



מחשבה קצרה על הדף

הרב יחזקאל הרטמן

SHORT MACHSHAVA ON THE DAF

גיטין דף יט

דף כ

שלא יהיו בנות ישראל עגונות

דרשה משמיה דרבים

בטעמו של רשב"ג שמקצועין לעדים וקורין לפנייהם בגיטין דוקא, נתבאר בגמ' שהקילו בגיטין שלא יהיו בנות ישראל עגונות.

חזינן כאן ובעוד מקומות שיש השתדלות גדולה שלא יהיו בנות ישראל עגונות.

ובדבר זה יש נקודה עמוקה בקבלה המובאת בפרי ההלכה, וחלק מהמקורות שנביא הם מתוך הספר הנפלא 'שדה צופים' לרבי שמואל דוד פרידמן.

בשו"ת הב"ח (החדשות ס' סד) יש נידון ארוך בענין עגונה, והשוואל [בשם רבי מנחם מנדל שטנגי] מסיים את שאלתו: "והנה ח"ו אל תחשבו לי לגאווה שהכנסתי ראשי בדברים אלו, תאמינו לי ונקלותי עוד מזה להתיר בחינה קטנה שבבחינת העגונה העליונה, אשר ע"ש נמי אמר שלמה ראיתי דמעת העשוקים ואין להם מנחם, וכל מי שמתיר עגונה בזמן הזה כאילו בנה אחת מחורבות ירושלים העליונה, להציל בחינה אחת מן אשת חיל, וד"ל". הרי שהשכינה הקדושה נמשלה לאשה, וכל בנות ישראל נמשלו אליה, וכשמתירים בת ישראל, הרי זה מתיר בחינה בשכינה.

החיד"א בספר נחל אשכול (ריש מגילת איכה), על הפסוק "בתולותיה נוגות והיא מר לה" מבאר דצער באשה נוגע לשכינה "וכן ראיתי בפסק עיגונא להתירא שחתם בו הרב המקובל עיר וקדיש כמהר"ר אהרן חיון זלה"ה שכתב דיען נוגע עיגון זה באיזה פרח צער לשכינה, לכך נטפל להתיר... וז"ש בתולותיה נוגות - ועי"ז כביכול היא השכינה מר לה".

בשו"ת מהרש"ם (ח"א סוס"י פד) כתב: "מכל הלין טעמי הנני מסכים בעניי עם מעכת"ה להתיר האשה מכבלי העיגון ולהתירה להנשא כדת של תורה, ויען שמבואר בתשו"ב"ח החדשות סוס"י ס"ד כי מי שמתיר עגונה אחת בזה"ז כאילו בנה אחת מחורבות ירושלים העליונה וכו' וכ"ה בנחל אשכול על איכה וכו' לכן נדחקתי לגמור התשובה היום ביום הצום על חורבן בית תפארתנו". והמשמעות הפשוטה היא שהתיר לעצמו לכתוב את התשובה בעצם יום ת"ב האסור בת"ת (ולא שכתב אותה בלילה של מוצאי הצום), ומשום שבהתרת עגונה יש תיקון לחורבן.

והוסיף על זה החיד"א בפתח עינים (יבמות סב, ב) על הגמ' שכל מי שאין לו אשה אין לו תורה, מבאר, שהאשה הטובה היא בחינת השכינה, וגם תורה שבע"פ היא בחינת השכינה, משום כך ע"י האשה זוכה לתורה. נמצא שבחינת הקשר לאשה היא בחינת הקשר לשכינה.

ומביא דהמקור הוא מהזוה"ק (פ' ויחי דף רכח, ב) המדבר בחזקיהו המלך שלא נשא אשה, ועמד להענש על כך. וכשעמד על טעותו היסב פניו אל הקיר והתפלל. ומבאר הזוהר שאז שם לב שכל הנקיבות בעולם נמצאים בחיבור לשכינה, "מאן דאית ליה נוקבא שריא איהי לגביה, ומאן דלית ליה לא שריא לגביה".

לוי דרש את הדין בשם רבי ולא קלסוה, משמיה דרבים וקלסוה. אלמא הלכתא כוותיה. רש"י מסביר שההוכחה היא מלוי שטרח לומר אותה גם בשם רבים. תוס' מסבירים שההוכחה היא מאותם אלה שקלסוה כשאמרו בשם רבים.

ולכא' עצם הדבר שהחליף את מקור הדין צ"ב שהרי זה שקר.

ואמנם יש בגמ' בכמה מקומות שמוותר לומר מימרא בשם חכם גם אם אין זה נכון. כגון בעירובין (נא, א) ששנה את הדין בשם ר' יוסי כדי שיקבעו כך הלכה, אף שר' יוסי לא אמרו. ובפסחים (ק"ב, א) אם בקשת להתנק היתלה באדם גדול, ופירש רש"י שאם רצונך לומר דבר שישמע לבריות ויקבלו ממך, אמור אותו בשם אדם גדול. והובא כלל זה להלכה במג"א (סי' קנו, ב) "אם שמע דין ונראה לו שהלכה כך, מותר לאמרו בשם אדם גדול כי היכי דלקבלי מיניה". והמג"א ממשיך ומקשה שבאופן זה מאבד את "האומר דבר בשם אומר". ועוד מקשים המפרשים דבאבות (ה, ז) אמרינן בהנהגותיו של החכם, שעל מה שלא שמע אומר לא שמעתי. וכתב הרע"ב "אם פוסק דין מן הסברא מדעתו, לא יאמר כך שמעתי מרבותי".

והחיד"א במחזיק ברכה (או"ח קנו, ז) מחלק בין מי שלא הגיע להוראה ואומר הלכה מסברא בעלמא שאסור לו לתלות באדם גדול, ובין מי שהגיע להוראה שיכול לעשות כן כדי שההלכה תתקבל. וע"ע מור וקציעה ועוד.

ונתמקד ביישוב שמוזכר בקיצור במחצית השקל (על המג"א שם), ומבואר יותר בדברי רבי ראובן מרגליות בניצוצי אור על הגמ' כאן. ויסוד הדברים איתא בפרי צדיק תצוה אות ד' בשם רבי בונם מפשיסחא.

הגמ' ב"ק (סא, א) "כל המוסר עצמו למות על דברי תורה אין אומרין דבר הלכה משמו". הפשט הפשוט וכן איתא במהרש"א, שאדם שמוכן למסור עצמו למיתתו הרי נהג שלא כדוין, ואין לומר הלכה בשמו. אך רבי צדוק בשם רבי בונם מבאר אחרת, שאם אדם אומר דבר תורה ומוכן למסור עצמו עליו, אותו דבר תורה כבר לא שייך אליו אלא זהו נחלת הרבים, כי הוא מגיע מהמקור העליון. (ובזה ביאר את הטעם שהושמט שמו של משה רבינו מפרשת תצוה, עיי"ש).

ולפי"ז מבאר רבי ראובן מרגליות, כאשר אדם אומר דבר הלכה שלא בשם אומרו, בוודאי שמצד אחד יש כאן הפסד לבעל השמועה (ששפתותיו יכולות לדבוב בקבר), אך מאידך יש מעלה מכך שיפסקו הלכה כמוהו ותהיה תורתו נחלת הכלל. ממילא, אם יש אפשרות לומר דבר שלא בשם אומרו, אך כתוצאה מכך יפסקו הלכה כמוהו, עדיף לבעל השמועה שכך יעשו.

ומובן שמוותר לשנות לשם כך. שהנה מותר לשנות מפני השלום, ומבאר המהר"ל ששלום הוא קיום העולם, ומותר להשתמש במידת השקר למען קיום העולם. וכן בנידון דידן, כדי שיועמד פסק ההלכה כהוגן, ותעמוד התורה על תילה, מותר לשנות. וכ"ש בגמ' דילן שדרש את המימרא בשם

רבים, שאין זה שקר, שהרי כפי דברי רבי צדוק הוא העלה את הדברים מתורה פרטית לנחלת הרבים.

דף כא

ספירת דברים

לר' יוסי הגלילי "ספר כריתות" הוא ספר ממש. לרבנן "ספר כריתות" הוא ספירת דברים בעלמא.

מכאן יש מקור שאותיות "ספר" יש להן שתי משמעויות. "ספר" הוא דבר כתוב, וגם מלשון "סיפור".

בתחילת ספר יצירה איתא שהעולם נברא "בספר ספר וסיפור", וביאר הגר"א שם ששני הספרים הם הב' לוחות והדיבור של הקב"ה שאמר את עשרת הדיברות. וביאר מו"ר הגר"מ שפירא עפ"י דברי רבותינו שעומק החילוק הוא בין תורה שבכתב שיש בה שני ספרים לתורה שבע"פ. תורה שבכתב יש בה ב' בחינות, מה שהכותב כתב ומה שהקורא קורא. בכתבית ספר יש הפרש גדול בין מחבר הספר ובין מי שלומד עם הספר. הם יכולים להיות רחוקים זה מזה אלפי שנים. באופן שהכותב התכוין דבר אחד, והקורא מבין דבר אחר. תורה שבכתב ניתנה והתגלתה כספר כתוב, כי באמת האופן בו היא מתגלה בשמיים ממעל, שונה מהאופן שהיא מתגלה למטה בארץ. וכגון מה שמצינו בחז"ל שהמלאכים ביקשו לקבל את התורה ומשה השיב להם כלום יש לכם אב ואם כלום גזל יש ביניכם וכו'. ובאמת צ"ב מה סברו המלאכים. אלא הביאור ידוע כפי שכתב הרמב"ן בהקדמתו לפירוש התורה, שיש בחינה של התורה "אש שחורה ע"ג אש לבנה", וכן "כל התורה שמותיו של הקב"ה", ואלו הם אופנים עליונים של גילוי התורה. ויש הצורה שמתגלה למטה במצוות מעשיות. והמלאכים רצו את הבחינה העליונה.

לעומת זאת תורה שבעל פה היא מה שבלב החכמים, זה עצם התורה. זה החיבור של הקב"ה לבני אדם. כשאדם מספר סיפור לחבירו, יש חיבור גמור בין המדבר ובין השומע. אין כאן שני דברים מחולקים כמו בספר כתוב. המספר והשומע נמצאים יחד. זהו ה"סיפור", תושב"ע מתגלה כסיפור ולא כספר. וזה שכתב הגר"א שהתורה שבכתב היא "ספר וספר", ואילו התושב"ע היא רק "סיפור" אחד.

ושמעתי בשם אדם חשוב עפ"י דברי השל"ה, שזה העומק ב"שנים מקרא ואחד תרגום", כי מקרא הוא תורה שבכתב ועל כן יש שני 'מקרא' - אחד מצד הכותב ואחד מצד הקורא. לעומת זאת תרגום שהוא תושב"ע יש רק אחד.

והדבר חוזר לסוגיין. מחלוקת ריה"ג ורבנן אם ספר כריתות הוא לשון ספר או סיפור, שכן באמת לשורש מילה זו יש ב' משמעויות.

דף כב

למען יעמדו ימים רבים

"ונתתם בכלי חרש למען יעמדו ימים רבים". ונחלקו ריו"ח וריש לקיש האם זה דין בהלכות שטרות, שצריך שיעמדו ימים רבים, או רק עצה טובה קמ"ל. וצ"ב ביסוד המחלוקת.

ועי' בחשק שלמה מה שביאר.

ואולי יש להציע הסבר בהקדם עיון בנביא ירמיהו שם. כידוע ספר ירמיהו רובו פורענות, אבל יש כמה פרקים שעוסקים בגאולה. אחד מהם הוא הפרק דידן, שם מסופר שכשהבבלים באו לירושלים אומר הקב"ה לירמיהו שיקנה שדה מבן דודו, ויקח שטר ויניחנו בכלי חרש למען יעמדו ימים רבים, "כי כה אמר ה' צב' אלקי ישראל עוד יקנו בתים וחדות וכרמים בארץ הזאת", וכפי שמבאר רש"י שהשטר צריך להתקיים עבור הזמן שיקנו שדות בירושלים. ואז ממשיך הנביא בדו-שיח בין ירמיהו להקב"ה. ירמיהו שואל מה הטעם לקנות שדות הרי הבבלים כבר מקיפים את העיר. הקב"ה משיב לו באריכות שאמנם ירושלים צריכה להחרב, אך מכל מקום לאחר זמן יהיה קיבוץ גלויות ויחזרו לא"י "כי כה אמר ה' כאשר הבאתי על העם הזה את כל הרעה הגדולה הזאת, כן אנכי מביא עליהם את כל הטובה אשר אנכי דובר אליהם, ונקנה השדה בארץ הזאת אשר אתם אומרים שממה היא, שדות בכסף יקנו וכתוב בספר וחתום והעד עדים".

והתימה היא, לאחר שהקב"ה אומר לירמיהו "עוד יקנו בתים ושדות וכרמים בארץ הזאת", למה ממשיך ירמיהו להקשות, ומה מחדש שוב הקב"ה בדבריו.

והעולה מדברי המפרשים (רד"ק, מלבי"ם) שירמיהו בתחילה הבין שהאופן בו יתקיים קנין שדות וכרמים, הוא רק בכך שגזירת הגלות לא תבצע בסופו של דבר (שעל נבואה רעה יש חזרה). ואז מקשה ירמיהו שהכשדים כבר באו לכאן ואיך תתבטל הגלות. והקב"ה מחדש לו שבאמת אין ביטול לגזירת הגלות, ואעפ"כ הם ישובו כעבור זמן.

ועומק עניין זה מתבאר על פי הגמ' ביומא (סס:): "דאמר רבי יהושע בן לוי למה נקרא שמן אנשי כנסת הגדולה שהחזירו עטרה ליושנה אתא משה אמר האל הגדול הגבור והנורא, אתא ירמיה ואמר נכרים מקרקרין בהיכלו איה נוראותיו לא אמר נורא, אתא דניאל אמר נכרים משתעבדים בבניו איה גבורותיו לא אמר גבור, אתו איניה ואמרו אדרבה זו היא גבורת גבורתו שכובש את יצרו שנותן ארך אפים לרשעים, ואלו הן נוראותיו שאלמלא מוראו של הקדוש ברוך הוא היאך אומה אחת יכולה להתקיים בין האומות", פירוש שירמיה לא ראה את מידת הנורא של הקב"ה אם יש את חורבן בית המקדש. החידוש של אנכה"ג הוא שמידת נורא מתגלה כשעם ישראל בגלות.

ומו"ר היה רגיל להביא בשם רבי דוד פינקל זצ"ל שזהו ביאור הפסוק: "נורא אלקים ממקדשך" - מידת נורא מתגלית בבית המקדש, "הוא נותן עוז ותעצמות לעם" - אם אין את בית המקדש מידה זו מתגלית אצל עם ישראל, שכל מקום שגלו שכנה עמהם, ומידת נורא מתגלית על ידם.

ולפי"ז י"ל דזהו ההו"א והמסקנא של ירמיהו כאן, בתחילה הבין ירמיהו שאם הולכים לגלות יהיה ניתוק ח"ו בין הקב"ה לישראל, אין יותר את גילוי מידת נורא. החידוש שמתגלה כאן הוא שאע"פ שאולינן לגלות עדיין יש קשר אמין בין בורא העולם לכלל ישראל. ודו"ק היטב שהמקום שבו ירמיהו השמיט את המילה "נורא" הוא בפרק זה (פסוק יח) כששאל את שאלתו.

לפי"ז יש לבאר את שתי ההבנות בפסוק, המבוארות בסוגיין. לפי ההו"א

דף כג-ב

טביעות עינא דקלא

היאך סומא מותר באשתו, היאך בני אדם מותרין בנשותיהן בלילה, אלא בטביעות עינא דקלא.

הרמב"ן (בראשית כז, יב) מקשה כיצד יתכן שיצחק טעה בין יעקב ועשיו, והיאך לא הכיר ביניהם בטביעות עינא דקלא. ומיישב שהיה להם קול זהה (ועל כן היו ניכרים רק לפי סגנון הדיבור, כמו שאמרו חז"ל), או שיעקב היה משנה את קולו שישמע כעשיו.

המהרש"א בחידושי אגדות ב"ב (קכג, ב) מוסיף להקשות עוד כיוצא בזה, כיצד יעקב טעה בין רחל ללאה, ולא הכיר ביניהן ע"י טביעות עינא דקלא. מיישב המהרש"א שאע"פ שבני אדם ניכרים בקול, היינו רק כשאין דבר אחר שמטעה, וכאן כיון שנתנה רחל ללאה את הסימנים, שפיר טעה ביניהן. וכן לגבי יעקב ועשיו, לא הספיק שינוי הקול להכירם, כיון שלבש יעקב עור גדי עיזים שהיה נדמה כזרועותיו של עשיו.

בחת"ס החדש פרשת תולדות (בראשית כז, יב) מבאר עפ"י עוד, דהנה רבקה אמרה ליעקב "עלי קללתך בני", ומפרשים דקללה הוא לשון חסרון. והיינו כי כשיצחק יראה שלא ניתן לסמוך על טביעות עינא דקלא, ממילא לא יהיה מותר ברבקה, שהרי סומא מותר באשתו ע"פ טביעות עינא דקלא, ואחר שיתברר לו שניתן להטעותו בזה, שוב רבקה תפסיד שלא תהיה מותרת ליצחק.

נמצא דאע"פ שסמכו על טביעות עינא דקלא, אין זה סימן מובהק שאינו יכול להיות טעות. וצ"ל דמ"מ במקום שאין ריעותא לא חיישינן.

ויש לציין את הסיפור המפורסם שהובא בספר מופת הדור (ביוגרפיה על הנודע ביהודה, נדפס כמאה שנה אחר פטירתו), והמחבר מציין שיש מייחסים שארע המעשה עם הגר"א, אך מביא ממקורות רבים אחרים (וכן מביא ששמע מהצמח צדק) שמצביעים על כך שארע עם הנוב".

וכך היה המעשה. בתו של אחד הגבירים נישאה לחתן חשוב. וכעבור זמן קצר נעלם הבעל ועקבותיו לא נודעו. באחד הימים בא איש אחד והכירו אותו כל אנשי העיר כי זה הוא הבעל הנעדר. ותהום כל העיר לקראתו. גם חותנו ובתו הכירוהו בסימניו ובתנועותיו כי זה הוא, וגם הוא הגיד להם זאת. ובכל זאת היה לב חותנו ואשתו כבד מלהאמין לבטח כי זה הוא ולא אחר. והלכו לשאול בעצת הנודע ביהודה. השיב להם כי ביום השבת כאשר ילך אתו להתפלל בבית הכנסת, לא ילך ישר אל מקומו המיוחד לו, רק יתעכב מעט בפתח בית הכנסת, ויצווה לחתנו שלא ימתין עליו אלא יילך ישירות למקומו. וכך עשה. החתן שהיה אמור ללכת למקום שהיה שלו בימים הראשונים שהיה סמוך על שלחן חותנו, לא ידע לאן ללכת ופנה אנה ואנה. הדבר הזה הוכיח כמאה עדים שהוא רמאי, שכן בימים ההם היה לכל אחד מקום קבוע וחשוב בבית הכנסת. החותן סיפר זאת לנוב", והוא ציוה שיביאו אליו את החתן. והביאוהו אליו והוכרח להודות כי רמאי הוא ובערמה עשה את החתן כל הסימנים והתנועות. והתגלתה חכמת הנוב"י שיע לעמוד על כך שרמאי לא יחקור פרט זה.

של ירמיהו עם ישראל לא יילך בגלות, וא"כ השטר יהיה בשימוש באופן מייד, וה"למען יעמדו ימים רבים", הוא עצה טובה בעלמא. אך לפי המסקנא תהיה גלות ולא יחזרו אלא כעבור שבעים שנה, וא"כ מוכרח שתהיה "למען יעמדו ימים רבים", לא רק עצה טובה אלא זה הכרח לקיום הקנין. דו"ק היטב.

דף כג-א

גדול עומד על גביו

רש"י ותוס' מבארים שהגדול מלמד את הקטן לעשות לשמה.

הרשב"א בחולין (יב, ב) מביא בשם רבו (ה"ר יונה) שזה מעין שליחות - הקטן הוא המשך של הגדול. הגדול הוא בעל הדעת והקטן כותב את הגט ע"פ דעת הגדול. לא שהגדול מלמד אותו אלא שהוא נותן את החלק של הדעת בתוך המעשה.

ע"פ מחלוקת זו נציג שני מהלכים בדרכי החסידות.

בספרים רבים (תפארת שלמה בהעלותך; ייטב לב דרשת שבת הגדול אות כו; אמרי אמת בכמה מקומות) נאמר שאדם זקוק ל'גדול עומד על גביו' דהיינו שיהיה לו רב המלמד אותו לעשות דברים בצורה נכונה.

הייטב לב מתייחס לאכילת קרבן פסח, שזו אחת מהעבודות הקשות לשבור התאוה בשעה שתאב לאכול, לבלי להתכוין באכילה להנאתו כי אם לשם שמים, ואנשים המוניים אינם בני דעת להתכוין כן, ולזה צריך שיהיה אחד היודע ויכול לכוין באכילתו לשם שמים, שיהיה הוא עומד על גבי חבירו להזהירו להתכוין לשמו.

ודברים אלו קיימי כשיטת רש"י ותוס' שהגדול מלמד את הקטן ומדריך אותו.

לעומת זאת, התפארת שלמה בפרשת ואתחנן אומר שהצדיקים הגדולים תופסים שכל דבר שהם עושים מגיע מהקב"ה. זה שהם יכולים להתפלל ולכוין לשמה, הכל מאת ה'. וזהו "אתה חונן לאדם דעת". וכן מביא מהשל"ה "הרחב פיך ואמלאהו" - שהקב"ה נותן לאדם כוח להתפלל. וכן "יקראני ואענהו עמו אנכי בצרה" - שהקב"ה שותף בתפלתנו.

והבאנו מרבי צדוק על הפסוק "גם כל מעשינו פעלת לנו", שהקב"ה נותן כוחות לאדם להצלחה. גם עבודת ה' שלנו היא עצמה סיעתא דשמיא. זהו "גדול עומד על גביו" בטעם העליון.

ומהלך זה הוא על דרך מהלך הרשב"א בדין "גדול עומד על גביו" שהגדול נותן את הדעת ומצרף אותו למעשה של הקטן. זו הצורה שבה הקב"ה נותן לנו את הדעת.

ושמעתי לבאר אודות בקשתנו "חננו מאתך חכמה בינה ודעת", שמדוע דוקא כאן אומרים: מאתך? אלא שדעת נראה לאדם שיש לו מעצמו, והבקשה היא שנכיר בכך שגם החכמה שלנו היא "מאיתך".

נמצא שיש תרי גונוי ב"גדול עומד על גביו": א' שהגדול משפיע על הקטן. ב' שהגדול נותן את הדעת והכוחות עצמם. ועפ"י י' ש' ב' מהלכים בתורת החסידות.

הסיפור הזה מראה שאי אפשר לסמוך על טביעות עין בשלימות.

דף כד

חזרה שליחות אצל הבעל

"חזרה שליחות אצל הבעל". רש"י מבאר כשהשליח מסיים שליחותו צריך שתהיה לו היכולת לחזור למשלח ולומר לו "עשיתי שליחותך".

הגר"י הוטנר זצ"ל (פחד יצחק ר"ה מאמר ט אות א) מבאר לפי זה את ענין ג' רגלים.

דהנה ג' הרגלים נקראים בתורה על שמם של המצבים השונים אשר בתבואת השדה: חג האביב, חג הקציר, חג האסיף. וכך הוא ענינם של ג' שמות אלה (ע"פ המהר"ל בגבורות ה' פמ"ו), במקביל לשלשה מצבי השליחות.

יש שלש נקודות מגע של השליח עם משלחו. (א) יצירת השליחות ע"י המיניו. (ב) קיום השליחות ע"י מילוי התפקיד. (ג) החזרת השליחות למשלח ע"י אמירת עשיתי שליחותך.

יצירתה של כנסת ישראל ומינויה לשליחות יוצרה, שייכת ליציאת מצרים. וזהו חג האביב, ע"ש ההתחלה. לאחר מכן מגיעה עבודתה של כנסת ישראל בתורה ומצוות אשר זה הוא מילוי תפקידה, וזהו חג מתן תורה, הנדמה לקציר. לבסוף מגיע השלב של החזרת השליחות של כנסת ישראל אצל המשלח, באחרית הימים כאשר יושלם המעגל ותאמר להקב"ה עשיתי שליחותך. זהו חג הסוכות, הנקרא חג האסיף על שם החזרת הרכוש אשר בשדה לבית בעליו.

ויש להוסיף עוד מה שיסד הרב הוטנר עצמו (פחד יצחק ר"ה מאמר י אות א) שחג הסוכות מלבד מה שהוא הרגל השלישי, יש בו גם צד שהוא המשך של ימים נוראים.

ונחבר את הדברים: עם ישראל יוצא ממצרים ומקבל את התורה בשבועות. אילולי חטאו היו מגיעים מיד לעתיד לבא - לסוכות. אך כיון שחטאו בעגל ואחרי כן במרגלים, הפסידו זאת. וכך אנחנו בכל שנה לא מצליחים להגיע לעתיד לבא אחרי שבועות. ומה שמביא אותנו אל העתיד לבוא הוא הימים הנוראים שהם ימי התשובה והתיקון של אלול וימים נוראים. ומשם ממילא אפשר להגיע לבחינה האחרונה של סוכות ועתיד לבוא.

כלומר, סוכות הוא התכלית. אם הולכים בדרך הישר מגיעים מיד לסוכות. אך כשיש סטייה מן הדרך, צריך לצרף את המהלך של תשובה וימים נוראים. בין כך ובין כך מגיעים לסוכות ומשיבים ואומרים "עשינו שליחותך".

דף כה

ברירה וידיעה ובחירה

הסוגיא במהלך הדף עוסקת בדיון "ברירה". ורש"י (במשנה ובסוף כה). מבאר שהסובר אין ברירה, היינו משום שלא גמר בדעתו לחלות מסופקת כזו. וזה גם החילוק לרש"י בין תולה בדעת עצמו לתולה בדעת אחרים, שהתולה בדעת עצמו הוא פוסח על שני הסעיפים ואין כאן

גמירות דעת.

אך לפי הר"ן בנדרים החסרון בברירה הוא לא מצד ה'גמירות דעת' אלא מצד שאין חלות חלה על הספק.

ולפי רש"י צריך להבין מה סובר המ"ד שיש ברירה. והרעק"א מבאר שהוא סובר שאין צריך גמירות דעת בשעת המעשה, היא יכולה לבוא אחרי כן - לכשיתברר. אולם החת"ס בסוגיין כתב כמה פעמים שהסיבה שאין חסרון בגמירות דעת היא, שהקב"ה יודע מה האדם יחליט. ועל כן, הגם שעדיין לא החליט, הקב"ה יודע ויש כאן ברירות. ודבריו צריכים ביאור רב, שהנה הראשונים דנו בשאלה הגדולה של "ידיעה ובחירה", אם הקב"ה יודע מה עתיד אדם לבחור, כיצד יש כאן בחירה חופשית. והרמב"ם (תשובה ה, ה) מיישב שיש הבדל בין ידיעה ה' לידיעה שלנו. והראב"ד מתקיף שאם התשובה לא מובנת, לשם מה הביא את השאלה. והוא עצמו מנסה ליישב באופן אחר, ומסיים "וכל זה איננו שוה".

והתשובה שיוצאת מדברי הראשונים, וכן מבארים האחרונים, שאמונתנו היא שיש בחירה חופשית, וכך צריכים אנו לחיות את חיינו, שאם לא כן, אין מקום לשכר ועונש. אנחנו לא לוקחים בחשבון את ידיעת ה', אין אנו חיים בעולם של ידיעה זו. ואע"פ שהוא קיים אין זה נפק"מ בד"כ לגבי עבודתינו.

ואם כן, מה הביאור בחתם סופר שמתחשבים בידיעת ה' בשביל להגדיר חליות.

והדברים מתבארים היטב ע"פ דברי רבותינו, ובפרט רבינו צדוק הכהן (צדקת הצדיק אות ק). הוא אומר יסוד גדול שמבוסס על תורת איז'ביצא. בוודאי שאדם צריך לחיות את חייו ע"פ כוח הבחירה, ולא ע"פ ידיעת ה'. אך במה דברים אמורים, כלפי ההווה והעתיד. אך במה שנוגע למבט על העבר, אדם יכול להסתכל אחורה ולומר שהקב"ה תכנן שכך יקרה, והדבר מושרש בהנהגת ה'. כל זמן שיש בחירה לאדם, אין לחשוב על הידיעה האלוקית, אך כשנסתיימה הבחירה, שוב מתעוררת הידיעה למפרע של הנהגת ה'.

ובזה מבאר את ענין התשובה, שאדם מתחרט ומתוודה על המעשה. מפקיע את עצמו מבחירתו הרעה שהיתה. לאור מה שמפקיע את הבחירה שלו, שוב אפשר להסתכל על מה שנעשה כאילו זה חלק מסדר העולם ע"פ ההנהגה האלוקית.

וזהו שנאמר "אם יהיו חטאיכם כשנים כשלג ילבינו אם יאדימו כתולע כצמר יהיו". מקשה הגמ' (שבת פט:): דהול"ל "כשני" לשון יחיד. ותיירצו שהכוונה "אם יהיו חטאיכם כשנים האלה שסדורות ובאות מששת ימי בראשית, כשלג ילבינו", ובפשטות הפירוש הוא שאפילו אם החטאים יהיו מרובים כ"כ, כמספר שנות העולם, אעפ"כ כשלג ילבינו. אומר רבי צדוק הכהן לפרש, שאם יהיו החטאים כשנים שלא נעשו ע"י אדם, אלא הם כחלק מסדר הבריאה, והיינו שאדם עוזב את החטא ומפקיע את הבחירה הרעה, שוב ממילא הופך המעשה להיות חלק מסדר העולם.

והדבר מתחבר היטב להסבר החת"ס. כשאדם נותן גט ואינו יודע לשם איזו אשה הוא כותב את גט, כשמחר הוא יחליט, מסתכלים אחורה ומבררים שכך היתה דעתו מעיקרא, שכן אחרי שבחירת האדם הוסרה, אפשר לחזור לידיעת הקב"ה. ונראה נפלא.