

נדרי דף יג

הקדש בככור

שיטת רבי יעקב שאפשר להתפס נדר בככור, דאף שקדושתו מרחם, מ"מ כיון שמצוה להקדישו, חשיב כדבר הנדור.

האחרונים דנים מה הביאור באותו "מצוה להקדישו", ומהי תוספת הקדושה לככור לאחר שהוא כבר קדוש.

בדברי רבי צדוק הכהן (פרי צדיק סוף פ' בא; פ' אמור אות א) מבואר שאף שיש קדושה שמגיעה מלמעלה, מ"מ האדם צריך להיות מעורב בכך. דוגמה לדבר שבת, שמצד אחד קביעא וקיימא ומאידיך עלינו לעשות קידוש ולקדש את השבת, וזאת כדי שנהיה מעורבים בהשפעות שאנו מקבלים מלמעלה.

ויש להוסיף ע"ז נדבך הקשור לפרשיות שבהם אנחנו עומדים: בפשטות מידתו של אברהם אבינו היא מידת החסד, והיינו שהולך ועושה חסד עם אנשים. וקשה שבפרשיות אלו כמעט לא מצינו שהתורה מתארת באופן מפורט על מעשי החסד של אברהם. בפעם אחת, בתחילת וירא, התורה מפרטת אודות הכנסת האורחים, אך לאמיתו של דבר לא היה כאן באמת חסד, שהרי הם היו מלאכים. וכמו"כ יש להעיר שבעשרה נסיונות אין אפילו נסיון אחד בענין חסד, ואם זו היא מידתו איך יתכן שלא נתנסה בכך. ועוד צ"ב שלכאורה מידת החסד של אברהם אינה מתחברת לשאר ענייניו.

מבאר רבי צדוק הכהן (קדושת שבת מאמר ד) שמידת החסד של אברהם אבינו אין הכוונה שהוא עושה חסד, אלא שהוא מרכיב למידת החסד של הקב"ה, כלומר הוא מכיר ומפרסם את ההכרה בחסד שה' עושה בעולם. הוא מצביע על כך. אברהם נטע אש"ל בבאר שבע כדי לגלות את שמו של הקב"ה בפני הברואים, שכשאלו ושתו ולנו ובאו להודות לו אמר להם להודות לבורא העולם.

ונצרף את מה שהיה מו"ר הגר"מ שפירא זצ"ל אומר, שהנהגה ה' ציווה לאברהם לקרוא לבנו 'יצחק'. ומי קרא ליעקב יעקב? רש"י מביא שהיה זה הקב"ה, וי"א יצחק. ומי נתן את השם 'אברהם'? אביו תרח שהיה עובד ע"ז, והקב"ה רק הוסיף אות ה"א. הלא דבר הוא, עיקר שמו של אברהם מגיע מעובד ע"ז! אבל הביאור הוא שאדרבה עיקר מידתו של אברהם לקחת את הבריא, עם עובדי ע"ז שבה, ולחבר את הכל יחד להקב"ה. לגלות את הקב"ה בתוך הריחוק של עובדי ע"ז.

וזה עיקר הנקודה, שאמנם יש מידת חסד אלוקית בעולם, אבל אדם צריך להכיר בכך. כל מטרת ההנהגה היא שהברואים יכירו בחסדו ויקראו אליו.

וזה מה שהגמ' כאן אומרת, שאמנם יש קדושת בכור שמגיעה מלמעלה, אבל אדם צריך להיות שותף לכך ולהקדיש אותו במאמר פיו.

דף יד

בדבר הנדור

התפסה צריכה להיות בדבר הנדור, ולא בדבר האסור. וכפי שמבאר הר"ן שדבר הנדור דומה לאיסור שהוא בא לעשות כעת, ששניהם נוצרו על ידו, אבל דבר האסור הוא אחר של איסור.

השפת אמת (מובא בליקוטי יהודה) מוסיף נדבך. בפרשת בראשית אמרה חווה לנחש שהקב"ה אסר גם על הנגיעה בעץ הדעת. וזה לא היה נכון. מה היתה הטעות של חוה? מבאר השפת אמת שאמנם היא רצתה להוסיף איסור כדי להרחיק מן העבירה, וזה לעצמו הוא דבר טוב. אך הטעות היתה שלא עשתה חילוק, ועירבה בין האיסור שבא מהקב"ה, לאיסור שמגיע ממנה. בין דבר שהוא עיקר האיסור לדבר שהוא "חומרא" בעלמא.

ובאמת אין לערב ביניהם, שזה מה שהביא לחטא עץ הדעת.

כך אדם צריך לדעת שיש איסורים שמגיעים מצד הקב"ה - מהתורה, ויש איסורים שבאים מעצמו כגון נדר. ומוכרחים לחלק ביניהם, שאם לא כן תהיה טעות כמו עץ הדעת.

דף טו

שלא אישן

הנשבע שלא יישן ג' ימים מלקין אותו וישן לאלתר, דאי אפשר להיות ג' ימים בלא שינה.

ענין השינה מבאר רבי צדוק הכהן בכמה מקומות. הנה נאמר בגמ' שהשינה היא אחד משישים במיתה. והבנת הענין היא כפי שמבואר בשל"ה בשם הקדמונים שגזירת המיתה על אדם הראשון אינה עונש סתם אלא היא הדרך שלו לחזור לגן עדן.

והיינו מפני שבעקבות החטא נפגם הגוף ושוב אינו יכול לבוא לעוה"ב, וכדי לתקן זאת נצרכת מציאות המיתה שהנשמה עולה למעלה, והגוף נקבר בקרקע ושם נרקב ונברא מחדש כך שמתאפשר לו בדרך זו להגיע לעולם האמת.

אומר רבי צדוק (פרי צדיק ר"ח כסליו אות ג) שזהו גם ענין השינה. הגוף זקוק לו כדי להגיע לשלב הבא. אדם נמצא עם נשמה וגוף, הוא עובד את ה' ומתקדם, עד שמגיע לקיר חוסם. כדי לעבור לשלב הבא צריך שהגוף ייפרד במידה מסויימת מהנשמה, ואז

הוא ישתנה וישתכלל עד שיוכל לעלות לדרגה הבאה.

ומוסיף שהנה יש מקורות סותרים בחז"ל אם השינה היא טובה או שלילית. ומבאר, שאם המטרה של האדם בשינתו היא להביא את עצמו לשלב הבא, הרי היא דבר טוב. אך אם לוקחים את השינה כדבר בפני עצמו והאדם נשקע בה, ממילא על זה נאמר עורו ישנים משנתכם, שאינו דבר חיובי. השינה משוכחת רק במידה הנצרכת כדי להגיע לשלב הבא.

בראשונים בסוגיין (עי' רמב"ם שבועות פ"ה ה"כ) מבואר שכשם שא"א לחיות ג' ימים בלי שינה, כך א"א לחיות ז' ימים בלי אכילה. ונראה הביאור ע"פ הידוע בדברי המקובלים שכל בנין הוא בא בעשר מדרגות. המוחין הוא ג' מדרגות והגוף הוא ז' מדרגות. ואף בדין: עיקר השינה הוא בשביל המוח, והאכילה היא עבור הגוף, וע"כ השינה שייכת לג' ימים, והאכילה לז' ימים, דו"ק.

אומר השם משמואל (ויחי תרע"ח) דבר נפלא, כשם שהגוף הגשמי צריך שינה עבור השכל ואכילה לגוף, כן הוא ביחס לקומה הרוחנית.

כל שבעה ימים יש שבת שהיא נותנת את המאכל הרוחני. וכנגד מה שהמוח נצרך לשינה כך המוח הרוחני נצרך ללימוד תורה, וכמו שאמרו בגמ' ב"ק (פב, א) שהתקינו שיהו קורין בתורה כדי שלא ילינו ישראל ג' ימים בלי תורה [ומדויק היטב שם בגמ' "שלא ילינו ג' ימים בלא תורה" שמורה על ענין השינה]. התורה והשבת הם כנגד השינה והאכילה - בצד הרוחני.

דף טז

מצוות לאו ליהנות ניתנו

אביי מבאר מדוע נדר חל מצוה ושבועה לא, מפני שנדר חל על החפצא ושבועה על הגברא.

אביי משתמש בלשון 'הנאה' - 'שבועה שלא אהנה מהסוכה', 'הנאת סוכה עליי'. וע"כ רבא מתקיף את אביי שהרי מצוות לאו להנות ניתנו, וע"כ רבא מתקן את הלשון "ישיבת סוכה", ולא 'הנאת סוכה'.

והנה לעיל כתב הר"ן (בענין 'הנאת תשמיש עלי') שאע"פ שמצוות לאו ליהנות ניתנו, מ"מ אם יחד עם המצוה ישנה הנאת הגוף, על זה לא נאמר 'לאו ליהנות ניתנו'. והקשו האחרונים (עי' רש"ש) א"כ מדוע לא תירץ אביי את קושיית רבא עליו - שאמנם מצוות לאו ליהנות ניתנו, אבל יתכן ותהיה לאדם הנאה מיישיבת הסוכה.

ונקדים מה הטעם ש'מצוות לאו ליהנות ניתנו'. רש"י בר"ה מבאר שהמצוות לא ניתנו להנאה אלא לעול על בני האדם.

ובספרים מבואר עוד, שהרי שכר מצוה בהאי עלמא ליכא. בעוה"ז אין שום שייכות להנאה האמיתית שגלומה בשכר המצוות. ונוסיף מה שהיה אומר מו"ר הגר"מ שפירא זצ"ל בשם הקדמונים, במה

שכתוב בתורה שה' ציוה שהעץ יהיה "עץ פרי", דהיינו שטעם העץ יהא כטעם הפרי. והאדמה לא עשתה כן, ובפועל הוציאה עץ שאינו כטעם הפרי.

המשמעות של הדברים היא, שהאדם עץ השדה, והפירות הן המצוות. יש הנאה שמגיעה מהמצוות. הענפים שעליהם צומחים הפירות הם המעשים עצמם. בעולם מתוקן הענפים יש להם טעם של הפרי, כלומר שבגוף מעשה המצוה יטעם האדם איזה הרגשה בשכר של המצוה. אבל בפועל בעולמנו אין במעשה עצמו שום טעם. ונגנו לגמרי לעתיד. אין שום גישה לרוחניות של המצוה.

וזה הביאור ששכר שמצוות לאו ליהנות ניתנו, כלומר שאין שייכות לחלק ההנאה של המצוה בעולם הזה כיון ששכר מצוה בהאי עלמא ליכא.

והנה בתחילת המסכת, בשיעורנו הראשון, הבאנו מה שמופיע בראשונים עה"ת שחילקו בין נדר לשבועה, שנדר מגיע ממקום הרבה יותר גבוה מהעוה"ז. הוא מגיע מהעולמות העליונים, ומשם שייך שיהיה נדר שיאסור על האדם מלעשות מצוה. ואילו שבועה ששייכת למערכת העוה"ז ('שבועה' לשון שבעה, שהוא המבנה של עוה"ז), היא לא שייכת במקום של הפקעת מצוה.

מעתה נאמר: הבחינה הזו של 'מצוות לאו ליהנות ניתנו', היא רק בעוה"ז. אבל מה שמגיע מהעולמות העליונים, שם תיתכן שייכות לזה. לפי"ז י"ל שבדף הקודם היה מדובר על נדר שמעצם מהותו שייך לעולמות עליונים, שם יש מקום מסויים להנאה במצוות, בגדר טעם העץ כטעם הפרי. משא"כ בדף שלנו מדובר על שבועה, ואביי דיבר גם על נדר וגם על שבועה, ונקט בשיניהם לשון 'הנאה'. ושפיר רבא מתקיף שאיך אפשר להשתמש בלשון הנאה בשבועה, שהרי שבועה היא בתוך מערכת העוה"ז, ובעוה"ז אין שום טעם להנאת המצוה.

דף יז

להרע או להטיב

"להרע או להטיב". מתפרש בסוגיות ובראשונים ש'להטיב' הוא לאכול, ו'להרע' הוא לא לאכול.

האוהב ישראל מאפטא (ליקוטים) מסביר לפי"ז דבר נפלא. נאמר בירמיה (ד, כב) "חכמים המה להרע ולהטיב לא ידעו", מסביר האוהב ישראל, 'להרע' היינו לא לאכול, את זה החכמים יודעים לעשות. אבל 'להטיב' דהיינו לאכול בצורה נכונה, את זה לא ידעו.

וראיתי בספר מרגליות הש"ס שמוסיף על כך ביאור יקר. השו"ע (ריש סי' תקעא) דן אם תענית היא משובחת או מגונה. וכתב המג"א: "וכתבו ספרי המוסר דבאמצע אכילתו בעוד שהוא מתאוה לאכול ימשוך ידו ממנה, וזה נחשב לו לסיגוף גדול". והדבר ידוע בשם 'תענית הראב"ד'.

וכ"כ בפלא יועץ (ערך תענית), שאדם שפורש באמצע תאוותו,

נחשב כמקריב קרבן לה'.

ונראה ביאור הענין שיותר קל לאדם להמנע לגמרי מאכילה, מאשר כאשר הוא כבר נמצא בתוך עניני העוה"ז, ולהגביל את עצמו. להיות בתוך ההנאה של העוה"ז, ולעשות הפסק עד כאן ולא יותר, הרבה יותר קשה מאשר לא להתקרב כלל.

"חכמים המה להרע" - כולם יודעים איך לא לאכול, להתענות. אבל "להטיב לא ידעו" - לדעת איך לאכול נכון, זו כבר דרגה אחרת, שקשה לזכות בה.

דף יח

עשה על הגברא, ל"ת על החפצא

הר"ן כתב שהטעם שנדרים חלים על המצוה, משום שנדרים איסור חפצא, בעוד שמצוות הן על הגברא. הר"ן מוסיף את המילים שהנדר גורם לאדם שיישב ואל יעשה. משמע מהר"ן שמדובר כאן על מצוות עשה שמתייחסות לגברא, והנדר מתייחס לגברא. ומה עם מצוות לא תעשה?

הר"ן בשבועות (ה, במדפי הרי"ף) מביא שתי שיטות אם ל"ת הן על הגברא או על החפצא. הרעק"א בשו"ע (יו"ד סי' רטו, ו) לומד בדעת הר"ן שמצוות עשה הן על הגברא ומצוות ל"ת הן על החפצא. כלומר, כשיש שופר או סוכה, הם כשלעצמם אין בהם משמעות של מצוה אלא מצד מה שהאדם עושה בהם. ואילו מצוות ל"ת הן בחפצא, כלומר הדבר עצמו מונח בו איסור. זו מציאות ממש. ידועים הסיפורים על גדולי הדורות שהיו מסתכלים על מאכל והיו רואים את האיסור המונח בו, כי האיסור הוא דבר ממשי בחפץ.

והנה דבר זה מתחבר היטב עם דברי המהר"ל (גו"א בראשית פמ"ז פסוק י) שהאבות קיימו את התורה רק במצוות עשה ולא במצוות לא תעשה. וטעם הדבר, שמצוות עשה היינו שאדם מתקרב להקב"ה, ואת הקירבה הזו רצו האבות להשיג. אבל מצוות ל"ת עניינן שאדם לא יתרחק מה', וכיון שהל"ת נובע ממצויאות של איסור, רק לאחר מתן תורה קיימת מציאות זו, ולכן רק אז יש תהליך ההתרחקות ע"י העבירה, אבל קודם מ"ת לא נוצרת התרחקות כי אין כאן מציאות של עבירה.

המהר"ל בתפארת ישראל פ"ז מוסיף, שהרי הגמ' במכות אומרת שרמ"ח מצוות עשה כנגד רמ"ח איברי האדם, ושס"ה לא תעשה הם כנגד ימות החמה (כך כתוב בגמ' שם, והעולם מכירים יותר את דברי זוהר שס"ה ל"ת כנגד שס"ה גידין). אומר המהר"ל, מצוות עשה הן התקדמות של האדם, ומצוות לא תעשה שייכות לממשלת החמה ששומרת על העולם שלא יתדרדר.

ואפשר לבאר יותר ע"פ דברי הגר"א המפורסמים: "תיקונים תלויים באדם, קלקולים תלויים בזמן". כל חפץ בעולם, במשך הזמן הוא מתקלקל. ומה גורם לו את הקלקול? עצם היותו תחת ממשלת הזמן. הקלקול נמצא בתוך מערכת הזמן, העולם הזהנושא בתוכו את כח הרע המקלקל. (העירוני שיתכן וזה הטעם

שכתוב שניסים הם מעל הזמן, כי זמן הוא קלקול והנס שמביא תיקון, הוא מעל הזמן). לעומת זאת התיקון שייך לאדם. האדם בא לעולם כדי לתקן אותו, זהו תפקידו.

וממילא מבואר היטב: רמ"ח מצוות עשה הם כנגד אברי האדם, כי תפקיד האדם לתקן את העולם ע"י קיום מצוות עשה המקרבות אותו לה'. שס"ה ל"ת הן כנגד ימות החמה, שקלקולים שייכים למערכת הזמן. אדם שעובר ל"ת כביכול נהפך להיות חלק ממערכת הזמן שגורמת קלקול.

והן הן דברי הר"ן, שהמצוות תלויות בגברא, שעליו לתקן, ואילו הלאוין תלויים במציאות של העולם שמייצרת קלקולים.

דף יט

משקין בית מטבחיא וטומאת השמנים בחנוכה

תניא ר"א אומר אין טומאה למשקין כל עיקר. תדע שהרי העיד יוסי בן יועזר איש צרדה על איל קמצא שהוא דכן ועל משקין בית מטבחיא שהוא דכן. ובגמ' פסחים יז, א דנו האם הגירסא היא בית מטבחיא או 'בי מדבחיא', ונפק"מ אלו משקין אין מקבלין טומאה, האם רק מים ודם או גם שמן ויין.

היעב"ץ במור וקציעה (סי' תרע) מקשה לפי זה על מה שאומרת הגמ' שחנוכה הוא משום שהיוונים נכנסו להיכל וטמאו את כל השמנים, ולפי הנ"ל היאך טמאו אותם, הרי משקין בבית המקדש לא מקבלים טומאה. ותירוץ רבים נאמרו בזה.

אחד התירוץ המפורסמים הוא מה שיישבו השואל ומשיב ח"ג סי' מב (וכן הבית יצחק ושערי דעה): אמנם המשקין שבביהמ"ק אין מקבלים טומאה, אבל כל זה כשביהמ"ק עומד בקדושתו, אבל כשהיוונים נכנסו פנימה, ביהמ"ק איבד מקדושתו, וממילא משקין מקבלין טומאה.

ויישוב זה מתחבר היטב לעיקר מטרם של היוונים, שהוא להכניס טומאה אל הקדושה. ועיין בזה באריכות בפחד יצחק (חנוכה מאמר ו) שהיוונים לא באו להשמיד את כלל ישראל אלא להפקיע את קדושתו. "כתבו לכם על קרן השור אין לכם חלק באלקי ישראל", שלא יהיה קשר בין הקב"ה לעם ישראל.

מוסיף הפחד יצחק שהיסוד הנ"ל עולה ממה שהיוונים פרצו י"ג פרצות בחומה, דהיינו שלא הרסו את החומה אלא רק פרצו בה פרצות. ומתבטא בזה שהם באים לבטל את השמירה ואת הבידול בין בהמ"ק לעולם החיצוני. היוונים היה בכוחם ויכולתם לעשות זאת, וכפי שמבאר המהר"ל בנר מצוה - "יוון" בגימטריא ששים ושש, שהוא במספר אחד יותר מהגימטריא של "היכל" (ששים וחמש), להורות שיש להם שליטה על ההיכל.

אומרים בשם הקהילות יעקב שזה הביאור בפזמון מעוז צור: "ופרצו חומות מגדלי וטמאו כל השמנים", הטומאה של הכל השמנים הגיעה מפני שפרצו את החומות והכניסו את טומאתם פנימה.

נקראו בנים אלה "מורדים ופושעים", שהרי אבותיהם הם המורדים ופושעים ולא הם? ועוד תמוה שבפשטות "וברותי" הכוונה כפי שמבאר הרא"ש: לשון וברא אתהם בחברותם, שהוא לשון הריגה, וכי אותם בני תשע מידות יהיו נהרגים על חטא אבותם?

אלא, ראוי להביא כאן את דברי הלשם הנפלאים שביאר דבר זה היטב, והנה עיקרי דבריו (חלק הביאורים שער העקודים פ"א אות ז):

בתחילה בא הלשם לבאר את העניין שדברים גדולים למלעה פעמים מתגלים למטה כדברים טמאים ופסולים: "אך הענין בזה הוא, כי הנה נודע שכל המציאות כולם הנה יש לכ"א שורש למעלה למעלה, אך כל הדברים האסורים והטמאים הוא מסיבת כי אחר שנשתלשלו למטה בהעולמות ב"ע, אשר שם מתחיל מציאת הרע, כי מציאת הרע מתחיל מעולם הבריאה ולמטה, וכו' והנה כל המציאות כולם אשר הם קרובים בשרשם שבב"ע, להמקום אשר שם הוא תוקף הכח דהרע, הנה ישנו להרע אחיזה בהם, והם אשר אסרם התורה. וע"ד שכתוב ויגע בכף ירכו כו' על כן לא יאכלו בני ישראל כו' כי נגע כו', וכו' וכן חלוקות רבות בענין הטומאות, והכל הוא לפי ערך קריבותו בשורשו שבב"ע אל הכחות דתוקף הרע אשר שם", פירוש כוחת הרע מתחילים מעולמות התחתונים, וככל שדבר קרוב לאותם כוחות הרע הוא מתגלה בעולם כרע.

ובזה בא לבאר ענין בני תשע מדות: "ועל דרך זה הוא שנשמת בני אדם, כי מי ששורש נשמתו אשר בהעולמות ב"ע, הוא יותר קרוב לאותן המקומות אשר שם הוא תוקף הכחות דהרע, הוא יותר עלול לחטא, והוא עומד תמיד בנסיונות, ומוכרח להתכונן תמיד על דרכי בזהירות יתירה, ובפרט מי שמציאותו נמשך דרך הם ממש שיש צד עבירה ביצירתו, כגון בני תשע מדות שאמרו בנדרים ספ"ד, ומכש"כ בני נדה או שאר בני עבירה רח"ל, הנה פשוט הוא שהם בסכנה גדולה למאד, וכמעט שאי אפשר לו להתגבר על יצרו, ומהם הוא כל הרשעים והפושעים אשר בכל משך ימי עולם, והם כולם בסוד מה שכתוב ראיתי דמעת העשוקים ואין להם מנחם."

פירוש שע"י שאב ואם הביאו בנים שיצירתם ברע, דבר זה גרם לשורש נשמתם של אותם בנים להיות קרוב למקורות הרע בעולמות הגבוהים, וממילא אה"נ בני תשע מדות עלולים יותר לעשות רע כיון שקרובים לשורש הרע. ודבר זה מבאר היטב מדוע הם "מורדים ופושעים", אין זה רק מפני שנוצרו בעבירה, אלא היצירה בעבירה גורמת לנשמתם להיות קרובה למקום הרע ודבר זה מביא אותם להיות עלולים יותר לעשות רע.

ומוסיף הלשם שמ"מ זהו רק אותם חלקים שנשמה שלהם שמתקרב לשורש הרע: "אמנם כל רשעתם וטומאתם נעשה בהם רק אחר שנשתלשלו מציאותם דרך העולמות ב"ע וכו', אבל שורשם העליון אשר למעלה הוא לעולם קודש, כי למעלה מהעולמות ב"ע הנה שם נאמר לא יגורך רע, ואין שם שום מגע זר ח"ו, והזר הקרב שם יומת", פירוש שכל נשמה יש להגם מקום מהעולם הגבוה ביותר ושם אין רע כלל. וממילא מתבאר היטב ש"וברותי" אין הכוונה כפשטות שימותו אותם בני תשע מדות, אלא שתהיה טהרה לנשמתם מכל חלקי הרע שבהם, שינוקו מההשפעות הרעות ויהיו טהורים כשורש

ומכל מקום נשאר פך שמן אחד בחומתו של כהן גדול, וכפי שמבאר המהר"ל שם דהכהן גדול עניינו שנכנס לפני ולפנים ושואב את הקדושה מקודש הקדשים, ושם אין שליטה ליוונים. שהיונים יש בכוחם להתגבר על ההיכל ולא על קה"ק.

דף ב

בושת פנים

"בעבור תהיה יראתו על פניכם זו בושה, לבלתי תחטאו מלמד שהבושה מביאה לידי יראת חטא. מיכן אמרו סימן יפה באדם שהוא ביישן. אחרים אומרים כל אדם המתבייש לא במהרה הוא חוטא. ומי שאין לו בושת פנים בידוע שלא עמדו אבותיו על הר סיני."

ובביאור הדבר איתא במהרש"א ובמהר"ל שענין הבושה אין פירושו רק כפי מה שמקובל כענין מבוכה (Embarrassment), אלא אדם ביישן הכוונה שהוא היפך מ'עז פנים'. ומבאר המהר"ל דענין עזות פנים היא יציאה חוץ ממחיצתו. כל אדם אמור להיות במקום מסויים, והעז פנים "מרגיש יותר מדי טוב עם עצמו", ועל כן יוצא ממקומו. זהו סוג של גאווה. מי שיש לו בושת פנים הוא זה שמכיר את מקומו.

ומבאר המהר"ל שבמעמד הר סיני, ע"י שהיה גילוי אלוקות פנים בפנים, כל אחד מעם ישראל תפס מה מקומו בעולם. אלקים בשמיים ואתה על הארץ! אין לאדם מקום לעזות פנים כאשר הוא יודע לפני מי הוא עומד. היראה שבמעמד הר סיני היתה שמתגלה שיש לנו בורא ומנהיג ואנחנו עבדיו.

בפרי צדיק (שבועות אות טז) מוסיף ואומר שהקולות והברקים וכל המעמד הגדול אינו דבר חד פעמי, אלא כל הדורות וכל נפשות ישראל יש בכוחם בכל זמן לראות בנפשם את הקולות. תפיסת היראה של עמידה לפני ה', היא דבר שממשיך הלאה לכל הדורות. הגילוי של מעמד הר סיני נותן כח ל"דע לפני מי אתה עומד" בכל הדורות כולם.

זה נראה הביאור הפשוט של מה שאומרים בהגדש"פ "אילו קרבנו לפני הר סיני ולא נתן לנו את התורה, דיינו", ומה הביאור, אלא שבמעמד עצמו זכינו ליראה ולבושה, ולהבנה מה מקומו של האדם בעולם.

אומר המהר"ל שזה הביאור שכל מי שאין לו בושת פנים בידוע שלא עמדו אבותיו על הר סיני, כלומר חסרה לו נקודת היראה והבושה שהתגלתה בהר סיני. אדם שמסתובב בעולם ויודע את מקומו ותפקידו כ"נברא מול בוראו", הוא אינו יכול להיות עז פנים! הרי הוא אדם שחי בתמידות בתוך מעמד הר סיני.

דף ב-2

בני תשע מדות

הגמ' אומרת: "וברותי מכם המורדים והפושעים בי, אמר רבי לוי אלו בני תשע מדות בני אסנת" משגע"ח", וכבר הקשו האחרונים דמדוע

העליון.

רבינו ע"ה יש לך אדם כזה ואתה נותן תורה על ידי (מנחות כט, ב), והתורה מבינה כידוע. והיה מעבר שנים כו' בסוד יודעי בינה לעתים. וביששכר נתגלגל ניצוץ יעקב עצמו, ולכן היה יכול להתגלגל בו. וז"ש פתח ואמר כו' אלי תבא כו', ר"ל שאתה בעצמך צריך לבא עלי. וזהו סוד ויבא הוא כו'. וז"ש "שכר - השתא, שכרתיך - לכתר זמנא", ר"ל דעכשיו יתנוצץ ביששכר וכן אח"כ רבי עקיבא."

ביאור מה דכתב דביששכר נתגלגל ניצוץ יעקב בעצמו מתברר היטב לפי דברי המהר"ל הנ"ל שע"י שלא תבעה את יעקב התחברה לעיקרו, וממילא הבן שנודל מזיווג זה, יששכר, נושא בתוכו את עיקר שורש יעקב.

ומבאר הגר"א דיששכר נתגלגל ברבי עקיבא, וכיון דרבי עקיבא הוא גלגול מיששכר ונכנס בו עיקר שורש יעקב, ולכן יש בו את אותיות יעקב (ונוסף א'). ודבר זה מתגלה בכך שרבי עקיבא הוא עיקר תורה שבע"פ, וא"כ הוא עיקר בחינת הבינה בעולם. וכן היה מעבר שנים אפילו בחו"ל.

ונמצא לפי זה שזהו ביאור הגמ' באר היטב: בני יששכר קאי במסויים על רבי עקיבא שהוא גלגול יששכר, ולכן אפילו בדורו של משה לא נמצא כמוהו, שמבואר בגמ' במנחות שמושה רבינו ראה את רבי עקיבא דורש ולא יכל להבינו ושאל למה התורה לא ניתנה על ידו. נמצא דרבי עקיבא גדול במידה מסויימת אפילו ממושה, וא"כ שפיר לא נמתא כמוהו בדורו של משה, כפשוטו.

ולכן הגמ' מביאה את הפסוק של "יששכר חמור גרם", וכדמבאר הגר"א:

"וזהו סוד "יששכר חמור גרם" דכפית לחמור כמ"ש בפרשת ויחי דף רמ"ב ע"ב (ח"א רמב, א) ואמר רבי עקיבא (פסחים מט, ב) כשהייתי עם הארץ אמרתי מי יתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור, שהתלמיד חכם כפית לחמור כמש"ש."

פירוש שחמור הוא אחד מכוחות הרע בעולם, וחז"ל מבארים שהת"ח ע"י לימוד התורה עוקר כח זה. ורבי עקיבא אמר על עצמו שכשהיה עם הארץ רצה לנשוך ת"ח כחמור דוקא, כלומר זה הכח העומד כנגד הת"ח. נמצא שזהו הביאור: "יששכר חמור גרם" - פירוש יששכר שובר החמור. וזה מה שהגמ' מביאה פסוק זה כאן לומר שמכאן לומדים מי הוא הבני יששכר - מי שמשבר את החמור.

ועיי' באפיקי ים שהאריך עוד בזה עפ"י דברי הגר"א. והדברים עמוקים.

ומוסיים הלשם בדבר נפלא מאד: "ודע עוד, כי מי אשר שורש מציאותו אשר למעלה בקודש הוא יותר נעלה וגבוה, הנה כאשר נשתלשל מציאותו דרך המקום אשר איננה טהורה כנ"ל, והוא הולך אחר יצרו ונעשה לרשע רע, הנה מתגבר ברשעתו למאד מאד, והם כל הרשעים הגדולים כמו לבן ועשו ופרעה וכיוצא. ועל דרך זה הוא במדה טובה המרובה, כי כאשר מתגבר על יצרו ועושה רצון קונו, הנה גדלה מעלתו וקדושתו מאד מאד לאין חקר, והוא מיחידי סגולה המצויינים. וכל זה הוא פשוט ונודע למבינים", פירוש שודאי שבני תשע מדות יש בכוחם להתגבר על יצרם אלא שהנסיון קשה מאד, ומי שעומד בזה זוכה למעלה העליונה של "יחידי סגולה המצויינים".

ונמצא דדברי הגמ' מתבארים היטב, דו"ק שא"א להאריך יותר.

דף כ-3

בני יששכר יודעי בינה לעתים

הגמ' אומרת: "כל אדם שאשתו תובעתו הויין לו בנים שאפילו בדורו של משה רבינו לא היו כמותם, שנאמר: "הבו לכם אנשים חכמים ונבונים", וכתביב: "ואקח את ראשי שבטיכם" ולא כתיב נבונים, וכתביב: "יששכר חמור גרם" וכתביב: "מבני יששכר יודעי בינה לעתים".

והנה צריך ביאור, וכן הביאו כמה מהאחרונים, דאם בני יששכר היו יודעי בינה מודע לא נמצאו בדורו של משה רבינו, שמה ריבנו היה צריך למצוא מבני יששכר אנשים נבונים? ותירצו בדוחק שקאי על שאר עם ישראל, אבל אה"נ שמבני יששכר כן מצא נבונים. והדברים עדיין צ"ע, וכן היכן כן מצינו מבני יששכר שהיו נבונים.

עוד צ"ב מדוע הגמ' מביאה את הפסוק "יששכר חמור גרם", והמפרש מביא וכן ביאר רש"י בנדה, שהחמור של יעקב הביאו לאהל לאה, ובמהרש"א ביאר שלאה שמעה את קול חמורו של יעקב ויצאה לקראתו. והדברים דחוקים, דמדוע זה שייך לדרשת הגמ' כאן?

והדברים מתבארים היטב בדבי הגר"א ביהל אור. ונדקים את דברי המהר"ל (גבורות השם פמ"ג) שכתב: "ביאור דבר זה, כאשר האשה תובעת אותו אז האשה מתדבקת בבעלה שיש לו מעלת צורה ולאשה מדת חומרי, והנה מתדבק החומר בצורה ומשלמת האשה עצמה בצורה, ולפיכך הויין לה בנים נבונים שנמשכים הכל אחר הצורה ורחוקים מן החומר".

כלומר שע"י שהאשה תובעת את בעלה היא מתחברת אל עיקר עניינו לגמרי.

ובזה נבוא לדברי הגר"א שכתב: "אמר ומבני יששכר יודעי בינה לעתים - ר"ל שיששכר נתגלגל ברבי עקיבא שלכן זכה לתורה וזכה לבינה, עד שאמר משה