

יבמות דף מז

דף מח

קשים גרים

קשים גרים לישראל כספחת, דהיינו צרעת. ומבאר המהר"ל שצרעת היא דבר שבאה כתוספת מיותרת ולא רצויה על עור האדם.

וצריך ביאור שהרי בכל הסוגיא כאן רואים שיש מצוה לגייר את הגרים, ואין אנו מרחקים אותם לגמרי, וכן להלן מח, ב מבואר שיש טענה על הגרים שלא הזדרזו בגירויתם.

ובדברי הראשונים בסוגיא ביארו חמשה דברים שהם ההשפעות השליליות שיש כתוצאה מן הגרים, והכל הוא מהלך אחד, כפי שרמז החת"ס. בשלב הראשון לגר יש השפעה רעה על עם ישראל וכמ"ש רש"י כאן (ד"ה דאמר מר קשים גרים). לאחר מכן כבר אין ישראל לומדים ממעשיו, אך עדיין כיון שכל ישראל ערבים זה לזה, נענשים על העבירות של הגרים וכמ"ש התוס' כאן בשם רש"י בנדה. השלב השלישי הוא שגם כאשר אין הגרים עושים דבר חטא, ומקיימים את כל המצוות, מ"מ אין השכינה שורה אלא על משפחות מיוחסות שבישראל, וכמו שהובא בתוס' כאן. לאחר מכן, גם אם כבר תיקנו את ענין היחס והצליחו לעלות לדרגות יותר גבוהות, מ"מ אין ישראל יכולים ליזהר באונאתם ונענשים על כך. השלב האחרון הוא, שכאשר הגרים מתעלים לדרגה גבוהה, נוצרת מכך טענה ותביעה על עם ישראל מדוע הם לא כמותם וכמ"ש בתוס' ישנים.

וא"כ נמצא שגר כשאינו מתוקן או כאשר הוא כן מתוקן יש כאן איזושהיא השפעה שלילית שעליה קאי הגמרא. ומתבאר שאמנם עצם הגירות היא דבר טוב ונעלה, ובודאי שגרים אמיתיים מתבקשים להצטרף לעם ישראל, אך מ"מ בצדדים שונים יש גם השפעה שלילית שנלווית לכך.

ביאור נוסף אומר השפת אמת, שנאמר בגמ' בפסחים (פז, ב) 'לא הגלה הקב"ה את ישראל לבין האומות אלא כדי שיתווספו עליהם גרים'. וכפי שנודעו דברי המקובלים (שער המצוות פרשת ראה), הכוונה לניצוצות הקדושה המפוזרים בין אומות העולם (וכפי שיתבאר עוד לקמן). מבאר השפת אמת שזו הכוונה קשים גרים לישראל כספחת, שאין הגרים עצמם קשים, אלא הדרך שאנחנו צריכים להביא אותם היא קשה כספחת, שעלינו לעבור גלות וצרות בין הגויים כדי שיתלקטו אלינו הגרים, וזה נחשב כצרעת, שעל ידה באים בירורי הקדושה.

גרים שהו עצמם ליכנס תחת כנפי השכינה

הגמ' דנה מפני מה גרים בזמן הזה מעונים וצרות באות עליהם, ובנימוק האחרון נאמר 'משום ששהו עצמם ליכנס תחת כנפי השכינה'.

והתמיהה גלויה, וכפי שכתב באהבת איתן על העין יעקב: 'ולכאן אין בזה טעם וטרוניא, דאין מצווין בזה, ודי במה שנכנסו עכשיו'.

ומיישב האהבת איתן על פי הגמ' בשבת (קמו, א) שכאשר בא נחש על חוה הטיל בה זוהמא, וכשעמדו ישראל על הר סיני פסקה זוהמתן, וגם הגרים, אף שהם לא היו במעמד הר סיני, ה'מזל' שלהם היה שם. ומבואר בדברי האריז"ל שהכוונה לשורש הנשמה של הגרים.

ויש כאן חידוש עצום, לאמור: כל גר שמצטרף לעם ישראל אין זה אדם שמצטרף לעם ישראל במקרה, אלא שורש נשמתו היה כבר בהר סיני, ומצד מהותו הוא שייך לעם ישראל מעיקרא. וזה מצטרף למה שהבאנו בשיעור הקודם בשם האר"י שהגרים הם ניצוצות קדושה שנתפזרו, ועם ישראל הולכים לגלות כדי לאסוף אותם, הם שייכים לעם ישראל מעיקרא.

ועולה מכאן הבנה יותר עמוקה מדוע דוקא דוד המלך מגיע מן הגרים, מרות המואביה. שהרי עניינה של מלכות בית דוד הוא להחזיר את הכל למקומו ולהביא לגילוי מלכות שמים בעולם, על כן דוד הוא משורש הגרים שגם הם נשמות שחזרו למקורן ושורשן. [אכן צריך להוסיף את המבואר באר"י שאע"פ שגר היה שורש נשמתו על הר סיני, מ"מ הוא לא לגמרי כמו עם ישראל שעמדו על הר סיני בגופם, ועיין עוד שמה שיתבאר בדף סז]. ובזאת מובן מדוע יש תביעה על הגר שהתעכב בגירותו, שהרי אגלאי מלתא למפרע שהוא מנשמות הגרים שעמדו על הר סיני.

בספר כוכבי אור להגר"י בלאזר זצ"ל (אות עז) כתב שמכך שאנו רואים כאן שיש תביעה על גר שהתעכב להצטרף לעם ישראל, ניתן ללמוד מוסר לכל אדם ששוהה מלחזור בתשובה ואומר לעצמו שיחזור בעוד זמן מה, שהרי אם יש טענה על הגר, בודאי ובודאי שתהיה תביעה על אדם ששוהה בחטאו.

אספקלריא המאירה

אחת הטענות של מנשה נגד ישעיה היו, שמשה רבינו אמר "כי לא יראני האדם וחי", וישעיה אמר "וארא את ה' ושב על כסא רם ונשא". אמנם התשובה לשאלה זו היא, שכל הנביאים נסתכלו באספקלריא שאינה מאירה ומשה רבינו נסתכל באספקלריא המאירה.

ומבארים הראשונים ש'אספקלריא' זו זכוכית, והיינו שכל הנביאים ראו את חזון הנבואה בזכוכית שאינה בהירה, ומשה רבינו ראה בזכוכית שקופה לחלוטין ראייה שלמה.

ומצינו שהמקובלים דנו בהרחבה לבאר ענין החילוק בין אספקלריא המאירה לשאינה מאירה ע"פ דרכם.

ולקרב את הדברים אלינו קמעא, נביא את דברי הגרי"א חבר בספרו שיח יצחק (ח"א בענין נוני"ן ההפוכין) שמבאר כדלהלן: לתורה יש שתי צורות, יש את הצורה שנמצאת בעליונים, שקדמה לבריאת העולם - אש שחורה ע"ג אש לבנה. ויש את האופן בו התורה מתגלה בעולם, שהרי איסתכל באורייתא וברא עלמא, וכל דבר בעולם הוא "השתקפות" מסוימת של התורה. החילוק בין שתי המערכות הללו הוא החילוק בין אספקלריא המאירה לשאינה מאירה. שאספקלריא המאירה היא הסתכלות בדבר עצמו, בעצם התורה, ואספקלריא שאינה מאירה היא הסתכלות בצורת ההשתקפות של התורה בעולם.

וממשיל זאת לאדם שמסתכל על השמש, והרי ישנו חלק מהשמש שאינו נראה לנו, וכשמסתכלים על השמש יודעים שיש חלקים שאינם נראים לנו. משה רבינו ראה כביכול את "השמש", את התורה כמות שהיא דהיינו עצם דיבורו של הקב"ה, ולכן הוא תופס שהוא לא רואה את החלק של הנסתר מאיתנו, שהוא לא רואה את הכל, "כי לא יראני האדם וחי". אך ישעיה וכל הנביאים שרואים באספקלריא שאינה מאירה [ואפילו האבות הקדושים, וכמו שאומר הריקאנטי בפירוש בתחילת פרשת וארא כשהקב"ה אומר על האבות "ושמי ה' לא נודעתי להם" שהפירוש הוא שלא התגלה אליהם באספקלריא המאירה, וכדוגמת מה שרש"י כתב בפירוש החומש שמשה רבינו נתנבא ב"זה הדבר" וכל הנביאים נתנבאו ב"כה אמר ה'"], היינו שראו רק את הגילוי שמתגלה בתחתונים, וברובד הזה ניתן לראות ולהשיג את כל חלקי ההארה בלא הגבלה, ודוקא משה שהביט בדברים בעצמם, לא היה יכול לראות. וזהו ביאור דברי הגמ', משה רבינו שראה בבירור אמר כי לא יראני האדם וחי, אבל ישעיה שרואה רק את ההשתקפות כאן בעולם רואה הארה זו בלא הגבלה.

את מספר ימיך אמלא

נחלקו ר"ע ורבנן בביאור הפסוק "את מספר ימיך אמלא". לפי ר"ע יש לאדם ימים קצובים, ואם יחטא ימעטו אותם ימים ויתקצרו חייו, ואם לא יחטא, ימלא הקב"ה את שנותיו, אך לעולם אי אפשר להוסיף על זמן החיים. ואילו רבנן לומדים ש'אמלא' היא לשון תוספת, ואם הוא ראוי, יוסיפו על ימי חייו.

האריז"ל עומד על לשון הכתוב (שמות כג, כו) "לא תהיה משכלה ועקרה בארצך, את מספר ימיך אמלא", וצ"ב מה הקשר בין הרישא לסיפא. ומבאר האר"י שאדם שקצבו לו בתחילת חייו כך וכך שנים, אם לבסוף מיעטו לו מאותם שנים, עליו יהיה לחזור בגלגול ולתקן את מה שהיה אמור לתקן באותם שנים. וזה הטעם שיש תינוקות שמתים ונשים שמפילות, שהם מאותם נשמות שחזרו בגלגול. וזה פירוש הפסוק, שמאחר ותמלא את שנותיך, ממילא לא תהיה משכלה ועקרה בארצך.

המהרש"א כאן מביא את דברי הגמ' סוטה יג, ב על דברי משה ביום מותו "בן מאה ועשרים שנה אנכי היום" - 'היום מלאו ימי ושנותי, ללמדך שהקב"ה משלים שנותיהם של צדיקים מיום ליום ומחדש לחדש שנא' את מספר ימיך אמלא', עד כאן הגמ' שם, והנה אילו לא היה חוטא משה במי מריבה, היה ממשיך לחיות ונכנס לארץ ישראל, וכיצד יתכן הדבר אם באותו יום נשלמו ימיו ושנותיו? ובשלמא לחכמים ניחא שאם לא היה חוטא היו מוסיפין לו חיים, אבל לר"ע שלא יתכן להוסיף חיים, מה היה קורה אפוא אילולי היה חוטא, כיצד היה ממשיך לחיות מעבר למה שנקצב לו מעיקרא.

ומיישב המהרש"א שאכן בהכרח שיטת הגמ' שם היא אליבא דרבנן דפליגי אדר"ע.

ולכאורה יש מקום ליישב ע"פ דברי התנחומא פרשת וישב המובאים פעמים רבות בספר ה'לשם'. חז"ל מבארים שם חידוש גדול על הפסוק 'נורא עלילה על בני אדם', שכביכול המוות שהתחדש כתוצאה מחטא אדם הראשון, היה מתוכנן ע"י הקב"ה, והביאו על כך משל:

משל למה הדבר דומה, למי שמבקש לגרש את אשתו, כשבקש לילך לביתו כתב גט, נכנס לביתו והגט בידו מבקש עלילה ליתנו לה, אמר לה מזגי לי את הכוס שאשתה, מזגה לו, כיון שנטל הכוס מידה אמר לה הרי זה גיטך, אמרה לו מה פשעי, אמר לה צאי מביתי שמזגת לי כוס פשור, אמרה לו כבר היית יודע שאני עתידה למזוג לך כוס פשור שכתבת הגט והביאתו בידך, אף כך אמר אדם לפני הקדוש ברוך הוא רבש"ע עד שלא בראת עולמך קודם שני אלפים שנה היתה תורה אצלך אמון וכו' וכתוב בה (במדבר יט) זאת התורה אדם כי ימות באהל, אלולי שהתקנת מוות לבריות היית כותב בה כך? אלא באת לתלות בי את העלילה! הוי נורא

עלילה על בני אדם".

כהרוב - שסוברים שאינו קונה.

החיד"א בספרו 'עין זוכר' חולק עליו, ואחת הקושיות על הסבר זה היא שהרי יש יוצאים מן הכלל ששם הלכה כשיטה, ולביאור ההליכות עולם צ"ב מדוע פוסקים כהמיעוט.

ובר"ן בסוכה (ג, בבדפי הרי"ף) מבאר שהגמ' הביאה את כל הדעות הללו אחת עם השניה כי באמת כל אחת חלוקה על חברתה, וכוננת הגמ' לומר בזה שכל השיטות הללו הן דעות יחיד ואינם מצטרפים יחד לשיטה אחת.

וא"כ מובן הסיבה שאומרים "כולהו ס"ל" היא בכדי ללמדנו שיש חילוק בניהם ולכן אין הלכה כמותם.

דף נב

מכת מרדות

יבם שבא על יבמתו ללא מאמר, לוקה. ומסיקה הגמ' שהכוונה למכת מרדות מדרבנן.

רש"י מבאר שהחילוק בין מלקות דאורייתא לבין מכת מרדות מדרבנן הוא, שמלקות דאורייתא הן ארבעים, ומכת מרדות היא מספר אחר של מכות (כנראה כפי ראות עיני הדיינים). ומדובר בזה במפרשים על על המשנה (נזיר פ"ד מ"ג). ובתוספות רעק"א שם מציין לדברי רש"י כאן, ושכריב"ש כתב בשם התוס' שגם במכת מרדות מספר המלקות הוא כמו במלקות דאורייתא, אלא שאינן חזקות כמותן.

ולחבין ענין זה קצת יותר, נצטרף לכאן את דברי המהר"ל בביאור הענין דמלקות ארבעים, שהרי בתורה כתוב "ארבעים יכנו לא יוסיף", וחז"ל אמרו שאין הכוונה לארבעים אלא לשלשים ותשע, וזו אחת הדוגמאות שהגמרא מביאה שרואים את הכח של רבנן - שבתורה כתוב ארבעים והם הורידו מכה אחת.

ומה באמת המהלך בזה שהתורה אמרה מ' וחז"ל אמרו ל"ט, מבאר המהר"ל (גור אריה דברים כה, ב) "כי בודאי היה ראוי ללקות מ' כנגד מ' יום של יצירת הולד, וביום האחרון - הוא יום ארבעים - מקבל הולד הנשמה, ובכל ל"ט הוא בריאת הגוף. ובגוף הוא החטא, שבו היצר הרע, והנשמה חטאה עמו, שכל המחובר לטמא הרי הוא כמוהו בעודה עם הגוף. ולפיכך אמרה תורה 'ארבעים יכנו', שאף הנשמה שעם הגוף חייב המלקות, שכל אשר הנשמה עם הגוף - שהוא החוטא - הרי היא כמוהו, כדלעיל. אכן, כשמכין אותו ל"ט מכות, ובזה שב יצירת הגוף נקי מן החטא... וממילא נמצא הנשמה טהורה, שאין בה פחיתות בעצמה, רק כאשר היא מצורפת לגוף החוטא..."

והיינו שהחוטא צריך לברוא את עצמו מחדש, וע"י המלקות [דמה לי קטלה כולה מה לי קטלה פלגא] הוא כביכול מת ונוצר מחדש.

והיינו שלפעמים הקב"ה כביכול מחפש עלילה כדי להגיע לאיזו תכלית, והדוגמא הראשונה היא מאדם הראשון, שמצד אחד נראה שאם לא היה חוטא אדם הראשון לא היה מוות בעולם, אך מאידך הרי מלאך המות נברא כבר בתחילת ששת ימי בראשית, ועל כרחק שלפעמים יש תוכנית יותר גדולה ונעלה המביאה את העולם אל תכליתו, ובתוכנית הזו היה צריך להיות שאדם הראשון יחטא ותיגזר גזירת מיתה, וגם החטא של האדם משרת בעצם את התכנית [וכמובן יש לבדוק כיצד הדבר מתיישב עם ידיעה ובחירה, יעוין בלשם מה שביאר ואכמ"ל].

ומביא המדרש דוגמא נוספת ממש רבינו, שהרי בתחלת שליחותו נאמר לו "עתה תראה את אשר אעשה לפרעה" שמדויק מכך שרק את הנפלאות הללו הוא יראה, ולא את מה שעתידי הקב"ה לעשות בארץ כנען, הרי שכבר מעיקרא נועד משה שלא ייכנס לא"י. ומאידך בחטא מי מריבה נאמר "לכן לא תביאו את הקהל הזה", וע"ז אומרים חז"ל "הוי נורא עלילה", שבאמת משה רבינו לא היה אמור ליכנס לארץ, וחטא מי מריבה היה רק עלילה.

ולפי כל זה מיושבת קושית המהרש"א באופן נפלא, דבאמת כבר בקציבת חייו של משה מעיקרא, נלקח בחשבון שהוא לא ייכנס לא"י, ואין לחשוב שאילו החטא של מי מריבה היה נכנס, דבאמת החטא הזה הוא רק בגדר 'נורא עלילה' לקיים את התכנית האלוקית שמשה רבינו לא ייכנס לא"י.

דף נא

אין הלכה כשיטה

אמר רבי יוחנן - רבן גמליאל, וב"ש, ורבי שמעון, ובן עזאי, ורבי נחמיה, כולהו ס"ל מאמר קונה קנין גמור. וכבר ציין רש"י על אתר שאין הכוונה שכולם סוברים שמאמר קונה לגמרי, אלא המשותף לכולם הוא שמאמר הוא קנין חשוב. ותוס' מוסיפים שהרי לב"ש מאמר קונה מדאורייתא, ולר"ש הוא בכלל ספק ע"ש.

ובאמת צריך ביאור מדוע חיברה הגמ' את כל השיטות הללו יחד.

והדברים מתבארים בדברי הראשונים במקום אחר, שמהרשימות הללו בגמ' אנו מסיקים שאין הלכה כמותם. הרמב"ן במלחמות (סוכה ג, ב בדפי הרי"ף) מביא בשם הגאונים שיש כלל 'אין הלכה כשיטה' [והמקור הוא מב"מ דף סט, א].

והטעם מבואר בספר הליכות עולם (כללי הש"ס שער ה"ג) דהנה כלל נקוט בידינו (פסחים ג, ב) 'לעולם ישנה אדם לתלמידו בדרך קצרה', ואם מוצאים אנו שהגמ' מפרטת חמש שיטות שסוברות שמאמר קונה קנין גמור, במקום לפרט את השיטות שסוברות שמאמר אינו קונה קנין גמור, בהכרח שכך היה יותר קצר, דהיינו שהסוברים שקונה קנין גמור הם מיעוט. ושוב עולה מכך שהלכה

ראשית כל הבריאה היתה ברצון, שכאשר הקב"ה ברא את העולם הדבר הראשון שמתואר הוא 'עלה ברצונו', וזה המובא בחז"ל שהזמן קודם בריאת העולם נקרא "רעווא דרעווין" [והזמן של סעודה שלישית בשבת נקרא רעווא דרעווין כי הוא קודם בריאת העולם ביום ראשון].

ויסוד זה צריך לדעת היטב, כי הרצון והדעת הם עיקר האדם, וכל דבר מוכרח להתחיל ברצון ודעת (ויש לציין שהראשונים כאן נחלקו האם אין קישוי אלא לדעת הוא דעת או רצון, אבל לעניינינו אין חילוק בזה).

דף נד

מעשה היבום

מבואר בסוגיא שאע"ג שביאת יבום אינה צריכה כוונת קנין, אך בעיני כוונה לשם ביאה בעולם, ולכן נפל מן הגג ונתקע ביבמתו, או נתכוין להטיח בכותל לא קנה.

ויש להתבונן, מה באמת הביאור בזה, שצריך כוונה למעשה אך לא לתוצאה שלו.

האחרונים (הגר"ח, הגרש"ש, קה"י) מבארים ששונה יבום ממעשה קידושין, שבקידושין האדם פועל גם את המעשה וגם את החלות, אך ביבום האדם עושה רק את המעשה אך לא את התוצאה, שמוטל עליו לעשות רק את המעשה והחלות ממילא באה. ראה קובץ שעורים קדושין אות צא.

ודבר זה עולה בקנה אחד עם דברי האריז"ל שמבאר את ענין היבום ע"פ קבלה, וכמו שהבאנו בהקדמה למסכתין, שכל ענין היבום אינו שייך למערכת של העולם הזה, דבעוה"ז קידושין שייכים רק כתוצאה מרצון של האיש והאשה, ואינם שייכים בערוה, אך יבום הוא דבר מיוחד שנתחדש בעולם שיש פעולה של קנין ללא דעת, וכן שנתפס הקנין בערוה כמו אשת אה.

והאריז"ל במקום אחר (שער הפסוקים פרשת כי תצא) מבאר שזה הטעם שקוראים לקידושי יבמה 'מאמר' [וכבר דנו בזה האחרונים], ומבאר האריז"ל ע"פ הנ"ל, שהמשנה באבות (ה, א) אומרת "בעשרה מאמרות נברא העולם, והלא במאמר אחד היה יכול ליבראות, אלא ליפרע מן הרשעים שמאבדים את העולם שנברא בעשרה מאמרות, וליתן שכר טוב לצדיקים שמקיימים את העולם שנברא בעשרה מאמרות", וחזוין שמה שנותן לאדם מקום לפעול הוא העשרה מאמרות, והם מה שמביאים לידי כך שהצדיקים יקבלו שכר על מעשיהם, והרשעים יקבלו עונש [וכמובן שצריך להסביר ענין זה ואין כאן המקום]. מבאר האריז"ל, שעל כן יבום ששייך למקום העליון שאין יכולת לאדם לפעול בו, ממילא הוא שייך ל'הוה אמינא' של המשנה - "שבמאמר אחד יכול

וסך המלכות הוא כנגד הימים שלוקח לגוף האדם להיווצר. ומשום שרק כנגד הגוף צריך תיקון אך כנגד הנשמה אין צריך תיקון, שהרי הנשמה היא טהורה ואינה חוטאת. ומעתה ענין המלכות הוא ארבעים כנגד מ' יום של יצירת האדם בכללותו, אך באו חז"ל ואמרו שאת היום המ' של הנשמה א"צ לתקן אלא רק את ל"ט הימים של הגוף.

ועכ"פ חזוין מכאן, שמלכות ארבעים אינן מכות בעלמא אלא הן יצירת האדם מחדש.

ומעתה זהו החילוק בין מלכות דאורייתא ומלכות דרבנן, שהרי 'מכת מרדות' היא מלשון 'רידו' וכמו שכתב רש"י, שרבנן רודים את האדם. והרבה מהראשונים סוברים שמכת מרדות היא עד שתצא נפשו, כי זה הוא תיקון מעשי להחזיר את האדם ל"תלם", ממה שאין כן מלכות דאורייתא הן תיקון עמוק לחטא ע"י יצירת האדם מחדש.

דף נג

אין קישוי אלא לדעת

אמר רבא אין אונס לערוה לפי שאין קישוי אלא לדעת. כלומר שתחילת מעשה שנפעל באבר ההולדה צריך לבוא ע"י דעת. ומובא בכל הספרים שהדבר שמעורבת בו הכי הרבה דעת הוא מעשה ביאה. ולכן אומר הבני יששכר שעזרא תיקן טבילה לבעל קרי כי הוא החטא היחיד שמעורב בו דעת, שהעבירה טבועה בתוך הדעת. וכמ"ש השו"ע שהושז"ל היא העבירה החמורה ביותר.

ונכתוב שתי נקודות עמוקות שקשורות אל הסוגיא:

א. הגרי"א ויינטרוב זצ"ל מביא (ספר שהכל ברא לכבודו) שהטעם שאין קישוי אלא לדעת הוא, שכדי שהאדם יעמיד תולדות בצלמו ובדמותו, הדבר צריך לבוא מעיקר שורש האדם שהוא הדעת. רק ע"י הדעת ניתן ליצור עוד צורת אדם. פירוש, שעיקר צורת האדם, הדבר שמנהיג את תהלוכות האדם, הוא הדעת, ולכן נקרא "בר דעת", וא"כ כאשר בא להביא תולדות בצלמו ובדמותו, עיקר צורתו צריכה להיות עיקרית הוה, וע"כ הדעת היא המרכיב המרכזי ביצירת תולדות.

ב. מובא בספרים שהיסוד ב'אין קישוי אלא לדעת' הוא שלא שייך להתחיל דבר בלי דעת, בלי רצון. שכשיש מהלך קיים, ניתן להמשיך אותו אפילו בלי רצון, אך להתחיל אי אפשר בלי דעת ורצון. ובמערכת של זכר ונקבה, הזכר הוא זה שמתחיל את המהלך, והנקבה היא זו שממשיכה אותו, ולכן צריך שההתחלה תהיה לדעת.

על לכן בלשון הקודש הזכר המוליד נקרא "אב", "אבא", מלשון רצון [כמו 'לא אבה יבמי'], מפני שכדי להתחיל צריך רצון. וכן

אינו חי כאן לנצח. 'ימי שנותנו בהם שבועים שנה ואם בגבורות שמונים שנה'.

אלא שאדם חי כאן לנצח דרך ילדיו ודורותיו הבאים שממשיכים אותו. מי שאין לו את ההמשכיות, ונחסר מהנצחיות של הקיום בעוה"ז, ונעשה הדבר בתורת עונש, יש כאן בחינת גילוי שחסר לו גם הנצחיות בעוה"ב. מבחינה מסוימת הוא נעקר גם כאן וגם שם. זהו העונש החמור שנאמר בפרשת עריות: ערירים יהיו, ערירים ימותו.

וכאן צריכים להדגיש שכל זה רק במי שאינו עוסק בפריה ורביה, או שמקבל את הערירות בתורת עונש כרת, אבל אדם שהשתדל שיהיו לו ילדים והוא מחובר לתורה, בודאי שעליו לא נאמרו הדברים. ומפורש כן בזהר (ח"א קפז, ב):

"רבי חייא בעא, האי דאיהו זכאה שלימא ואשתדל באורייתא יומי ולילי וכל עובדוי לשמא דקב"ה, ולא זכה לבנין בהאי עלמא כגון דאשתדל בהו ולא זכה, או דהוו ליה ומיתו, מה אינון לעלמא דאתי, א"ל רבי יוסי עובדוי וההיא אורייתא קא מגינן עליה לההוא עלמא, אמר רבי יצחק עלייהו ועל אינון זכאי קשוט [כגון רבי יוחנן דהוו ליה בנין ומיתו, וכגון רבי חזקיה דאיהו עקר] עלייהו כתיב כה אמר יי' לסריסים אשר ישמרו את שבתותי ובחרו באשר הפצתי ומחזיקים בבריתי, מה כתיב בתריה ונתתי להם בביתי ובחומותי יד ושם טוב מבנים ומבנות שם עולם אתן לו אשר לא יכרת."

ולאור האמור בדברינו, כמה מדוקדק הסיום של הפסוקים המבטיחים לסריסים שאין להם בנים - "שם עולם אתן לו אשר לא יכרת", כי באמת ערירים הוא בחינה של כרת, כמו שנתבאר, ובא הנביא ומבטיח לסריסים הצדיקים שנמנע מהם להשאיר המשך, שאין להם שום שייכות לכרת ולערירי, אלא אדרבה זוכים לשם עולם אשר לא יכרת.

דף נ

קנאה

אמר רב ששת אשת ישראל שנאנסה אע"פ שמתרת לבעלה אסורה לכהונה.

רואים אנו כאן וכן בסוגיות נוספות, שיש חילוק בין האיסורים. האיסור לכהונה הוא פסול בעצם מחמת פגם שחל בה, אבל איסור לבעלה הוא גדר אחר שנובע מהפגיעה באישות. ולעיל נה, ב אמרינן דאיסור סוטה לבעלה הוא "משום קפידיא דבעל" והיסוד הזה עולה מלשון הכתוב בפרשת סוטה "וקנא לאשתו".

ונבאר: המושג 'קנאה' נאמר כאשר אדם טוען כנגד זולתו שנמצא אצלו דבר שהיה אמור להיות אצל האדם. וכגון השימוש המקובל בביטוי קנאה ביחס למי שחומד ממנו של חבירו, פירוש הדבר

להיבראות", דהיינו אותו מקום שאין האדם פועל. ע"כ הקידושין ביבמה נקראים "מאמר", שהם שייכים לבחינה "מאמר אחד" ולא לבחינת "עשרה מאמרות".

ונפלא לחבר את דבריו עם יסוד האחרונים הנזכר לעיל, שכל מה שניתן ליבם לעשות ביבום הוא רק את המעשה עצמו, אך החלות והתוכן שיוצאים ממנו, מגיע ממקום עליון, ללא מגע דעת האדם ורצונו.

דף נה

ערירים

מתבאר בסוגיא שעונש ערירי הוא איבוד הבנים. ונחלקו הראשונים אי כל כרת נכלל בערירים, או רק עריות, או רק אלו שנאמר בהם להדיא "ערירים". ונראה ברור שהמילה ערירים פירושה כמו בלשון הפסוק (תהלים קלז, ז) "האומרים ערו ערו עד היסוד בה", ומפרש רש"י: "ערו ערו לשון חורבן... ואינו נופל אלא על דבר שעוקרין שרשיו מהארץ". כך, אדם שמאבד את ילדיו, הוא עקור משרשיו.

חז"ל בספר הזוהר (בראשית דף רכה, ב) מדברים על מה שנאמר לחזקיהו המלך שלא רצה לשאת אשה ולהוליד ילדים - "כי מת אתה ולא תחיה" - "ותנינן כי מת אתה בעה"ז ולא תחיה בעולם הבא, מ"ט בגין דלא אוליד בנין, דכל מאן דלא אשתדל לאולדא בנין בהאי עלמא, לא מתקיים בעלמא דאתי ולא יהא ליה חולקא בההוא עלמא, ואתתרכת נשמתיה בעלמא (דאתי) ולא אשכחת נייחא באתר דעלמא, ודא הוא עונשא דכתיב באורייתא ערירים ימותו ומתרגמינן בלא ולד, בגין דמאן דאיהו בלא ולד כד אזיל בההוא עלמא מית הוא תמן, מית בעלמא דין ובעלמא דאתי ועל דא כת' כי מת אתה ולא תחיה, ולא עוד אלא דשכינתא לא שריא עלוי כלל". פירוש שאדם שאין לו ילדים בבחינת עונש הרי הוא מת בעולם הזה ובעולם הבא.

וכן בזהר חדש (נט, א): "אמר ר' יוחנן צריך האדם לבטוח בקונו וליקח אשה ולהוליד בנים שלא ילך ערירי לעוה"ב, דתנן מאי דכתיב ערירים ימותו, דכל מי שאין לו בנים בעוה"ז הוא כאילו לא נברא ולא היה, ונקרא ערירי מן העוה"ז ומן העוה"ב".

ונראה ביאור הדברים, שמתבאר בדברי רבותינו שהעוה"ז והעוה"ב מקבילים. וכל דבר שיש בשורש המציאות דהיינו בעוה"ב, חייב להיות לו גילוי גם בעוה"ז (וכן ביאר מו"ר רבי משה שפירא שלפי כללי הדקדוק, אם העולם כאן נקרא עולם הזה, העולם שם היה צריך להיקראות "עולם ההוא", אבל הוא נקרא "עולם הבא" משום שהוא בא כהמשך לעולם הזה, דו"ק) יהודי יש לו חיים בעוה"ב שהם חיים נצחיים, וכמו שנאמר "וייצר ה' אלקים את האדם", ודרשו חז"ל "וייצר" בשני יודין שיש לו יצירה לעוה"ז ולעוה"ב. ומעתה נשאל כיצד אותה נצחיות מתבטאת בעוה"ז? הרי האדם

'קהל ה' הוא הדביקות של הציבור בה' וגילוי שלם.

השל"ה שם מבאר באורך שיש גם ד' מדרגות בתורה.

א' תורת האדם, דהיינו מושכלות שכל אחד מביין. ב' תורת אמת, שרואים את אמיתות הדברים. ג' תורת אלקים, שמתגלה בה שם אלקים. ד' תורת ה', שמתגלה בה שם ה' המיוחד.

וכם כנגד ד' אותיות השם. ו' וה' אלו שתי האותיות הראשונות של השם השייכות לנסתרות, כנגד ב' המדרגות העליונות של התורה: תורת ה' ותורת אלקים. ו' וה' אלו האותיות של הגילוי כאן בעולם, והן כנגד תורת אמת ותורת האדם.

והכל קשור זה בזה:

ארבעת השמות של עם ישראל הם כנגד ד' מדרגות התורה.

הרובד התחתון של כלל ישראל הנקרא 'עם' שייך אל המושכלות שכל אחד יכול להבין. הם מחוברים אל מה שיש להם הבנה. מדרגה זו שייכת לענינים של הערב רב.

המדרגה מעל זה הוא 'קהל', והם כבר לומדים תורה כמות שהיא, עד שרואים בה תורת אמת שעל ידה הכל מסתדר ומוכן אמת לאמתה. לשם שייכים הגרים שהצטרפו לעם ישראל.

המדרגה מעליה היא 'עדה' השייכת לגילוי שם אלקים בתורה, תורת אלקים. כי הקב"ה מתגלה דרך העדות שכלל ישראל מגלה.

הדרגה הגבוהה ביותר היא 'קהל ה'', ומכוונת כנגד האות יו"ד בשם הוי"ה. קהל ה' פירושו שמגלים את תורת ה', הנקראת נשמה לנשמה, הגילוי הפנימי והגבוה ביותר של תורה שיתכן. החיבור הגמור לתורת ה' ולגילוי ה' בעולם.

ודברי השל"ה צריכים ודאי יותר ביאור, וכן לא מצאנו עוד מקור לארבע שמות האלו. אך עכ"פ מדברי השל"ה מתבאר שיש שתי בחינות של 'קהל' בכלל ישראל. התחונה נקראת 'קהל' השייכת גם אל הגרים, והעליונה שנקראת 'קהל השם', ולשם הגרים אינם שייכים. ובה מבואר היטב הנידון בסוגייתנו אם קהל גרים איקרי קהל, שהרי באמת יש כאן פנים שונות, מצד אחד הם נקראים קהל, ומצד שני אין נקראים קהל ה', והשאלה היא איזו הגדרה של קהל קובעת לגבי הלכתא, שהיר בפסוק נאמר: "לא יבוא ממזר בקהל ה', והשאלה היא האם בדוקא נאמר קהל ה', וע"כ הגרים מותרים, או שעכ"פ נקראו קהל ונאסרו.

שהוא סובר שבמקום שהבית והשור יהיה ביד חבירו, הם היו אמורים להיות אצלו, ועל כן הוא מקנא בו. וכן בכל קנאה בטובת חבירו, הרי המקנא סבור שהטובה 'נלקחה' ממנו. וכפי שמבאר האבן עזרא לגבי הדרך של האדם לקיים את הל"ת של לא תחמוד, שהוא להתבונן בכך שכל מה שיש לאדם הרי קיבל את זה משמיא, ואין אדם נוגע שמה שמוכן לחבירו מלא נימא, וא"כ הדבר שנמצא אצל חבירו אינו אמור כלל להיות אצלו, ובוזה סרה הקנאה.

כמו כן, מה שמצינו בתורה שהקב"ה 'מקנא' כאשר עם ישראל עובד ע"ז, הביאור על דרך זה, שבמקום שיעבדו אותו, הם עובדים אלהים אחרים. וכן כאשר יש אדם שבועל ארמית נאמר 'קנאים' פוגעין בו, כי הבועל ארמית עוזב בכך את היהדות שלו במידה מסוימת (ודיברנו בזה בשיעורים לעיל בפרק החולין) והתביעה היא שיחזור אלינו.

איסור סוטה לבעלה, הוא איסור של 'קנאה', הבעל תובע ומקנא על כך שאשתו השייכת אליו נמצאת במקום אחר. ועל כן רק כשהיא עושה את הדבר ברצון, אז מתפרש הדבר שקמה כנגד בעלה. אך באונס אין קנאה. וזה גם העולה מדברי המהרי"ק שאשה שלא ידעה שיש איסור לזנות תחת בעלה, עדיין נאסרת עליו, כי סוף סוף יש כאן 'מעילה' בבעלה. והכל מבוסס על התיבה "וקינא לאשתו", לשון קנאה הוא תביעה על מה שנמצא אצל זולתו, וא"כ איסור סוטה תלוי בתביעה דוקא.

דף נו

קהל גרים

בסוגייתנו מובאת מחלוקת אם "קהל גרים אקרי קהל" או "לא אקרי קהל". ולהלכה נפסק שלא אקרי קהל. אבל כבר דשו האחרונים בביאור שיטת הרמב"ם בעניין זה.

ולהבין קצת יותר הנידון, נביא את דברי השל"ה פרשת חוקת.

השל"ה כותב שכלל ישראל נקראו בארבעה שמות שמהווים ארבע מדרגות:

עם. קהל. עדה. קהל ה'.

'עם' הוא המדרגה הבסיסית של עם ישראל.

'קהל' הוא כבר התאחדות סביב משהו. קהילה.

'עדה' הוא מדרגה יותר עליונה שהציבור מעיד על הקב"ה. "אתם עדיי נאום ה'". עם ישראל מביא לגילוי ה' בעולם ומעיד על כך.