם היתר מעת לעת בצונן, מקרי כבוש, והרי הוא כמבושל ונאסר כולו. אבל בפחות מכאן (פחות מ-24 שעות), בהדחה סגי" (מספיק להדיח את ההיתר במים ומותר לאוכלו).

**כבישה בציר, חומץ, שאר משקים, ודין מליח כרותח:**

לרש"י כבישה היא דווקא במשקה חזק:

**רש"י** פירש שדין כבוש כמבושל הוא דווקא כשנכבש בחומץ (או בציר, כלומר משקה חזק שיש בו חריפות או מליחות, ובכוחו לפעול ריכוך והעברת טעמים).

למרדכי כבישה היא בכל משקה:

אבל **המרדכי** דחה דבריו, שהרי מובא במשנה<sup>45</sup> לגבי ביעור פירות שביעית<sup>46</sup> שורד ישן (שהוא ורד שטעמו חזק) של שביעית שכבשו בשמן חדש של השנה השמינית - השמן מתחייב בביעור מחמת הטעם שקיבל מהורד. אם כן מוכח שגם בלא חומץ יש בכבישה נתינת טעם כמו בישול. וכן מבואר בגמרא שבשר שנשרה בחלב חידוש הוא שאינו ככבוש, ואף על פי שלא מדובר שם על משקים חזקים כמו חומץ או ציר.

השו"ע החמיר כמרדכי:

להלכה נפסק **בשו"ע** כמרדכי (וכסתימת שאר הראשונים) שדין כבוש כמבושל הוא בכל המשקים, כפי שהובא לעיל מהשו"ע "איסור שנשרה עם היתר מעת לעת בצונן...".

כבישה במשקה חזק מבשלת בזמן מועט:

**השו"ע** הוסיף על פי **הרא"ש**, שכבישה בציר או בחומץ דינה חמור מכבישה בשאר משקים, שכן ציר או חומץ מחמת מליחותם יש בכוחם לבשל את המאכל בזמן מועט, ולכן מאכל היתר שנשרה בציר מלוח של איסור - נאסר בשיעור "כדי שיתננו על האש וירתיח ויתחיל להתבשל" (לרוב הפוסקים הוא 18 דקות, ויש אומרים 24 דקות),

44. סעיף א.

45. שביעית ז.ז.

46. ביעור פירות שביעית הוא מצוה לבער מן הבית את פירות שנת השמיטה הקדושים בקדושת שביעית, בזמן שכל הפירות ממין זה בשדה. הביעור מתבצע על ידי איבוד הפירות מן העולם או על ידי הפקרתם.

שכבר בשיעור כזה דינו כמבושל אפילו שלא שהה מעת לעת, וממילא צריך שישים בהיתר כנגד האיסור, ולקלוף מסביב ההיתר (מדין מליחה שמליח כרותח), אבל בפחות משיעור זה לא נאסר אלא כדי קליפה בלבד (מדין מליחה כנ"ל, והיינו שאפילו אם אין 60 בהיתר כנגד האיסור די לקלוף והשאר מותר).

לרמ"א כבישה במשקה חזק אוסרת מיד:

אמנם לדעת הרמ"א כבישה בציר אוסרת את כל ההיתר מיד, כיון שהציר הוא כרותח, ואין אנו בקיאים בין כחוש לשמן (שבכחוש מן הדין יש להקל אך איננו בקיאים).

לש"ך חומץ כשאר משקים:

מה שהבאנו לעיל מהשו"ע שכבישה בציר או בחומץ חמורה משאר משקים הוא לדעת השו"ע. אבל הש"ך סובר שרק ציר חמור משאר משקים, ואילו חומץ דינו כמים ושאר משקים.

סתירה לכאורה בשו"ע בנוגע לחומץ:

בסימן קד יש את דברי השו"ע שאם נפל עכבר לשיכר או חומץ צוננים והוציאו משם בעודו שלם ולא שהה בתוכם מעת לעת - מותר. משמע מכך שכבישה בחומץ דינה ככבישה בשאר משקים, שרק ב-24 שעות נחשבת כבישה, בניגוד למה שכתב השו"ע אצלנו שחומץ דינו כציר!

המג"א חילק בין חומץ חזק לחלש:

לאור זאת חילק המגן אברהם<sup>47</sup> בין סוגי חומץ, שחומץ חלש כמו החומץ שמתבלים בו מאכלים דינו כמים (ובזה מדובר בשו"ע שם לגבי עכבר), וחומץ חזק דינו כציר (ובזה מדובר בשו"ע אצלנו). וכך פסק אדמו"ר הזקן.

**כבישה במים (ושאר משקים) בחצי חתיכה:**

נחלקו ראשונים אם כבישה אוסרת גם את החלק שחוץ למשקה:

כתב הרמ"א שחתיכה שחציה נתון בכבישה בתוך המים, וחציה נמצא מחוץ למים - החלק שבתוך המים בוודאי נאסר, ולגבי החלק שמחוץ למים נחלקו ראשונים, שיש אומרים שגם החלק שמחוץ למים נאסר כשם שבישול אוסר גם מה

47. אורח חיים סימן תמוז ס"ק כח.

שִׁמְחוּץ לְרוֹטֵב (שֶׁהָרִי כְבוֹשׁ כְּמִבוּשֵׁל), וַיֵּשׁ מִקִּילִים שֶׁמָּה שֶׁבְּחוּץ לֹא נֹאסֵר (שֶׁכֵּן כְּבוֹשׁ אֵינוֹ כְּמִבוּשֵׁל מִמֶּשׁ לְכָל דָּבָר כְּפִי שֶׁנִּלְמַד לְקַמּוֹ).

**ש"ך ט"ז ואדמו"ר הזקן** פסקו כדעת המקילים.

לשיטת השו"ע כבישה בציר אוסרת את המאכל אם שהה בציר בשיעור "כדי שיתננו על האש וירתיח ויתחיל להתבשל", שלרוב הפוסקים הוא 18 דקות. ולשיטת הרמ"א כבישה בציר אוסרת את המאכל מיד. נמצא שלשיטת הרמ"א הדג בוודאי אסור, ואילו לשיטת השו"ע יש כאן ספק האם הדג שהה כשיעור או לא.

נראה שלשיטת השו"ע דין זה תלוי במחלוקת האחרונים לגבי ספק כבוש, שלדעת הרמ"א ספק כבוש אסור, כיון שאיסור כבוש מדאורייתא, וכן פסקו הש"ך ואחרונים נוספים, כיון שהמאכל איבד את חזקתו כשרותו בנפילתו לתוך האיסור. ולדעת הט"ז וכתתי ופלתי אם יש ספק האם שהה כשיעור או לא מותר, כי יש למאכל חזקת כשרות.

נמצא אם כן שלשיטת הרמ"א הדג אסור, ולשיטת השו"ע - אם השו"ע יקבל את סברת הרמ"א להחמיר בספק כבוש הרי שגם לשיטתו הדג אסור, ואם השו"ע יקבל את סברת הט"ז להקל בספק כבוש הרי שלשיטתו הדג יהיה מותר.

**לגבי דיני כבוש כמבושל, מה הדין במקרה שהכבישה היא לא כבישה של כל החתיכה אלא רק של חצי מהחתיכה, האם גם אז אנחנו מחשיבים את הכבישה כאילו היא מבושלת ממש?**

**ננסה לסקור להלן בכללות את הדין של כבישה בציר בחצי חתיכה, ונקודת הדברים היא ש בחתיכה כחושה יש להקל אפילו בציר שהחלק שבחוץ מותר:**

לגבי חתיכה שחציה נתון בכבישה בתוך ציר, וחציה למעלה מן הציר, עולה מדברי הש"ך (על פי גירסא אחרת שהיתה לו ברמ"א) שאם מדובר על חתיכה כחושה - יש לפסוק גם בזה כשיטת המקילים הנ"ל שמה שמחוץ לציר אינו נאסר, ואם מדובר על חתיכה שמינה - גם מה שמחוץ לציר נאסר כיון שדבר שמן מפעפע למעלה, ולאחר שהחלק שבתוך הציר נאסר הרי נאסרת כל החתיכה (ואף שאין אנו בקיאים בין כחוש לשמן, במקרה שלנו בדין כבוש ניתן להקל בכחוש).

**במקרה של ספק כבוש:** לרמ"א ספק כבוש אסור (מלבד בבשר בחלב):

כתב הרמ"א על פי איסור והיתר, שספק כבוש אסור, והיינו שאם יש לפנינו דבר שנכבש ויש ספק אם נכבש 24 שעות או לא - אסור, למעט באיסור בשר בחלב שבו הולכים להקל בספק כבוש, כיון שמן התורה איסור בשר בחלב הוא רק בבישול ממש.

לט"ז ספק כבוש מותר כי יש למאכל חזקת כשרות:

**הט"ז** הקשה על הרמ"א מדין טמא שטבל במקווה שלפעמים מתמעטים מימיו, והיינו שבדרך כלל יש במקווה זה ארבעים סאה ובאותו זמן שטבל לא בדק האם התמעטו מימיו או לא, שהדין הוא שאף על פי שלטמא יש חזקת טומאה מכל מקום יש להעמיד את המקווה על חזקת כשרותו ועלתה לו טבילה. לדברי הט"ז: כל שכן במקרה של ספק כבוש שיש להעמיד את המאכל בחזקת כשרות עד שיוכח שנכבש 24 שעות ונאסר (ולא רק בבשר בחלב אלא בכל האיסורים).

כרתי ופלתי כט"ז והוסיף שבספק בין שתי חתיכות יש להחמיר:

גם **כרתי ופלתי** (הובא בפת"ש) הסכים לדברי הט"ז שאם יש ספק על מאכל האם נכבש 24 שעות או לא הרי הוא מותר, והוסיף שספק כבוש שיש להחמיר בו הוא רק במקרה שיש ספק בין שתי חתיכות שאחת כבושה מעת לעת ואחת כבושה פחות מעת לעת, ואין אנו יודעים מי היא החתיכה הנכבשת מעת לעת (שבמקרה כזה יש לפנינו בוודאי איסור) [מסתבר שגם הט"ז יודה לזה].

הש"ך כרמ"א כיון שהמאכל איבד את חזקת כשרותו:

אולם **הש"ך** דחה את קושיית הט"ז והסכים עם הרמ"א, שכן מה שאנו מעמידים את המקווה בחזקת הכשרות הוא מפני שהוא שלם בפנינו (שעכשיו לאחר הטבילה אנו רואים שיש בו 40 סאה), אבל במקרה של ספק אם נכבש 24 שעות או פחות הרי משעה שהחתיכה נפלה לתוך הנוזל האסור ונשארה שרויה בו איבדה את חזקת הכשרות שלה. וכן פסקו **פרי חדש** ו**פרי מגדים**.

**כבוש אינו כמבושל ממש:**

על אף שאמרו חכמים שכבוש כמבושל, מצינו מספר חילוקים בדינים שונים בין כבישה לבישול. לקמן רשימת דוגמאות.

באיסור בשר בחלב ובהלכות שבת:

א בשר הכבוש בחלב איסורו רק מדרבנן ולכן מותר בהנאה (בניגוד לבשר המבושל בחלב). וכן לעניין שבת אין חיוב מן התורה על כבישה, אלא האיסור בכבישה הוא רק מדרבנן מפני שדומה לבישול.

בחתיכה שחציה במשקה:

ב בדין חתיכה שנכבשה חציה במים, פסקו האחרונים שמה שמחוץ לכבישה אינו נאסר, בניגוד לבישול שאוסר גם את מה שמחוץ לרוטב.

בבישולי גויים:

ג כבוש אינו כמבושל לענין בישולי גויים<sup>48</sup>.

אינו בולע ומפליט כאחד:

ד בכבוש אין חוששים לבולע ומפליט כאחד<sup>49</sup>, בניגוד לבישול שחוששים, כפי שמבואר בהלכות בשר בחלב<sup>50</sup> בדין לימונים שנחתכו בסכין איסור.

בכחל ששהה עם החלב שבו:

ה כחל (עטין הבהמה) שהניחו שלם קודם צלייתו עם החלב שבו יום שלם, כתב הרמ"א<sup>51</sup> שלא אומרים בזה כבוש כמבושל. וביאר הט"ז דכיון שכל האיסור בכחל הוא מדרבנן<sup>52</sup> לא גזרו בזה חכמים בצונן.

זוהי סקירה כללית של הדברים, ובס"ד שירחיב הזמן נאריך יותר.

48. שו"ע סימן קיג סעיף יג.

49. כגון אם חתיכת היתר צוננת וחתיכת איסור צוננת נכבשו יחד בתוך נוזל של היתר - חתיכת היתר לא נאסרת, כיון שאין בכוחו של הנוזל גם להפליט טעם מחתיכת האיסור וגם להבליעו בחתיכת היתר.

50. סימן צו סעיף ד.

51. סימן צ סעיף ג.

52. שהחלב שבכחל הוא חלב שחוטא (שיצא מגוף הבהמה רק לאחר מיתתה) שאינו אסור עם בשר מהתורה אלא מדרבנן.

**שלום וברכה. למדתי בהלכה את הלכות כלי ראשון שני ויד סולדת, ונפלה עלי חוסר הבנה מוחלט... לא הצלחתי להבין את ההגדרה ההלכתית הנכונה של הדברים ואשמח לעזרתכם.**

שלום וברכה, ננסה לסכם את הדברים כפי יכולתנו, ונאריך קצת יתר בסוגיא של כלי ראשון.

**כלי ראשון** הוא הכלי שבו המאכל או המשקה מתבשל, כגון סיר, ונקרא כלי ראשון מפני שהוא בא במגע ישיר עם מקור החום. כלי ראשון יש בכוחו לבשל אפילו לאחר שהורידו אותו מן האש, כל זמן שהוא רותח בדרגת חום ש"היד סולדת בו".

**כלי שני** הוא כלי שהעבירו לתוכו את המאכל או המשקה לאחר שהתבשל בכלי הראשון, כגון קערה או ספל ששפכו לתוכם מן הסיר שהיה על האש או ממיחם חשמלי (שהמיחם הוא כלי ראשון והספל כלי שני). באופן כללי כלי שני אין בכוחו לבשל אפילו אם תכולתו רותחת בדרגת חום של יד סולדת.

**עירווי מכלי ראשון** הוא קילוח ישיר ללא הפסקה מתוך כלי ראשון על גבי מאכל או משקה. הראשונים נחלקו האם עירווי מכלי ראשון דינו ככלי ראשון או ככלי שני, ולהלכה דינו ככלי ראשון, אך בכוחו לבשל רק כדי קליפה<sup>53</sup> מתוך המאכל שעירו עליו (ולא את כל המאכל).

בדרגות החום יש את הדרגה של **יד סולדת בו**, דרגת חום שהיד הנוגעת בה נרתעת לאחור, וכריסו של תינוק נכוית ממנה. באופן כללי רק דרגת חום כזו בכוחה לבשל, ובפחות מכך לא שייך בישול. ישנן מספר שיטות כיצד להעריך שיעור "יד סולדת" במעלות צלזיוס, וקשה להגדיר בזה מספרים מדוייקים. למעשה נוהגים שפחות מ-40 מעלות צלזיוס בוודאי אינו יד סולדת, ויותר מ-70 מעלות צלזיוס בוודאי נחשב יד סולדת, ואילו התחום שבין 40 ל-70 הוא בגדר ספק וחוששים להחמיר<sup>54</sup>.

.53

.54. ראה ספר פסקי תשובות על הלכות שבת סימן רנג סעיף א.

**נְתִינָה לַתּוֹךְ כְּלֵי רֵאשׁוֹן:**

כְּלֵי שְׁנֵי אֵינּוּ מִבְּשֵׁל כִּיּוֹן שְׁמַתְקָרָר מֵהָר:

**בַּגְמָרָא** בְּמַסְכַּת שַׁבַּת<sup>55</sup> מוּבָא לַגְבִּי בִישׁוּל בְּשַׁבַּת, שְׁכֵלֵי שְׁנֵי אֵינּוּ מִבְּשֵׁל. וּמְבוּאָר **בְּתוֹסְפוֹת** שֵׁם שֶׁהֵבְדֵּל בֵּין כְּלֵי רֵאשׁוֹן לְכֵלֵי שְׁנֵי הוּא בַּכֶּךְ שְׁכֵלֵי רֵאשׁוֹן (הַכְּלֵי שְׁבוּ בִישׁוּלֵי אֶת הַמֵּאכֶל) דְּפְנוֹתֵיו חֲמִים מִכַּח עֲמִידָתוֹ עַל הָאֵשׁ, וּמְחִזֵּיק חוּמוֹ זְמַן מְרוּבָה, וְלִכְּן כָּל זְמַן שֶׁהֵיָד סוּלְדַת בּוֹ הָרִי הוּא מִבְּשֵׁל אֲפִילוֹ אִם כָּבֵר הוֹסֵר מֵהָאֵשׁ, אֲבָל כְּלֵי שְׁנֵי אֵינּוּ מִבְּשֵׁל אֲפִילוֹ אִם יָד סוּלְדַת בּוֹ כִּיּוֹן שְׁמַתְקָרָר בְּזְמַן קֶצֶר.

לְשׁוֹ"ע כְּלֵי רֵאשׁוֹן מִבְּשֵׁל רַק אִם הֵיָד סוּלְדַת בּוֹ:

**שׁוֹ"ע**<sup>56</sup>: "חוּם שֶׁל כְּלֵי רֵאשׁוֹן שֶׁהֵיָד סוּלְדַת בּוֹ - מִבְּשֵׁל וְאוֹסֵר כּוֹלוֹ" (כַּגּוֹן אִם נִפְלָה חֲתִיכַת הֵיָתֵר לַתּוֹךְ סִיר שֵׁישׁ בּוֹ מֵרַק שֶׁל אִיסוּר וְהֵיָד סוּלְדַת בּוֹ - חֲתִיכַת וְהֵיָתֵר נְאֻסֶרֶת כּוֹלָה, אֲפִילוֹ אִם הוֹרִידוֹ אֶת הַסִּיר מֵהָאֵשׁ לִפְנֵי שְׁנִפְלָה לַתּוֹכּוֹ חֲתִיכָה, שֵׁישׁ לְהַחֲשִׁיב זֹאת כְּמוֹ אִיסוּר וְהֵיָתֵר שֶׁהִתְבַּשְׁלוּ יַחַד, שֶׁכֵּן נְתִינָה בְּתוֹךְ כְּלֵי רֵאשׁוֹן רוּתַח בְּשִׁיעוּר יָד סוּלְדַת הָרִי הִיא כְּבִישׁוּל מִמֶּשׁ. וְהוּא הַדִּין לַגְבִּי בֶּשֶׁר בַּחֲלָב, שְׂאֵם נִפְלָה חֲתִיכַת בֶּשֶׁר לַתּוֹךְ סִיר שֶׁל חֲלָב רוּתַח בְּשִׁיעוּר יָד סוּלְדַת, וְאֵין בַּחֲלָב 60 כִּנְגַד הַבֶּשֶׂר - הַבֶּשֶׂר וְהַחֲלָב נְאֻסֵּרִים לְגַמְרֵי כְּאֵילוֹ הִתְבַּשְׁלוּ יַחַד עַל גְּבֵי הָאֵשׁ, וְזֹאת אֲפִילוֹ אִם הַסִּיר כָּבֵר אֵינּוּ עַל הָאֵשׁ בְּשַׁעַת נִפְלִית הַבֶּשֶׂר לַתּוֹכּוֹ).

לְמַהֲרַשׁ"ל כְּלֵי רֵאשׁוֹן עַל הָאֵשׁ מִבְּשֵׁל אֲפִילוֹ אֵינּוּ הֵיָד סוּלְדַת בּוֹ, וְלִשׁ"ךְ אוֹסֵר כַּדִּי קְלִיפָה:

**מַהֲרַשׁ"ל** הַחֲמִיר בְּכֵלֵי רֵאשׁוֹן שֶׁנִּמְצָא עֲדִיין עַל הָאֵשׁ שֶׁמִּבְּשֵׁל אֲפִילוֹ אִם אֵינּוּ הֵיָד סוּלְדַת בּוֹ (בְּנִיגוּד לְעוֹלָה מֵהַשׁוֹ"ע שְׁכֵלֵי רֵאשׁוֹן מִבְּשֵׁל רַק אִם הֵיָד סוּלְדַת בּוֹ, בֵּין אִם הוּא עַל הָאֵשׁ וּבֵין אִם הוֹרִידוּהוּ מֵהָאֵשׁ).

אֲבָל הַשׁ"ךְ דַּחָה דְּבָרֵי מַהֲרַשׁ"ל, וְכָתַב שֶׁמֶן הַדִּין חוּם פְּחוֹת מִיָּד סוּלְדַת אֵינּוּ מִבְּשֵׁל כָּלֵל אֲפִילוֹ בְּכֵלֵי רֵאשׁוֹן שֶׁעַל הָאֵשׁ, אֲלֵא שְׁלִמְעֶשֶׂה יֵשׁ לְהַחֲמִיר כְּשִׁטָּה הַסּוֹבֵרֶת שְׁבֵאוּפֶן זֶה (כְּלֵי רֵאשׁוֹן שֶׁעַל הָאֵשׁ שְׂאֵין הֵיָד סוּלְדַת בּוֹ) אוֹסֵר כַּדִּי קְלִיפָה.

נִחְלָקוּ אַחֲרוֹנִים אִם הֵיָתֵר שְׁנִפְלָל לְכֵלֵי רֵאשׁוֹן נְאֻסֵּר מִיָּד:

55. דף מ.ב.

56. סעיף ב.

**בפת"ש** כתב בשם **חמודי דניאל** לגבי איסור שנפל לתוך היתר חם בכלי ראשון, שאינו נאסר אם סילק מיד את האיסור (אמנם **בנדי השולחן** הביא שיש חולקים על חמודי דניאל ואוסרים, כיון שלהבנתם הבליעה היא מיידית).

### כלי שני:

הובא לעיל מהגמרא בשבת שכלי שני אינו מבשל, והיינו אפילו אם היד סולדת בו (תוספות שם).

לרשב"א כלי שני מפליט או מבליע:

**הרשב"א** כתב שאף על פי שחום של כלי שני אינו מבשל מכל מקום יש בכוחו להפליט (להוציא טעם מהמאכל) או להבליע (להכניס טעם למאכל), שכן כל חום שנוצר על ידי האש בכוחו להפליט, ואפילו אם אין היד סולדת בו, כפי שמצינו בגמרא<sup>57</sup> לגבי השוחט בסכין של גויים, שלדעת רב צריך לקלף את המקום שנגע עם הסכין, משום שבית השחיטה של הבהמה נחשב כרותח (אף על פי שאינו יד סולדת).

לרשב"א כלי שני אוסר כדי קליפה, ודחה את הסוברים שדי בהדחה:

הרשב"א הביא שיש הסוברים שכיון שכלי שני אינו מבשל הוא גם אינו מפליט ומבליע כלל, ולשיטתם אם נפל היתר לתוך איסור שבכלי שני מספיק להדיח את ההיתר והוא מותר באכילה. אולם לדעת הרשב"א עצמו כלי שני אוסר כדי קליפה, והיינו שאם נפל היתר לתוך איסור שבכלי שני - צריך להסיר מההיתר כדי קליפה והשאר מותר באכילה.

לטור כלי שני שהיד סולדת בו אוסר את כל המאכל:

לדעת **הטור** כלי שני שהיד סולדת בו אוסר את כל המאכל ולא רק כדי קליפה (שאף על פי שכלי שני אינו מבשל, מכל מקום יש בכוחו להפליט טעם ולהבליעו בכל המאכל מבליע ומפליט בכולו).

להרבה ראשונים די בהדחה:

**הש"ך** ציין להרבה ראשונים שעולה מהם שכלי שני אינו מבליע ומפליט כלל (ודי בהדחה בלבד).



## מה הדין הנכון לגבי חתיכת בשר שנפלה לתוך כלי שני עם חלב רותח, האם יש אפשרות להתיר את החתיכה הבשרית ולהתיר את החלב?

**פסק שו"ע:** "חום של כלי שני אינו מבשל. ויש אומרים שגם כן אינו מפליט ואינו מבליע, ויש אומרים דמכל מקום הוא מפליט ומבליע ואוסר כדי קליפה".

**השו"ע** הכריע שלכתחילה ראוי להזהר בכלי שני כדי לחוש לשיטה המחמירה שאוסר כדי קליפה, אבל בדיעבד אם נפל היתר לתוך איסור שבכלי שני - לא נאסר כלל, ודי בהדחה בלבד (ללא הסרת קליפה). וכן הסכים הרמ"א<sup>58</sup>.

לש"ך בדבר רך יש להחמיר לקלוף אם אין הפסד כל כך:

אכן **הש"ך** ציין לרמ"א באורח חיים בהלכות חמץ דמשמע שסובר שכלי חרס שהשתמש בו חמץ בכלי שני אסור. לדברי הש"ך: אפשר שהרמ"א שם החמיר משום שמדובר באיסור חמץ, אך מכל מקום גם אצלנו (באיסור והיתר) יש להחמיר ולאסור כדי קליפה בכלי חרס שהוא רך בטבעו במקרה שאין הפסד כל כך, וכן דבר מאכל שהוא רך בטבעו יש לקלוף במקום שאין הפסד כל כך.

למהרש"ל כלי שני מפליט או מבליע ואוסר הכל, אך אינו מפליט ומבליע בבת אחת:

לדעת **מהרש"ל** כלי שני מפליט או מבליע, אך אינו מפליט ומבליע כאחד. כלומר אין בכוחו של הכלי שני להוציא טעם שבאיסור ולהבליעו בהיתר, אלא רק לעשות פעולה אחת. משום כך במקרה שנפלה חתיכת איסור צוננת לתוך נוזל של היתר שבכלי שני ורותח (שהיד סולדת בו) - הרי הנוזל של ההיתר מפליט מהחתיכה טעם של איסור ונאסר כולו, וכן על דרך זה במקרה שנפלה חתיכת היתר צוננת לתוך נוזל של איסור שבכלי שני ורותח - הרי הנוזל של האיסור מבליע בחתיכת ההיתר טעם של איסור ואוסר את כולה. אבל אם חתיכת היתר צוננת וחתיכת איסור צוננת נפלו יחד לתוך נוזל של היתר שבכלי שני ורותח - חתיכת ההיתר לא נאסרת, כיון שאין בכוחו של הנוזל שבכלי שני להפליט טעם מחתיכת האיסור ולהבליעו בחתיכת ההיתר.

הט"ז החמיר לכתחילה כמהרש"ל:

**הש"ך** דחה את שיטת מהרש"ל. ואילו **הט"ז** כתב שלכתחילה יש להחמיר כמהרש"ל, ורק במקרה של הפסד גדול יש לסמוך על השו"ע והרמ"א להקל בדיעבד בכלי שני שאינו מפליט ומבליע כלל אפילו היד סולדת בו.

### עירו מכלי ראשון:

כלי חרס שעירה לתוכו רותח נאסר:

**בגמרא** במסכת זבחים<sup>59</sup> דרשו מהפסוק<sup>60</sup> "וְכָלִי חָרָשׁ אֲשֶׁר תִּבְשַׁל בּוֹ יִשָּׁבֵר", שצריך לשוברו לא רק כאשר בישל בתוכו אלא גם כאשר עירה לתוכו רותח (רש"י ביאר שדרשו זאת מכך שלא כתוב אם בכלי חרס תבושל ישבר, אלא כתוב "בו ישבר", והיינו שאם נבלע בו בכל דרך - צריך לשבור).

לרבינו תם עירו מכלי ראשון מבשל ככלי ראשון, אך רק כדי קליפה:

**רבינו תם** למד מגמרא זו שעירו מכלי ראשון מבשל כמו כלי ראשון עצמו, שהרי לשון התורה הוא "אֲשֶׁר תִּבְשַׁל בּוֹ" (בישול), וחז"ל כללו בזה גם עירו לתוכו, ומשמע שעירו כבישול. אמנם עירו מבשל רק כדי קליפה כדמשמע בגמרא שם.

לרשב"ם עירו מכלי ראשון ככלי שני:

אמנם לדעת **רשב"ם** עירו מכלי ראשון אינו מבשל אלא דינו כמו כלי שני, כדמשמע מדין "תתאה גבר", והיינו שהתחתון גובר על העליון ומצננו לפני שהעליון (העירו) מספיק לבשל את התחתון.

הלכה כרבינו תם:

**השו"ע** בסימן סח פסק שעירו מבשל כדי קליפה, **והרמ"א** הוסיף שזהו בתנאי שיש קילוח ישיר ללא הפסק (שהזרם נוגע ומחובר מהכלי העליון לכלי התחתון). וכן פסקו **הש"ך** ו**הפמ"ג** (ודלא כמהרש"ל הסובר שעירו מבליע בכולו). עוד כתב **הש"ך** שעירו שאין בו קילוח ישיר אלא יש הפסק בקילוח - אינו מבשל כלל אלא רק מבליע כדי קליפה.

59. דף צה ב.

60. ויקרא ו כא.

לשׁו"ע ורמ"א חתיכת הבשר מותרת לאחר הדחה, ואף החלב מותר אם הוציאו את כל החתיכה ולא נשאר ממנה כלום בתוך החלב, כיון שהחלב היה מונח בספל, ובדיעבד יש להקל שכלי שני אינו מבשל ואינו אוסר כלל. וכן דעת הש"ך, אלא שהש"ך מחמיר במאכל רך להסיר ממנו כדי קליפה במקום שאין הפסד כל כך. אמנם לדעת מהרש"ל החלב אסור כיון שהפליט מהחתיכה טעם של בשר ונאסר, וכן חתיכה הבשר אסורה, כיון שבלעה טעם של חלב (שאף על פי שכלי שני אינו מבשל, מכל מקום מפליט או מבליע). והט"ז כתב שלכתחילה אם אין הפסד גדול יש להחמיר כמהרש"ל.

**מקרה שקרה אצל אחד מהמקורבים שלי, וחשוב לי לדעת מה נכון לפסוק אצלו.**

**האדם נמצא בתהליך של התקרבות, והוא העביר הכשרה של רוב הסירים שלו. באחד מהימים האחרונים הוא בישל איזה מרק חם ותוך כדי הוא היה צריך להעביר אותו לסיר אחר, הוא הוציא מהארון איזה סיר - שלא הוכשר עדיין ועדיין יש בו איסורים -**

**המרק הוא לא כ"כ גדול, ולא נראה לי שיש בו שישים כנגד הסיר האסור, האם יש איזה היתר להתיר את המרק?**

בפועל הוא אמר לי שהוא זרק אותו, אבל רציתי לדעת האם יש איזה היתר לדבר הזה במקרה שאין בו שישים כנגד האיסור?

**בגמרא** במסכת פסחים<sup>61</sup> מובא שאם נפל חם לתוך חם (בשר רותח לתוך חלב רותח, או בשר נבילה רותח לתוך משקה של היתר רותח) - דברי הכל אסור (שההיתר בולע מהאיסור), ואם נפל צונן לתוך צונן - דברי הכל מותר. ואם נפל חם לתוך צונן, או שנפל צונן לתוך חם - לדעת רב עילאה גבר (העליון "מנצח"), ולדעת שמואל תתאה גבר (התחתון "מנצח"). כלומר במקרה שנפל רותח לתוך צונן (ואין זה משנה אם האיסור הוא הרותח או שההיתר הוא הרותח) - לדעת רב הרותח שהוא העליון גובר, וממילא

61. דף ע"ה ב.

אנו מתייחסים לכך כמו נפילת רותח לתוך רותח, ואילו לדעת שמואל הצונן שהוא התחתון גובר, וממילא אנו מתייחסים לכך כמו נפילת צונן לתוך צונן. ובמקרה שנפל צונן לתוך רותח - לדעת רב הרי זה כנפילת צונן לתוך צונן (שהעליון גובר), ולדעת שמואל הרי זה כנפילת רותח לתוך רותח (שהתחתון גובר).

לשיטת שמואל בחם לתוך צונן צריך להסיר כדי קליפה:

הגמרא מביאה שתי ברייתות כשיטת שמואל. אחת מהברייתות אומרת "חם לתוך חם - אסור, וכן צונן שנתן לתוך חם - אסור. חם לתוך צונן וצונן לתוך צונן - מדיח" (די בהדחה ומותר). הגמרא מקשה על כך: כיצד יתכן שבחם לתוך צונן די בהדחה, הרי עד שהצונן מקרר את החם שנפל לתוכו בוודאי בולע הוא על כל פנים מעט, וממילא יש להצריך הסרת "כדי קליפה"! הגמרא מתרצת: אכן הנוסח הנכון של הברייתא הוא "חם לתוך צונן - קולף, צונן לתוך צונן - מדיח".

הלכה כשמואל:

כל הראשונים והאחרונים הסכימו שהלכה כשמואל (בגלל שהברייתות שהביאה הגמרא מסייעות לדבריו), והיינו שאם התחתון חם בשיעור יד סולדת נחשב כאילו גם העליון חם כמותו, ואם התחתון צונן נחשב כאילו גם העליון צונן כמותו.

לשון השו"ע:

**שו"ע**<sup>62</sup>: "נפל איסור חם לתוך היתר חם דכלי ראשון, או אפילו איסור צונן לתוך היתר חם - הכל אסור (אם אין ששים כנגד האיסור), דתתאה גבר על העליון ומחממו עד שמפליט בתחתון, ואין צריך לומר דהיתר צונן לתוך איסור חם שהכל אסור. אבל אם העליון חם והתחתון צונן - אינו אוסר אלא כדי קליפה אפילו אם העליון החם איסור".

לרמ"א ולט"ז כלי שני אינו אוסר אפילו בדבר גוש:

**רמ"א**: "וכל זה לא מיירי אלא בחום כלי ראשון, כגון מיד שהסירו מן האש מניחו עם ההיתר. אבל אם כבר מונח בכלי שני, ואחר כך מניח ההיתר אצלו או עליו, אינו אוסר כלל, דכלי שני אינו אוסר כמו שנתבאר. ואם הניחם זה אצל זה (שנוגעים מן

הצד), אם שניהם חמים מחום כלי ראשון, הכל אסור. ואם האחד צונן, ההיתר צריך קליפה במקום שנגע".

משמעות **הרמ"א** שדבר גוש הנתון בכלי שני דינו ככלי שני. וכן פסק **הט"ז**.

למהרש"ל וש"ך דבר גוש ככלי ראשון:

אמנם **הש"ך** כתב שדעתו נוטה להסכים עם **מהרש"ל** שדבר גוש דינו ככלי ראשון, והוסיף הש"ך שאורז ודוחן צלולים שנשפכים כרוטב אינם נחשבים דבר גוש.

שורש המחלוקת בדבר גוש:

תוספת ביאור: התוספות אומרים בענין החילוק בין כלי ראשון שדפנותיו אוגרות חום רב, לבין כלי שני שדפנותיו אינן חמות וממילא בזמן שמעבירים דבר רותח לכלי שני הוא מתחיל בתהליך מהיר של איבוד חום. לאור זאת יש לדון במקרה של מאכל מוצק שהתבשל בכלי ראשון והועבר לכלי שני, שמצד אחד אפשר לומר שכיון שאינו מתערב בדפנות הכלי השני הרי הוא שומר בתוכו את החום של הכלי ראשון (זוהי סברת המחמירים בדבר גוש), ומצד שני אפשר לומר שאין בכוחו לבשל כיון שחסר לו את הדפנות המחממות של הכלי ראשון (זוהי סברת המקילים בדבר גוש).

### **"תתאה גבר" בכלים:**

לרמ"א וש"ך גם בכלים אומרים תתאה גבר:

**הרמ"א** כתב על פי **איסור והיתר** שגם במקרה של איסור שהניחו בכלי של היתר או להיפך אומרים "תתאה גבר" כמו בשני מאכלים. וכן פסק **הש"ך**. לפי זה, אם נפל מאכל איסור רותח לתוך כלי היתר צונן - די שיהיה בכלי 60 כנגד הקליפה של המאכל האסור (וכן אם נפל מאכל היתר רותח לתוך כלי איסור צונן - די שיהיה במאכל 60 כנגד הקליפה של הכלי האסור). אך אם נפל מאכל איסור צונן לתוך כלי היתר רותח - צריך שהיה בכלי 60 כנגד כל המאכל האסור, ואם אין 60 הכלי נאסר (וכן אם נפל מאכל היתר צונן לתוך כלי איסור רותח - צריך שיהיה במאכל 60 כנגד כל הכלי האסור, ואם אין 60 המאכל נאסר).

למהרש"ל בכלים אין אומרים תתאה גבר:

אמנם לדעת **מהרש"ל** לא שייך בכלים "תתאה גבר", כיון שרק בשני מאכלים שייך לומר שהחום של התחתון משפיע על העליון שיהיה כמותו, אבל כלי ומאכל

יש להם סגנונות שונים של חום וקור. לפי זה, מאכל איסור שנפל לתוך כלי היתר או מאכל היתר שנפל לתוך כלי איסור - אם אחד מהם (הכלי או המאכל) רותח צריך שיהיה בהיתר 60 כנגד האיסור, ואם אין 60 ההיתר נאסר.

### תשובה על פי האמור

לשיטת הרמ"א והש"ך הסוברים שגם בכלים שייך הכלל שהתחתון גובר, הרי שהסיר הצונן גובר על המרק הרוחח שהוכנס לתוכו, ובמילא אין צורך שיהיה במרק 60 כנגד כל הסיר, אלא מספיק שיהיה במרק 60 כנגד הקליפה של הסיר (שכבה דקה מהסיר) והמרק מותר.

אמנם לשיטת מהרש"ל אין אומרים בכלים תתאה גבר, ולכן אם אין במרק 60 כנגד הסיר - המרק אסור.

## חתיכה של בשר צלי לא כשר שנפלה על חתיכת בשר כשר - האם היא אוסרת את כל החתיכה הכשרה או שהיא אוסרת רק את הכדי קליפה של החתיכה?

**במשנה** במסכת חולין<sup>63</sup> "ירך שנתבשל בה גיד הנשה, אם יש בה בנותן טעם (שהגיד נותן טעם בירך) הרי זו אסורה".

**בגמרא** מובא בשם שמואל, שהמשנה מדברת דווקא כשהירך והגיד התבשלו יחד, שאז הטעם מתפשט בכל הבשר על ידי הרוטב, אבל אם נצלו יחד - מותר לאכול את הירך באופן שקולף וחותר את השכבות העליונות עד שמגיע לגיד.

הגמרא שואלת על כך מדברי רב הונא שאמר שגדי שצלה אותו יחד עם הקלב שלו (שלא נטל את הקלב הנמצא בכליות) - אסור לאכול אפילו מקצה האוזן של הגדי (אף על פי שאין שם קלב, ומכאן שהאיסור מתפשט בכל הבשר אפילו על ידי צלייה)!

הגמרא מסבירה שקלב יש לו דין שונה כיון שבטבעו הוא מפעפע ועל ידי כך מתפשט (בניגוד לגיד שהוא דבר כחוש, וטעמו אינו נפלט אל הירך על ידי צלייה). על כך שואלת הגמרא ממעשה שהיה ששאלו את רבי יוחנן לגבי גדי שנצלה יחד עם הקלב שלו,

ואמר רבי יוחנן שמותר לאכול את הגדי באופן שקולף ואוכל עד שמגיע לִחֶלֶב. ומתרצת הגמרא ששם מדובר בכחוש.

נטילת מקום בקרבן פסח שבלע רוטב שאינו צלי אש:

**במשנה** במסכת בפסחים<sup>64</sup> מובא שאם נטף מרוטב של קרבן פסח על התנור העשוי מחרס ואחר כך חזר אל הקרבן (שהרוטב נצלה מהחום של החרס, ואינו נחשב "צלי אש" כנדרש בקרבן פסח, ולאחר מכן חזר הרוטב ונבלע בקרבן) - "טול את מקומו (יסיר את המקום שבו נבלע הרוטב).

לתוספות ורא"ש צלייה בדבר כחוש אוסרת כדי נטילה:

**תוספות ורא"ש** כתבו לגבי הנאמר בחולין "קולף ואוכל עד שמגיע לגיד", שאין הכוונה עד שמגיע לגיד ממש, אלא צריך להניח כדי נטילה (עובי אצבע שהוא כ-2 ס"מ) סמוך לגיד, כיון שגם בצלייה נפלט טעם מעט בסמוך לאיסור, ולא מצאנו מפורש בשום מקום בש"ס שדי להסיר שיעור "כדי קליפה" בצלייה, ומשום כך יש להצריך את השיעור שמצאנו במפורש במשנה בפסחים הנ"ל שהוא "כדי נטילה" (על אף שהיה מקום לומר שרוטב מתפשט יותר בעומק הבשר). נמצא אם כן שלשיטת תוספות ורא"ש אם מדובר בצלייה רגילה (שאין בה דבר שמן) השיעור שנאסר הוא כדי נטילה, ואם מדובר בצלייה עם דבר שמן הרי זה כמו בישול.

הרשב"א חילק בין איסור תורה לדרבנן ובין שמן לכחוש:

**הרשב"א** כתב לגבי איסור כחוש שיש להחמיר כתוספות (להצריך כדי נטילה) רק באיסור תורה, אבל באיסור דרבנן מספיק כדי קליפה, ואם יש ששים כנגד האיסור הכל מותר. אבל לגבי איסור שמן כתב הרשב"א, שאם אין ששים כנגד החלב הכל אסור, ואם יש ששים - צריך כדי נטילה (כיון שבצלייה החיבור הוא נקודתי והבליעה מן האיסור מתרכזת במקום החיבור).

לרמב"ם אם יש בגדי 60 כנגד החלב כולו מותר:

אמנם לדעת הרמב"ם אם יש ששים כנגד החלב - קולף ואוכל עד שמגיע ממש לחלב ואינו צריך להניח כלום (אפילו לא כדי קליפה). לשיטת הרמב"ם אין חילוק מהותי

בין כחוש לשמן, ומה שאמרו בגמרא ששם מדובר בכחוש היינו שגדי כחוש יש לו מעט חלב וממילא יש בבשרו 60 כנגד החלב ולכן הבשר לא נאסר. נמצא שלרמב"ם במקרה שצלה גדי בחלבו הכל תלוי האם יש 60 בבשר כנגד החלב או לא.

### פסיקת האחרונים:

הלכה כתוספות ורא"ש:

**השו"ע**<sup>65</sup> פסק על פי תוספות ורא"ש, שאיסור חם או קר שנפל על הצלי שאצל האש אינו אוסר אלא כדי נטילה, והיינו דווקא בבשר כחוש, אבל גדי שמן שצלאו בחלבו אם אין בכל הגדי ששים כנגד כל החלב שבו - אסור לאכול אפילו מהאוזן של הגדי, כיון שהוא שמן מפעפע בכולו.

בדבר שמן צריך נטילת מקום אפילו יש 60, ותתאה גבר:

עוד כתב **השו"ע**<sup>66</sup> על פי הרשב"א, שכל דבר שיש לו פעפוע שנפל למקום ידוע מהחתיכה בצלי, אף על פי שיש בחתיכה 60 לבטל האיסור, צריך נטילת מקום. השו"ע הוסיף שדבר שיש לו פעפוע בצלי (שהאיסור או ההיתר או שניהם שמנים), אם היה אחד חם ואחד צונן, התחתון גובר. לפיכך אם נפל חם על צונן, אינו אוסר אלא כדי קליפה. ואם נפל צונן על חם, אם אין בהיתר 60 כנגד האיסור, הכל אסור.

לרמ"א מחמירים בדבר כחוש כמו שמן אלא אם כן הוא בוודאי כחוש:

**הרמ"א** הביא שיש מן הראשונים שכתבו שאין לנו בקיאים מה נקרא כחוש ומה נקרא שמן, ולכן מחמת הספק יש לאסור בצלייה בכל עניין עד שיהיה 60 כנגד האיסור, ואפילו כשיש 60 צריך נטילת מקום, וכך מנהג עדות אשכנז. אמנם הדברים אמורים דווקא באיסור חלב או שאר איסור ששייך בו שמנונית, אבל איסור שלא שייך בו שמנונית והוא בודאי כחוש - גם למנהג עדות אשכנז אין צורך ב-60 ודי להסיר "כדי נטילה".

לש"ך באיסור תורה יש להחמיר אפילו בכחוש ודאי:

65. סעיפים ד-ה.

66. סעיפים ה-ו.



**הש"ך** כתב שזהו דוקא באיסור דרבנן, אבל באיסור תורה מחמיר הרמ"א אפילו בכחוש גמור (שלא שייך בו שמנונית), כפי שמוכח מדברי הרמ"א במקום אחר שבמליחה משערים ב-60 אפילו בכחוש לגמרי, ואם כן הוא הדין בצלי כאשר מדובר על איסור תורה.<sup>67</sup>

### דין פיטום בצלי:

לשו"ע היתר שמן מפטם את האיסור הכחוש שנצלה עמו:

מבואר ב**שו"ע** על פי ה**טור**, שדין שמן הוא לא רק באיסור שמן אלא אפילו במקרה שחתיכת האיסור כחושה וחתרכת ההיתר שנצלית עמה שמינה. בבית יוסף מבואר שמקור דברי הטור בגמרא בפסחים<sup>68</sup> האומרת לגבי בשר שחוטה שמן ובשר נבלה כחוש, שבשר השחוטה מפטם את בשר הנבילה הכחוש, ולאחר מכן בשר הנבילה חוזר ומפטם בריחו את בשר השחוטה. ואם בעניין של ריח אנו אומרים כך - כל שכן שיש לומר כך בצלי.

לט"ז אינו מפטם את האיסור הכחוש שנצלה עמו:

**הט"ז** לא קיבל את דברי השו"ע בזה אלא כתב שאין לדמות צלי לריח. לדבריו: כאשר האיסור כחוש וההיתר שמן יש לזה דין כחוש, כיון שאין בכוחו של האיסור עצמו לפעפע ולהתפשט, והעובדה שההיתר הוא שמן אינה גורמת לאיסור הנצלה עמו להחשב כמפוטם מאחר שמדובר על צלייה בחום ללא רוטב.

רוב האחרונים כשו"ע:

אבל ה**ש"ך** ורוב האחרונים קיבלו את דברי השו"ע הנ"ל (אכן נזכיר שלמנהג עדות אשכנז אין למעשה חילוק בין כחוש לשמן אלא אם כן מדובר באיסור כזה שלא שייך בו שום שומן בטבעו). ולפי כל האמור לעיל מובן, שמאחר שזה מאכל שמן שנצלה על האש, ונפל עליו האיסור, האיסור הוא מתפשט בכלולו ממש.

67. אבל מדברי אדה"ז בהלכות פסח (אורח חיים סימן תמוז סעיפים ה-ז) משמע שגם בחמץ בפסח שהוא איסור תורה - ניתן להבדיל בין כחוש לשמן בדבר שאין לו שום שייכות לשומן.

68. דף עו ב.

## **אדם שצלה על האש חתיכות של בשר שאינו שומני, וחתיכה אחת היתה אסורה בגלל שנפל עליה חלב ונבלע בה. האם החתיכה הסמוכה אליה שנגעה בה בשעת הצלייה נאסרת גם כן?**

איסור והיתר שנצלו זה עם זה ושניהם כחושים - ההיתר נאסר בשיעור "כדי נטילה". **הרשב"א** כתב שהדברים אמורים דווקא בדבר האסור מחמת עצמו, אך אם מדובר בחתיכה שנאסרה מבליעת איסור ("איסור הבלוע בהיתר") - אינה אוסרת כלל חתיכה אחרת של היתר שנצלתה יחד עמה (אם שתיהן כחושות).

לשון השו"ע:

על פי זה כתב **השו"ע**<sup>69</sup>: "הא דחתיכת איסור אוסרת חברתה בנגיעתה, דוקא כשאיסורה מחמת עצמה, כגון נבילה או בשר בחלב, אבל אם אין בה איסור אלא מה שבלע ממקום אחר, אינה אוסרת אחרת הנוגעת בה, אפילו אם נצלו יחד. במה דברים אמורים? כשבלעה איסור שאינו מפעפע (ש"ד: אף שכתב הרמ"א שאין אנו בקיאים מה נחשב מפעפע ואין אנו מבדילים בין כחוש לשמן, מכל מקום בדין זה שהאיסור הוא בלוע מודה הרמ"א לדברי השו"ע). אבל בלעה מן הדברים המפעפעים בטבעם, כגון שומן - אוסרת חברתה בין בצלי בין בנוגעת זו בזו חם בחם או בתחתונה חמה ועליונה צוננת, שהאיסור הבלוע בעצמה מפעפע ויוצא מחתיכה לחתיכה".

### **האם בשר בחלב נחשב כאיסור מחמת עצמו לעניין צליה עם היתר:**

מהשו"ע עולה שנחשב כאיסור מחמת עצמו:

מלשון השו"ע לעיל "... דוקא כשאיסורה מחמת עצמה, כגון נבילה או בשר בחלב...", משמע שאיסור בשר בחלב הוא איסור מחמת עצמו, וממילא כאשר חתיכת בשר שבלוע בה חלב נצליית יחד עם חתיכת בשר של היתר - החתיכה המותרת נאסרת כדי נטילה (אפילו אם החלב וחתיכות הבשר כחושים).

הט"ז חילק בין בשר שבלוע בו חלב לבין בשר עם חלב ממש:

**הט"ז** הוכיח ממקום אחר שאיסור בלוע אינו יוצא מחתיכה בלא רוטב אפילו בבשר בחלב, ולכן העמיד את דברי השו"ע הנ"ל בבשר חם שנגע בחתיכת גבינה

ונדבקה בו, והיינו שיש כאן ממש בשר עם חלב ולא רק בשר שבלוע בו חלב. להבנת הט"ז: במקרה של חתיכת בשר שבלוע בה חלב הרי זה כאיסור בלוע ולא כאיסור מחמת עצמו, וממילא אם חתיכה זו נצליית יחד עם חתיכה של היתר - אינה נאסרת כלל, ואף על פי שחתיכת הבשר שבלוע בה חלב נעשית נבילה, מכל מקום לעניין זה לא עשאוה כנבילה, כיון שאנו יודעים בבירור שהחלב הבלוע בה אינו יכול לצאת ללא רוטב.

הש"ך ביאר שהבשר עצמו שבלוע בו חלב הוא איסור מחמת עצמו:

אבל **הש"ך** למד את דברי השו"ע כפשוטם, וביאר שאף על פי שאנו יודעים בבירור שהחלב הבלוע אינו יוצא ללא רוטב, מכל מקום הבשר שבלוע בו חלב הוא עצמו חתיכה של איסור ללא קשר ליציאת החלב ממנו, וכאשר בשר כזה נצלה יחד עם בשר של היתר - הרי מספיק שיוצא מהבשר האסור טעם של **בשר** (ללא טעם של חלב) כדי להצריך הסרה של כדי נטילה מהבשר המותר שנצלה עמו. הש"ך הוסיף שאף על פי שאנו נוהגים להחמיר לתת לכחוש דין של שמן, מכל מקום במקרה שלנו אין להחמיר, ולכן חתיכת בשר שבלוע בה חלב שנצלתה יחד עם חתיכת בשר של היתר - יסיר מחתיכת ההיתר כדי נטילה ודי בכך (כפי שפסק השו"ע, וכך עיקר הלהכה).

#### **חתיכת היתר שנוגעה בכלי חם שבלוע בו איסור:**

כלי שבלע איסור אפילו כחוש אוסר היתר שנוגע בו:

**הרמ"א** כתב שדוקא בשתי חתיכות אין חתיכה שבלוע בה איסור אוסרת חתיכה של היתר בנגיעה (כשהאיסור הבלוע הוא כחוש), אבל כלי שבלע איסור אוסר היתר שנוגע בו אפילו באיסור שאינו שמן.

טעם החומרא בכלי משום שאין לו טעם מעצמו:

בטעם הדבר ביאר **הט"ז** שדווקא במאכל שיש לו טעם מעצמו ויש לו מה לפלוט מגופו (ללא קשר למה שבלוע בו) - אנו אומרים שכאשר אין רוטב המאכל פולט רק מעצמו ולא מהבלוע בו, אבל בכלי שאין לו טעם מעצמו ואין בו פליטה מגוף הכלי עצמו - הטעם הבלוע בו יוצא מיד לדבר חם שנוגע בו אפילו ללא רוטב (כמו שאנו רואים שיש הגעלה לכלים ואין הגעלה למאכלים, משום שאוכל מתאחד עם טעם אחר שבלוע בו באופן יותר חזק מאשר כלי עם טעם שבלוע בו).

אם אין לחלוחית - המאכל נאסר רק כדי קליפה:

לגבי השיעור שנאסר מחתיכת ההיתר בזמן שהוכנסה לכלי האסור (שהכלי הוא תתאה), כתב הש"ך שאם המאכל והכלי יבשים לגמרי ללא לחלוחית - נאסר מהמאכל רק כדי קליפה, אך אם יש שם לחלוחית - לשיטת השו"ע יש לחלק בין כחוש שאסור כדי נטילה לבין שמן שכל המאכל נאסר (אם אין בו 60 כנגד האיסור), ולשיטת הרמ"א שאין אנו בקיאים בין כחוש לשמן אפילו בכחוש נאסר כל המאכל (אם אין בו 60 כנגד האיסור).

לדעת הט"ז החתיכה שנגעה בחתיכה האסורה לא נאסרה, כיון שאין הבלוע יוצא מחתיכה לחתיכה בלא רוטב. אבל לדעת הש"ך צריך להסיר מהחתיכה כדי נטילה, כיון שאיסור בשר בחלב נחשב כאיסור מחמת עצמו, ולא כאיסור בלוע. וכך המשמעות הפשוטה של השו"ע.

### **האם המושג ההלכתי של "תתאה גבר" נאמר גם בנוגע למליחה או שזה רק בנוגע לבשר וחלב? תודה רבה.**

בצלי אומרים תתאה גבר בדבר שמן:

ידוע בדין צלי, שאם האיסור או ההיתר או שניהם שמנים, והיה אחד מהם חם ואחד צונן - התחתון גובר, ולכן אם נפל צונן על חם הרי זה כאילו שניהם חמים, וכיון שמדובר בדבר שמן צריך שיהיה בהיתר 60 כנגד האיסור, ואם אין 60 הכל אסור. אבל אם נפל חם על צונן - ההיתר נאסר רק כדי קליפה.

לרשב"א ולשו"ע גם במליחה אומרים תתאה גבר בדבר שמן:

לדעת הרשב"א כשם שאומרים "תתאה גבר" בצלי (בדבר שמן) כך אומרים "תתאה גבר" במליחה (בדבר שמן). וכן פסק השו"ע<sup>70</sup>: "זה שאמרנו באיסור מליח והיתר תפל שאם הוא שמן אוסר עד שיהא בו ששים לבטלו, דווקא כשהיה האיסור המליח למטה וההיתר תפל למעלה, משום דתתאה גבר. אבל אם היה ההיתר תפל למטה והאיסור המליח למעלה - אינו אוסר אלא כדי קליפה".

לתוספות רא"ש ורמ"א אין אומרים במליחה תתאה גבר:

אבל לדעת **תוספות ורא"ש** במליחה אין אומרים "תתאה גבר", שכן דין "תתאה גבר" נובע מכך שהתחתון מקרר את העליון, וזה שייך רק בחום על ידי האש (כמו בישול או צליה), אבל במליחה לא שייך לומר שאם התחתון תפל אז גם העליון שהוא מליח נחשב כתפל, שהרי טבע המליחה להתבטל רק על ידי הדחה ולא על ידי נגיעה בתפל. וכן פסק **הרמ"א**: "ויש חולקים ואומרים דבמליח אין חילוק אם הוא למעלה או למטה, והכי נהוג" (שלעולם המליח מבליע בתפל ואינו בולע ממנו).

בדבר כחוש הכל מודים שאין אומרים תתאה גבר במליחה:

כל זה לגבי דבר שמן, שלדעת הרשב"א והשו"ע גם במליחה אומרים תתאה גבר, ולדעת תוספות והרמ"א במליחה אין אומרים תתאה גבר. אבל בדבר כחוש גם הרשב"א מודה שאין אומרים תתאה גבר במליחה, וכן נפסק בשו"ע וברמ"א בהלכות בשר בחלב<sup>71</sup> שבדבר כחוש אין אומרים תתאה גבר במליחה.

#### **מליחה אינה מפליטה טעם מכלים:**

דבר היתר שנמלח בכלי איסור לא נאסר:

הובא לעיל מהגמרא שדג איסור תפל אינו אוסר דג היתר מליח ששהה עמו. **תוספות ורא"ש** למדו מכך שמותר למלוח דבר היתר בכלי איסור, שמליח אינו כרותח כל כך להפליט מן הכלי מה שבלוע בתוכו, וכשם שדג היתר מליח שנוגע בדג טמא תפל אינו מפליט ובולע ממנו כך דג שנמלח בכלי איסור אינו מפליט ובולע ממנו.

השו"ע והרמ"א התיירו בדיעבד דבר היתר שנמלח בכלי איסור:

על פי זה כתב **השו"ע**<sup>72</sup>: "גבינות שנעשו בדפוסים גויים אף על פי שנמלחו בתוכן מותרים".

**רמ"א**: "והוא הדין אם נמלח היתר בשאר כלי איסור ואפילו אינו מנוקב. ודווקא בדיעבד, אבל לכתחילה אסור".

71. סימן צא סעיפים ה-ו.

72. סעיף יב.

נמצא שהשו"ע והרמ"א מסכימים בהיתר זה, אך התיירו זאת רק בדיעבד (ברמ"א מפורש שההיתר רק בדיעבד, ובשו"ע משמע מתוך לשונו שמדובר בדיעבד), וצריך הדחה (כפי שידוע לגבי היתר מלוח ואיסור תפל, שאמנם ההיתר לא נאסר אך צריך הדחה).

### האם מלח או תבלין בולעים טעם מכלי:

מלח בקערה בשרית בת יומה אינו נעשה בשרי:

בהמשך למובא לעיל מהתוספות והרא"ש, כתבו תוספות ורא"ש שמעשים בכל יום שמלח הנתון בקערה בשרית (אפילו בת יומה) - נותנים ממנו לתוך חלב, ואין חוששים שמא המלח בלע טעם בשר מן הקערה, כיון שאין אומרים מליח כרותח לעניין פליטת הבלוע בכלי (שאינו בכוחו של המלח להפליט את הטעם הבלוע בכלי). תוספות הוסיפו שהמחמיר תבוא עליו ברכה.

**שו"ע**<sup>73</sup>: "מלח או תבלין שהם בקערה של בשר - מותר ליתנם בחלב".

מלח בכלי איסור אינו נאסר:

**הרמ"א** הוסיף שהוא הדין למלח או תבלין יבשים שהיו בכלי איסור, שאם הכלי נקי ואין איסור שדבוק בו (ומן הסתם הוא נקי ואין צריך לחשוש שיש איסור בעין שדבוק בו<sup>74</sup>) - המלח והתבלין מותרים, דמאחר שהם יבשים אינם בולעים מן הכלי. הרמ"א סיים שהמחמיר לכתחילה (שלא להניח מלח או תבלין בכלי איסור) תבוא עליו ברכה.

### מלח הבלוע מדם שהיה בקדירה:

בשר שנמלח והתבשל ללא הדחה צריך 60 כנגד המלח:

אם בישלו בקדירה בשר מלוח בלא הדחה מהמלח שהיה עליו (שהוא ספוג כולו מדם), כתב **השו"ע**<sup>75</sup> שאם יש 60 כנגד כל המלח - מותר (ולא מספיק 60 כנגד הדם הבלוע במלח, כיון שאין אנו יודעים כמה דם נבלע).

כשיש 60 מותר אפילו כשהמלח נותן טעם כיון שאין איסורו מחמת עצמו:

**הרמ"א** הוסיף שאפילו אם המלח נותן טעם בקדירה כשיש יותר מ-60 כנגדו - מותר, כיון שהמלח אינו אסור מחמת עצמו אלא מחמת הדם הבלוע בו, ואין הנאסר

73. סעיף יג.

74. ש"ך.

75. סעיף יד.

(המלח) אוסר יותר מן האוסרו (הדם) (שכשם שהדם אינו אוסר כשיש 60 כנגדו, כך המלח אינו אוסר כשיש 60 כנגדו אף על פי שנותן טעם).

**אני עובד במפעל של דגים בתור משגיח כשרות, ולפני כמה ימים בזמן שמלחו את כל הדגים לשימור, שאז מולחים את הדגים עם מלח רב הבחנתי שיש בטעות דג שהולכים למלוח והוא לא מהדגים הכשרים (יש כמה ליינים במפעל). הוצאתי את הדג לפני שמלחו אותו, אבל הוא הספיק כבר לגעת בדגים אחרים שכבר נמלחו, האם צריכים לזרוק גם את כל הדגים שנגעו בדג הזה?**

**בגמרא** במסכת חולין<sup>76</sup> מסופר שבביתו של ריש גלותא מלחו ירך יחד עם גיד הנשה, ורבינא אסר את הירך באכילה, אבל לדעת רב אשי הירך מותרת באכילה.

טעם המתירים משום שמליח כרותח של צלי ולא כרותח של בישול:

בגמרא מבואר שטעמו של רבינא שאסר משום דקיימא לן שמליח כרותח, כדברי שמואל "מליח הרי הוא כרותח, כבוש הרי הוא כמבושל". אבל רב אשי חלק עליו, שכן מדקדוק בדברי שמואל עולה שאין הכוונה שמליחה היא כמו רתיחה של בישול, שהרי שמואל חילק בין מליח שהוא כרותח לכבוש שהוא כמבושל, אלא הכוונה היא שמליחה היא כמו רתיחה של צלי, ולגבי צלי ידוע ש"קולף ואוכל עד שמגיע לגיד".

נמצא אם כן שלמסקנת הגמרא מליח הרי הוא כרותח של צלי ואינו כמבושל ממש.

מליח האמור היינו שאינו נאכל מחמת מלחו:

לגבי הגדרת "מליח" שהוא כרותח, מבואר במקום אחר במסכת חולין<sup>77</sup> שמדובר במליח שאינו נאכל מחמת מלחו, כלומר שלא ניתן לאכלו מרוב המלח, אך אם נאכל מחמת מלחו אינו כרותח.

76. דף צז ב.

77. דף קיב א.

לרוב הראשונים מליחה אוסרת רק כדי קליפה:

לדעת **הרא"ה** בבליעה על ידי מליחה צריך להסיר "כדי נטילה" כמו בצלי.

אבל השיטה הרווחת בראשונים שבבליעה על ידי מליחה די להסיר "כדי קליפה", ואין צורך להסיר "כדי נטילה", שכן לעניין זה אינו כצלי ממש, שהרי גם בצלי היה מקום מעיקר הדין להסתפק ב"כדי קליפה".

פסיקת השו"ע:

**השו"ע**<sup>78</sup> כתב: "מליח שאינו נאכל מחמת מלחו, דינו כרותח ומפליט לאסור כדי קליפה". השו"ע הוסיף שיש לחלק בין כחוש לשמן, כפי שמצינו לגבי צלייה שיש חילוק בין כחוש לשמן. הט"ז והש"ך נחלקו בהבנת השו"ע, כדלקמן.

להבנת הט"ז בשו"ע יש שלשה חילוקים במליחה: כחוש - שמן קצת - שמן

ממש:

על פי הבנת **הט"ז**, השו"ע חילק בין שלשה מקרים:

א מה שהובא לעיל מהשו"ע שדינו כרותח לאסור כדי קליפה הוא בדבר כחוש

(שהאיסור וההיתר כחושים, כמו בצלי שאוסר כדי נטילה כשהאיסור וההיתר כחושים).

ב דבר שיש בו מעט שמנונית, כגון השומן של גיד הנשה - צריך להסיר "כדי

נטילה".

ג חלב ממש שהוא שמן ביותר - צריך 60 לבטלו, ואם אין 60 אוסר הכל (כמו בצלי

שחילקנו בין כחוש לשמן).

להבנת הש"ך בשו"ע החילוק הוא רק בין כחוש לשמן:

**הש"ך** הבין את השו"ע באופן קצת שונה. להבנתו: השו"ע לא חילק בין כחוש

- שמן קצת - שמן ממש, אלא רק בין כחוש לשמן, אלא שבדבר כחוש שאיסורו

רק מדרבנן היקל שמספיק "כדי קליפה", ובדבר כחוש שיש בו חשש איסור תורה

הצריך "כדי נטילה".

בין להבנת הט"ז ובין להבנת הש"ך, השו"ע החמיר בדבר שמן שאוסר הכל אם

אין 60 כנגד האיסור.



יש מקילים שמליחה אוסרת רק כדי קליפה אפילו בדבר שמן:

**הרמ"א** הביא שיש המקילים (רמב"ן ועוד) במליחה וסוברים שדין שמן כדין כחוש במליחה (בניגוד לצלי, והיינו שלעניין זה מליח אינו כרותח דצלי ממש אלא קל ממנו). לשיטתם: היתר שבלע מאיסור על ידי מליחה די בהסרת קליפה אפילו אם מדובר בדבר שמן. למעשה הרמ"א החמיר שצריך 60 אפילו בכחוש:

אבל למעשה פסק **הרמ"א** כשו"ע, שבדבר שמן בליעה על ידי מליחה אוסרת הכל כמו בצלי, ולא עוד אלא שהרמ"א החמיר יותר מהשו"ע על פי שיטתו שאין אנו בקיאים להבדיל בין כחוש לשמן, וממילא בכל בליעה על ידי מליחה (אפילו בדבר כחוש) צריך 60 כנגד האיסור כמו בבישול, ואם יש 60 צריך להסיר כדי קליפה, ואם אין 60 הכל אסור (אלא אם כן מדובר במקרה של הפסד מרובה או באיסור שלא שייך בו כלל שמוניות).

#### **איסור תפל שנגע בהיתר מלוח:**

דג כשר מלוח אינו נאסר מדג איסור תפל ששהה עמו:

מובא **בגמרא**<sup>79</sup> לגבי דג המותר באכילה ודג האסור באכילה ששהו יחד, והדג המותר נמלח ואילו הדג האסור נשאר תפל (שלא נמלח), שהדין הוא שהדג המותר לא נאסר.

לר"ן ההיתר רק בסמוכים ולא בנוגעים:

לכאורה על פי מה שידוע שמליח הרי הוא כרותח הדג המותר אמור להאסר מחמת שהייתו יחד עם הדג האסור, שהרי המליחה גורמת להעברת טעם! לאור זאת ביאר **הר"ן** שמדובר בגמרא במקרה שהדגים אינם נוגעים זה בזה אלא רק סמוכים, ומשום כך הדג המותר אינו בולע איסור מהדג האסור.

לתוספות ורא"ש ההיתר אפילו בנוגעים:

אבל **תוספות ורא"ש** ביארו שכל מה שאמרנו שמליח הרי הוא כרותח הוא דווקא במקרה שהאיסור וההיתר שניהם מלוחים או שהאיסור מלוח וההיתר תפל, אבל במקרה שהאיסור תפל וההיתר מלוח כמו בגמרא הנ"ל - די להדיח את ההיתר ומותר לאכלו. טעם החילוק הוא מפני שהמלח בכוחו להוציא ולהפליט את הטעם

79. חולין דף קיג א.

של המלוח ולהבליעו בתפל, אך אין בכוחו להוציא טעם מן התפל ולהבליעו חזרה אל תוך המלוח.

כשההיתר מלוח והאיסור תפל די בהדחה:

**השו"ע**<sup>80</sup> כתב כתוספות ורא"ש: "במה דברים אמורים? (שצריך להסיר כדי קליפה או כדי נטילה וכו') - כשהאיסור וההיתר שניהם מלוחים, ואפילו איסור מליח וההיתר תפל. אבל אם ההיתר מלוח והאיסור תפל - אינו צריך אלא הדחה".

הרמ"א חשש לשיטת הר"ן כשאין הפסד:

**הרמ"א** הביא את שיטת הר"ן: "ויש אוסרים אם נוגעים זה בזה" (שאין הבדל בין היתר מלוח ואיסור תפל לבין היתר תפל ואיסור מלוח, אלא מדובר בגמרא שם במקרה שסמוכים ואינם נוגעים).

למעשה פסק הרמ"א שבמקום הפסד יש להקל כתוספות ורא"ש, ושלא במקום הפסד יש לחשוש לר"ן.

אמנם **הפרי מגדים** כתב שהעיקר כדעת המחבר להקל בכל עניין.

**ולפי כל האמור לעיל מובן,**

לשיטת השו"ע והפרי מגדים מספיק לשטוף את הדג שנגע בדג האסור והוא מותר באכילה, וגם הרמ"א מודה לדבריהם במקום הפסד.

אמנם שלא במקום הפסד סובר הרמ"א שיש לאסור את כל הדג, כמו בכל בליעה על ידי מליחה שלדעת הרמ"א אפילו בדבר כחוש צריך 60 כנגד האיסור, וכיון שבדג המותר אין 60 כנגד הדג האסור הוא נאסר כולו.

**יש לנו יהודי אחד שהוא עדיין עוסק בתחומי תעסוקה של תרנגולות וכד' ויש לו לול של תרנגולים זכרים ונקבות עם ביצי חופש אורגניות.**

**לפני כמה ימים הוא בישל כ-70 ביצים מהלול, ולאחר הבישול עירה את הביצים עם המים לקערה בזמן שהביצים והמים היו עדיין רותחים בשיעור**

## **יד סולדת. לאחר מכן נמצאה בתוך הביצים ביצה אחת עם דם המעיד על תחילת ריקום אפרוח והוציאו אותה. מה דין שאר הביצים?**

בזמן שמבשלים כמות גדולה של ביצים או דגים (כגון סרדינים) בתוך סיר עם מים, שופכים מהסיר שהוא כלי ראשון לקערה (כלי ההגשה שהוא כלי שני) (בלשון הפוסקים: מהאלפס לתמחוי), ובדרך כלל שופכים את המים עם הדגים מעט מעט לתוך הקערה (ולא שופכים כמות גדולה בפעם אחת), או שמסננים את רוב המים החוצה, ואחר כך שופכים רק את הדגים ללא המים לתוך הקערה.

הראשונים נחלקו מה הדין במקרה שבישלו בסיר הרבה דגים או ביצים, ולאחר הבישול מצאו בתוך קערת ההגשה דג האסור באכילה (שאינו לו סימני כשרות) או ביצה אסורה ביחד עם כל שאר הדגים או הביצים, ויש בקערה 60 כנגד האיסור. האם אומרים בפשטות שהאיסור בטל ב-60, או שיש לחשוש שמא נשפכו הדגים או הביצים לקערה באופן שלא ניתן לומר שהאיסור בטל ב-60, כדלקמן.

**שלש שיטות בראשונים** (על פי הבנת הבית יוסף והרמ"א):

לריב"א כל הדגים אסורים שמא הדג האסור נשאר בסיר עם מעט דגים:

**א שיטת הריב"א:** יש לחשוש שמא בזמן שהתחיל לערות חלק מהדגים מהסיר לקערה נשאר הדג האסור בסיר עם מעט דגים ומעט מים באופן שלא היה במים ובדגים האלו 60 כנגד הדג האסור וממילא נאסרו, ולאחר שעירה אל הקערה את הדגים שנאסרו על גבי הדגים הראשונים שעירה אל הקערה בתחילה - נאסרו גם הדגים הראשונים מחמת הדגים האחרונים, שהרי נגעו בהם בעודם חמים, ולכן אף על פי שאנו רואים שיש בקערה 60 כנגד הדג האסור - הכל אסור.

ספר התרומה מיקל בדגים ומחמיר בביצים:

**ב שיטת ספר התרומה:** אפילו אם תאמר שנשאר בסיר מעט דגים יחד עם הדג האסור ונאסרו כל אותם הדגים מחמת הדג האסור - אין בכך כלום, שהרי דגים אלו מתבטלים ברוב בדגים הנמצאים בקערה (שעירה לקערה בתחילה), שהרי אין להם דין בריה שאינה מתבטלת, מאחר שאין איסורם מחמת עצמם אלא מחמת בליעה, ובאיסור הבלוע אין חומרת "בריה". כל זה בדגים שרגילים לבשל מהם כמות גדולה, וממילא יש להניח שהדגים שנשארו בסיר ונאסרו - מתבטלים לאחר מכן ברוב

בדגים שבקערה. אבל בביצים שהתבשלו ונמצאה בהן ביצה אסורה (כגון שיש בה אפרוח או דם המעיד על תחילת ריקום אפרוח<sup>81</sup>), מודה ספר התרומה שהכל אסור אף על פי שיש יותר מ-60 ביצים, כיון שלא רגילים לבשל ביצים בכמות כל כך גדולה, וממילא אין אפשרות להניח שה-20 או ה-30 ביצים שנאסרו בסיר מחמת שנשארו עם הביצה האסורה התבטלו לאחר מכן ברוב בביצים שהגיעו ראשונים לקערה, אלא מסתבר שאין רוב כנגדן וממילא הכל אסור.

רבינו שמשון מיקל אפילו בביצים:

**ג שיטת רבינו שמשון:** אין לחשוש שמא הביצה האסורה או הדג האסור נשארו בסיר עם מעט ביצים או דגים, אלא כיון שאנו רואים לפנינו שיש 60 כנגד האיסור יש להניח שהאיסור נמצא כל הזמן יחד עם הרוב, ואין לחשוש שמא היה זמן שלא היה 60 כנגדו. לשיטת רבינו שמשון בין בדגים ובין בביצים - אם אנו רואים שיש בקערה 60 כנגד האיסור - הכל מותר.

המנהג כרבינו שמשון, אך לכתחילה טוב לצנן לפני העירווי:

**בתרומת הדשן** כתב שהמנהג להקל כרבינו שמשון, שכן משום חשש בעלמא אין לאסור. ומכל מקום המחמיר תבוא עליו ברכה, ולכן טוב לצנן את הביצים או את הדגים לפני שמערה אותם מהסיר לקערה (כלומר להמתין עד שלא יהיו רותחים בשיעור יד סולדת ואז לערות), כדי לא להכנס למחלוקת הראשונים (שכאשר מערה לאחר הצינון - אפילו אם יישארו בסיר מעט דגים או מעט ביצים עם האיסור לא ייאסרו מחמתו).

**פסיקת השו"ע הרמ"א והט"ז:**

השו"ע כתב לצנן לפני העירווי:

**השו"ע**<sup>82</sup> כתב בתרומת הדשן שלכתחילה יש לחשוש לשיטת הריב"א: "המבשל ביצים הרבה בקליפתן - לא יוציאם מהמים שנתבשלו בהם עד שיצטננו, או יתן עליהם מים צוננים לצננם ואחר כך יוציאם, משום דחיישינן שמא ימצא באחת מהן אפרוח, ואם היה מוציא מהם קודם שיצטננו שמא היתה נשאר אותה שיש בה אפרוח עם האחרונות והיתה אוסרתן, לפי שלא היה נשאר שם ששים לבטלה".

81. זהו מדאורייתא. אבל חכמים אסרו כל דם הנמצא בביצה אפילו אינו דם של ריקום אפרוח.

82. סימן קז סעיף א.

הרמ"א כתב שבדיעבד העיקר להקל כרבינו שמשון:

**רמ"א:** "ואם לא עשה כן, אלא עירה אותן לקערה ונמצא אחת מהן טריפה - יש אוסרים הכל (ריב"א), דחיישינן שמא הטריפה נשאר לבסוף ולא היה ששים בקדרה לבטל, ונאסר מה שבקדרה וחוזר ואוסר כל מה שבקערה. וכן בדגים קטנים שנמצא דג אסור בקערה ולא עירה כולם בפעם אחת אל תוך הקערה, דאז יש לחוש שמא נשאר האיסור לבסוף. ויש מתירים בכל ענין (רבינו שמשון), דלא מחזקינן איסור לומר דנשאר האיסור בלא ששים, וכן עיקר".

הט"ז מחמיר בביצים אפילו בדיעבד:

**הט"ז** כתב שאף השו"ע מסכים שבדיעבד יש להקל כרבינו שמשון. אמנם לשיטת הט"ז עצמו העיקר להלכה כספר התרומה שהיקל רק בדגים והחמיר בביצים (אפילו בדיעבד).

אפילו לריב"א הכלי מותר:

**הרמ"א** הוסיף שאף לדעת האוסרים אין לאסור את הכלי שנתבטלו בו, שיש להעמיד את הכלי על חזקת היתר שלו (הש"ך העיר שהדברים אמורים דווקא לאחר שהשהה את הכלי 24 שעות, שאז האיסור נותן טעם לפגם).

### **הבנת הש"ך במחלוקת הראשונים:**

להבנת הש"ך כשמערה את הדגים עם הרוטב גם ספר התרומה מודה שהכל אסור כדי קליפה:

**הש"ך** דחה את הבנת הבית יוסף והרמ"א לפיה ריב"א וספר התרומה נחלקו במקרה שמערה מעט מעט את הדגים עם הרוטב לקערה. לדברי הש"ך: באופן זה אף לספר התרומה הכל אסור כדי קליפה, שכן עירוי מבשל כדי קליפה.

להבנת הש"ך ספר התרומה היקל רק כשעירה מהרוטב ללא הדגים:

להבנת הש"ך: ספר התרומה היקל רק במקרה שעירה מן הרוטב מתחילה לכלי ללא הדגים, שבאופן זה ריב"א אוסר מחשש שמא הדג אסור נשאר בתחתית הסיר בתוך מעט הרוטב שנשאר שם, ואוסר את הדגים הנמצאים יחד איתו ברוטב, שכן בהם לבדם אין 60 כנגד הדג האסור, ושאר הדגים שבסיר שנמצאים מחוץ לרוטב אינם מצטרפים לבטל את הדג האסור כיון שהם מחוץ לרוטב, ואחר כך הדגים שהיו

עם הדג האסור בתוך הרוטב אוסרים בנגיעתם את שאר הדגים שבסיר (שלשיטה זו איסור בלוע יוצא מחתיכה לחתיכה אפילו בלא רוטב ובדבר כחוש ואוסר הכל). ועל כך חלק ספר התרומה ואמר שהדגים שנאסרו בתוך הרוטב מהדג האסור אינם אוסרים את שאר הדגים שבסיר בנגיעתם, כיון שאין איסורם מחמת עצמם וקיימא לן שאיסור בלוע אינו יוצא מחתיכה לחתיכה ללא רוטב, ולאחר שמעביר את כל הדגים יחד לקערה כבר לא נשאר כל כך רוטב וגם הרוטב שנשאר הוא כבר בכלי שני (הקערה), וממילא האיסור אינו יוצא מהדגים שנאסרו לשאר הדגים, אלא אדרבה הדגים שנאסרו בטלים ברוב בשאר הדגים שבסיר.

הש"ך פסק כספר התרומה על פי הבנתו:

למסקנת הש"ך יש לפסוק להלכה כשיטת ספר התרומה המתיר בדגים (באופן המתואר לעיל בהבנת הש"ך) ומחמיר בביצים (כיון שבביצים לא ניתן לתלות שיש רוב כנגד אלו שנאסרו כמבואר לעיל, ודווקא באיסור תורה, אך באיסור דרבנן מבואר בש"ך שיש להקל אף בביצים).

דין זה לא מצוי כל כך בזמננו:

יש לציין שלמעשה דין זה לא מצוי כל כך בזמננו, כיון שלא מצוי שיתערב דג אסור בסיר שמבשלים בו דגים כשרים, וכן לא מצוי שביצה תהיה אסורה כולה מחמת אפרוח או דם, כיון שהביצים המשווקות ללקוחות רובן ככולן אינן מופרות (מלול שאין בו זכרים), וכאשר נמצא דם בביצה שאינה מופרית רק החלק שבו נמצא הדם אסור ושאר הביצה מותרת, וממילא אם התערבה ביצה כזו בביצים אחרות או בתבשיל - הכל מותר.

### ולפי כל זה

לשיטת השו"ע והרמ"א, על אף שהוא לא נהג כהוגן בכך שלא המתין שהביצים יצטננו מעט (פחות משיעור יד סולדת) לפני שעירה אותן לקערה, מכל מקום בדיעבד שאר הביצים מותרות כיון שהטעם הנפלט מהביצה האסורה בטל ב-61 ביצים של היתר, ואין חוששים שמא באחד משלבי העירוי נשארה הביצה האסורה עם מעט ביצים ואסרה אותן.

אמנם הט"ז והש"ך פסקו כספר התרומה שהחמיר בביצים לחשוש שמא נשארה הביצה האסורה באחד השלבים עם מעט ביצים, ולשיטתם כל הביצים אסורות.

**שלום וברכה, במקר שיש איסור שמונח קרוב להיתר, אבל הוא לא נוגע בהיתר ממש, האם הוא יכול להעביר את האיסור על ידי ריח, זיעה, שמשפיעה על המאכל השני, ללא נגיעה ממש?**

בהלכות איסור והיתר אנו עוסקים הרבה בנושא של העברת טעם ממאכל אחד למאכל אחר, בזמן שאיסור והיתר או בשר וחלב מתבשלים יחד, או בזה אחר זה באותו סיר, או שנפלה חתיכה של איסור לסיר של היתר וכו'. הדין הוא שטעם כעיקר, כלומר טעם של מאכל נחשב כממשות המאכל בדיני איסור והיתר. נוסף על נתינת טעם ישנם עוד שני עניינים בהלכה הקשורים להעברת תכונה מסויימת ממאכל למשנהו: זיעה וריח.

הדיון בהלכה אודות זיעה וריח הוא בעיקר במקרים בהם אין העברת טעם, כגון במקרים של שני מאכלים שנאפים או נצלים בסמיכות זה לזה, והיינו שכל מאכל בפני עצמו אלא שיש לדון האם הזיעה או הריח של האיסור אוסרים את ההיתר (ועל דרך זה בבשר וחלב). כלומר במקרים בהם אנו יודעים שמצד העברת טעם אין בעיה, לעיתים נשאר לדון האם בכל זאת יש כאן דין של תערובת מצד הזיעה או מצד הריח, או שכל מאכל נשאר כמו שהיה מקודם.

בהלכות בשר בחלב (סימן צב) מבואר שזיעה העולה מתוך מאכל דינה כמו ממשות המאכל עצמו. אולם לגבי ריח היוצא מתוך המאכל, נחלקו אמוראים בגמרא האם נחשב כדבר שיש בו ממשות כמו הזיעה או שאין בו ממשות. יש הסוברים ש"ריחא לאו מילתא" (ריח אינו דבר), כלומר אינו נחשב כממשות האיסור, ויש הסוברים ש"ריחא מילתא".

הדיון אודות ריחא היה רלוונטי יותר בימיהם, שהיו מבשלים בתנורים עם אש גלויה (כמו באפיית מצות בזמננו), ולכן לא היה בתנור זיעה אפילו אם המאכלים היו מגולים. אך כיום ברוב התנורים פועל תרמוסטט שמווסת את המעלות, כך שיש לחשוש לזיעה של המאכל, אלא אם כן סגור בתבנית הרמטית.

**בגמרא** במסכת פסחים<sup>83</sup> מובא שלדעת רב בשר שחוטה שמן שנצלה יחד עם בשר נבילה כחוש בתנור בשני שיפודים הרחוקים זה מזה - אסור, משום שהריח של בשר השחוטה השמן נכנס לבשר הנבילה הכחוש ומפטמו, ולאחר מכן בשר הנבילה מוציא ריח ואוסר את בשר השחוטה (וכל שכן אם בשר השחוטה היה כחוש ובשר הנבילה היה שמן, אלא שרב רצה להשמיענו חידוש שאפילו במקרה שבשר הנבילה היה בתחילה כחוש שאין ריחו נודף - הרי אם בשר השחוטה הוא שמן הרי הוא מפתם את בשר הנבילה, ולאחר מכן הריח מבשר הנבילה אוסר את השחוטה).

לדעת לוי "ריחא לאו מילתא":

אבל לדעת לוי אפילו אם צלה בשר שחוטה כחוש עם בשר נבילה שמן - מותר, כיון שריחא לאו מילתא.

מסוף הסוגיא משמע שלהלכה "ריחא מילתא":

בסוף הסוגיא שם מובאת ברייתא ששנה רב כהנא, לפיה פת שנאפתה עם צלי בשר בתנור - אסור לאוכלה עם מאכל חלבי. כמו כן מובא שם מעשה של דג שנצלה עם בשר בתנור אחד, ואחד האמוראים (רבא מפרזקייא) אסר לאוכלו עם מאכל חלבי. מסוגיא זו משמע שהעיקר להלכה כדעת רב שריחא מילתא, שהרי בסוף הסוגיא הביאה הגמרא את הברייתא הנ"ל בסתם, ואת מעשה רבא מפרזקייא כמעשה רב.

לדעת רבא בעבודה זרה "ריחא לאו מילתא":

אבל **בגמרא** במסכת עבודה זרה<sup>84</sup> נחלקו אביי ורבא לגבי "בת תיהא", דהיינו נקב שנוקבים במכסה של חבית ודרכו מריחים את היין לבודקו. אביי אסר לישראל להריח יין של נכרי, משום שריחא מילתא. ואילו רבא התיר להריח יין של נכרי, משום שריחא לאו מילתא.

מגמרא זו עולה לכאורה שהעיקר להלכה שריחא לאו מילתא, שהרי בכל מקום הלכה כרבא נגד אביי (למעט מקומות ספורים וידועים שהלכה כאביי).

**שלוש שיטות בראשונים כיצד לפסוק להלכה:**

83. דף צז א.

84. דף סו ב.



לרש"י "ריחא לאו מילתא" כשיטת רבא:

**רש"י** פסק להלכה שריחא לאו מילתא, על פי הכלל שהלכה כרבא. בהתאם לכך סובר רש"י שבסוגיא בפסחים הלכה כלוי כנגד רב (להבנת רש"י לוי ורבא בשיטה אחת לעומת רב ואב"י החולקים), אף על פי שהסוגיא שם נוטה לשיטת רב<sup>85</sup>.

לרבינו תם "ריחא מילתא" ואף רבא מודה לזה:

**רבינו תם** פסק להלכה כשיטת רב שריחא מילתא, על פי משמעות הסוגיא בפסחים. להבנתו: מחלוקת רב ולוי בפסחים ומחלוקת אב"י ורבא בעבודה זרה אינן תלויות זו בזו, אלא מדובר בניואנסים שונים של דין ריחא. לפי דברי רבינו תם אפשר לומר שאף רבא מודה לשיטת רב שריחא מילתא באופן עקרוני, אלא שבמקרה המתואר שם בעבודה זרה היקל להריח ביין של נכרי לפי שאין בו הנאה אלא אדרבה הריח מזיק לאדם המריח.  
לר"ף בדיעבד "ריחא לאו מילתא":

**הר"ף** פסק שלכתחילה ריחא מילתא ובדיעבד ריחא לאו מילתא. להבנת הר"ף: לוי ורבא שאמרו שריחא לאו מילתא מודים שלכתחילה ריחא מילתא, ורק בדיעבד לאו מילתא, וכדבריהם יש לפסוק להלכה. הר"ף יישב את הסוגיות באופן הבא: הלכה כרבא נגד אב"י שריחא לאו מילתא, והיינו בדיעבד (לכאורה קשה על כך מכך שרבא התיר להריח לכתחילה, וצריך לומר שרבא החשיב זאת כדיעבד, אולי משום שמזיק כדברי רבינו תם הנ"ל, או משום שהיין אינו מפוטם ואינו עשוי לריח<sup>86</sup>). בהתאם לכך סובר הר"ף שהלכה כלוי שריחא

85. רש"י רואה את הש"ס כסוג של אנציקלופדיה, ולהבנתו אין בכך כלום אם יש סתירה בין סוגיות, שכן יתכן שסוגיא זו סוברת כך וסוגיא זו סוברת אחרת, ולהלכה אנו נדרשים להכריע על פי כללי הפסיקה שבידינו. לאור זאת אפשר שרש"י העדיף לפסוק כרבא נגד אב"י, שזהו כלל מובהק של פסיקה, ולא חש לכך שהסוגיא בפסחים נוטה לשיטת אב"י, כיון שאין הלכה כאב"י נגד רבא, ולהבנת רש"י אין מניעה לומר שסוגיא מסויימת אינה להלכה. אבל תוספות (ורוב הראשונים) רואים את הש"ס כמו רמב"ם, שמחוייבים לתרוץ בין הסוגיות באופן שלא תהיה מחלוקת בין הסוגיות, ולכן רבינו תם תירץ באופן אחר כמובא לקמן בפנים.

86. על אף שהר"ף צריך להדחק קצת בפירוש מחלוקת אב"י ורבא, מכל מקום הוא נדחק פחות מרבינו תם, שכן לפירוש רבינו תם מה שאמרו בסוגיא בפסחים ריחא מילתא או לאו מילתא, ומה שאמרו בסוגיא בעבודה זרה ריחא מילתא או לאו מילתא, מתפרש באופן שונה, והיינו שמדובר במחלוקת שונות על אף שכאן וכאן הש"ס משתמש באותן מילים לתיאור המחלוקת. ואילו לפירוש הר"ף המחלוקת האם ריחא מילתא או לאו מילתא בפסחים ובעבודה זרה היא אותה מחלוקת, אלא שבעבודה זרה ישנה סיבה מסויימת שבגינה דנים לכתחילה כדיעבד, כפי שמצינו במקומות אחרים שלפעמים אנו מקילים אף בשעה שאדם בא לעשות את המעשה (לכתחילה) ודנים זאת כלאחר מעשה (דיעבד), כגון הכלל הידוע ששעת הדחק כדיעבד דמי (שכאשר אדם נמצא בשעת הדחק מקילים לדון זאת כדיעבד).

לאו מילתא, אך כאמור הדברים אמורים רק בדיעבד (כפי שניתן לדייק מלשון לוי "אפילו בשר שחוטה כחוש שצלאו עם בשר נבילה שמן" - שכבר צלה אותו). לפי זה, הברייתא המובאת בסוף הסוגיא בפסחים וכן המעשה רב שמובא שם מתאימים לשיטת לוי, שהרי מדובר שם על פת או דג שנצלו עם בשר, וכעת האדם רוצה לבוא לאוכלם עם חלב, והיינו שמדובר על לכתחילה ולכן אסור, שהרי יכול לאכול פת זו או דג זה עם מאכלים אחרים ואין אנו אומרים לו להפסיד את הפת או הדג.

**הרמב"ם והרשב"א** פסקו כרי"ף.

**אדם שעשה מנגל ובסמוך אליו אפה פיתות (על גבי סאג'). אין סיבה לחשוש להעברת אדים או ממשות אחרת מהבשר אל הפיתות. אך מחמת הקרבה ניתן להרגיש ריח של בשר בפיתות. האם מותר לאוכלן יחד עם מאכלים חלביים?**

**השו"ע**<sup>87</sup> פסק כרי"ף ורמב"ם, ולכן כתב שפת שנאפתה עם בשר אסור לאכלה עם גבינה (אם יש לו פת אחרת לאכול עם הגבינה, אך אם אין לו פת אחרת לאכול עם הגבינה נחשב כדיעבד ומותר<sup>88</sup>). ועוד כתב השו"ע שלכתחילה אין לצלות בשר כשר עם בשר נבילה או בשר של בהמה טמאה בתנור אחד אפילו שאינם נוגעים זה בזה, ובדיעבד שכבר צלה - מותר אפילו אם הבשר הכשר כחוש והבשר הטרף שמן.

הרמ"א החמיר לכתחילה אפילו בכחושים:

**הרמ"א** בספרו תורת חטאת כתב שלכתחילה טוב להחמיר לא לצלות בשר כשר ובשר טרף בתנור אחד אפילו כששניהם כחושים. אך **הש"ך והט"ז** דחו דבריו, וכתבו שמותר לעשות זאת אפילו לכתחילה (כיון שאין כאן ריח כלל).

**היתר מיוחד בתנור גדול או בבשר מכוסה:**

כשהתנור גדול או הבשר מכוסה מותר:

87. סעיף א. וכן בהלכות בשר בחלב סימן צו סעיף ג.

88. רמ"א בסעיף שלנו (סימן קח סעיף א). עוד מבואר ברמ"א שמותר לקנות פת שנאפתה עם איסור בתנור אם אין לו פת אחרת בריוח, שגם מקרה כזה נחשב כדיעבד.

**השו"ע** כתב שאם התנור גדול בשיעור שמחזיק 12 עשרונים<sup>89</sup> ופיו פתוח - מותר לצלות בו אפילו לכתחילה בשר כשר עם בשר טרף כשאינם נוגעים זה בזה. וכן אם אחד מהם מכוסה בקערה או בבצק וכיוצא בזה - מותר לצלותם יחד אפילו בתנור קטן ופיו סתום.

הוא הדין לבשר עם חלב:

**הרמ"א** כתב שהוא הדין לצלייה של בשר עם חלב בתנור אחד, שגם בזה הדין הוא שאם התנור גדול או אחד מהם מכוסה מותר לצלות יחד.

האשכנזים מחמירים לכתחילה בתנור גדול:

אמנם **הרמ"א** הוסיף שמנהג עדות אשכנז להחמיר לכתחילה בתנור גדול שלא לצלות בו בשר כשר וטרף יחד או בשר וחלב יחד, ובדיעבד מקילים אפילו בתנור קטן (כפי שהיקל השו"ע).

ההיתר של ריחא הוא כשיש פתח ליציאת העשן:

עוד כתב **הרמ"א** שיש אומרים שההיתר של ריחא בדיעבד הוא רק במקרה שהתנור פתוח קצת מן הצד או למעלה במקום שהעשן יוצא. לדברי הרמ"א: אם מדובר במקום הפסד (היינו הפסד מרובה) אין להחמיר בדיעבד אפילו שהתנור סתום לגמרי.

#### **פרטי דינים בשיטת הרמ"א:**

בחריף יש לחשוש לריח אפילו בכחוש:

**כשהאיסור או ההיתר חריפים:** יש לחשוש לריח גם אם הם כחושים לגמרי, ואפילו בהפסד מרובה אין להקל, ואפילו אם הם בתוך תנור גדול ופתוח, אך אם אחד מהם מכוסה אין להחמיר (במקרה שמכוסה בבצק בלבד כתב הש"ך שטוב להחמיר).

לכתחילה אסור לאפות בשר שמן עם איסור האוסר במשהו:

89. נפח של כ-20 קילו. בפתחי תשובה (סימן צז ס"ק ז) מובא שלדעת יד אליהו משערים זאת בכל חלל התנור, אך לדעת פרי מגדים משערים זאת בקרקע התנור, והיינו שצריך שקרקע התנור תוכל להכיל לחמים בעובי טפח בכמות של כ-20 קילו. שיטת הפרי מגדים היא השיטה הרווחת באחרונים, ובכללם אדמו"ר הזקן (אור"ח סימן תמו סעיף ט).

**איסור האוסר במשהו** (כגון המץ בפסח): לכתחילה אסור לאפות בשר שמן עם איסור האוסר במשהו בכל סוגי התנורים, ובדיעבד כשכבר נאפה יש להתיר את הבשר באכילה אם מדובר על מקרה של הפסד מרובה.

במאכל מכוסה אין לחשוש לריח:

**כשאחד המאכלים מכוסה** (האיסור או ההיתר): אין לחשוש לריח כלל, ומותר לצלות יחד לכתחילה בכל סוגי התנורים ובכל סוגי האיסורים, אפילו אם הכיסוי הוא רק באמצעות בצק (אמנם לגבי דבר חריף הובא לעיל מהש"ך שכאשר הכיסוי רק באמצעות בצק טוב להחמיר).

הרמ"א מחלק בין תנור סתום לגמרי לבין פתוח קצת:

**מאכלים מגולים בתנור קטן**: לדעת השו"ע לכתחילה אסור לאפות יחד איסור והיתר בתנור קטן, ובדיעבד יש להתיר אפילו אם התנור סתום. ולשיטת הרמ"א אם התנור סתום לגמרי יש להתיר בדיעבד רק בהפסד מרובה, ואם הוא פתוח קצת יש להתיר בדיעבד אפילו כשאין הפסד. המדובר בכל זה הוא במקרה שהמאכלים הנצלים בתנור אינם מונחים בתוך סירים, אך אם מונחים בתוך סירים יתבאר הדין לקמן.

לרמ"א ההיתר לכתחילה הוא רק בתנור שפתוח לגמרי:

**מאכלים מגולים בתנור שמחזיק 12 עשרונים**: לדעת השו"ע אם פיו של התנור פתוח (אפילו קצת) מותר לאפות בו לכתחילה איסור והיתר יחד, ואם פיו סתום יש להתיר רק בדיעבד. ולשיטת הרמ"א ואחרוני אשכנז מותר לכתחילה רק אם התנור פתוח לגמרי, אך אם פתוח קצת יש להתיר רק בדיעבד, ואם סתום לגמרי יש להתיר רק בדיעבד ורק אם יש הפסד מרובה.

הרמ"א מחמיר אפילו כשסירים מפסיקים:

**מאכלים המונחים בתוך סירים**: במקרה שהאיסור וההיתר הנצלים יחד בתנור מונחים בתוך סירים ללא מכסים, לדעת השו"ע<sup>90</sup> מותר לכתחילה אפילו בתנור קטן וסתום, כיון שהסירים מפסיקים. ולדעת הרמ"א אם התנור פתוח קצת מותר

לכתחילה, אך אם הוא סתום לגמרי אסור אפילו בדיעבד אלא אם כן מדובר בהפסד מרובה שאז יש להקל בדיעבד.

נזכיר שכל האמור הוא בתנור של זמנם, ולגבי תנור של זמננו זהו עניין אחר.

איסור ריח בטל ב-60 אך יש להסתפק כיצד לשער:

**האם איסור ריחא בטל בששים:** ישנם מקרים שבהם מחמיר הרמ"א באיסור ריחא אפילו בדיעבד. השאלה האם במקרים אלו ניתן להקל במקרה שיש בהיתר 60 כנגד האיסור שנאפה איתו, שאז יתכן שאפשר לומר שריח האיסור בטל ב-60. מדברי הרמ"א עולה שבוודאי איסור ריחא בטל ב-60, אלא שיש לדון האם הריח מתפשט בשווה לכל החתיכות של ההיתר שנאפו בתנור עם האיסור, וממילא אם יש בכל החתיכות יחד 60 כנגד האיסור - מותר, או שלא ניתן לסמוך על כך שהריח מתפשט בשווה, שהרי לגבי טעם הדין הוא שאינו יוצא מחתיכה לחתיכה בלא רוטב, ומאחר שמדובר כאן על אפייה או צלייה שהן בלא רוטב (בניגוד לבישול) צריכים אנו לשער 60 בכל חתיכה בפני עצמה כנגד האיסור, שאין אנו יודעים לאיזה צד התפשט הריח.

במקום הפסד משערים בכל החתיכות יחד:

למעשה פסק הרמ"א שבמקום הפסד ניתן לשער בכל החתיכות שבתנור יחד כנגד האיסור, שכן יש הסוברים כך וניתן לסמוך עליהם במקום הפסד (הש"ך כתב שהכוונה להפסד מרובה). אך שלא במקום הפסד יש להחמיר ולשער בכל חתיכה בפני עצמה.

**ועל פי כל זה מובן, מכיוון שלהלכה נפסק שלכתחילה צריך לחשוש לריח, ולכן** לכתחילה אין לאכול את הפיתות שקלטו ריח של בשר יחד עם מאכל חלבי. אמנם בדיעבד מותר, וההגדרה של דיעבד לענין זה היא במקרה שאין לו לחם אחר לאכול עם המאכל החלבי.

### האם מותר לאפות חלבי לאחר בשרי בתנור ביתי?

לגבי תנורים של זמנם, ישנם אופנים מסויימים בהם מותר לאפות יחד בשר וחלב בתנור אחד. אבל לגבי תנורים ביתיים של זמננו, מוסכם על פוסקי זמננו,

שאינן היתר לאפות בשר וחלב בו זמנית, שכן נוסף לכך שהתנורים שלנו אטומים לגמרי ואינם גדולים כל כך וממילא יש לאסור בהם משום ריח, יש לאסור בהם גם משום זיעה.

האם יש לחוש לריח או זיעה כשאופים בתנור זה אחר זה:

אמנם פוסקי זמננו האריכו לדון לגבי אפייה של בשר וחלב בזה אחר זה באותו תנור. דיון זה נובע מהשאלה האם יש לחוש לריח בזה אחר זה, והאם יש לחוש לזיעה בזה אחר זה, כדלקמן.

אפייה תחת מחבת אחת זה אחר זה אוסרת עם המחבת הזיע משניהם:

**הרמ"א**<sup>91</sup> כתב כך: "אם אפו או צלו איסור והיתר תחת מחבת אחת מגולים (שהאיסור וההיתר שניהם מגולים תחת המחבת) - אסור אפילו בדיעבד. והוא הדין אם אפו בכהאי גוונא פת עם בשר - אסור לאכלו בחלב. אבל בזה אחר זה - אין לחוש, אלא אם כן הזיע המחבת משניהם, דאז אסור אפילו בזה אחר זה, אם היו שניהם מגולים, דהוי ככיסוי של קדרה" (המחבת נחשב כמו כיסוי של סיר, ואסור להשתמש באותו כיסוי לחלב אחר בשר או להיתר אחר איסור).

בזה אחר זה אין לחוש לריח, אך יש לחוש לזיעה:

נמצא אם כן שאין לחוש לריח בזה אחר זה. הטעם מבואר ב**ש"ך**, משום שריח אינו דבר ממשי כל כך, וממילא אין לחשוש שהריח נבלע בכלי באופן שלאחר מכן נפלט מהכלי למאכל שנאפה מאוחר יותר. אבל לזיעה יש לחוש אפילו בזה אחר זה.

חלקת יעקב אסר אפיית חלב אחר בשר:

על פי זה פסק בשו"ת **חלקת יעקב** שאין להתיר לאפות בתנור מאכל חלבי לאחר מאכל בשרי, ואף בדיעבד (שכבר נאפה) יש סברא גדולה לאסור.

גם לשו"ע יש לחוש לזיעה בזה אחר זה:

בשו"ת **יביע אומר** כתב שגם מדברי השו"ע בהלכות בשר בחלב<sup>92</sup> עולה שיש זיעה אחר זיעה. זה לשון השו"ע שם: "מחבת של חלב שנתנו בכירה תחת קדרה של

91. סעיף א.

92. סימן צב סעיף ח.

בשר, הזיעה עולה ונבלעת בקדרה ואוסרתה". ומבואר **בדגול מרבבה** שגם המחבת שלמטה נאסרת, משום שהזיעה עולה תחילה מן המחבת החלבית אל תחתית הסיר הבשרי ונאסרת, ולאחר מכן חוזרת ונופלת למטה ואוסרת את המחבת. ביביע אומר האריך להוכיח מדברי הבית יוסף במקום אחר שכך הדין לשיטת השו"ע, ודחה את החולקים על הדגול מרבבה. על פי זה כתב יביע אומר שלכאורה יש לאסור אפייה של בשר וחלב בזה אחר זה, מפני שהזיעה הנדבקת ונבלעת בדופני התנור, חוזרת ונופלת על ידי הזיעה של המאכל האחר ואוסרתו.

שבעה צירופים להקל באפיית בשר אחר חלב:

יביע אומר הביא שיש שהתירו אפייה של בשר וחלב בזה אחר זה בתנורים שלנו, וכתבו שאין לחוש בזה לזיעה אחר זיעה (לדוגמא: שו"ת **ישכיל עבדי**, שו"ת **טוב טעם ודעת** לגר"ש קלוגר). לדברי יביע אומר אפשר לסמוך על המקילים, לפי שיש לצרף בזה מספר צדדים להיתר: א אם אופה בתנור מאכלים ולא משקים, יש אומרים שזיעת מאכלים אינה כזיעת משקים. ב יש אומרים שהחום שבתוך התנור מייבש את הזיעה. ג יש הסוברים שאיסור זיעה מדרבנן ולא מדאורייתא. ד יש החולקים על דגול מרבבה הנ"ל וסוברים שהזיעה אינה יורדת למטה בחזרה. ה שמא הזיעה היורדת בטילה בששים. ו יתכן שמה שהחמיר הרמ"א בזיעה אחר זיעה במקרה שאפו או צלו איסור והיתר מגולים תחת מחבת אחת והזיעה המחבת משניהם, הוא רק במקרה שהמחבת נמצא בסמיכות אל האיסור וההיתר באופן ששתי הזיעות מתערבות יחד ואוסרות, אבל בתנור שלנו שיש חלל גדול בתוכו וההבל מתפשט בכל החלל ויוצא החוצה בפתיחת התנור - אפשר שאין לחוש לזיעה שתדבק בתנור ותפול למאכל שנאפה לאחר מכן. ז בדרך כלל רגילים להסיק את התנור זמן מסויים לפני האפייה, ובזמן זה הזיעה של המאכל הקודם נשרפת.

ליביע אומר מותר לאפות מאכל חלבי כעבור 24 שעות ולאחר הסקת התנור:

למסקנת יביע אומר: בתבשיל לח יש להחמיר שלא לאפות בשר וחלב זה אחר זה אפילו אם עברו כבר 24 שעות מהאפייה הראשונה. ובמאכלים כגון עוגת גבינה לאחר צליית בשר - ניתן להקל לאחר שעברו 24 שעות מצליית הבשר, ויניח את העוגה בכלי חלבי, ויקפיד להסיק את התנור לפני האפייה כ-20 דקות על מנת שחום התנור יסלק כליל את הזיעה המועטת במידה שנשארה בתנור. והנהגים

להקל בזה במאכלים גם לפני שעברו 24 שעות אין למחות בידם, שיש להם על מה שיסמוכו.

בזמננו כבר פשט המנהג לייחד תנור לבשר ותנור לחלב, כגון לרכוש תנור עם שני תאים נפרדים.

### **האם מותר לעשות אפיית חלב אחר בשר (או להיפך) במיקרוגל?**

כדי לדון בנושא של מיקרוגל, צריכים אנו להקדים תחילה את ההבדל בין התנורים של זמננו לבין התנורים של ימינו.

לגבי תנורים של זמננו, ישנם אופנים מסויימים בהם מותר לאפות יחד בשר וחלב בתנור אחד. אבל לגבי תנורים ביתיים של זמננו, מוסכם על פוסקי זמננו, שאין היתר לאפות בשר וחלב בו זמנית, שכן נוסף לכך שהתנורים שלנו אטומים לגמרי ואינם גדולים כל כך וממילא יש לאסור בהם משום ריח, יש לאסור בהם גם משום זיעה

האם יש לחוש לריח או זיעה כשאופים בתנור זה אחר זה:

אמנם פוסקי זמננו האריכו לדון לגבי אפייה של בשר וחלב בזה אחר זה באותו תנור. דיון זה נובע מהשאלה האם יש לחוש לריח בזה אחר זה, והאם יש לחוש לזיעה בזה אחר זה, כדלקמן.

אפיה תחת מחבת אחת זה אחר זה אוסרת עם המחבת הזיע משניהם:

**הרמ"א**<sup>93</sup> כתב כך: "אם אפו או צלו איסור והיתר תחת מחבת אחת מגולים (שהאיסור וההיתר שניהם מגולים תחת המחבת) - אסור אפילו בדיעבד. והוא הדין אם אפו בכהאי גוונא פת עם בשר - אסור לאכלו בחלב. אבל בזה אחר זה - אין לחוש, אלא אם כן הזיע המחבת משניהם, דאז אסור אפילו בזה אחר זה, אם היו שניהם מגולים, דהוי ככיסוי של קדרה" (המחבת נחשב כמו כיסוי של סיר, ואסור להשתמש באותו כיסוי לחלב אחר בשר או להיתר אחר איסור).



בשׁו"ת **יביע אומר** כתב שגם מדברי השו"ע בהלכות בשר בחלב<sup>94</sup> עולה שיש זיעה אחר זיעה. זה לשון השו"ע שם: "מחבת של חלב שנתנו בכירה תחת קדרה של בשר, הזיעה עולה ונבלעת בקדרה ואוסרתה". ומבואר **בדגול מרבבה** שגם המחבת שלמטה נאסרת, משום שהזיעה עולה תחילה מן המחבת החלבית אל תחתית הסיר הבשרי ונאסרת, ולאחר מכן חוזרת ונופלת למטה ואוסרת את המחבת. ביביע אומר האריך להוכיח מדברי הבית יוסף במקום אחר שכך הדין לשיטת השו"ע, ודחה את החולקים על הדגול מרבבה. על פי זה כתב יביע אומר שלכאורה יש לאסור אפייה של בשר וחלב בזה אחר זה, מפני שהזיעה הנדבקת ונבלעת בדופני התנור, חוזרת ונופלת על ידי הזיעה של המאכל האחר ואוסרתו.

התכונה המיוחדת של מיקרוגל שנוזלים בולעים את האנרגיה הנפלטת והופכים אותה לחום שמאפשר חימום ובישול. לפיכך אם שמים כוס מים בתוך תנור מיקרוגל, המים יתחממו, הכוס תתחמם בגלל המגע עם המים, אבל הידית תשאר קרה. כלומר דפנות הכלי אינן מתחממות על ידי הקרינה.

יש לדון אם הזיעה במיקרוגל מגיעה ליד סולדת:

החשש לזיעה אחר זיעה שהובא לעיל בדין תנור, קיים לכאורה גם במיקרוגל. אכן יש לדון האם הזיעה במיקרוגל מגיעה לידי יד סולדת, כיון שיש בו מאוורר המוציא את הזיעה, ואף הדפנות אינן חמות.

מסתבר להקל במיקרוגל על ידי כיסוי:

למעשה מסתבר להתיר לבשל במיקרוגל בשר אחר חלב אם מקפיד לכסות תמיד את תבשילי הבשר (או החלב), כדרך שמועיל כיסוי בתנורים של זמנם כמבואר בשו"ע ובפוסקים. בהוראות המכון הטכנולוגי להלכה כתבו שהכיסוי לא צריך להיות הרמטי, כיון שהאדים המועטים שייצאו יתקררו קודם שיגיעו לדפנות.

אמנם בשוק הכשרות למהדרין (כגון במטוסים שמחממים אוכל במיקרוגל טרף) מקובל להצריך עטיפה הרמטית בשני כיסויים.

עוד יש לציין שמיקרוגל שיש בו גוף חימום להשחמה דינו כתנור רגיל.

בשו"ת חלקת יעקב אסר לאפות בתנור מאכל חלבי לאחר מאכל בשרי, וכתב שאפילו בדיעבד יש סברא לאסור את המאכל החלבי משום החשש שנבלעה בו זיעה של המאכל הבשרי (בפשטות מדובר שלא עברו 24 שעות בין המאכל הבשרי לחלבי).

אמנם בשו"ת יביע אומר התיר לאפות בתנור מאכל חלבי לאחר מאכל בשרי, בתנאי שמדובר במאכל ולא בתבשיל לח, וכבר עברו 24 שעות מצליית הבשר, והמאכל החלבי מונח בכלי, והסיק את התנור 20 דקות לפני אפיית המאכל החלבי. למעשה כבר פשט המנהג לייחד תאים נפרדים בתנור לבשר וחלב.

לגבי מיקרוגל, מסתבר שמותר לחמם בו מאכל חלבי לאחר מאכל בשרי אם מקפיד לכסות את המאכל (והמחמרים מקפידים על עטיפה הרמטית בשני כיסויים).

**במאפייה כשירה למהדרין אצלנו התברר שהמרדה (הרחת) המשמשת אותם להוצאת פיתות היתה בעבר בשימוש של מאפיה לא כשרה ויש חשש שסכו אותה עם שומן של איסור. מה דינן של הפיתות שהוצאו מהתנור במרדה זו? האם ניתן להמשיך להשתמש במרדה זו מכאן ואילך? האם מועיל להגעיל את המרדה?**

שלום וברכה. כדי לענות על כל זה, נצטרך להקדים כמה הקדמות.

כדי להבין כל זאת, נצטרך להקדים תחילה ולהסביר את משמעותה של המרדה בהלכה, כיצד היו משתמשים אתה פעם, וכיצד התייחסו אליה מבחינה הלכתית. לאחר כל זה, נדון במקרה כמו שהבאת, ובס"ד נבאר את הדברים דבר דבור על אופניו.

מרדה היא כעין רחת גדולה או כף גדולה שבאמצעותה מכניסים מאכלים לתנור ומוציאים ממנו. בימיהם לא היה לכל אדם תנור, אלא היו משלמים לנכרי עבור השימוש בתנור שלו, ולכן עלתה השאלה מה הדין אם השתמשו במרדה של הנכרי. שאלה כעין זה יכולה להיות אקטואלית גם בזמננו במאפייה שהתברר שהרחת שברשותה נמרחת בדבר אסור או בלעה איסור וכיוצא בזה.

מותר להשתמש במרדה של איסור שאינה בת יומה:

כתבו **התוספות** שאם יש על המרדה שמנונית של איסור - אסור להניח עליה מאכל של היתר כל היום. אבל אם כבר אינה בת יומה - מותר להשתמש בה לכתחילה, ולא גזרו בזה על מרדה שאינה בת יומה משום מרדה בת יומה (כפי שגזרו בכלים אחרים), כיון שאין זה אפשרי להקפיד על כך, שהרי הנכרי לא ישמע לו לעשות מרדה חדשה בכל פעם ופעם שיניח עליה דבר אסור.

מרדה עם שמנונית איסור אסורה בשימוש כל היום:

**ולהלן נביא את לשונו של השו"ע**<sup>95</sup>: "אם יש שמנונית של איסור על המרדה - אסור ליתן עליה היתר כל היום".

מרדה עם שמנונית איסור אוסרת את הפת הראשונה, ואח"כ אוסרת באותו יום כדי קליפה:

במקרה שנתנו על המרדה פת היתר בעודה בת יומה, מבואר בספר **איסור והיתר הארוך** שיש לאסור את הפת כדי קליפה, דקיימא לן שאיסור הבלוע בכלי יוצא אף בלי רוטב, ואם היה על המרדה שמנונית של איסור - יש לאסור את כל הפת הראשונה שהונחה על המרדה, ושאר הלחמים שהיו על המרדה באותו יום אסורים כדי קליפה.

מרדה שאינה בת יומה וללא שמנונית מותרת בשימוש:

**השו"ע** הוסיף שכאשר המרדה אינה בת יומה ואין עליה שמנונית - מותר להשתמש בה, משום שאי אפשר בענין אחר (כמובא לעיל מהתוספות).

מרדת איסור של ישראל אסורה בשימוש אפילו אינה בת יומה:

האחרונים ביארו שהדברים אמורים במרדה של נכרי, משום הטעם הנ"ל שהנכרי לא ישמע לו, אבל במרדה של ישראל אין להשתמש אפילו אינה בת יומה, שהרי גזרו על כלי איסור שאינו בן יומו משום בן יומו (ובמרדה של ישראל אין הבדל בין מרדה לשאר כלים).

**ט"ז**: בדיעבד פשוט שמרדה שאינה בת יומה אינה אוסרת את הפת.

הכשרת המרדה רק באמצעות ליבון:

לגבי הכשרת המרדה, כתב **בתרומת הדשן** שלא מועילה הגעלה, וכן לא מועילה קליפה (משום שהאיסור נבלע בכולה), ואף לא הגעלה אחר קליפה, אלא הדבר היחיד שמועיל הוא ליבון, שהרי המרדה בולעת איסור על ידי חום האש ללא משקים וכבולעו כך פולטו. והובאו דבריו להלכה **ברמ"א ובש"ך**.

**ועל פי כל האמור לעיל בהרחבה מובן**, שבמקרה כמו שכתבת שגילו במאפייה כשירה שהמרדה שברשותם היתה שייכת בעבר למאפייה לא כשירה ויש חשש שסכו אותה עם שומן של איסור - הפיתות של המאפייה הכשירה מותרות, שהרי מדובר במרדה שאינה בת יומה, אך אין להמשיך להשתמש במרדה, שהרי מדובר על מרדה של ישראל.

וכל זה, כמו שנכתב קודם, שכל האיסור הוא רק אם המרדה היא בת יומה, ואז האיסור הוא חל כרגע, אבל מכיוון שכרגע המרדה היא לא בת יומה, אין לחשוש לדבר זה.

ובנוגע להכשרה של המרדה, הנה תלוי הדבר, שאם המרדה עשויה מעץ אין דרך להכשירה, ואם עשויה ממתכת - ניתן להכשירה בליבון חמור, אך למעשה רוב כלי מתכות כיום מתקלקלים בליבון חמור, ולכן מבחינה מציאותית לא ניתן להכשיר.

אבל מבחינת עצם ההלכה, כמו שנכתב קודם היה אפשר בעניין להכשיר אותה על ידי ליבון חמור, אבל, מבחינה מציאותית הדבר לא מסתדר כ"כ.

כידוע, שעצם העניין של אכילת כשר, זה דבר שמשפיע על האדם מאוד, בכל גופו ואבריו, כי המאכל שאינו כשר הוא מטמטם את מוחו וליבו של האדם, שלא יוכל לעבוד את ה' כמו שצריך.

יהי רצון, שבזכות שמירת הכשרות כמו שצריך, נזכה לביאת משיח צדקנו תיכף ומייד.

## האם מותר להריח באף או בפה ריח של איסור, בשמים של איסור או כל דבר שיש בו ריח מדבר שהוא לא מותר?

**השו"ע**<sup>96</sup> כתב על פי **הערוך** ועוד ראשונים: "מותר לשאוף בפיו ריח יין נסך דרך נקב שבחבית לידע אם הוא טוב".

כרתי ופלתי ביאר שמותר גם דרך האף:

**כרתי ופלתי** ביאר שאין כאן מחלוקת, אלא גם השו"ע מודה שמותר להריח בחוטם (כמשמעות רש"י וטור), ונקט השו"ע "פיו" לרבותא, כלומר להשמיענו חידוש שאף על פי שנהנה בפיו מהאיסור - מותר.

הגר"א ביאר שההיתר דווקא דרך הפה:

אבל **מהגר"א** משמע שהשו"ע נקט "פיו" בדווקא, שכן ההיתר הוא דווקא בפיו, שכאשר שואף בפיו ריחא ודאי לאו מילתא היא (נמצא שלהבנת הגר"א לא ניתן ללמוד מההיתר בבת תיהא למקרים אחרים של הרחה, כיון שבבת תיהא התירו רק לשאוף בפיו).

אסור לזלף יין נסך:

**הרמ"א** כתב שאסור לזלף יין נסך, כלומר לטפטף על גבי האש על מנת להפיץ ריח, שהרי יין נסך אסור בהנאה. אבל סתם יינם המותר בהנאה (כגון יין של מוסלמי) מותר לזלפו.

יש שהתירו לשאוף טבק של גויים:

**בפת"ש** הביא שיש שלמדו מההיתר בבת תיהא, שמותר לשאוף אבק הנקרא טאב"ק של גויים על אף שלפעמים מזלפים אותו בסתם יינם, ובפרט שייתכן שיש בטאב"ק ששים כנגד היין.

**בשמים שקלטו ריח של יין נסך:**

מותר להריח בבשמים שקלטו ריח של יין נסך, אך לא בהבדלה:

**שו"ע**<sup>97</sup> על פי שו"ת **הרשב"א**: "שק של פלפלין וזנגביל (מיני צמחים שמשמשים לתבלין או בשמים) שמשמשים בקנקני יין נסך - מותר להריח בהם (כיון שהיין אינו נותן בהם ריח אלא

96. סעיף ה.

97. סעיף ו.

אדרבה הם מבשמים את היין, וגם כוונת המריח ליהנות מהם ולא מהיין). אבל לבשמים של הבדלה אסור" (שאיין להשתמש להבדלה בבשמים שיש בהם מיאוס<sup>98</sup>)

ובלשון הפוסקים: משום "הקריבהו נא לפחתך". כלומר שאם משתמש למצוה בדבר שיש בו מיאוס ואינו ראוי להגישו לאנשים מכובדים וחשובים - חל עליו מאמר הפסוק (מלאכי א ח) "הקריבהו נא לפחתך הירצך או הישא פניך"?!. מאמר זה נאמר כתוכחה מאת הקב"ה על כך שמקריבים לפניו קרבנות פגומים מחמת חוסר כבוד, ועל כך שואל הקב"ה אם הייתם מגישים קרבן כזה לשר חשוב - האם היה מתרצה בכך ונושא לכם פנים?

אמנם אדמו"ר הזקן (אורח חיים סימן רצז סעיף ד) פסק שאם אין בשמים אחרים - מותר להריח בבשמים אלו בהבדלה.

### בשמים של איסור:

אסור להריח בבשמים של איסורי הנאה:

**שו"ע**<sup>99</sup> (על פי הגמרא שהובאה לעיל לגבי ריח של חנויות עכו"ם המעוטרת בוורד והדס): "בשמים של עבודה זרה וכלאי הכרם וערלה - אסור להריח בהם".

מותר ליהנות מריח של דבר שאינו נועד להרחה, חוץ מעבודה זרה:

**הש"ך** הביא בשם ראשונים שהכלל העולה הוא שיש לחלק בין דבר שנועד להרחה (שאסור ליהנות מריחו) לבין דבר שאינו נועד למטרה זו (שמוותר). למסקנת הש"ך ניתן לסמוך על כלל זה באיסורי הנאה כמו כלאי הכרם וערלה. אמנם בעבודה זרה יש להחמיר ולאסור הנאה גם מדבר שאינו נועד להרחה (שהרי סוף סוף נהנה, וכעולה מדברי תוספות הנ"ל שההיתר בבת תיהא אינו מפני שהיין אינו נועד להרחה אלא מפני שמזיקו)<sup>100</sup>.

עוד מובא בש"ך שמוותר להריח אתרוג של מצווה בחג הסוכות, וכן כתב אדה"ז (סדר ברכות הנהנין יא ח), אלא שאדה"ז הוסיף שיש מחלוקת האם לברך ברכת הריח על הרחת אתרוג של מצווה בחג הסוכות (שיש אומרים שאין לברך משום שבסוכות עיקרו מיעוד

.98

.99 סעיף ז.

.100

למצוה ולא להרחה, בניגוד לכל השנה שמיועד לאכילה וגם להרחה), וכדי לא להכנס למחלוקת זו טוב להמנע מהרחת האתרוג בימי החג.

נחלקו האם פרי שמיועד בעיקר לאכילה נחשב כדבר שנועד להרחה:

לגבי פרי שמיועד בעיקר לאכילה, אך יש לו גם ריח טוב, נחלקו אחרונים האם נחשב כדבר שנועד להרחה או לא. לפי השיטה שנחשב כדבר שנועד להרחה, אם הוא אסור בהנאה, כגון פרי של ערלה - אסור להריח בו<sup>101</sup>. ולפי השיטה שאינו נחשב כדבר שנועד להרחה, אף על פי שאסור בהנאה - מותר להריח בו<sup>102</sup> (מלבד בדבר האסור בהנאה משום עבודה זרה).

## האם מותר להריח פרי של ערלה, כגון לימון או אתרוג של ערלה שיש להם ריח טוב?

**הגמרא** במסכת עבודה זרה<sup>103</sup> לגבי "בת תיהא" (נקב שנוקבים במכסה של חבית ודרכו מריחים את היין לבודקו), אומרת שלדעת אביי אסור לישראל להריח יין של נכרי, משום שריחא מילתא, ולדעת רבא מותר להריח יין של נכרי, משום שריחא לאו מילתא. וכן פסקו הראשונים.

מחלוקת תנאים לגבי פת חמה על פי חבית יין של תרומה:

עוד מובאת שם בגמרא ברייתא לפיה אדם שרדה מן התנור פת חמה והניח אותה על פי חבית יין של תרומה - לדעת רבי מאיר הפת נאסרה, לדעת רבי יהודה הפת מותרת, ורבי יוסי מתיר בפת חטים ואוסר בפת שעורים מפני שהשעורים שואבות (יש להן תכונה לשאוב את ריח היין יותר מאשר חטים).

המחלוקת רק בפת חמה וחבית שתומה או פת צוננת וחבית פתוחה:

הגמרא מביאה בשם ריש לקיש, שאם מדובר על פת חמה וחבית יין פתוחה (שתי סיבות להחמיר) - כל התנאים שבברייתא מודים שהפת אסורה, ומאידך אם מדובר על פת צוננת וחבית שיש עליה מגופה (סתומה) (שתי סיבות להקל) - כל התנאים

101. כך כתב פרי תואר ס"ק ו. וכן פסק בשו"ת עטרת פז ח"א יורה דעה סימן טז על פי העולה מכמה ראשונים.

102. כך כתבו חכמת אדם (כלל סב סעיף י), פרי חדש ס"ק כא, ועוד.

103. דף סו ב.

שבברייתא מודים שהפת מותרת, ומה שנחלקו הוא במקרה שהפת חמה והחבית סתומה או שהפת צוננת והחבית פתוחה (שיש רק סיבה אחת להחמיר - חום הפת או פתיחת החבית), שלדעת רבי מאיר הפת אסורה (בין פת חטים ובין פת שעורים), ולדעת רבי יהודה הפת מותרת, ולדעת רבי יוסי פת חטים מותרת ופת שעורים אסורה.

אסור ליהנות מריח של ורד והדס שבחנות נכרי משום שעשויים לריח: במקום אחר במסכת עבודה זרה<sup>104</sup> מובא שאסור ליהנות מריח של חנויות עכו"ם המעוטרות בוורד והדס.

**תוספות** הקשו מאיסור זה על ההיתר של רבא בבת תיהא, ותירצו שוורד והדס כל עניינם הוא הריח ולכן דינם חמור יותר. ההיתר ב"בת תיהא" הוא היתר מיוחד:

עוד מבואר בתוספות שמחלוקת אביי ורבא בבת תיהא אינה כמחלוקת רב ולוי במסכת פסחים האם ריחא מילתא, שכן יש לחלק בין סתם ריח לבין ריח בת תיהא שאין בו הנאה כי אדרבה חוזק היין נכנס בחוטמו ומזיקו. דברי התוספות נכונים גם לשיטת הרי"ף הרמב"ם והרשב"א שנפסקה להלכה בשו"ע (לחשוש לריחא לכתחילה), שכן גם לשיטתם הלכה כרבא בדין בת תיהא שבזה מותר להריח את היין לכתחילה (בניגוד לדין הכללי בריחא שלכתחילה אסור).

### 3 דרגות בריח:

תוספות סיכמו שישנן כמה דרגות בריח: ריח החזק מכולם הוא במקרה של פת חמה וחבית פתוחה שאסור לפי כולם, ריח בשר (שצלו דג או פת יחד עם הבשר) נחלקו בו רב ולוי (ולהלכה לכתחילה אסור), ריח של בת תיהא נחלקו בו אביי ורבא (והלכה כרבא שמותר).

### **פסיקת ההלכה בפת חמה על גבי חבית יין:**

הלכה כרבי יוסי שחילק בין פת חטים לפת שעורים:



**השו"ע**<sup>105</sup> פסק כרבי יוסי<sup>106</sup>: "פת חמה שמונחת על גבי חבית פתוחה של יין נסך - אסורה [רמ"א: ודווקא אם מונחת נגד המגופה, כלומר על פתח החבית]. אבל אם הפת צוננת אפילו אם החבית פתוחה, או פת חמה וחבית מגופה - מותר. ואם היה פת שעורים - אסור אם הפת חמה אפילו חבית מגופה".

הפרי חדש פסק להקל:

**הפרי חדש** חלק על המחבר והעלה להתיר, שהרי קיימא לן שבדיעבד ריחא לאו מילתא.

רוב האחרונים פסקו כשו"ע:

אולם **הש"ך** קיים את דברי המחבר, וביאר על פי התוספות הנ"ל שאין להשוות בין המקרה כאן לבין מחלוקת רב ולוי. וכך פסקו רוב האחרונים.

האיסור אפילו ביין שמותר בהנאה:

עוד כתב **הש"ך** שהאיסור בפת חמה הוא משום שריח כזה נחשב כמו אוכל (ולכן אין זה סותר את ההיתר בבת תיאה), ומשום כך האיסור אינו רק ביין שיש בו איסור הנאה אלא אפילו ביין המותר בהנאה ואסור בשתייה כמו סתם יינם של נכרי שאינו מוחזק כעובד **עבודה זרה**<sup>107</sup>.

**ועל פי כל האמור**, דבר האסור בהנאה מותר להריח בו אם מוגדר כדבר שאינו נועד להרחה, אך אם מוגדר כדבר שנועד להרחה אסור להריח בו. לגבי פרי שמיועד בעיקר לאכילה ויש לו ריח טוב, נחלקו אחרונים האם מוגדר כדבר שנועד להרחה. להלכה מסתבר להחמיר שלא להריח בלימון או אתרוג של ערלה, כיון שיש בזה חשש איסור תורה של הנאה מערלה.

105. סימן קח סעיף ד.

106. בדרך כלל הלכה כרבי יוסי כנגד רבי יהודה (כך מבואר בגמרא בעירובין), וכל שכן כנגד רבי מאיר (שהיה מבית שמאי ולא יכלו חבריו לעמוד על דעתו).

107. יין נסך ממש, והיינו יין שנעשה בו טקס של שפיכה כתקרובת לכבוד עבודה זרה - אסור בהנאה מן התורה. גם "סתם יינם", והיינו יין של גויים שאין אנו יודעים אם התנסך או לא - אסור בהנאה (מדרבנן). אך זהו רק בסתם יינם של גוי המוחזק כעובד עבודה זרה, ואילו סתם יינם של מוסלמי וכיוצא בזה מותר בהנאה ואסור בשתייה (יש המקילים בזמן הזה גם בסתם יינם של נוצרי שמותר בהנאה, והרמ"א בהלכות יין נסך סמך על שיטתם במקרה של הפסד).

אדם בישראל שני סירים של מרק עוף וחילק את המרק לכמה צנצנות. אחד מהסירים היה גדול יותר והמרק שבו נכנס לחמש צנצנות, ואילו המרק שבסיר השני נכנס לארבע צנצנות. לאחר מכן התברר שהעוף שהיה בסיר השני היה טרף. קעת יש לפנינו תשע צנצנות, שביניהן ארבע צנצנות שיש בתוכן מרק של איסור, אך כל הצנצנות מכילות את אותו סוג מרק ונראות אותו דבר ולא ניתן להבדיל ביניהן. האם מותר לאכול מהמרק שבצנצנות?

דין ביטול בתערובת יבש ביבש

המקור מהגמרא ושיטות הראשונים:

גיד הנשה שלא הוציאו מהתערובת אוסר את כל הגידים אפילו שאין נתינת טעם:

**במשנה** במסכת חולין<sup>108</sup> מובא לגבי גיד הנשה שהתבשל עם גידים המותרים, שאם מכירו ומוציא אותו מתוך התערובת ולא נתן טעם בתערובת - שאר הגידים והרוטב מותרים, ואם אינו מכירו ולא הוציאו מהתערובת - אפילו שאין נתינת טעם (כגון שבתבשיל בכללותו עם הרוטב וכו' יש ששים כנגד הגיד) כל הגידים אסורים.

וכן הדין בחתיכת נבילה או דג טמא:

וכן חתיכה של נבלה או חתיכה של דג טמא שהתבשלה עם חתיכות של היתר, אם מכיר את החתיכה האסורה והוציא אותה מהתערובת ולא נתנה טעם - שאר החתיכות מותרות, ואם אינו מכירה ולא הוציאה מהתערובת - אפילו שאין נתינת טעם כל החתיכות אסורות.

הגמרא הקשתה מדוע הגיד אינו בטל ברוב הגידים:

**בגמרא** הקשו: מדוע במקרה שאינו מכיר את הגיד (או החתיכה) אינו בטל ברוב הגידים? כלומר מאחר שאין נתינת טעם והחשש הוא רק לגבי כל גיד וגיד שאוכל שמא הוא הגיד האסור - מדוע שלא יתבטל האיסור ברוב? והיינו שכאשר לוקח גיד מהתערובת ורוצה לאכלו - נלך אחר הרוב ונאמר שהוא מותר, וכך בכל גיד וגיד!

הגמרא תירצה שהגיד הוא בריה שאינה בטילה:  
 הגמרא תירצה שכיון שגיד הנשה יש לו דין בריה אינו בטל, ועל דרך זה לגבי חתיכה תירצה הגמרא שמדובר בחתיכה הראויה להתכבד שאינה בטלה.  
 משמע מדברי הגמרא שדבר שאינו בריה או חתיכה הראויה להתכבד - אכן בטל ברוב.

לרוב הראשונים בתערובת יבש ביבש האיסור בטל ברוב:

מכאן למדו רוב הראשונים (תוספות רא"ש ספר התרומה ועוד) שמה שהצריכו חכמים ששים הוא רק במקרה שצריך לבטל את הטעם. אבל כשאין נתינת טעם, והיינו תערובת יבש ביבש (כמו במשנתנו שלגבי הגידים הרי זה כתערובת יבש ביבש) - האיסור בטל ברוב אפילו מדרבנן (אם אינו בריה וכו'), כגון אם יש שלש חתיכות ששתיים מהן מותרות ואחת אסורה - החתיכה האסורה בטילה ברוב משום שיש כנגדה שתיים מותרות (ביטול זה נקרא בפוסקים "חד בתרי").

לראב"ד אפילו בתערובת יבש ביבש צריך ששים:

אמנם **הראב"ד** ביאר שאין כוונת הגמרא לביטול ברוב ממש ("חד בתרי"), אלא כוונתה לביטול ברוב של ששים, שהרי מדרבנן צריך ששים. כלומר לשיתת הראב"ד חכמים הצריכו ששים אפילו בתערובת יבש ביבש (וכתב הבית יוסף שכך משמע גם מהרמב"ם).

בתערובת יבש ביבש מין בשאינו מינו לדברי הכל צריך ששים:

כאמור, דעת רוב הראשונים שבתערובת יבש ביבש האיסור בטל ברוב אפילו מדרבנן. וכתב **ספר התרומה** שדין זה הוא דווקא בתערובת מין במינו (כגון תפוז של איסור עם שני תפוזים של היתר), כיון שמן התורה מין במינו לעולם בטל ברוב (אפילו בתערובת לח בלח). אבל במין בשאינו מינו שבתערובת לח בלח צריך 60 מן התורה (משום שטעם כעיקר) - בתערובת יבש ביבש הצריכו חכמים 60, כיון שאם יבשל הכל יחד יבוא לידי נתינת טעם האסורה מהתורה.

בשני צדדים להחמיר צריך 60 מהתורה, ובשני צדדים להקל בטל ברוב:

דברי ספר התרומה מקובלים להלכה. לפי זה, במקרה שיש שני צדדים להחמיר, כלומר לח בלח ומין בשאינו מינו - צריך 60 או טעימת נכרי מן התורה, כלומר האיסור בטל מן התורה רק אם אין טעם, ובודקים זאת על ידי טעימת נכרי או 60.

ומאידיך במקרה שיש שני צדדים להקל, כלומר יבש ביבש ומין במינו - האיסור בטל ברוב אפילו מדרבנן (למעט בריה, חתיכה הראויה להתכבד ודבר שיש לו מתירין, שגזרו חכמים שאפילו באלף אינם בטלים).

בצד אחד להחמיר צריך 60 מדרבנן:

ובמקרים שבאמצע דהיינו תערובת לח בלח מין במינו, ותערובת יבש ביבש מין בשאינו מינו - מן התורה בטל ברוב וחכמים הצריכו 60 (בתערובת לח בלח מין במינו, כיון שהאיסור וההיתר מאותו מין, אין כאן נתינת טעם מן התורה, וממילא מדין תורה "אחרי רבים להטות", אך חכמים גזרו משום מין בשאינו מינו. ובתערובת יבש ביבש מין בשאינו מינו מהתורה בטל ברוב לפי שתולים שאינו אוכל עתה מהאיסור, וחכמים גזרו שצריך 60 שמא יבשלם יחד ויבוא לידי טעם

### פסיקת השו"ע והאחרונים:

מין במינו יבש ביבש בטל ברוב:

**שו"ע**<sup>109</sup>: "חתיכה שאינה ראויה להתכבד שנתערבה באחרות מין במינו יבש ביבש - חד בתרי בטיל".

יבש ביבש היינו שהאיסור בפני עצמו ואינו נבלל:

**הרמ"א** כתב שתערובת יבש ביבש פירושה תערובת שבה האיסור עומד בפני עצמו ואינו נבלל, אלא שהתערב בחתיכות נוספות כמותו ולא ניתן לזהותו.

תערובת קמחים נחשבת לח בלח:

**הש"ך** כתב שתערובת של קמח איסור בקמח היתר נחשבת כתערובת לח בלח, כיון שהקמחים נבללים זה בזה.

בתערובת יבש ביבש בתוך לח צריך גם 60 וגם רוב בחתיכות:

לגבי תערובת יבש ביבש בתוך לח, כגון חתיכת איסור ("יבש") שהתבשלה יחד עם חתיכות היתר ("יבש") בתוך סיר עם רוטב, כתב **הש"ך** שצריך 60 ברוטב ובחתיכות כנגד האיסור כמו בתערובת לח בלח, ובנוסף לכך צריך שבחתיכות עצמן תהיינה רוב חתיכות היתר כנגד חתיכת האיסור כמו בתערובת יבש ביבש (ואם אין בהן רוב כולן אסורות אף על פי שיש ששים).

בתערובת יבש ביבש מין בשאינו מינו צריך 60 מדרבנן:

אם נתערב יבש ביבש שלא במינו ואינו מכירו, כגון שנפרך לחתיכות דקות, או שיש כמה מינים ונודע שאחד מהם אסור ואינו ידוע איזה מהם, או שחלוקים בטעמם אך שוים במראה - כתב הרמ"א (על פי הראשונים) שצריך ששים. וביאר הש"ך שמהתורה אף זה בטל ברוב, אלא שחכמים גזרו שמא יבשלם יחד (הפרי מגדים כתב שלפי זה במקרה שיש רוב היתר וקיים ספק אם התערב בו איסור - יש להקל שכל התערובת מותרת, כדין ספק דרבנן, שהרי על הצד שהתערב איסור - מן התורה מותר בכל מקרה ורק מדברי חכמים אסור כיון שאין 60, ומאחר שיש ספק אם התערב איסור הרי זה ספק דרבנן שהולכים בו להקל כאילו לא התערב איסור).

#### איסור דרבנן שהתערב יבש ביבש:

לרמ"א בתערובת יבש ביבש מין בשאינו מינו צריך 60 אפילו באיסור דרבנן: הרמ"א המשיך וכתב שאין חילוק בכל זה בין איסור דאורייתא לאיסור דרבנן. משמע מדבריו שבתערובת יבש ביבש מין בשאינו מינו - אפילו באיסור דרבנן צריך 60. וכן פסק הפרי מגדים.

לש"ך איסור דרבנן שהתערב יבש ביבש מין בשאינו מינו בטל ברוב: אמנם לדעת הש"ך במקרה כזה האיסור בטל ברוב, כיון שלא יכול לבוא לידי איסור דאורייתא (שאפילו אם יבשלם יחד ויאכלם לא יעבור על איסור תורה, שהרי כל האיסור שיש כאן הוא מדרבנן).

#### הגדרת "חד בתרי":

לש"ך די בכך שההיתר מרובה מהאיסור:

הש"ך כתב שאין הכוונה לאחד מול שניים בדווקא, אלא די בכך שיהיה רוב של היתר, שהרי לומדים זאת מהפסוק "אחרי רבים להטות". וכן כתב פרי חדש (הובא בפת"ש) שדי בכך שההיתר מרובה על האיסור בכל שהוא (כגון 10 חתיכות של היתר מול 9 חתיכות של איסור).

למנחת יעקב באיסור תורה צריך שההיתר יהיה כפול מהאיסור:

אמנם לדעת מנחת יעקב (הובא בפת"ש) אכן מן התורה די ברוב רגיל, אך חכמים הצריכו "חד בתרי" ממש, כלומר שההיתר יהיה כפול מן האיסור.

**הפרי מגדים** כתב שבאיסור דרבנן גם המנחת יעקב יודה שאין צריך כפול אלא די ברוב רגיל.

**ועל פי כל האמור לעיל** שלמדנו את דברי הרמ"א שתערובת יבש ביבש פירושה תערובת שבה האיסור עומד בפני עצמו ואינו נבלל, אלא שהתערב בחתיכות נוספות כמותו ולא ניתן לזהותו. לפי זה צנצנת שיש בתוכה מרק איסור שהתערבה בצנצנות של מרק היתר - הרי זה תערובת יבש ביבש (על אף שמדובר על מרק שהוא לח). לגבי תערובת יבש ביבש מין במינו, למדנו שלדעת רוב הראשונים וכן נפסק להלכה, האיסור בטל ברוב אפילו מדרבנן.

לגבי הגדרת רוב, למדנו שלדעת הש"ך והפרי חדש די בכך שההיתר מרובה מהאיסור, ואילו לדעת מנחת יעקב צריך שההיתר יהיה כפול מהאיסור. נמצא אם כן שלדעת המנחת יעקב כל הצנצנות של המרק אסורות, שהרי יש כאן חמש של היתר מול ארבע של איסור. אבל לדעת הש"ך והפרי חדש הצנצנות מותרות, מאחר שההיתר מרובה מהאיסור.

**אדם שבישל סיר של מרק עוף וחילק את המרק לשתי צנצנות. אחר כך בישל סיר קטן יותר של מרק עוף והעביר את המרק שבו לצנצנת אחת. כעת יש לפנינו שלש צנצנות של מרק עוף בגודל זהה שלא ניתן להבדיל ביניהן. כעבור זמן רצה האדם להרתיח שוב את כל המרק, והוא שפך את שלש הצנצנות לשני סירים שונים, באופן ששתי צנצנות בסיר אחד וצנצנת שלישית בסיר שני, והרתיח את שני הסירים. לאחר ההרתחה השניה התברר שהעוף שהיה בסיר הקטן בהתחלה היה טרף. כלומר צנצנת אחת מתוך שלש הצנצנות הכילה מרק של איסור. האם מותר לאכול את המרק שבסירים?**

**אכילה או בישול של תערובת יבש ביבש שיש בה רוב היתר**

**שיטות הראשונים:**

לרא"ש מותר לאכול את כל התערובת יחד כיון שהכל נהפך להיתר:

**הרא"ש** כתב לגבי תערובת יבש ביבש מין במינו, שאם יש רוב היתר - מותר לאדם אחד לאכול את כל החתיכות יחד אף על פי שבודאי אוכל איסור, וכן מותר לבשלן יחד. להבנת הרא"ש: הביטול בתערובת יבש ביבש אינו מפני שאנו מקילים מחמת הספק בכל חתיכה שאדם מוציא מהתערובת ואוכל, אלא הביטול בזה הוא כמו גזירת הכתוב ("אחרי רבים להטות"), ולכן כאשר האיסור מתערב ברוב היתר הוא נהפך להיות היתר ממש.

לרשב"א אין לאכול את כל התערובת יחד:

אבל **הרשב"א** הצריך לאכול את החתיכות שבתערובת אחת אחת. לדבריו הקילו בתערובת יבש ביבש לפי שכל חתיכה עומדת בעצמה והאדם אוכל כל חתיכה בפני עצמה, וכיון שמן התורה יש דין ביטול ברוב - כשאוכל חתיכה אחת אנו תולים שזוהי חתיכה של היתר, וכך בכל חתיכה וחתיכה, ואפילו בחתיכה האחרונה אנו אומרים שהאיסור כבר נאכל קודם וזו חתיכה של היתר. משום כך סובר הרשב"א שאין לאכול את כל החתיכות יחד וכן אין לבשלן יחד. להבנת הרשב"א האיסור אינו נהפך להיתר ממש.

לתוספות צריך ששני אנשים יאכלו את התערובת:

**תוספות** הוסיפו להחמיר שאדם אחד לא יאכל את כל התערובת (אפילו שאינה אוכל כולה ביחד), אלא שני אנשים שונים יאכלוה.

לרש"י צריך להשליך חתיכה אחת:

**ורש"י** הצריך להשליך חתיכה אחת מהתערובת (כנגד האיסור שבתערובת).

**פסיקת האחרונים בעניין אכילת התערובת:**

השו"ע פסק כרשב"א שאין לאכול הכל יחד:

**השו"ע**<sup>110</sup> פסק כרשב"א, שחתיכה אסורה שהתערבה באחרות והתבטלה חד בתרי - מותר לאדם אחד לאכול כל חתיכה בפני עצמה, אבל לא יאכל שלשתן יחד (לדעת הש"ך הוא הדין דמותר לאכול חתיכה אחת ואחר כך שתיים יחד, או שתיים יחד ואחר כך אחת, והאיסור הוא רק בשלשתן יחד. אמנם לדעת פרי חדש ההיתר הוא רק לאכול כל חתיכה וחתיכה בנפרד).

**השו"ע** הביא גם את שיטת התוספות: "ויש מי שאוסר לאכלם אדם אחד אפילו זה אחר זה".

**הרמ"א** כתב שלכתחילה יש לנהוג כתוספות.

**הרמ"א** הוסיף שיש מחמירים להשליך חתיכה אחת או ליתנה לגוי (רש"י). הרמ"א כתב על כך שזוהי חומרא בעלמא.

#### **פסיקת האחרונים בעניין בישול התערובת:**

מותר לבשל את התערובת אם הוסיף היתר בשיעור 60 כנגד האיסור:

**השו"ע**<sup>111</sup> פסק על פי **הרשב"א**, שתערובת יבש ביבש שהאיסור שבה התבטל חד בתרי - אסור לבשלה, כיון שאם יבשל הכל יחד האיסור יתן טעם ויהיה צורך לבטלו ב-60. אבל מותר להוסיף על התערובת עוד כמות של היתר עד שיהיה 60 כנגד האיסור ואז לבשל הכל (היתר זה מקורו בדברי **הרא"ה**), ואין זה נקרא מבטל איסור לכתחילה, כי אין כאן איסור, שהרי כל אחד בפני עצמו מותר. אם בישל בלי להוסיף הכל נאסר:

במקרה שעבר ובישל את כל התערובת יחד ולא היה 60 כנגד האיסור - כתב **השו"ע** שכל החתיכות אסורות באכילה אפילו אם רוצה לאכול כל חתיכה בנפרד, כיון שהרוטב נתן טעם של איסור שנבלע בחתיכות (כמו כל תערובת של לח בלח).

הרמ"א התיר את התערובת שבושלה במקום הפסד:

אמנם **הרמ"א** הביא את שיטת הרא"ש לפיה אם נודע התערובת קודם הבישול (שהאדם הבחין שהתערב איסור בתוך ההיתר והתבטל ברוב לפני שבישל הכל יחד) - כל התערובת מותרת, כיון שכבר היה כאן דין של ביטול, והאיסור אינו חוזר וניעור בעקבות הבישול. לדברי הרמ"א במקום הפסד יש לסמוך על שיטת הרא"ש ולהתיר את התערובת שבושלה.

מותר לבשל את התערובת בשני סירים:

במקרה שהאדם לקח את התערובת יבש ביבש שיש בתוכה איסור שהתבטל ברוב, וחילק את התערובת לשנים ורוצה לבשל את כל התערובת בשני סירים



נפרדים (שקעת יש ספק באיזה סיר נמצא האיסור) - כתב ה"ח שרשאי לבשל כך את התערובת לכתחילה ולאכול את כולה.

לב"ח אם בישל בשני סירים אפילו לפני שנודע האיסור מותר:

עוד כתב ה"ח שבמקרה שבישל את התערובת בשני סירים נפרדים אפילו לפני שנודע לו שיש בתוכה איסור - הכל מותר באכילה.

לש"ך אם בישל בשני סירים לפני שנודע האיסור אסור:

אמנם לדעת הש"ך רק אם נודע לו שיש בתערובת איסור לפני שבישל בשני סירים נפרדים - הכל מותר באכילה כיון שכבר התבטל. אך אם בישל קודם שנודע האיסור - אין כאן ביטול ברוב אלא רק ספק (באיזה סיר האיסור), וספק דאורייתא לחומרא.

אדה"ז היקל כב"ח:

בשו"ת אדמו"ר הזקן<sup>112</sup> כתב כשיטת הב"ח, שכיון שהיה בתחילה רוב כנגד האיסור, אין כאן איסור מהתורה אפילו קודם שנודע שהתערב איסור, ולכן אם בישל את התערובת בשני סירים - הכל מותר, שספק דרבנן להקל.

### תשובה על פי האמור

התערובת של שלש צנצנות שמתוכן אחת מכילה מרק איסור, היא תערובת יבש ביבש מין במינו שהאיסור בטל ברוב של היתר (במקרה של צנצנת אחת של איסור מול שתי צנצנות היתר הכל מודים שהאיסור בטל ברוב, כיון שההיתר כפול מהאיסור).

כאשר האדם הרתיח שוב את שלש הצנצנות בשני סירים שונים בלי לדעת שבצנצנת אחת יש מרק של איסור - לדעת הש"ך אין כאן ביטול ברוב, כיון שהאדם בישל את התערובת לפני שידע על האיסור (והביטול נפעל רק עם ידיעת האדם), אלא יש כאן ספק של תורה שהולכים בו להחמיר. כלומר לאחר ההרתחה השניה, כשנודע על האיסור, יש לפנינו כעת סיר אחד עם מרק של היתר וסיר אחד עם מרק של איסור (שאפילו אם הצנצנת האסורה הורתחה יחד עם צנצנת של היתר בסיר אחד - המרק שבסיר הזה הוא מרק של איסור, כיון שמחצה איסור עם מחצה היתר נחשב כאיסור לכל דבר), וכאשר אדם רוצה

לאכול מאחד הסירים - הש"ך יאמר לו יש כאן ספק דאורייתא שמא זהו הסיר עם המרק האסור, ולכן אסור לך לאכול מאף אחד מהסירים.

אבל הב"ח ואדמו"ר הזקן מסתכלים על זה כספק דרבנן שהולכים בו להקל, כיון שמן התורה הצנצנת האסורה התבטלה ברוב של היתר עוד לפני ההרתחה השניה אפילו שהאדם לא ידע עדיין שיש כאן איסור, וכעת לאחר ההרתחה השניה כשיש לפנינו סיר אחד של היתר וסיר אחד של איסור - אפילו אם אדם יאכל את שני הסירים הוא לא יעבור על איסור תורה, ולכן לגבי כל סיר שהוא רוצה לאכול נחשב הספק שמא זהו הסיר האסור כספק דרבנן, ומותר לו לאכול משני הסירים.

### **תפוח של ערלה שהתערב בשני תפוחים של היתר ולא ניתן לזהות את התפוח האסור, האם מותר לאכול את התפוחים?**

לרא"ש מותר לאכול את כל התערובת יחד כיון שהכל נהפך להיתר:

**הרא"ש** כתב לגבי תערובת יבש ביבש מין במינו, שאם יש רוב היתר - מותר לאדם אחד לאכול את כל החתיכות יחד אף על פי שבודאי אוכל איסור, וכן מותר לבשלן יחד. להבנת הרא"ש: הביטול בתערובת יבש ביבש אינו מפני שאנו מקילים מחמת הספק בכל חתיכה שאדם מוציא מהתערובת ואוכל, אלא הביטול בזה הוא כמו גזירת הכתוב ("אחרי רבים להטות"), ולכן כאשר האיסור מתערב ברוב היתר הוא נהפך להיות היתר ממש.

לרשב"א אין לאכול את כל התערובת יחד:

אבל **הרשב"א** הצריך לאכול את החתיכות שבתערובת אחת אחת. לדבריו הקילו בתערובת יבש ביבש לפי שכל חתיכה עומדת בעצמה והאדם אוכל כל חתיכה בפני עצמה, וכיון שמן התורה יש דין ביטול ברוב - כשאוכל חתיכה אחת אנו תולים שזוהי חתיכה של היתר, וכך בכל חתיכה וחתיכה, ואפילו בחתיכה האחרונה אנו אומרים שהאיסור כבר נאכל קודם וזו חתיכה של היתר. משום כך סובר הרשב"א שאין לאכול את כל החתיכות יחד וכן אין לבשלן יחד. להבנת הרשב"א האיסור אינו נהפך להיתר ממש.

לתוספות צריך ששני אנשים יאכלו את התערובת:

**תוספות** הוסיפו להחמיר שאדם אחד לא יאכל את כל התערובת (אפילו שאינה אוכל כולה ביחד), אלא שני אנשים שונים יאכלוה.

לרש"י צריך להשליך חתיכה אחת:

**ורש"י** הצריך להשליך חתיכה אחת מהתערובת (כנגד האיסור שבתערובת).

נחלקו האם חמץ בפסח שהתערב יבש ביבש בטל ברוב:

**הטור** כתב שאפילו אם האיסור הוא איסור הנאה כגון חמץ בפסח - בטל ברוב, כיון שהוא יבש ביבש. ויש חולקים ואוסרים (עד כאן מהטור). לכאורה נראה שהאוסרים סוברים שאיסור הנאה חמור יותר מאיסור אכילה לעניין שאינו בטל ברוב בתערובת יבש ביבש, אך למעשה אין זה נכון. המחלוקת שהביא הטור מבוארת ביותר הרחבה בהלכות פסח<sup>113</sup>, ועל מנת להבין כראוי את דברי הטור נסכם את המבואר שם, כדלקמן.

לרא"ש חמץ בפסח שהתערב יבש ביבש בטל ברוב:

**הרא"ש** כתב שחכמים החמירו לאסור תערובת של כל שהוא חמץ רק בתערובת לח בלח שבשאר איסורים נאסרת בנתינת טעם, אבל בתערובת יבש ביבש שבשאר איסורים הולכים אחר הרוב - הוא הדין לחמץ בפסח ושאר איסורי הנאה שבטלים ברוב.

לרוב הפוסקים חמץ אוסר בכל שהוא אפילו יבש ביבש:

אבל **מהרי"ף** וראשונים נוספים עולה שחכמים גזרו על כל תערובת חמץ (אפילו יבש ביבש) שנאסרת בכל שהוא. וכן פסקו **השו"ע והאחרונים** בהלכות פסח.

שני ביאורים בשיטת הרי"ף ורוב הפוסקים:

**הבית יוסף** הביא שתי אפשרויות לביאור שיטת הרי"ף: א משום שחמץ נחשב דבר שיש לו מתירין. ב החילוק בין לח ליבש הוא רק באיסורים שאוסרים בנתינת טעם, אבל איסורים שאוסרים אף ביותר מששים כגון במאה (תרומה) או במאתים (עולה וכלאי הכרם) או בכל שהוא - אין בהם חילוק בין לח ליבש, שהרי לא אסרום מחמת טעמם בלבד אלא מחמת חומר שהחמירו באיסורים אלו.

העיקר להלכה כביאור השני:

האחרונים (מגן אברהם, אדמו"ר הזקן משנ"ב ועוד) נקטו כטעם השני של הבית יוסף, כיון שלהבנתם חמץ בפסח אינו נחשב דבר שיש לו מתירין.

החומרא באיסורים שאינם בטלים בששים היא גם בתערובת יבשה:

לפי זה, כל איסור שביטולו ביותר מששים (או שאינו בטל כלל) - אין בו חילוק בין לח ליבש, כגון ערלה שהתערבה בהיתר יבש ביבש - אינה בטילה ברוב. וכן הובא להלכה **בחזון איש ובילקוט יוסף**<sup>114</sup> שערלה שהתערבה בהיתר שהוא ממינה בטילה ב-60, ואם התערבה בהיתר שאינו מינה בטילה ב-200.

אין הבדל בין איסורי אכילה לאיסורי הנאה בענין ביטול ברוב:

בכל אופן, הכל מודים שאין חילוק עקרוני בין איסורי אכילה לאיסורי הנאה, אלא החילוק הוא בין איסורים הבטלים בששים (אפילו איסורי הנאה כבשר בחלב) לאיסורים שאינם בטלים בששים.

**ועל פי כל האמור לעיל מובן**, שתערובת של תפוח אחד אסור עם שני תפוחים של היתר היא תערובת יבש ביבש מין במינו, שהאיסור בטל ברוב. כך בכל האיסורים הרגילים שיש בהם דין של ביטול ב-60, אבל באיסורים שאין בהם דין של ביטול ב-60, כמו ערלה שהחמירו בה שבטילה רק ב-200 - אפילו שמדובר על תערובת יבש ביבש מין במינו האיסור אינו בטל ברוב, ולכן שלושת התפוחים אסורים.

**בלול תרנגולות הכינו כמה תרנגולות לקראת שחיטה. אחת מהתרנגולות התגלתה כטריפה. בשל תקשורת לקויה, השוחט לקח את התרנגולות ושחט אותן לפני שעדכנו אותן על כך שאחת מהן טריפה. מיד לאחר השחיטה, לפני שהסירו את הנוצות של התרנגולות, התגלתה הטעות. כעת לא ניתן לזהות את התרנגולת הטריפה. מה דין התרנגולות?**

ישנם איסורים שגזרו עליהם חכמים שאינם בטלים מחמת חשיבותם, כגון בריה וחתיכה הראויה להתכבד. ועוד, גם דבר חשוב מחמת שמו ואיכותו אינו בטל.

114. הלכות ערלה (יו"ד סימן רצד).

יש אומרים שהסימן לחשיבות זו הוא בכך שאינו נמכר במשקל או באומדן אלא במנין, כלומר לפי יחידות. ויש אומרים שעצם הדבר שנמכר במנין אינו מספיק להעיד על חשיבות זו, אלא רק דברים שיש להם חשיבות מיוחדת בדוגמת מאכלים מיוחדים שמפורטים בדברי חז"ל נכללים בהגדרה של דבר חשוב שאינו בטל.

### מקורות מחז"ל ושיטות הראשונים:

מחלוקת תנאים בהגדרת דבר חשוב:

**במשנה** במסכת ערלה<sup>115</sup> "שהיה רבי מאיר אומר את שדרכו לימנות מקדש (כלומר דבר שאינו נמכר במשקל או באומדן אלא במנין [לפי יחידות] - אוסר בכל שהוא אפילו אחד באלף), וחכמים אומרים אינו מקדש אלא ששה דברים בלבד (ששה דברים המנויים לקמן שהם חשובים במיוחד ואינם בטלים), ורבי עקיבא אומר שבעה. ואלו הם: אגוזי פרך (שם מקום<sup>116</sup>), רמוני בדן (שם מקום), וחביות סתומות (וגדולות בניגוד לפתוחות או קטנות שבטילות), וחולפות תרדין (עלי תרד הגדלים משורשי התרד לאחר גזיתו), וקולסי כרוב (קלחי כרוב מארץ ישראל שהם גדולים וטובים), ודלעת יונית, רבי עקיבא אומר אף ככרות של בעל הבית".

מחלוקת אמוראים בהבנת שיטת רבי מאיר:

**בגמרא** במסכת ביצה<sup>117</sup> נחלקו אמוראים בהבנת שיטת רבי מאיר. רבי יוחנן גרס בדברי רבי מאיר כגירסא שהובאה לעיל "את שדרכו לימנות מקדש", וביאר שלשיטת רבי מאיר רק דבר שתמיד נמכר במנין אינו בטל. אמנם ריש לקיש גרס בדברי רבי מאיר "כל שדרכו לימנות מקדש", וביאר שלשיטת רבי מאיר אפילו דבר שלפעמים נמכר במנין אינו בטל.

בראשונים מצינו שלש שיטות כיצד לפסוק להלכה. לקמן השיטות מהמיקל אל המחמיר:

לרמב"ם רק דברים חשובים ביותר אינם בטלים כרבי עקיבא:

115. פרק ג משנה ז.

116. כלומר אגוזים הגדלים במקום הנקרא פרך. ויש מפרשים אגוזים שנפרכים ביד.

117. דף ג ב.

א **הרמב"ם** היקל כרבי עקיבא, והיינו שגם דבר שתמיד נמכר במנין בטל אם אינו חשוב כאותם שבעה דברים המנויים במשנה (והוא הדין בכל דבר חשוב אצל בני מקום מסויים בזמן מסויים, שגם הוא דינו כשבעה דברים אלו, אך דברים אחרים שחשובים פחות בטלים אף על פי שנמכרים תמיד במניין).

לסמ"ק דבר שתמיד נמכר במנין אינו בטל:

ב **הסמ"ק** וכמה ראשונים נוספים פסקו כרבי מאיר לפי פירוש רבי יוחנן, והיינו שדבר שתמיד נמכר במנין אינו בטל.

לספר התרומה אפילו דבר שלפעמים נמכר במנין אינו בטל:

ג **ספר התרומה** החמיר כרבי מאיר לפי פירוש ריש לקיש, והיינו שאפילו דבר שלפעמים נמכר במנין, כגון ביצה - אינו בטל.

#### **פסיקת האחרונים:**

השו"ע היקל כרמב"ם:

**השו"ע**<sup>118</sup> פסק כרמב"ם: "דבר חשוב אוסר במינו בכל שהוא, והם שבעה דברים... אבל שאר דברים אף על פי שדרכם לימנות, הרי אלו עולים (בטלים) בשיעורם". השו"ע הוסיף שכל דבר לפי חשיבותו באותו מקום ובאותו זמן דינו כשבעה דברים אלו, ומה שהוזכרו דווקא שבעה דברים אלו הוא משום שהם אוסרים בכל שהוא בכל מקום.

קושיא מהלכות ביצים שביצה אינה בטילה:

**הט"ז** הקשה מהלכות ביצים (סימן פו) ששם פסק השו"ע שביצה אינה בטילה, והיינו כספר התרומה שאפילו דבר שלפעמים נמכר במנין אינו בטל. הט"ז הוסיף שבזמן הזה ביצה נמכרת תמיד במנין, וממילא גם לפי השיטה הממוצעת (הסמ"ק וסיעתו שפסקו כרבי מאיר לפי פירוש רבי יוחנן) אינה בטילה.

הרמ"א פסק כסמ"ק:

**הרמ"א** פסק כסמ"ק וסיעתו: "ויש אומרים דכל דבר שבמנין, דהיינו שדרכו למנותו תמיד, אינו בטל, וכן נוהגים".

יש שהחמירו כספר התרומה:

**מהרש"ל וב"ח** (הובאו ב**ש"ד**) כתבו שהמנהג להחמיר כתרומה שאפילו דבר שלפעמים נמכר במנין אינו בטל.

**הט"ז** כתב שכיון שמדובר בדין דרבנן (כדלקמן) - ניתן לסמוך על פסיקת הרמ"א במקום הפסד.

דבר שיש ספק אם נחשב חשוב בטל ב-60:

**הרמ"א** הוסיף שכל הדין שדבר חשוב אינו בטל הוא דין דרבנן, וממילא בספיקו הולכים להקל. **הש"ך** כתב שזהו דווקא בספק שיש לנו לגבי דבר מסויים האם הוא חשוב או לא (שמחמת הספק הולכים להקל ודנים אותו כדבר שאינו חשוב שבטל ב-60), אבל אם ברור לנו שהוא חשוב אלא שיש ספק אם הוא אסור או מותר לא הולכים להקל (שכן לגבי ספק אם הוא אסור או מותר הולכים לפי הכלל שבספק תורה מחמירים).

מהרמ"א עולה שדבר חשוב אינו בטל אפילו שלא במינו:

לגבי דברי השו"ע הנ"ל "דבר חשוב אוסר **במינו** בכל שהוא", כתב **הש"ך** **שמהרמ"א** בסימן קא עולה שדבר חשוב אוסר בכל שהוא אפילו שלא במינו, שהרי הרמ"א שם כתב שחתיכה הראויה להתכבד וכן בריה אינם בטלים אף בשאינו מינו, ואם כן צריך עיון מדוע הרמ"א לא חלק כאן על השו"ע.

להבנת הש"ך אף השו"ע מודה בזה:

**הש"ך** תירץ שנראה לומר שהרמ"א הבין שאף הרמב"ם והשו"ע מודים לזה, ונקטו "במינו" לא בדווקא אלא בגלל שבאינו מינו אינו מצוי שהאיסור לא יהיה ניכר.

להבנת הגר"א לשו"ע דבר חשוב אוסר רק במינו:

אמנם **הגר"א** כתב שאכן לשו"ע דבר חשוב אוסר רק במינו ודלא כרמ"א.

בריה אוסרת אף שלא במינה לדברי הכל:

יש לציין שלגבי בריה הכל מודים שלדעת השו"ע אוסרת בכל שהוא אפילו שלא במינה כעולה מדברי השו"ע בדין בריה<sup>119</sup>.

**בעלי חיים:**

בעלי חיים אינם בטלים:

**בגמרא** במסכת זבחים<sup>120</sup> מבואר שלדברי הכל בעלי חיים חשובים ואינם בטלים. וכן כתב השו"ע<sup>121</sup>.

בעלי חיים שנשחטו בשוגג לאחר שהתערבו בטלים:

אמנם הדברים אמורים בעודם בחיים, אך אם נשחטו כתב השו"ע<sup>122</sup> על פי **הרשב"א**: "בעלי חיים שנתערבו באחרים ונשחטו - בטל חשיבותם ובטלים" (הרשב"א למד זאת מהמשך המשנה הנ"ל במסכת ערלה, לפיה אם אגוזי פרך או רימוני בדן נתפרדו או נתפצעו - פקעה חשיבותם ובטלים במאתיים כמו כל פרי של ערלה). השו"ע הוסיף שההיתר בבעלי חיים שנשחטו הוא דווקא כשנשחטו בשוגג, כלומר שהשחיטה לא נעשתה מתוך כוונה לבטלם.

הרמ"א העמיד בבעלי חיים קטנים שאינם ראויים להתכבד:

**הרמ"א** כתב שההיתר בבעלי חיים שנשחטו הוא דווקא בבעלי חיים קטנים שאינם ראויים להתכבד לאחר שחיטתם. הרמ"א הוצרך להעיר זאת על פי שיטתו בדין חתיכה הראויה להתכבד<sup>123</sup> לפיה כבש שלם שחוט נחשב חתיכה הראויה להתכבד ואינו בטל (על אף שישנם עוד שלבים משמעותיים עד שיגיע אל הצלחת), ולכן העמיד כאן הרמ"א בבעל חיים קטן שלאחר שחיטתו נפקעת ממנו החשיבות של בעל חיים, ואף אין לו חשיבות של חתיכה הראויה להתכבד, ומשום כך בטל).

**רשימת דברים שאינם מתבטלים מהידוע בסימנים אחרים:**

**נותן טעם** כגון מלח ותבלין (סימן צח סעיף ח). **בריה** (סימן ק). **חתיכה הראויה להתכבד** (סימן קא). **דבר שיש לו מתירין** (סימן קב). **חמץ בפסח**. דבר נוסף המבואר בהלכות בשר בחלב הוא **דבר המעמיד**.

**ועל פי כל האמור מובן**, שבעלי חיים חשובים הם ואינם בטלים, אך לאחר שנשחטו פוקעת חשיבותם והם בטלים, זאת בתנאי שנשחטו בשוגג ולא מתוך

120. דף עג א.

121. סעיף א.

122. סעיף ב.

123. סימן קא סעיף ג.



כוונה שיתבטלו. במקרה שלנו השחיטה נעשתה בתום לב בלי שהשוחט ידע שאחת מהתרנגולות טריפה, ולכן התרנגולת הטרופה בטילה ברוב, כדין תערובת יבש ביבש מין במינו, וכל התרנגולות מותרות.

גם חשש לחתיכה הראויה להתכבד לא קיים כאן, כיון שעדיין לא הסירו את הנוצות מהתרנגולות, ותרנגולת בנוצתה אינה נחשבת חתיכה הראויה להתכבד אפילו לשיטת הרמ"א, כיון שמחוסרת מעשה גדול.

**בהלכה כתוב שאם ספק נוצר במקום קבוע ומסויים אז לא הולכים כמו הפסיקה ההלכתית של אחר הרוב, אלא הספק הוא שקול, . אשמח להסבר והבהרה בנושא זה, להבין כיצד צריכים להתייחס אליו באיזה מקרים כן ובאיזה לא? תודה רבה.**

דין קבוע הוא משום חשיבות הקבוע:

כאשר ספק נוצר במקום קבוע ומסויים - אין הולכים אחר הרוב אלא דנים זאת כמחצה על מחצה שהוא ספק שקול, ואז יש לקבוע את הדין על פי כללים אחרים, כגון אם מדובר בספק של תורה הולכים להחמיר. הטעם לדין "קבוע" הוא משום שכאשר האיסור קבוע וניכר במקומו יש לו חשיבות מרובה ולא שייך בו ביטול ברוב. ומה שלמדנו שדבר יבש מין במינו בטל ברוב הוא רק בתערובת שהאיסור אינו ניכר בתוכה.

השאלה היסודית האם הספק נוצר במקום הקבוע:

בדין קבוע, השאלה היסודית שצריכה להשאל היא היכן נוצר הספק. אם הספק נוצר במקום הקבוע - יש לזה דין של קבוע כמחצה על מחצה. אך אם הספק נוצר מחוץ למקום הקבוע - אומרים "כל דפריש מרובא פריש" (כל הפורש - פורש מן הרוב<sup>124</sup>), והולכים אחר הרוב. במקרה שאדם לקח בידו מהמקום הקבוע או שהפרישה מהמקום הקבוע היתה בפנינו (כגון שראינו נכרי שהוציא מהחנות) - הרי זה ספק שנוצר במקום הקבוע, כדלקמן.

124. המושג "כל דפריש מרובא פריש" כוונתו, שדבר הפורש מתוך תערובת יש להניח שפרש מתוך הרוב, והרי הוא אחד מהרוב שבתערובת ולא אחד מהמיעוט.

**סוגיית הגמרא:**

אם אינו זוכר מאיזו חנות קנה אין הולכים אחר הרוב:

**בגמרא** במסכת כתובות<sup>125</sup> מובאת ברייתא "תשע חנויות כולן מוכרות בשר שחוטה ואחת מוכרת בשר נבלה, ולקח מאחת מהן ואינו יודע מאיזה מהן - ספיקו אסור, ובנמצא הלך אחר הרוב". כלומר במקרה שאנו יודעים שרוב החנויות ברחוב זה מוכרות בשר כשר, וישנה רק חנות אחת הידועה לכולם שמוכרת בשר טרף, ואדם קנה מאחת החנויות שברחוב ואינו זוכר מאיזו חנות - אסור לו לאכול את הבשר. אמנם אם הבשר נמצא מושלך ברחוב וכיוצא בזה - הולכים אחר הרוב.

הטעם משום שהחנויות נחשבות קבועות:

הגמרא מבארת שאסור לו לאכול את הבשר, כיון שהחנויות קבועות במקומן וניכרות ואינן מעורבות, וכל קבוע כמחצה על מחצה דמי (נחשב כמחצה על מחצה), וממילא בספק שקול הולכים להחמיר באיסור תורה.

המקור בתורה לדין קבוע:

דין "קבוע" נלמד מהפסוק<sup>126</sup> "וכי יהיה איש שנא לרעהו וארב לו וקם עליו והכהו נפש", ודרשו חז"ל שמה שפירטה התורה "וארב לו וקם עליו" נועד למעט מקרה שאדם זרק אבן לחבורה של 10 אנשים שמתוכם 9 יהודים ו-1 נכרי, והרג את אחד האנשים, ואין אנו יודעים אם הנרצח יהודי וממילא הרוצח חייב מיתה או שהנרצח נכרי והרוצח אינו חייב מיתה. חז"ל פירשו שבמקרה כזה הרוצח אינו חייב מיתה, כיון שהאנשים קבועים במקומם וניכרים, וכל קבוע כמחצה על מחצה, וממילא יש כאן כביכול ספק שקול האם הנרצח יהודי או נכרי, ובספק נפשות (שיש ספק אם הרוצח חייב מיתה או לא) הולכים להקל (שאינו חייב מיתה).

דין קבוע בין לקולא ובין לחומרא:

**הש"ך** כתב על פי הגמרא, שדין "כל קבוע כמחצה על מחצה" הוא בין לקולא ובין לחומרא, ולפי זה במקרה שיש ברחוב תשע חנויות מוכרות בשר נבלה וחנות אחת מוכרת בשר כשר, והאדם אינו יודע ממי קנה - הבשר שבידו אסור רק מחמת

125. דף טו א.

126. דברים יט יא.

הספק ולא מחמת הליכה אחר הרוב (כאילו שיש ברחוב חמש חנויות כשירות וחמש חנויות טריפות)<sup>127</sup>.

### שו"ע ואחרונים:

מתי יש דין קבוע ומתי דין "כל דפריש":

**שו"ע**<sup>128</sup>: "תשע חנויות מוכרות בשר שחוטה ואחת מוכרת בשר נבלה, ולקח מאחת מהן ואין ידוע מאיזה מהן לקח - הרי זה אסור, שכל קבוע כמחצה על מחצה דמי. אבל בשר (אפילו חתיכה הראויה להתכבד) הנמצא בשוק או ביד גוי מותר, כיון שרוב החנויות מוכרות בשר שחוטה, דכל דפריש מרובא פריש". כלומר במקרה שהבשר פירש מהמקום הקבוע של החנויות ממילא (שלא מדובר באדם שקנה מאחת החנויות אלא באדם שמצא את הבשר בשוק) או שלא בפנינו (שמצאנו את הבשר ביד גוי ולא ראינו את הגוי קונה מהחנות) - הרי זה ספק שנוצר שלא במקום הקבוע, וממילא אין לזה דין של "קבוע" אלא הולכים אחר הרוב ואומרים שמן הסתם בשר זה פרש מן הרוב.

**היה אחד אצלנו בקהילה ששלח את הבן שלו לקנות בשר בשוק היהודי, שם יש כמה דוכני בשר כשר מיבואנים שונים אבל כולם הם בכשרות הקהילה.**

אחרי שהבן חזר כבר עם קניית בשר, נשלחה הודעה מטעם רבנות הקהילה שבשל טעות שנפלה בהספקה אחד הדוכנים מכר בשר לא בכשרות הקהילה, ידע הציבור ויזהר.. עכשיו, הוא לא יודע מאיזה דוכן זה הגיע, והבן גם לא זוכר, האם הוא צריך לזרוק את כל הבשר שקנה (בעלות כמה מאות דולרים) מצד הספק, או שיש פה איזה היתר בדבר?

**אומר השו"ע**<sup>129</sup>: "תשע חנויות מוכרות בשר שחוטה ואחת מוכרת בשר נבלה, ולקח מאחת מהן ואין ידוע מאיזה מהן לקח - הרי זה אסור, שכל קבוע כמחצה על מחצה דמי. אבל בשר (אפילו חתיכה הראויה להתכבד) הנמצא בשוק או ביד גוי מותר, כיון שרוב החנויות מוכרות בשר שחוטה, דכל דפריש מרובא פריש". כלומר במקרה

127. הנפקא מינה היא כגון במקרה שנוצר ספק נוסף, ואז אם הבשר אסור רק מחמת הספק - אפשר להתירו מדין "ספק ספיקא" (ספק כפול). דיני ספק ספיקא נלמד בהרחבה בהמשך סימן קי.

128. סעיף ג.

129. סעיף ג.

שהבשר פירש מהמקום הקבוע של החנויות ממילא (שלא מדובר באדם שקנה מאחת החנויות אלא באדם שמצא את הבשר בשוק) או שלא בפנינו (שמצאנו את הבשר ביד גוי ולא ראינו את הגוי קונה מהחנות) - הרי זה ספק שנוצר שלא במקום הקבוע, וממילא אין לזה דין של "קבוע" אלא הולכים אחר הרוב ואומרים שמן הסתם בשר זה פרש מן הרוב.

השו"ע והרמ"א נחלקו האם בשר שנתעלם מן העין אסור מדרבנן:

**השו"ע** הוסיף שההיתר בבשר הנמצא בשוק הוא מדין תורה, כלומר שמדאורייתא הוא מותר מפני שהולכים אחר הרוב, אבל חכמים אסרו בשר הנמצא בשוק אפילו אם כל השוחטים וכל המוכרים באזור הם יהודים שמוכרים בשר כשר, שכן ישנו דין ש"בשר שנתעלם מן העין" אסור. אמנם **הרמ"א** (בסימן סג) מיקל בדין "בשר שנתעלם מן העין", וממילא לשיטתו בשר הנמצא בשוק, בזמן שרוב החנויות מוכרות בשר כשר - מותר אפילו מדרבנן.

אם ראינו את הנכרי לוקח מהחנות יש בזה דין קבוע:

**הרמ"א** הוסיף על פי ראשונים, שאם הבשר פירש ממקום הקביעות לפנינו, כגון שראינו את הנכרי לוקח מן החנות - הרי זה ספק שנוצר במקום הקביעות, וממילא יש בזה דין של קבוע כמחצה על מחצה, כמו במקרה שהיהודי בעצמו קנה מהחנות. קטן כנכרי:

**הש"ך** כתב שדין קטן כדין נכרי. לפי זה, במקרה שנכרי או קטן (וכן עכבר וכיוצא בזה) לקחו ממקום הקבוע - אם ראינו אותם לוקחים הרי זה ספק שנוצר במקום הקבוע שיש לו דין קבוע, ואם לא ראינו אותם לוקחים אלא מצאנו בידיהם לאחר מכן הרי זה ספק שנוצר מחוץ למקום הקבוע שהולכים בו אחר הרוב.

קטן חריף כיהודי גדול:

**הפרי מגדים** כתב שהדברים אמורים בקטן שאינו חריף בשכלו, אך קטן חריף בשכלו דינו כגדול, ולפי זה גם כשמצאנו את הבשר בידיו והוא אינו זוכר מאיזה חנות קנה יש בזה דין של קבוע (כמו באדם גדול שקנה מאחת החנויות ואינו זוכר).

**קבוע שהתגלה למפרע:**

התגלה לאחר זמן שאחת החנויות מכרה באותו יום נבילה:

הראשונים נחלקו בדין קבוע שהתגלה למפרע, כגון שהיו עשר חנויות שכולן מוכרות בשר כשר, ואדם קנה מאחת מהן ואינו יודע מאיזו, ואחר כך נודע שחנות מסויימת מהחנויות (שאנו יודעים מי היא) מכרה בטעות רק בשר נבילה באותו יום, ונמצא אם כן שהתברר למפרע שאחת החנויות היתה "קבוע" נבילה.

לר"ן ופרי חדש קבוע שהתגלה למפרע אין בו דין קבוע:

לדעת הר"ן כיון שכל דין קבוע הוא "חידוש" (כלומר חידוש שחידשה התורה בניגוד לכלל הרגיל של התורה שהולכים אחר הרוב) - אין לך בו אלא חידוש, ולכן במקרה כזה ששעת ידיעת הספק היתה רק לאחר הפרישה מהמקום הקבוע - הולכים אחר הרוב. וכן פסק פרי חדש שהבשר מותר.

לרא"ה וש"ך דין קבוע הוא גם בקבוע שהתגלה למפרע:

אבל הרא"ה כתב שמה שהדבר נודע אחר כך הרי זה רק גילוי מילתא שמדובר בקבוע (התגלה דבר שכבר היה קיים קודם), ולכן הרי זה ככל קבוע שהתורה אסרה. כלומר לא ניתן לומר שהספק נולד לאחר הפרישה מהמקום הקבוע, אלא הפסק נולד במקום הקבוע כבר בשעת קניית הבשר, וכעת התגלה הספק מהעלמו. וכן פסק הש"ך שהבשר אסור.

**ולפי כל האמור לעיל מובן, שהמקרה המתואר בשאלה הוא "קבוע שהתגלה למפרע", שלפי הר"ן והפרי חדש אינו נחשב כקבוע אלא הולכים אחר הרוב, וממילא לשיטתם הבשר מותר, כיון שכל שאר הדוכנים בשוק מכרו באותו יום בשר כשר, ו"כל דפריש מרובא פריש".**

אבל לפי הרא"ה והש"ך יש בזה דין קבוע, ולכן אם מדובר בילד חריף בשכלו הרי הוא כמו אדם גדול שהלך לשוק וקנה, והיינו שהספק נוצר במקום הקביעות, וממילא הדין הוא שהבשר אסור, כיון שקבוע נדון כמחצה על מחצה וספק תורה להחמיר. אך אם מדובר בילד שאינו חריף בשכלו - הרי זה כאילו מצאנו את הבשר בידינו של הילד, והיינו שהספק נוצר מחוץ למקום הקביעות (לאחר שחזר לבית ולא בשוק), ובזה הדין הוא שהבשר מותר אפילו לשיטת הרא"ה והש"ך כיון שאין בזה דין קבוע אלא דין "כל דפריש מרובא פריש".

**אחד מהיהודים אצלנו הוא בעל לול גדול של תרנגולים הודו גדולים, ובלול התרנגולות שלו לפני כמה ימים נמצאה תרנגולת אחת טריפה, אך היא ברחת והתערבה עם התרנגולות האחרות. בעל הלול הוא יהודי שירא שמים והוא כבר ידע שכעת עליו לבדוק את כל התרנגולות ולמצוא את הטריפה, כיון שבעל חיים אינו בטל.**

אבל הפלונטר הוא, שעוד קודם שהוא הספיק ליידע את השוחט, העובד המגיש - הזר - לקח כבר תרנגולת אחת הביא לשוחט והוא שחט אותה - האם צריכים להטריף את התרנגולת שנשחטה כבר?

דין קבוע הידוע הוא קבוע האסור מהתורה, והיינו שהאיסור ניכר במקומו ומשום כך אינו בטל ברוב. בהמשך לדין אדם שלקח בשר ממקום שמוגדר כקבוע האסור מהתורה, עסקו הפוסקים באדם שלקח בשר ממקום שבו האיסור אינו ניכר במקומו וממילא אין לזה דין קבוע מן התורה, אך האיסור הוא דבר חשוב שאינו מתבטל, ובשל כך הרי זה דומה לדין קבוע. הפוסקים כינו זאת בשם המושאל "קבוע" מדרבנן, שכן חכמים אסרו תערובת שיש בה איסור שהוא חתיכה הראויה להתכבד או בעל חיים או דבר חשוב וכו', מחמת החשיבות של האיסור, בדומה למה שהתורה אסרה קבוע מחמת החשיבות. כאמור, בקבוע דאורייתא האיסור ניכר במקומו כמו תשע חנויות וכו', ואילו בקבוע דרבנן האיסור אינו ניכר בתוך התערובת ואינו נחשב באמת קבוע, אלא שהפוסקים כינו אותו "קבוע" בשם המושאל, כיון שאינו בטל מחמת חשיבותו.

דוגמא מאטליז שהתערבו בו חתיכות טריפה:

הראשונים נתנו דוגמא לקבוע דרבנן שגם בו האדם לקח בשר מחנות ואינו יודע מה דינו, בדוגמת המקרה של תשע חנויות וכו'. הדוגמא המובאת בראשונים: אטליז ("מקולין") שנתערבו בו חתיכות טריפה בתוך חתיכות כשירות, והרוב כשר, אך החתיכות עשויות להתכבד, ואדם קנה משם בשר, ולא ידוע אם לקח מהכשר או מהטרף. באופן כללי יותר, כל תערובת שיש בתוכה איסור שאינו בטל מחמת חשיבותו - הרי זה "קבוע" מדרבנן.

**הַמְקוֹר בַּש"ס וְשִׁטּוֹת הַרְאִשׁוֹנִים:**

בַּהֲמָה שְׁדִינָה לְמִיתָה אֵינָה בְּטִילָה בְּתַעֲרוּבָת:

**בַּמִּשְׁנָה** בְּמַסַּכְת זְבַחִים<sup>130</sup> מוּבָא, שֶׁאִם בַּהֲמָה הַמְּחֻיֵּיבֵת מִיתָה, כְּגוֹן שׁוֹר הַנִּסְקָל אוֹ קֶרֶבֶן חֲטָאת שְׁדִינּוּ לְמִיתָה, הַתַּעֲרֵבָה בַּהֲרַבָּה זְבַחִים כְּשֵׁרִים - אֵינָה בְּטִילָה אֶפִּילוּ בְּאַלְף, וְצָרִיךְ לְהַמִּית אֶת כָּל הַבְּהֵמוֹת.

אֵין זֶה מוֹעִיל לְגָרוּם לְבַהֲמוֹת לְנוֹעַ שְׁמָא יִקַּח מִן הַקְּבוּעַ:

**הַגְּמָרָא** הַקְּשָׁתָה עַל כֵּךְ מְדוּעַ שְׁלֵא נִגְרוּם לְבַהֲמוֹת לְנוֹעַ כְּדִי שְׁלֵא יִיחַשְׁבוּ כְּקְבוּעַ, וְאִז כָּל בַּהֲמָה שֶׁתִּפְרוּשׁ מֵהַעֲדָר תֵּהִיָּה מוֹתֵרֵת מְדִין "כָּל דְּפָרִישׁ מְרוּבָא פְּרִישׁ"? הַגְּמָרָא תִּירְצָה: גְּזִירָה שְׁמָא יִקַּח מִן הַקְּבוּעַ (שְׁמָא יִקַּח בַּהֲמָה מֵהַתַּעֲרוּבָת בְּזִמְנֵי שֶׁהַבְּהֵמוֹת עֵדִיין בְּמִקּוֹמָן).

שׁוֹר אֵינּוּ בְּטֵל מִחֲמַת חֲשִׁיבוֹתוֹ:

**תּוֹסַפּוֹת** בִּיאָרוּ שֶׁשׁוֹר הַנִּסְקָל אֵינּוּ בְּטֵל בְּשֵׁאר הַבְּהֵמוֹת, אֶף עַל פִּי שְׁמַהֲתוּרָה כָּל דָּבָר בְּטֵל בְּרוּב, כִּיּוֹן שֶׁהַשׁוֹר הוּא דָּבָר חָשׁוּב, וְחַכְמִים עָשׂוּ תַּעֲרוּבָת זֹו כַּעֲיֵן קְבוּעַ כְּתַשַׁע חֲנוּיּוֹת וְכַדוּמָה שֶׁהֵהִיתָר וְהֵאִיסוּר יְדוּעִים בְּמִקּוֹמָם.

אִם הַתַּעֲרָבוּ בְּאַטְלִיז חֲתִיכוֹת הַרְאִיּוֹת לְהַתְּכַבֵּד הִרִי זֶה "קְבַע דְּרַבְּנָן":

**הַרְשָׁב"א** הִסִּיק מִכֵּךְ לְהַלְכוֹת אִיסוּר וְהִיתָר, וְכָתַב שֶׁאִם בְּאַטְלִיז אֶחָד הַתַּעֲרָבוּ חֲתִיכוֹת טְרִיפָה בֵּין הַכְּשִׁירוֹת, וְאָדָם שֶׁקָּנָה מִשָּׁם אֵינּוּ יוֹדַע אִם לִקַּח מֵהַכֶּשֶׁר אוֹ מֵהַטְּרָף - הִרִי זֶה "קְבוּעַ דְּרַבְּנָן", וְהֵיִינוּ שְׁמַהֲתוּרָה כָּל בָּשָׂר שֶׁבְּמִקּוּלֵיין כֶּשֶׁר מִשׁוּם שְׁבֵטֵל בְּרוּב, אֲלֵא שֶׁחַכְמִים גָּזְרוּ שֶׁאִם יֵשׁ חֲתִיכָה הַרְאִיָּה לְהַתְּכַבֵּד אֵינָה בְּטִילָה, וְנִתְּנוּ עַל מִקּוּלֵיין זֶה דִּין קְבוּעַ.

קֶשָׁה מְדוּעַ הַחֲמִירוּ בְּקְבוּעַ דְּרַבְּנָן יוֹתֵר מִקְּבוּעַ דְּאוּרִיָּתָא:

לְכַאוּרָה מֵהַגְּמָרָא הַנ"ל עוֹלָה שְׁדִין קְבוּעַ מִדְּרַבְּנָן חֲמוּר יוֹתֵר מְדִין קְבוּעַ דְּאוּרִיָּתָא, שֶׁהִרִי בְּקְבוּעַ דְּאוּרִיָּתָא אִמְרָנוּ שֶׁאִם הַבָּשָׂר פִּירֵשׁ מִמִּילָא מֵאַחַת הַחֲנוּיּוֹת - הוֹלְכִים אַחַר הַרוּב, מְדִין כָּל דְּפָרִישׁ מְרוּבָא פְּרִישׁ, וְלֹא גָזְרוּ בְּזֵה שְׁמָא יִיקַח מִן הַקְּבוּעַ. וְאִילוּ בְּשׁוֹר הַנִּסְקָל שֶׁהַתַּעֲרָב בְּבַהֲמוֹת אַחֲרוֹת אִמְרָה הַגְּמָרָא שֶׁגַּם

לאחר שהבהמות התחילו לנוע והתבטל מהם דין קבוע מהתורה (ונשאר רק דין קבוע של תערובת שהוא "קבוע מדרבנן") - אין להתיר את הבהמות שפורשות מן הרוב, גזירה שמא יקח מן הקבוע. הראשונים נחלקו כיצד לבאר קושי זה.

לר"י החמירו בקבוע דרבנן משום שקל בעיני האדם:

**ר"י** (רבינו יצחק מבעלי התוספות) תירץ שאכן קבוע של תערובת (קבוע מדרבנן) חמור בעניין זה מקבוע דאורייתא, שכן בקבוע דרבנן האיסור וההיתר מעורבים זה בזה באופן שהאיסור אינו ניכר, ואם תתיר לאדם לאכול חתיכה שפירשה ממילא מהתערובת - יבוא לקחת בידיים מתוך התערובת (או לקנות מאטליז שהתערבה בו טריפה), שהרי הדבר קל בעיניו וחושב שכשם שמותר לאכול חתיכה שפירשה ממילא, כך מותר לקחת באקראי מתוך התערובת ולסמוך על כך שרוב החתיכות היתר ומן הסתם לקח חתיכה של היתר. אבל בתשע חנויות וכו' (קבוע דאורייתא) מקום האיסור ניכר וידוע, שהרי ידוע לכולם מי היא החנות המוכרת נבילה, ואם נתיר לאדם לאכול בשר שפירש ממילא - לא יבוא לקנות נבילה מהחנות שמוכרת נבילה, שאין אנו עוסקים ברשעים (אלא באנשים שרוצים להקפיד ורק עלולים לטעות).

לר"ת גם בקבוע דרבנן חתיכה הפורשת ממילא מותרת:

אבל לשיטת **רבינו תם** אין ללמוד מהגמרא הנ"ל לגבי שור הנסקל לשאר קבוע דרבנן, שכן בשור הנסקל ההוא אמינא של הגמרא היא שהאדם יגרום בידיו לפיזור הקבוע (שיכפה את הבהמות לנוע), וחששו חכמים שאם נתיר לאדם לפזר את הקבוע ולקחת את הבהמות הפורשות - שמא לא יפזר ויקח ישר מן הקבוע. אבל בקבוע דרבנן של הלכות איסור והיתר - חתיכה שפירשה ממילא מתהערובת מותרת, כמו בקבוע דאורייתא.

סיכום מחלוקת ר"י ור"ת:

נמצא אם כן, שחתיכה שפירשה ממילא מתוך תערובת שיש בה איסור חשוב שאינו בטל (קבוע דרבנן), כגון בעל חיים או חתיכה הראויה להתכבד או דבר חשוב שהתערב באלף של היתר ואינו ניכר, ולאחר שנודעה התערובת פרש אחד מתוכה



ממילא - לשיטת ר"י אסור (שמא יקח בידים מהתערובת), ולשיטת רבינו תם מותר (כמו בקבוע דאורייתא שהפורש ממילא מותר, ורק אם לקח בידו אסור).

### פסיקת האחרונים:

**השו"ע**<sup>131</sup> פסק להקל כרבינו תם, שכל מה שפירש ממילא מתוך קבוע דרבנן מותר.

אמנם **מהש"ך והט"ז** משמע שיש להחמיר כר"י (הפרי מגדים כתב שבהפסד מרובה יש להקל כרבינו תם והשו"ע).

### קבוע דרבנן שהתגלה למפרע:

להבנת הרשב"א: ר"י ור"ת נחלקו אפילו כשהקבוע דרבנן התגלה למפרע:

**הרשב"א** כתב שלשיטת ר"י אם אדם קנה חתיכת בשר הראויה להתכבד מהאטליז, ולאחר מכן נודע שהתערבו שם חתיכות טריפה (בתוך רוב של היתר) - החתיכה אסורה, אף על פי שהספק התגלה רק לאחר הפרישה מן הקבוע, כיון שסוף סוף האדם לקח מתוך תערובת שבה האיסור אינו ניכר, ואם נתיר לו חתיכה זו שלקח עלול לקחת מן הקבוע (לקחת בידים מהתערובת, כגון לקנות שם חתיכה נוספת). אבל לשיטת רבינו תם החתיכה מותרת, ואין גוזרים שמא יקח מן הקבוע. וכן דעת הרשב"א עצמו להלכה.

להבנת הרא"ש: כשהקבוע דרבנן התגלה למפרע גם ר"י מודה שחתיכה שפירשה ממילא מותרת:

אמנם **הרא"ש** חלק על הרשב"א בהבנת שיטת ר"י. להבנת הרא"ש: במקרה שלקחו מהתערובת לפני שנולד הספק - גם ר"י מודה שלא גזרו שמא יקח מן הקבוע, אלא החתיכה מותרת מדין "כל דפריש מרובא פריש". לטענת הרא"ש: מה שמצינו בגמרא שגזרו שמא יקח מן הקבוע הוא רק לאחר שהבהמות הוחזקו כאסורות (מחמת תערובת שור הנסקל שאסר את כולן), אבל לפני שנולד הספק לא שייך לגזור שום דבר, שהרי הכל בחזקת היתר, ואם תאמר שנגזור שמא יקח אדם מן הקבוע לאחר שנולד הספק - גזירה זו לא מצינו בגמרא, ואין לנו לגזור מדעתנו, וגם

לא מסתבר לגזור על כך, שהרי אם לקח בעוד שהיו הבהמות בחזקת היתר והתרנו לו את מה שלקח - לא יבוא בשל כך לטעות ולקחת לאחר שנאסרו. להלכה פסק הרא"ש כשיטת ר"י.

למעשה קבוע דרבנן שהתגלה למפרע מותר בין לרשב"א ובין לרא"ש:  
נמצא אם כן, שבמקרה שאדם קנה חתיכה הראויה להתכבד של בשר מאטליו, ולאחר מכן נודע שהתערבה שם חתיכה של איסור הראויה להתכבד (שהיתה מעורבת שם כבר בשעת הקנייה) - גם לרשב"א וגם לרא"ש החתיכה מותרת. הרשב"א מבין שנחלקו בזה ר"י ורבינו תם, ופסק הרשב"א להקל כרבינו תם. ואילו הרא"ש פסק כר"י ומבין שגם ר"י מודה להקל בזה.

פסיקת השו"ע:

**שו"ע**<sup>132</sup>: אדם שקנה חתיכה הראויה להתכבד מהאטליו, ולאחר מכן נודע שהיתה מעורבת שם חתיכת טריפה הראויה להתכבד - כל מה שנלקח מהאטליו לפני שנמצאה הטריפה הולכים בו אחר הרוב ומותר (כרשב"א שפסק כרבינו תם, ולהבנת הרא"ש אף ר"י מודה בזה). אבל לקנות מכאן ולהבא (לאחר שנמצאה הטריפה) אסור.

**ועל פי כל האמור לעיל מובן**, שתערובת זו של תרנגולים שיש בתוכן תרנגולת אחת טריפה שאינה בטילה מחמת חשיבותה (שבעלי חיים אינם בטלים), נקראת בפוסקים בשם המושאל "קבוע", והיינו קבוע דרבנן, שחכמים גזרו על תערובת כזו לדון אותה כמו קבוע.

כאשר לקחו תרנגולת אחת מהתערובת שלא בפנינו הרי זה כפירשה ממילא, שאם נכרי לקח שלא בפנינו אנו דנים זאת כספק שנולד מחוץ למקום הקבוע, שבדיני קבוע דאורייתא אין לו דין קבוע.

לגבי קבוע דרבנן, שפירש אחד מהתערובת ממילא, שזהו המקרה המתואר בשאלה, נחלקו ר"י ורבינו תם האם יש לזה עדיין דין קבוע. לדעת רבינו תם אין לזה דין קבוע (כמו בדין קבוע דאורייתא), וממילא הולכים אחר רוב התרנגולת שאינן טריפות, ואם כן התרנגולת שנשחטה אסורה. וכן פסק השו"ע.

אמנם לדעת ר"י יש לזה עדיין דין קבוע, כיון שחז"ל גזרו שמא ייקח מן הקבוע, כלומר שמא ייקח בידיים מתוך התערובת, ולכן התרנגולת שנשחטה אסורה. מהש"ך והט"ז משמע שיש להחמיר כר".

**במטבח של בית מלון שתחת אחריותנו המגיש מנות כשירות ומנות שאינן כשירות, התערבה מנת בשר טרף במנות בשר כשירות. אחד העובדים לקח בטעות מנה אחת מתוך התערובת והניח אותה יחד עם מנות כשירות אחרות. מה דין התערובת הראשונה והתערובת השנייה? מדובר פה בסכומים מאוד גדולים, והפסיקה משפיעה מאוד לכל כיוון. אשמח לעזרתכם בנושא.**

**בגמרא** במסכת זבחים<sup>133</sup> מובאת ברייתא "רבי יהודה אומר: רימוני באדן (רימונים ממקום הנקרא באדן שהם חשובים) אוסרים בכל שהוא, כיצד? נפל אחד מהם לתוך ריבוא (לתוך 10, 000 רימונים מותרים) ומריבוא לריבוא (שאחר כך נפל אחד מתוך ה-10, 000 הראשונים לתוך 10, 000 אחרים) - אסורים (אפילו ה-10, 000 השניים). רבי שמעון בן יהודה אומר משום רבי שמעון: לריבוא - אסורים, ומריבוא לשלשה ומשלשה למקום אחר - מותר" (יתבאר לקמן). ויש גורסים: "לריבוא - אסורים, לשלשה ומשלשה למקום אחר - מותר" (יתבאר לקמן).

הלכה כרבי שמעון אלא שנחלקו האם לשיטתו הביטול הוא בשתי תערובות או בשלשה:

הראשונים פסקו כרבי שמעון, אלא שנחלקו בביאור שיטתו לאור שינוי הגירסא הנ"ל, שיש שפירשו בדעת רבי שמעון שאיסור שאינו בטל באלף כמו חתיכה הראויה להתכבד - בטל בשתי תערובות, ויש שפירשו שבטל רק בשלש תערובות, כדלקמן.

לרבינו תם ועוד התערובת השניה מותרת:

**רבינו תם רמב"ן רשב"א וטור** גרסו בדברי רבי שמעון: "לרבוא - אסורים, לשלשה ומשלשה למקום אחר - מותר". להבנתם: כוונת רבי שמעון לומר שהתערובת

הראשונה (שנפלה לתוכה איסור חשוב) אסורה אפילו יש בה ריבוא של היתר, אבל התערובת השנייה (כלומר במקרה שמהתערובת הראשונה נפלה חתיכה אחת לתוך חתיכות אחרות של היתר) - מותרת, וזהו שאמר רבי שמעון "לשלשה ומשלשה למקום אחר - מותר", שאפילו אם בתערובת הראשונה יש רק שלשה, ומהשלשה האלו נפל אחד למקום אחר - מותר לאכול כל חתיכה מהתערובת השנייה מטעם ספק ספיקא, ספק שמא האיסור נשאר בתערובת הראשונה, ואפילו אם תאמר שהאיסור הוא האחד שנפל מהתערובת הראשונה לשנייה - שמא החתיכה שאני אוכל עכשיו (מתוך התערובת השנייה) איננה האיסור.

לרש"י ועוד רק התערובת השלישית מותרת:

אבל רש"י ר"י ורמב"ם הצריכו שלש תערובות, על פי גירסתם בדברי רבי שמעון: "לרבוא - אסורים, ומרבוא לשלשה ומשלשה למקום אחר - מותר". רש"י פירש שכוונת רבי שמעון לומר שהריבוא הראשון שהאיסור נפל שם אסור, ואם פירש אחד מאותו ריבוא לשלשה, ומתוך השלשה פירש אחד למקום אחר - מותר, והיינו שצריך שלש תערובות כדי להיתר. לדברי רש"י: כאשר פרש אחד מתוך השלשה של התערובת השנייה - הותרה גם התערובת השנייה מטעם ספק ספיקא, שמא האחד שנפל לתוכה מן הריבוא אינו האיסור, ואם תאמר שהוא כן האיסור שמא האחד שפירש לאחר מכן מתוך השלשה הוא האיסור.

#### פסיקת האחרונים:

השו"ע החמיר שרק התערובת השלישית מותרת:

**השו"ע**<sup>134</sup> כתב כדברי הרמב"ם: "דבר שאינו בטל מחמת חשיבותו שנתערב באחרים, ונפל מהתערובת הזאת אחד לשנים אחרים, ונפל מן השלשה אחד לשנים אחרים - הרי אלו האחרים מותרים, שהרי האחד של תערובת הראשונה בטל ברוב. ואם נפל אחד מהתערובת הראשונה לאלף - כולם אסורים, ולא נאמר בטל ברוב אלא להתיר ספק ספיקון, שאם יפול מן התערובת השנייה למקום אחר אינו אוסר". הרמ"א הוסיף להחמיר שהתערובת השלישית תיאכל על ידי שנים:

**הרמ"א** כתב על כך שאמנם התערובת השלישית מותרת, אך אדם אחד לא יאכל את כולה (מחשש שמא יש בתוכה את האיסור) אלא תיאכל על ידי שני אנשים.

הש"ך דקדק שיש שלש שיטות בראשונים:

**הש"ך** כתב שלמעשה שיטת הרמב"ם מחמירה יותר מאשר שאר הראשונים המצריכים שלש תערובות, והיינו שיש בראשונים שלש שיטות: המקילים ביותר מסתפקים בשתי תערובות, המחמירים מצריכים שלש תערובות, והרמב"ם מחמיר עוד יותר. לדברי הש"ך (על פי התוספות בסוגיא): גם הראשונים הגורסים בגמרא שיש צורך בשלש תערובות, מתירים באופנים מסויימים לאכול את התערובת השניה, והיינו אם אינו אוכל את כולה בבת אחת (אפילו אם לא נפל מהתערובת השניה אחד אלא נשארה כמו שהיא), שכן יש בזה ספק ספיקא - שמא האיסור לא נפל מהתערובת הראשונה לשניה, ואם נאמר שנפל שמא החתיכה שאני אוכל כעת אינה האיסור. ולאחר שנפל אחד מהתערובת השניה לתערובת שלישית סוברים ראשונים אלו (המצריכים שלש תערובות) שהתערובת השלישית מותרת אפילו אם אוכל את כולה בבת אחת, משום ספק ספיקא - שמא האיסור לא נפל מהתערובת הראשונה לשניה, ואם תאמר שנפל לתערובת השניה שמא לא נפל לתערובת השלישית. וכן התערובת השניה מותרת אפילו אם אוכל את כולה בבת אחת (כפי שהובא לעיל מרש"י), משום ספק ספיקא - שמא לא נפל האיסור מהתערובת הראשונה לשניה, ואם תאמר שנפל שמא לאחר מכן נפל האיסור מהתערובת השניה לשלישית והותרה התערובת השניה.

הש"ך התקשה מדוע השו"ע והרמ"א פסקו כרמב"ם שהוא המחמיר ביותר:

לאור הבנת הש"ך בדברי הראשונים, הקשה הש"ך על השו"ע והרמ"א מדוע פסקו כרמב"ם שהוא המחמיר ביותר והוא דעת יחיד, ולא פסקו כשאר הראשונים המצריכים שלש תערובות שהם השיטה הממוצעת בראשונים (שהרי יש ראשונים שמקילים עוד יותר ומסתפקים בשתי תערובות). למעשה, כתב הש"ך שבהפסד מרובה או שעת הצורך יש להקל כשאר הראשונים המצריכים שלש תערובות.

**בספק איסור די בשתי תערובות:**

בספק איסור התערובת השניה מותרת:

**הרמ"א** כתב על דברי השו"ע הנ"ל, שהצורך בשלש תערובות הוא רק במקרה שהתערב דבר חשוב שהוא וודאי איסור, אבל אם התערב ספק איסור שהוא דבר חשוב - די בשתי תערובות, והיינו שאם נפל מהתערובת הראשונה למקום אחר - התערובת השניה מותרת.

לרמ"א התערובת השניה צריכה להאכל על ידי שנים:

לעיל הובא מהרמ"א שבוודאי איסור התערובת השלישית שאמנם מותרת לא תיאכל על ידי אדם אחד אלא על ידי שני אנשים. ומשמע מדברי הרמ"א שהוא הדין לספק איסור, שהתערובת השניה אמנם מותרת אך לא תיאכל על ידי אדם אחד.

לש"ך אפילו אדם אחד רשאי לאוכלה:

אבל **הש"ך** כתב שיש להתיר את התערובת השניה בספק איסור לגמרי, והיינו שמותר לאדם אחד לאכלה.

איסור דרבנן שהתערב דינו כמו ספק איסור דאורייתא:

עוד כתב הש"ך שמה שהצריכו שלש תערובות בוודאי איסור, זהו דווקא באיסור תורה שהתערב, אבל אם מדובר באיסור דרבנן שהתערב דינו כמו ספק איסור דאורייתא, שדי בשתי תערובות (לרמ"א בתנאי שהתערובת השניה נאכלת על ידי שני אנשים, ולש"ך עצמו מותר אפילו על ידי אדם אחד).

**ועל פי כל האמור לעיל מובן, שלשיטת רבינו תם רשב"א** וסיעתם התערובת השניה מותרת משום ספק ספיקא, ספק שמא המנה הטריפה נשארה בתערובת הראשונה, ואפילו אם תאמר שהמנה הטריפה היא זו שהועברה מהתערובת הראשונה לשניה - שמא המנה שאני אוכל עכשיו (מתוך התערובת השניה) איננה הטריפה.

אבל להלכה פסקו השו"ע והאחרונים כראשונים הסוברים שחכמים החמירו בתערובת של דבר חשוב ואסרו גם את התערובת השניה (ורק תערובת שלישית מותרת).

אכן הש"ך פסק שבמקרה של שעת הצורך או הפסד מרובה ניתן להקל לאכול את התערובת השניה באופן שאינו אוכל את כולה בבת אחת, שאז לגבי כל מנה שאוכל מתוך התערובת השניה יש ספק ספיקא להקל כנ"ל.

לגבי התערובת הראשונה הכל מודים שהיא עדיין אסורה, שמה שאנו מקילים לעיתים במקרה שנפל אחד מתוך התערובת לומר שהאיסור הלך לו הוא רק במקרה שאותו אחד נאבד מהעולם, ובמקרה שלנו לא נאבד מהעולם אלא הועבר לתערובת אחרת.

**במטבח של בית חב"ד אצלנו היתה כמות גדולה של עופות המיועדים לבישול לכבוד החג. אחד המקורבים הביא כמה עופות שקנה בשוק שרוב הדוכנים בו מוכרים בשר וכשר ומיעוטים מוכרים בשר טרף, ואינו זוכר באיזה דוכן קנה. הוא הניח את העופות שקנה יחד עם כל העופות ולא ניתן לזהותם. מה דין התערובת?**

כדי להבין זאת נקדים, שקבוע דאורייתא הוא בזמן שהאיסור ניכר במקומו, כגון שברחוב אחד תשע חנויות מוכרות בשר כשר ואחת מוכרת בשר טרף, ואינו זוכר ממי קנה, שכיון שכל קבוע כמחצה על מחצה הרי זה כספק שקול שהולכים בו להחמיר באיסור תורה. לעומת זאת קבוע דרבנן הוא בזמן שהאיסור אינו ניכר במקומו, כגון אטליז שהתערבו בו חתיכות של טריפה הראויות להתכבד ברוב חתיכות של היתר, והאדם אינו יודע איזו חתיכה קנה (והוא הדין לכל תערובת שנאסרה מחמת איסור חשוב שנפל לתוכה, שנקראת קבוע דרבנן).

הראשונים נחלקו האם התערובת השנייה מותרת ולהלכה מחמירים:

לגבי תערובת שנאסרה מחמת איסור חשוב ונפל ממנה אחד למקום אחר, שיש ראשונים המקילים בזה וביניהם הרשב"א, ויש ראשונים המצריכים שלש תערובות, וכדבריהם פסקו השו"ע והרמ"א.

לשו"ע אם מסופק מאיזו חנות קנה והתערב מותר:

כעת נלמד סעיף נוסף בשו"ע שנצטרך לבאר כיצד מסתדר הוא עם הנ"ל. **השו"ע**<sup>135</sup> כתב על פי **הרשב"א**: "רוב חנויות מוכרות בשר שחוטא ומיעוט מוכרות בשר נבילה, לקח מאחת מהן ואינו יודע מאיזו מהן לקח, ונתערבה באחרות ואינה

ניכרת - בטלה ברוב משום ספק ספיקא". הרשב"א למד זאת מהגמרא בזבחים, לפיה איסור חשוב שנפל לתערובת, ואחר כך פירש אחד מהתערובת למקום אחר - התערובת השניה מותרת (על פי גירסת הרשב"א בגמרא שם שדי בשתי תערובות).

לרמ"א רק התערובת השלישית מותרת:

לפני שנבאר את דברי השו"ע, נציין שהרמ"א על אתר כתב כשיטת המצריכים שלש תערובות, וביאר שאין להתיר בשתי תערובות מדין ספק ספיקא, כיון שהתערובת הראשונה אסורה משום ספק שקול (שכל קבוע כמחצה על מחצה), וכיון שהספק הראשון אסור מן התורה ואין כאן ספק נוסף להתיר אלא רק תערובת (התערובת השניה) - אין זה נחשב ספק ספיקא.

### **ביאור דברי השו"ע:**

בהבנת דברי השו"ע מתעוררות שתי שאלות:

מהשו"ע עולה שמדובר בקבוע דאורייתא בעוד שהרשב"א דיבר על קבוע דרבנן:

א מלשון השו"ע "רוב חנויות מוכרות בשר שחוטה..." משמע שמדובר בקבוע דאורייתא שהאיסור ניכר במקומו, והיינו שאם האדם אינו יודע מאיזו חנות קנה - הבשר אסור, ואם לאחר מכן התערב אותו בשר בבשר אחר של היתר ואינו ניכר - בטל ברוב ומותר. לעומת זאת בדברי הרשב"א (שהוא המקור לשו"ע) מבואר שלמד זאת מהגמרא הנ"ל לגבי תערובת שיש בה איסור חשוב ונפל אחד מהתערובות, והיינו קבוע דרבנן שהאיסור אינו ניכר בתערובת וחכמים החשיבוהו כקבוע מפני חשיבותו. לפי זה צריך ביאור כיצד למד השו"ע להקל בקבוע דאורייתא בעוד שהרשב"א לכאורה היקל רק בקבוע דרבנן.

סתירה בדברי השו"ע שבמקום אחד פסק כרשב"א ובמקום אחר דלא כרשב"א: ב הרשב"א שהיקל בדין זה מתבסס על שיטתו וגירסתו בגמרא לפיה די בשתי תערובות, ואילו השו"ע פסק כמצריכים שלש תערובות, ואם כן צריך ביאור כיצד פסק כאן כרשב"א.

הט"ז דחה את דברי השו"ע הנ"ל:



**הט"ז** נשאר בצריך עיון על השו"ע. להבנתו אין מקור להקל באיסור קבוע דאורייתא שהתערב בחתיכות אחרות, שכן אפילו הרשב"א לא היקל אלא בקבוע דרבנן ולא בקבוע דאורייתא, ואפילו בקבוע דרבנן אין להקל בשתי תערובות אלא רק בשלש תערובות, שהרי השו"ע פסק כמחמירים בזה<sup>136</sup>.

הש"ך ביאר שהשו"ע החמיר בזה בקבוע דרבנן והיקל בקבוע דאורייתא:

אבל **הש"ך** הבין שהרשב"א היקל באיסור קבוע שהתערב גם אם מדובר בקבוע דאורייתא, ועל פיו פסק השו"ע להקל בקבוע דאורייתא שהתערב (שמספיק שתי תערובות), ואילו בקבוע דרבנן החמיר השו"ע יותר ופסק כמצריכים שתי תערובות. טעם החילוק הוא מפני שדין קבוע דאורייתא חידוש הוא שחידשה התורה ואין לך בו אלא חידוש, כלומר שרק הבשר עצמו שנקנה בחנות אסור, ואילו התערובת שלו (אם התערב בחתיכות אחרות) מותרת (הבשר עצמו נחשב התערובת הראשונה כיון שהגיע מ"תערובת" של חנויות, והחתיכות שהתערב בהן לאחר מכן נחשבות התערובת השניה, והיא מותרת). אבל בדין קבוע דרבנן אין אנו אומרים שאין לך בו אלא חידוש, שכן קבוע דרבנן איננו סרך של קבוע דאורייתא אלא הוא דין בפני עצמו (ומכונה בפוסקים "קבוע" רק בשם המושאל כפי שלמדנו), וכבר מצינו שיש מקרה שבו החמירו בקבוע דרבנן יותר מאשר קבוע דאורייתא (על כל פנים לחלק מן השיטות, כפי שלמדנו שיש סוברים שבקבוע דרבנן אפילו בפירש אחד ממילא אסור, גזירה שמא יקח מן הקבוע). כך ביאר הש"ך את פסיקת השו"ע (עם תוספת ביאור מהפרי מגדים), ולפי זה מיושבות שתי השאלות בשו"ע, שאכן השו"ע עסק בסעיף זה דווקא בקבוע דאורייתא ופסק שמספיק בו שתי תערובות, ואילו בקבוע דרבנן החמיר יותר והצריך שלש תערובות.

### תשובה על פי האמור

לשיטת השו"ע, כפי שהתבאר בש"ך (שוזוהי המשמעות הפשוטה של השו"ע), התערובת מותרת, כיון שבאופן עקרוני היינו צריכים ללכת אחר רוב הדוכנים בשוק שמוכרים בשר כשר ולהתיר את העופות שנקנו באותו השוק, אלא שהתורה חידשה שכל

136. להבנת הט"ז העיקר להלכה כמו שפסק השו"ע בסעיף ח, ואילו בסעיף ד צריך לדחוק ולומר שכונת השו"ע לקבוע דרבנן וצריך שלש תערובות.

קבוע כמחצה על מחצה, ומאחר שזהו חידוש שחידשה התורה - אין לך בו אלא חידוש, שהעופות עצמם אסורים, אבל התערובת מותרת.

אולם לדעת הרמ"א והט"ז (ונראה שגם הש"ך מודה לזה להלכה) התערובת אסורה, כיון שהספק לגבי העופות הוא ספק באיסור תורה (שיש ספק של מחצה על מחצה האם העופות כשרים או טרפים) שדנים בו להחמיר, ולכן לאחר מכן כשהתערבו העופות האסורים בעופות אחרים כשרים - יש לדון זאת ככל איסור שהתערב, ולא ניתן לומר שמא אין כאן איסור כלל (זוהי סברת הרמ"א כפי שנלמד עוד לקמן בדיני ספק ספיקא. והט"ז הוסיף שזהו קל וחומר מדין "קבוע דרבנן" שלמדנו שיותר רק בשלש תערובות ואילו התערובת השניה אסורה [ואף השו"ע מודה בזה], ואם כן כאן שמדובר על קבוע דאורייתא בוודאי שהתערובת השניה אסורה. כמו כן יש להוסיף, שאין לומר כאן ספק ספיקא כיון שהספק הראשון הוא בגוף העופות והספק השני הוא בתערובת, כפי שנלמד בהמשך בדיני ספק ספיקא שבמקרה כזה אין אומרים ספק ספיקא<sup>137</sup>).

**במטבח של בית חב"ד אצלנו, הגיע יהודי מאחד המושבים בארץ ישראל, והביא כמה תפוחי אדמה שאינם מעושרים והניחם במזווה יחד עם שאר התפוחי אדמה. הוא רצה מאוד לכבד אותנו בזה שהוא מביא איתו פירות מארץ ישראל.. השליחה שרצתה לבשל תפוחי אדמה, לקחה שני תפוחי אדמה מהמזווה וצירפה אותם עם 10 תפוחי אדמה שהיו על השיש ובישלה הכל. האם התפוחי אדמה מותרים באכילה?**

**בגמרא** במסכת ביצה<sup>138</sup> מובא שדבר שיש לו מתירין אפילו באלף אינו בטל, אפילו שאיסורו רק מדרבנן, ואפילו בספק איסור, אם נאבד אחד מתערובת שנאסרה משום דבר שיש לו מתירין הותרה התערובת:

137. גם השו"ע מודה שאין אומרים ספק ספיקא כשהספק הראשון בגוף העופות והספק השני בתערובת כפי שנלמד בהמשך, אלא שבמקרה שלנו השו"ע מיקל (לפי ביאור הש"ך) כיון שהספק הראשון נוצר בעקבות דין קבוע שחידשה התורה, ובזה אנו אומרים שאין לך בו אלא חידוש.

**השו"ע אומר** שדבר שאינו בטל מחמת חשיבותו, כגון בעלי חיים ובריה וחתיכה הראויה להתכבד, ודבר שיש לו מתירין, שנתערב באחרים ונאכל אחד מהם בשוגג, או נפל מעצמו לים בענין שנאבד מן העולם - הותרו כל האחרים, שאנו תולים לומר שהאיסור הלך לו.

המחלוקת האם התערובת השניה מותרת היא גם בדבר שיש לו מתירין:

גם לגבי תערובת אחר תערובת, שיש מתירים בשתי תערובות ויש מצריכים שלש תערובות, מובא **בבית יוסף** בשם **הרשב"א**, שאם נפלה חתיכת איסור חשובה לתוך היתר, ומתערובת זו נפלה חתיכה אחת לתוך חתיכות אחרות - התערובת השניה מותרת (הרשב"א לשיטתו שדי בשתי תערובות), ודין זה הוא בין בדבר חשוב כמו חתיכה הראויה להתכבד או בריה ובין בדבר שיש לו מתירין.

לשו"ע גם בדבר שיש לו מתירין התערובת השלישית מותרת:

**השו"ע** לא הזכיר במפורש דבר שיש לו מתירין בדין תערובת אחר תערובת. אבל **הש"ך** כתב שבוודאי השו"ע מיקל בזה (והיינו שהרשב"א לשיטתו היקל בזה בשתי תערובות, והשו"ע מיקל בזה בשלש תערובות), שהרי השו"ע היקל בדבר שיש לו מתירין כאשר נפל אחד מהתערובת לים מטעם ספק ספיקא, ומפורש ברשב"א ששני דינים אלו (תערובת אחר תערובת, ותערובת שנפל ממנה לים) יש להקל בהם מאותו הטעם של ספק ספיקא.

נמצא אם כן שלשיטת הרשב"א והשו"ע "דבר שיש לו מתירין" דינו כמו דברים החשובים שאינם בטלים לעניין כל הדינים שלמדנו לגבי ביטול בספק ספיקא וכו'.

לאיסור והיתר הארוך אין להקל בדבר שיש לו מתירין מכח ספק ספיקא:

אמנם **הרמ"א**<sup>139</sup> הביא את שיטת **איסור והיתר הארוך** הסובר שבדבר שיש לו מתירין אין להתיר מכח ספק ספיקא, שהרי בניגוד לדברים החשובים מה שהחמירו בו שאינו בטל אינו מפני חשיבותו אלא מפני שיש לו היתר גם ללא הביטול ולא רצו לסמוך על ביטול, וממילא יש סברא לומר שאין לחלק בזה בין תערובת אחת לבין תערובת נוספת או בין ספק אחד לספק ספיקא, שהרי תמיד יש לו היתר בלי לסמוך על תערובות וספיקות.

139. סעיף ח.

לרמ"א והש"ך טוב להחמיר כאיסור והיתר:

**הרמ"א** הכריע להלכה שטוב להחמיר כשיטת איסור והיתר, אלא אם כן מדובר על מקום הצורך שאז יש להקל כרשב"א. גם **הש"ך** נוטה להחמיר בזה אלא אם כן יש הפסד מרובה.

### **קושיית הש"ך על סתימת הרמ"א בהלכות יום טוב:**

השו"ע היקל בספק מוכן ביום טוב שני של גלויות:

בהלכות יום טוב<sup>140</sup> נפסק בשו"ע שספק מוכן (דבר שיש לגביו ספק אם הוכן כראוי ליום טוב או שהוא מוקצה) מותר ביום טוב שני של גלויות, משום ספק ספיקא - ספק שמא דבר זה הוכן כראוי, ואם לא הוכן כראוי שמא היום יום חול.

מדוע הרמ"א שם לא חלק על השו"ע:

**הש"ך** הקשה מדוע הרמ"א שם לא העיר על השו"ע, שהרי הטעם שאנו מחמירים בספק מוכן על אף שמדובר בספק דרבנן, הוא מפני שיש לו מתירין לאחר יום טוב (שכל האיסור הוא רק ביום טוב עצמו), ואם כן לשיטת הרמ"א אין הבדל בזה בין ספק אחד לבין ספק ספיקא.

הש"ך הביא שלשה תירוצים:

יום טוב שני של גלויות אינו ספק יום טוב אלא מנהג בלבד:

א בזמן הזה שראשי חודשים קבועים מראש על פי הלוח, מן הדין יום טוב שני אינו ספק חול אלא וודאי חול, ומה שאנו ממשיכים לנהוג יום טוב שני הוא משום שמנהג אבותינו בידינו (כמבואר בגמרא). משום כך בעניין יום טוב שני אפשר להעמיד את הדבר על הדין ולהקל בספק דבר שיש לו מתירין.

שימוש ביום טוב מן הסתם נחשב מקום הצורך:

ב הרמ"א כתב שבמקום הצורך יש להקל כרשב"א, וכאשר מדובר על יום טוב (שאדם צריך להשתמש ביום טוב בדבר שהוא ספק מוכן) מסתמא יש בכך צורך ונחשב כמקום הצורך.

חומרת הרמ"א איננה במקרה שהספק הוא בעצם האיסור:

140. אורח חיים סימן תצז סעיף ד.

ג והוא העיקר: מה שהחמיר הרמ"א שיש לו מתירין אסור אפילו בספק ספיקא זהו רק בתערובות, שכאשר האיסור וודאי קיים בעולם אנו מחמירים שלא יהיה לו ביטול מפני האפשרות להתירו ללא ביטול, אבל כאשר הספק הוא בעיקר האיסור (שאולי אין בכלל איסור) מודה הרמ"א שיש להקל בספק ספיקא אפילו בדבר שיש לו מתירין<sup>141</sup>.

**ועל פי כל האמור, לסיכום הדברים, מובן, שפירות וירקות שאינם מעושרים נקראים טבל, וזהו איסור שיש לו מתירין, כיון שאפשר להפריש תרומות ומעשרות ובכך להתיר את האיסור. במקרה שלנו יש כאן תערובת שניה של דבר שיש לו מתירין (התערובת הראשונה היא במזווה, והתערובת השניה בתפוחי אדמה שהתבשלו).**

לשיטת השו"ע דיני תערובות וספק ספיקא בדבר שיש לו מתירין זהים לדינים אלו בדברים שאינם מתבטלים מחמת חשיבותם. לגבי דבר שאינו בטל מחמת חשיבותו למדנו שצריך שלש תערובות באיסור תורה, ושתי תערובות באיסור דרבנן. במקרה שלנו מדובר על איסור דרבנן, כיון שהחיוב לעשר ירקות הוא רק מדרבנן<sup>142</sup> (ונוסף לכך לדעת רוב הפוסקים בזמן הזה שרוב ישראל אינם על אדמתם חיוב תרומות ומעשרות בארץ ישראל הוא רק מדברי חכמים). נמצא אם כן שלשיטת השו"ע התפוחי אדמה שהתבשלו מותרים באכילה.

אמנם לשיטת הרמ"א טוב להחמיר שלא לסמוך בדבר שיש לו מתירין על ספק ספיקא אלא אם כן מדובר על מקום הצורך. ולכן לשיטת הרמ"א יש להפריש תרומות ומעשרות מתפוח אדמה אחר על התפוחי אדמה שאינם מעושרים (בכל מקום שהם), וכך לצאת מכל חשש איסור (גם לשיטת השו"ע יש לעשות כך כדי להתיר באכילה את התפוחי אדמה שבמזווה, אלא שלגבי התפוחי אדמה שהתבשלו שהם תערובת שניה לשיטת השו"ע מותר לאכלם אפילו לפני ההפרשה).

## **בלול של תרנגולות המיועדות לשחיטה גילו שלתרנגולת אחת יש מום**

141. תירוק זה הוא העיקר כיון שיש לו ראייה חזקה מהלכות חדש (סימן רצג). שם כתב הרמ"א לגבי תבואה חדשה שאם יש ספק ספיקא הרי היא מותרת, והיינו ספק שמא מדובר בתבואה ישנה, ואם תמצוי לומר שהיא חדשה - שמא השרישה קודם לעומר ואין כאן איסור חדש כלל.

142. יש ראשונים הסוברים שחיוב תרומות ומעשרות הוא רק בדגן תירוש ויצהר, ויש הסוברים שהוא גם בפירות האילן תבואה וקטניות. אבל הירקות לדברי הכל מדברי סופרים.

## **וקיים לגביה ספק שמא היא טריפה. לאחר מכן התרנגולת ברהה והתערבה עם שאר התרנגולות. האם אפשר להתיר את התרנגולות מטעם ספק ספיקא או שכל התרנגולות בחזקת איסור עד שייבדקו?**

**בגמרא** במסכת ביצה<sup>143</sup> מובאת ברייתא לפיה ביצה שנולדה בשבת או ביום טוב אין מטלטלים אותה, וספיקה אסורה, כלומר אם יש ספק האם נולדה ביום חול או שנולדה בשבת (או יום טוב) - הולכים להחמיר ואסורה, ואם התערבה באלף ביצים אחרות - כולן אסורות (כיון שהביצה האסורה "יש לה מתירין", שבמוצאי שבת או יום טוב תהיה מותרת, ודבר שיש לו מתירין אפילו באלף אינו בטל).

לרבינו תם ביצה מסופקת שהתערבה אינה אוסרת:

**רבינו תם** פירש שמה שאמרה הברייתא שאם התערבה באלף כולן אסורות אינו מתייחס ל"ספיקה", אלא לביצה שבוודאי נולדה בשבת או יום טוב, שביצה כזו אם התערבה באלף כולן אסורות. אבל אם ביצה שיש לגביה ספק שמא נולדה ביום חול התערבה באלף - התערובת אינה נאסרת, שהרי יש כאן ספק ספיקא, שכן בזמן שאדם לוקח ביצה אחת מתוך התערובת יש להסתפק תחילה האם זו הביצה שנפלה לתוך הביצים המותרות, ואם נאמר שזו הביצה שנפלה ישנו ספק נוסף שמא נולדה ביום חול ואינה אסורה כלל.

לר"י ביצה מסופקת שהתערבה אוסרת:

אבל **ר"י** (רבינו יצחק מבעלי התוספות) פירש שמה שאמרה הברייתא שאם התערבה באלף כולן אסורות, מתייחס למה שאמרה הברייתא קודם לכן שספיקה אסורה. והיינו שאם אותה הביצה המסופקת התערבה באלף ביצים מותרות - כולן אסורות, כיון שהביצה המסופקת כבר נאסרה (מחמת הספק), וכעת אוסרת היא את כל התערובת מדין איסור שיש לו מתירין.

לר"י אין אומרים ספק ספיקא כשספק אחד בגוף וספק אחד בתערובת:

לשיטת ר"י: במקרה כזה לא אומרים "ספק ספיקא" כיון שספק אחד הוא בגוף הביצה (מתי נולדה), וספק שני הוא מצד התערובת. כלומר לשיטת ר"י כדי לומר "ספק

ספיקא" צריך ששני הספיקות יהיו מאותו סוג של ספק, כגון שני ספיקות הבאות מכח שתי תערובות (לדוגמא: טבעת של עבודה זרה שנפלה לאלף טבעות של היתר, ומתערבות זו נפלה טבעת אחת לאלף טבעות נוספות, שכאשר אדם לוקח טבעת מהתערובת השניה יש בה שני ספיקות מאותו סוג - שמא איננה הטבעת שנפלה לכאן מהתערובת הראשונה, ואם תאמר שזוהי הטבעת שנפלה לכאן מהתערובת הראשונה - שמא איננה הטבעת של העבודה זרה שנפלה לתערובת הראשונה), אבל כשספק אחד בגוף האיסור וספק אחד בתערובת - אין אומרים ספק ספיקא.

הרשב"א חשש לשיטת ר"י:

**הרשב"א** כתב שבירושלמי משמע כרבינו תם, אך מכל מקום יש לחשוש לשיטת ר"י, ולכן במקרה של ביצה ספק טריפה<sup>144</sup> או חתיכת בשר ספק טריפה שהתערבה באחרות - כולן אסורות, כדין טריפה וודאי שהתערבה באחרות, שאם מדובר על בריה או על חתיכה הראויה להתכבד וכיוצא בזה מדברים שאינם מתבטלים - אפילו אם יש בתערובת אלף של היתר כנגד הספק טריפה - כולן אסורות, שאין לומר בזה "ספק ספיקא" (ספק מצד התערובת וספק שמא היא טריפה), כיון שספק אחד הוא בגוף וספק אחד בתערובת ואין אומרים בזה ספק ספיקא לשיטת ר"י.

#### פסיקת האחרונים:

השו"ע החמיר בספק טריפה שהתערב כשיטת ר"י:

**השו"ע** פסק כר"י: "ספק טרפה שנתערב באחרות - כולן אסורות עד שיהא בהיתר כדי לבטל האיסור אם הוא מדברים המתבטלים (כגון דבר שמתבטל ב-60 צריך 60 של היתר כנגדו), שכיון שספק הראשון היה בגופו, אין להתירו מספק ספיקא".

הרמ"א ביאר שלא ניתן לומר על ספק טריפה שמא אינו איסור:

**הרמ"א** כתב: "ויש אומרים הטעם דאסור הואיל והספק הוא איסור מדאורייתא, ולא נוכל לומר עוד ספק שאין כאן איסור, רק שנתערב באחרים, לא מקרי ספק ספיקא ואסור". כלומר לדברי הרמ"א כיון שהספק הראשון הוא ספק באיסור תורה (כגון ספק טריפה) שדינו להחמיר, הרי לאחר מכן כשהתערב בהיתר יש לדון אותו ככל

144. בסימן קב למדנו שביצה ספק טריפה היא כגון במקרה שיש ספק אם נולדה מתרנגולת טריפה או מתרנגולת כשירה, או שיש ספק לגבי התרנגולת שממנה נולדה הביצה האם התרנגולת היא טריפה או כשירה.

איסור שהתערב, ולא ניתן לומר שמא אינו איסור כלל. מדברי הרמ"א עולה שאם מדובר בספק איסור דרבנן שהתערב - התערובת מותרת.

האחרונים הסכימו להקל בספק איסור דרבנן שהתערב:

**הש"ך** האריך לדון במה נחלקו השו"ע והרמ"א, והעלה את האפשרות שהשו"ע מחמיר אפילו בספק איסור דרבנן שהתערב, או שאין כאן מחלוקת כלל בין השו"ע לרמ"א וגם השו"ע מודה שיש לחלק בזה בין ספק איסור תורה שהתערב לספק איסור דרבנן שהתערב. בין כך ובין כך, להלכה פסק **הש"ך** להקל בספק איסור דרבנן שהתערב. **והט"ז** היקל אפילו במקרה שיש מחלוקת לגבי הספק איסור שהתערב האם איסורו מדאורייתא או שאיסורו מדרבנן (על הצד שהוא איסור).

**מה הדין כשהספק בגוף והספק בתערובת נודעו יחד:**

למשאת בנימין אפילו ר"י מודה שאומרים בזה ספק ספיקא:

לדעת **משאת בנימין** כל מה שאסר ר"י כשספק אחד בגוף וספק אחד בתערובת הוא רק במקרה שהספק בגוף התגלה לפני התערובת, שבמקרה כזה בזמן שהתגלה הספק בגוף פסקנו את דינו לאיסור, וממילא לאחר מכן כשהתערב בהיתר כבר אי אפשר לומר שמא אינו איסור. אבל במקרה שהספק בגוף נודע רק לאחר שהתערב בהיתר, כגון שהתערבו כמה ביצים ביחד, ולאחר מכן נודע שתרנגולת מסויימת היא ספק טריפה, וידוע שאחת הביצים שבתערובת נולדה מתרנגולת זו לאחר שאירע לה המעשה שמחמתו היא ספק טריפה - הרי זה ככל ספק ספיקא שפוסקים בו להקל, כיון שעדיין לא אסרנו את הביצה מחמת הספק בגופה, אלא שני הספיקות (בגוף ובתערובת) באו לפנינו באותו הזמן, וממילא ניתן לומר בזה ספק ספיקא. כשיטת משאת בנימין מובא בבית יוסף במקום אחר<sup>145</sup>, ומשמע **שהבית יוסף** מסכים לכך.

לרוב אחרוני אשכנז אין אומרים בזה ספק ספיקא:

אבל לדעת **הרמ"א** (בדרכי משה) **הש"ך והט"ז** ספק אחד בגוף וספק אחד בתערובת אינם מצטרפים לספק ספיקא אפילו כששני הספיקות נודעו יחד ובאו לפנינו באותו הזמן. אכן במקרה של הפסד מרובה בסעודת מצוה, כתב **הש"ך** שאפשר

145. סימן נו בשם "מצאתי כתוב".



להקל כמשאת בנימין, אך בתנאי שלא יאכל את כל התערובת בבת אחת, ויאכל כל פעם שתי חתיכות (או שני ביצים) יחד (שאו אחת מהן בוודאי היתר).

**ועל פי כל האמור לעיל מובן, שכל התרנגולות בחזקת איסור עד שייבדקו, כיון** שבעלי חיים אינם בטלים, ואין לומר כאן ספק ספיקא משום שספק אחד הוא בגוף התרנגולת וספק שני בתערובת. הרמ"א הוסיף לנמק שכיון שהספק הראשון הוא ספק תורה שדינו להחמיר, הרי לאחר מכן כשהתערב בהיתר יש לדון אותו ככל איסור שהתערב ולא ניתן לומר שמא אינו איסור.

**אדם בישראל בסיר מאכל שיש לגביו ספק האם הוא מותר או אסור, ונודע לו שהמאכל שבושל הוא ספק איסור. לאחר מכן בישראל באותו הסיר מאכל של היתר, והוא מסופק האם בישראל את ההיתר בתוך 24 שעות משעה שביישל את הספק איסור או לאחר 24 שעות. האם ניתן להתיר את המאכל על סמך ספק ספיקא?**

הראשונים נחלקו האם הדין המקובל שספק דאורייתא לחומרא הוא מן התורה או מדרבנן. לדעת הרשב"א ספק של תורה אסור מן התורה כמו וודאי, והיינו שבמקרה שיש לאדם ספק לגבי איסור של תורה - התורה עצמה מחייבת אותו להחמיר, כעולה ממה שמצינו בתורה שמביאים קרבן על ספק איסור ("אשם תלוי").

לרמב"ם ספק דאורייתא לחומרא מדרבנן:

אבל לדעת הרמב"ם התורה אסרה רק וודאי איסור ולא ספק, ומה שאנו מחמירים בכל ספק של תורה הוא מדברי חכמים, והיינו בין שמדובר בספק של תורה מצד הדין (כגון שהגמרא לא הכריעה את ההלכה) ובין שמדובר בספק של תורה מצד המציאות (שאנו מסופקים אם הדבר שלפנינו אסור מן התורה או מותר) - האיסור בזה הוא מדרבנן שהכריעו להחמיר בכל ספק של תורה (אבל מן התורה אנו מעמידים הדבר על חזקתו, וכל עוד לא התברר איסורו בוודאי אין בו איסור). כל זה מלבד איסור שיש בו כרת, שכן באיסור תורה שעונשו כרת מודה הרמב"ם שספיקו אסור מן התורה, שהרי העושה אותו חייב קרבן אשם תלוי.

האחרונים נחלקו כמי לפסוק:

להלכה נחלקו האחרונים, **הש"ך והפמ"ג** פסקו כרשב"א שספק דאורייתא לחומרא הוא מדאורייתא, ואילו **הפרי חדש** פסק כרמב"ם שספק דאורייתא לחומרא הוא מדרבנן.

לרמב"ם ספק ספיקא נחשב כספק דרבנן, ולרשב"א מקילים בספק ספיקא מדין רוב:

לאור זאת ביארו אחרונים שהטעם לכך שמקובל להלכה להקל בספק ספיקא (אפילו ספק ספיקא של תורה) תלוי במחלוקת הרמב"ם והרשב"א, שכן לדעת הרמב"ם הטעם לכך הוא פשוט: כאשר יש ספק אחד באיסור תורה הרי זה איסור דרבנן, וכאשר יש ספק ספיקא באיסור תורה הרי זה ככל ספק איסור דרבנן שהולכים בו להקל. אמנם לשיטת הרשב"א הטעם שמקילים בספק ספיקא הוא משום מה שאמרה התורה "אחרי רבים להטות", והיינו שכאשר יש ספק אחד באיסור תורה הרי זה כמחצה על מחצה ומחוייבים להחמיר מן התורה, אבל כאשר יש ספק ספיקא באיסור תורה - הספק השני מכריעו לרוב, והרי זה ככל דבר שהולכים בו אחר הרוב, שכיון שבספק ספיקא יש כביכול רוב לצד ההיתר - הולכים להקל.

#### **שני ספיקות בגוף שנודעו זה לאחר זה:**

שני ספיקות בגוף שנוולדו יחד מותר:

ספק אחד בגוף וספק אחד בתערובת אינם מצטרפים לספק ספיקא. בהמשך לכך כתב הרמ"א כתב על פי איסור והיתר: "אבל אם היו שני ספיקות אם היה כאן איסור כלל (שבכל אחד מהספיקות אנו אומרים שמוא אין הבהמה טריפה), ונודעו שני הספיקות ביחד - מתירים ספק ספיקא בכל מקום, אפילו באיסור דאורייתא וגופו של איסור".

עוף שנשבר הכנף שלו ויש ספק אם נשבר בעודו בחיים:

דוגמא לשני ספיקות אם יש כאן איסור (שני ספיקות בגוף), מובאת בהמשך דברי הרמ"א: עוף שנשבר הכנף שלו, ויש ספק אם נשבר בעודו בחיים וממילא היה טריפה או שנשבר לאחר השחיטה, ואם תאמר שנשבר בעודו בחיים יש עדיין ספק שמא הריאה לא ניקבה (שהריאה נמצאת בעוף סמוך לכנף, ואם הריאה לא ניקבה העוף אינו טריפה על אף שנשבר הכנף שלו).

לרמ"א וש"ך שני ספיקות בגוף שנודעו זה לאחר זה אסור:

לדברי הרמ"א: במקרה של שני ספיקות בגוף שנודעו ביחד - מקילים. משמע מדבריו שאם שני הספיקות בגוף נודעו זה לאחר זה - אינם מצטרפים לספק ספיקא, ויש להחמיר. וכן דעת הש"ך.

בישל בסיר ספק איסור ואח"כ בישל בו היתר ומסופק אם עבר מעת לעת: דוגמא לשני ספיקות בגוף שנודעו זה לאחר זה: אדם שבישל בסיר ספק איסור ונודע לו מכך, ואחר כך בישל באותו הסיר מאכל של היתר ומסופק אם בישל את ההיתר בתוך מעת לעת (שטרם עברו 24 שעות מבישול הספק איסור) או לאחר מעת לעת - לדעת הרמ"א והש"ך אין זה ספק ספיקא, כיון שבזמן שנודע הספק הראשון כבר נפסק דינו של הסיר לאיסור, כלומר שיש להתייחס אליו כמו אל סיר שבישלו בו איסור, וממילא לאחר מכן כשהגיע הספק השני כבר לא ניתן לצרף את הספק הראשון.

למשאת בנימין וט"ז שני ספיקות בגוף מותר אפילו נולדו זה אחר זה: אמנם לדעת משאת בנימין והט"ז אפילו אם שני הספיקות בגוף נודעו זה לאחר זה - מצטרפים לספק ספיקא ומותר.

#### **סיכום הדינים במקרה של ספיקות שנודעו בזה אחר זה:**

**כשספק אחד בגוף וספק אחד בתערובת:** במקרה זה כל האחרונים מודים שאם הספיקות נודעו בזה אחר זה - אינם מצטרפים לספק ספיקא, שהרי משאת בנימין היקל בספק אחד בגוף וספק אחד בתערובת רק כשהספיקות נודעו יחד, ואילו הש"ך והט"ז החמירו יותר ואסרו ספק אחד בגוף וספק אחד בתערובת אפילו כשנודעו יחד (וכל שכן כשנודעו זה אחר זה).

**כששני הספיקות בגוף אחד:** אם נודעו זה אחר זה - לדעת הרמ"א והש"ך אינם מצטרפים לספק ספיקא ואסור, ולדעת משאת בנימין והט"ז מצטרפים לספק ספיקא ומותר.

**כששני הספיקות בתערובות:** אם נודעו זה אחר זה - מסתימת הש"ך משמע שאינם מצטרפים לספק ספיקא ואסור, ולדעת משאת בנימין והט"ז מצטרפים לספק ספיקא ומותר.

**ועל פי כל האמור לעיל מובן, שלדעת הרמ"א והש"ך אין זה ספק ספיקא, כיון שבזמן שנודע הספק הראשון כבר נפסק דינו של הסיר לאיסור, ואחר כך כשהגיע הספק השני כבר לא ניתן לצרף את הספק הראשון. אמנם לדעת משאת בנימין וט"ז ניתן להתיר את המאכל על סמך ספק ספיקא, שלשיטתם שני ספיקות בגוף מצטרפים לספק ספיקא אפילו נודעו זה לאחר זה.**

**בלול תרנגולות התגלתה תרנגולת טריפה, ומצאו ביצה בין התרנגולות הטריפה לבין תרנגולת אחרת כשירה באופן שיש ספק האם הביצה נולדה מהתרנגולת הזו או מהתרנגולת הזו. על הצד שהביצה נולדה מהתרנגולת הטריפה, ישנו ספק נוסף שמא תהליך יצירת הביצה עם קליפתה כבר הסתיים לפני שהתרנגולת נעשתה טריפה, וממילא הביצה הגמורה כבר נחשבת נפרדת מהתרנגולת ולא חל עליה הדין שחל על התרנגולת. האם ניתן להתיר את הביצה על סמך ספק ספיקא?**

כתב באיסור והיתר, והובא בכללי ספק ספיקא להש"ך, שאם התערבה תרנגולת ספק טריפה בתרנגולת אחרת חד בחד (תרנגולת אחת ספק טריפה ותרנגולת אחת כשירה שלא ניתן להבחין ביניהן), ונמצאה ביצה בין שתיהן - הביצה מותרת מטעם ספק ספיקא, שמא נולדה מן הכשרה, ואם תאמר שנולדה מן הספק טריפה שמא אינה טריפה.

כשנמצאה הביצה התעוררו לנו שני ספיקות בגופה מהיכן הגיעה:

הטעם לכך: כאשר אנו מתחילים לדון על הביצה מהיכן הגיעה, אנחנו מסופקים אם בכלל הגיעה ממקום שיש בו חשש איסור, וגם אם תחמיר לומר שהגיעה ממקום שיש בו חשש - הרי הוא לכל היותר ספק איסור. נמצא ששני הספיקות הן בגוף הביצה ובענין אחד (מהיכן הגיעה) ובאים כאחד (שכאשר הביצה נמצאה יש לגביה ספק ספיקא, אפילו אם הספק טריפה שבתרנגולת נודע לפני שנמצאה הביצה).

**במקרה שתרנגולת אחת וודאי טריפה ואין ידוע אם הביצה נגמרה לפני שנטרפה:**

אם התרנגולים התערבו הביצה שביניהן אסורה:

כתב הש"ך שאם התרנגולים התערבו ונמצאה ביניהן ביצה - הביצה אסורה, שהרי התרנגולת הכשירה התערבה עם תרנגולת טריפה חד בחד ונאסרה גם

כן, וממילא הביצה בוודאי נולדה מתרנגולת אסורה, ויש כאן רק ספק אחד האם הביצה נגמרה בקליפתה לפני שהתרנגולת נאסרה וממילא לא חל עליה הדין של התרנגולת והיא מותרת או שהביצה נגמרה רק לאחר שהתרנגולת נאסרה ודין הביצה כדין התרנגולת.

אם התרנגולים לא התערבו הביצה שביניהן מותרת:

אמנם במקרה שהתרנגולים לא התערבו אלא אנו יודעים להבחין מי היא התרנגולת הטריפה, ורק לגבי הביצה אין אנו יודעים ממי נולדה, כתב הפרי מגדים שהביצה מותרת, כיון שיש ספק האם הביצה באה מהטריפה או מהכשרה (ואולי אין כאן כלל איסור), ואם תאמר שבאה מהטריפה שמא נגמרה הביצה לפני שהתרנגולת נטרפה.

**במקרה שתרנגולת אחת ספק טריפה ולכל אחת מהן נולדה ביצה:**

שתייהן אסורות:

**הש"ך** כתב שבמקרה כזה שתי הביצים אסורות, כיון שביצה אחת מהן בוודאי הגיעה מספק טריפה שאסורה מהתורה, ולכן גם התערובת שלה אסורה.

**תערובת חנויות שפירשה מהן חתיכת בשר:**

חתיכה אחת שפירשה מהחנויות מותרת, אך שתי חתיכות שאחת מהן באה מהספק טריפה אסורות:

**הש"ך** הסיק מהאמור לעיל לגבי ביצה שנמצאה בין שני תרנגולים, גם לענין חנות כשרה וחנות ספק טרפה שנתערבו, שאם פירשה מהן חתיכת בשר ולא ידוע מהיכן באה - הרי היא מותרת מדין ספק ספיקא (שמא באה מהחנות הכשרה, ואם באה מהחנות המסופקת שמא אינה טריפה). אך אם יש שתי חתיכות ולא ידוע איזו חתיכה באה מהחנות הכשרה ואיזו מהשניה - שתייהן אסורות (כיון שהחתיכה שבאה מהספק טריפה אסורה מהתורה, וממילא גם התערובת שלה אסורה).

**כללי ספק ספיקא להש"ך:**

ספק בגוף וספק בתערובת אינם מצטרפים:

א דבר חשוב שהוא ספק איסור תורה שהתערב - כל התערובת אסורה, כיון שהספק הראשון אסור מהתורה והספיקות אינם מענין אחד (אלא ספק הראשון בגוף

וספק השני בתערובת). ובהפסד מרובה בסעודת מצוה אפשר לסמוך על המקילים במקרה שהספק איסור נודע רק לאחר שנתערב, ובתנאי שלא יאכל הכל כאחד, ויאכלנו שנים שנים.

ספיקות בגופים שונים אינם מצטרפים:

ב הוא הדין לביצה שנולדה מתרנגולת ספק טריפה והתערבה באלף, שאוסרת את כולן (לפי השיטה שביצה לא בטלה). וכן תרנגולת ספק טריפה שהטילה ביצה, ויש ספק אם הביצה נגמרה בקליפתה לפני שאירע הספק טרפות (שאם הביצה נגמרה לפני כן הרי היא כבר נפרדת מהתרנגולת ולא חל עליה הדין שחל על התרנגולת) - אין זה ספק ספיקא (כיון שספק הראשון מהתורה והספק השני בענין אחר ובגוף אחר, שמתחילה אתה דן על התרנגולת ואחר כך על הביצה).

אם התערבה באלף כולן אסורות:

ג אם הביצה הנ"ל (שנולדה מתרנגולת ספק טריפה ויש ספק מתי נגמרה) התערבה באלף - כולן אסורות, כדין ספק איסור שהתערב (שאם לא אומרים ספק ספיקא הרי זה ככל ספק איסור).

בכשירה וטריפה שהתערבו הביצה אסורה:

ד תרנגולת כשירה ותרנגולת טריפה שהתערבו, ונולדה ביצה אחת - אסורה אפילו אם יש ספק שמא הביצה נגמרה לפני שהתרנגולת נטרפה.

בכשירה וספק טריפה שהתערבו הביצה מותרת:

ה כשרה וספק טריפה שהתערבו, ונולדה ביצה אחת - מותרת (ספק ספיקא בגוף אחד ובענין אחד ובאים כאחד).

ו כנ"ל ונולדה ביצה לזו וביצה לזו - אסורות.

הוא הדין לתערובת חנויות:

ז חנות כשירה וחנות ספק טריפה ונתערבו, ונמצאת חתיכה אחת - מותרת.

ח כנ"ל ונמצאת חתיכה לזו וחתיכה לזו - אסורות.

אפילו נפלה אחת לים סובר הש"ך שהשניה אסורה:

ט אפילו אם חתיכה אחת מתוכן נפלה מעצמה לים - החתיכה הנותרת נשארת באיסורה, שאין לומר ספק ספיקא (ספק שמא החתיכה שאבדה היא הספק טריפה וממילא אין כאן איסור כלל, ואם תאמר שהספק טריפה נשארה שמא אינה טריפה), כיון שהספק הראשון הוא לגבי החתיכה שאבדה והספק השני הוא לגבי החתיכה שנשארה (כך לדעת הש"ך. אמנם לדעת תורת השלמים מקרה כזה נחשב ספק ספיקא ומותר).

לש"ך ספק ספיקא פירושו שאותו הספק הוא ספק כפול וקלוש:

ניתן לסכם ולומר שלהבנת הש"ך על מנת להתיר איסור תורה באמצעות ספק ספיקא, איננו יכולים לצרף ספיקות מגופים שונים או עניינים שונים כיון שאז הספיקות הם נפרדים ועל כל אחד מהם צריך לדון בנפרד כספק תורה, אלא צריך שהחשש איסור בגוף שלגביו החשש יהיה קלוש כל כך באופן שאינו ספק תורה אלא רק ספק ספיקא (כלומר ספק ספיקא אינו מתייחס לאיסור עצמו שיש בו שני ספיקות שמחמתם יש ספק גדול אם הוא אסור ולכן נתיר אותו, אלא ספק ספיקא מתייחס לספק מסויים שיש באיסור שאותו הספק עצמו הוא כפול).

ביחידות הבאות נעסוק בשאר הדינים המבוארים בכללי ספק ספיקא של הש"ך. **ועל פי כל זה מובן, שניתן להתיר את הביצה על סמך ספק ספיקא, כיון שבזמן שנמצאה הביצה התעוררו לנו שני ספיקות בגופה מהיכן הגיעה - ספק האם הביצה הגיעה מהתרנגולת הכשירה (מדובר שהתרנגולת לא התערבו ביניהן אלא אנו יודעים להבחין מיהי הטריפה), ואם תאמר שהביצה הגיעה מהתרנגולת הטריפה - שמא נגמרה בקליפתה ונעשתה נפרדת מהתרנגולת לפני שהתרנגולת נעשתה טריפה ולא חל עליה דין התרנגולת.**

**יהודי אצלנו בישל פירות שדרכם להתליע בלי לבדקם לפני הבישול (יש במין זה מיעוט המצוי של פירות מתולעים, אך רובם אינם מתולעים). האם ניתן להתיר את התבשיל מצד ספק ספיקא?**

הש"ך כתב שכדי לומר ספק ספיקא צריך שיהיה מתהפך, כלומר שניתן לאמרו גם בסדר הפוך, אבל ספק ספיקא שאינו מתהפך אין להקל בו. מקור דבריו באגור על פי תוספות.

ספק שמא נפגם הסכין בעצם המפרקת ושמא נפגם במיעוט אחרון של הסימן: דוגמא לספק ספיקא שאינו מתהפך מובאת באגור: אדם ששחט בהמה ולאחר השחיטה מצא שהסכין פגומה. לכאורה אפשר לומר כאן ספק ספיקא, ספק שמא נפגם הסכין רק לאחר שהגיע בתהליך השחיטה לעצם המפרקת, שההגעה לעצם המפרקת היא רק לאחר שחתך את הסימנים שבהם תלויה השחיטה (הסימנים הם הקנה והושט שבצוואר הבהמה), וממילא כבר נשחט כדין לפני הפגימה של הסכין. ואם תאמר שהסכין נפגם לפני שהגיע לעצם המפרקת - שמא נפגם הסכין כשהגיע למיעוט האחרון של הסימן, והיינו שכבר שחט את רוב הסימן השני, ונמצא שהשחיטה היתה כשירה לפני הפגימה (הדין הוא שאם שחט את רוב הסימנים, דהיינו רוב הקנה ורוב הושט - שחיתתו כשירה<sup>146</sup>).

ספק ספיקא שלא ניתן לאומרו בסדר הפוך נחשב כספק ספיקא משם אחד: ספק ספיקא כזה לא ניתן לאומרו בסדר הפוך, שהרי אי אפשר לומר שמא רק במיעוט האחרון של הסימן נפגם ולא קודם לכן, ואחר כך לומר שאם תאמר שנפגם קודם לכן שמא בעצם המפרקת נפגם, שהרי עצם המפרקת הוא לאחר הסימנים ולא קודם לכן. נמצא אם כן שהספק שמא במיעוט האחרון של הסימן נפגם למעשה כולל בתוכו גם את הספק שמא לאחר מכן בעצם המפרקת נפגם, והיינו שאין זה ספק ספיקא אלא ספק אחד שמא נפגם בשלב שהשחיטה כבר כשרה או שמא נפגם לפני כן. נמצא שכאשר לא ניתן להפוך את הסדר של הספיקות הרי זו ראייה שאין זה ספק ספיקא אמיתי. והיינו שספק ספיקא שאינו מתהפך נחשב כספק אחד ומשם אחד.

### **מתי מקילים בספק ספיקא שאינו מתהפך:**

ספק שמא לא נכנס האריה ושמא לא דרס:

**הרשב"א** כתב שאם נמצאה צפורן של אריה בגב של שור, ויש לנו ספק האם האריה נכנס למקומו של השור או לא נכנס - השור מותר מטעם ספק ספיקא (שאינו נחשב כנדרס על ידי האריה) - ספק נכנס האריה ספק לא נכנס, ואם תאמר שנכנס שמא

146. שו"ע כא א לגבי בהמה. ולגבי עוף מובא שם שאפילו שחט רוב של סימן אחד שחיתתו כשירה.



לא דרס את השור אלא שכב סמוך לכותל והשור התחכך בכותל וברגלו של האריה, וכך נשמטה הצפורן מהאריה והתיישרה בגב השור.

ספק ספיקא זה אפשר לאומרו רק בסדר אחד:

**הש"ך** הקשה: הרי ספק ספיקא זה אינו מתהפך, שהרי אי אפשר לומר ספק שמא דרס האריה את השור ספק שמא התחכך השור בכותל, ואחר כך לומר: ואם תאמר שדרס ספק שמא לא נכנס, שכן בזמן שאנו אומרים את הספק שמא דרס שמא התחכך אנו מניחים כבר שנכנס, ואם כן מחוייבים לומר את הספק ספיקא דווקא בסדר המובא ברשב"א (קודם הספק שמא לא נכנס ואחר כך הספק שמא לא דרס אלא התחכך), ואין זה ספק ספיקא מתהפך!

כשאומרים את הספק ספיקא על שני גופים ויש הכרח להקדים ספק אחד נחשב ספק ספיקא:

הש"ך תירץ שלא הצריכו ספק ספיקא מתהפך אלא כשאומרים את הספיקות על גוף אחד, אבל בזמן שאומרים את הספיקות על שני גופים או בשני מקומות ויש הכרח להקדים ספק אחד - אין צריך שיתהפך. וכך הוא בספיקו של הרשב"א, שכיון שהספק הראשון הוא על עצם השאלה אם בכלל הגיע לכאן הגורם לאיסור (האריה) - אי אפשר לדון על אופן המעבר של הצפורן מהאריה לשור לפני שאנו דנים אם האריה נכנס, ומאחר שספק ספיקא כזה מכריח לאומרו דווקא בסדר מסויים נחשב הוא ספק ספיקא אף על פי שאינו מתהפך.

מי שבישל פירות שדרכם להתליע בדיעבד מותר משום ספק ספיקא:

לפי זה ביאר הש"ך את ההלכה בהלכות תולעים<sup>147</sup> לפיה אם אדם עבר ובישל פירות שדרכם להתליע (שיש במין זה מיעוט המצוי של פירות מתולעים) בלי לבדוקם לפני הבישול (ואינו יכול לבדוקם לאחר הבישול) - התבטל מותר מטעם ספק ספיקא - ספק לא היה בפירות אלו תולעים, ואם תאמר שהיה בהם תולעים ספק שמא נמוחו בבישול והתבטלו (שבריה חתוכה יש לה ביטול). לכאורה אין זה ספק ספיקא, שהרי אינו מתהפך, שאי אפשר לומר תחילה ספק שמא נמוחו ואחר כך לומר ספק אם בכלל

היו שם. אך לאור דברי הש"ך הנ"ל מובן שכיון שמתחילה מוכרחים לדון האם יש כאן בכלל איסור - הרי זה ספק ספיקא אף על פי שאינו מתהפך.

### **שיטת הסוברים שאין צריך מתהפך:**

לפרי חדש ספק ספיקא אינו צריך להיות מתהפך:

**פרי חדש** חלק על הש"ך, והאריך להוכיח מדברי ראשונים שגם ספק ספיקא שאינו מתהפך נחשב ספק ספיקא (אפילו כשאומרים את הספיקות על גוף אחד, ודלא כש"ך). להבנת פרי חדש: כשאנו אומרים ספק ספיקא העיקר הוא שיהיה כאן שני צדדים להתיר, שעל ידי הספק הראשון הרי זה כמחצה על מחצה (הצד לאסור והצד להתיר שקולים, ומכיון שמדובר על איסור תורה בוודאי שאנו מחמירים), ועל ידי הספק השני יש בידינו רוב לצד ההיתר, והתורה אמרה אחרי רבים להטות. אם כן גם כשהספק ספיקא אינו מתהפך יש לנו שני צדדים להתיר, וזהו העיקר.

### **לסיכום<sup>148</sup>:**

ספק ספיקא שאינו מתהפך אינו ספק ספיקא, וכגון במקרה של סכין שנמצאה פגומה לאחר השחיטה כנ"ל (והפרי חדש חולק ומיקל).

אמנם ספק ספיקא שאינו מתהפך נחשב ספק ספיקא כאשר דנים בגופים שונים ויש הכרח להקדים ספק אחד, כגון שספק אחד גורם לשני ומתחילה צריך לדון אם יש בכלל איסור.

**ועל פי כל האמור לעיל מובן, שאם אין אפשרות לבדוק לאחר הבישול ניתן להתיר על פי ספק ספיקא, שמא לא היו שם תולעים ואם היו שם תולעים שמא נמוחו בבישול והתבטלו.** ואף על פי שלא ניתן להפוך את הספק ספיקא הזה, מכל מקום נחשב ספק ספיקא אפילו לשיטת הש"ך, כיון שיש הכרח לדון תחילה אם בכלל יש כאן איסור ורק לאחר מכן לדון אם התבטל או לא.

**בסופר גדול אצלנו יש מעדניה עם גבינות ישראל ומעדניה עם גבינות גויים. אחד העובדים מצא שם גבינה שלא ידוע מאיזו מעדניה היא. האם אפשר**

148. דינים יג-טו מתוך קיצור דיני ספק ספיקא להש"ך.

## להתיר את הגבינות הללו כי איסור גבינת גויים הוא מדרבנן, וספיקא דרבנן לקולא?

כדי להבין כל זאת, נצטרך להקדים מהו הטעם לאיסור של גבינת גויים, מצד מה אסרו אותנו חכמים ובאיזה רמה איסור זה קיים.

והענין בזה הוא, שחכמים אסרו גבינות של גויים מחשש שמא העמידו (גיבנו) את הגבינה באמצעות קיבה של בהמה נבילה. מן התורה גבינות הגויים מותרות, כיון שרוב הגבינות שלהם לא הועמדו בקיבת נבילה, והולכים אחר הרוב. אך כיון שמדובר בחשש מצוי אסרו חכמים את כל גבינות הגויים.

גבינה שיש ספק אם היא של גויים אין להתירה על סמך ספק ספיקא:

**הש"ך** כתב בשם **איסור והיתר** שאם יש ספק לגבי גבינה מסויימת אם היא של נכרי או של יהודי - הולכים להחמיר והגבינה אסורה. לדבריו: אין לומר בזה ספק ספיקא (ספק של נכרי ספק של יהודי, ואם תאמר של נכרי שמא לא העמיד אותה בקיבה נבילה), שמאחר שחכמים אסרו את כל גבינות הגויים הרי כל גבינה של נכרי היא וודאי איסור, וכבר לא ניתן לומר שמא לא העמיד אותה בקיבת נבילה, ונמצא שיש כאן רק ספק אחד האם היא של נכרי או של יהודי.

גבינה שיש ספק אם היא של גויים אין להתירה על סמך ספק דרבנן לקולא:

עוד מבואר בש"ך שאין להתיר גבינה זו המסופקת מדין ספק דרבנן לקולא, שכן מה שאנו אומרים שחכמים לא גזרו על ספק וממילא יש להקל בספק של דבריהם הוא רק בדבר שעיקר איסורו מדבריהם, והיינו שגזרו עליו משום חשש אחר שמחוץ לגופן, כמו לדוגמא בישולי נכרים שמצד עצמם אין בהם איסור כלל וגזרו עליהם כדי שלא יבואו להתחתן עם הגויים, אבל דבר שחכמים אסרו מפני חשש של איסור תורה בדבר עצמו כמו גבינת גויים שיש בה חשש לאיסור תורה של נבילה (ואף ללא גזירת חכמים היה כאן חשש איסור) - אין אומרים בזה ספק דרבנן לקולא.

**הש"ך סיכם מספר חילוקי דינים בענין ספיקות באיסורי דרבנן**<sup>149</sup>:

ספק ספיקא באיסור תורה מותר אע"פ שהוא גם ספק דרבנן:

149. דינים טז-יח מתוך קיצור דיני ספק ספיקא להש"ך.

ספק ספיקא באיסור תורה מותר אף על פי שהוא גם ספק דרבנן, שכן האיסור תורה מותר מצד הספק ספיקא, ולהתיר את האיסור דרבנן די בספק אחד. לדוגמא: לגבי ציר של דג טמא ההלכה היא שאם יש בו שמנונית אסור מהתורה, ואם אין בו שמנונית אסור מדרבנן. במקרה שיש ספק לגבי דג כשר האם נמלח עם דג טמא או לא - יש להתיר את הדג הכשר מטעם ספק ספיקא, ספק האם נמלח עם הדג הטמא, ואם תאמר שנמלח איתו שמא לא היתה שם שמנונית. ספק ספיקא זה מועיל לעניין האיסור תורה במקרה שיש שמנונית, ולגבי האיסור דרבנן כשאין שמנונית די בספק אחד (ספק האם נמלח עם הדג הטמא).

הש"ך חילק את איסורי דרבנן לשלש קבוצות מן הקל אל החמור:

איסור דרבנן מחמת חומרא:

א דבר שחכמים אסרו מחמת חומרא יתירה שלא מן הדין, כגון בשר שנתעלם מן העין - אם התערב ברוב היתר הרי הוא בטל אפילו הוא חתיכה הראויה להתכבד (וכל שכן במקרה של ספק, שאומרים בו ספק דרבנן לקולא).

איסור דרבנן מחמת חשש שמחוץ לגופו:

ב דבר שחכמים אסרו מן הדין, אך לא מחמת חשש שבגופו אלא מחמת חשש שמחוץ לגופו, כגון בישולי גויים או מוקצה או ציר של דג טמא או ביצת נבילה - אינו בטל ברוב היתר אם הוא דבר חשוב. אך מצד שני אומרים בו ספק דרבנן לקולא, כגון אם יש ספק לגבי ביצה מסויימת אם היא ביצה של תרנגולת כשירה או ביצה של נבילה הולכים להקל והביצה מותרת.

איסור דרבנן מחמת חשש שבגופו:

ג דבר שחכמים אסרו מחמת חשש לאיסור תורה בגופו, כגון גבינות נכרים - אין אומרים בו ספק דרבנן לקולא, אלא עשאוהו כאיסור תורה (אכן במקרה שגבינה שיש לגביה ספק אם היא של ישראל או של נכרי התערבה ברוב היתר, הרי היא בטלה אפילו היא חתיכה הראויה להתכבד).

**ועל פי כל זה מובן, שבגבינה של גויים אין אומרים ספק דרבנן לקולא, כיון שזה איסור שחכמים אסרו מחמת חשש לאיסור תורה בגופו, ולכן הגבינה שנמצאה אסורה.**

**ובזכות שמירת הכשרות, נזכה לביאת משיח צדקנו תיכף ומייד ממש..**

**שוחט ירא שמים אצלנו שחט בהמה ולאחר השחיטה התעורר ספק האם הסכין פגום, באופן שיש כאן ספק ספיקא - ספק שמא הסכין פגום, ואם תאמר שהוא פגום - שמא נפגם רק בסיום השחיטה לאחר שהבהמה כבר נחשבת שחטה כדין. האם אפשר להתיר את הבהמה באכילה על סמך ספק ספיקא זה?**

**במשנה** במסכת מקוואות<sup>150</sup> נחלקו תנא קמא ורבי יוסי לגבי אדם שטמא בטומאה דרבנן שירד לטבול, ויש ספק אם טבל או שיש ספק אם יש במקווה ארבעים סאה - לדעת תנא קמא טהור מספק (כדין ספק דרבנן לקולא), ולדעת רבי יוסי טמא, שכן לדבריו "כל דבר שהוא בחזקת טומאה לעולם הוא בפסולו עד שיודע שטהר".

הגמרא במסכת ערובין<sup>151</sup> מביאה שתי אפשרויות בביאור טעמו של רבי יוסי:

רבי יוסי מחמיר בטומאה כי יש לה עיקר מהתורה:

א רב הונא בר חנינא ביאר שלדעת רבי יוסי טומאה דרבנן שונה משאר איסורי דרבנן, כיון שלטומאה יש עיקר מן התורה, ולכן יש להחמיר בספק טומאה דרבנן.

רבי יוסי מחמיר בטומאה כי הטמא בחזקת טומאה:

ב רבא ביאר שטעמו של רבי יוסי הוא משום שיש להעמיד את הטמא על חזקתו. כלומר כאשר אדם מוחזק כטמא לא ניתן להוציאו מחזקתו עד שייודע לנו בוודאי שטבל.

לשיטת הש"ך לא אומרים ספק דרבנן לקולא כנגד חזקת איסור:

**הש"ך** כתב שיש לפסוק כרבי יוסי על פי ביאורו של רבא, ונמצא לפי זה שכאשר יש חזקת איסור - לא אומרים ספק דרבנן לקולא (שהחזקה גוברת על הספק).

יש סוברים שאומרים ספק דרבנן לקולא כנגד חזקת איסור:

150. פרק ב משנה ב.

151. דף לו א.

אמנם **הפרי מגדים** העיר שמדברי **הרמב"ם**<sup>152</sup> נראה שפסק כתנא קמא, ואם כן לשיטת הרמב"ם אומרים ספק דרבנן לקולא אפילו נגד חזקה. וכן פסק **פרי חדש**.

כף החיים חשש לש"ך אם ההפסד הוא מועט:

**בכף החיים** כתב שבהפסד מועט יש לחוש לדעת הש"ך הסובר שלא אומרים ספק דרבנן לקולא נגד חזקה, ובהפסד מרובה יש לסמוך על פרי חדש שמיקל בזה.

#### **ספק ספיקא נגד חזקה:**

מחלוקת ראשונים אם אומרים ספק ספיקא כנגד חזקה:

על דרך זה מצינו מחלוקת הפוסקים גם בענין ספק ספיקא (באיסור תורה) נגד חזקה. משו"ת **הרשב"א** עולה שאומרים ספק ספיקא נגד חזקה (כך ההבנה הרווחת בדבריו), ואילו לדעת **איסור והיתר והרא"ה** לא אומרים ספק ספיקא נגד חזקה.

מהרמ"א נראה שפסק להקל:

**הרמ"א**<sup>153</sup> כתב על פי הרשב"א, שאם יש שני ספיקות בגוף האיסור (אם יש כאן איסור) ונודעו שני הספיקות ביחד - יש להתיר מטעם ספק ספיקא אפילו באיסור דאורייתא ואפילו כנגד חזקת איסור. הרמ"א הביא דוגמא: עוף שנשבר הכנף שלו, ויש ספק אם נשבר בעודו בחיים או שנשבר לאחר השחיטה, ואם תאמר שנשבר בעודו בחיים יש עדיין ספק שמא הריאה לא ניקבה (שהריאה נמצאת בעוף סמוך לכנף, ואם הריאה לא ניקבה העוף אינו טריפה על אף שנשבר הכנף שלו). במקרה זה יש לעוף חזקת איסור, כיון שכל זמן שעודו בחיים הוא אסור באכילה עד שיישחט כדין.

הש"ך פסק להחמיר ופירש כך גם ברמ"א:

אמנם **הש"ך** פסק להחמיר שאין לומר ספק ספיקא כנגד חזקה. לדבריו: נראה שגם הרמ"א מודה שבאופן עקרוני אין לומר ספק ספיקא כנגד חזקה, ומה שהתיר הרמ"א במקרה של עוף שנשבר הכנף שלו הוא מפני ששם החזקה והספיקות אינם בעניין אחד, שהחזקה היא בעניין השחיטה (שבהמה בחייה בחזקת איסור עומדת עד שתישחט כראוי), והספק אינו על השחיטה אלא על כשרות העוף מצד טריפה. לדברי הש"ך: במקרה שהחזקה והספיקות אינם בעניין אחד גם המחמירים יודו

152. הלכות מקוואות פרק י הלכה ו.

153. סימן קי סעיף ט.

שאומרים ספק ספיקא כנגד חזקה, ומה שאמרו המחמירים שאין אומרים ספק ספיקא כנגד חזקה הוא רק במקרה שהחזקה והספיקות בענין אחד, כגון ששניהם בענין השחיטה, שאז בספק הראשון אנו מעמידים את הבהמה על חזקת איסור, ונמצא שהספק הראשון כמי שאינו ונשאר רק ספק אחד, אבל כשהספיקות אינם בשחיטה - בוודאי אומרים ספק ספיקא לדברי הכל.

לש"ך שלש ספיקות תמיד מועילים כנגד חזקה:

הש"ך הוסיף שכאשר יש שלש ספיקות כנגד החזקת איסור - אומרים ספק ספיקא אפילו אם החזקה והספיקות בענין אחד (כגון חתיכה שיש לגביה ספק אם היא מבהמה כשירה או מבהמה שאירע לה ספק ספיקא בשחיטה<sup>154</sup>), כיון שלאחר שאנו אומרים שהספק הראשון כמי שאינו נשארים עדיין שני ספיקות כדי לומר ספק ספיקא.

לט"ז שלש ספיקות אינם מועילים כנגד חזקה אם החזקה והספיקות בענין אחד:

**הט"ז** החמיר קצת יותר מהש"ך ואסר בזמן שהחזקה והספיקות בענין אחד אפילו אם יש כמה ספיקות כנגד החזקה.

לפרי חדש אומרים ספק ספיקא כנגד חזקה:

מאידיך **פרי חדש** מיקל יותר מהש"ך וסובר שאומרים ספק ספיקא כנגד חזקה (אפילו שהחזקה והספיקות בענין אחד).

**סיכום הנ"ל עם פרטים נוספים**<sup>155</sup>:

ספק איסור דרבנן שיש לו חזקת איסור, לש"ך אסור, ולפרי חדש מותר. חתיכה שאינה חשובה האסורה מדרבנן שהתערבה חד בחד עם חתיכת היתר - הוחזק איסור בתערובת, ולכן אם נאבדה חתיכה אחת מן העולם - לשיטת הש"ך אין אומרים בזה ספק דרבנן לקולא (כיון שיש כאן חזקת איסור).

חתיכה חשובה האסורה מדרבנן שהתערבה אפילו באלף של היתר - אינה בטילה (כדין איסור תורה חשוב).

154. ספק ספיקא בשחיטה היינו כגון שנמצא אחר השחיטה ספק פגימה בסכין (שיש ספק האם הסכין פגום וספק מתי נפגם).

155. על פי דינים כ-לב מתוך קיצור דיני ספק ספיקא להש"ך.

חתיכה חשובה האסורה מדרבנן שהתערבה חד בחד עם חתיכת היתר, ואחר כך התערבה אחת מהן ברוב היתר - אינה בטילה לשיטת הש"ך הנ"ל, כיון שבתחילה התחזק האיסור בשתי החתיכות וממילא כל חתיכה מהשתים הראשונות היא כגופו של איסור (אמנם לשיטת פרי חדש הנ"ל המיקל בספק איסור דרבנן כנגד חזקה - החתיכה בטילה ברוב היתר).

וכן ספק איסור תורה שנתערב חד בחד, כל אחד הוא כגופו של איסור, ואם התערב אחר כך ברוב אינו בטל, שאין אומרים בזה ספק ספיקא לשיטת הש"ך. כל הדינים שנזכרו לעיל בספק איסור תורה וכיוצא בו שהוא אסור, היינו אפילו בהפסד מרובה ואפילו אינו רוצה לאכלו כולו כאחד.

במקרה שיש חזקת איסור - לא אומרים ספק ספיקא, כיון שבספק הראשון אנו מעמידים אותו על חזקת איסור ונמצא שיש רק ספק אחד (והפרי חדש מיקל). לדוגמא: בהמה שאירע לה ספק בשחיטה והתערבה עם בהמה כשירה חד בחד, ואחר כך נמצאת חתיכה ויש בה ספק אם היא מבהמה הכשרה או מזו שאירע לה ספק בשחיטה - לשיטת הש"ך (והט"ז) אין אומרים בזה ספק ספיקא, כיון שיש לבהמה חזקת איסור בחייה והספק הוא באותו ענין דהיינו בשחיטה.

אבל אם יש שלש ספיקות - מותר, שאף אם תעמידנו על חזקת איסור יש כאן ספק ספיקא (והט"ז מחמיר). לדוגמא: בהמה שנשחטה ויש ספק ספיקא שמא היא טריפה (כגון שנמצא אחר השחיטה ספק פגימה בסכין, שמא אין זו פגימה ואם תמצי לומר שהיא פגימה שמא במפרקת נפגם), ולגבי החתיכה שנמצאה יש ספק שלישי (האם היא מבהמה זו או מאחרת).

כאשר החזקת איסור והספיקות אינם בענין אחד, ונמצא שהספיקות אינם סותרים את החזקה - אומרים ספק ספיקא.

**ועל פי כל האריכות מהדברים שהתבארו לעיל, מובן שכנגד הספק ספיקא שיש בכשרות השחיטה עומדת חזקת איסור של הבהמה, שכל בהמה בחייה בחזקת איסור עומדת עד שיוודע שנשחטה כדין. בנידון השאלה, הספק ספיקא והחזקה הם בענין אחד (בענין השחיטה), ולכן לשיטת הש"ך והט"ז אין אומרים בזה ספק ספיקא (שהספק הראשון נופל מול החזקה ונשאר רק ספק אחד), וממילא הבהמה אסורה.**



אמנם פרי חדש מיקל בזה וסובר שאומרים ספק ספיקא כנגד חזקה אפילו שהחזקה והספיקות בענין אחד, ולשיטתו הבהמה מותרת.

### **האם אפשר להגיד ספק ספיקא בהלכה, גם אם הספיקות הם לא שווים ממש אחד לשני? תודה רבה.**

דיני ספק ספיקא מסובכים מאוד, ולהלן ננסה לגעת בדברים כפי יכולתנו. הגמרא במסכת כתובות אומרת<sup>156</sup> לגבי אדם שנשא אשה המוחזקת כבתולה, וטוען שמצא בבעלתו פתח פתוח, שנאמן הוא לאוסרה עליו, שהרי לטענתו נבעלה לפני הנישואין, ושמא אירע הדבר בין הקידושין לבין הנישואין ונאסרה עליו כדין אשת איש שזינתה.

תירוץ הגמרא שאין ספק ספיקא להתירה כי מדובר באשת כהן:

הגמרא שואלת מדוע שלא נאמר ספק ספיקא - ספק האם נבעלה לאחר הקידושין או שנבעלה קודם לכן, ואם תאמר שנבעלה לאחר הקידושין - שמא נבעלה באונס. הגמרא מתרצת (בתירוץ הראשון) שמדובר באשת כהן שנאסרת לבעלה אפילו באונס, וממילא יש כאן רק ספק אחד.

מדוע שלא נאמר ספק שמא היא מוכת עץ:

**תוספות** הקשו: לכאורה גם באשת כהן ניתן לומר ספק ספיקא - ספק האם נבעלה או שהיא מוכת עץ (שבתוליה אינם מורגשים מחמת מכה שקיבלה באותו מקום), ואם תאמר שנבעלה שמא נבעלה לפני הקידושין.

מוכת עץ אינה מצויה:

תוספות תירצו שניתן לומר שמוכת עץ אינה תופעה מצויה ולכן אין לצרף זאת לספק ספיקא.

ספק ספיקא הוא כשהאיסור וההיתר שווים:

לאור זאת כתב **הש"ך** שספק ספיקא הוא רק במקרה שהאיסור וההיתר שווים, אבל כאשר הדעת נוטה לתלות באיסור יותר מאשר בהיתר או שהאיסור מצוי יותר מההיתר - אין זה נחשב ספק.

לפרי מגדים אפילו אם רק ספק אחד אינו שקול:

**הפרי מגדים** הוסיף שאפילו אם ספק אחד שקול (שהאיסור וההיתר שווים מצד ספק זה) וספק אחד אינו שקול (שהאיסור מצוי יותר מצד ספק זה) - אין להקל. עוד כתב שהוא הדין שאין אומרים ספק דרבנן לקולא כאשר האיסור מצוי יותר מההיתר. יש שהקילו כשספק אחד אינו שקול:

**הפני יהושע** הקשה מדוע צריכים ששני הספקות יהיו שקולים, הרי אפילו אם נאמר שספק דאורייתא לחומרא הוא מן התורה (כשיטת הרשב"א המחמיר בזה ולא כרמב"ם הסובר שספק דאורייתא לחומרא מדרבנן) - הקילו בספק ספיקא מטעם שיש רוב להיתר, ולפי זה כאשר יש ספק אחד שקול יש כבר מחצה על מחצה, ובזמן שמצטרף הספק הנוסף אף על פי שאינו שקול הרי המיעוט של הספק הנוסף מכריע את הכף לכך שיש רוב להיתר! הפני יהושע כתב שאכן יש שהקילו לומר שאפילו אם ספק אחד שקול ושני אינו שקול - נחשב כספק ספיקא להקל (לשיטת הפרי מגדים הנ"ל מסתבר שחכמים לא רצו להקל בספק ספיקא כזה שיש בו רק רוב מועט להיתר ולא רוב משמעותי).

**לסיכום**<sup>157</sup>:

ספק או ספק ספיקא הוא רק במקרה שהאיסור וההיתר שווים, אבל אם יש לתלות באיסור יותר מבהיתר וכן אם האיסור שכיח יותר מההיתר - אין זה ספק כלל.

### **ספק שאפשר לברר**

לרשב"א אין להתיר על ידי ספק ספיקא כשאפשר לברר:

**הרשב"א** כתב שאין להתיר על ידי ספק ספיקא אם ישנה אפשרות לעמוד על בוריו של דבר ולבדוק אם הוא אסור או מותר<sup>158</sup>.

157. דין לג מתוך קיצור דיני ספק ספיקא להש"ך.

158. כך מובא בחידושי הרשב"א על חולין נג ב. ויש שכתבו (הובאו בפת"ש) שהרשב"א בתורת הבית ובשנ"ת חזר בו והתיר. עוד יש שכתבו (הובאו בפת"ש) שהרשב"א החמיר רק במקרה שאפשר לברר את שני הספיקות עד שלא

לתה"ד ולרמ"א אפשר לסמוך על ספק ספיקא אפילו כשאפשר לברר: אולם **בתרומת הדשן** כתב שיש לסמוך על ספק ספיקא אפילו כשאפשר לברר על ידי בדיקה. וכן פסק הרמ"א שלמדנו לעיל לגבי עוף שנשבר הכנף שלו ויש ספק אם נשבר בעודו בחיים, ואם תאמר שנשבר בעודו חיים יש ספק נוסף שמא הריאה לא ניקבה. הרמ"א כתב על כך שיש להתיר את העוף מטעם ספק ספיקא אף על פי שיש אפשרות לברר על ידי בדיקת הריאה.

הש"ך חשב לרשב"א כשאפשר לברר בקל ללא הפסד:

**הש"ך** כתב שיש להחמיר כרשב"א במקרה שהדבר לפנינו ואפשר לבדוקו ללא הפסד. **הפרי מגדים** כתב שלפי זה אפשר לבאר גם בדברי הרמ"א שלא הצריך בדיקת הריאה כיון שיש בזה טורח, אבל במקרה של בדיקה על ידי שאלה בעלמא שאין זה נחשב טורח אפשר שגם הרמ"א מודה שצריך לבדוק. עוד כתב שאין להקל בספק דרבנן אם אפשר לברר בקלות.

פרי חדש היקל כתרומת הדשן:

אמנם **הפרי חדש** פסק להקל כתרומת הדשן (להבנתו: גם הרשב"א חזר בו, ראה לעיל בהערה).

### לסיכום<sup>159</sup>:

כשאפשר לברר את הספק ספיקא ואין הפסד טוב לעשות זאת: במקום שיש ספק ספיקא גמור אין צריך לבדוק כלל, אף על פי שיש אפשרות לברר האיסור על ידי בדיקה. ויש חולקים. והש"ך הכריע שיש להחמיר כשאפשר ואין הפסד בדבר.

ספק הנובע מחיסרון חכמה אינו ספק:

עוד הזכיר הש"ך את המבואר במקום אחר שספק הנובע מחיסרון חכמה אינו נחשב ספק כלל (לא לענין ספק אחד ולא לענין ספק ספיקא).

<sup>159</sup> יישאר לנו שום ספק, אבל אם אפשר לברר רק ספק אחד מודה הרשב"א שיש לסמוך על הספק ספיקא ואין צריך לברר כלל.

159. דינים לד-לו מתוך קיצור דיני ספק ספיקא להש"ך.

הש"ך כתב שכדי לטעון ספק ספיקא צריך לעיין היטב ולהסתמך רק על המפורש בפוסקים:

בכלל האחרון של דיני ספק ספיקא כתב הש"ך: דיני ספק ספיקא עמוקים ורחבים מני ים ויש בהם כללים וענינים הרבה, ענינו של זה לא כענינו של זה, וגם בדבר קל ודק יש להפריש בין זה לזה, על כן אין לנו עכשיו לבדות שום ספק ספיקא או ספק דרבנן להקל ללמוד דבר מדבר, אם לא אותם המפורשים כל אחד במקומם, וכן אותם שנתבארו למעלה או הדומה להם ממש, או שיש בלא זה צדדים להתיר, וגם זה אחר רוב העיון, שלום רב לאוהבי תורתך ואין למו מכשול (עד כאן מהש"ך).

לכרתי ופילתי תלמיד חכם שהגיע להוראה יכול לטעון ספק ספיקא על פי שיקול דעתו:

אבל **כרתי ופילתי** כתב על כך, שהש"ך נעל בפנינו שערי הספק ספיקא, ובפועל לא נוהגים כדבריו אלא דנים להתיר על פי ספק ספיקא. להבנת כרתי ופילתי: יסוד דברי הש"ך בדעת הרשב"א שספק דאורייתא לחומרא הוא מהתורה, אבל העיקר להלכה כדעת הרמב"ם שהיא דעת רוב הפוסקים שספק דאורייתא לחומרא מדרבנן, ואם כן כל ענין הספק ספיקא הוא להתיר איסור דרבנן, ובזה אין להחמיר כל כך, ויש לסמוך על שיקול הדעת של רבותינו להקל בספק ספיקא, ובלבד שתהיה הכוונה לשם שמים.

**ידוע שבערים שיש לגביהם ספק האם מוקפות חומה מימות יהושע בן נון, כגון העיר טבריה, הדין הוא שקוראים את המגילה גם בי"ד באדר וגם בט"ו באדר. כיצד מסתדר דין זה עם הכלל שספק דרבנן להקל? הרי קריאת המגילה אינה חובה מן התורה אלא מדברי חכמים!**

**בגמרא** במסכת יבמות<sup>160</sup> מובאת **תוספתא** לפיה אם יש לפנינו קופה אחת שיש בה פירות של חולין וקופה אחת שיש בה פירות של תרומה, ובצד הקופות יש סאה אחת של פירות חולין וסאה אחת של פירות תרומה, ונפלו הסאים לתוך הקופות - הכל מותר, שכן יש לתלות שהסאה של התרומה נפלה לתוך הקופה של התרומה,

והסאה של החולין נפלה לתוך הקופה של החולין (בלשון התוספתא "שאני אומר תרומה לתוך תרומה נפלה וחולין לתוך חולין נפלו").

לרבי יוחנן ההיתר אפילו אם הקופה של החולין אינה מרובה מהתרומה: בגמרא נחלקו האמוראים האם ההיתר הוא רק בזמן שהקופה של החולין מרובה מהסאה של התרומה (שעל הצד שהתרומה נפלה לתוך החולין יש כנגדה רוב). כך דעת ריש לקיש. או אפילו כשהקופה של החולין אינה מרובה מהתרומה. כך דעת רבי יוחנן (בדרך כלל הלכה כרבי יוחנן כנגד ריש לקיש).

ההיתר הוא רק באיסור דרבנן:

עוד מבואר בגמרא שמה שהקילו לתלות באופן הנ"ל הוא מפני שמדובר בתרומה דרבנן, שבאיסור דרבנן תולים להקל. ועולה מדברי הגמרא שהוא הדין לשאר איסורי דרבנן, או אפילו לאיסורי תורה בזמן שהשיעור של הביטול הוא מדרבנן (כגון שמדאורייתא האיסור תורה שהתערב בטל ברוב, וחכמים הצריכו 60).

על פי זה כתב הרשב"א, ובעקבותיו **הטור והשו"ע**<sup>161</sup> שלשה מקרים שונים שבהם תולים להקל באיסור דרבנן:

תולים שהאיסור נפל לאיסור וההיתר להיתר:

א **שתי קדירות ושתי חתיכות**: שתי קדירות אחת של היתר ואחת של איסור, ולפניהן שתי חתיכות אחת של היתר ואחת של איסור, אם החתיכה היא מאיסור דרבנן כגון שומנו של גיד, ונפלו אלו לתוך אלו - מותרים, שאנו תולים לומר האיסור נפל לתוך האיסור וההיתר לתוך של היתר, ואפילו אם ההיתר שבקדירה אינה מרובה על החתיכה של האיסור אלא הם בכמות שווה.

תולים שחתיכת ההיתר היא זו שנפלה לקדירה:

ב **קדירה אחת ושתי חתיכות**: וכן הדין אם לא היה כאן אלא קדירה אחת של בשר שחוטה, ונפל בה אחת מאלו השתי חתיכות, ואין ידוע איזו היא - אנו תולים דשל היתר נפלה, אפילו אם ההיתר שבקדירה אינו מרובה על החתיכה של איסור אלא הם בכמות שווה.

תולים שהחתיכה נפלה לקדירת האיסור:

ג **שתי קדירות וחתיכה אחת**: וכן אם לא היה כאן אלא חתיכה אחת מאיסור דרבנן, ויש שתי קדירות אחת של היתר ואחת של איסור, ואין ידוע לאיזו נפלה, גם בזו תולים להקל, ואפילו אם ההיתר שבקדירה אינו מרובה על החתיכה אלא הם בכמות שווה.

**ש"ך**: בכל המקרים הללו תולים להקל אפילו אם החתיכות ראויות להתכבד.

לשיטת **הטור והשו"ע** (על פי הבנתם ברשב"א), בכל המקרים הללו אם חתיכת האיסור מרובה על קדירת ההיתר - אין תולים להקל.

אמנם לדעת **הרא"ה** (הובא בש"ך) תולים להקל אפילו אם חתיכת האיסור מרובה על קדירת ההיתר.

לש"ך בקדירה אחת ושתי חתיכות תולים להקל אפילו אם חתיכת האיסור מרובה על קדירת ההיתר:

ולדעת **הש"ך** (על פי הבנתו ברשב"א) יש להבחין בזה בין המקרה הראשון והמקרה השלישי לבין המקרה השני, והיינו שבמקרה השני (קדירה אחת ושתי חתיכות) תולים להקל אפילו אם חתיכת האיסור מרובה על קדירת ההיתר, כיון שבמקרה זה אפשר שלא נפל כלל איסור (אלא רק חתיכת ההיתר נפלה). אבל במקרה הראשון (שתי קדירות ושתי חתיכות) ובמקרה השלישי (שתי קדירות וחתיכה אחת) תולים להקל רק אם חתיכת האיסור שווה לקדירת ההיתר (או פחותה ממנה), שכן במקרים אלו בוודאי נפל איסור אלא שלא ידוע להיכן נפל.

לש"ך בקדירה אחת ושתי חתיכות ההיתר הוא רק אם ניתן להבדיל ביניהן לפני הנפילה:

לאידך גיסא, כתב **הש"ך** שבמקרה השני יש גם צד לחומרא, והיינו שבמקרה זה ההיתר הוא רק אם שתי החתיכות היו ניכרות בפני עצמן קודם נפילתן איזו היתר ואיזו איסור, שאם נתערבו בתחילה הרי הוחזק איסור בשתי החתיכות וכל אחת מהן נידונת כגופו של איסור וממילא כבר לא אומרים ספק דרבנן לקולא (זהו לשיטת הש"ך הסובר שאין אומרים ספק דרבנן לקולא במקרה שיש חזקת איסור, כפי שלמדנו בדיני ספק ספיקא, וכבר למדנו שם שהפרי חדש מיקל בזה וסובר שאומרים ספק דרבנן לקולא כנגד חזקה).

**באיסור תורה אין תולים להקל אלא אם כן שיעורו דרבנן:**

באיסור תורה אין תולים להקל אלא אם כן מהתורה בטל אף ללא התליה:

**שו"ע**<sup>162</sup>: "היה האיסור של תורה, אין תולים להקל לומר לתוך האיסור נפל עד שיהא ההיתר רבה על האיסור כדי שיתבטל בתוכו מדברי תורה... כיצד? שתי קדרות אחת של בשר שחוטה ואחת של נבלה, ונפלה חתיכת נבלה לתוך אחת מהן, אם ההיתר שבקדרת ההיתר רבה קצת על חתיכת הנבלה - תולים להקל, לפי שדבר תורה מין במינו בטל ברוב, אלא שחכמים הצריכו ששים".

בתערובת מין בשאינו מינו לח בלח אין תולים להקל באיסור תורה אלא אם כן ההיתר בטל בששים אף ללא התליה:

עוד מבואר ב**שו"ע**, שאם האיסור אינו מינו של ההיתר, אין תולים להקל עד שירבה ההיתר ששים על האיסור, שהרי טעם כעיקר מן התורה וצריך ששים לבטל את הטעם (**הט"ז**) הוסיף שדין זה הוא אפילו בחתיכה הראויה להתכבד, שאף על פי שחכמים החמירו בה שאינה מתבטלת ב-60, מכל מקום במקרה של של ספק הקילו).

ספק שיש לו במה לתלות קל משאר ספיקות:

**הט"ז** ביאר שתולים להקל במקרה של איסור תורה ששיעורו דרבנן אף על גב שלענין ספיקות אחרים מקרה כזה דינו כדאורייתא, כיון שכל ספק שאפשר לתלות בו ולומר "שאני אומר לא נפל כאן" איסורו קל יותר משאר ספיקות.

**בשתי קדרות של היתר אין תולים להקל אפילו באיסור דרבנן:**

אם נפל איסור דרבנן לאחת משתי קדירות של היתר שתיהן אסורות:

**מהתוספתא** הנ"ל עולה שהאפשרות לתלות להקל ("שאני אומר תרומה לתוך תרומה נפלה...") היא רק במקרה ששתי הקדרות שונות, שאז אנו תולים את האיסור בקדירת האיסור ואין אנו אוסרים את האיסור יותר ממה שהיה כבר (תולים את הקלקלה במה שכבר מקולקל בלאו הכי). אבל אם שתי הקדרות של היתר (ונפל איסור לאחת מהן), כתב **הרשב"א** שלא ניתן לתלות להקל (אפילו אם מדובר באיסור דרבנן) אלא על כרחינו שתי הקדירות נאסרו.

בשתי קדירות של היתר אין סיבה לתלות בקדירה אחת יותר מאשר בשניה: הטעם שבשתי קדירות של היתר הולכים להחמיר הוא משום שאם אתה תולה שהאיסור נפל לאחת מהן ולא לשניה, ועל סמך זה אתה אוסר אחת ומתיר את האחרת, נמצא שאתה אוסר אחת מהן מהיתירה, וכיצד ניתן להחליט לאסור דווקא את זו ולהתיר את השניה? הרי באותה מידה אפשר להחליט להיפך! וכיון שאחת מהקדירות בוודאי אסורה ואין לנו דרך להחליט איזו מהן היא האסורה - לא נותרה לנו ברירה אלא לאסור את שתיהן.

אין אומרים ספק דרבנן לקולא כשהספק הוא בין שני גופים שאחד מהם בוודאי אסור:

כמו כן, אין לומר שמחמת "ספק דרבנן לקולא" נאמר ששתי הקדירות מותרות, והיינו שעל כל קדירה נדון בנפרד ונאמר שמחמת הספק היא מותרת, כיון שבאופן כזה אנו מתירים איסור בוודאי, ובאופן כזה אין אומרים ספק דרבנן לקולא. כלומר כשהספק הוא בין שני גופים שאחד מהם הוא בוודאי איסור - אין לומר ספק דרבנן לקולא אלא מוכרחים אנו לומר שיש כאן איסור, ואם אין לנו סיבה כלשהי לתלות את האיסור בגוף אחד יותר מאשר בגוף אחר - על כרחינו שני הגופים אסורים. אם באחת מקדירות ההיתר יש שיעור לבטל האיסור תולים שהאיסור נפל לתוכה:

**שו"ע**<sup>163</sup>: "היו כאן שתי קדירות של היתר, ולפניהן שתי חתיכות אחת של היתר ואחת של איסור, ונפלה אחת לתוך זו ואחת לתוך זו - אסורות שתיהן אפילו באיסור דרבנן, אם אין בשום אחת כדי לבטל האיסור. אבל אם יש באחת מהן לבטל האיסור - שתיהן מותרות" (שאנו תולים שהאיסור נפל לתוך הקדירה שיש בה כדי לבטלו, וההיתר נפל לתוך הקדירה השניה שאין בה שיעור לביטול).

משמע ששתי הקדירות אסורות אפילו אם ביחד יש בהן ששים כנגד האיסור: מהשו"ע משמע ששתי הקדירות אסורות אפילו אם בצירוף שתיהן יחד יש ששים כנגד האיסור שנפל. אמנם באמת יש אפשרות להתיר את שתי הקדירות על ידי צירופן לששים כנגד האיסור.



**שְׁתֵּי קִדְרוֹת שֶׁל הֵיטֵר שְׂאֲחַת מֵהֵן נִאֲסָרָה לְפָנֵי הַסֵּפֶק:**

נִיתֵן לְתַלּוֹת בְּקִדְיָרָה שֶׁכֶּבֶר נִאֲסָרָה בְּתַנְאֵי שְׁנֵאֲסָרָה לְפָנֵי הַסֵּפֶק:

**בְּתוֹסַפְתָּא** "נִפְלָה סָאָה שֶׁל תְּרוּמָה לְתוֹךְ אַחַת מֵהֵן (אַחַת מִתּוֹךְ שְׁתֵּי קוֹפּוֹת שֶׁל חוֹלִין) וַיְדוּעַ לֵאמֹר זֶה מֵהֵן נִפְלָה, וְאַחַר כֵּךְ נִפְלָה שְׁנִיָּה וְאִין יְדוּעַ לֵאמֹר זֶה מִקּוּם נִפְלָה - הַרִינִי יִכּוֹל לְתַלּוֹת וְלֹמַר לְמִקּוּם שְׁנִפְלָה רֵאשׁוּנָה שֶׁם נִפְלָה שְׁנִיָּה. נִפְלָה סָאָה תְּרוּמָה לְתוֹךְ אַחַת מֵהֵן וְאִין יְדוּעַ לֵאמֹר זֶה מֵהֵן נִפְלָה, וְאַחַר כֵּךְ נִפְלָה שְׁנִיָּה וַיְדוּעַ לֵאמֹר זֶה מֵהֵן נִפְלָה - אִינּוּ יִכּוֹל לְתַלּוֹת וְלֹמַר לְמִקּוּם שְׁנִפְלָה שְׁנִיָּה שֶׁם נִפְלָה רֵאשׁוּנָה" (שְׁהַרִי בְּשַׁעָה שְׁנִפְלָה תְּרוּמָה לְתוֹךְ אַחַת מֵהֵן וְאִין יְדוּעַ לְהִיכֵן נִפְלָה כֶּבֶר נִאֲסָרוּ שְׁתֵּיהֶן, שְׁהַרִי אִין טַעַם לְתַלּוֹת בְּאַחַת יוֹתֵר מִבְּשִׁנְיָה, וְלֹאֲחַר שְׁנִאֲסָרוּ שְׁתֵּיהֶן כֶּבֶר לֹא נִיתֵן לְהֵתִיר).

הַשּׁו"ע הֵבִיא אֶת הַדִּין הָעוֹלָה מֵהַתּוֹסַפְתָּא:

**שו"ע**<sup>164</sup>: "הֵיוּ כֵּאֵן שְׁתֵּי קִדְיָרוֹת שֶׁל הֵיטֵר, וְנִפְלָ אִיסוּר לְתוֹךְ אַחַת מֵהֵן, וַיְדוּעַ לֵאמֹר נִפְלָ, וְחֹזֵר וְנִפְלָ אִיסוּר לְתוֹךְ אַחַת מֵהֵן וְאִין יְדוּעַ לֵאמֹר נִפְלָ - אִנִּי אוֹמֵר לְמִקּוּם אִיסוּר הָרֵאשׁוֹן נִפְלָ גַם הַשְּׁנִי. אֲבָל אִם נִפְלָ אִיסוּר לְתוֹךְ אַחַת מֵהֵן וְאִין יְדוּעַ לֵאמֹר נִפְלָ, וְאַחַר כֵּךְ נִפְלָ אִיסוּר לְתוֹךְ אַחַת מֵהֵן וַיְדוּעַ לֵאמֹר נִפְלָ - שְׁתֵּיהֶן אִסוּרוֹת".

לְב"ח הֵהֵיטֵר אֶפִּילוּ בְּאִיסוּר תּוֹרָה:

לְהַבְנֵת הַב"ח הֵהֵיטֵר בְּרִישָׁא הוּא אֶפִּילוּ אִם נִפְלָ אִיסוּר תּוֹרָה (בְּנִיגוּד לְמָה שֶׁלְּמַדְנֵנוּ לְעֵיל שְׁבֵאִיסוּר תּוֹרָה לֹא תוֹלִים לְהַקֵּל), כִּיּוֹן שֶׁהַמִּקְרָה שֶׁלָּנוּ שְׁנִיתֵן לְתַלּוֹת בּוֹ שֶׁלְּמִקּוּם שְׁנִפְלָ הָאִיסוּר הָרֵאשׁוֹן נִפְלָ גַם הָאִיסוּר הַשְּׁנִי הוּא קָל יוֹתֵר מִשָּׂאֵר הַמִּקְרָיִם.

לְש"ך וְט"ז הֵהֵיטֵר רַק בְּאִיסוּר דְּרַבְּנָן אוֹ שִׁיעוּר דְּרַבְּנָן:

אוֹלָם הַש"ך וְהַט"ז דַּחוּ דְּבָרָיו, שֶׁכֵּן מְפּוֹרֵשׁ בְּגִמְרָא שְׁבֵאִיסוּר דְּאוֹרֵייתָא לֹא אוֹמְרִים "שְׂאֵנִי אוֹמֵר", וְלִכֵּן אִם נִפְלָ אִיסוּר תּוֹרָה נִיתֵן לְהַקֵּל רַק בְּמִקְרָה שִׁישׁ בְּכָל קִדְיָרָה רוֹב כִּנְגַד הָאִיסוּר (שְׂאֵז הָאִיסוּר בְּטַל מִהַתּוֹרָה בְּמִין בְּמִינוֹ).

אִם הָאִיסוּר הָרֵאשׁוֹן הִתְבַּטַּל בְּשִׁישִׁים הֵרִי הֵן כְּשִׁתֵּי קִדְיָרוֹת שֶׁל הֵיטֵר:

**הרמ"א** הוסיף על פי **הרשב"א** לגבי המקרה של הרישא, שאם היה ששים לבטל את האיסור הראשון שנפל, הרי זה כאילו לא נפל שם איסור כלל, וממילא בנפילת האיסור השני שתי הקדרות נאסרות כדין שתי קדרות היתר המבואר לעיל.

**ועל פי כל האמור מובן**, שלמדנו שבאיסור דרבנן הולכים להקל, ולכן אם יש ספק להיכן נפל איסור דרבנן ויש סיבה כלשהי לתלות שנפל למקום אחד ועל סמך זה להתיר את השני, כגון שאחד מהשנים אסור בלאו הכי, או שבאחד יש שיעור לבטל את האיסור ובשני אין שיעור - תולים להקל. אבל אם שני הגופים שווים - על כרחינו שניהם אסורים, כי אין סיבה לתלות באחד יותר מבשני, ואי אפשר לומר ששניהם מותרים, שהרי יש כאן בוודאי איסור, ולא ניתן להתיר איסור וודאי על סמך הכלל שספק דרבנן לקולא.

מטעם זה קוראים את המגילה בטבריה וכיוצא בזה גם בי"ד וגם בט"ו מחמת הספק, שהרי אין בידינו להכריע האם לקרוא בי"ד או בט"ו, וכיון שאין בידינו להכריע על כרחינו לקרוא בשניהם, שהרי אם נאמר לגבי י"ד ספק דרבנן לקולא וכן לגבי ט"ו ספק דרבנן לקולא - נמצא שביטלנו לגמרי את מצות חכמים לקרוא מגילה.

**כמה משפחות שונות התארחו בשטח של לינת קמפינג באחד מהאזורי נפש אצלנו. משפחה אחת בישלה סיר של עוף על גבי הגז המיועד למתארחים, וגם משפחת אחרת בישלה סיר של עוף בתצובה הסמוכה.**

**אחד האנשים שהיו בסמוך הבחין שנפלה חתיכת שוקולד חלבי לאחד הסירים, אך לא היה מספיק מרוכז ואינו יודע לומר לאיזה סיר נפלה. מה דין הסירים אם בכל אחד מהם אין ששים כנגד השוקולד?**

**בתוספתא** מובא "שתי קופות בשתי עליות, שתי מגורות בעליה אחת - הרי אלו יעלו" (מגורה היא מקום אחסון גדול יותר מקופה). וביארו **בירושלמי** ששתי קופות מצטרפות יחד לבטל את האיסור אפילו שנמצאות בשתי עליות גג שונות, כיון שבדרך כלל מפנים את הקופות יחד והן עשויות להתערב זו בזו, וכיון שעשויות להתערב אנו מקילים לדון אותם כבר מעכשיו כמעורבות. אמנם מגורות שהן גדולות יותר

מצטרפות לבטל את האיסור רק כשנמצאות בעליה אחת, כיון שמפנים יחד רק את המגורות הנמצאות בעליה אחת, וממילא מגורות שנמצאות בעליות שונות אינן עשויות להתערב.

הוא הדין לשתי קדירות:

על פי זה כתב הרשב"א שאם היו שתי קדירות של היתר בשתי עליות ונפל איסור לאחת מהן (ולא ידוע לאיזו מהן) - שתיהן מצטרפות לבטל את האיסור (שאם בשתייהן יחד יש שיעור לבטל האיסור שתיהן מותרות). דין זה הוא קולא שהקילו חכמים כדי שלא נצטרך לאסור את שתי הקדירות מחמת האיסור דרבנן, שכן מצד הסברא הפשוטה אין טעם לומר ששתי הקדירות מצטרפות לבטל כל זמן שהן בנפרד.

אם הקדירות שייכות לשני אנשים אינן מצטרפות:

אמנם אם הקדירות שייכות לשני אנשים שונים, כתב רבינו שמשון שאינן מצטרפות, כיון שאינן עשויות להתערב יחד. הרשב"א כתב שמסתימת התוספתא משמע שאפילו בשני בני אדם מצטרפות, אך למעשה ביטל דעתו כלפי רבינו שמשון.

שתי קדירות היתר של אדם אחד מצטרפות לבטל האיסור:

**שו"ע**<sup>165</sup>: "היו כאן שתי קדירות של היתר, ונפל איסור לתוך אחת מהן ואין ידוע לאיזו נפל, ואין באחת כדי לבטל האיסור, ויש בשתייהן כדי לבטלו - שתיהן מצטרפות לבטלו. ולא עוד אלא אפילו אחת בבית ואחת בעליה, מצטרפות. והוא הדין אפילו למאה. במה דברים אמורים? כששתיהן של אדם אחד, לפי שכל שהן של אדם אחד עתיד להתערב".

הפוסקים קבעו מספר סייגים להיתר הצירוף, כדלקמן.

באיסור תורה צריך שבכל אחת מהקדירות יהיה רוב כנגד האיסור:

**צירוף באיסור תורה: הט"ז והש"ך** אומרים שבאיסור תורה אין תולים להקל על ידי אמירת "שאני אומר". לפי זה, אם נפל איסור תורה לאחת משתי קדירות - צריך שבכל אחת מהקדירות יהיה רוב כנגד האיסור באופן שמתבטל מן התורה (כגון יבש

ביבש, או לח בלח מין במינו, שמהתורה בטלים ברוב), ורק אז מצטרפות שתי הקדרות לששים כנגד האיסור תורה.

ראוי להחמיר שאם בקדירה אחת יש ששים הקדירה השניה אסורה:

**הש"ך** כתב שאם בקדירה אחת לבדה יש ששים כנגד האיסור תורה, ובקדירה השניה אין ששים - ראוי להחמיר שהקדירה שיש בה ששים אינה מצטרפת כיון שאינה נכנסת כלל בספק, וממילא הקדירה שאין בה ששים נאסרת מחמת האיסור תורה (כלומר אם היה מדובר באיסור דרבנן היינו תולים להקל שהאיסור נפל לקדירה שיש בה ששים על ידי אמירת "שאני אומר", וממילא שתי הקדירות היו מותרות. אבל כיון שמדובר באיסור תורה הרי שהקדירה שאין בה ששים נאסרת מחמת הספק, וראוי להחמיר לא לצרף אליה את הקדירה שיש בה ששים, כיון שהקדירה שיש בה ששים כבר מותרת מחמת עצמה שיש בה שיעור לבטל ואינה זקוקה לצירוף הקדירה השניה, ודין צירוף הוא רק כשזקוקות אחת לשניה. עוד יש לציין שיש שכתבו שמדברי **הט"ז** עולה שמיקל בזה וסובר שאפילו קדירה שיש בה ששים מצטרפת לחביתה).

תבשילים שאין דרך לערבם אינם מצטרפים:

**צירוף כשאין דרך לערב: הש"ך והט"ז** כתבו שכל שאין דרך לערבם יחד - אינם מצטרפים, כגון תבשיל אחד של בשר ותבשיל אחד של חלב, או אפילו שתי הקדרות ממין אחד אלא שזו נתבשלה במתיקות וזו בחומץ.

לש"ך וט"ז דין צירוף הוא אפילו בשתי חתיכות שנפלו לשתי קדירות:

**צירוף בשתי חתיכות:** השו"ע אומר שאם היו שתי קדירות של היתר שלפניהן שתי חתיכות אחת של היתר ואחת של איסור (אפילו איסור דרבנן), ונפלה אחת לתוך זו ואחת לתוך זו - שתיהן אסורות אם אין בשום אחת כדי לבטל האיסור. **הב"ח** הקשה על כך מדוע אין הקדירות מצטרפות לששים, ותירץ שדין צירוף הוא רק כאשר יש חתיכה אחת שלא ידוע להיכן נפלה, ולא במקרה של שתי חתיכות שכל אחת מהן נפלה לקדרה אחרת. אבל **הש"ך והט"ז** דחו דבריו, וביארו שהשו"ע הנ"ל לגבי שתי קדירות ושתי חתיכות עוסק במקרים בהם צירוף אינו מועיל, כגון תבשילים שאין דרך לערבם יחד.

לרמ"א שתי קדירות של אדם אחד מצטרפות רק כשיש הפסד:

כל זה לדעת הרשב"א והשו"ע. אמנם הרמ"א כתב על פי איסור והיתר, שיש מחמירים ששתי קדירות אינן מצטרפות כלל אפילו הן של אדם אחד, ולמעשה יש להקל בשתי קדירות של אדם אחד רק לצורך הפסד, ויש להקפיד לאכול רק לאחר שיערב את שתי הקדירות יחד (שאז האיסור מתבטל בפועל). לדברי הרמ"א (בדרכי משה): טעם המחמירים אינו ידוע, אך אם קבלה היא נקבל (כלומר זהו מנהג שצריך לחוש לו כשאין הפסד).

לש"ך מצטרפות רק כשיש הפסד מרובה:

**הש"ך** החמיר עוד יותר וכתב שיש להקל רק בהפסד מרובה, לפי שיש לחוש לשיטת הרא"ה החולק על הרשב"א, וסבור שכל מה שאמרו שקופות מצטרפות הוא רק בדבר שאין בו נתינת טעם, כגון תערובת יבש ביבש מין במינו, אבל בדבר שיש בו כדי ליתן טעם כגון מין בשאינו מינו - הקופות אינן מצטרפות, שטעם אינו בטל, ואפילו בדבר שראוי לנתינת טעם (ובפועל אין נתינת טעם) אינן מצטרפות (כגון תערובת לח בלח מין במינו, שהתערובת מצד עצמה ראויה לנתינת טעם אלא שהטעם של שתי הקדירות שווה).

### **שני אנשים שבאו לשאול זה אחר זה באיסור דרבנן:**

מקילים לכל אחד מהם כשהגיע לשאול בנפרד:

למדנו לעיל שצירוף שתי קדירות של היתר הוא רק כשהן שייכות לאדם אחד. אמנם למעשה גם כשהקדירות שייכות לשני אנשים, פסקו **הש"ך והט"ז** שאם מדובר באיסור דרבנן (שנפל לאחת מהקדירות) ובאו לשאול זה אחר זה (ולא שניהם יחד) - מקילים לכל אחד מהם. דבריהם מיוסדים על המבואר בכמה מקומות שבאיסור דרבנן שיש בו ספק בין שני אנשים, ניתן להקל לשניהם אם באו לשאול זה אחר זה, כיון שכל אחד יכול לתלות בשני. לקמן נבאר דין זה ממקורו.

שביל טמא ושביל טהור שהלכו בהם שני אנשים:

**במשנה** במסכת פסחים<sup>166</sup> מבואר שאם יש שני שבילים, שבאחד מהם יש טומאה והשני טהור, ולא ידוע מיהו השביל הטמא ומיהו השביל הטהור, והלך ראובן בשביל אחד והתעסק בטהרות (התעסק בדבר שמקפיד לשמור עליו טהור בזמן שהיו נוהגים להקפיד על דיני

טומאה וטהרה), ולאחר מכן הלך שמעון בשביל השני והתעסק בטהרות - אם מדובר בטומאה דרבנן וכל אחד מהם בא לשאול בנפרד מה דינו - פוסקים לשניהם שהטהרות שהתעסקו בהם עדיין טהורים. כלומר אף על פי שאחד מהם בוודאי הלך בשביל הטמא, מכל מקום כיון שמדובר בספק דרבנן כל אחד מהם יכול לתלות שהוא הלך בשביל הטהור וחבירו הלך בשביל הטמא. אבל אם ראובן ושמעון באו לשאול יחד - אי אפשר לטהר את שניהם, אלא מוכרחים לטמא את שניהם.

פי הכד אינו נדון עם הכד אלא בפני עצמו ולכן צריך מאה כדים לבטל התרומה: לגבי תערובות מובא **במשנה** במסכת תרומות, שאם יש הרבה כדים של קציעות (תאנים יבשות) של חולין, ואדם הניח קציעות של תרומה בפיו של אחד הכדים, ואינו יודע באיזה כד, ובכל אחד מהכדים יש מאה חולין כנגד התרומה (שתרומה בטילה במאה) - נחלקו בזה רבי אליעזר ורבי יהושע. לדעת רבי אליעזר אף על פי שהתרומה הונחה בפיו הכד ולא בתוכו רואים אותה כאילו התערבה בכל הכד ובטילה במאה, אבל לדעת רבי יהושע התרומה אינה בטילה אלא אם כן יש שם מאה כדים, כיון שפי הכד נפרד מהכד עצמו, וממילא כדי לבטל את פי הכד שיש בו תרומה אנו זקוקים למאה פיות של כדי חולין. והלכה כרבי יהושע.

לרמב"ן אם הכדים של שני בני אדם ובאו לשאול זה אחר זה אין צריך מאה כדים:

**הרמב"ן** העמיד את המשנה במקרה שכל הכדים של אדם אחד, או שהכדים של שני בני אדם ובאו לשאול בבת אחת. אבל אם הכדים של שני בני אדם ובאו לשאול זה אחר זה - כל הכדים מותרים אפילו אם אין שם מאה כדים, כיון שבאיסור דרבנן תולים להקל כמו בשני שבילים, והיינו שאף על פי שאין שיעור לבטל את התרומה ואף לא ניתן לצרף חביות של שני אנשים - מכל מקום כאשר כל אחד מהם מגיע לשאול אנו תולים שהתרומה נמצאת בכד של השני ועל סמך זאת מקילים לו.

לרשב"א צריך מאה כדים אפילו בשני בני אדם שבאו לשאול זה אחר זה:

**הרשב"א** חלק על הרמב"ן, כיון שבגמרא במסכת ביצה הביאו משנה זו ולא חילקו בין מקרה שבאו לשאול יחד ובין מקרה שבאו לשאול זה אחר זה.

הש"ך והט"ז הקילו כרמב"ן:

כאמור, להלכה הסכימו **הש"ך והט"ז** עם הרמב"ן, שכאשר הקדירות של היתר שייכות לשני אנשים שונים, ונפל איסור דרבנן לאחת מהקדירות, וכל אחד מהם בא לשאול בנפרד - יש להקל לכל אחד מהם.

**ולפי כל זה מובן**, שלהלכה נפסק שקדירות השייכות לשני אנשים שונים אינם מצטרפות לבטל איסור. לכן אם שתי המשפחות באו יחד אל הרב לשאול מה דין העופות, הרב יענה לשתייהן שהעופות אסורים אף על פי שמדובר על עוף בחלב שאיסורו מדרבנן, כיון שאחד הסירים בוודאי אסור ואין סיבה מסויימת לתלות באחד יותר מאשר בשני וממילא אין ברירה אלא לאסור את שניהם. אבל אם כל משפחה באה לשאול בנפרד לגבי העוף שלה, פסקו הש"ך והט"ז על פי הרמב"ן, שהרב יכול להקל לכל אחת מהן על סמך ספק דרבנן לקולא, כיון שבשעה שמשפחה אחת נמצאת לפניו והוא דן רק על הסיר של משפחה זו - יכול הוא לתלות שהשוקולד נפל לסיר השני.

