

תפארת ישראל

ר' ישראל פישמן

הדרנים על הש"ס

דברי תורה

דרשות ודברי זכרון

רחובות ה'תש"ע



כל הזכויות שמורות

למשפחת שראל

טל' - 5417784 - 077

רח' המרד 7 רחובות

עריכה : מכון תורני אור עציון ע"ש ר' יצחק וחנה סטרולוביץ'

הקלדה : חנן וימימה שראל, מוטי שראל, נאוה ויעקב כהן

הגהה וסיוע בעריכה : יהודה שראל, מוטי שראל,

חנן שראל, אבי שראל, שילה שראל

הפקת הספר : יהודה שראל, צבי פישמן

הדפסה : דפוס ש.ה.ר רחובות

מבוא לספר

ספר זה מבוסס על דברי תורה שכתב ר' ישראל פישמן במשך עשרות שנים.

ר' ישראל פישמן לימד למעלה מחמישים שנה שיעור בדף היומי בבית הכנסת בשיכון הפועהמ"ז ביד אליהו בת"א.

הדרכת חז"ל שלא לעשות את התורה קרדום לחפור בה היתה נר לרגליו, ולכן עבד כל חייו לפרנסת ביתו ואת שארית זמנו הקדיש ללמוד הדף היומי ברבים, וסרב בתוקף לקבל תמורה כספית עבור הלימוד.

רובו של הספר מבוסס על הדרנים שניתנו בזמן סיום המסכתות.

בנוסף לכך במשך השנים דרש דרשות שונות בעניני פרשת השבוע ובאירועים שונים כגון בר מצוה נישואין, הספדים וכו'.

ר' ישראל פישמן היה איש צנוע ועניו שהתרחק מפרסום ולכן גם את דברי תורתו לא פרסם ברבים.

לאחר מותו אנו בני המשפחה מצאנו את דברי התורה הנ"ל בארון ביתו והחלטנו לפרסמם לזיכוי הרבים ולעילוי נשמתו.

ספר זה מחולק לשלשה חלקים עיקריים :

א - דרשות שנאמרו בזמן סיומי המסכתות.

ב - חדושי תורה ודרשות בנושאים שונים.

ג - מדור זכרון.

יהי הלמוד בספר זה לעילוי נשמתו.

"ושם החבור הזה נקרא תפארת ישראל כי הוא חבור על התורה שהיא תפארת ישראל כדכתיב (דברים ד') ומי גוי גדול אשר לו חקים ומשפטים צדיקים וגו' ואמרו רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה. וכבר בארנו בהקדמה של חבור גבורת ה' שבשביל כך אמרו במסכת ברכות בפרק ה' (נ"ח ע"א) והתפארת זו מתן תורה".

(מתוך הקדמת המהר"ל לספרו תפארת ישראל)

למוד התורה היוה את כל תמצית חייו של סבא ישראל ובו עסק יומם ולילה ולכן בחרנו את השם "תפארת ישראל" לספרו.

"עטרת זקנים בני בנים ותפארת בנים אבותם" (משלי י"ז, ו) - ניתן לומר שהתפארת שלנו הבנים היא הסבא שלנו - תפארת בנים אבותם ולכן קראנו לספר תפארת ישראל - התורה היא תפארתו של סבא ישראל שעסק בה כה רבות, וסבא ישראל הוא תפארת המשפחה שגאים בו.

תוכן העניינים

11	שער הדרנים
13	ביאור למנהגים שנהגו בסיום מסכת
17	הדרנים למסכת ברכות
44	הדרן למסכת שבת
49	הדרן למסכת עירובין
54	הדרן למסכת פסחים
58	הדרן למסכת ראש השנה
63	הדרנים למסכת יומא
80	הדרן למסכת ביצה
85	הדרן למסכת תענית
88	הדרן למסכת חגיגה
95	הדרן למסכת יבמות
101	הדרנים למסכת כתובות
109	הדרנים למסכת נדרים
115	הדרן למסכת נזיר
119	הדרן למסכת סוטה
123	הדרן למסכת גיטין
127	הדרן למסכת קידושין
129	הדרן לסדר נשים
136	הדרן למסכת בבא קמא
140	הדרן למסכת בבא מציעא
146	הדרן למסכת בבא בתרא
150	הדרן למסכת סנהדרין
154	הדרן למסכת מכות
159	הדרן למסכת שבועות
166	הדרן למסכת עבודה זרה

170	הדרנים למסכת הוריות
190	הדרן למסכת זבחים
197	הדרן למסכת מנחות
204	הדרן למסכת חולין
210	הדרן למסכת בכורות
217	הדרן למסכת ערכין
221	הדרן למסכת כריתות
229	הדרן למסכת נידה
236	הדרנים לש"ס
245	הדרנים לש"ס משניות

257

שער הדרשות

259	פרשיות השבוע
292	חגים
304	ברית מילה
309	פדיון הבן
312	בת מצוה
315	בר מצוה
343	אירוסין
345	נישואין
353	הספדים
361	דברי תורה

413

שער הזכרון

תוכן מפורט להדרנים

- הדרן למסכת ברכות (1) - ביאור "ת"ח מרבנים שלום בעולם" - ביאור הקשר בין סיום מסכת ברכות לתחילת מסכת שבת.
- הדרן למסכת ברכות (2) - ביאור הפסוק שמסיים את מסכת ברכות - "ה' עוז לעמו יתן..." שבו רמוז כיצד כל יהודי יכול לקיים את כל התרי"ג מצוות, ע"י השלום והאחדות.
- הדרן למסכת ברכות (3) - ביאור מאמר חז"ל - "נח לאדם שלא נברא יותר משנברא".
- הדרן למסכת ברכות (4) - טעם התקנה שתיקנו חז"ל לעשות שמחה בזמן גמר עשיית מצווה.
- הדרן למסכת ברכות (5) - ביאור "כפה עליהם הר כגיגית".
- הדרן למסכת שבת - ביאור דברי הלל - "אם אני כאן הכל כאן" וכו'.
- הדרן למסכת עירובין - הקשר בין תחילת המסכת לסופה.
- הדרן למסכת פסחים - שני חלקים בעבודת ה' - במחשבה ובמעשה.
- הדרן למסכת ר"ה - הקשר בין זכירת השבת לזכירת מחיית עמלק.
- הדרן למסכת יומא (1) - מדוע מסתיימת המסכת בעניין הפרת נדרים?
- הדרן למסכת יומא (2) - ביאור מחלוקת רבנן ור"ש לגבי קשירת נימא במקדש, ע"פ היסוד ששבת הותרה בציבור וטומאה דחווה בציבור.
- הדרן למסכת פסחים - הקשר בין סיום מסכת עירובין לתחילת מסכת פסחים.
- הדרן למסכת ר"ה - ברכת שהחיינו בפדיון הבן.
- הדרן למסכת יומא (1) - הקשר בין סיום מסכת פסחים לתחילת מסכת שקלים.
- הדרן למסכת יומא (2) - ביאור מחלוקת חכמים ור"ג האם הש"ץ יכול להוציא את הבקי בתפילתו.
- הדרן למסכת יומא (1) - תליית מחלוקת בעניינים שונים שנחלקו בהם במחלוקת האם תפילה דאורייתא או דרבנן.
- הדרן למסכת יומא (2) - ביאור דברי רב דימי בסוף המסכת שמי שראה קרי ביוה"כ יראה זרע ויארץ ימים.
- הדרן למסכת יומא (2) - ביאור דברי ר' חנניה בירושלמי שמי שמרד או מת באמצע יוה"כ לא מתכפר לו.
- הדרן למסכת יומא (2) - ביאור העניין שהרואה קרי ביוה"כ עוונותיו מחולין לו. וביאור דעת החולקים שידאג כל השנה כולה.

- החילוק בין דיני פיקו"נ בשבת לדיני האכלת מאכלות אסורות לחולה.
- דיון בשיטת הר"ן בדין שחיטה לחולה בשבת.
- מחלוקת רבי ורבנן מה הן ביתיות ומה הן מדבריות מקבילה למחלוקת רמב"ם וראב"ד לגבי יסוד גזירת מוקצה בשבת.
- ביאור המנהג שבנות ישראל יצאו בכלי לבן לכרמים ביוה"כ, על דרך הדרש ועל דרך הפשט.
- מחלוקת ר"א ור"ל לגבי שליטת אש הגיהנום, והקשר בין מחלוקת זו למחלוקת בעניין קבלת טומאה של מזבח הזהב.
- הקשר בין תחילת סדר מועד לסופו.
- מחלוקת ר"ע ור' טרפון בעניין עדי נשים האם צריכים דרישה וחקירה.
- הטעם לסיום המסכת במאמר "ת"ח מרבים שלום בעולם".
- דין איסור שתיית יין לכהנים בזמן הזה, מצד "מהרה יבנה המקדש".
- בירור עניין גאולה מתוך תשובה.
- "עתידין כל אילני סרק שבארץ ישראל שיתנו פירות". בעניין שינוי הטבע בימות המשיח.
- תליית המחלוקת האם להאמין לאשה שאמרה טמאה אני במחלוקת האם ספיקא דאורייתא לחומרא או לקולא.
- בעניין היחס לנדרים.
- בעניין תכלית בריאת האדם.
- ביאור הסיבה שארבע מסכתות מסתיימות במאמר "ת"ח מרבים שלום בעולם". דיון בעניין נזירות שמואל.
- דיון בדברי ר' יוסף - "לא תיתני ענווה דאיכא אנא".
- הקשר בין סוף גיטין לתחילת קידושין.
- ביאור מחלוקת ב"ה וב"ש בעניין הסיבות לגירושין.
- הקשר בין תחילת גיטין לתחילת קידושין.
- לשון המשנה הראשונה - "שלש דרכים" היא אליבא דר"ש שסובר יש אם למקרא ואשה גם מצווה על פו"ר.
- הקשר בין סוף המסכת לתחילתה.
- הדרן למסכת יומא (3) -**
- הדרן למסכת ביצה -**
- הדרן למסכת תענית -**
- הדרן למסכת חגיגה -**
- הדרן למסכת יבמות -**
- הדרן למסכת כתובות (1) -**
- הדרן למסכת כתובות (2) -**
- הדרן למסכת נדרים (1) -**
- הדרן למסכת נדרים (2) -**
- הדרן למסכת נזיר -**
- הדרן למסכת סוטה -**
- הדרן למסכת גיטין -**
- הדרן למסכת קידושין -**

הדרן לסדר נשים -	תליית מחלוקת ת"ק ור"ג לגבי אמירת בפני נכתב ובפני נחתם במחלוקת רמב"ם ורשב"א בעניין ספיקא מהתורה. ביאור לשון המשנה בתחילת קידושין. קישור תחילת קידושין עם תחילת גיטין, וסוף קידושין עם תחילתה. תליית מחלוקת ר' ישמעאל ורשב"י בעניין לימוד תורה עם מחלוקת ר' יוסי ורבנן בעניין לחם הפנים. קישור תחילת סדר נשים עם תחילת סדר נזיקין. דיון בדברי ר' יהודה בסוף המסכת כשות וחזיז אין בהם משום גזל באתרא דלא קפדי. קישור תחילת המסכת לסופה וסוף ב"ק לתחילת ב"מ. דברי מוסר בעניין עוון הגזל.
הדרן למסכת ב"ק -	ביאור מחלוקת ר"י ור"מ בסוף ב"מ בעניין שתי גינות זו על גב זו.
הדרן למסכת ב"מ -	דיון במחלוקת שמובאת בסוף המסכת לגבי קניין בערב. הקשר בין סוף ב"ב לתחילת סנהדרין.
הדרן למסכת ב"ב -	דיון במחלוקת האמוראים לגבי מספר הדיינים שרשאים לדון דיני ממונות.
הדרן למסכת סנהדרין -	דיון במאמר הגמ' בסוף המסכת "צדיק בא לעולם טובה באה לעולם" לאור מחלוקת ר' יוחנן ור"ל לגבי צדקותו של נח.
הדרן למסכת מכות -	ביאור הקשר של סוף סנהדרין עם תחילת מכות. ביאור הקשר בין סוף מכות לתחילת שבועות. דיון בעניין קדושה ראשונה קידשה לשעתה ולעתיד לבוא, ולאור זה ביאור המעשה עם ר"ע שראו שועל יוצא מקודש הקודשים.
הדרן למסכת שבועות -	מחלוקת רב ור' אמי בשלהי שבועות תלויה במחלוקתם אם יש אם למקרא או למסורת. הקשר לתחילת ע"ז.
הדרן למסכת עבודה זרה -	תליית מחלוקת נחום המדי ורבנן בריש ע"ז במחלוקת אם ספיקא דאורייתא לחומרא או לקולא. ביאור יסוד המחלוקת בין שתי הלישנות בסוף המסכת בעניין נעיצת סכין.
הדרן למסכת הוריות (1) -	הקשר בין המסכתות בסדר נזיקין.
הדרן למסכת הוריות (2) -	היחס בין סיני לעוקר הרים.
הדרן למסכת הוריות (3) -	דיון בעניין טומאה הותרה במת מצווה.
הדרן למסכת הוריות (4) -	בעניין ממזר ת"ח קודם לכהן גדול ע"ה.

- הדרן למסכת הוריות (5) - דיון בדברי רבי בשלהי המסכת "אחרים אמרו אילו היה תמורה לא היה קרב". וביאור הויכוח בינו לר"ש בנו לגבי נטירת שנאה למי שמעשיו לא הועילו.
- הדרן למסכת זבחים - תליית המחלוקת האם בני נח הקריבו שלמים או לא, במחלוקת האם שלמים הם משולחן גבוה או לא. דברי אביי "אי עביד מהני" הם בדרבנן ור"ש בדברי תורה כיוון שדברי סופרים חמורים מדברי תורה.
- הדרן למסכת מנחות - בעניין "אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכווין ליבו לשמים". היחס בין לימוד תורה להקרבת קורבנות.
- הדרן למסכת חולין - דיון בדברי הגמ' "הרי שאמר לו אביו עלה לגג והבא לי משם גוזלות".
- הדרן למסכת בכורות - דיון בדין העוסק במצווה פטור מהמצווה. הספד. מעשר בהמה מדאורייתא או מדרבנן. תליית מחלוקת ר' פפי בריה דרבא ור' פפא במחלוקת האם דבר שנלמד ב"ג מידות הוא מדאורייתא או רק אסמכתא בעלמא.
- הדרן למסכת ערכין - יסוד מחלוקת ר"י ור"ש לגבי כניסת כוהנים לשדה חרם ושדה אחוזה בשאלה האם קדושת דמים פקעה בכדי. חקירה במהות קדושת דמים.
- הדרן למסכת כריתות - ביאור שייכות מאמרו של ר"א אמר ר' חנינא ת"ח מרבים שלום בעולם, לארבעת המסכתות שהוא מופיע בסופן, ראשי תיבות - "בני"ך - ברכות, נזיר, יבמות, וכריתות.
- הדרן למסכת נידה - דיון בדין שאשה נעשית זבה גם ע"י ראיית לילה. מחלוקת ר"ע ורשב"ע לגבי 11 ימי זיבה האם הם הלמ"מ או מקראי.
- הדרן הש"ס (1) - דיון בסוגיית מעשה גדול או תלמוד גדול.
- הדרן הש"ס (2) - דיוק בדברי התדב"א "כל השונה הלכות בכל יום..."
- הדרן ש"ס משניות (1) - ביאור המאמר המסיים את מסכת עוקצין "עתיד הקב"ה להנחיל לכל צדיק וצדיק ש"י עולמות.
- הדרן ש"ס משניות (2) - היחס בין תחילת הש"ס לסופו.
- הדרן ש"ס משניות (3) - ביאור הסיבה מדוע פתח רבי וסיים את הש"ס בדברי ר"א וב"ש.
- הדרן ש"ס משניות (3) - היחס בין לימוד משנה ללימוד גמרא, ודברי חיזוק ללימוד התורה.



שער ההדרנים

"אמר אביי תיתי לי דכי חזינא צורבא
מרבנן דשלים מסכתיה עבידנא יומא
טבא לרבנן" (שבת קיח.)

"כשמסיים מסכת מצוה לשמוח ולעשות
סעודה ונקראת סעודת מצוה" (רמ"א י"ד
סי' רמו')

"ולפי שהתלמוד אינו מהודר רק אצל
ישראל וכן ישראל אינם מהודרים לפני
השם יתברך רק בשביל התורה שבעל
פה שהיא הסימן המובהק המבדיל בין
ישראל לעמים, על כן אנו נוהגין לומר
בכל סיום מסכת הדרן עלך והדרך עלך,
גם אין מי שנותן דעתו על התורה
שבעל פה שלא תשכח חס ושלוש רק
אנו וזה ודעתן עלך" (ספר החיים ספר זכויות ח"א פ"ב.)

"חמש עשרה מידות נאמרו בתלמיד חכם ואלו הן :
נאה בביאתו, חסיד בישיבתו,
ערום ביראה, פיקח בדעת, חכם בדרכיו,
כונס, וזכרן, מרבה להשיב, שואל כענין ומשיב כהלכה,
ומשיב על כל פרק ופרק דבר, מרבה לשמש,
מרבה בישיבה, הולך אצל חכם,
ולומד על מנת ללמד ועל מנת לעשות"

דרך ארץ זוטא פרק ב'

"אשרי מי שגדל בתורה, ועמלו בתורה,
ועושה נחת רוח ליוצרו, וגדל בשם טוב,
ונפטר בשם טוב מן העולם"

ברכות יז' ע"א

ביאור למנהגים שנהגו בסיום מסכת

א

מנהג ישראל שבשמחת תורה כאשר מסיימים את התורה ב"לעיני כל ישראל" מתחילים מיד מ"בראשית". מה הטעם למנהג זה?

יש משמעות הלכתית לתוספת זו כי את הקדיש שלאחר הקריאה אומרים רק אחרי קריאת פסוקי "בראשית", ולכן מנהג זה חייב להיות לו טעם חשוב?

הרדב"ז בשו"ת (ח"ב סי' רח) מפרש שהטעם למנהג הוא, כדי שלא יבוא השטן ויקטרג שעם ישראל סיימו ואינם חפצים להמשיך וללמוד. מטעם זה גם כשמסיימים מסכת ממשיכים מיד, ולומדים את תחילת המסכת הבאה.

והוסיף שם הרדב"ז טעם נוסף "להורות כי נעוץ סופן בתחילתן", ושם הוא מפרש את משמעות החיבור בין סופה של תורה לתחילתה.

ואפשר להרחיב במשמעות הענין. לתורה אין סוף ואין הפסק, כי היא בלי גבול ותכלית, אין לה תחילה ולא תכלה. התורה דומה לבוראה שאין לו גבול, אין לו ראשית ואין לו אחרית. ונראה שמטעם זה השתרבב המנהג בסיום המסכת לנעוץ ולקשר סופה בהתחלתה, ואחריתה בראשיתה.

ב

מצאנו מנהג נוסף, שמזמינים ומצרפים לסעודת סיום המסכת גם אנשים שלא למדו. המקור לענין הוא בפסיקתא. על הפסוק בויקרא (ח', כב) "ויקרב את האיל השני איל המילואים ויסמכו אהרן ובניו ידיהם על ראש האיל" נאמר בפסיקתא זוטרתא (פר' צו):

ויסמכו אהרן ובניו את ידיהם על ראש האיל - בשמחה ואותו היום עשאוהו יום טוב. משל לפורע את חובו ועושה יום טוב. כך כיון שנקדשו הכהנים ונתקדשו הכלים עשאוהו לאותו היום יום טוב. מכאן סמכו חכמים שכל המשלים מסכתא צריך לעשות יום טוב לחבירו כל שכן שמשלים לימודה. וכן היה עושה כהן גדול יום טוב לאחיו בשעה שהיה יוצא בשלום מן הקדש

חכמים אם כן למדו מאותו ענין, שכל המשלים מסכת צריך לעשותו יום טוב גם לחבירו. וכן היה נוהג הכהן הגדול שהיה עושה יום טוב לחבירו כשהיה יוצא ביום כיפור בשלום מן המקדש, הרי שעשה סעודה גם לכהן שלא עבד.

בענין זה מובא בספר קול יהודה טעם נוסף והוא: שהנעלם מאותיות תיבת "סיום" שווה כמו הנגלה מאותיות אותה תיבה. כלומר הנעלם כמו הנגלה. דהיינו באות הראשונה מהמילה "סיום" שהיא סמ"ך הגימטריא של האות הראשונה ס' (60) שווה לגימטריה של שתי האותיות הנוספות מ' ו- כ' (60). וכן ביו"ד הגימטריה של י' (10) שווה לשתי האותיות הנוספות ו' ו- ד' (10). וכן באות ו"ו סכום כל אחת מהאותיות שווה. וכן באות האחרונה מ"ם סכום האותיות שווה. וניתן ללמוד מזאת שיכול להצטרף לסעודת הסיום הנעלם מהלימוד יחד עם הנגלה בלימוד שלמד בפועל.

ג

מנהג נוסף במעמד חגיגי זה, אמירת "הדרן עלך והדרך עלן, דעתן עלך ודעתך עלן" בסיום מסכת בגמרא או סדר במשניות.

ויש מקום לשאול: מה ענינה של אמירה זו ומה משמעותה?

הסבר ראשון: המנהג נסמך על השאיפה לסיים בדבר טוב.

בנוסח המשנה שלפנינו, לפעמים נכתב בסיום המסכת: "נשלמה מסכת פלונית" וכך אנו מוצאים בסוף מסכת שבת, ר"ה, תענית, שבועות, חולין, עוקצין. ולפעמים כתבו "סליק מסכת פלונית" וכך בסוף ברכות, פאה, מעשרות, ביכורים, יומא, נזיר, אהלות.

ידוע כי סליק הוא סוף, ונשלם הוא שנגמר בשלמות. וא"כ מדוע כתבו פעם "סליק" ופעם "נשלמה" וכו'?

מובא בספר תקנות ותפילות (שער ג' אות ד') כי במקום שחכמי המשנה היו מוכרחים לסיים בדבר לא טוב שם כתבו "סליק". הם באו לומר בכך שאומנם זה סיום המסכת, אך רצוי שהלומד לא יסיים פה כדי שלא יסיים בדבר רע. לזאת נתנו עצה - "הדרן עלך" - כלומר נתחיל מחדש בתחילת המסכת, או להתחיל מיד מסכת אחרת, או את הפרק שלפניו.

ולפי הסבר זה, במקום שסיימו בדבר טוב שם כתבו "נשלמה", היינו שהסתיימה המסכת בטוב ויכולים לסיים מבלי לחזור על הפרק או על המסכת. רק כשסיימו בדבר שאינו טוב יש לומר הדרן.

אבל האחרונים שלא עמדו על טעם זה, או בשל סיבה אחרת כלשהי, תיקנו לומר "הדרן עלך" בכל סיום הן במסכת שסופה דבר רע והן במסכת שסופה דברי נחמה וברכה וטובה.

אומנם עיקר הטעם לאמירת "הדרן" הובא בספר החיים אותו כתב ר' חיים אחי המהר"ל מפראג (זכויות ע"ב):

לפי שהתלמוד אינו מהודר רק אצל ישראל, וכן ישראל אינו מהודר אצל הקב"ה רק בשביל התורה שבעל פה, שהיא הסימן המובהק המבדיל בין ישראל לעמים. לכן אנו נוהגים לומר בכל סיום מסכת "הדרן עלך והדרן עלך". כלומר לשון הידור ויופי. וגם אין מי שנותן דעתו על התורה שבעל פה שלא תשתכח ח"ו רק ישראל. וזהו "דעתן עלך".

וכן התורה שבעל פה היא המגינה על ישראל, ולכן נקראת גמרא שהיא ראשי תיבות: גבריא, מיכאל, רפאל, אוריאל, לומר כי העוסק בגמרא חונה מלאך ה' סביבו להצילו מימינו ומשמאלו, מלפניו ומאחוריו. וזהו "דעתך עלך", כלומר השגחתך עלך.

והואיל וישראל והתורה שבעל פה הם שני תאומי צביה ראוי שלא יתנשו זה מזה "לא בעלמא הדין ולא בעלמא דאתי".

ועל ידי שאנו עוסקים בתלמוד להבין ולהשיג דבריהם, על ידי זה אנו מכבדים את דברי התלמוד ונותנים לדבריהם יקר ופאר, ולכן אומרים בסיום "הדרן עלך", ע"י שעסקנו באותה מסכת זכינו להדר ולפאר בפאר והדר מסכת זו. וע"י שאנו עוסקים בתלמוד שמלמד אותנו חכמה ומוסר על ידי זה הדרך עלן, רואים כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עלינו.

ד

עוד נהגו ישראל להזכיר בסיום המסכת את עשרת בני רב פפא. הטעם למנהג זה מובא בים של שלמה בסוף מסכת ב"ק (אות סא):

הנה מה שנוהגין ורגילין אנו להזכיר בסיום כל מסכתא רב פפא עם עשרה בניו, שהיו מאירים וגדולים בתורה, ע"י שהיה עושה להם סעודה בסיום המסכתא, כי עשיר היה, והיה מחזיק לעוסקי התורה. לכן זכה שמזכירין אותו עם עשרה בניו.

ה

בסיום המסכת נהוג שאומרים: "מודים אנחנו לפניך ששמת חלקנו מיושבי בית המדרש ולא שמת חלקנו מיושבי קרנות".

מובא בספר החיים (שהוזכר לעיל) שהטעם לכך הוא, שהתלמוד אינו חביב ומהודר כל כך אלא רק אצל בעלי התורה אבל לא אצל יושבי הקרנות. לכן אנו מודים ששם חלקנו מיושבי בית המדרש ולא מיושבי קרנות.

ו

ונעמוד על שאלות נוספות:

א. כפל הלשון "אנו רצים והם רצים", הלא זה בכלל "אנו עמלים ומקבלים שכר".

ב. למה בתחילה כשאומר "אנו משכימים לדברי תורה" לא מזכיר ומקבלים שכר.

הדברים יבוארו על פי הגמ' מס' בבא מציעא (לג ע"א):

תנו רבנן: העוסקין במקרא - מדה ואינה מדה, במשנה - מדה ונוטלין עליה שכר,

בתלמוד - אין לך מדה גדולה מזו.

נראה שאל שלושת התחומים הללו של הלימוד מתכוונים אנו בנוסח הסיום שהוזכר לעיל.

מצאנו במדרש איכה רבה (פתיחתות): "כי מאסו את תורת ה' צבאות" וגו' (ישעיה ה'), א"ר יודן כי מאסו את תורת ה' צבאות זו תורה שבכתב" הרי שתורה שבכתב נקראת תורה.

מה שאמר "אנו משכימים לדברי תורה" הוא כנגד לימוד המקרא שעליה אמרו שם בגמרא "מדה ואינה מדה" משמע שאינו מקבל שכר.

"אנו עמלים ומקבלים שכר" - זה כנגד לימוד המשנה שעליה אמרו שם "מדה ונוטלין עליה שכר".

ומצאנו בסוף מסכת נידה - "כל השונה הלכות בכל יום מובטח לו שהוא בן העולם הבא".

ובהמשך לכך מה שאנו ממשיכים ואומרים: "אנו רצים לחיי העולם הבא" - זה כנגד לימוד הגמרא, שזוכים על ידי הלימוד שלו לחיי העולם הבא.

ובכן יהי רצון ובזכות לימוד הגמרא נזכה קודם לחיי העולם הזה שנוכל ללמוד, ועל ידי הלימוד נזכה לחיי העולם הבא. ובינתיים נזכה לגאולה השלמה בקרוב אמן.

הדרך למסכת ברכות (1)

א.

בסיום מסכת ברכות (סד ע"א):

אמר ר' אלעזר אמר ר' חנינא: תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם, שנאמר:
"וכל בנייך לימודי ה' ורב שלום בנייך", אל תקרי "בנייך" אלא "בונייך".

וצריך להבין מספר עניינים:

א. מדוע נזקק ר' חנינא להביא ראיה מהפסוק על כך שתלמידי חכמים מרבים שלום בעולם?
והלא דבר זה ידוע ומפורסם לכל!

ב. מה הטעם שרב אשי, מסדר התלמוד, סידר את המאמר הזה בסוף ברכות, לפני התחלת
סדר מועד (הפותח ביציאות השבת)?

ג. איך היה בידי חכמים הכוח לתקן את ברכות הנהנין אשר מהתורה אינן נצרכות כלל? הרי
בברכות (לג ע"א) נאמר: "ר' יוחנן ור"ל דאמרי תרויהו: כל המברך ברכה שאינה צריכה
עובר משום 'לא תשא'".

ב.

נתחיל ביישוב הקושיה השלישית.

נראה שדברי ר' אלעזר בסוף מסכת ברכות באו ליישב לנו קושיה זו. כוונת ר' אלעזר היא
לבאר, שהיה כוח בידי חכמים לתקן את הברכות משום שע"י הברכות שתיקנו חז"ל מרבים
שלום ואחדות בישראל.

הטעם לכך: כוונת חכמים היתה להביא לכך שלא יאמר כל אחד "כוחי ועצם ידי עשה לי את
החיל הזה". אילו כך היה אומר – לא היה מרגיש צורך לתת משלו לאחרים, שהרי הוא טרח

ויגע, ומדוע שייתן מעמלו ומטורחו לאחרים? על כן תיקנו חכמים את הברכות, כדי שיבין האדם בשעה שהוא מברך על כל דבר ודבר, כי אדון העולם הוא המוציא לחם מן הארץ והוא הבורא את כל מיני המזונות והפירות כולם. אם כן מה שהאדם נותן משלו לאחרים – לא משלו הוא נותן, אלא מתוך מה שהקב"ה הפקיד בידיו כדי לתת לאחרים. כמאמר התנא (אבות ג, ז): "תן לו משלו, שאתה ושלך שלו". ע"י זה יתחזקו האחדות והשלום.

מצינו בחז"ל שאמרו (דב"ר, ה):

תדע לך כמה גדול הוא כחו של שלום, שאמר הקב"ה: בשעה שאדם מקנא לאשתו השם הקדוש הנכתב בקדושה ימחה על המים, כדי להטיל שלום בין סוטה לבעלה.

כך גם לגבי הברכות שתיקנו חז"ל: כדי לעשות שלום בין כל חלקי העם הישראלי לא הקפיד הקב"ה על הוצאת שמו לבטלה ע"י כל הברכות, אע"פ שאינן צריכות מהתורה.

ג.

אמנם עיקר יסוד זה, דגדול השלום, נראה דשנוי במחלוקת. דהנה בנדרים (סו ע"ב) מובא:

ההוא דאמר לה לדביתהו קונם שאי את נהנית לי עד שתטעימי תבשילך לר' יהודה ולר' שמעון. ר' יהודה טעים, אמר: ק"ו ומה לעשות שלום בין איש לאשתו אמרה תורה שמי שנכתב בקדושה ימחה על המים המאריים בספק, ואני על אחת כמה וכמה. ר' שמעון לא טעים, אמר: ימותו כל בני אלמנה ואל יזוז שמעון ממקומו.

א"כ רואים שר' יהודה סובר את הסברא הזאת דגדול השלום, דבשביל לעשות שלום בין איש לאשתו מוחקים את השם, וק"ו שצריך להיענות לבקשת האשה. ואילו ר' שמעון לית ליה האי סברא.

נראה דר"ש לשיטתו בזה. שכן עיקר ראייתו של ר' יהודה לכך שגדול השלום הוא ממה שאמרו "שמי שנכתב בקדושה ימחה על המים המאריים" – משמע מזה, שאם היה שם שנכתב שלא בקדושה לא היתה בזה שום קפידא למחות אותו על המים. ומצינו בירושלמי דסוטה (פ"ב, ה"ד), דס"ל לר' אלעזר בן שמוע דמגילת סוטה אין כותבין אלא על עור בהמה טהורה, כשאר ספרים תפילין ומזוזות; ור"ש חולק על זה, וסובר דכיוון דעומד למחיקה אין קפידא אם יכתבו על עור בהמה שאינה טהורה.

ונראה דפליגי בסברא זו: דר' אלעזר ב"ש סובר שאע"פ שאין להקפיד על מה שעומד למחיקה, מ"מ יש קדושה בשם הנכתב, ולכן צריך דווקא לכותבו על עור בהמה טהורה. ור"ש לשיטתו שסובר בכל מקום "כל העומד ליפדות כפדוי דמי" (מנחות קא ע"ב), א"כ גם כאן נאמר: כל העומד לימחק כמחוק דמי, ולא חלה שום קדושה על כתיבת השם, ולכן אין צורך להקפיד לכתוב את מגילת הסוטה דווקא על עור בהמה טהורה.

זהו שאמר ר' שמעון: "ואל יזוז שמעון ממקומו". דלכאורה הלא היו יכולים להביא את התבשיל אצלו! אלא הכוונה היא שאין להזיזו משיטתו, דכל שהשם נכתב לכתחילה למחיקה לא חלה עליו קדושה, ולכן אין קפידא לכתוב אותו אפילו על עור בהמה שאינה טהורה. וממילא אין שום ראיה מהעניין של גדול השלום לתיקון הברכות ולדחות מחמתו את לאו ד"לא תשא", דדווקא שם שלא חלה עליו קדושה היו מוחים על המים המאורים, ואין לעשות מכאן ק"ו לדינים אחרים.

אלא שא"כ לר' שמעון הדרא קושיה לדוכתא: אם אין לר"ש את הכלל של גדול השלום, איך היה בידי חכמים הכוח לתקן ברכות שאינן צריכות מהתורה?

ד.

נראה לתרץ זאת על פי התוס' ב-ר"ה (לג ע"א ד"ה הא ר' יהודה). שם נאמר דאין איסור הוצאת שם שמים לבטלה מן התורה אלא בלא ברכה, ורק מדרבנן אסור אפילו ע"י ברכה. ולפי זה י"ל ד"הם אמרו והם אמרו": הם אמרו דברכה שאינה צריכה כלל אסורה משום "לא תשא", והם אמרו להזכיר שם שמים בכל הברכות שתיקנו לברך.

ונראה ברור, דשיטת התוס' לא שייכת אלא אם נאמר דנשים סומכות רשות, שאז יש כוח ביד מי שאינו מחוייב ומצווה בדבר להכניס עצמו בחיוב חדש, כדביאר שם התוס'. לכן יכול כל אחד לחדש על עצמו חיוב ולברך ברכה, אף שלא נצטוו עליה מן התורה, כמו סמיכה לנשים.

ואע"פ שיש לחלק בין סמיכה לברכות, כי על הסמיכה נצטוו האנשים, אף שהנשים לא נצטוו עליה, מה שאין כן הברכות, שעליהן לא נצטוו מן התורה שום אדם. אך מכל מקום י"ל דאין לחלק, דמכיון שניתנה רשות לאשה לקבל עליה מצווה אף שלא נצטווה עליה — הכא נמי יכולים חכמים לתקן שיקבל עליו האדם ברכה אף שלא נצטווה בה.

אך כל זה דווקא למאן דסובר דנשים סומכות רשות; ואילו למאן דסובר שאין נשים סומכות, א"כ אין רשות לקבל על עצמו שום מצווה שלא נצטוו עליה, אפילו כזאת שחלק מישראל נצטוו עליה, כמו הסמיכה, וכל שכן הכא, בעניין הברכות, שלא נצטוו על זה שום אדם. אם כן בוודאי עוברים בכך על ברכה שאינה צריכה משום "לא תשא", ולכל הפחות משום עשה ד"את ה' א-להיך תירא", דממנו נלמד בתמורה (ד ע"א) אזהרה למוציא שם שמים לבטלה.

לפי זה אתי שפיר גם לר' שמעון, שסובר שאין ראייה ממגילת סוטה דגדול השלום לברכות; והקשנו: א"כ איך תיקנו חז"ל את הברכות? עתה מיושב, כי הראיה של גדול השלום לא נצרכת אלא למי שסובר אין נשים סומכות רשות, וממילא אין אדם יכול להכניס עצמו בחיוב שלא נצטווה, לכן צריך מקור מכך שגדול השלום כדי להתיר לתקן את הברכות. אבל ר"ש סובר (ר"ה לג ע"א) שנשים סומכות רשות, ולדידו באמת י"ל כסברת התוס', דברכה שאינה צריכה אינה אסורה אלא מדרבנן, וא"כ שייכת לגבי הברכות הסברא דהם אמרו והם אמרו.

ה.

לפי זה י"ל דר' יהודה ור' שמעון אזלו לטעמייהו. ר' יהודה לטעמיה, שסובר אין נשים סומכות רשות (ר"ה שם), א"כ אין אדם יכול להכניס עצמו במצווה שלא נצטווה; וממילא קשה איך תיקנו חז"ל את הברכות, שאינן צריכות מהתורה; והתשובה היא דגדול השלום, כדאמר ר' אלעזר אמר ר' חנינא.

אבל ר"ש לשיטתו, שסובר נשים סומכות רשות, א"כ יש כוח ביד אדם להכניס עצמו בחיוב שאינו חייב, ואין הכרח לקבל את סברת גדול השלום בשביל לבאר את תיקון הברכות. לכן אמר "אל יזוז שמעון ממקומו", היינו משיטתו, שסובר נשים סומכות רשות.

לפי האמור יוצא, שמה שאמר ר' אלעזר אמר ר' חנינא, דתלמידי חכמים מרבים שלום בעולם, הוא לא כדעת ר"ש, הסובר דנשים סומכות רשות, אלא כדעת ר' יהודה.

ואכן, ברכה שאינה צריכה אסורה מהתורה, כשיטת הרמב"ם בהל' ברכות (פ"א, ה"טו). ומה שתיקנו חז"ל את הברכות הוא משום דע"ז יתרבה השלום וגדול השלום, שנאמר "וכל בנייך לימודי ה' " – כלומר כל ישראל למדו להזכיר שם שמים בברכותיהם, ואיך היה להם הכוח לתקן דבר זה? ע"כ אמר "אל תקרי בנייך אלא בונייך", היינו ע"י כוח השלום היה כוח

בידי חכמים לעקור את העשה של "את ה' א-להיך תירא", שממנו נלמדת האזהרה למוציא שם שמים לבטלה.

ו.

אלא שעדיין יש להבין: איך אפשר לומר "אל תקרי בנייך"? הלא כתוב כן בפירוש!

צריך לומר דר' אלעזר סובר "יש אם למסורת", ולכן יש רשות לשנות את הקרי של "בנייך" ל"בונייך". והנה בכריתות (יז ע"ב) מובא שאם אומרים יש אם למסורת חייב אשם תלוי גם על חתיכה אחת בספק חלב ספק שומן, ולא צריך דווקא שתי חתיכות – דהיינו איסור קבוע – בשביל להתחייב באשם תלוי. וצריך לומר, שאותו מ"ד סובר דספק מהתורה לחומרא, דאל"כ אין מקום לחייב אשם תלוי על חתיכה אחת, שאינה אלא ספק.

אך יש להקשות על זה ממסכת שבת (קלד ע"ב), שם נאמר: "ערלתו ודאי דוחה את השבת, ולא ספק דוחה את השבת". והנה בשלמא אם נאמר דספק מהתורה לקולא, א"כ אי לאו קרא הווא אמינא דמותר למול בשבת גם בספק; על כך באה הדרשה ד"ערלתו" ודאי ולא ספק. אבל אם נימא דספק מהתורה לחומרא – למה לי קרא? מהיכי תיתי לחלל שבת על ספק?

נראה לתרץ על פי מה דחידש הרא"ש ב-ב"מ (ו ע"א), שבכל מקום שכתבה התורה "ודאי" צריך להיות ודאי גמור, ולא רוב, כי רוב גם הוא עדין בגדר ספק, אלא דספק כזה התיר הכתוב. א"כ אי לאו דכתבה התורה "ערלתו" ודאי ולא ערלתו ספק, הווא אמינא שאם נתערב גוי קטן בין תשעה ישראלים בני שמונה ימים, שחל מילתן בשבת, ופירש אחד מהם, דהולכין אחר הרוב ומלין אותם בשבת, וזאת משום דהווא אמינא שגם רוב נכלל בגדר ודאי; אבל כיון דחידשה התורה ערלתו ודאי – הרי שגם רוב לא מועיל, כי רוב הוא מטעם ספק, ואין למול במקרה של רוב.

ז.

אחרי מסכת ברכות מתחיל התנא דשבת: "יציאות השבת שתיים שהן ארבע". ומקשים התוס': למה פתח התנא דווקא בהוצאה? ומתרצים מספר תירוצים.

ונראה עוד לתרץ על פי הגמרא בשבת (ו ע"ב), שאומרת שאם הוציא או הכניס מרשות לרשות במזיד חייב כרת, ונסקל אם יש עדים והתראה, ובשוגג חייב חטאת. ומקשה הגמ': פשיטא! ומשני, לפי מה דאמר איסי בן יהודה דאבות מלאכות ארבעים חסר אחת ואינו

חייב על אחת מהן, כלומר: על אחת מהן אין חיוב מיתה; קמ"ל דהוצאה לאו מהנך מלאכות דמסופק בהן. לפי זה תתורץ קושיית התוס', שפתח התנא בהוצאה דווקא, ולא בשאר מלאכות, כי כל המלאכות האחרות – אין חיובן ברור, שכן יש בהן אחת שאין חייבים עליה. אבל הוצאה היא מהמלאכות הוודאיות שיש בה חיוב חטאת בשוגג וחיוב סקילה במזיד, ומשום הכי פתח בה התנא.

יוצא מכאן, שלאיסי שסובר שיש אחת בין המלאכות חוץ מהוצאה שלא חייבים עליה סקילה, אם עשה מלאכה אחת משאר ל"ח המלאכות אינו חייב עליה סקילה.

ויש מי שמקשה: למה באמת לאיסי לא יהיה חייב על כל מלאכה חוץ מהוצאה? והלא בכל התורה קיי"ל דאזלינן בתר רובא, וא"כ כשפרשה מלאכה אחת מכל ה-ל"ח מלאכות הווא ליה כל דפריש מרובא פריש, וחייב! ונראה לתרץ ע"פ התירוצ' על קושיית התוס' על הרשב"ם ב-ב"ב (נ ע"ב):

המוכר עבדיו ופסק עמו שישמשנו שלוש יום, ר' יוסי אומר: שניהם בדין יום או יומיים (אם הרגו האדון), זה מפני שהוא תחתיו וזה מפני שהוא כספו.

ומספקא ליה אי קניין פירות כקניין הגוף דמי או לאו, וספק נפשות להקל.

אומר הרשב"ם, דנפקא לן דספק נפשות להקל מ"ושפטו העדה והצילו העדה". כתבו על זה התוס', שאין צורך בפסוק, כי בכל מקום קיי"ל שאפילו ממונא לא מוציאים מספיקא, כל שכן נפשות. ובאמת כדברי הרשב"ם כתב גם רש"י בכתובות (טו ע"א), והגמרא בפסחים (יב ע"א) אומרת כן להדיא.

נראה ליישב את דעת הרשב"ם, דאיצטריך קרא ד"ושפטו העדה והצילו העדה", דאי מסברא דמספיקא לא מוציאים ממונא כ"ש נפשות, הווא אמינא שאם נתערב גוי אחד בין תשעה ישראלים ופירש אחד מהם, והרגו ישראל – בכהאי גוונא אם נבוא לדון עליו מצד ספיקא, הרי שגם בממון אזלינן בתר רובא, וא"כ גבי נפשות נמי נאמר כאן "כל דפריש מרובא פריש", והיינו הורגים את ההורג. אבל כיון שחידשה התורה "ושפטו העדה והצילו העדה", דבעינן דווקא ודאי, א"כ אפילו היכא דאיכא "כל דפריש מרובא פריש", כמו בכהאי גוונא, לא אזלינן בתר הרוב, דרוב נמי הוי מטעם ספק, כדברי הרא"ש הנ"ל.

לפי זה לא קשיא אפילו אליבא דאיסי במקרה שעשה מלאכה אחת משאר ל"ח המלאכות, שיהיה חייב סקילה מטעם "כל דפריש מרובא פריש", דהכא נמי בעינן ודאי, ואילו רוב הוי ספק.

ח.

לפי זה נוכל להסמיך את דברי ר' אלעזר אמר ר' חנינא שבסוף מסכת ברכות לתחילת שבת. כיון שסיימנו ב"אל תיקרי בנייך אלא בונייך", על כרחך דסבירא ליה יש אם למסורת, וא"כ חייב אשם תלוי אפילו על חתיכה אחת דספק חלב ספק שומן, א"כ ספק מהתורה לחומרא. אך לפי זה יקשה מהאי דרשה ד"ערלתו" ודאי ולא ערלתו ספק – למה לי? ונצטרך לומר, דבא למעט "כל דפריש מרובא פריש", כמו שאמרנו, שאם נתערב גוי קטן בין תשעה ישראלים בני שמונה ימים שחל מילתן בשבת, ופירש אחד מהם, שאין מלין אותו בשבת. ועל כרחך דרוב הוי מטעם ספק, וא"כ צריכים את הפסוק "ושפטו העדה והצילו העדה" למעט את הדין של "כל דפריש מרובא פריש", שגם בו נאמר דספק נפשות להקל. ולאור זאת, אינו חייב בוודאי רק על מלאכת הוצאה, ולא על כל שאר המלאכות, שבהן נאמר דאף על פי שהיינו צריכים ללכת בתר רוב המלאכות, ולחייב בהן, אבל הא למדנו שאין אומרים "כל דפריש מרובא פריש" בדיני נפשות, ולכן אי אפשר לחייב על אף אחת משאר ל"ח מלאכות.

משום כך פתח התנא דוקא ביציאות השבת, שהיא המלאכה היחידה שחייב עליה בוודאי.

הדרן למסכת ברכות (2)

א.

בסוף מסכת ברכות מסיים האמורא (סד ע"א): "ה' עוז לעמו יתן ה' יברך את עמו בשלום". וצריך להבין את הקשר של סיום הפסוק: "ה' יברך את עמו בשלום" לתחילת הפסוק: "ה' עוז לעמו יתן".

נראה דחז"ל דרשו: "עוז לעמו יתן" – היא התורה, דהיא עוז לישראל, וכללות התורה היא תרי"ג המצוות, דצריך כל אדם לקיים תרי"ג מצוות.

במסכת סנהדרין (קיא ע"א):

"לכן הרחיבה שאול נפשה ופערה פיה לבלי חוק" – אמר ר"ל: למי שמשיר אפילו חוק אחד. אמר ר' יוחנן: לא ניחא למרייהו דאמרת להו הכי, אלא אפילו לא למד אלא חוק אחד.

לדעת ר"ל, אפילו קיים את כל המצוות חוץ ממצוה אחת – עליו תפער שאול נפשה, ומכאן שיש לקיים את כל תרי"ג המצוות. ר' יוחנן חולק עליו ואומר דלא ניחא למרייהו דאמרת להו הכי (רש"י: אין הקב"ה רוצה שתהא דן את ישראל כל כך לכף חובה), אלא גם מי שלא למד אלא חוק אחד ניצול מדינה של גהינום. אבל מ"מ צריך לומר, שגם ר' יוחנן מודה שאי אפשר להשיג את שלימות הנפש ולזכות באור החיים הנצחי אלא אם כן יקיים את כל תרי"ג המצוות. כי כל אדם צריך לקיים את כל התרי"ג מצוות. הרי לכך נברא האדם ברמ"ח איברים ושס"ה גידין, שהם כנגד רמ"ח מצוות עשה ושס"ה מצוות ל"ת.

מעתה יקשה: איך אפשר שכל אדם יקיים את כל תרי"ג המצוות? הלא יש כמה מצוות פרטיות שלא כל אחד יכול לקיימן, כגון: מי שאין לו בן אינו יכול לקיים מצוות מילה או פדיון הבן. מי שאין לו אב או אם אינו יכול לקיים כיבוד אב ואם. וכן כל מצוות הכהנים וכיוצא בהן.

אך העצה לזה היא השלום, דהיינו האחדות. אם כל ישראל הם באחדות, ומקיימים "ואהבת לרעך כמוך" – הרי שכל ישראל הם כאיש אחד, כמו שכתוב במתן תורה: "ויחן שם ישראל

נגד ההר" בלשון יחיד ; ואם כן מצטרפת מצוה של כל אחד ואחד לחבירתה, וממילא בכללם יוכלו לקיים את כל תרי"ג המצוות.

זהו המשך הפסוק: "ה' עוז לעמו יתן" – היינו התורה, דהיא כוללת את כל תרי"ג המצוות; ואיך אפשר לכל אדם לקיים את כל המצוות? על ידי: "ה' יברך את עמו בשלום" – היינו אחדות, וממילא מתקיימת כל התורה כולה, על כל תרי"ג המצוות שבה.

ב.

אך כל זה אפשרי רק בזמן שביהמ"ק קיים. משנחרב ביהמ"ק, או בחו"ל, אי אפשר לקיים את כל תרי"ג המצוות, אפילו ע"י האחדות של כלל ישראל. הלא במצב זה בטלות המצוות של תרומות ומעשרות, לקט שכחה ופאה, מצוות שמיטה ויובל, הקרבת הקורבנות ועוד הרבה כיוצא בהן.

ברם גם לזה יש תרופה: "ונשלמה פרים שפתינו", כמובא במגילה (לא ע"ב):

אמר אברהם לפני הקב"ה: רבש"ע, שמא ח"ו ישראל חוטאים לפניך ואתה עושה להם כדור המבול וכדור הפלגה. א"ל: לאו. אמר לפניו: רבש"ע, במה אדע? אמר לו: קחה לי עגלה משולשת וכו' (היינו קורבנות). אמר לו: תינח בזמן שביהמ"ק קיים, בזמן שאין ביהמ"ק קיים מה תהא עליהם? א"ל: כבר תיקנתי להם סדר קורבנות, כל זמן שקוראין בהם, מעלה אני עליהן כאילו מקריבין לפני קורבן ומוחל אני על כל עוונותיהם.

וכן בסוף מנחות (קי ע"א), על הפסוק במלאכי: "ממזרח שמש עד מבואו גדול שמי בגויים, ובכל מקום מוקטר ומוגש לשמי" – "אמר ר' שמואל בר נחמני אמר ר' יונתן: אלו תלמידי חכמים העוסקים בתורה בכל מקום, מעלה אני עליהן כאילו מקטירין ומגישין לשמי". כן הוא בכל לימוד הלכה בתורה, דנחשב כאילו קיים את אותה המצוה.

זהו שאמר הפסוק בפרשת ניצבים: "כי קרוב אליך הדבר מאוד, בפיך ובלבבך לעשותו". מבאר ה"כלי יקר", שאת כל המצוות יכול אדם לקיים בפיו, והיינו ע"י שהוא לומד אותן.

ג.

אלא שלפי זה יכול אדם לומר: מה לי לקנות אתרוג או לעשות סוכה ותפילין וכדומה? אלמד את ההלכות הללו בתורה, ויהיה חשוב כאילו קיימתי אותה המצווה.

אבל באמת זה אינו, כי הטעם שנחשב לימוד התורה כאילו קיים את אותה המצווה הוא משום דמחשבה טובה הקב"ה מצרפה למעשה (קידושין מ ע"א); וזה דווקא אם מכין עצמו ומכוון בדעתו באמת ובתמים, שאילו היתה באה המצוה הזאת לידו היה מקיימה בכל כוחו. וכמו שאמרו חז"ל: "חשב אדם לעשות מצוה ונאנס ולא עשה – מעלה עליו הכתוב כאילו עשה" (שם). אבל ודאי שאם אדם יכול לקיים את אותה המצוה בפועל, ולא קיים אותה – אין הוא יכול לפטור עצמו בלימוד בתורה של אותה המצוה.

אלא שמעתה יקשה לפי מה שביארנו לעיל בסיום הפסוק "ה' יברך את עמו בשלום". אנו ביארנו שהכוונה היא, שאף שאין מי שיכול לקיים בעצמו את כל תרי"ג המצוות, הרי שבאמצעות השלום והאחדות ניתן להחשיב לכל אחד ואחד כאילו קיים בעצמו את כל תרי"ג המצוות. לכאורה אין צריך לכל זה, כיון שמצוה שאדם אינו יכול לקיימה – יכול ללמוד את ההלכה בתורה, ויהיה חשוב כאילו קיים אותה! לפי זה אין צורך כלל באחדות.

אבל באמת גם זה אינו. להבנת עניין זה נקדים לבאר מה שאמרו חז"ל מחשבה טובה הקב"ה מצרפה למעשה, ומחשבה רעה אין הקב"ה מצרפה למעשה. לכאורה יש לשאול: אם מחשבה מצטרפת למעשה – מדוע אין מחשבה רעה מצטרפת למעשה?

צ"ל שיש כאן מידת חסד של הקב"ה, בכך שלמרות משמורת הדין אין מחשבה מצטרפת למעשה – ולכן אין מחשבה רעה מצטרפת למעשה – הרי שלפנים משורת הדין, ממידת חסדו של הקב"ה הרי הוא מצרף מחשבה טובה למעשה.

על פי זה יובן הפסוק "ה' יברך את עמו בשלום". צירוף המצוות של כל אחד ואחד באמצעות האחדות – הרי זה משורת הדין. אבל החשבת לימוד התורה כקיום המצוה בפועל – זהו שלא לפי שורת הדין, אלא מתורת החסד. עיקר בריאתו של האדם וירידת הנשמה אל העולם הזה הוא בשביל הקיום בפועל של המצוות, וזה אינו מתקיים ע"י לימוד תורה (אלא מתורת חסדו של ה'). אבל ע"י האחדות, המצרפת את ישראל כולם ליחידה אחת, ונחשב כאילו קיימו בפועל את המצוות – עושה האדם את עיקר מטרתו ומטרת נשמתו בירידתה אל העולם הזה.

ד.

על פי האמור נוכל לפרש את הגמ' בעירובין (יג ע"ב):

ת"ר, שתי שנים ומחצה נחלקו ב"ש וב"ה הללו אומרים: נוח לו לאדם יותר שלא נברא יותר משנברא, והללו אומרים: נוח לו לאדם שנברא יותר משלא נברא. נמנו וגמרו: נוח לו לאדם שלא נברא יותר משנברא.

וקשה בזה: א. מדוע לא אמרה הגמ' בפירוש מי הוא בעל הדעה שנוח לו שלא נברא ומי הוא זה שחולק (כמו הסגנון הרגיל של מחלוקת ב"ה וב"ש: "בית שמאי אומרים וכו' ובית הלל אומרים וכו'")?

ב. מטעם איזו סיבה חולקים כאן ב"ש וב"ה?

ג. "נמנו וגמרו" – למה היו צריכים לעמוד למניין? הלא ידוע דב"ש וב"ה הלכה כב"ה!

ונראה משום דכאן הלכה כב"ש, לכן היו צריכים לעמוד למניין. זאת גם הסיבה שלא הזכירו במפורש את דברי ב"ש וב"ה, מי אומר כך ומי אומר כך, כדי שלא נצטרך לומר בפירוש דהלכה כב"ש בזה, ההפך מהבת-קול.

ובעניין מחלוקתם י"ל, כי בכל מצוה ע"פ רוב יש בה גם מחשבה – דהיינו הכוונה במצוה. בכללות התורה יש רמ"ח מצוות עשה ושס"ה מצוות ל"ת. ואם מחשבה טובה מצטרפת למעשה ומחשבה רעה אינה מצטרפת למעשה, א"כ ברמ"ח מצוות עשה יש פעמיים רמ"ח: המעשה והמחשבה הטובה, דהיינו הכוונה במצוה, שגם היא נחשבת למעשה. לעומת זאת, מצוות לא תעשה יש רק שס"ה, כי המחשבה אינה מצטרפת בהן למעשה.

ב"ש מחמירים תמיד, והם מסיטרא דדינא, מידת הדין. וכבר אמרנו, שלפי שורת הדין אין המחשבה הטובה של מצוות העשה מצטרפת למעשה, מפני שצירוף כזה הוא רק ממידת החסד של הקב"ה, ולא משורת הדין. לכן סוברים ב"ש דנוח לו לאדם שלא נברא, משום שכאשר נברא הוא רחוק משכר וקרוב להפסד, מפני שמצוות עשה יש רק רמ"ח, ואילו מצוות לא תעשה יש שס"ה. דעה זו נזכרת ראשונה, כמו בכל מקום ששנו את דברי ב"ש תחילה.

אבל ב"ה מקילין תמיד, והם מסיטרא דחסד. א"כ לדידהו יצטרף גם המחשבה הטובה של המצוות העשה, ויהיה פעמיים רמ"ח מצוות עשה, והל"ת יהיו רק שס"ה. א"כ אדרבא, כשנברא האדם הוא קרוב לשכר ורחוק מהפסד, לכן סוברים ב"ה דנוח לו לאדם שנברא יותר משלא נברא.

נמנו וגמרו בזה כב"ש, כמבואר לעיל, דכל עיקר בריאת האדם וירידת הנשמה בעוה"ז הוא רק כדי שתפעל בעצמה ותקיים מצוות. לפי זה מה שנחשבת המחשבה הטובה של מצוות העשה למעשה, דהוא רק מטעם החסד ולא ע"פ דין, אדרבה רחוק האיש מהשכר וקרוב להפסד, דמצוות ל"ת הן יתירות על מצוות עשה. לכן היו צריכים לעמוד במניין בזה, משום דהלכה כב"ש. ובזה מתורצות כל הקושיות דלעיל.

ה.

במסכת שבת (לב ע"א) נאמר: "לעולם אל יעמוד אדם במקום סכנה, דאם עושין לו נס מנכין לו מזכויותיו". לכאורה קשה, דהלא אמרו חז"ל: "יפה שעה אחת של קורת רוח בעולם הבא מכל חיי העולם הזה" (אבות פ"ד, מ"ז), והיינו משום ששכר של מצוה, ואפילו הקלה ביותר, הוא לפחות שעה אחת של קורת רוח בעולם הבא; ושכר זה עדיף על כל התענוגות האפשריות של העולם הזה. כלומר: כל תענוגי העוה"ז אינם שווים לשכר הרוחני של המצוה הקלה ביותר. א"כ איך יתכן שבשביל נס שנעשה לו בעולם הזה ינוכה לו מזכויותיו, דהיינו מהשכר הרוחני של העולם הבא, אשר הוא לאין שיעור ולאין ערוך גדול יותר מהנס שנעשה לו בעולם הזה?

ביותר קשה, דבפרק הרואה נאמר שצריך לברך ולהודות לקב"ה על כל נס, אפילו של יחיד. ולכאורה איך יודה על הנס, והרי בגלל נס זה ינוכה לו מזכויותיו, וא"כ הפסד גדול הוא לו הטובה שנעשתה לו ע"י הנס הזה, שכן הטובה היא רק בעולם הזה, אבל תמורתה ינוכה לו מזכויותיו בעולם הבא!

אפשר היה לתרץ, שהגמרא לא אמרה דמנכין לו מ"מצוותיו" או מ"שכר מצוותיו", אלא מ"זכויותיו", והכוונה היא שמנכים לו מהמצוות שלא היה לו באפשרות לקיים בפועל, כגון: שלא היה לו בן ולא היה יכול לקיים מצוות מילה וכדו', והוא למד או קרא בתורה ההלכה של אותה המצוה; או חשב לעשות איזו מצוה ונאנס ולא עשה, דמעלה עליו הקב"ה כאילו קיים אותה המצוה – מזכויות אלו מנכין לו, אם נעשה לו נס, משום דעל פי דין אין מגיע לו שכר עליהן כלל.

אבל לפי האמור לעיל עדיין צ"ע, כי השלום, דהוא האחדות, נחשב לכאורה כאילו קיים את כל תרי"ג המצוות בפועל, ואפילו אם הוא בעצמו אינו יכול לקיים מצוות מילה או פדיון הבן, הרי אחר קיים אותה, ונחשב לו כאילו הוא ג"כ קיים אותה בפועל, ומגיע לו שכר

רוחני על פי שורת הדין בעד כל המצוות, ולא רק ממידת החסידות. א"כ הדרא קושיא לדוכתה: מאיזו מצוה ינוכה לו תמורת הנס?

ו.

צריך לתרץ באופן אחר. במשנה במסכת פאה (פ"א, מ"א) נאמר: "אלו דברים שאדם אוכל פירותיהם בעולם הזה והקרן קיימת לו לעולם הבא". א"כ אפשר דמנכין לו רק מאלו המצוות דאוכל פירותיהן בעולם הזה, בעד הנס שנעשה לו בעולם הזה.

לפי זה יתיישב שפיר ההדרן, דמסיים: "ה' עוז לעמו יתן ה' יברך את עמו בשלום". המשך הפסוק בא להורות שהשלום, שהוא אחדות, נחשב לכל אחד כאילו קיים את כל תרי"ג המצוות בפועל, וא"כ הדרן עלך "הרואה", דנאמר שם שצריך לברך על הנס שנעשה לו; ולכאורה יקשה למה צריך לברך, הרי זהו יותר הפסד לו, דמנכין לו מזכויותיו בעולם הבא בעד הנס שנעשה לו בעולם הזה; ועל זה אמר: "וסליקא לה מסכת ברכות" – ומתחיל מיד מסכת פאה, ד"אלו דברים שאוכלין פירותיהם בעולם הזה", וא"כ מנכין לו רק מפירות העולם הזה בעד הנס שנעשה לו בעולם הזה, אבל לא מהשכר דאיזו מצוה בעולם הבא.

וכל ישראל יש להם חלק לעולם הבא, שנאמר "ועמך כולם צדיקים לעולם יירשו ארץ". ויהי רצון שנזכה לשלום בכלל ולאחדות בפרט, ולגאולה שלמה במהרה בימינו, אמן ואמן.

הדרן למסכת ברכות (3)

א.

מצינו לחז"ל שהפליגו בשמחת סיומא דמסכת, וכמ"ש להלכה ביו"ד (רמו, כו) בהגה, ושם בש"ך (סקכ"ז) מביא בשם המהרש"ל ביש"ש פרק מרובה (סימן לו וסימן מו), דאפילו מי שלא סיים את המסכת, מצוה רבה שישמח עם המסיים, והוא ממה שכתוב בשבת (ק"ח ע"ב): "ואמר אביי: תיתי לי דכי חזינא צורבא מרבנן דשלים מסכתיה עבדינא יומא טבא לרבנן".

ומובא ביש"ש, שלכן עושים סעודה בעת שמסיימים, כמ"ש בשלהי תענית (לא ע"א), על ט"ו באב שהיה יו"ט משום שפסקו בו מלכרות עצים למערכה, והיינו משום שבאותו היום שבו השלימו מצוה גדולה היו שמחים, ונחשב להם ליו"ט. ומביא ג"כ בשם הר"ן, שמהא שמענין שמנהג ישראל הוא לשמוח ולעשות יו"ט בהשלמת המצוה.

ולכאורה צריך להבין מה שתיקנו חז"ל לשמוח אחר שהשלים את המצוה, דמחזי כמו ששמח הוא על כך שכבר נפטר ממנה. והלא מהאי טעמא אסור לרוץ מבית הכנסת.

ב.

להסברת הדבר נקדים לבאר מה שאמרו חז"ל במסכת שבת (פח ע"א):

"ויתיצבו בתחתית ההר" – מלמד שכפה עליהם את ההר כגיגית. אמר ר' אחא בר יעקב: מכאן מודעא רבה לאורייתא. אמר רבא: אעפ"כ הדור קבלוה בימי אחשורוש, דכתיב "קיימו וקיבלו היהודים" – קיימו מה שקיבלו כבר.

וכבר נתקשו בזה רבותינו הקדמונים ז"ל:

א. הקשה הרשב"א ז"ל: א"כ קודם אחשורוש למה נענשו? הרי עדיין לא קיבלו ברצון את התורה! וכתב לתרץ, שמ"מ הארץ לא ניתנה להם אלא על מנת שיקיימו את התורה, ולפיכך כשחטאו גלו. הנה כבר הקשו על זה המפרשים ז"ל, שהרי לא הגלות בלבד נגזרה עליהם, אלא נענשו בעוד ארבעה שפטים: חרב ורעב, חיה ודבר, כמ"ש ביחזקאל; ולכאורה למה

נענשו, הרי אנוסים היו! יש מי שמתרץ על פי המדרש באיכה, שלא נענשו אלא משום חטא עבודה זרה, וזה כבר קיבלו ברצון בימי יהושע, כפי שמובא שם בתוס' (ד"ה מודעא).

אבל זה אינו מספיק, לפי מה שכתבו חז"ל בריש פתיחתא דאיכה, "מצינו שוויתר הקב"ה על עבודה זרה, גילוי עריות ושפיכות דמים, ולא ויתר על מאסה של תורה, דכתיב 'על עזבם את תורת' ". הרי לפניך שנענשו משום ביטול תורה, ולא משום עבודה זרה, ואם כן בוודאי תקשה כנ"ל, דהא אנוסים היו.

ב. הקשו התוס' ממה שלמדו במגילה (ו ע"א) מהאי קרא דקיימו וקיבלו, דאסתר ברוח הקודש נאמרה, ודרשו מזה: "קיימו למעלה מה שקיבלו למטה". יש מתרצים דבמסכת שבת ילפינן מן הכתיב: "קיימו וקיבלו" – לשון יחיד, וקאי על משה רבינו, שקיבל את התורה מסיני ברצון גמור, ובזמן מרדכי קיבלו כולם ברצון. לכן אמרו כאן "קיימו" – והיינו שקיימו כולם עתה מה ש"קיבלו" משה רבינו כבר; ואילו במגילה יליף מן הקרי, דקרינן "וקיבלו" (ברבים), ולכן אמרו שם שנאמר "קיימו וקיבלו" – קיימו למעלה מה שקבלו למטה.

ואולי י"ל על פי זה מ"ש בשמות רבה פרשת תשא (מג, ה), שבשעה שעשו ישראל את העגל היה משה מפיס את הא-להים כך אמרת בסיני "אנכי ה' א-להיך" א-להיכם לא נאמר, לא לי אמרת. והיינו משום שמשה הוא שהוא שקיבל ברצון, אבל לישראל הלא יש טענת אונס.

אכן יש לעיין בקושיה הראשונה ששאלנו, דהא נענשו גם קודם אחשורוש, ומכאן לכאורה שגם לישראל עצמם נחשבת קבלתם לקבלה גמורה. וממעשה העגל יש להוכיח כן, שהרי אין לומר שהטעם שנענשו בעגל על חטא של עבודה זרה הוא משבע מצוות בני נח, דהא אמרו בסנהדרין (סג ע"א), שחטא העגל לא היה אלא שיתוף, ובן נח אינו מצווה על השיתוף.

ג.

ביישוב הדברים האלה, אומרים המפרשים כי באמת לגבי ישראל נידונה קבלתם לקבלה ברצון, אף שנתרצו רק ע"י כפייה. וכמו שכתב הרמב"ם בהל' גירושין (פ"ב, ה"כ) מילתא בטעמא גבי גט מעושה, שרצונו האמיתי של הבעל הוא לעשות את כל המצוות וכו', ויצרו הוא שתקפו, וכיוון שהוכה עד שתשש יצרו ואמר "רוצה אני" כבר עשה לרצונו, עיי"ש. לפי"ז בוודאי אין לישראל שום טענת אונס מעיקר הדין על עצם קבלת התורה, דחשיב קבלה גמורה מרצון. ואדרבא, צריך יישוב מ"ש ראב"י "מכאן מודעא רבה לאורייתא" – והלא אין זה אונס כלל.

ועל כרחנו לומר, דבאמת אין כאן אונס כלל, ורק ישראל ברצונם לפעמים לפרוק עול, ניסו לפטור עצמם בטענת אונס. כמ"ש ביחזקאל: "והעולה על רוחכם היו לא תהיה, אשר אתם אומרים נהיה כגויים... לשרת עץ ואבן, חי אני נאום ה' אם לא ביד חזקה ובחמה שפוכה אמלוך עליכם". והיינו שהם העמיקו עצה לומר "נהיה כגויים", והיתה כוונתם הנשחתה שלא יהיה אפשר לכופ אותם על קיום התורה; ועל כך אמר הנביא: "והעולה על רוחכם היו לא תהיה, אשר אתם אומרים נהיה כגויים".

לפי"ז תתיישב הסוגיה בשבת: כפה עליהם הר כגיגית – מכאן מודעא רבה לאורייתא. ולמה נענשו לפני אחשורוש? כי באמת היתה קבלתם קבלה גמורה כבר בפעם הראשונה, רק שאצלם עדיין לא הוסכם עד ימי אחשורוש שזו קבלה גמורה, אף שבאה ע"י כפייה.

ד.

ויתורץ גם מה שהקשינו בתחילה: למה תיקנו חז"ל לשמוח אחר שהשלים וגמר המצווה, דמחזי כמו ששמח הוא מה שכבר נפטר ממנה. וזאת על פי מה שאמר בקהלת: "אמרתי אני בלבי לכה נא אנסכה בשמחה... והנה גם הוא הבל", ואח"כ אמר: "ושבחתי אני את השמחה" – אשר לכאורה הם סותרים זה את זה. אך יש לומר, שאמנם כן בדברי הרשות ובתענוגים הגשמיים – קודם בואם מרבה האדם בשמחה, כשמכין את עצמו לכך, אבל אחר שהשלים למלא תאוותו הנה ליבו בקרבו המר ימר. וכמו שאומרים: הרשעים מלאים חרטות. על כך אמר הכתוב: "אנסכה בשמחה" תחילה, ואח"כ: "ראה בטוב"; ועל כך הוא אומר: "והנה הוא הבל" – שזהו שחוק של הוללות. אבל לעומת זאת: "ושבחתי אני את השמחה" – היינו שמחה של מצווה.

הנה כי כן מה טוב ומה נעים אשר קבעו חז"ל לחוק אשר זה היום שפסקו והשלימו איזו מצוה יהיה להם לשמחה וליו"ט, והוא למען ידעו כולם כי גם אחרי קיומם שמחים הם במלאכתם, מלאכת שמים, ובזה מראים לכל שמתענגים הם בתענוג רוחני ממעלת הנפש, שנשאר גם אחרי סיום המעשה. והוא מעיד כאלף עדים שקיבלו את התורה באהבה וברצון לאושרם ולהצלחתם. כי האנוס בדבר לא יערב לו אכול ושתה.

והוא הטעם שתיקנו בימי מרדכי ואסתר משתה ושמחה ויו"ט, להראות ששמחים הם במה שהוחלטה אצלם קבלת התורה למפרע ברצון, ושקיימו וקיבלו אותה בלב שלם ובנפש חפצה. אשר על כן מלפנים בישראל לשמוח בסיום מסכת, כי בזה מגלים שעדיין חביבותה

גבן, כמו שהיתה כשקיבלוה מסיני בחיבה ובתודה, ומשבחים ומודים ל-ד' אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו לחיותנו כהיום הזה.

ובשעה שבני החבורה מסיימים איזה מסכת בדיבוק חברים, כנהוג בכל תפוצות ישראל, גם אלה אשר מרוב טירדתם אין בידם עיתותיהם לשמור את קביעותם דבר יום ביומו, בכל זאת חלקם לא יגרע. כי הנה ידועות המעלות המפורסמות של לימוד התורה בחבורה ממש, כדברי חז"ל בברכות (סג ע"ב): "מאי דכתיב 'חרב אל הבדים ונאלו' ? חרב על שונאיהם של תלמידי חכמים שיושבים בד בבד ועוסקים בתורה, ולא עוד אלא שמטפשים"; וכן במתן שכרם, כמו שכתב רש"י בפרשת בחוקותי על הפסוק: "ורדפו מכם חמשה מאה ומאה מכם רבבה ירדופו", שאינו דומה יחיד המקיים את התורה לרבים המקיימים את התורה.

אך נוסף על זה עניין השותפות. לפי מ"ש ביו"ד (רמו, א) בהגה, דאפשר להקנות חלק לחבירו בתלמודו, הרי שמשותפין הלומדים מתחילה על דעת כן שיש לכל אחד חלק בשל חבירו. ואף אם ייטרד מי מהם באיזו פעם — לא יגרע חלקו, ואידי דבעי למקני גמר ומקני.

והוא על פי מה שכתוב בכתובות (צג ע"א), בשניים שהטילו לכיס זה מנה וזה מאתיים — השבח לאמצע. לכן גם אלה המצטרפים אל הלימוד רק לסירוגין, נמנים לדבר מצוה לשמוח בשמחת הסיום יחד עם יתר החברים העומדים על משמרתם תמידין כסדרן, ואחד המרבה ואחד הממעט, כי סוף סוף דעתן עליהו, וליבם שלם עם ד' ותורתו.

הדרן למסכת ברכות (4)

א.

במסכת סוכה (נג ע"א):

אמרו עליו על הלל כשהיה שמח בשמחת בית השואבה אמר: אם אני כאן – הכל כאן, אם אין אני כאן – מי כאן? הוא היה אומר: למקום שאני אוהב שם רגליי מוליכות אותי.

המאמר הזה משולל ביאור, אחרי שידוע לנו גודל ענותנותו של הלל, כמבואר בשבת (ל ע"ב), היאך התפאר בנפשו לומר שהוא חשוב כנגד הכל? גם צריך לבאר את קישור הדברים זה לזה. דמה עניין "אם אני כאן וכו'", למה שאמר אחר כך: "למקום שאני אוהב שם רגליי מוליכות אותי?" ובזה המאמר יתבאר הכל אל נכון.

ב.

הנה הפלוגתא אם נשים מצוות על פריה ורביה או לא, תליא בפלוגתא אם תפילה צריכה כוונה או לא. דבגמרא בברכות (לא ע"א) קאמר ר' המנונא:

כמה הלכתא גברותא איכא למשמע מהני קראי דחנה: "וחנה היא מדברת על ליבה" – מכאן למתפלל צריך שיכוון ליבו.

ועוד איתא שם (ע"ב):

"וחנה היא מדברת על ליבה" – אמר ר' אלעזר משום ר' יוסי בן זמרא: על עסקי ליבה. אמרה לפניו: רבש"ע, כל מה שבראת באשה לא בראת דבר אחד לבטלה, עיניים לראות, ואזניים לשמוע, חוטם להריח, פה לדבר, ידיים לעשות בהם מלאכה, רגליים להלך בהן, דדים להניק בהן. דדים הללו שנתת על ליבי – למה? לא להניק בהן? תן לי בן ואניק בהן!

הרי שמצאנו מחלוקת כיצד לדרוש את הפסוק דחנה. דלפי ר' המנונא למדנו מהפסוק את ההלכה שתפילה בעי כוונה; אך ר' אלעזר ס"ל דאין התפילה בעי כוונה, ולכן דרש את הפסוק אחרת, דאיירי ב"על עסקי ליבה".

והשתא חזינן: דרשתו של ר' אלעזר – הניחא למ"ד דאשה מצווה על פריה ורביה, א"כ בי"ד כופין אותה להינשא, ולכן שפיר היתה לחנה טענה: דדים הללו למה, תן לי בן להניק. אבל למ"ד שאשה אינה מצווה על פריה ורביה, ע"כ לא שייך לפרש האי קרא ד"וחנה היא מדברת על ליבה" כדרשתו של ר' אלעזר, מפני שלא שייך לדרוש אותו "על עסקי ליבה", וכי מי כופה עליה להינשא? וכי איילונית שאין לה בנים ישנה הקב"ה את טבע הבריאה בעולם בשבילה? ! וחזרנו לפרשו כדרשת ר' המנונא, לענין תפילה דבעי כוונה,

הרי מבואר דלמ"ד דנשים מצוות על פריה ורביה ס"ל דתפילה אינה צריכה כוונה, ולמ"ד דנשים אינן מצוות על פריה ורביה ס"ל דתפילה צריכה כוונה.

ג.

והנה הפלוגתא אי תפילה צריכה כוונה או לא, תליא בפלוגתא אי צריך ללמוד תורה לשמה או לא.

דהנה הרמב"ן כתב שתפילה אינה צריכה כוונה, והפסוק של "ולעבדו בכל לבבכם" – קאי על לימוד התורה, שצריך ללמוד תורה לשמה. ואילו הרמב"ם פסק, דתפילה הוי מצוות עשה, מדכתיב "ולעבדו בכל לבבכם", וכדפירש רש"י בחומש: "איזוהי עבודה שבלב? הוי אומר זו תפילה". א"כ ס"ל לרמב"ם דהפסוק ד"ולעבדו בכל לבבכם" איירי בתפילה, ואינו עוסק בלימוד תורה; ומכאן דתורה מותר ללמוד אפילו שלא לשמה.

והרמב"ם אזיל לשיטתו, דס"ל לדינא דמצוות אינן צריכות כוונה. ואף שפסק בהלכות לולב דצריך כוונה – מתרץ המ"מ דיש חילוק בין מצוות דאית בהו מעשה, ובהן אין צריך כוונה, לבין מצוות דלית בהו מעשה, שבהן צריך כוונה. והרי מצוות התפילה לית בה מעשה, ולכן היא צריכה כוונה, עיי"ש.

לפי זה, לרמב"ן, שדורש את הפסוק "ולעבדו בכל לבבכם" על לימוד התורה, ומצריך ללמוד תורה לשמה – ס"ל דתפילה אינה צריכה כוונה. אבל הרמב"ם שלומד מהאי קרא שמצוות התפילה (דאין בה מעשה) בעי כוונה – ס"ל דאין חיוב ללמוד תורה לשמה.

ד.

ועוד י"ל, דהפלוגתא אי תפילה צריכה כוונה או לא תליא בשאלה אי תפילות אבות תיקנום או כנגד תמידים תיקנום.

אי אמרין תפילות כנגד תמידים תיקנום – הרי שהתפילה צריכה כוונה, כמו בקורבן שמחשבה מפגלת בו, וא"כ יש לומר דהוא הדין גם בתפילה, שהמחשבה פוסלת בה. אבל למ"ד תפילות אבות תיקנום – לא מצינו חיוב כוונה בתפילה.

והפלוגתא בעניין התפילה אי אבות תיקנום או כנגד תמידים תיקנום תליא בפלוגתא אי תפילת ערבית רשות או חובה. שהרי למ"ד אבות תיקנום – הרי תפילת ערבית חובה, משום דיעקב בחיר האבות תיקן ערבית, ואין כל חילוק בין התפילות שתיקנו אברהם ויצחק לבין זו שתיקן יעקב, ולמה ייגרע חלקה של תפילת ערבית? הרי תפילת ערבית חובה. אבל למ"ד תפילות כנגד תמידים תיקנום – הרי תפילת ערבית לא נתקנה כנגד קורבן קבוע, אלא כנגד איברים ופדרים, ולכן היא רשות.

ה.

ובזה יתבארו דברי הגמרא בברכות (כז ע"ב):

תפילת ערבית – רבן גמליאל אומר: חובה, ר' יהושע אומר: רשות... מעשה בתלמיד אחד שבא לפני ר' יהושע, א"ל: תפילת ערבית רשות או חובה? א"ל: רשות. בא לפני ר' גמליאל, א"ל: חובה. א"ל: והלא ר' יהושע אמר לי רשות? א"ל: המתן עד שייכנסו בעלי תריסין לבית המדרש. כשנכנסו בעלי תריסין עמד השואל ושאל: תפילת ערבית רשות או חובה? א"ל ר' גמליאל: חובה... תנא, אותו היום סילקוהו לשומר הפתח, וניתנה להם רשות לתלמידים ליכנס; שהיה רבן גמליאל מכריז ואומר: כל תלמיד חכם שאין תוכו ככרו לא ייכנס לבית המדרש.

וצריך להבין: מה עניין סופו של הסיפור, על תלמיד שאין תוכו ככרו – והיינו שאינו לומד תורה לשמה – למחלוקת אי תפילת ערבית רשות או חובה? אך על פי דברינו יבואר שפיר, כיון דס"ל לר"ג שתפילת ערבית חובה, הרי ס"ל גם שתפילות אבות תיקנום; וכבר ראינו, שלמ"ד אבות תיקנום הרי תפילה אינה צריכה כוונה; ומאן דאמר שתפילה אינה צריכה

כוונה ס"ל כפירוש הרמב"ן דהפסוק "ולעבדו בכל לבבכם" קאי על התורה והמצוות, דצריך ללמוד לשמה. לכך רבן גמליאל לא נתן רשות ללומדי תורה שלא לשמה ליכנס.

אבל באותו היום, שהכריעו הלכה כר' יהושע דתפילת ערבית רשות, א"כ ס"ל דתפילות כנגד תמידים תיקנום, ותפילה צריכה כוונה כקורבן; וקרא ד"לעבדו בכל לבבכם" קאי על על מצוות התפילה, דצריכה כוונה; אבל תורה מותר ללמוד אף שלא לשמה. לפיכך סילקוהו לשומר הפתח, וניתנה רשות אף ללומדי תורה שלא לשמה ליכנס.

ו.

והשתא יבואר שפיר דברי הלל. דהנה הלל היה נשיא בישראל, והיו מתאספים אליו בחג שמיני עצרת לומדי תורה לכבוד סיום התורה. ואמר הלל לפנייהם הדרך על התורה, לחבר סופה לתחילתה. והנה סיום התורה הוא: "ולכל היד החזקה ולכל המורא הגדול אשר עשה משה לעיני כל ישראל", ופירש"י ז"ל שנשאו ליבו לשבור הלוחות לעיניהם וכו'. ולכאורה יש להקשות: איך עבר משה רבינו על לאו שכתוב בתורה: "לא תעשון כן ל-ד' א-להיכם"? והתשובה היא, שכוונת משה רבינו היתה לשמה, כדי שידונו ישראל כפנויה ולא כאשת-איש (עיין שמו"ר מג, א), וכדברי הגמרא בנזיר (כג ע"ב) דגדולה עבירה לשמה, כדילפינן מבנות לוט, דזכתה הבכורה שיצאו ממנה צדיקים.

ואמנם יש לשאול על הוכחת הגמרא הנ"ל: הלא י"ל דלא הוי טעמא משום דגדולה עבירה לשמה, אלא הא דזכתה הבכורה הוא משום דס"ל יש אם למקרא, וקרינן "וכבשה", דנשים גם מצוות על פריה ורביה, כדדרשינן ביבמות (סה ע"ב), ואם כן דוחה העשה של פריה ורביה את הלא תעשה של עריות, שכן במקרה דנן של בנות לוט אי אפשר היה לקיים את שתיהן, כי חשבו בנו לוט שכל העולם נחרב, ולא יוכלו לקיים העשה דפריה ורביה. משום כך נהגו בנות לוט כפי שנהגו. ואם זהו טעמן – הרי שאי אפשר ללמוד מכאן את הכלל שגדולה עבירה לשמה.

ואם אכן התבטל הכלל של גדולה עבירה לשמה חוזרת השאלה אל משה רבינו: כיצד שבר משה את הלוחות ועבר על לאו ד"לא תעשון כן"?

אלא ע"כ מוכרחין אנו לומר, דס"ל למשה רבינו דיש אם למסורת, "וכבשה" כתיב, ונשים אינן מצוות על פריה ורביה. לכן אי אפשר לומר שבנות לוט פעלו על פי הכלל דעשה דוחה לא תעשה, וצריך לומר שהא דזכתה הבכורה הוא משום דכוונתה היתה לשמה, וגדולה

עבירה לשמה. לפי זה גם משה רבינו היתה כוונתו לטובה, כדי שיִדונו ישראל כפנויה ולא כאשת איש, וכנ"ל.

מכל זה עולה, שכיון דס"ל דנשים אינן מצוות על פריה ורביה, הרי שס"ל גם דתפילה צריכה כוונה, כדמוכח מהגמרא בברכות (לא ע"א); וכיון דס"ל דתפילה צריכה כוונה, ע"כ ס"ל דמותר ללמוד תורה שלא לשמה.

ז.

זו היתה כוונתו של הלל הנשיא, כשאמר לפני לומדי התורה שבאו אליו: "אם אני כאן בעת הזה יחד עם הנאספים, ודורש לפניהם את ההדרן הלזה, שממנו מוכח שמותר ללמוד תורה שלא לשמה – א"כ "הכל כאן", כלומר: ניתנת רשות לפני הכל ליכנס ללמוד תורה אף ללומדי תורה שלא לשמה, ויוכלו להתרבות ספסלי הלומדים בבית המדרש. אבל "אם אני אני כאן" – כי אם אלך עם הנאספים לבית המדרש להתפלל תפילת ערבית בזמנה, והיינו שאסבור דתפילת ערבית זמנה קבוע, משום דתפילות אבות תיקנום – א"כ אסבור גם דתפילת ערבית חובה, כרבן גמליאל, ולא ייגרע חלקה של תפילת ערבית שתיקן יעקב בחיר האבות מכל התפילות שהן חובה, וא"כ אסבור גם שתפילה אינה צריכה כוונה, כדברי הרמב"ן; ואז אפשר "ולעבדו בכל לבבכם" דקאי על התורה ומצוות, דצריך ללמוד תורה לשמה; ולאור כל זאת – "מי כאן?", רוצה לומר: נצטרך לדקדק בנאספין שבכאן, מי מהם ראוי ללמוד תורה ומי לא, וזאת משום שרק מי שלומד תורה לשמה רשאי ליכנס לכאן, ולא יכנסו לומדי תורה שלא לשמה.

אך באמת לא נהג הלל כן, אלא הוא התוועד עם כל הנאספים אצלו לכבוד התורה, ורק אחר כך הלך להתפלל ערבית, וזאת משום דס"ל שתפילת ערבית אין זמנה קבוע, דתפילות כנגד תמידים תיקנום, ותפילת ערבית אינה נגד קורבן קבוע, א"כ ס"ל תפילה צריכה כוונה, וא"כ מותר ללמוד תורה שלא לשמה, ויכנסו הכל ללמוד תורה אף לומדי תורה שלא לשמה, וכמאמרם ז"ל בפסחים (נ ע"ב) לעולם יעסוק אדם בתורה אפילו שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה.

והטעם לכך הוא שע"י היגיעה וההרגל נעשה טבע שני, כמש"כ (אבות פ"ג, מט"ו): והכל לפי רוב המעשה – ר"ל: ע"י רוב ההרגל והיגיעה במעשים טובים שאדם עושה תיולד בקרבו רוח טהרה, ולפי רוב המעשה תתחזק יראתו ויתקדשו מחשבותיו. וכפי מה שיוסיף במעשה ועבודה, כן ירבה וכן יפרוץ בטהרת המחשבה. וכך אמר ה"מסילת ישרים" (פרק ז): "כמו

שהזריזות הוא תולדת ההתלהטות הפנימי, כן מן הזריזות ייולד ההתלהטות". אדם אשר תלהט נפשו בעבודת בוראו, ודאי שלא יתעצל בעשיית מצוותיו, אלא תהיה תנועתו כתנועת האש המהירה, כי לא ינוח ולא ישקוט עד אם כילה הדבר להשלימו. כן מי שמייגע עצמו במעשה המצווה, כמו שהוא ממהר תנועתו החיצונה, כן הנה הוא גורם שתבער בו תנועתו הפנימית והחום והחפץ יתגבר בו.

כך גם מי שירגיל עצמו ללמוד תורה, אפילו שלא לשם שמים. לפי רוב לימודו ורוב הרגלו בלימוד התורה יתקדשו מחשבותיו ויבוא ללמוד תורה לשמה.

וזהו סוף דבריו של הלל הנשיא: "למקום שאני אוהב רגליי מוליכות אותי" – היינו ע"י הרגל ויגיעה נעשה טבע שני, וירגיל עצמו ללמוד תורה לשמה.

הדרן למסכת ברכות (5)

א.

בסיום המסכת (סד ע"א):

אמר ר' אלעזר אמר ר' חנינא: תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם.

והמסכת פותחת:

מאימתי קורין את שמע בערבין? משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן.

ונראה לנעוץ סופה בתחילתה. ישנן שתי דרכים בעבודת ה': א. ע"י העיון במחשבה. ב. ע"י המעשה בפועל. וי"ל דבמחשבה לבד לא סגי, שכן התכלית של בריאת האדם היא כדי שיוכל לעבוד את ה' ג"כ בפועל, והרי המלאכים אינם עובדים את ה' במעשה, אלא רק בעיון ובמחשבה.

וזאת הכוונה במה שענו כולם: תלמוד גדול שמביא לידי מעשה (קידושין מ ע"ב): צריך להיות בעיון ואח"כ במעשה, וע"י כך יעשה שלום גם בין הגוף לנפש.

ואיתא כאן בגמ' (יג ע"א): "למה קדמה פרשת שמע ל'והיה אם שמוע'? כדי שיקבל עליו עול מלכות שמים תחילה ואחר כך מקבל עליו עול מצוות". היינו שמתחילה יקבל עול מלכות שמים בעיון, ואח"כ עול מצוות במעשה, לעבוד את ה' בפועל.

כך עולה גם מתוך הפרשה הראשונה של קריאת שמע, דמתחילה אמר "ואהבת וכו'", דהיינו שיאהב את ה', וזה בעיון; ואח"כ: "והיו הדברים האלה... על לבבך", ומתוך כך: "ושננתם לבניך ודברת בם" — כדי שיקיימו אותם בפועל ובמעשה.

ב.

וזו היא דעת מאן דאמר (טו ע"א) שהקורא את שמע ולא השמיע לאזנו לא יצא. והכוונה היא שאדם הקורא את שמע רק בעיון, ואינו משמיע לאזנו, כלומר: שאינו רוצה לעבוד את ה' במעשה — על כך אמרה הגמ' שלא יצא ידי חובתו, שכן צריך לעבוד את ה' גם במעשה.

בזה תובן פלוגתת התנאים (יג ע"א) לגבי הצורך בכוונה בקריאת שמע. ר"ע אומר דכל הפרשה צריכה כוונה, ור"א אומר שרק עד המילים "על לבבך". ויש לבאר, שר"ע סובר שכל הפרשה צריכה כוונה, מפני שצריך לעבוד את ה' בעיון ובמעשה, והמעשה הוא העיקר. לעומת זאת ר"א סובר שרק עד "על לבבך", כי לדעתו העיקר הוא בעיון ובמחשבה.

מסיבה זו דעת ר"א היא שלא צריך להשמיע לאזנו, שאחר כוונת הלב הם הם הדברים. והעיקר הוא בעיון.

בזה יובן ג"כ המדרש (ילקוט"ש יחזקאל, שמ) על הפסוק: "הקול קול יעקב", שבשעה שישאל אומרים שמע הקב"ה משתק את העליונים. והיינו משום שכאשר ישאל אומרים את פרשת שמע הם מראים בזה שהם עובדים את ה' גם במעשה, וע"כ הם משתקים את העליונים, שאינם עובדים את ה' אלא בעיון בלבד.

בכל השנה אנו אומרים בשכמל"ו בחשאי, וביום הכיפורים אנו אומרים זאת בקול רם. הטעם לכך הוא, משום שתפילה זו המלאכים אומרים אותה, ובדרגתם היא נאמרת רק בעיון, בשונה מאיתנו, שאנו שעובדים גם במעשה. לכן כל השנה אנו אומרים אותה בחשאי. אכן, ביום הכיפורים, שבו אנו דומים למלאכים, הרי אנו אומרים בשכמל"ו בקול רם.

ג.

איתא בריש המסכת (ג ע"א) דשלוש משמרות הוי הלילה. בראשונה חמור נוער, בשניה כלבים צועקים, ובשלישית תינוק יונק משדי אימו. הכוונה היא לשלושה זמנים שיש להתעורר בהם לעשות תשובה: א. כאשר עדיין כוחותיו של האדם בתוקפם ויש לו נטייה אל הרע. ב. בחצי שנותיו של האדם, שכוחותיו נחלשים מעט. ג. בימי הזקנה.

"משמר" הוא לשון שמירה, והיינו שבשלושה זמנים יכול אדם לשמור את עצמו מהיצר הרע. המובחר ביותר הוא אם האדם עושה כן בשעה שעדיין החמור נוער, שהחומריות עדיין רוצה לילך אחר התענוגים, ובכל זאת הוא שב לה'.

ד.

מעשה נבוא לבאר את סיום המסכת: תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם, דע"י שעוסקים בתורה בעיון וגם מקיימים את מצוותיה הרי הם מרבים שלום בעולם, שנאמר: "וכל בנייך לימודי ה'"; וממשיך הפסוק ומפרש מהו השלום? "שלום רב לאוהבי תורתך" – שיהיה להם בזכות זה שכר בעולם הזה ובעולם הבא; ותהיה "שלום בחילך" – בעולם הזה, "ושלום בארמנותיך" – בעולם הבא.

וההמשך – "למען אחי ורעיי": "אחיי" היא הגופניות, ו"רעיי" הוא הקב"ה, כמ"ש "רעך ורעי אביך אל תעזוב". ומכאן: "למען אחי ורעי" – אנו מקיימים את המצוות בפועל, ובזכות זה "שלום רב" – מלשון שלימות, שהרי לתכלית זו נברא האדם מחיבור של גופני ורוחני. ועוד: "למען בית ה'" – האדם נברא מחלק הרוחניות, משום: "ה' עוז לעמו יתן", ובכך יעסקו במצוות בפועל, ובעזרת זה "ה' יברך את עמו בשלום".

ה.

על כך אמרה המשנה הראשונה: "מאימתי קורין את שמע?" – שפרשת שמע מרמזת שיש לעבוד את ה' גם במעשים, ואם כן נשאלת השאלה: מאימתי יש להתחיל לעבוד את ה'? על כך באה התשובה: בערבית – מיד בתחילת יומו של האדם.

והמובחר ביותר הוא לכוף את יצרו ולעבוד את ה' במשמרת הראשונה של החיים, כשעדיין יש לו נטייה אל הרע – "משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתך"; ועד לסוף האשמורה הראשונה, שכוחותיו עדיין במותניו, ועליו לכבוש אותם רק לעבודת ה', והוא מן המובחר.

"וחכמים אומרים: עד חצות" – עד חצי שנותיו של האדם הוי עדיין מצוה מן המובחר, אם ישוב לעבוד את ה' כראוי, כיון שעדיין כוחותיו בידיו, אף כי כבר נחלשו מעט.

"רבן גמליאל אומר: עד שיעלה עמוד השחר" – דהיינו: אף שכבר הגיע לימי הזקנה ויומו עומד להסתיים, בכל זאת יש חשיבות עוד להקטר חלבים ואיברים, שהאדם יקריב לה' חלבו ודמו, ע"י מעשה מצותיו.

ולמה אמרו חכמים עד חצות? כדי להרחיק את האדם מן העבירה, שמא כאשר יגיע האדם לימי הזקנה לא יוכל עוד לשוב אל ה'. על כן טוב יותר שישוב עוד בחצי שנותיו של האדם.

והגמרא (ב ע"א) הקשתה על כך, משום שסברה שערבית קאי על ימי זקנותו של האדם, ואם כן ליתני שחרית ברישא, דהיינו תחילת ימיו של האדם! על זה אמרו: תנא אקרא קאי, שכתוב ערבית ברישא, וא"כ גם שנותיו של אדם מתחילות משעת הערבית.

ובא סיום המסכת ואומר: "הדרן עלך הרוואה" – שיש לראות בעיון השכליות וגם במעשה לעבוד את ה'; ובזה "סליקא לה מסכת" – יסתלק המסך המבדיל בין האדם לבין הקב"ה; וע"י כך יחולו עליו "ברכות", וה' יברך אותו בכל מיני הברכות.

הדרן למסכת שבת

א.

רבינו הקדוש, מסדר המשניות, סיים את המסכת במשנה זו (קנז ע"א):

מפירין נדרים בשבת, ונשאלין לנדרים שהם לצורך השבת.

פירוש: מפיר הבעל לאשתו, וכל אדם נשאל לחכם על נדרים שהם לצורך השבת, כגון: אם נדר שלא לאכול היום בשבת.

להלן נבאר את כוונת התנא בכך שסיים את המסכת בעניין נדרים. אך קודם לכך נקדים מספר הקדמות וביאורי מאמרי חז"ל בקצרה.

בשבת (ק"ח ע"ב) מובא:

אמר ר' יוחנן משום רשב"י: אלמלי שמרו ישראל שתי שבתות כהלכתן מיד נגאלין.

הטעם שנדרשות דווקא שתי שבתות הוא משום ששקולה שבת ככל המצוות, וחשובה שמירת שתי שבתות כאילו בא לידו דבר עבירה בפעם הראשונה ובפעם השניה ולא חטא שוב, שעל כך נאמר ששוב אינו חוטא (יומא לח ע"ב). משום כך נחשב כאילו באו לידי ישראל כל העבירות שבתורה ולא חטאו בהן.

ב.

על פי זה נבאר מדרש תמוה -

כתוב "זכור את יום השבת לקדשו" וכתוב "זכור את אשר עשה לך עמלק". כיצד יתקיימו שני כתובים הללו? את יום השבת תזכור – לקדשו, ואת עמלק תזכור – להרגו ולאבדו.

והוא תמוה. נראה לפרש מאמר זה ע"פ מאמר שני המובא בשבת (ק"ח ע"ב):

אמר ר' יהודה אמר רב: אלמלי שמרו ישראל שבת ראשונה לא שלטה בהן אומה ולשון, שנאמר: "ויהי ביום השביעי יצאו מן העם ללקוט", וכתוב בתריה: "ויבוא עמלק".

והקשו המפרשים על הלימוד הזה מסמיכות הפרשיות: הלא אינם סמוכים כלל, שכן פרשת מסה ומריבה מפסקת ביניהם: "ויצמא שם העם למים, וילך העם על משה, ויאמר ה' אל משה קח את מטך והכית בצור ויצאו ממנו מים. על כן קרא שם המקום מסה ומריבה"; ורק אחר כך כתוב: "ויבוא עמלק וילחם עם ישראל".

מתרץ בעל ה"תוספת שבת", דבאמת עיקר העונש ממלחמת עמלק בא להם ע"י מסה ומריבה, שבאו לידי צימאון ולא היה להם מים לשתות, וזה היה מפני שיצאו העם ללקוט וחיללו את השבת. אבל אם היו משמרים את השבת – דעל זה אמרו חז"ל (שבת שם): "כל המענג את השבת נותנים לו כל משאלות ליבו, שנאמר: 'והתענג על ה' ויתן לך משאלות ליבך' " – אזי בוודאי היה להם מים לשתות, ולא היו באים לידי מסה ומריבה, ולא היו נענשים במלחמת עמלק.

אם כך היה – לא היתה כל אומה ולשון שולטת בהם, שהרי עמלק היה הראשון שקירר את האמבטי בפני אומות העולם, והראה להם דרך שאפשר ללחום עם ישראל.

לפי זה נוכל לפרש את המדרש המתמיה הנ"ל. אם היו מקיימים את שכתוב: "זכור את יום השבת לקדשו" – אזי לא היו נענשים ע"י מלחמת עמלק. אלא שאם כן יש לשאול: הרי ישראל עצמם גרמו, בחטאם, למלחמה בעמלק. מדוע, אפוא, יצא הקצף מלפני ה' על עמלק, לגזור עליו להחרימו ולאבדו? על זה אומר המדרש: את יום השבת תזכור לקדשו – היינו: שע"י שמירת השבת כהלכתו תזכו לגאולה, וע"י זה תזכו ממילא למחיית עמלק, כמ"ש: "כי מחה אמה את זכר עמלק", דאין השם שלם עד שיימחה זרעו של עמלק. זהו שאמר במדרש: ע"י שתזכור את יום השבת לקדשו – ממילא ואת עמלק תזכור להרגו ולאבדו.

ג.

היוצא לנו מזה דישראל נגאלין בזכות שמירת השבת. כן אמרו חז"ל ב-ב"ב (ד ע"א): "גדולה צדקה שמקרבת את הגאולה"; ובשבת (ק"ט ע"א) איתא:

עשירים שבא"י במה הן זוכין? בשביל שמעשרין, שנאמר: "עשר תעשר" – עשר בשביל שתתעשר... ובשאר ארצות במה הן זוכין? בשביל שמכבדין את השבת.

את כל זה מרמז לנו התנא במשנה ראשונה במסכת שבת.

וסמך לזה התנא גם את מצוות צדקה, דהיינו: "פשט בעה"ב את ידו לחוץ ונתן לתוך ידו של העני". ומשמיע לנו בזה, דגם מצווה הבאה בעבירה אסורה וחייבים עליה.

התוי"ט הקשה: הלא בעל הבית טעה בדבר מצווה, במצוות צדקה, וצריך להיות פטור מן הקרבן! ותירץ, דלא ניתנה שבת להידחות אלא אצל מצוות מילה, כגון: אם היו לפניו שני תינוקות, אחד למול בע"ש ואחד למול בשבת, וטעה ומל של ע"ש בשבת – פטור, כי זמנו בהול וטרוד במצווה; אבל במצוות צדקה לא טריד.

המהר"ל מתיר, דלא טריד בדבר מצווה אלא במצווה דאינה תלויה בממון, דאי אפשר במחילה; אבל במצווה התלויה בממון, ואפשר במחילה – כגון: אם העני אינו רוצה לקבל את הצדקה, שאז אין כאן מצווה – בזה לא אומרים טעה בדבר מצווה פטור.

ד.

לפני שנבאר את מה שמרמז לנו התנא במה שסיים את המסכת בעניין הפרת נדרים בשבת לצורך השבת, נקדים את סיפורו של רבב"ח המובא ב-ב"ב (עד ע"א): רבב"ח הלך במדבר והגיע להר סיני. שם שמע בת קול האומרת: "אוי לי שנשבעתי, ועכשיו שנשבעתי מי מיפר לי?". כשבא וסיפר זאת לחכמים אמרו לו: היה לך לומר "מופר לך".

הקשו התוס' בבכורות (לז ע"א ד"ה מפירין) על בת הקול: היה לה לומר: "מי מתיר לי?", דכידוע שלשון הפרה שייך רק בנדרים שמפר הבעל לאשתו, ואילו נדרים שמבטל החכם לכל אדם – בהם שייכת לשון התרה, ואם החכם אמר בלשון הפרה, כבעל, לא אמר כלום.

עוד הקשו המפרשים: אם רצון ה' לגאלנו – למה לא יתיר את שבועתו בפמליא של מעלה. כמו בסנהדרין (לז ע"ב) במלך יכניה שהיתה שבועתו שלא יוליד, והוליד בן בבית הסוהר, אומרים שם שהקב"ה התיר את שבועתו בפמליא של מעלה.

ותירצו לחלק בשבועתו יתברך בין התרה למפרע ובין הפרה מכאן ולהבא, דזה תלוי בתשובה שעושים ישראל: אם עשו תשובה מאהבה, שעוקרת את החטא למפרע – בזה שייך התרה בפמליא של מעלה; אבל אם עשו תשובה מיראה, שאינה אלא רפואה מכאן ולהבא –

בזה לא שייך אלא הפרה, ובשביל זה צריך צדיק כמשה רבינו ע"ה, כמובא בילקוט דברים (רמז תתקנא).

אצל רבב"ח, ששמע בת הקול אומרת "מי מיפר לי" – שלא היה רק פקידה ע"י תשובה מיראה, לזה צריך צדיק שיהיה בכוחו להפר שבועה. ורבב"ח, שזכה לשמוע את בת הקול, בוודאי שהיה מוכשר לזה. לכן אמרו לו: "היה לך לומר מופר לך".

ה.

ידוע מה שאמרו חז"ל (סנהדרין צח ע"א) על הפסוק "בעיתה אחישנה" (ישעיה ס, כב): זכו – אחישנה, לא זכו – בעיתה. הטעם למה הקדים בפסוק "בעיתה", דלכאורה היה צריך להקדים "אחישנה", שהוא אם זכו; ורק ואם לא זכו – "בעיתה". מובא בספר "דעת קדושים" שזהו סדר הפסוקים, כי כתוב קודם: "ושלמו ימי אבלך" (שם כ) – דהיינו בעיתה, ואח"כ כתוב: "ועמך כולם צדיקים" (שם כא) – דהיינו אחישנה.

בעירובין (ד ע"ב) מובא: מי שאמר "הריני נזיר ביום שכן דוד יבוא" – מותר לו לשנות יין בשבת וביו"ט, כי בוודאי בן דוד לא יבוא בימים אלו, אך אסור לו לשנות יין כל ימות החול לעולם, שמא יבוא. אומרים שם דאין בן דוד בא לפני שיבוא אליהו לבשר, ואין אליהו בא בערב שבת ובערב יו"ט.

אומר על זה ה"כרתי ופלתי": במה דברים אמורים? בקץ של "בעיתה"; אבל בקץ של "זכו אחישנה" בא משיח גם בלי בשורת אליהו מקודם, וממילא בא גם בשבתות וביו"ט. א"כ למה אמרו שמותר לו לשנות יין בשבתות וביו"ט? זאת משום שמקרה זה הוא מילתא דלא שכיחא, ולא חששו לזה.

יוצא לפי זה דבקץ של "זכו אחישנה" יבוא משיח גם בשבתות ויו"ט.

עוד מובא ב"טורי אבן" לר"ה (יא ע"א), דלר' אליעזר הסובר בתשרי עתידין להיגאל – היינו שיגאלו ביו"ט של ר"ה, שהוא יום תרועה, ונלמד מגזירה שווה "שופר שופר". ולר' יהושע הסובר דבניסן עתידין להיגאל – היינו בט"ו בניסן, שהוא יו"ט, ולומד זאת מ"ליל שימורים".

לפי"ז יוצא שהגמרא בעירובין האומרת דמותר לו לשנות יין בשבתות ויו"ט, שכן בשבת וביו"ט אין בן דוד בא, איירי בקץ של "בעיתה", והגאולה תהיה ע"י הפרה. אך ר"א ור"י,

החולקים אם בניסן או בתשרי עתידין להיגאל, דזה אפשר אפילו בשבת ויו"ט, מדברים קץ של "אחישנה", והגאולה תהיה ע"י התרה.

ו.

ע"פ האמור נסמוך את תחילת המסכת לסופה. רבינו הקדוש התחיל את המסכת באיסור הוצאה, שאף שהיתה במשכן הרי איסורה מפורש מהפסוק: "ויכלא העם מהביא" את התרומות מאוהליהם (רה"י) למחנה לוי (רה"ר). התורה קוראת להוצאה זו "מלאכה", ואוסרת אותה בשבת, כמו שכתוב במן: "אל יצא איש ממקומו ביום השביעי" עם הכלי ביד ללקוט מן. ונלמד סתום מן המפורש, על כל המלאכות שהיו במשכן, שאסורות – והיינו שמירת השבת כולה. כמו כן הזכיר רבינו הקדוש בפתח המשנה את מצוות צדקה, דהיינו המקרה של "פשט בעה"ב את ידו לחוץ ונתן לתוך ידו של העני". שתי המצוות הללו מקרבות את הגאולה, כנזכר לעיל.

בקץ של "זכו אחישנה" צריכים להתרת השבועה בפמליא של מעלה ע"י תשובה מאהבה, או להפרה ע"י תשובה מיראה. לכן מסיים התנא בהיתר ובהפרת נדרים בשבת לצורך השבת. ואין צורך השבת גדול מזה.

ובכן יה"ר מלפני אבינו שבשמים שימהר קץ גאולתנו, ויחיש עת פדיון נפשנו, ויראו עינינו וישמח ליבנו, במהרה בימינו, אמן.

הדרן למסכת עירובין

א.

בסיום מסכת עירובין הובאה המחלוקת בין רבנן לר' שמעון, בעניין קשירת נימא במקדש. רבנן מתירין לקשור נימא במקדש, ור"ש אינו מתיר אלא עניבה בלבד, וסברתו שקשירה דאתי לידי חיוב חטאת במדינה גזרו עליה גם במקדש, עניבה דלא אתי לידי חיוב חטאת במדינה לא גזרו עליה במקדש.

צריך להבין במה חלוקים רבנן ור"ש. כי לכאורה קשה על ר"ש שגזרו במקדש אטו מדינה: א"כ איך התירו הקרבת תמידים ומוספי שבת, בכל המלאכות הנעשות בהקרבתם? ולמה שלא נגזרו שמא יתירו גם במדינה במלאכות האלה?

נתרץ זאת ע"פ הגמ' ביומא (מו ע"א), דקיי"ל ששבת הותרה בציבור וטומאה דחוייה בציבור. ובאמת יש לשאול: למה שבת הותרה וטומאה רק דחוייה? צ"ל, דכשציוותה התורה להקריב התמיד במועדו היתה הכוונה שבכל שבת ושבת יקריבו ויחללו בכך את השבת, לכן י"ל דשבת הותרה אצל הקורבנות. אבל כשהתירה התורה טומאה אצל קורבנות – לא היתה כוונתה לומר שמוכרחים אנו להקריב בטומאה, אלא הכוונה היתה שאם יארע הדבר שיהיו מוכרחים להקריב בטומאה, בזה מצוות הקורבן דוחה את איסור הטומאה. א"כ יוצא שטומאה רק דחוייה בציבור ושבת הותרה.

לפי"ז י"ל דלר"א, הסובר דמכשירים גם דוחים שבת, מ"מ אינם דומים מכשירים לגוף המצווה. כי גוף המצווה – שאליו היתה כוונת התורה, להקריב ולדחות שבת – י"ל שהוא היתר גמור, אבל מכשירים, שלא אליהם התכוונה התורה, אין לומר שידחו לכתחילה את השבת, שכן אפשר לעשותם מע"ש, אלא אומרים שאם אירע הדבר שלא הכינו מע"ש – בזה המכשירים דוחים גם את השבת. א"כ דומה ממש לטומאה, ואם אנו אומרים שטומאה דחוייה, גם מכשירים דחויים.

ב.

עם האמור נוכל לומר טעם במחלוקתם של ר' חנינא סגן הכהנים ורבנן במנחות (סג ע"ב). ר' חנינא סגן הכהנים סובר דהעומר בשבת היה נקצר ביחיד ובחול בשלושה, וחכמים סוברים דבין בחול ובין בשבת היה נקצר בשלושה.

לכאורה קשה להבין במה חולקים, אבל לפי האמור יבואר טעם מחלוקתם. כי אף דקצירת העומר דוחה שבת, אם חל זמן קצירתו בשבת, בכ"ז א"א לומר שכוונת התורה היתה שקצירת העומר מוכרחת להיות בשבת, כי יכול להיות שלא יחול יום קצירת העומר בשבת. מכאן שדין זה תלוי בדין הטומאה, ואם אומרים שטומאה הותרה – גם קצירת העומר הותרה בשבת; אבל אם אומרים שטומאה דחוייה – גם קצירת העומר בשבת אינה רק דחוייה ולא הותרה.

לפי"ז י"ל דר' חנינא סגן הכהנים לטעמיה, שסובר ביומא (ח ע"א) דטומאה דחוייה בציבור, א"כ גם קצירת העומר דחוייה בשבת. לכן כל מה שיכולים למעט בדחייה טוב למעט, ומשום הכי הוא סובר שקצירת העומר בשבת אינה אלא ביחיד. אבל רבנן לטעמייהו, שסוברים שטומאה הותרה בציבור, א"כ קצירת העומר הותרה בשבת, ולדעתם אפילו בשבת באה הקצירה בשלושה.

ג.

ע"פ האמור יש לדחות את מה שהקשו על הכס"מ בהלכות שבת (פ"ב, ה"א), שכתב דהרמב"ם ס"ל דפיקוח נפש דחוייה הוא אצל שבת משום דקיי"ל טומאה דחוייה היא בציבור. ומקשים עליו: הלא אנו רואים דשבת הותרה אצל הקורבנות, ולמה משווה הכס"מ את פיקוח הנפש לעניין הטומאה, שרק דחוייה היא?

לפי מה שהסברנו הנידון דומה לראיה, דשאני שבת דקורבנות, שכך היה רצון התורה לכתחילה, שיקריבו בשבת, ולכן הותרה; אבל פיקו"נ – לא כיוונה התורה שיחללו שבת בדווקא, אלא הכוונה היתה שאם חלה אדם מישראל בשבת, מצוות פיקו"נ דוחה את איסור השבת. לכן כתב הרמב"ם דמצווה זו של פיקו"נ דחוייה היא אצל השבת, ואינה היתר גמור, וכפי שהסבירו הכס"מ.

ד.

אחרי ביאור כל זאת, י"ל דר' שמעון דסוף מסכת עירובין ות"ק שלו – דהוא ר' יהודה בר פלוגתיה דר"ש – אזלי לטעמייהו.

דר"י בכל מקום לשיטתו הולך שסובר ביומא (ז ע"ב) דטומאה הותרה בציבור, אע"פ דאינה מוכרחת. לכן י"ל דגם דחיית המכשירין הם היתר גמור, וא"כ כמו שלא גוזרים במקדש משום מדינה בשאר המלאכות של הקרבת התמיד וקורבנות אחרים הדוחים שבת – ה"נ לא גוזרים במכשירים. לכן סובר ר"י שקושרים נימא במקדש, ואין לגזור מקדש אטו מדינה.

אבל ר' שמעון לשיטתו, דסובר ביומא (שם) דטומאה דחוייה היא בציבור, וא"כ גם מכשירים הם רק דחויים, ולא הותרו ממש. לכן אף דאין גוזרים מקדש אטו מדינה בשאר המלאכות של קורבן תמיד – זאת משום שלגביהם הותרה השבת; אבל במכשירים, שלגביהם השבת דחוייה בלבד, ולא הותרה, שפיר גוזרים מקדש אטו מדינה. מכאן אמר ר"ש, דקשירה דאתי לידי חיוב חטאת במדינה גוזרין במקדש, ובעניבה דלא אתי לידי חיוב חטאת במדינה לא גוזרין במקדש.

ה.

אמנם יש להקשות: הלא אנו לומדים מפסוק אחד שבת וטומאה, שכן דורשים: "במועדו" – אפילו בשבת, אפילו בטומאה (פסחים עז ע"א). ומנ"ל לחלק דשבת הותרה וטומאה רק דחוייה? לכאורה היה לנו לומר דכמו דשבת הותרה ה"נ טומאה!

נראה לתרץ, דר"ש לטעמיה (פסחים שם) דסובר דציץ מרצה אפילו אינו על מצחו של כהן גדול, ולמד ממה שכתוב: "תמיד לרצון" דתמיד מרצה, אפילו אינו על מצחו. ר"ש לטעמיה, דדריש טעמיה דקרא, דאמאי באמת מרצה אפילו אינו על מצחו – ע"כ משום שבא לכפר ולרצות גם בטומאה ביוה"כ, דאין שם ציץ, שהרי ביוה"כ הכה"ג עובד רק בבגדי לבן ולא בזהב. א"כ מוכח מזה דטומאה דחוייה בציבור, כי אם נגיד דטומאה הותרה – לא צריך ריצוי דציץ כלל. מוכח מזה דטומאה אינה כשבת שהותרה, אלא רק דחוייה.

ר"י דוחה את הסברא הזאת, ואומר ד"תמיד לרצון" לא בא ללמד שהציץ מרצה גם על טומאה שאירעה ביו"כ, שכן על זה לא צריך ריצוי ציץ כלל, כיון שטומאה הותרה בציבור. מכאן ש"תמיד לרצון" בא לעניין היסח הדעת, שלא יסיח דעתו ממנו.

ו.

אלא שיש להקשות: הלא בנשבר הציץ גם ר"ש מודה שאינו מרצה. א"כ כיון דביו"כ אסור ללבוש בגדי זהב, א"כ לא נחשב הכה"ג ראוי לציץ, כדי שיירצה על טומאת יו"כ לר"ש! מוכרחים לומר, דכיון דבדיעבד אם הכהן עבד ביו"כ בבגדי זהב אין העבודה נפסלת משום יתור בגדים, דציץ אינו בגד אלא תכשיט, לכן נקרא ראוי לציץ אע"פ שאסור ללבוש בגדי זהב ביו"כ. האיסור ללבוש ציץ אינו מחמת שהכה"ג עצמו אינו ראוי לכך, אלא אריא הוא דרביעא עליה. לכן נקרא הכה"ג ראוי, אף שאסור לעבוד בבגדי זהב, והציץ מרצה, דלא הוי כנשבר.

ז.

אחר מסכת עירובין מתחיל התנא דפסחים: "אור לארבעה עשר בודקין את החמץ".

במסכת פסחים (ד ע"ב) איכא מחלוקת בין ר' מאיר לר' יהודה:

ר' מאיר אומר: אוכלין כל חמש, ושורפין בתחילת שש. ר' יהודה אומר: אוכלין כל ארבע, ותולין כל חמש, ושורפין בתחילת שש.

מבאר הגמ':

דכו"ע מיהא חמץ משש שעות ולמעלה אסור, מנלן? ... רבא אמר מהכא: "לא תשחט על חמץ דם זבחי" לא תשחט את הפסח ועדיין חמץ קיים.

והקשה הרשב"א: איך יליף מהכא דחמץ אסור משש שעות ולמעלה? והא זמן שחיטת הפסח אחר התמיד הוי, ותמיד ששחטו לפני חצות פסול, כלומר: זמן שחיטת פסח לא הוי מיד אחר חצות, אלא רק אחרי הקרבת התמיד.

ומתרץ הרשב"א, כיון דבדיעבד אם שחט הפסח קודם תמיד כשר – כמו שלמדנו במשנה (פסחים סא ע"א) – חשוב זמנו גם קודם התמיד.

אמנם זה רק אם נאמר דדבר שאינו ראוי מחמת איסור, ולא מצד עצמו, נקרא ראוי; אבל אם נאמר דגם מה שאינו ראוי מחמת איסור בלבד נקרא אינו ראוי – א"כ הרי אסור לשחוט את הפסח לפני התמיד, ואיך נקרא שזמנו הוא גם לפני התמיד? ע"כ שכיון שאינו ראוי רק מצד איסור נקרא ראוי.

ומה שהמשנה אומרת "אור לי"ד בודקין את החמץ" – ברור דזה אינו אלא אם נאמר דאיסור אכילת חמץ מתחיל משש ומעלה; אבל אם איסור חמץ מתחיל רק מהיום הראשון לא שייך להקדים את זמן הבדיקה כל כך, שהרי מספיק היה לבדוק מהבוקר או משש שעות. ואמנם לומדים את זמן הבדיקה בגזירה שווה מציאה ממציאה ומציאה מחיפוש וחיפוש מנרות (פסחים ז ע"ב); אך י"ל דלא הוי אלא אסמכתא, ואם זה היה המקור היחיד לא היו מחמירים להקדים את הבדיקה כ"כ. אלא ברור דאיסור אכילת חמץ הוא משש ומעלה.

ח.

ע"פ האמור נוכל לקשר סוף מסכת עירובין עם התחלת מסכת פסחים. סיימנו בקשירה דאתי לידי חיוב חטאת, שגזרו בה מקדש אטו מדינה, וע"כ משום דס"ל דטומאה דחוויה. דבר זה נלמד ממה שכתוב בציץ "תמיד לרצון", דתמיד מרצה אפילו ביו"כ אם אירעה טומאה, משמע דטומאה דחוויה היא בציבור, כי אם היתה הותרה לא היה צריך ריצוי דציץ כלל. לפי זה גם מכשירים הם דחויים, ולכן גוזרים עליהם במקדש אטו מדינה. וקשה הלא בנשבר הציץ גם ר"ש מודה דאינו מרצה, ויו"כ שאסור ללבוש זהב הוי כנשבר הציץ, א"כ איך מרצה? הלא אינו ראוי לציץ! צ"ל דכיון שבדיעבד אם עבד בבגדי זהב עבודתו כשרה א"כ נקרא ראוי, ואינו כנשבר, שהרי הכה"ג ראוי מחמת עצמו, ואינו ראוי מחמת איסור בלבד נקרא ראוי.

לכן מתחיל תנא דפסחים: "אור לארבעה עשר בודקין את החמץ", ומקדימין את הבדיקה, כי איסור חמץ מתחיל משש ומעלה, כפי שלמדנו מהפסוק "לא תשחט על חמץ דם זבחי", לא תשחט את הפסח ועדיין החמץ קיים. ואף דזמנו של הפסח הוא אחר התמיד, אבל כיון דבדיעבד אם שחט לפני התמיד כשר נקרא זמנו, כי מצד עצמו הוא ראוי, ואינו ראוי מחמת איסור בלבד נקרא ראוי.

הדרן למסכת פסחים

א.

ר' שמלאי איקלא לפדיון הבן. בעו מיניה: פשיטא על פדיון הבן – "אשר קידשנו במצוותיו וצונו על פדיון הבן" אבי הבן מברך; "ברוך שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה" – כהן מברך, או אבי הבן מברך? כהן מברך, דקמטו הנאה לידיה, או אבי הבן מברך דקא עביד מצווה? לא הוה בידיה. אתי שאיל ביה מדרשא, אמרו ליה: אבי הבן מברך שמים. והלכתא אבי הבן מברך שמים (פסחים קכא ע"ב).

יש להקשות, כיון שכבר פשטו לר"ש בבית המדרש דאבי הבן מברך שמים ואין ע"ז שום חולק, למה צריכה הגמ' לפסוק שכן ההלכה? הלא זה מובן ממילא! לפני שנתרץ זאת, נקדים להסביר את עיקר הספק שנסתפקו בו, אם כהן מברך או אבי הבן מברך.

התוס' במסכת סוכה (מו ע"א ד"ה העושה) מבאר, דברכת שהחיינו לא נתקנה אלא על מצווה שיש בה שמחה. לפי"ז יש להקשות אמאי תיקנו שהחיינו על פדיון הבן. בשלמא על הלידה שייך לברך מחמת השמחה; אבל מה היא השמחה בפדיון הבן?

צריך לומר, דהשמחה היא על כך, שבזמן שנולד הבכור לא היה ידוע אם כלו לו חודשיו, ואפשר שהוא נפל, אבל בסוף שלושים כבר יודעים שאינו נפל, ועל כך היא השמחה.

אמנם לפי"ז היו צריכים לברך שהחיינו בסוף שלושים על כל בן שנולד, ולא רק על בכור, ולכאורה נראה מכאן אחרת ממה שביארנו, שעיקר הברכה היא על שמחת המצווה, ושוב קשה: מה השמחה בזה?

צ"ל דכאן יש שמחה לכהן שמקבל את חמשת הסלעים. וזה היה הספק: מי אמרינן כיוון שאת עצם המצווה עושה האב, אע"פ שהשמחה היא אצל הכהן, צריך שאת ברכת שהחיינו יברך האב; או מכיון דהנאה היא אצל הכהן, א"כ הוא הגורם לברכת שהחיינו, וחיוב הברכה מוטל על הכהן.

ב.

והנה בשו"ע (יו"ד רסז, ה) פסק הרמ"א דאין מברכין שהחיינו על המילה. טעם דברי הרמ"א עפ"י הגמ' בעירובין (מ ע"ב). שם חולקים ר' אליעזר ור' יהושע בפירוש הפסוק מקהלת "תן חלק לשבעה וגם לשמונה". ר"א דורש: "תן חלק לשבעה" – אלו שבעת ימי בראשית, שהשבת היא היום הנבחר שבהם; "וגם לשמונה" – אלו שמונת ימי המילה, שבהם המוכחר הוא היום השמיני. ר"י דורש: "תן חלק לשבעה" – אלו שבעת ימי הפסח; "וגם לשמונה" – אלו שמונת ימי החג.

נראה דמחלוקתם היא בשאלה אם מברכים שהחיינו על המילה. ר"א אינו דורש על שמונת ימי החג, כי הוא הולך לשיטתו בביצה (טו ע"ב), דשמחת יו"ט היא רשות, ולא שייך ע"ז לשון "תן חלק לשבעה וגם לשמונה". לכן הוא דורש "תן חלק לשמונה" על ימי המילה, ומחייב ברכת שהחיינו עליהם. ר"י, לשיטתו, דשמחת יו"ט היא מצווה, יכול לדרוש את הפסוק על פסח וסוכות לברכת הזמן, דלשון "חלק" שייך גם ביו"ט.

ידוע שבכל מקום פוסקים כר"י לגבי ר"א, דר"א שמותי הוא, ולכן פסק הרמ"א דאין מברכין שהחיינו על המילה.

ג.

ביסוד מחלוקתם י"ל, דר"א ס"ל דעל כל מצווה, אף שאין בה שמחה, מברכים עליה שהחיינו. לכן מברכים אף על שבת ומילה, אף שאין בהן שמחה – שהרי בשבת אין בה אלא מצוות עונג ולא מצוות שמחה.

אבל ר"י סובר דאין מברכין שהחיינו אלא על מצווה שיש בה שמחה. לכן אין מברכים שהחיינו על שבת ומילה, אלא על רגלים שיש בהם שמחה.

ד.

מובא בגמ' פסחים (סב ע"ב) דר' יוחנן לא רצה ללמד ספר יוחסין לר' שמלאי לפי שאין מלמדים ספר יוחסין ללודיים, ור"ש היה מלוד. בנוסף, אומרת הגמ' בסנהדרין (לב ע"ב): הלך אחר בי"ד יפה – כגון אחר ר"א ללוד, ומכאן שמקומו של ר"א גם היה בלוד.

עם זה יתורץ מה שהקשינו, למה צריכה הגמ' לפסוק שאבי הבן מברך שמים. אין ראייה ממה שפשטו בביהמ"ד לר"ש דאבי הבן מברך שמים, כי י"ל דדווקא לר"ש פשטו כן, שהרי במקומו היו נוהגין כר"א, שברכת שהחיינו אינה תלויה כלל בשמחה אלא בקיום המצווה. לכן י"ל דאבי הבן, שהוא מקיים המצווה, מברך את שתי הברכות.

אבל לדידן, דקיי"ל כר"י, דברכת שהחיינו תלויה במצווה שיש בה שמחה, א"כ עיקר השמחה הוא אצל הכהן שמקבל את חמשת הסלעים, ולפי"ז י"ל שהכהן מברך. לכן הוכרחה הגמ' לפסוק, שאף שקיי"ל שברכת שהחיינו חלה דווקא על מצווה שיש בה שמחה, מ"מ בפדיון הבן מברך אבי הבן את ברכת שהחיינו.

ה.

הרא"ש הקשה: מדוע אין מברכים שהחיינו על מצוות ביעור חמץ? ותירץ, שסומכים על ברכת הזמן של הרגל, כמו בסוכה שאין מברכים על עשייתה.

הקשה על כך המהרש"ל: הלא מצוות ביעור חמץ הוא קודם לרגל משש ומעלה, ואין סומכים על ברכת הזמן של הרגל? ה"חק יעקב" מתרץ, דכיון דקיי"ל שלא עוברים על בל יראה עד הלילה, א"כ זמן הביעור והרגל באים ביחד.

ותמוהים דברי ה"חק יעקב": הרי מצוות העשה של הביעור, שעליה צריכים לברך שהחיינו, מתחילה בוודאי משש שעות ולמעלה, והאיסור של בל יראה – שהוא לא תעשה – הוא בלבד מתחיל בלילה. והיכן מצינו שהחיינו על מצוות לא-תעשה? א"כ קושיית המהרש"ל במקומה: איך סומכים על ברכת הזמן דרגל בביעור חמץ?

נתרץ ע"פ מה דכתב הגר"א ליישב, למה אין מברכין שהחיינו על מצוות קריאת הלל, משום דעיקרו של הלל לא נתקן בשביל עצמו, אלא בשביל פסח או לולב. הכא נמי יש לתרץ כאן, שמה שהקדימה התורה את מצוות ההשבתה משש שעות ומעלה הוא משום הפסח, כמו שדורשים "לא תשחט על חמץ דם זבחי" – לא תשחט הפסח ועדיין חמץ קיים (פסחים ה ע"א). א"כ כל עיקר המצווה אינה אלא בשביל הפסח, ולכן לא תיקנו עליה ברכת שהחיינו.

ו.

לפי"ז יתיישב נמי שלא יקשה מה שלא מצאנו בשום מקום שמברכים שהחיינו על מצוות נתינת מחצית השקל, כיוון שכל עיקר מצוות נתינת השקלים לא היה אלא כדי להביא קורבנות, לכן לא תקנו ע"ז ברכת שהחיינו.

אמנם הקושיה על מצוות נתינת מחצית השקל אינה שייכת אלא אם נאמר דאבי הבן מברך שהחיינו בפדיון הבן, על כך שהוא עושה מצווה, וא"כ שייך להקשות למה אין מברכים על מחצית השקל, שגם בה עושים מצווה. אבל אם נאמר דבפדיון הבן הכהן הוא שמברך, על כך יש לו הנאה ושמחה, ואין מברכים על מצוות שאין בהן שמחה, א"כ לא שייך לברך במחצית השקל, כי לגזברים עצמם אין שום הנאה ושמחה במצווה זו.

ע"פ האמור נוכל להסמיך ולקשר את סוף מסכת פסחים עם התחלת מסכת שקלים. כיוון שסיימנו בהלכה הנוגעת לברכת שהחיינו על פדיון הבן, לכאורה מתעוררת השאלה: אמאי לא תיקנו ברכת שהחיינו על מצוות נתינת שקלים? לכן פתח התנא במשנה: "באחד באדר משמיעים על השקלים", וזאת כדי שיביאו את הקורבנות מהתרומה החדשה; וא"כ עיקרה של מצווה זו לא בא אלא בשביל הקורבנות, ולכן לא שייך לתקן ע"ז שהחיינו.

הדרן למסכת ראש השנה

א.

למדנו במשנה האחרונה במסכת ר"ה (לג ע"ב), שדעת חכמים היא שכשם שהש"ץ חייב בתפילה כך כל יחיד ויחיד חייב להתפלל. לעומת זאת, רבן גמליאל אומר שהש"ץ מוציא את הרבים ידי חובתם. ובגמ' (לד ע"ב):

אמרו לו לר"ג: לדבריך, למה ציבור מתפללין? אמר להם: כדי להסדיר ש"ץ תפילתו. אמר להם ר"ג לחכמים: לדבריכם, למה ש"ץ יורד לפני התיבה? אמרו לו: כדי להוציא את שאינו בקי. אמר להם: כשם שמוציא את שאינו בקי כך מוציא את הבקי.

ובסיום המסכת (לה ע"א):

אמר ר' יעקב בר אידי אמר ר' שמעון חסידא: לא פטר ר"ג אלא עם שבשדות; מאי טעמא? משום דאניסי במלאכה, אבל בעיר – לא.

פירש"י: "אבל דעיר לא – משום דלא אניסי, ויכולין להסדיר תפילתן". והרי"ף פירש: "אבל דעיר לא – אין ש"ץ מוציאן עד דאתי לבי כנישתא".

כידוע, מחלוקת חכמים ור"ג אינה רק בר"ה ויו"כ, אלא בתפילות כל השנה. חכמים סוברים שאין הש"ץ מוציא אפילו את העם שבשדות, אלא רק את שאינו בקי, אבל לא את הבקי. ור"ג סובר שהש"ץ מוציא יחד עם העם שבשדות גם את הבקי בתפילה.

צריך להבין את סברת מחלוקתם של חכמים ור"ג.

ב.

עצם הדבר שאחד יכול להוציא את השני בתפילתו הוא מטעם ערבות, דכל ישראל ערבים זה בזה, כמובא בתוס' ברכות (מח ע"א ד"ה עד).

וידוע שישנם שני סוגי ערבות: הסוג האחד – ערבות סתם, כגון: אם הערב אמר למלוה "הלוהו ואני ערב" – הדין הוא, שאם יש ללוה נכסים אין הערב משתעבד, ואין המלוה יכול להיפרע ממנו, אלא כשאין לו נכסים ללוה. הסוג השני – ערבות קבלנית, כגון: אם אמר הערב למלוה "תן לו ואני אפרע" או "תן לו ואני אתן לך" – הדין הוא, שאפילו אם יש ללוה נכסים, יכול המלוה להיפרע מן הערב, כמובא כל זה ב-ב"ב (קעד ע"ב).

אם כן י"ל, דחכמים ור"ג חולקים בפירוש הערבות דכל ישראל ערבים זה בזה: באיזה משני סוגי הערבות הם ערבים זה בזה? חכמים סוברים דערבים זה בזה בסתם ערבות, וכמו שבכל ערבות קיי"ל דאם יש לו ללוה נכסים אין הערב משתעבד למלוה – הכא נמי כיון שהוא בעצמו בקי בתפילה, הרי הוא כאילו יש לו נכסים ללוה, ואין כאן דין ערבות, ואינו יכול להוציאו בתפילתו. לכן אומרים חכמים דאפילו עם שבשדות אין הש"ץ מוציא, אלא את שאינם בקיאים, אבל לא את הבקיאים.

אבל ר"ג סובר דערבות דכל ישראל ערבים זה בזה היא ערבות קבלנית, ובערבות קבלנית הדין שאפילו יש ללוה נכסים ג"כ משתעבד הערב. לכן אומר ר"ג: כשם שמוציא את שאינו בקי כך מוציא את הבקי.

ג.

יש לומר עוד, דחכמים ור"ג חולקים בדין התפילה, אם היא מהתורה או רק מדרבנן. ונחלקו בזה במחלוקת הרמב"ם והרמב"ן (כמובא ב"שאגת אריה" (סי' יד)): הרמב"ם סובר דתפילה היא מהתורה, והרמב"ן סובר דתפילה אינה אלא מדרבנן.

מעתה, חכמים סוברים דתפילה היא רק מדרבנן, כשיטת הרמב"ן, ולכן שייך לומר בזה "הם אמרו והם אמרו": הם אמרו להתפלל, והם אמרו שהש"ץ אינו מוציא אלא את שאינם בקיאים, אבל לא את הבקיאים. אבל ר"ג סובר דתפילה היא מהתורה, כשיטת הרמב"ם; וכפי שיש דין ערבות בכל מצוות שבתורה – הכא נמי יש דין ערבות במצוות התפילה. לכן אומר ר"ג: כשם שמוציא את שאינו בקי כך מוציא את הבקי.

ד.

לפי האמור, יוצא דר"ג ור' יהושע החולקים בברכות (כו ע"ב) אם תפילת ערבית רשות או חובה – הולכים לשיטתם.

דר"ג הסובר דתפילת ערבית חובה – אזיל לשיטתו, דתפילה היא מהתורה, וחכמים תיקנו את זמני התפילות על יסוד מצוות התורה. מכאן שכמו שתפילות שחרית ומנחה הן חובה – כך גם תפילת ערבית היא חובה.

אבל ר' יהושע הולך בשיטת חכמים דר"ג, וסובר דאין לתפילה עיקר מהתורה אלא מדרבנן. לכן בתפילות שחרית ומנחה, שהן כנגד תמידין דשחרית וערבית – מסתבר לומר דהן חובה; אבל תפילת ערבית, שהיא כנגד איברים ופדרים, אינה חובה אלא רשות.

ה.

וי"ל דגם מחלוקת ר"ג ור' יהושע בברכות (כח ע"ב), לעניין תפילת י"ח בכל יום, תלויה במחלוקת הנ"ל.

ר"ג סובר דמתפלל אדם בכל יום י"ח ברכות, ור' יהושע סובר דמספיק להתפלל מעין י"ח. ושניהם הולכים לשיטתם. דר"ג סובר דתפילה היא מהתורה, ומצוותה נלמדת מהפסוק "לעבדו בכל לבבכם" – איזו היא עבודה שבלב זו תפילה. על כן כל מה שיכולים לחייבו יותר בעבודה שבלב מחייבין אותו. לכן סובר ר"ג דאנשי הכנה"ג תיקנו י"ח ברכות שלמות. לעומת זאת, ר' יהושע לשיטתו, סובר דתפילה אין לה עיקר מהתורה. משום כך מספיק להתפלל מעין י"ח.

הגענו למסקנה, שר"ג הסובר דתפילה היא מהתורה, הרי שכמו בכל המצוות יכול אדם להוציא את חבירו, כך גם בדין מצוות התפילה. אבל חכמים, לשיטתם דתפילה אינה אלא מדרבנן, חולקים. לדעתם עשו חז"ל חיזוק לדבריהם יותר משל תורה, לכן במצוות מהתורה אדם מוציא לחבירו בכל עניין ובכל אופן, אבל בתפילה מדרבנן – כדי שלא תשתכח תורת תפילה – עשו חיזוק לדבריהם, דאינו מוציא אלא את מי שאינו בקי, ולא את הבקי.

ו.

עם כל האמור נוכל להסמיך ולקשר סוף מסכת ר"ה עם התחלת מסכת תענית.

התנא דתענית (ב ע"א) מתחיל: "מאימתי מזכירין גבורות גשמים בתפילה?". בגמ' שואלים מנלן בכלל דמזכירין? ולומדים זאת מהפסוק "ולעבדו בכל לבבכם" – איזו היא עבודה שבלב זו תפילה. אחרי זה מובא שם: "ונתתי מטר ארצכם בעתו" – מכאן לומדים דמזכירין גבורות גשמים בתפילה.

כל זה ניחא אם נאמר שתפילה היא מהתורה. כי רק אם כן, מובן שהפסוק מוכיח דמזכירין גבורות גשמים בתפילה; אבל אם תפילה היא רק מדרבנן – לא שייך להקשות מנלן, וגם לא שייך להתחיל את המשנה בפשטות במשפט: "מאימתי מזכירין גבורות גשמים?" – דמשמע דמזכירין. ברור שהתנא סובר דתפילה היא מהתורה, מהפסוק "ולעבדו בכל לבבכם", ולכן הוא פותח ושואל: מאימתי מזכירין גבורות גשמים?

כבר ראינו שלא פטר ר"ג אלא את העם שבשדות דאניסי במלאכה, אבל דעיר לא פטר עד שיבואו לבית הכנסת, ורק שם הש"ץ מוציאן, ביחד עם הבקאים. ר"ג סובר דתפילה מן התורה, ולכן מתחיל התנא דתענית "מאימתי מזכירין גבורות גשמים בתפילה?" – בפשיטות, כי להבנתו תפילה היא מהתורה, כנלמד מ"ולעבדו בכל לבבכם... ונתתי מטר ארצכם" – פסוק שממנו לומדים שמזכירין גבורות גשמים.

ז.

היות וסיימנו בעניין תפילה נימא בה מילתא בעניין תפילה.

במסכת מנחות (פז ע"א) מובא הפסוק מישעיהו: "על חומותיך ירושלים הפקדתי שומרים כל היום וכל הלילה תמיד לא יחשו המזכירים את ה' אל דמי לכם". פירוש: השומרים הם המלאכים שהם תמיד מזכירים לה' את חורבנה של ירושלים. ובגמ' שם:

מאי אמרי? הכי אמר רבא בר רב שילא: "אתה תקום תרחם ציון כי עת לחננה כי בא מועד". רב נחמן בר יצחק אמר: "בונה ירושלים ה' נדחי ישראל יכנס". ומעיקרא (היינו: קודם החורבן) מאי אמרי? אמר רבא בר רב שילא: "כי בחר ה' בציון איוה למושב לו".

וצריך להבין: במה חולקים כאן רבא בר רב שילא ורב נחמן בר יצחק. רבא בר רב שילא מביא את הפסוק "תקום תרחם ציון", ורב נחמן – את הפסוק "בונה ירושלים".

העניין הוא כך: "ציון" נקראת על שם מלכות ישראל, ו"ירושלים" נקראת ע"ש קדושת ישראל. כמו שאנו אומרים בקדושת שבת ויו"ט: "מתי תמלוך בציון, תתגדל ותתקדש בתוך ירושלים עירך" – מלכות ישראל נקראת בשם ציון, "תמלוך בציון"; וקדושת ישראל נקראת בשם ירושלים, "תתקדש בתוך ירושלים".

ח.

בברכות (יז ע"א) אמר ר' אלכסנדרוני: "ריבון העולמים, גלוי וידוע לפניך שרצונינו לעשות רצונך ומי מעכב השאור שבעיסה (זה היצה"ר) ושעבוד מלכויות (הגלות)". שני הדברים האלה עומדים כנגדנו ומונעים אותנו מלעשות את רצון ה'.

איזה מהם גרוע יותר? בזה חולקים כאן רבא בר רב שילא ורב נחמן. לרבא בר רב שילא – עיקר העיכוב הוא שעבוד מלכויות, ולכן לשיטתו אומרים "אתה תקום תרחם ציון", שלא יהיה עוד שעבוד מלכויות, "כי עת לחננה" – אף אם לא זכו, כיון שהגיעה שעת "בעיתה", "כי בא מועד".

אבל רב נחמן, שהיה מחסידי בבל (מגילה כח ע"ב), לשיטתו, שעיקר העיכוב הוא מחמת היצה"ר, אך עיקרם של ישראל הוא טהור וקדוש, ובשל קדושתם יזכו לגאולה. לכן אמר רב נחמן דאומרים "בונה ירושלים ה'", "משום דהעיקר הוא שיערה ה' עלינו רוח קדושה ממרום, ואח"כ נדחי ישראל יכנס – במידת "אחישנה". ומעיקרא, קודם החורבן, מאי אמרו? "כי בחר ה' בציון איוה למושב לו" – שיהיה מקום לשכינה לשרות בקדושה.

ט.

בזה יש לפרש מחלוקת ר' אליעזר ור' יהושע, במסכת ר"ה (יא ע"א).

דר"א סובר בתשרי עתידין להיגאל, וזאת משום שתשרי הוא זמן תשובה, וממילא כשיעשו תשובה – "אחישנה". ור' יהושע סובר שבניסן עתידין להיגאל, אפילו בלא תשובה יגאלו, כיון שהגיע זמן "בעיתה". וכמו שנגאלו ממצרים בחסדי ה', שהרי לא היה בידם אז זכויות ומצוות – כמאמר הכתוב: "ואת ערום ועריה" – כן עתידים להיגאל לעתיד לבוא בחסדי ה' בלבד.

ויהי רצון שנזכה לשוב בתשובה שלמה, ונזכה לגאולה בקרוב, ובא לציון גואל במהרה בימינו, אמן.

הדרך למסכת יומא (1)

א.

איתא בסוף המסכת (פח ע"א):

תני תנא קמיה דר' נחמן הרואה קרי ביום הכיפורים (רש"י: ולא במתכוון) עוונותיו מחולין (רש"י: סימן טוב הוא זה, יראה זרע ויאריך ימים). תנא דבי ר' ישמעאל: הרואה קרי ביום הכיפורים ידאג כל השנה כולה (רש"י: שמא לא קיבלו תעניות והשביעוהו במה שבידם להשביעו, כעבד המוזג כוס לרבו ושפך לו קיתון על פניו). ואם עלתה לו שנה (רש"י: שלא מת מובטח לו שמעשים טובים יש בידו שהגיגו עליו) מובטח לו שהוא בן עולם הבא. אמר רב נחמן בר יצחק: תדע שכל העולם כולו רעב (רש"י: מתשמיש) והוא שבע (רש"י: ולא נתענה בזאת, ושלא מדעתו השביעוהו, ואעפ"כ עלתה לו שנה, יש לדעת שצדיק גמור הוא). כי אתא רב דימי אמר: מפיש חיי סגי ומסגי (רש"י: בבנים ובני בנים).

לכאורה קשה להבין זאת: איך קטיגור יעשה סניגור, ומעז יצא מתוק? איך דבר המטמא את כל הגוף ומצריכו טבילה והערב שמש, ועוון חמור שעונשו מיתה בידי שמים, יהיה סימן לאריכות ימים? יותר מתקבלים דברי ר' ישמעאל, שהרואה קרי עליו לדאוג כל השנה כולה שמא לא קיבלו את תעניתו, כעבד שמוזג כוס לרבו.

ב.

לפני שנבאר זאת, נקדים את הירושלמי בסוף יומא. שם נאמר בזו הלשון:

כיצד הוא (=יום הכיפורים) מכפר? ר"ז אמר: כל שהוא (דהיינו כל היום הוא מכפר מעט מעט, מתחילת היום ועד סופו). ר' חנניה אומר: בסוף. מה מפקא מביניהון? מת [און] מרד [באמצע יום הכיפורים]: על דעת דר"ז כבר כיפר, על דעת דר' חנניה לא כיפר.

וקשה להבין את המקרה שהביא הירושלמי, על מי שמת באמצע יום הכיפורים. מדוע לרב חנניה לא נתכפר לו? הלא רצונו היה לקיים את מצוות יום הכיפורים, ונאנס ולא קיים, מדוע לא יחשב לו כאילו קיים את כולו? הלא אונס רחמנא פטריה!

כמו כן קשה במרד באמצע יום הכיפורים: לר' חנניה מדוע לא נתכפר? הלא במסכת קידושין (מ ע"א) אמר רשב"י: "אפילו צדיק גמור כל ימיו ומרד באחרונה – איבד את הראשונות", כלומר: הפסיד את כל צדקתו הקודמת. ומקשה עליו הגמ': ונהוי כמחצה עוונות ומחצה זכויות, ולמה איבד את הכל? ומתוצאת: בתוהא על הראשונות, כלומר: הוא התחרט על כל הטוב אשר עשה, ובכך איבד את הראשונות. מוכח מזה דאם רק מרד, אך לא תהא על הראשונות, לא איבד את הראשונות.

הלבוש כתב שיום הכיפורים סגולת קורבן יש לו, ולכן צריך וידוי ביום הכיפורים כמו שהיה צריך להתוודות אצל הקורבן. ובקורבן חטאת ידוע הדין, שצריך לתת מדמה ארבע מתנות על המזבח, ואם נתן רק מתנה אחת – כיפר. מסתבר דאפילו מנע מלתת את שלוש המתנות מחמת שמרד, גם כן כיפר. א"כ הוא הדין ביום הכיפורים, אם קיים מקצת היום ומרד באמצע – כל זמן שאינו תוהא על המקצת שקיים כיפר. לפיכך קשה: מדוע לר' חנניה לא כיפר?

ג.

לכאורה היה אפשר לתרץ את ר' חנניה כך: בשכר מצוותיו דומה האדם לפועל. והנה בשכירות של פועל יש מחלוקת בקידושין (מח ע"א) וב"ק (צט ע"א) בין ר' מאיר לרבנן. ר"מ סבר דשכירות אינה משתלמת אלא בסוף, כלומר אחר גמר העבודה שהתחייב בה, והוא הדין נאמר גם בשכר המצוות. לפי זה י"ל דר' חנניה בירושלמי יסבור כר"מ, דאינה לשכירות אלא בסוף, ולכן אם מת או מרד באמצע יום הכיפורים לא קיבל את שכר מצוות היום, ולא נתכפר.

עם האמור יבואר הטעם של מה שאמרו חז"ל (קידושין לט ע"ב) "שכר מצוה בהאי עלמא ליכא". דהנה התנא אמר במסכת אבות (פ"ב, מ"ד): "אל תאמן בעצמך עד יום מותך". יוצא שכל ימיו של האדם בעולם הזה אין לו זכות לתבוע את שכר מצוותיו, שמא יחזור בו באחרית ימיו ולא יגמור את מלאכתו. ואפילו אם נדון על כל מצווה שכבר עשה בפני עצמה, עדיין יש חשש שמא ימרוד ויהיה תוהא על הראשונות, ובכך יאבד את הכל. לכן אין שכירות המצוות משתלמת אלא לבסוף.

אם כך הוא, יהא ניחא לר' חנניה ביום הכיפורים, שאמר שאינו מכפר אלא בסוף היום, דכל זמן שלא קיים מצוות התורה ביום הכיפורים עד הסוף – כמו שנאמר: "מערב עד ערב תשבחו שבתכם" – לא כיפר כלל. ואינו דומה לקורבן שצריך לתת ממנו ארבע מתנות על המזבח, דאפילו לא נתן רק מתנה אחת כיפר; דזה גמרו בדיעבד ונשלם בכך, אבל יום הכיפורים, שכתוב בו "מערב עד ערב", הרי שכל היום הוא גוף אחד ופעולה אחת, ועל כן כל זמן שלא הסתיים היום ומצוותיו אין לו שכר עבודתו.

ד.

אבל כל זה אינו מספיק לתרץ את ר' חנניה, כי לא שייך להגיד שאינה לשכירות אלא לבסוף אלא לגבי פועל שנשכר ע"י בעל הבית, וזאת משום שלבעל הבית ששכר את הפועל ישנה תועלת במלאכת הפועל, ועד שלא גמר הפועל את מלאכתו עדיין לא הגיעה התועלת אל בעל הבית. משום הכי אין שכירות משתלמת אלא לבסוף. אבל פעולת האדם לקב"ה בעשיית מצוותיו בוודאי שאין בה תועלת ל"בעל הבית", דהיינו לקב"ה, שכן אין הוא צריך לבריותיו, ואין לו שום תועלת מהמצוות גם אחר עשייתן, כמו שאנו אומרים בתפילת נעילה: "אם יצדק מה יתן לך". השכר שמקבל האדם על מעשי המצוות אינו אלא ממידת טובו של הקב"ה, לפי שאמר ונעשה רצונו. אם כן, הדין נותן שבענין המצוות ישנה לשכירות כבר מתחילה, וכל חלק וחלק שיעשה, הן את כל המצוה והן מקצתה, עכ"פ נעשה רצונו של הקב"ה במקצת (כל זמן שאינו תוהא על הראשונות).

יתירה מזאת: אף אם חשב אדם לעשות מצוה ונאנס ולא עשה – מעלה עליו הכתוב כאילו עשה. זאת בניגוד לשכירות רגילה, שבה בעל הבית לא התחייב לשלם לפועל אם נאנס ולא עשה את מלאכתו. ואם כך הוא לגבי מי שחשב לעשות מצוה ונאנס – כ"ש אם כבר התחיל לעשות מקצת מן המצוה, שאע"פ שלא גמר את כולה משלם לו הקב"ה את גמולו. שוב קשה לר' חנניה: מדוע אם מת או מרד באמצע יום הכיפורים לא נתכפר?

ה.

אולם גם בדין מי שנאנס ולא עשה את המצוה, שמקבל שכר עבור המצוה הזאת, יש לחלק בין פעולת האדם לחבירו לבין פעולת האדם למקום. האריך בזה בעל "חובות הלבבות",

שישנם שני גדרים בכל קיום מצווה, והם: הגלוי והמצפון – כלומר: חלק המעשה הנראה על האדם ע"י כלי המעשה, וחלק המחשבה הטמון ונעלם בלב בכלי המחשבה.

לפי"ז י"ל דאע"פ שאם חשב לעשות מצוה ונאנס ולא עשה, מעלה עליו הכתוב כאילו עשה; אבל בזה אין לו אלא שכר חלק המחשבה והמצפון שכבר נגמר, אולם חלק המעשה – שבו יש כביכול לקב"ה צורך, כדי שיראו בני אדם את המעשה וילמדו ממנו לעשות כמוהו – בזה הוא דומה לפועל אצל בעל הבית, שאם נאנס ולא עשה אין לו שכר.

בזה תתבאר הגמרא בברכות (סא ע"א):

בשעה שהוציאו את ר' עקיבא להריגה זמן קריאת שמע היה, והיו סורקים את בשרו במסרקות של ברזל, והיה מקבל עליו עול מלכות שמים. אמרו לו תלמידיו: רבינו, עד כאן? ! אמר להם: כל ימי הייתי מצטער על פסוק זה: "בכל נפשך" – אפילו נוטל את נשמתך, אמרתי מתי יבוא לידי ואקיימנו; ועכשיו שבא לידי לא אקיימנו? היה מאריך באחד, עד שיצתה נשמתו באחד.

וקשה: מדוע היה ר"ע מצטער, אחר שרצונו היה מוחלט לקדש את שם ה' לכשיבוא לידו, מה בכך שלא בא ממש לידו לקיים? הלא כל שחשב לעשות מצוה ונאנס ולא עשה מעלה עליו הכתוב כאילו עשה.

לפי מה שאמרנו נחא. ר"ע היה מצטער על חלק המעשה שבמצוות קידוש השם, שבה יש כביכול לקב"ה תועלת, כדי להורות לבני אדם שיעשו כך. בכגון זה אין לשכירות אלא לבסוף, שכאשר תגיע לקב"ה התועלת, אז ישלם לאדם את שכר המעשה. על כך היה ר"ע מצטער.

ו.

נחזור לענייננו. גבי יום הכיפורים, שתביעת השכירות של האדם היא מהקב"ה – אצלו מסתבר דלכולי עלמא ישנה לשכירות מתחילה, כנ"ל, א"כ מדוע לר' חנניה אם מת או מרד באמצע יום הכיפורים לא כיפר כלל?

ידועה מחלוקת הפוסקים בקיום מצוות עשה, אם אין לו לאדם אלא רק חצי שיעור המצוה, כגון חצי כזית מצה בליל ראשון של פסח, אם יש קצת מצוה בכך שמקיים חצי שיעור מהמצוה. יש סוברים שכאשר אין לו אלא חצי זית מצה – אין עליו חיוב כלל לאכול מצה, דאכילה בכזית משמע. ויש סוברים דכמו שלעניין איסור חצי שיעור אסור מהתורה – כך

לעניין מצוה יש לכל הפחות קצת מצוה בחצי שיעור. לפי דעה זו שוב קשה לר' חנניה במצוות יום הכיפורים, אמאי אינו מכפר כשמת או מרד, והלא קיים לכל הפחות חצי שיעור!

אבל יש לחלק בין קיום המצוה מצד האדם לקיומה מצד הזמן. והוא על פי מה שנאמר ביומא (פה ע"ב) במשנה: "מיתה ויום הכיפורים מכפרין עם התשובה". ומקשה הגמרא: עם התשובה אין, בפני עצמם לא, נימא דלא כרבי, דתניא: רבי אומר, על כל עבירות שבתורה בין עשה תשובה בין לא עשה תשובה יום הכיפורים מכפר, חוץ מפורק עול ומגלה פנים בתורה ומיפר ברית בשר, שאם עשה תשובה – יום הכיפורים מכפר, ואם לא עשה תשובה – אין יום הכיפורים מכפר. ומתרצת הגמ': אפילו תימא רבי, תשובה בעיא יום הכיפורים, יום הכיפורים לא בעיא תשובה.

נמצא שביום הכיפורים הזמן פועל מצד עצמו. ומקרא מלא הוא: "כי ביום הזה יכפר". לפי זה יש לחלק בין מצוה שתלויה רק במעשה האדם – שבזה אומרים שאם אי אפשר לו לקיים את המצוה בשלמותה יקיים לכל הפחות חצי משיעורה, כדי לצאת ידי חובה לפחות במקצת; ובין מצוה שתלויה גם בזמן מצד עצמו, כמו ביום הכיפורים, שהזמן פועל בו מצד עצמו, מלבד מעשה האדם – שבזה לא שייך לומר שחצי שיעור יחשב מצוה, כי הרי אין גדר של "לצאת ידי חובה" במה שאינו תלוי באדם בלבד.

מכאן שרק אם השלים את כל יום הכיפורים אפשר לקרוא עליו את הפסוק: "כי ביום הזה יכפר", אבל לא אם לא השלים את היום. משום כך אם מת או מרד באמצע יום הכיפורים לא נתכפר, לשיטת ר' חנניה.

ז.

עם האמור יתיישב גם מה שהתחלנו בו.

הרואה קרי ביום הכיפורים – יראה זרע ויאריך ימים. והקשינו: הייתכן? איך קטיגור נעשה סניגור, ועוון חמור שעונשו מיתה בידי שמים יהיה סימן לאריכות ימים?

לפי האמור, דביום הכיפורים סגולת הזמן פועלת מצד עצמה לכפר, ועת רצון הוא, לכן כל אירוע שאירע בו שנוכל למצוא בו רמז לדבר טוב – תולים בו, ואומרים שסימן הוא לטובה. לכן הרואה קרי ביום הכיפורים, אחר שיש סימן בזה לכך שיראה זרע ויאריך ימים – תולים

בו, ולא בהפכו, כי יום הכיפורים הוא זמן טוב, ואין הוא מוכשר ומסוגל לסימן של פורענות.

כך מובא גם במג"א (סי' תרטו, ס"ק ג'): מובטח לו שצדיק הוא ואינו צריך לעינוי – כלומר: מספיק לו במה שהזמן פועל ישועות מצד עצמו.

הדרן למסכת יומא (2)

א.

למדנו בסוף מסכת יומא (פח ע"א):

תני תנא קמיה דר' נחמן הרואה קרי ביום הכיפורים (רש"י: ולא במתכוון) עוונותיו מחולין (רש"י: סימן טוב הוא זה, יראה זרע ויארין ימים). תנא דבי ר' ישמעאל: הרואה קרי ביום הכיפורים ידאג כל השנה כולה (רש"י: שמא לא קיבלו תעניות והשביעוהו במה שבידם להשביעו, כעבד המוזג כוס לרבו ושפך לו קיתון על פניו). ואם עלתה לו שנה (רש"י: שלא מת מובטח לו שמעשים טובים יש בידו שהגיגו עליו) מובטח לו שהוא בן עולם הבא. אמר רב נחמן בר יצחק: תדע שכל העולם כולו רעב (רש"י: מתשמיש) והוא שבע (רש"י: ולא נתענה בזאת, ושלא מדעתו השביעוהו, ואעפ"כ עלתה לו שנה, יש לדעת שצדיק גמור הוא). כי אתא רב דימי אמר: מפיש חיי סגי ומסגי (רש"י: בבנים ובני בנים).

והנה יש לשאול:

א. מניין זאת לתנא שהרואה קרי ביום הכיפורים עוונותיו מחולין? רש"י הרגיש בזה, ופירש: "סימן טוב הוא זה, יראה זרע ויארין ימים". אבל עדיין יש לשאול: וכי אפשר לסמוך על סימן בעלמא לומר שבוודאי עוונותיו מחולין לו?

ב. הגמרא מקשה: והא תניא עוונותיו סדורין, ומתרת: מאי סדורין? סדורין לימחל. ויש לדייק בזה, שאמנם עוונותיו סדורין לימחל, אבל לא נאמר שבוודאי הם מחולין. ולכאורה אין זה כדתנא דבי ר' ישמעאל, שהעוונות מחולין לגמרי. וצריך הבנה מה הפירוש של "סדורין", ורש"י לא פירש על זה כלום.

ג. עוד צריך להבין מהי כוונת רב נחמן בר יצחק שאומר: "תדע שכל העולם כולו רעב מתשמיש והוא שבע". רש"י מבאר, שהוא לא נתענה בזאת ושלא מדעתו השביעוהו, ואעפ"כ עלתה לו שנה, יש לדעת שצדיק גמור הוא.

והנה במג"א (סי' תרטו, ס"ב) מביא את דברי רש"י הנ"ל, ובמחצית השקל פירשם ואמר דלשון זה משמע דהראוהו שאין צריך עינוי, דבלאו הכי צדיק גמור הוא. אבל הפר"ח הקשה על רש"י: איך מן השמים משביעים לצדיק בדבר טומאה וקרי? והיא קושיה גדולה.

ב.

ראשית לכל ניתן טעם על כך שהרואה קרי ביום הכיפורים הוא סימן שעונותיו מחולין לו. זאת על פי הגמרא בשבת (פט ע"ב): מניין שקושרים לשון של זהורית בראש שעיר המשתלח? שנאמר: "אם יהיו חטאיכם כשנים כשלג ילבינו". שואלת הגמ': "כשנים" – כשני מבעי ליה! אמר ר' יצחק: אמר להם הקב"ה לישראל אם יהיו חטאיכם כשנים הללו שסדורות ובאות מששת ימי בראשית ועד עכשיו – כשלג ילבינו.

פירש על כך "ענף יוסף" על עין יעקב, כמובא בירושלמי, דאם יהיו חטאיו של אדם כפי שניו – כשלג ילבינו; ובקורבן העדה פירש, דימי האדם נחלקים לשלושה חלקים: ילדות, בחרות וזקנה. בכל חלק מימי חייו מתאוה האדם לדבר אחר. בבחרות מתאוה למשגל, בזקנה לכבוד וכדו'.

זהו מה שאמרו: אם חטא כפי שניו – כשלג ילבינו; משא"כ אם בבחרות רודף אחר הכבוד, או שכאשר הוא זקן הוא עדיין מנאף – זהו שלא כטבע השנים המסודרות. זהו שאמר: "אם יהיו חטאיכם כשנים" – כשנים הללו שסדורות מששת ימי בראשית, דהיינו שהחטא הוא לפי שנותיו של האדם – א"כ "כשלג ילבינו".

זו היתה כוונת התנא דתני קמי דרב נחמן: "הרואה קרי ביום הכיפורים עונותיו מחולין לו", דהראו לו מן השמים שחטאו לפי שנותיו: אם הוא זקן – הראו לו דאינו בגדר זקן מנאף, והראיה – כמו שאומר רב נחמן: תדע שכל העולם כולו רעב מתשמיש, והוא שבע, דחטאיו לפי שניו, ואי אפשר ליתן סימן אחר לזה אלא ע"י ראיית קרי, כדי להראות שהוא אינו בגדר זקן מנאף, וההכרח לא יגונה.

כל שכן אם רואה קרי בימי בחרותו, שסימן לו שהוא בגדר צדיק, שאז דרכו להיות מתאוה למשגל, ואעפ"כ מראים לו שהוא שבע, אע"פ שכל העולם כולו רעב מתשמיש. הגמ' מקשה: והא תניא עונותיו סדורין! המקשן למד ש"סדורין" – משמע: עונותיו סדורין ומונחים לפני בי"ד של מעלה, ואינם ניתנים למחילה. אך תשובה הגמ' היא, דלא כך הוא,

אלא סדורין לימחל, כמו שאמרנו במסכת שבת הנ"ל אם יהיו חטאיכם כשנים, כלומר חטאיו כפי שניו אז כשלג ילבינו, דהראו לו שהוא שבע מתשמיש ובוודאי עוונותיו מחולין.

בזה מיושב הכל, גם מה שאמר רב נחמן: "תדע וכו'", וגם קושיית הפר"ח שהקשה: איך מן השמים משביעים לצדיק בדבר טומאה וקרי. התשובה היא, שאי אפשר בסימן אחר להראות לו שחטאו כפי שניו, אלא ע"י ראיית קרי, וההכרח לא יגונה, אפילו ע"י טומאת קרי.

ג.

עכשיו נראה מה בין תנא דבי ר' ישמעאל והתנא דתני קמי דרב נחמן.

תנא דבי ר' ישמעאל אומר: "הרואה קרי ביום הכיפורים ידאג כל השנה כולה", וכפי שפירש רש"י את הטעם, שמא לא קיבלו את תעניתו, כעבד המוזג כוס לרבו ושפך לו רבו קיתון על פניו. והתנא דתני קמי דרב נחמן אומר, שאינו צריך לדאוג כלל אלא בוודאי עוונותיו מחולין לו מיד. וצריך להבין במה חולקין.

נסביר את מחלוקתם עפ"י הגמ' בראש מסכת סוכה. למדנו במשנה: "סוכה שהיא גבוהה למעלה מעשרים אמה פסולה". הגמ' שואלת: מנא הני מילי דסוכה אינה כשרה אלא עד עשרים, ולמעלה מעשרים פסולה? רבה מביא מ"למען ידעו דורותיכם"; ר' זירא לומד מפסוק בישעיה: "וסוכה תהיה לצל"; רבא לומד מ"בסוכות תשבו שבעת ימים" – אמרה תורה צא מדירת קבע ושב בדירת עראי, עד עשרים אמה אדם עושה דירתו דירת עראי, אך דירה שהיא גבוהה מעשרים אמה דורשת יסודות חזקים וקבועים וכו', וכבר אינה דירת עראי אלא דירת קבע.

התוס' אומרים, דלרבא משמע ליה דקרא אתא לאורויי לך מידת גובהה של הסוכה, דעד עשרים יכולים לעשותה עראי. ומקשים התוס':

כיון דלא חיישינן אלא שתהא ראויה לעשותה עראי, ואעפ"י שעושה אותה קבע (כלומר: חזקה), א"כ אמאי אמר (בתענית ב ע"ב) גשמים סימן קללה בחג? והלא יכול לקבוע הנסרים במסמרים שלא ירדו גשמים בסוכה! ואפילו תימצי לומר דאסור משום גזירת תקרה... דאי מכשרת בהו אתי למימר מה לי לסכך בזה מה לי לישב תחת תקרת ביתי, וביתו ודאי פסול מדאורייתא, ד"סוכה" אמר רחמנא ולא ביתו של כל ימות השנה – מכל מקום, כיון דלא אסור אלא מדרבנן, לא שייכא למימר שהגשמים סימן קללה. וי"ל, דנהי דלא חיישינן בדפנות אי עביד

להו קבע, מ"מ בסככה, שעיקר הסוכה על שם הסכך, לא מתכשרה עד דעביד ליה עראי.

משמע מדברי התוס', דבאיסור דרבנן לא שייך לומר שהגשמים סימן קללה בחג. וזה ידוע שהמשל לעבד דמזג כוס לרבו ושפך לו רבו קיתון על פניו הוא משל על הגשמים שיורדים בחג. א"כ לשיטת תוס', דבאיסור דרבנן לא שייך לומר דגשמים סימן קללה בחג, ממילא לא שייך לומר ג"כ את המשל לעבד.

ובשו"ע או"ח (סי' תריא, ס"א) נפסק: יום הכיפורים – לילו כיומו לכל דבר; ומה הם הדברים שאסורים בו? מלאכה, אכילה ושתייה, רחיצה, סיכה, נעילת הסנדל ותשמיש המיטה. ואין חייב כרת כי אם על מלאכה ואכילה ושתייה בלבד. המג"א שם אומר: ומכל מקום כולו דאורייתא. ובמחצית השקל שם פירש, דמה שהמג"א אומר "ומכל מקום כולו דאורייתא", הוא ביחס למה שכתב השו"ע: "ואינו חייב כרת אלא על מלאכה ואכילה ושתייה בלבד", דנהי דאינו חייב כרת על שאר עינויים, מכל מקום אסורים הם מהתורה. כן היא דעת הרמב"ם, רש"י והר"ן. אבל דעת הרא"ש והטור דשאר עינויים הם רק מדרבנן, והפסוקים שמביאים עליהם הם רק אסמכתא.

לפי זה, אליבא דהרמב"ם, רש"י והר"ן, הסוברים דגם שאר העינויים הם מהתורה, שייך המשל לעבד שבא למזוג כוס לרבו. אבל לשיטת הרא"ש, והטור דשאר העינויים הם רק מדרבנן, לא שייך המשל כלל.

ד.

בזה נוכל להעמיד המחלוקת בין התנא קמי דרב נחמן ודבי ר' ישמעאל. התנא דתני קמיה דרב נחמן סובר דעוונותיו מחולין לו, והוא אזיל בשיטת הרא"ש והטור, דשאר העינויים הם מדרבנן. כמו שאמרנו לעיל, הרואה קרי הרי זה מוכיח דעוונותיו הם לפי שניו, וכשלג ילבינו. ולא שייך לזה מה שהתנא דבי ר' ישמעאל אומר שידאג כל השנה, ורש"י פירש דלמא הא דראה קרי מחמת שלא קיבלו תעניתו ורבו שפך לו קיתון על פניו; שכן עינוי התשמיש אינו אלא מדרבנן, ובדרבנן לא אומרים את המשל, לכן אין לו לדאוג כלל, אלא בוודאי עוונותיו מחולין.

אבל התנא דבי ר' ישמעאל הולך בשיטת הרמב"ם, רש"י והר"ן, דכל העינויים הם מהתורה ממש, לכן שייך על זה המשל, ומשום הכי כל השנה הראשונה ידאג שמא שפך לו רבו קיתון על פניו; ואחר שעלתה לו שנה ולא מת – יש לו הוכחה גמורה. ובסוף השנה מודה התנא

דבי ר' ישמעאל לתנא דתני קמי דרב נחמן, דעוונותיו מחולין ומובטח שהוא בן העולם הבא.

רב נחמן בר יצחק אומר "תדע" על שניהם: להתנא קמי דרב נחמן – עוד באותה השנה, ולתנא דבי ר' ישמעאל – בסוף השנה, כי בזה אין מחלוקת ביניהם, בטעם דהרואה קרי ביום הכיפורים, שהוא סימן לו דכל העולם רעב והוא שבע, אם הוא זקן – אינו בגדר זקן מנאף, ואם הוא בבחורותו – הוא צדיק גמור.

ד.

בדרך אגב נוכל לתרץ את מה שהקשו על בעל הלבוש.

בש"ע או"ח (סי' תרט"ו, ס"ב) כתוב: "הרואה קרי בליל יום הכיפורים ידאג כל השנה כולה, ואם עלתה לו שנה מובטח לו שהוא בן העולם הבא". על המילים "מובטח לו" אומר המג"א, שכנראה שהוא צדיק ואינו צריך לעינוי. ובעל הלבוש כתב: "ואם עלתה לו שנה מובטח לו שהוא בן העולם הבא, ויראה זרע ויארץ ימים, שוודאי יש לו הרבה זכויות שהגינו עליו. ויש פנים ג"כ לאידך גיסא, כשעלתה לו שנה אדרבא ידאג יותר ויפשפש במעשיו ויתקנם שמא קיבל זכויותיו, שחסו על חייו ונשאר ערום ממצוות שכבר קיבל שכרו".

והקשו עליו, שזה נגד הגמ', "כי אתא רב דמי אמר: מפיש חיי סגי ומסגי" בבנים ובבני בנים, יראה זרע ויארץ ימים. ואם כדברי הלבוש, שיש לו לחוש שמא נשאר ערום מהמצוות – איך יבטח דמפיש חיי?

ניישב את דברי הלבוש עפ"י דברי הגמ' בסוטה (כ ע"א) על המשנה: "אם יש לה זכות היתה תולה לה. יש זכות תולה שנה אחת, יש זכות תולה שתי שנים, יש זכות תולה שלוש שנים". אומרת על כך הגמ' (ע"ב):

מני מתניתין? לא אבא יוסי בן חנן, ולא ר"א בן יצחק איש כפר דרום, ולא ר' ישמעאל. דתניא: אם יש לה זכות תולה לה שלושה חודשים, כדי הכרת העובר, דברי אבא יוסי בן חנן. ר"א בן יצחק איש כפר דרום אומר: ט' חודשים... ר' ישמעאל אומר י"ב חודש...

לעולם ר' ישמעאל, ואשכח קרא דאמר ותני (רש"י: שונה בהארכת הזמן),
דכתיב: "כה אמר ה' על שלושה פשעי אדום", (רש"י: שהקב"ה מאריך זמן עד
ג' פעמים, הלכך הו' להו' ג' שנים).

לפי מסקנת הגמ' בסוטה הנ"ל, סובר ר' ישמעאל דאם יש זכות תולה לה ג' שנים. זה נאמר
לגבי סוטה, כל שכן ברואה קרי ביום הכיפורים, שאם יש לו זכות תולה לו. אם כן יש
לשאול: איך תנא דבי ר' ישמעאל סובר דידאג כל השנה, ובסופה מובטח לו שהוא בן
העולם הבא? דלמא יש לו זכות, ולכן לא מת, ויש לו לדאוג שמא נשאר חי מפני שיש לו
זכויות ומעשים טובים, ומנכין לו מזכויותיו. אם כן, קשה מר' ישמעאל דסוטה על התנא דבי
ר' ישמעאל דיומא.

מוכרחים אנו לומר, דאפשר שדעתו של התנא דבי ר' ישמעאל לפני שמצא את הפסוק היתה
שאינן זכות תולה אלא ל-י"ב חודש, אבל אחר שמצא פסוק חזר בו ממה שאמר דזכות אינה
תולה אלא לשנה. והלכה כמסקנת הגמ' בסוטה, דזכות תולה ג' שנים. לפי זה כל שכן
ברואה קרי ביום הכיפורים, דאפשר לומר דזכות תולה, ואדרבא ידאג יותר ויפשפש במעשיו
ויתקנם, שמא קיבל זכויותיו וחסו על חייו, ונשאר ערום ממצוות.

לאור זאת הצדק עם בעל הלבוש שאומר שיש גם פנים לאידך גיסא, וכמסקנת הגמ' בסוטה.

הדרך למסכת יומא (3)

א.

ביומא (פה ע"א) מביאה הגמ' כמה דרשות על כך שפיקוח נפש דוחה את השבת אפילו על ספק. ר' יהודה בשם שמואל דרש ממה שכתוב בתורה: "ושמרתם את חוקתי ואת משפטי אשר יעשה אותם האדם וחי בהם" – ולא שימות בהם; ופירש רש"י: "שיחיה בהם ודאי ולא שיבוא בעשייתה לידי ספק מיתה". מכל הדרשות, ובפרט מדרשת שמואל, משמע ששבת הותרה אצל פיקוח נפש.

הטעם לכך הוא, שהמצוות ניתנו לאדם כדי שיחיה בהן, ולא שימות בהן, ובמקום פיקוח נפש לא ניתנו המצוות.

אבל לגבי שבת, אם היא הותרה או דחויה אצל פיקוח נפש – חולקים הראשונים. הרמב"ם כתב בפ"ב מהל' שבת, דשבת הוא רק דחויה אצל פיקוח נפש. הכס"מ מביא שכן גם דעת הרשב"א והר"ן. אבל הרא"ש מביא בשם רבו ר' מאיר דשבת הותרה אצל פיקוח נפש, כמו אוכל נפש ביום טוב, שהתורה התירה לנו כמו בחול – הכא נמי כשהתורה התירה לנו פיקוח נפש בשבת, הרי שכל מלאכה שעושה בשביל חולה מסוכן כאילו עשה בחול.

גם מהגמ' ביומא (פד ע"ב) משמע דשבת הותרה אצל פיקוח נפש. שם נאמר: "ואין עושים דברים הללו (בשביל החולה בשבת) לא ע"י עכו"ם ולא ע"י קטנים, אלא ע"י גדולי ישראל". משמע מלשון הגמ', שאף שיכולים לעשות ע"י עכו"ם, בכל זאת עושים ע"י ישראל. הסיבה לכך היא, שכיון דשבת הותרה, והרי היא כיום חול – למה ימסור הישראל מצווה גדולה כפיקוח נפש לעכו"ם לעשותה? אילו היתה השבת רק דחויה אצל פיקוח נפש, לא היינו מתירים לעשות ע"י ישראל, אלא רק במקום שאי אפשר לעשות ע"י עכו"ם.

ואין להקשות על זה מהגמ' ביומא (פג ע"א): "מי שאחזו בולמוס מאכילין אותו הקל הקל", דלכאורה מאי שנא דין בולמוס מחילול שבת שאמרנו שמותר לישראל לעשות אפילו כשאפשר לעשות ע"י עכו"ם? היה צריך לומר שמותר לתת לו מן הבא ביד, ולא לחפש לתת לו מהאיסור היותר קל.

זה אינו, מפני שיש לחלק בין מאכלות אסורות, כמו נבלה וטריפה וכדו', ובין מצוות כשבת. מאכל אסור – עצם הדבר הוא תועבה, ורצון ה' גזר שאיש ישראל לא יאכלנו, כי קמי שמיא גליא התיעוב שנמצא בו, והתיעוב שבו גרם את האיסור. משא"כ איסור מלאכה בשבת, עצם הפעולה אינה רעה בעיני ה' – להיפך: הפעולה תמיד מעולה מהבטלה והשביתה – אלא שכך גזר רצונו ית', שלא תיעשה מלאכה בשבת. אבל בפיקוח נפש, שהתורה אמרה "והי בהם" – ולא שימות בהם, הרי כאילו לא נאמרה האזהרה כאן, והשבת נחשבת כמו חול. משא"כ במאכלות אסורות, אע"פ שבפיקוח נפש לא אסרה התורה מלאכלם, אבל תמיד נשאר הדבר בתיעובו, כי אין התיעוב תולדה מאזהרה, אלא הוא ממציאות ממשית. וכל זמן שהוא תועבה – רצון הש"י שישראל לא יאכלנו. לכן אם יש איסור קל ממנו – מה שמראה שהתיעוב שבו יותר קל מהתיעוב שבחמור – אסור לתת לו את החמור. כל שכן אם יש היתר, שאסור לתת לו את האיסור. כמו שאמרנו, רצון ה' גזר שישראל לא יאכלנו, ולא ביטל את רצונו אלא בשביל הצלת נפש החולה, והרי יש לו הצלה בהיתר או באיסור קל.

ב.

והנה כל זה נאמר רק אם שבת הותרה. אבל אם היא רק דחוייה, צ"ל שמה שמותרים לעשות ע"י ישראל אפילו כשיש עכו"ם הוא מפני חשש תקלה, שעד שימסרו לעכו"ם לעשות ישתהה הדבר, ובין כך ימות החולה.

בר"ן בפרק יום הכיפורים מובאת שאלה שנשאל הראב"ד, בחולה מסוכן וצריכים לשחוט לו תרנגולת בשבת: למה לא נאמר לעכו"ם וינחור לו ויאכילנו נבלה, שאין בה אלא איסור לאו, ולא נתיר לישראל לשחוט ולחלל שבת שיש בה איסור סקילה? הר"ן השיב, שמוטב שהישראל ישחוט, ויעבור בזה רק על לאו אחד בשעת שחיטה, משיעבור החולה על הרבה לאווין דנבלה, שבשעה שאוכלה עובר על כל כזית וכזית.

ויש להקשות:

א. על עצם השאלה, למה לא נאמר לעכו"ם וינחור, הלא ביומא (פד ע"ב) נאמר שבפיקוח נפש אין עושים דברים הללו לא ע"י עכו"ם ולא ע"י קטנים, אלא ע"י גדולי ישראל. יהיה זה מאיזה טעם שיהיה – אם מפני ששבת הותרה אצל פיקוח נפש, אם מפני חשש תקלה שאמרנו שעד שימסרו לגוי ימות החולה.

ב. קשה על הר"ן, האומר דמוטב לעבור פעם אחת על איסור חמור מלעבור על הרבה לאווין קלין כמו נבלה. והלא במסכת נזיר (מז ע"א) שנינו: "כהן גדול ונזיר... היו מהלכין בדרך

ומצאו מת מצווה... חכמים אומרים: ... יטמא נזיר, שאין קדושתו קדושת עולם, ואל ייטמא כהן שקדושתו קדושת עולם". לאור דברי הר"ן יש לשאול: נהי דקדושת כהן קדושת עולם יותר חמורה מקדושת הנזיר, אבל הנזיר – אם הוא מטמא את עצמו עובר על שני לאוין: על "נפש מת לא יבוא" ועל "לא יחל דברו", והכהן אינו עובר אלא על לאו אחד: "לא יטמא". לשיטת הר"ן ריבוי לאוין, כמו בנבלה, יותר חמור מאיסור שבת, כמו שהשיב על השאלה. לפי זה היה צריך הכהן ליטמא, ולא הנזיר.

ג. עוד קשה על הר"ן, על שהתיר לישראל לשחוט ולעבור על איסור חמור של שבת כדי להציל את החולה מהרבה לאוין דנבלה: וכי אומרים לו לאדם חטא כדי שיזכה חבירו?

ד. מה הדין, לשיטת הר"ן, אם אין צריך לחולה אלא לכזית בשר אחד? במסכת חולין (טו ע"ב) אומרים דאי אפשר לכזית בשר בלא שחיטה. משמע מלשון הגמ', דגם בשביל כזית אחד מותר לשחוט לחולה בשבת. ולכאורה כאן, אם יאכל כזית אחד של נבלה, אין לו אלא לאו אחד בלבד, ואם כן צריך היה להעדיף להאכיל לחולה נבלה, דהיא איסור לאו, מאשר לחלל שבת ע"י שחיטה.

ה. קשה מיומא (פג ע"ב):

מאכילין אותו (את מי שאחזו בולמוס) טבל ואין מאכילין אותו תרומה... היכא דאפשר בחולין – דכולי עלמא לא פליגי דמתקנינן ליה ומספינן ליה; כי פליגי בדלא אפשר בחולין: מר סבר... תרומה חמורה (רש"י: שאין לה היתר, אבל טבל אפשר דמתקן להו, וחולין יהו ראויין לכל אדם).

המקרה הוא שאי אפשר להפריש תרומה מפירות הטבל ולתת לחולה פירות מתוקנים, כי אין די "בחולין של טבל זה להאכילו לאחר שתינטל תרומתו" (רש"י). לכן אומר תנא קמא, שעדיף שלא להפריש תרומה ולתת לחולה טבל מאשר להפריש תרומה ולתת לחולה את הפירות המתוקנים והתרומה גם יחד. זאת משום שטבל קל יותר מתרומה.

אבל לשיטת הר"ן הרבה לאוין, אף אם הם קלים יותר, חמורים מאיסור חמור אחד. לפי זה היו צריכים להפריש את התרומה ולתת לחולה לאכול אותה ביחד עם הפירות המתוקנים, כי בזה יעבור רק על אכילת התרומה, מה שאין כן אם יאכל טבל, שאף שאיסורו קל יותר מאכילת תרומה, אבל כאן יעבור על כל הפירות שיאכל, על כל כזית וכזית.

ג.

עתה נתרץ את הקושיות שהעלינו.

א. מה שהקשינו על השואל מהברייתא דאין עושים דברים הללו ע"י עכו"ם אלא ע"י ישראל. נקדים ונאמר שהשאלה אם לעשות ע"י עכו"ם או ע"י ישראל תלויה בחקירה אם שבת הותרה אצל פיקוח נפש או דחוייה; והשאלה אם שבת הותרה או דחוייה תלויה בדין טומאה בציבור: למ"ד דטומאה הותרה בציבור – שבת הותרה אצל פיקוח נפש, ולמ"ד דטומאה דחוייה בציבור – שבת דחוייה אצל פיקוח נפש. כן כתב מרן בב"י באו"ח (סי' שכח) ובכס"מ בהל' שבת.

א"כ הברייתא המתירה לעשות ע"י ישראל סוברת דטומאה הותרה בציבור, ולפיכך גם שבת הותרה אצל פיקוח נפש. אבל השואל, ששאל למה שלא נאמר לעכו"ם לנחור, סובר כמ"ד דטומאה דחוייה בציבור, ושבת דחוייה אצל פיקוח נפש. לכן אין הוא מתיר לישראל לשחוט, וצדק השואל בשאלתו, שיאמרו לעכו"ם לנחור.

ב. מה שהקשינו מכהן ונזיר שפגעו במת מצוה, למה שייטמא הנזיר, הלא עובר בשני לאוין, והכהן אינו עובר אלא בלאו אחד – העניין הוא כך: אם אדם עובר על שני לאוין של מלקות במעשה אחד אין זה חמור יותר מלאו אחד שיש בו מיתה. הר"ן לא אמר שהרבה לאוין (קלים) חמורים יותר מאיסור (חמור) אחד, אלא שאם עובר על איסור מספר פעמים, ע"י פעולות רבות – כמו באכילת נבלה, שעובר על כל זית וזית – בזה אומר הר"ן שמוטב שיחטא פעם אחת באיסור חמור משיחטא הרבה פעמים באיסור קל. אבל אם חטא פעם אחת, ובבת אחת עובר על שני לאוין – כמו הנזיר שייטמא עצמו – אין זה מכריע איסור חמור, כזה של הכהן שקדושתו קדושת עולם.

ג. מה שהקשינו: וכי אומרים לו לאדם חטא בשביל שיזכה חבירך? נראה דזה נאמר רק במקום שאחד חוטא והשני זוכה, והחוטא מפסיד ואינו מרוויח. אבל בפיקוח נפש, השוחט מקיים מצוות הצלת נפשות, ויש שכר לפועלו. כדאי הוא הרווח של מצווה זו כדי לעבור בגללו על העבירה. אלא שאנו אומרים שאת הרווח הזה הוא יכול להרוויח בלי הפסד, אם היו מאכילים אותו נבלה; ועל כך משיב הר"ן שמוטב לעבור פעם אחת על איסור שבת משיעבור החולה הרבה פעמים על איסור נבלה. מכל מקום השוחט לא הפסיד, כי סוף סוף מצוות הצלת נפשות בידו.

ד. מה ששאלנו מהמקרה שאין צורך לחולה אלא לכזית בשר בלבד – אפשר שבזה יודה הר"ן שמוטב לומר לעכו"ם לנחור, ושלא ישחוט הישראל. כי מלשון הגמ' בחולין, דאי

אפשר לכזית בשר בלא שחיטה, אין להכריע שמותר לשחוט בשבת בשביל כזית בשר, אלא הכוונה היא שאפילו בשביל מעט (ולפחות שני זיתים) שצריך לחולה מוכרחים לשחוט.

ה. מה שהקשינו מיומא (פג ע"א) לשיטת הר"ן, למה מאכילין אותו טבל ולא תרומה, והלא על טבל עובר על כל כזית וכזית. י"ל דהר"ן אינו מפרש בגמ' את המשפט: "היכא דלא אפשר בחולין" כמו שפירשו רש"י, שאין מספיק לחולה בפירות החולין לחוד. באמת פירושו של רש"י קשה מצד עצמו, שכן יש לשאול על פירושו: למה שלא יפרישו את התרומה ואחר ההפרשה יערבנה בחולין ויבטלה ברוב? ואע"פ שתרומה אינה בטלה אלא באחד ומאה – זהו מדרבנן, אבל מדאורייתא חד בתרי בטל. והא דאין מבטלין איסורין לכתחילה – זהו מדרבנן בלבד, ובוודאי שאין איסורו חמור כטבל, שהוא במיתה בידי שמים. אם כן, אפשר היה לערב את התרומה בחולין, ולתת לחולה.

קושיה זו מקשה בעל ה"שאגת אריה", ומפני קושיה חמורה זו הוא מפרש אחרת מפרש"י את המשפט: "היכא דאפשר" – דהיינו: במקום שאפשר להפריש תרומה ולערב אותה בטבל ובכך לבטלה ברוב – כולי עלמא לא פליגי דמתקנינן ליה בצורה זו ומספינן ליה. אלא "היכא דלא אפשר" – כלומר: כשאי אפשר לתרום, כיון שאין בעל הטבל בפנינו, ואם כן המציאות שמדובר בה היא שיש לפנינו פירות טבל וגם פירות של תרומה שנתרמה מפירות אחרים. ובזה היתה דעת תנא קמא שיש לתת לחולה שיאכל כל צרכו מהטבל, שאיסורו פחות חמור מהתרומה.

אם כן יישבנו את כל הקושיות על הר"ן, ודעת הר"ן ברורה ובהירה.

הדרן למסכת ביצה

א.

המשנה האחרונה היא (מ ע"א):

אין משקין ושוחטין את המדבריות, אבל משקין ושוחטין את הבייתות. אלו הן בייתות – הלנות בעיר; מדבריות – הלנות באפר.

בגמ' מובאת מחלוקת בין רבנן לרבי מה הן בייתות ומה הן מדבריות:

ת"ר, אלו הן מדבריות ואלו הן בייתות: מדבריות – כל שיוצאות בפסח ורועות באפר ונכנסות ברביעה ראשונה. ואלו הן בייתות – כל שיוצאות ורועות חוץ לתחום ובאות ולנות בתוך התחום. רבי אומר: אלו ואלו בייתות הן, אלא אלו הן מדבריות – כל שיוצאות ורועות באפר ואין נכנסות ליישוב לא בימות החמה ולא בימות הגשמים.

כדי להבין את טעם מחלוקתם נקדים את דברי הרמב"ם בהל' שבת (פכ"ד, הי"ב) וז"ל:

אסרו החכמים לטלטל מקצת דברים בשבת כדרך שהוא עושה בחול. ומפני מה נגעו באיסור זה? אמרו: ומה אם הזהירו נביאים וציוו שלא יהא הילוכך בשבת כהילוכך בחול, ולא שיחת השבת כשיחת החול, שנאמר: "ודבר דבר" – ק"ו שלא יהא טלטול בשבת כטלטול בחול, כדי שלא יהיה יום השבת כחול בעיניו ויבוא לתקן כלים מפנינה לפינה וכו'.

הראב"ד חולק שם, ואומר שכבר בימי נחמיה נאסר הטלטול. ובמסכת שבת (קכ"ד ע"ב) מקשה הגמ': "אטו טלטול לאו צורך הוצאה הוא?" – הרי שמפני ההוצאה נאסר הטלטול.

ויש להקשות על שיטת הראב"ד, האומרת שטלטול נאסר רק כדי שלא יבוא לידי הוצאה. התינח בשבת, שיש בה איסור הוצאה, ביו"ט מאי איכא למימר? הלא ביו"ט אין איסור הוצאה. צ"ל דגזרו יו"ט אטו שבת, כמובא בשבת (שם).

הרמב"ם והראב"ד לשיטתם בהל' יו"ט (פ"א, הי"ז), וזו לשון הרמב"ם:

כל שאסור בשבת – בין משום שהוא דומה למלאכה או מביא לידי מלאכה בין שהוא משום שבות – הרי הוא אסור ביו"ט, אלא אם כן היה בו צורך אכילה וכיוצא בה... וכל שאסור לטלטלו בשבת – אסור לטלטלו ביו"ט, אלא לצורך אכילה וכיוצא בה. וכל שמותר בשבת – מותר ביו"ט.

ויש ביו"ט מה שאין בשבת: איסור מוקצה, שהמוקצה אסור ביו"ט ומותר בשבת, מפני שיו"ט קל משבת אסרו בו המוקצה, שמא יבוא לזלזל בו. כיצד? תרגולת העומדת לגדל ביצים ושור העומד לחרישה ויוני שובך ופירות העומדין לסחורה – כל אלו וכיוצא בהן מוקצה הן ואסור לאכול מהן ביו"ט, עד שיכין אותם מבערב ויחשוב עליהם לאכילה. אבל בשבת – הכל מוכן אצל שבת ואינו צריך הכנה. וכשם שהמוקצה אסור ביו"ט כך הנולד אסור.

והראב"ד שוב חולק ואומר: הכל שווה, ואין בין יו"ט לשבת ולא כלום.

לפי האמור, הרמב"ם לשיטתו סובר דמוקצה דאכילה בשבת מותר, שהרי אין טעם איסור מוקצה משום הוצאה, כי אילו היה זה הטעם – היה מקום להקשות כדלעיל: תינח בשבת, ביו"ט מאי איכא למימר? וא"א לומר דגזרו יו"ט אטו שבת, לדעת הרמב"ם, כי בשבת גופה מוקצה מותר. לכן הוכרח הרמב"ם לחדש טעם אחר לאיסור מוקצה – בין בשבת ובין ביו"ט – דהיינו: שלא יהא יום שבת או יו"ט כיום חול בעיניו ויבוא לתקן כלים ולעשות מלאכה, כנ"ל.

והראב"ד לשיטתו סובר דאין לחלק בין יו"ט לשבת לעניין איסור מוקצה. א"כ י"ל דאיסור מוקצה הוא משום הוצאה, וגזרו יו"ט אטו שבת.

ב.

נראה שי"ל כי בסברא זו חולקים גם רבי ורבנן. רבי סובר דכל איסור מוקצה ביו"ט אינו אלא גזירה משום יו"ט אטו שבת, כשיטת הראב"ד. לכן כל מה שאפשר להקל בגזירה דרבנן – מקילים, בפרט בשחיטת בהמות ביו"ט, דלא שייך לגזור יו"ט אטו שבת, כי אין שחיטה בשבת. לכן אמר רבי: אין איסור מוקצה אלא במדבריות ממש, שאינן נכנסות ליישוב לא בימות החמה ולא בימות הגשמים; אבל כאלו שנכנסות ברביעה ראשונה אינן מוקצות.

רבנן סוברים דאיסור מוקצה ביו"ט הוא מצד עצמו, כשיטת הרמב"ם, ולא משום גזירה. לכן כל שאינן ביטות ממש – אסורות, אפילו כאלו שנכנסות ברביעה ראשונה מוקצות הן.

הגמ' שואלת על שיטת רבי: "ומי אית ליה לרבי מוקצה?". המהרש"א אומר ששאלה זו היא אליבא דרב נחמן האומר בתחילת המסכת (ב ע"ב) שאין בין שבת ויו"ט לעניין מוקצה. דאילו לשיטה האחרת, המחלקת בין שבת ליו"ט, אפשר היה לתרץ שלרבי אית ליה מוקצה ביו"ט, אך לא בשבת.

אבל לפי מה שביארנו, גם אם נסביר את רבי לפי השיטה השניה, עדיין אי אפשר יהיה לחלק בין שבת ליו"ט ובכך ליישב את קושיית הגמ', שכן כבר ראינו לטעמו של רבי לאיסור מוקצה הוא משום גזירה אטו שבת, וא"כ לא שייך לחלק בין יו"ט לשבת לשיטתו.

ג.

בתחילת המסכת מקשה הגמ' בין שתי משניות, שהאחת סתמה שיש איסור מוקצה והאחת סתמה שאין; ומיישב רב נחמן (ב ע"ב):

שבת דחמירא ולא אתי לזלזולי בה – סתם לן כר"ש דמיקל [ואין לו מוקצה];
יו"ט דקיל ואתי לזלזולי ביה – סתם לן כר"י דמחמיר [במוקצה].

עולה מכאן שבאיסור סקילה מקילין, ובאיסור לאו מחמירין.

המשנה למלך (הל' יו"ט פ"א) מקשה על זה ממסכת יבמות (ק"ד ע"א), שם נאמר שיונק תינוק מבהמה טהורה ביו"ט אבל לא בשבת. הטעם הוא כי חולב בידיים הוא איסור סקילה, משום מפרק, אך יונק הוא מפרק כלאחר יד; ולכן בשבת, דאיסור סקילה בידיים – גזרו רבנן אפילו כלאחר יד, וביו"ט דאיסור חליבה בידיים אינו אלא לאו – לא גזרו רבנן במפרק כלאחר יד. א"כ יוצא להיפך, שבאיסור סקילה גזרו, ובאיסור לאו לא גזרו!

וי"ל שדבר זה במחלוקת שנוי. רב נחמן כאן סובר דבאיסור סקילה לא גזרו ובאיסור לאו שייך יותר לגזור. אבל החולקים עליו – כמו רב יוסף המתיר את הסתירה במשניות אחרת (גזירה משום פירות הנושרין), וכן רב יצחק (המתיר משום משקין שזבו) סוברים ההפך, שאדרבא באיסור סקילה שייך יותר לגזור מבאיסור לאו, ולכן תירצו באופן אחר, דלא כרב נחמן.

ביבמות שיטת הגמ' היא לרב יצחק, האומר כאן שטעם האיסור הוא משום משקין שזבו, ואין הכרח לומר דבאיסור סקילה הקלו ובאיסור לאו החמירו.

ד.

אלא שעדיין צריך להבין במה חולקים הסוברים שבאיסור סקילה יש להחמיר יותר לעניין גזירה עם הסוברים שבאיסור לאו מחמירים יותר.

צ"ל דחולקים אם ספק מהתורה לחומרא או לקולא. הכסף משנה הקשה לשיטת הרמב"ם, דכל הספיקות אינם אסורים אלא מדבריהם, א"כ אמאי חייבה התורה אשם תלוי על אכילת ספק חלב? ותירץ דע"כ לא סובר הרמב"ם דספק מהתורה לקולא אלא בספק לאו, אבל לא בספק כרת כמו אכילת חלב. יוצא לפי"ז שאם אומרים ספק מהתורה לקולא – יש להחמיר בספק כרת יותר מבספק לאו; אבל אם אומרים ספק מהתורה לחומרא – אין חילוק בין לאו לכרת.

מעתה י"ל אצלנו, דס"ל לרב נחמן דספק מהתורה לחומרא, ולכן גזרו באיסור לאו יותר מבאיסור כרת, כי היכי דלא לית לזלולי ביה. אבל הגמ' ביבמות היא לפי הסברא דספק מהתורה לקולא; וקשה א"כ אמאי חייבה התורה אשם תלוי על אכילת חלב? וצ"ל דשאני ספק כרת מספק איסור לאו, ומחמירין ביה יותר, לכן אומרים גם להיפך דבאיסור סקילה החמירו לגזור יותר מבאיסור לאו.

עם האמור יוצא, דרבי מחלק ומיקל גם במדבריות, כמו הנכנסות ברביעה ראשונה, משום שסובר שאין לחלק בין שבת ליו"ט לעניין מוקצה, וכל איסור מוקצה הוא משום גזירה אטו שבת, כשיטת הראב"ד, וספיקא לקולא. אבל רבנן מחמירין במוקצה ביו"ט, ואוסרין אפילו הנכנסות ברביעה ראשונה, כשיטת הרמב"ם דיש לחלק בין שבת ליו"ט לעניין מוקצה דאכילה, ואיסור מוקצה ביו"ט הוא מצד עצמו, וספיקא מהתורה לחומרא.

ה.

במסכת ר"ה מתחיל התנא: "ארבעה ראשי שנים הן: באחד בניסן ר"ה למלכים". ופירש רש"י: רגילין היו למנות שטרותיהם לשנות המלך משנה שעמד בה המלך. למאי הלכתא? לשטרות, להבחין איזה שטר חוב הוא מוקדם למלוה ואיזה מאוחר. כידוע, שטרי חוב המוקדמין פסולין, ואם לא נדע זמן ברור להעמדת המלך היינו פוסלין לכל שטר מספק.

מקשים התוס' בסנהדרין (לב ע"א ד"ה חיישינן), דהא אין פוסלין שטר מספק. ונראה לומר דזה תלוי במחלוקת אם ספיקא מהתורה לקולא או לחומרא. אם אומרים לחומרא – הרי שכאשר נוצר לבעל החוב ספק בשטר הולכים בספק גזל לחומרא, ואין מוציאים מהלווה

מספק, שהלא הלווה עומד וצווח שהשטר מזוייף. בכהאי גוונא חייבים הבי"ד להחמיר בספיקא מהתורה. אבל אם אומרים דספיקא מהתורה לקולא – א"כ הרשות בידי בי"ד להוציא מהלווה בספק שטר.

לאור זאת כאן במשנה: ר"ה למלכים לדעת זמן ברור להעמדת המלך, להבחין איזה שטר מוקדם ופסול מספק – זהו מפני שספיקא מהתורה לחומרא בכל ספק מהתורה, וכן בגזל; אלא שבסנהדרין חוששים שלא תנעול דלת בפני לוויין והולכים בספק לקולא, ואין פוסלין מספק. לכן כאן אומרים שלא פוסלין אותו מספק.

אם כן נוכל להסמיך ולקשר את סוף מסכת ביצה עם התחלת ר"ה. כיון שסיימנו בכך שרבנן מחמירים במוקצה ביו"ט, ע"כ הם סוברים דיש לחלק בין יו"ט לשבת, ואיסור מוקצה ביו"ט הוא מצד עצמו ולא מטעם גזירה, וספיקא מהתורה לחומרא. לכן מתחיל התנא "ארבעה ראשי שנים הן: באחד בניסן ר"ה למלכים", ופוסלין ספק שטר, משום דסתם משנה כר"מ הסובר בכריתות (יח ע"א) דספק מהתורה לחומרא. לכן בשטרות הולכים ג"כ לחומרא, ואין מוציאים ממון מספק; אלא שמשום החשש לנעילת דלת בפני לוויין הקילו ולא פסלו שטר מספק.

הדרך למסכת תענית

א.

במשנה (כו ע"ב):

אמר רבן שמעון בן גמליאל: לא היו ימים טובים לישראל כחמישה עשר באב וכיום הכיפורים, שבהן בנות ירושלים יוצאות בכלי לבן שאולין... ובנות ירושלים יוצאות וחולות בכרמים. ומה היו אומרות? בחור, שא עיניך וראה מה אתה בורר לך".

ובברייתא (לא ע"א) איתא:

יפיפיות שבהן מה היו אומרות? תנו עיניכם ליופי, שאין האשה אלא ליופי. מיוחסות שבהן מה היו אומרות? תנו עיניכם למשפחה, לפי שאין האשה אלא לבנים. מכוערות שבהם מה היו אומרות? קחו מקחכם לשום שמים, ובלבד שתעטרונו בזהובים.

וקשה מאד להבין את המנהג הזה: הייתכן שדווקא ביום הכיפורים, היום הקדוש מכל ימות השנה, יתאספו בחורים ובתולות בכרמים ויעסקו שם בשידוכים?!

וגם אם נניח שבימיהם לא היו טרודים ועסוקים ביום זה בתפילות, בתשבחות ובתחנונים כמנהגנו כיום; אבל בכל זאת קשה לצייר לעצמנו שהמחול היה מחול של חולין, בלי כל תוכן דתי, כראוי ליום קדוש כיום הכיפורים!

נראה להסביר שכל האמור במנהג זה אינו כפי שנשמע בפשוטו, אלא יש להבין זאת בדרך רמז. ידוע שבשיר השירים מתואר הקב"ה בשם בחור כארזים ובני ישראל מכונים שם ככלה.

א"כ בנות ירושלים היפיפיות היו אומרות לקב"ה: בחור, תן עיניך ליופי — כי עם ישראל מצויין ביופיו הרוחני, ובעל מידות נאות. ואפילו אם יש בהם מגרעות כאלו, בכך שסרו מדרך הישר, הרי שאם נציג את ישראל אל מול שאר העמים נמצא אותם עולים עליהם עשר מעלות.

המיוחסות היו אומרות: תן עיניך למשפחה – רמזו בזה שישראל הם מבני בניהם של אברהם יצחק ויעקב, ומהם יצא דור ישרים וזרע קודש.

המכוערות היו אומרות: קחו מקחכם לשום שמים ובלבד שתעטרונו בזהובים – פירש"י: תתנו לנו תכשיטים ומלבושים נאים. הכוונה בזאת היא למה שמוכא במסכת נדרים (סו ע"א):

מעשה באחד שנדר מבית אחותו הנייה, והכניסוה לבית ר' ישמעאל ויפיה. אמר לו ר' ישמעאל: בני, מזו נדרת (שלא לישא אותה)? אמר לו: לאו, והתירה ר' ישמעאל. באותה שעה בכה ר' ישמעאל ואמר: בנות ישראל נאות הן, אלא שהעניות מנוולתן.

זהו שאמרו המכוערות: ובלבד שתעטרונו בזהובים, דהיינו: עם מלבושים נאים, ואז גם אנו נהיה נאות. רמזו בזה שגם החוטאים בישראל – הרבה הגלות והצרות גורמות להן.

ב.

אבל אפשר להסביר את מנהגן של בנות ישראל גם על פי פשוטו. מנהג זה בא ללמד על קדושת הנישואים בישראל, עד כדי כך שביום הכיפורים יוצאות בנות ישראל אל הכרמים לבושות לבנים – שהוא סמל הטהרה והתמימות וסמל השוויון לעניים כעשירים – ואומרות: בחור, שא עיניך וראה מה אתה בורר לך.

מנהג זה מסמל את מידת הצניעות ואת קדושת הנישואין בישראל. ואיזה הוא היום המתאים ביותר לכך שאיש ואשה מישראל יבחרו להם את דרכם בחיים, מתוך קדושה, תמימות הלב וטוהר המחשבה יותר מיום הכיפורים? מסיבה זו קבעו חז"ל את יום הכיפורים ליום שבו נערכים נישואים מוסריים ונעלים כאלו. ברוך שבחר בהם ובמשנתם.

ג.

ומה שאנו מתקשים להבין את המנהג המוזר הזה דווקא ביום הכיפורים – נראה שעוד יש להסביר זאת על פי דברי הסמ"ע על המשנה באבות (פ"ד), שאמר שם בן זומא: "איזהו חכם? הלומד מכל אדם. איזהו גיבור? הכובש את יצרו. איזהו עשיר? השמח בחלקו. איזהו מכובד? המכבד את הבריות". אומר על כך הסמ"ע: מכאן יש להוכיח כי בענייני דת ותורה

אל לנו לסמוך על דעתנו כפי שאנו מבינים, כי דעתנו היא לפעמים ההיפך מדעת חז"ל, שהיא דעת התורה.

לדעתנו נקרא חכם זה שכולם באים אליו לשאול בעצתו וללמוד ממנו; ולדעת חז"ל ההיפך, חכם הוא הלומד מבני אדם אחרים. לדעתנו נקרא גיבור זה שיכול להתקיף את חבירו ולהראות לו את כוחו הגדול; ולדעת חז"ל גיבור הוא הכובש את יצרו. לדעתנו נקרא עשיר זה שיש לו הרבה רכוש; ולדעת חז"ל איש כזה יכול להיות עני ואומלל, אלא עשיר הוא השמח בחלקו. לדעתנו מכובד הוא זה שכולם מכבדים אותו ומי שתופס מקום בראש; ולדעת חז"ל להיפך מכובד הוא המכבד את הבריות.

הרי שדעת התורה לחוד ודעת סתם אנשים לחוד. זו הסיבה שקשה לדעתנו להבין את דברי רבן שמעון בן גמליאל, שדווקא ביום הקדוש והנורא התעסקו בענייני נישואין. אבל לדעת התורה דווקא ביום הקדוש הזה, שהוא יום של תשובה, זהו הזמן המתאים ביותר לקדושת הנישואין ולבניית בית על טהרת הקודש, לבחור באשה יראת ה' ובחתן תלמיד חכם.

וכך מסיימת המשנה: "ביום חתונתו וביום שמחת ליבו: ביום חתונתו – זה מתן תורה, וביום שמחת ליבו – זה בניין בית המקדש", שייבנה במהרה בימינו, אמן.

הדרן למסכת חגיגה

א.

בסוף מסכת חגיגה (כז ע"ב) מובא:

א"ר אבהו אמר ר"א: תלמידי חכמים אין אור של גיהנום שולטת בהן, קל וחומר מסלמנדרא: ומה סלמנדרא שתולדת אש היא, הסך מדמה אין אור שולטת בו – תלמידי חכמים, שכל גופן אש, דכתיב: "הלא כל דברי כאש נאום ה'", על אחת כמה וכמה.

אמר ריש לקיש: אין אור של גיהנום שולטת בפושעי ישראל, קל וחומר ממזבח הזהב: מה מזבח הזהב, שאין עליו אלא כעובי דינר זהב, כמה שנים אין האור שולטת בו – פושעי ישראל, שמלאין מצוות כרימון, דכתיב: "כפלה הרימון רקתך", אל תקרי "רקתך" אלא "ריקנין שבך", על אחת כמה וכמה.

כפי הנראה יש מחלוקת בין ר"א לריש לקיש. ר"א סובר שרק בתלמידי חכמים אין אור של גיהנום שולטת, אבל בפושעי ישראל כן שולטת אור של גיהנום. וריש לקיש סובר שגם בפושעים אין האור שולטת. ויש לחקור במאי קא מיפלגי.

לכאורה על הקל וחומר של ריש לקיש, ממזבח הזהב לפושעי ישראל, איכא למיפרך: מה למזבח הזהב שאינו מקבל טומאה, כלומר: אין הטומאה שולטת בו, דין הוא שאין האור שולטת בו; תאמר בפושעי ישראל, שטומאת העוונות שולטת בהם, הכי נמי אש של גיהנום תשלוט בהם!

צ"ל, דבאמת ריש לקיש סבירא ליה דמזבח הזהב מקבל טומאה, וכדעת חכמים במשנה (חגיגה כז ע"ב) שמזבח הזהב מקבל טומאה מפני שהוא מצופה זהב. לכן שפיר עושה ריש לקיש קל וחומר ממזבח הזהב לפושעי ישראל. אבל ר"א סובר כר"א במשנה (שם), שאין המזבח מקבל טומאה, א"כ אי אפשר לעשות קל וחומר, ומשום כך לדעתו רק בתלמידי חכמים אין אור של גיהנום שולטת, אבל בפושעי ישראל שולטת.

ב.

עכשיו נראה במה חולקים ר"א וחכמים במשנה. ר"א סובר שמזבח הזהב אינו מקבל טומאה, וחכמים סוברים שמקבל טומאה. מהו טעמם?

כידוע, המזבח היה עשוי מעץ מצופה בזהב. חכמים סוברים שאין חולכים אחר העץ, שכן מזבח הזהב היה כלי שרת, כמובא בזבחים (כז ע"ב), ובסוכה (נ ע"ב) מבואר דכלי שרת שעשאן מעץ פסולין. א"כ הכשרו של המזבח לכלי שרת הוא רק מטעם הציפוי של הזהב. משום הכי מקבל המזבח טומאה, כמו כל כלי מתכת.

אבל ר"א סובר דכלי שרת שעשאן מעץ כשרים, כמו שנוכח להלן, ולכן אפשר ללכת בו אחר העיקר, שהרי יסודו של המזבח הוא עץ. ואם כן, המזבח שעיקרו עץ אינו מקבל טומאה.

ג.

מעתה עלינו לברר את טעמה של כל אחת מהדעות, לגבי עשיית כלי שרת מעץ. את הדין הזה תולה הגמ' בסוכה (נ ע"ב) בשאלה אם דורשים את התורה בכלל ופרט או בריבוי ומיעוט, ובה נחלקו רבי ור' יוסי בר יהודה. רבי דורש: "ועשית מנורה" – כלל, "זהב טהור" – פרט, "מקשה תעשה המנורה" – חזר וכלל, כלל ופרט וכלל אי אתה דן אלא כעין הפרט: מה הפרט מפורש של מתכת – דהיינו זהב – אף כל של מתכת. משמע דשל עץ פסול. אבל ר' יוסי בר יהודה דורש: "ועשית מנורת" – ריבה, "זהב טהור" – מיעט, "מקשה תעשה המנורה" – חזר וריבה, ריבה ומיעט וריבה – ריבה הכל, ואפילו של עץ. ומאי מיעט? של חרס.

ובמסכת ב"ק (ק"ז ע"ב) מצינו שר"א דורש ריבוי ומיעוטי, שדרש: "וכיחש בעמיתו" – ריבוי, "בפקדון" – מיעט, "כל אשר ישבע עליו לשקר" – חזר וריבה, ריבה ומיעט וריבה – ריבה הכל. ומאי רבי? רבי כל מילי; ומאי מיעט? מיעט שטרות. לפי זה גם בעניין כלי שרת ידרוש את הפסוקים כר' יוסי בר יהודה, ויכשיר כלי שרת שנעשה מעץ. לכן סובר ר"א שמזבח הזהב אינו מקבל טומאה, ולשיטתו אין הוא יכול לעשות קל וחומר לפושעי ישראל.

אבל חכמים סוברים שיש לדרוש את התורה בכללי ופרטי, והם לשיטתם ידרשו גם לעניין מזבח הזהב בכללי ופרטי, ויפסלו מזבח מעץ, ואם כן צ"ל שהמזבח מקבל שם של כלי שרת

בגין הזהב שעליו, ולכן הוא מקבל טומאה. מכאן שלשיטתם אפשר יהיה לדרוש את הקל וחומר ממזבח הזהב לפושעי ישראל, ששניהם מקבלים טומאה.

ד.

כמו המזבח, כך גם השולחן היה עשוי מעץ מצופה זהב. א"כ גם השולחן היה מקבל טומאה.

לפי"ז יקשה, שהרי מהפסוק "על השולחן הטהור" מדייקת הגמ' (חגיגה כו ע"ב): "מכלל שהוא טמא" – כלומר: מקבל טומאה. ולכאורה גם בלא פסוק, תיפוק ליה שמקבל טומאה מחמת הציפוי! וי"ל, דהיות שהתורה קראה לשולחן עץ, כמובא בגמ' (שם כו ע"א) מהפסוק ביחזקאל: "המזבח עץ שלוש אמות גבוה וארכו שתים אמות"; והרי השולחן היה עומד במקום אחד, כדכתיב: "ונתת על השולחן לחם פנים לפני תמיד", א"כ היה השולחן כלי עץ העשוי לנחת, שאינו מקבל טומאה.

דין זה למדנו מהפסוק בשרצים: "כל אשר יפול עליו מהם במותם יטמא, כל כלי עץ או בגד או עור או שק" – מה שק מיטלטל מלא וריקן מטמא, אף כל המיטלטל מלא וריקן; והשולחן אינו מיטלטל, א"כ אינו מקבל טומאה.

משום כך בא הפסוק "על השולחן הטהור" – מכלל שהוא מקבל טומאה, ללמדנו שבכל זאת הוא מקבל טומאה. והסיבה לכך היא כדריש לקיש, הלומד שהיו "מגביהין אותו ומראים בו לעולי רגלים לחם הפנים, ואומרים להם: ראו חיבתכם לפני המקום, סילוקו כסידורו". א"כ גם השולחן היה מיטלטל, ולכן מקבל טומאה.

ה.

ריש לקיש משמיע בדבריו עוד דבר חידוש. הרי הוא אומר שהיו מראים את לחם הפנים לעולי הרגלים, ואומרים להם: "ראו חיבתכם לפני המקום, סילוקו כסידורו". משמע מכאן שאפיית לחם הפנים היתה דוחה שבת¹, כדעת רבי במנחות (עב ע"ב), שהתנור היה מקדש

1. נראה שלמד זאת ממה שאמר ריש לקיש שהיו מראים ל"עולי רגלים" את חיבתם לפני המקום, ומשמע שבמועד עצמו היו מראים להם את השולחן; וצריך לומר שהיו מראים להם את הלחם החדש כשהוא נאפה ומושם על השולחן, כדי שיראו את סידורו, וממילא משמע מכאן שאפיית הלחם היתה דוחה את הרגל, והוא הדין את השבת.

את הלחם בקדושת הגוף, ואם היו אופים אותו מערב שבת היה נפסל בלינה עד למחרת בשבת.

ויש לשאול: אמאי תדחה אפיית לחם הפנים את השבת? הלא אפשר לאפות אותו בערב שבת באופן שלא ייפסל בלינה, ע"י תנאי. דוגמא לזה מביא הר"ן במסכת גיטין בפרק "המגרש": אם אחד אומר לאשתו: הרי את מותרת לכל אדם, אלא שאם תינשאי לפלוני הרי שבשעת הנישואין אין את מגורשת ממני, ולפיכך אין את אשתו – בזה תנאו קיים, כיון שלא פסקה האישות לגמרי אלא רגע אחד, לא הוי הפקעת אישות. הכא נמי אפשר לאפות את הלחם בערב שבת בתנאי שהתנור מקדשו קדושת הגוף עד שעת עלות השחר וברגע של עלות השחר תהא נפקעת קדושת הגוף של הלחם, כדי שלא ייפסל בלינה, וכשיעבור עלות השחר תחול בחזרה קדושת הגוף על הלחם. באופן זה לעולם לא ייפסל הלחם בלינה. ואם כן קשה: אמאי תידחה אפיית הלחם שבת, אם אפשר לעשות זאת בלי דחיה?

ויש להשוות דין זה למה שאמר ריש לקיש (שבת קלג ע"א), שכל מקום שאתה מוצא עשה ולא תעשה, אם אתה יכול לקיים שניהם – מוטב, ואם לאו – יבוא עשה וידחה את לא תעשה. גם אצלנו אין צורך שידחה העשה דאפיית הלחם את השבת, שכן יכולים לקיים את שניהם.

אולם אינו דומה אפיית לחם הפנים לדין של "עשה דוחה לא תעשה". שם הוא מטעם דיחוי, לכן אם אפשר בלי דיחוי – אין היתר לעשותה ע"י דיחוי. אבל שבת לגבי קורבנות ציבור הותרה ממש, כמבואר ביומא (מו ע"א), לכן אף דאפשר לעשות בלי דיחוי ע"י תנאי, כמו שאמרנו, אין צורך לעשות זאת, ומותר לאפות את לחם הפנים אפילו בשבת.

ואם באת להשוות דין זה, אין זה דומה אלא למ"ד דטומאה הותרה בציבור, שאף שיש באותו בית אב כוהנים טהורים וטמאים – עושים את העבודה גם הטמאים. והוא הדין נמי לגבי אפיית לחם הפנים.

ו.

אלא דלפי זה יקשה מהגמ' ביבמות (ה ע"ב), שלמדה לאסור את חמש עשרה העריות לַיָּבָם מגזירה שווה, ולולא הגזירה השווה היינו אומרים שמותר לַיָּבָם את אשת האח, אף שהיא ערווה, כיון שהיבום הוא מצוה, ויבוא העשה של "יבמה יבוא עליה" וידחה את הלא תעשה של "ערוות אחיך לא תגלה", כפי שכלאיים מותרים בציצית, משום דעשה של ציצית דוחה את לא תעשה של כלאיים.

ומקשה הגמ' על כך: אשכחן עשה דוחה לא תעשה גרידא; אבל כאן, בייבום, זהו לא תעשה שיש בו כרת, ומניין לנו שעשה דוחה גם לא תעשה שיש בו כרת? עונה הגמ', שדין זה נלמד מקורבנות תמיד ופסח שדוחים את השבת, אף שיש בלאו דשבת גם כרת.

אבל לאור מה שאמרנו לעיל, ששבת לגבי קורבנות הציבור היא בגדר הותרה, ולא דחוייה בלבד, הרי שקשה: איך למדה הגמ' שעשה דוחה לא תעשה שיש בו כרת משבת בקורבנות ציבור, שהיא בגדר הותרה, לדין של אשת אח בייבום, שבו העשה דייבום הוא בגדר דחיית הלא תעשה בלבד?

צריך לומר, שמה שרצו ללמוד מתמיד ומפסח – זהו לפי הסלקא דעתך של הגמ' בלבד, שכשם שעשה דוחה לא תעשה גרידא כך דוחה לא תעשה שיש בו כרת. אז הבינה הגמ' שבכל מקום שבו עשה דוחה לא תעשה שיש בו כרת – אין זה בגדר הותרה, אלא בגדר דחוי. לכן חשבה הגמ' לדמות את דין תמיד ופסח בשבת לדין אשת אח בייבום, ובשניהם יבוא עשה וידחה את לא תעשה שיש בו כרת. אבל לפי המסקנה, דאין עשה דוחה לא תעשה שיש בו כרת, ומה שהותרו קורבנות ציבור בשבת אינו אלא מטעם ששבת הותרה בציבור – ממילא אין ללמוד מתמיד ומפסח, שהם בגדר הותרה, למקום אחר שבו הלא תעשה הוא בגדר דחוי בלבד.

היוצא לנו מכל האמור, שר"ל הסובר שאפיית לחם הפנים נעשית בשבת אף דאפשר היה לאפות אותו מערב שבת ע"י תנאי – זהו משום שהוא סובר ששבת הותרה בקורבנות ציבור. אם כן, הרי שלדעתו אין עשה דוחה לא תעשה שיש בו כרת, וזאת משום שלא ניתן ללמוד שידחה העשה את הלא תעשה שיש בו כרת מדין תמיד ופסח, שהם מקרים מיוחדים, שלגביהם שבת הותרה לגמרי, ולא רק דחוייה.

ז.

מסכת יבמות מתחילה בדין חמש עשרה נשים הפוטרות את צרותיהן מן החליצה ומן הייבום. ושם (ח ע"א) אמר רבא: ערווה גופא לא צריך קרא לאסור אותה, דפשיטא שהיא אסורה, כי אין עשה דוחה לא תעשה שיש בו כרת; וכי איצטריך קרא למיסר צרה. רב אשי מוכיח זאת ממתניתין, שאומרת שהערוות "פוטרות" צרותיהן, ולא קתני "פטורות ופוטרות", כי ערווה גופא לא צריך קרא. א"כ למדנו, שהתנא דריש מסכת יבמות סובר דאין עשה דוחה לא תעשה שיש בו כרת.

לפי זה נוכל לקשר ולהסמיך את סוף סדר מועד לתחילת סדר נשים. כיון שסיימנו את סדר מועד בדברי ריש לקיש, האומר שאין אור של גיהנום שולטת בפושעי ישראל, קל וחומר ממזבח, א"כ הוא סובר שמזבח הזהב מקבל טומאה, דאי לא הכי – הקל וחומר מיפרך. ואם הסיבה שהמזבח מקבל טומאה היא בגלל הציפוי, הרי שגם השולחן מקבל טומאה בגלל הציפוי. אם כך יקשה: למה לי הפסוק "על השולחן הטהור" לדרוש ממנו מכלל שטמא, תיפוק ליה מטעם הציפוי מקבל טומאה. צריך לומר, שהפסוק בא ללמד שהיו מגביהין את השולחן להראות לעולי רגלים את חיבתם לפני המקום, שלחם הפנים היה חם בסילוקו כסידורו. בזה משמיע לנו ריש לקיש דאפיית לחם הפנים היתה נעשית בשבת, כדי שלא ייפסל הלחם בלינה. אם כך יש להקשות: אמאי ידחה שבת, והלא אפשר לאפות בערב שבת ע"י תנאי! אמרנו: מפני ששבת הותרה בקורבנות ציבור, ולכן אין צורך בתנאי. ומכך ששבת הותרה בקורבנות ציבור למדנו שאין עשה דוחה לא תעשה שיש בו כרת.

לכן מתחיל התנא דסדר נשים במשנה של חמש עשרה נשים שפוטרו צרותיהן – "פוטרות" ולא "פטרות ופטרות", כי ערווה גופה לא צריכה קרא, דזה פשיטא שאינה מתייבמת, משום שאין עשה דוחה לא תעשה שיש בו כרת.

ח.

על פי זה נוכל להסמיך ולקשר גם התחלת סדר מועד לסופו. התנא מתחיל את סדר מועד, במסכת שבת: "יציאות השבת שתיים שהן ארבע בפנים ושתיים שהן ארבע בחוץ". הקשו על כך המפרשים: למה לו לתנא לשנות גם בחוץ וגם בפנים? ומתרצים, כדי להשמיע לנו הדין נכון הן בעניי והן בבעל הבית. ובבעל הבית יש רבותא, שאעפ"י שהתכוון לדבר מצוה – לתת צדקה – והרי הוא טועה בדבר מצוות צדקה, ולכאורה כינן לעשות מצוה, בכל זאת הוא חייב חטאת.

ויש להקשות: אמאי חייב חטאת בדבר מצוה? לכאורה יש לומר שיבוא עשה דמצוות צדקה וידחה את לא תעשה דשבת. ואף שאפשר לקיים את שניהם, כדריש לקיש, ע"י שיכניס בעל הבית את העני לביתו ויתן לו בפנים – הניחא במזיד, אומרים לו: לכתחילה אל תעבור לתת לו בחוץ, כי יש אפשרות להכניס אותו הביתה ולתת לו. אבל במשנה אנו מדברים בשוגג, שכבר עבר על הלא תעשה. א"כ למה שלא נאמר לגביו שהעשה דמצוות צדקה ידחה את הלא תעשה דשבת ויהיה פטור מקורבן.

על כרחנו צריך לומר, שהתנא סובר שעשה דוחה לא תעשה רק בלא תעשה גרידא, אבל בלא תעשה שיש בו כרת אין העשה דוחה. לכן כאן בעל הבית חייב חטאת.

מעתה, כיון שתחילת סדר מועד היא ביציאות השבת שתיים שהן ארבע בפנים ושתיים שהן ארבע בחוץ, דזה בא ללמדנו שאף דמקיים מצוות צדקה בכל זאת בעל הבית מתחייב מפני שאין עשה דוחה לא תעשה שיש בו כרת – לכן מסיים ריש לקיש את סוף סדר מועד בכך שאין אש של גיהנום שולטת בפושעי ישראל, ק"ו ממזבח הזהב, שאחרי כל הדקדוקים דלעיל קיבלנו שלשיטתו אכן אין עשה דוחה לא תעשה שיש בו כרת.

הדרך למסכת יבמות

א.

בסיום המסכת (קכב ע"ב) מובאת מחלוקת בין ר' עקיבא לר' טרפון בעניין עדי נשים, אם צריכים דרישה וחקירה או לא. ונחלקו בדר' חנינא, האומר דבר תורה אחד דיני ממונות ואחד דיני נפשות בדרישה וחקירה, שנאמר: "משפט אחד יהיה לכם"; ומה טעם אמרו דיני ממונות אין צריכים דרישה וחקירה? שלא תנעול דלת בפני לוויין. ר' עקיבא סובר, דכיון דאיכא כתובה למשקל – כדיני ממונות דמי, ואינה צריכה דרישה וחקירה. ר' טרפון סובר, דכיון דקא שרינן אשת איש לעלמא – כדיני נפשות דמי, וצריך דרישה וחקירה. אח"כ מובא המאמר הידוע של ר' אלעזר אמר ר' חנינא: תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם, שנאמר: "וכל בנייך לימודי ה' ורב שלום בנייך".

הרמב"ם בהל' גירושין (פי"ג) פוסק דעדי נשים אינם צריכים דרישה וחקירה, והטעם הוא משום עיגונא הקילו בה רבנן. המפרשים הקשו עליו: למה עזב את הטעם המובא בגמ' – משום דאיכא כתובה למשקל כדיני ממונות דמי, ולכן אין צריך דרישה וחקירה – ובחר לו טעם אחר אשר לא נזכר בגמ'?

ה"קרבן נתנאל" בסוף המסכת מתרץ את שיטת הרמב"ם בכך שלא הביא את טעם הגמ', משום דקשה לו לרמב"ם קושיית הרמב"ן: לטעם שיש לה כתובה למשקל – התייחד נשואה דיש לה כתובה, אבל ארוסה דאין לה כתובה, א"כ עדי מיתה של ארוסה יצטרכו דרישה וחקירה; אבל הלא ר' עקיבא עצמו אמר שעדי נשים אינם צריכים דרישה וחקירה, ומשמע גם עדי ארוסה!

אלא מוכרחים לומר, דר' עקיבא לשיטתו, הסובר בכתובות (לח ע"א) דנערה שנתארסה ונתגרשה יש לה קנס. ובזה הוא חולק על ר' יוסי הגלילי, הסובר דאין לה קנס, והוא לומד זאת מהפסוק "אשר לא אורשה". ר' עקיבא, לשיטתו, מבאר בגמ' שם שהפסוק "אשר לא אורשה" מופנה לדרוש ממנו גזירה שווה בין אונס ומפתה, ונלמד מגזירה שווה זו דשניהם שווים לעניין חמישים ולעניין שקלים, מפני שבאונס כתוב "חמישים כסף" אבל לא כתוב

"שקלים", ובמפתח כתוב "כסף שקול" – דהיינו שקלים, אבל לא כתוב "חמישים"; ונלמד בגזירה שווה את הכתוב בזה לתת בזה, ובין אונס ובין מפתח יש לה חמישים שקלים. ממילא מיותר לר' עקיבא הפסוק "כמוהר הבתולות", שממנו למד ר' יוסי את האי דינא של חמישים שקלים באונס ובמפתח; ואתי "כמוהר הבתולות" למידרש מיניה לכתובה שהיא מהתורה.

מכאן שדעת ר' עקיבא היא שכתובה מהתורה, ולכן אין לחלק בין ארוסה לנשואה לעניין כתובה, וגם לארוסה יש כתובה. זאת משום שרק אם אומרים דכתובה היא מדרבנן יש סברה להגיד דלארוסה לא תקנו כתובה; אבל אם כתובה היא מהתורה אין מקום לחלק בין ארוסה לנשואה. לפיכך לר' עקיבא שפיר שייך הטעם דכיון דאיכא כתובה למשקל כדיני ממונות דמי. לכן אין בודקים עדי נשים בדרישה וחקירה, ואפילו עדי ארוסה.

אבל הרמב"ם פוסק דכתובה היא מדרבנן, ואם כן י"ל דלארוסה לא תקנו כתובה, ואם כך הרי שהדרא קושיית הרמב"ן לדוכתא. לכן חידש הרמב"ם טעם, דמשום עיגונא הקילו בה רבנן, ולטעם זה אין לחלק בין ארוסה לנשואה. עד כאן דברי ה"קרבן נתנאל".

ב.

אבל מקשים עליו: ה"קרבן נתנאל" ביאר שלשית ר' עקיבא אייתר האי קרא ד"מוהר הבתולות", וממנו לומד ר' עקיבא שכתובה היא מדאורייתא. בכך תלה הקרבן נתנאל בין סברת ר' עקיבא דנערה שנתארסה ונתגרשה יש לה קנס, לבין מ"ד שכתובה מהתורה.

אבל הלא הרמב"ם פוסק בהל' נערה מאורסה (פ"ב) כר' עקיבא, דנערה שנתארסה ונתגרשה יש לה קנס; ואילו בהל' אישות (פ"י) פוסק דכתובה היא מדרבנן. א"כ הא בהא לא תליא! מכאן שגם לר' עקיבא אין הכרח לומר שסובר דכתובה מהתורה. ואם כך הוא, הרי שהדרא קושיית הרמב"ן לדוכתא, למה חידש הרמב"ם טעם שלא נזכר בגמ'.

ג.

ה"ערוך לנר" מתרץ את הרמב"ם עפ"י הרמב"ן על הגמ' כאן, וז"ל: "זה שלמדנו שבודקין עדי נשים – יש מפרשים דהא נמי קודם שהוחזקו". ולא ביאר הרמב"ן מה היה קשה להיש מפרשים, ומה רצו לתרץ בזה. ונראה דהוקשה להם למ"ד שכדיני ממונות דמי, למה לא אמר גם דנדרשים שני עדים כשרים, ושלושה דיינים כמו כדיני ממונות? למה המחלוקת נסובה

דווקא על דרישה וחקירה? לזה אומרים היש מפרשים: מה שלמדנו שבדקין עדי נשים – אינו אלא קודם שהוחזקו להיות משיאין עפ"י עד אחד ועפ"י עדות אשה, אז שייך מחלוקת אם מדמים לדיני ממונות או לדיני נפשות. אבל אחר שהוחזקו להיות משיאין אפילו עפ"י עבד ועפ"י שפחה, א"כ לגמרי אינו דין, ואינו דומה כלל לדיני ממונות, ופשוט שאין צורך בדרישה ובחקירה, לא רק משום שאינו דומה לדיני ממונות, אלא משום דאין כאן כלל עדות ורק משום עיגונא התיירו.

אבל היות שהרמב"ם פוסק דעבד ושפחה נאמנים לעדות אשה, דמשום עיגונא הקילו מאיתו, הרי הטעם הוא שאין צריך דרישה וחקירה, לכן כתב הרמב"ם הטעם משום עיגונא, ולא משום טעם הגמרא.

ד.

אח"כ מסיימת הגמ' במאמרו של ר' אלעזר אמר ר' חנינא: "תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם, שנאמר: 'וכל בנייך לימודי ה' ורב שלום בנייך'".

ויש לשאול על כך: לכאורה מיותר סוף הפסוק: "וכל בנייך לימודי ה'". היה מספיק להגיד "ורב שלומם", ולמה אומר שוב "ורב שלום בנייך"? מפני כפל המלה "בנייך" מצאו מסדרי הש"ס רמז על ארבע המסכתות בש"ס המסתיימות במאמר זה, שהם ראשי תיבות בנייך: ברכות, נזיר, יבמות כריתות.

לכל מסכת יש טעם למה היא מסתיימת במאמר זה. המהרש"א מציג טעם על מסכת יבמות: לפי שיש במסכת זו דברים תמוהים, כאילו חז"ל עקרו דבר מהתורה, כמו שהגמ' מקשה בהרבה מקומות: וכי בי"ד מתניין לעקור דבר מהתורה? כמו שמובא, למשל: השולח גט לאשתו וקדם ובא אצלה ובטלו או ששלח שליח ואמר לה "גט שנתתי לך בטל" – הרי הוא בטל (צ ע"ב). ותנן: בראשונה היה הבעל עושה בי"ד במקום אחר ומבטלו, ואפילו לא היה מודיע לו; התקין רבן גמליאל הזקן שלא יעשו כן, מפני תיקון העולם, כיון שהשליח לא ידע שבטלו, והוא ימסור לאשה, ותינשא ויהיו בניה ממזרים.

ובגמ' נחלקו אם ביטל את הגט בפני בית דין, אחר תקנת רבן גמליאל: לרבי – מבוטל, ואילו רשב"ג אומר: אינו מבוטל, דא"כ מה כוח בית דין יפה בכך שתקנו שאינו יכול לבטלו? על זה מקשה הגמ': וכי בית דין מתניין לעקור דבר מהתורה, הלא מהתורה יכול לבטלו עד שהגיע לידה, כמו שכתוב: "ונתן בידה", ורק משום הסברה של "מה כח בית דין יפה" שרינן אשת איש לעלמא?! מתרצת הגמ': כל מאן דמקדש – אדעתא דרבנן מקדש,

ואפקעינהו רבנן לקידושין מיניה, והגט הוא גט. ולכאורה זה נראה כאילו בית דין מתנין לעקור דבר מהתורה.

עוד דוגמה: כידוע בדיני ממונות הצריכה התורה שני עדים, אבל בעדות אשה – משום עיגונא הקילו רבנן, ונאמן אפילו עד אחד. ג"כ תמוה: איך הקילו באשת איש לעקור דבר מהתורה?

וכן הוא בצרות ערווה, דלבית שמאי מותר לאחים לייבם, ובית הלל אוסרין, וגם אינם צריכים חליצה. ומקשה הגמ': צרות דבית שמאי לבית הלל היכי נעביד? ליחלצו – נמאסו אגבריהו; וכי תימא לימאסו – "דרכיה דרכי נועם" כתיב. וקשה: וכי משום דלא לימאסו אגבריהו נפטרם מחליצה?

ועוד, הא מהתורה עדים צריכים דרישה וחקירה, דכתיב "משפט אחד יהיה לכם", ובעדות אשה הקילו שאינם צריכים דרישה וחקירה.

בגלל כל הדוגמאות הללו מסתיימת מסכת זו במאמר תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם. ולמדנו מכאן, שבכל המקרים האלה אין בהם עקירה של דבר מהתורה, משום שדברים אלו נובעים ממידת השלום, דלא אתי לידי חליצה וייבום, כי זה מביא קטטה בין אם הוא אינו רוצה בה ובין אם היא אינה רוצה בו, ויבוא מזה לידי לעיגון, ואין זה שלום. לכן הקילו חז"ל בכל הדברים הנ"ל, מפני שהם מביאים את השלום. ע"כ דברי המהרש"א.

ה.

טעם שני על הסיום במאמר של תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם, יבואר עפ"י הגמ' בכתובות (קג ע"ב), מובא שם בזו הלשון:

כי הוו מינצו ר' חנינא ור' חייא, א"ל ר' חנינא לר' חייא: "בהדי דידי מינצת?
דאם חס ושלום נשתכחה תורה מישראל מהדרנא ליה מפילפוליי". א"ל ר' חייא:
"אנא עבדי דלא משתכחה תורה מישראל, דאייתינא כיתנא ושדינא, ומגדלנא
נישבי, וציידנא טביא, ומאכילנא בישרא ליתמי, ואריכנא מגילתא ממשכי
דטביא, וסליקנא למתא דלית בה מקרי דרדקי, וכתיבנא חמשא חומשי לחמשא
ינוקי, ומתנינא שיתא סדרי לשיתא ינוקי, לכל חד וחד אמרי ליה: אתני סידרך
לחברך".

וקשה להבין את כל הוויכוח ביניהם. מה שאמרו דתשתכח תורה מישראל – הלא במסכת שבת (קלח ע"ב) אומר רשב"י: חס ושלום שתשתכח תורה מישראל, שנאמר "כי לא תשתכח מפי זרעו". אלא על כרחך י"ל כהמשך הגמ' שם: אלא מה אני מקיים "ישוטטו לקבל דבר ה' ולא ימצאו" – שלא ימצאו הלכה ברורה ומשנה ברורה במקום אחד, בלי מחלוקת בה.

לפי זה נוכל להבין את הוויכוח בין ר' חנינא לר' חייא. רשב"י אומר דתורה לא תשתכח מישראל, אלא שלא ימצאו הלכה ברורה. על זה אמר ר' חנינא, דאם ח"ו תשתכח תורה מישראל, כמו שאומר רשב"י, אנא מהדרנא ליה בפילפולי. והיינו ע"י שייקח עוד גדולים בתורה ביחד עמו ויבררו את ההלכה. אבל ר' חייא סובר כרב, דאמר שעתידיה תורה שתשתכח מישראל כפשוטו, שנאמר: "והפלא ה' את מכותיך" – הפלאה זו איני יודע מהו; כשהוא אומר "לכן הנני יוסיף להפליא את העם הזה הפלא ופלא" הוי אומר הפלא זו תורה, כלומר שתשתכח לגמרי, שהתורה תהיה להם לפלא שלא ילמדו כלל. על זה אמר ר' חייא: אנא עבדי לתורה שלא תשתכח מישראל – אדאג שהקטנים ילמדו מקטנותם בטהרה.

ו.

אפשר לומר עוד, שר' חנינא ור' חייא חולקים בעניין תדיר ומקודש מי קודם. כי לימוד הקטנים הוא מקודש, כמובא בשבת (קט ע"ב): אמר ר"ל משום ר"י נשיאה, אין העולם מתקיים אלא בשביל תינוקות של בית רבן. ואינו דומה הבל שיש בו חטא להבל שאין בו חטא. זה יש לומר לעניין קדושה דווקא, משום שלימוד הקטנים הוא יותר קדוש, מפני שהוא הבל שאין בו חטא; אבל אם צריכים לברר הלכה להיכן הדין נוטה – בזה לא מועיל לימוד הקטנים, ובשעה כזאת צריכים לחפש תלמידי חכמים מי קודם.

וידועים דברי הרדב"ז (תשובה יג), אודות מי שהיה חבוש בבית הסוהר ונתנו לו רשות לצאת פעם בשנה, והשאלה אם ימתין עם היציאה עד למועד שבו יוכל לקיים מצווה חמורה, או שמא ייצא מיד ולא ימתין כלל. וביאר שם שלא אומרים שימתין לקיים אחת מהמצוות החמורות, כיון דקיי"ל שאין מעבירין על המצוות, הרי שהמצווה הראשונה שתבוא לידו שלא יוכל לעשותה בבית הסוהר – יעשנה.

וי"ל שבזה חולקים ר' חנינא ור' חייא. דר' חנינא סבר כשיטת הרדב"ז, שתדיר קודם, ותלמידי חכמים נקראים תדיר. ור' חייא סבר דמקודש קודם, ותינוקות של בית רבן קודמים, ולכן אמר שהוא משתדל שהתינוקות ילמדו. והיות שר' חנינא סבר שתלמידי חכמים קודמים, לכן בכל מקום שמדובר בתקנות כמו כאן, בתקנת עגונות, מסיימת הגמ' במאמרו של ר' חנינא, שתלמידי חכמים מרבים שלום בעולם.

ז.

במשנה בפאה, בין הדברים שאדם אוכל פירותיהם בעולם הזה והקרן קיימת לו לעולם הבא נמצאת גם הבאת שלום אדם לחבירו. כלומר: הבאת שלום בין אדם לחבירו מוטלת על כל אדם, אבל לעשות שלום בעולם – זה רק תלמידי חכמים יכולים. לכן הם מרבים שלום נוסף על השלום שכל אדם יכול לעשות.

כפי שאמרנו, מסדרי הש"ס מצאו רמז במילה "בניך" לראשי התיבות של ארבע המסכתות שמסתיימות במאמר זה. הקשר בין ארבע מסכתות אלו הוא, שכל עניין הוא לתועלת השלום. השלום מתחלק ל-ד' מחלקות, והן: א. שלום בין הקב"ה לאדם. ב. בין אדם לחבירו. ג. בין איש לאשתו. ד. בין גוף לנשמה.

לא לו מרמזות ארבע המסכתות הללו: מסכת ברכות מדברת בדיני קריאת שמע, תפילה וברכות, להתאחד האדם עם בוראו בכל ענייני חייו, הוא עניין השלום שבין הקב"ה לאדם, כמו שאומרים: "הוא יעשה שלום עלינו".

מסכת יבמות עוסקת בשלום שבין אדם לחבירו, עם כוונת הייבום להקים לאחיו שם, שזה נקרא חסד עם החיים ועם המתים.

מסכת נזיר – עניינה בשלום שבין איש לאשתו, עפ"י מה שאמרו חז"ל: למה נסמכה פרשת נזיר לפרשת סוטה? שמי שרואה סוטה בקלולה יזיר עצמו מן היין, שגורם זנות ועושה פירוד בין איש לאשתו.

כריתות עוסקת בעניין השלום שבין הגוף לנשמה, כמבואר בדברי חז"ל, שתועלת המצוות שהאדם מקיים בעולם הזה היא לתיקון ולקיום הקשר של הנפש אחרי היפרד רוח החיים ממנו, כך שיהיה קשר תמידי בין הנפש השוכנת על הקבר, הרוח השוכנת בגן העדן התחתון, והנשמה אשר משכנה בגן העדן העליון. אשר על כן מתפללים על הקברים. ע"י הקשר הזה תשוב לעת התחיה הרוח אל הגוף, ויהיו ביחד. אבל כשאדם חוטא בעבירה שחייב עליה כרת, אזי נכרתת הנפש מהרוח והנשמה, כמו שכתוב בכרת: "ונכרתה הנפש ההיא", ואין לו תקנה שיקום בתחיית המתים. לכן עניינה של מסכת כריתות הוא השלום הרביעי, בין הגוף לנשמה בעולם הזה ובעולם הבא. על האדם לשמור עצמו מאותן העבירות שחייבים עליהן כרת, אשר גורמים פירוד ביניהם; ואם חטא – ישוב מחטאו, למען ישוב ויאיר בקרב נפשו ונשמתו נר ה'.

הדרן למסכת כתובות (1)

א.

בסוף כתובות (קיב ע"ב) מובא:

אמר רב חייא בר אשי אמר רב: עתידין כל אילני סרק שבארץ ישראל שיטענו פירות, שנאמר: "כי עץ נשא פרי תאנה וגפן נתנו חילם".

בספרא (בחקותי, א) נאמר מדרש זה בלשון אחרת:

ומנין שאף אילני סרק עתידים להיות עושים פירות? ת"ל "ועץ השדה יתן פרי".

ויש לעמוד על שני עניינים: א. מדוע הביא רב פסוק רחוק, מספר יואל, ולא הביא את הפסוק שהובא בספרא, מפרשת בחוקותי? ב. מהו הלשון שנקט רב, שהאילנות "יטענו" פירות? ולמה לא כתב בפשטות כלשון הספרא: "להיות עושים" פירות?

ב.

בתענית (יז ע"א), בעניין שתיית יין לכוהנים בזמן הזה, מובא שם: כהן המכיר את משמרתו ואת משמרת בית האב שלו – אסור לו לשתות יין כל אותו היום אף בזמן הזה. אם הוא מכיר את משמרתו אך אינו מכיר את בית האב שלו – אסור לו כל אותה שבת. אינו מכיר לא את משמרתו ולא את משמרת בית האב שלו – אסור לו לשתות יין לעולם, שמא עכשיו זמנו הוא, ויש לחוש שמא ייבנה בית המקדש ויצטרך לעבוד בבית המקדש.

אומר על זה רבי: אם באנו לחוש שמא ייבנה בית המקדש אסור יהיה ביין לעולם, ואפילו אם הוא יודע שעכשיו אין זה זמן משמרתו, שמא ייבנה ביהמ"ק, וכל כהן הנמצא שם ייכנס ויעבוד! אלא מה אעשה שתקנתן מקלקלתן: חורבן הבית שקלקלן וערבב את סידור משמרותיהן – הוא תקנן עכשיו שמותר להם לשתות יין לעולם, ואין חשש שמא ייבנה המקדש פתאום.

מכלל דרבנן אסרו לשתות מהטעם של מהרה ייבנה המקדש, ובעינן כהן הראוי לעבודה.

על איסור שתיית יין לכהן גם בזמן הזה מקשה ה"שאגת אריה" שלוש קושיות:

א. הלא בעניין גאולה ישראל חולקים ר' אליעזר ור' יהושע בר"ה (לו ע"א). ר' אליעזר אומר: בתשרי עתידין להיגאל, ור' יהושע אומר: בניסן. לפי"ז אין שום חשש בשאר החודשים לגאולה, ומדוע נאסר על הכהן שתיית יין לעולם?

ב. במסכת מנחות (נ ע"א) מובא שאת בית המקדש מחנכים רק עם תמיד של שחר. הקרבת קרבן זה יכולה להימשך רק עד ארבע שעות או עד חצי היום. יוצא שאם לא באה הגאולה עד שעת הצהריים כבר לא יקריבו את תמיד של שחר באותו היום, ומדוע אסור לכהן לשתות יין מחצי היום והלאה?

ג. מדוע בכלל לאסור על הכהן לשתות יין בזמן הזה? הלא ישנם ספיקות רבים על כל כהן: שמא היום לא ייבנה בית המקדש; ואם ייבנה – שמא לא יצא לכהן זה לעבוד במשמרת זו; ואם יצא לו לעבוד במשמרת זו – הלא יצטרכו ב"ד עוד לבדקו בנוגע לתמימות גופו וייחוסו וכו'.

ג.

על קושיות אלו עונה ה"שאגת אריה": בנוגע לקושיה א' – התשובה היא על פי הנאמר בירושלמי מעשר שני (פרק ה' הלכה ב'), שעתיד בית המקדש להיבנות לפני ביאת הגואל. א"כ כל יום הוא זמנו של בניין בית המקדש.

כמו כן אפשר לתרץ שכל המחלוקת בין ר"א לר"י בנוגע לזמן גאולת ישראל נוגעת רק לסוג הגאולה של "בעתה": לר"א ה"עת" הוא בתשרי, ולר"י – בניסן. אולם אם נזכה להיגאל בסוג הגאולה של "אחישנה" – יכולה הגאולה לבוא בכל יום.

בנוגע לקושיה ב' שחינוך בית המקדש אינו אלא עד חצי היום, ואם המשיח לא יבוא עד הצהריים כבר לא יעשו באותו היום עבודה, ומדוע נאסר על הכהן לשתות יין אחרי הצהריים. אומר על זה השאגת אריה: אמנם נכון הדבר שמזבח העולה מתחנך רק עם תמיד של שחר, אולם דבר זה לא יעכב את התחלת העבודות האחרות בבית המקדש, כמו: הקטרת הקטורת, הטבת הנרות וכו'.

בנוגע לקושיה ג': במסכת בכורות (לד ע"א) נלמד מהפסוק: "הנה נתתי לך את משמרת תרומתי" – שבשתי תרומות הכתוב מדבר, אחת תרומה טהורה ואחת תרומה תלויה,

שבשתייהן צריך לעשות שימור. ובספר "שואל ומשיב" מובא שנשאל ע"י למדן אחד, לשיטת הרמב"ם שסובר שספיקא דאורייתא מהתורה לקולא, מדוע יש להחמיר מן התורה בתרומה תלויה? וענה, שבמקום שנאמר "משמרת" יש להחמיר ביותר. על פי זה אפשר ליישב גם אצלנו, שכן גם לגבי עבודת הכהנים במקדש כתוב בפרשת קורח משמרת: "ושמרתם את משמרת הקודש ואת משמרת המזבח". לכן על אף כל הספיקות הנ"ל אוסרים לכהן לשתות.

כן מובא ברמב"ן על המשנה בחולין (ב ע"א): "הכל שוחטין ושחיטתן כשרה"; ומקשה הגמ': "הכל שוחטין – לכתחילה, ושחיטתן כשרה – בדיעבד?"; ומתרץ רבה בר עולא: הכי קתני, הכל שוחטין – ואפילו טמא בחולין שנעשו על טהרת הקודש, דסובר כקודש דמי, ושוחט בסכין ארוכה כדי שלא יגע בבשר; אבל במוקדשין לא ישחוט, שמא יגע בבשר, ואם שחט ואומר "ברי לי שלא נגעתי" – שחיטתו כשרה. ולכאורה יש לתמוה: מדוע צריך להגיד "ברי לי שלא נגעתי", הלא כל ספק טומאה ברשות הרבים ספיקו טהור, והעזרה היא רשות הרבים, א"כ אפילו אם לא אמר ברי לי – גם טהור. מתרץ על זה הרמב"ן, כי בקודש נאמר "משמרת", ולכן יש להחמיר יותר.

ד.

עוד יש לתמוה על דעת הרמב"ם, הסובר שספיקא דאורייתא מהתורה לקולא: מדוע מדגישה התורה "רק עץ אשר תדע כי לא עץ מאכל הוא אותו תשחית וכתת"; ומשמע: אם לא תדע בבירור שאינו עץ מאכל – אסור לכרות אותו. ומדוע לא? הרי זהו ספק, ויש לפסוק בו לקולא! מוכרחים לומר לדעת הרמב"ם, שהמדובר הוא בעץ פרי שהפסיק לתת פריו, שיש עליו חזקת איסור מקודם, ולכן מחמירים בו אם לא נדע בבירור שכבר לא יצמיח יותר פירות.

כן מבאר הספורנו בפרשת שופטים, שמדובר בעץ מאכל שהפסיק לתת פירות. לפי זה יוצא, שעל עץ סרק לא חל איסור השחתה, למרות שבעתיד הוא יעשה פירות, כדברי רב שאמר שעתידין כל אילני סרק שבארץ ישראל שיטענו פירות.

ה.

במסכת סנהדרין (צז ע"ב):

אמר רב: כלו כל הקיצין, ואין הדבר תלוי אלא בתשובה ומעשים טובים.
ושמואל אמר: דיו לאבל שיעמוד באבלו.

לשמואל, מספיקות הצרות והגזירות שסבלו ישראל בגלותם כדי שיגאלו, אפילו אם לא יעשו תשובה. אומרת הגמ' על כך:

כתנאי. ר' אליעזר אומר: אם ישראל עושין תשובה נגאלין, ואם לאו אין נגאלין.
אמר ליה ר' יהושע: אם אין עושין תשובה אין נגאלין, אלא הקב"ה מעמיד עליהם מלך שגזרותיו קשות כהמן וישראל עושין תשובה ומחזירין למוטב.

ההבדל בין ר' אליעזר לר' יהושע הוא, שלר' אליעזר התשובה מוכרחה לבוא לפני הגאולה מצד עצמם של ישראל, וזוהי תשובה מאהבה. לר' יהושע התשובה תבוא ע"י לחץ וגזירות קשות, וזוהי תשובה מיראה.

אם מדמים את מחלוקת רב ושמואל למחלוקת ר' אליעזר ור' יהושע יוצא, שרב סובר כר' אליעזר, שהתשובה העתידה תהיה מאהבה, ושמואל כר' יהושע, שהתשובה תהיה מיראה.

במסכת שבת (סג ע"א) במשנה: "אין יוצאין בכלי זיין בשבת, ור' אליעזר מתיר". ר"א סובר שכלי זיין יהיו גם לעתיד, אולם לא יזיקו, כלומר: לא יצטרכו להשתמש בהם כדי להילחם, והם יישארו בגדר תכשיט בלבד. לכן מותר לצאת בהם בשבת. חכמים אומרים שלא יהיו כלי זיין לעתיד כלל, והם אינם נחשבים תכשיט, ואם כן אסור לצאת בהם בשבת.

מקבילה לזה היא המחלוקת (ספרא בחוקות, א) בין ר"י לר"ש על הפסוק "והשבתי חיה רעה מן הארץ":

ר' יהודה אומר: מעבירים מן העולם. ר' שמעון: אומר משביתן שלא יזוקו. אמר ר"ש: אימתי הוא שבחו של מקום? בזמן שאין מזיקים, או בזמן שיש מזיקים ואין מזיקים? אמור: בזמן שיש מזיקים ואין מזיקין.

לפי ר' יהודה ההצלה תהיה בדרך הטבע, שלא יהיו יותר מזיקים. לדעת ר' שמעון ההצלה תהיה בדרך נס ממש: החיות יהיו, אלא שלא יזיקו יותר. זו אותה המחלוקת של ר' אליעזר וחכמים: לפי חכמים לא יהיה לעתיד נשק, וממילא לא יהיו יותר מלחמות – וזה בדרך הטבע; אבל לר"א יהיה נשק, אלא שלא יזיק וישמש לנוי ולתכשיט – וזה נס. ר"א לשיטתו, כמו שראינו שהתשובה שתהיה לפני הגאולה תהיה מאהבה, וממילא נהיה ראויים לנס

ממש, והכל יהיה בדרך נס. וכבר קבענו קודם, שגם רב (במחלוקתו עם שמואל) הולך לשיטת ר"א. מכאן שגם לדעתו ישראל נגאלין ע"י תשובה מאהבה, וראויים לניסים.

ו.

לאור כל זאת תובן שיטתו של רב, שאמר שעתידין כל אילני סרק שבא"י שיטענו פירות. המדובר הוא בהצמחה פתאומית ורבה, בדרך נס, וזו הכוונה "יטענו" פירות: בבת אחת. וכלשון הפסוק בפרשת ויגש: "טענו את בעירכם" – משמע: משא כבד ורב, יותר מדרך הרגיל.

על כך מביא רב את הפסוק מיואל: "כי עץ נשא פרי" – ואינו מחלק בין עץ פרי לעץ סרק. משמע: גם אילנות הסרק יטענו פירות בדרך נס.

אולם בספרא הלשון היא "להיות עושים פירות", וסתם ספרא - ר' יהודה. ר' יהודה לשיטתו במחלוקתו עם ר"ש, שהגאולה תהיה בדרך הטבע, ולכן לא יהיו יותר חיות מזיקות. לכן מביא ר' יהודה את הפסוק מפרשת בחוקותי, שאירי דווקא בעץ פרי שהפסיק לעשות פירות, כדלעיל בשיטת הרמב"ם ובדברי הספורנו; וא"כ לעתיד גם עץ כזה יתן פירותיו – אך בזה אין חידוש בדרך של נס, אלא בדרך הטבע, היינו: עץ שעשה פעם פירות יחזור לעשות פירות.

וממילא אין המדובר כאן ב"טעינה" פתאומית של פירות, כדעת רב בגמ', אלא "להיות עושים" – משמע: בדרך הטבע, גידול טבעי ואיטי, כשיטת ר' יהודה, שהגאולה תהיה בדרך הטבע.

הדרן למסכת כתובות (2)

א.

אמר רב חייא בר אשי אמר רב עתידין כל אילני סרק שבארץ ישראל שיטענו פירות, שנאמר (יואל ב', כב): כי עץ נשא פריו תאנה וגפן נתנו חילם. (כתובות קיב, ב)

חז"ל הבינו, שמהכתוב "תאנה וגפן" למדנו שעצי הפרי יטענו פירות, מדוע נאמר אם כן "עץ פרי נשא פרי", אלא לומר לך שאפילו עצי סרק ג"כ יטענו פירות.

בתורת כוהנים פרשת בחוקותי (פרשה א) מצאנו מדרש דומה:

ומניין שאף אילני סרק עתידים להיות עושים פירות ת"ל "ועץ השדה יתן פרי" (ויקרא כ"ו, ד).

מהפסוק "ועץ השדה יתן פרי" למדו גם כן שעתידין אילני סרק לעשות פירות.

במבט ראשון ושטחי מדרשים אלה דומים, אולם בברור מעמיק יותר ניווכח, שיש הבדל מהותי בין הלימוד של רב בגמרא ללימוד בתורת כוהנים. מתוך כך יתברר גם מדוע הרחיק רב והגיע למסקנתו מהפסוק ביואל.

ב.

התורת כוהנים שלמד מהפסוק "ועץ השדה יתן פרי" שאילני סרק יעשו פירות, כוונתו דווקא לעץ השדה שמטבעו לעשות פירות, והחידוש שאפילו אם הזקינו והפסיקו לתת פירות, הרי שלעתיד יחזרו ויעשו פרי. אולם רב שדרש בגמרא בכתובות את הפסוק "כי עץ נשא פרי" עץ סתם משמע, כוונתו שאף עצי היער, שהם עצי סרק שמעולם לא עשו פרי, גם הם יטענו פירות. ולזה כיוון המשורר בתהילים (צ"ו, יב) באומרו "אז ירננו כל עצי יער" כלומר גם עצי יער שלא הניבו מעולם פרי, גם הם יטענו פירות.

הבדל נוסף בין הלימודים, בתורת כוהנים לא נאמר אלא "עתידין לעשות פירות", משמע באופן טבעי כמו עצי פרי אחרים. אבל לרב האומר "יטענו פירות" משמע הרבה מאד. וכן נאמר בפרשת ויגש (בראשית מ"ה, יז) "טענו את בעירכם", כלומר הרבה שלא כדרך הרגילה.

ובדומה לכך קראו חכמים לארץ ישראל ארץ צבי, ואמרו שם (כתובות קיב, א):

אמר רב חסדא, מאי דכתיב: (ירמיהו ג', יט) "ואתן לך ארץ חמדה נחלת צבי"?
למה ארץ ישראל נמשלה לצבי? לומר לך: מה צבי זה אין עורו מחזיק בשרו, אף
ארץ ישראל אינה מחזקת פירותיה.

ומשמעות הדברים שבגמרא הפליגו בכמות הפרי שיתנו העצים בארץ ישראל, בעוד
שבתורת כוהנים לא הודגש דבר זה.

ג.

ונראה שביסוד הדברים חולקים התורת כוהנים ורב אם לימות המשיח יהיה שינוי טבע או
לא. התורת כוהנים סובר שלימות המשיח לא יהיה שינוי טבע מהותי. רק עצי השדה יעשו
פירות לדעת התורת כוהנים, ולא עצי היער. ורב סובר לעומת זאת שלימות המשיח ישתנה
הטבע שינוי רב, גם עצי היער יעשו פירות ובכמות גדולה מאד.

ובענין זה חולקים שמואל ור' יוחנן במסכת ברכות (לד, ב):

אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא לימות
המשיח, אבל לעולם הבא - עין לא ראתה אלהים זולתך. ופליגא דשמואל, דאמר
שמואל: אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד, שנאמר:
כי לא יחדל אביון מקרב הארץ (דברים ט"ו, יא).

לדעת ר' יוחנן "כל הנביאים לא נתנבאו אלא לימות המשיח" כלומר שבימות המשיח
ישתנה הטבע לגמרי. ולעומתו לשמואל האומר "אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא
שעבוד מלכויות בלבד", היינו שלא יהיה בימות המשיח שום שינוי בטבע העולם, אלא שלא
יהיה על עם ישראל שיעבוד מלכויות.

ונראה שרב ושמואל הולכים לשיטתם במסכת סנהדרין (צז, ב):

אמר רב: כלו כל הקיצין, ואין הדבר תלוי אלא בתשובה ומעשים טובים.
ושמואל אמר: דיו לאבל שיעמוד באבלו.

רב סובר ש"כלו כל הקיצין", והדבר המעכב את התשובה הוא החזרה של עם ישראל
בתשובה. ואילו לדעת שמואל "די לאבל שיעמוד באבלו" כלומר די לישראל הצרות
שסבלו, ואפילו אם לא יעשו תשובה נגאלין. הגמרא ממשיכה ותולה את מחלוקת רב
ושמואל במחלוקתם של התנאים רבי אליעזר הגדול ורבי יהושע בענין התשובה כתנאי
לגאולה.

כתנאי, רבי אליעזר אומר: אם ישראל עושין תשובה - נגאלין, ואם לאו - אין נגאלין. אמר ליה רבי יהושע: אם אין עושין תשובה - אין נגאלין? אלא, הקדוש ברוך הוא מעמיד להן מלך שגזרותיו קשות כהמן, וישראל עושין תשובה ומחזירין למוטב. תניא אידך: רבי אליעזר אומר: אם ישראל עושין תשובה - נגאלין, שנאמר שובו בנים שובבים ארפא משובתיכם (ירמיהו ג', כב). אמר לו רבי יהושע: והלא כבר נאמר חנם נמכרתם ולא בכסף תגאלו (ישעיהו נ"ב, ג), חנם נמכרתם - בעבודה זרה, ולא בכסף תגאלו - לא בתשובה ומעשים טובים.

ואומרת אם כן הגמ' שמחלוקת רב ושמואל תלויה במחלוקת התנאים. רב סובר כר' אליעזר שהגאולה תלויה בתשובתו של עם ישראל, ואילו דעת שמואל כר' יהושע שגם אם לא יעשו תשובה מרצונם החופשי, הקב"ה מעמיד להם מלך שגזרותיו קשות כהמן ומחזירין למוטב.

ולדברי רב כיון שהתשובה תלויה בחזרה בתשובה של עם ישראל שהיא תשובה מאהבה ממילא הם ראויים בעקבותיה לשנוי הטבע ולניסים גדולים, בעוד שלדעת ר' יהושע שהתשובה נכפית על ידי הגויים ממילא זו תשובה מיראה שאינה יכולה להביא לשינוי מוחלט בטבע.

ד.

במדרש רבה פרשת בשלח (פרשה כה):

הוא מרומים ישכון (ישעיה ל"ג, טז) הה"ד כי ה' אלהיך מביאך אל ארץ טובה ורחבה (דברים ח', ז) לראות שלחן שהוא ערוך בג"ע..., כביכול מיסב למעלה מן האבות ואבות וכל הצדיקים בתוכו שנאמר והם תכו לרגליך (דברים ל"ג), והוא מחלק להם מנות... והוא מביא להם פירות מגן עדן ומאכילן מעץ חיים. ומי מברך תחלה הכל חולקין כבוד להקב"ה שהוא יצוה לברך, והקב"ה אומר למיכאל ברך והוא אומר לגבריאל וגבריאל לאבות העולם והן חולקין כבוד למשה ולאהרן והם לזקנים, והם חולקין כבוד לדוד ואומרים המלך שבארץ יברך את המלך שבשמים, ונותנין לדוד הכוס ואומר כוס ישועות אשא ובשם ה' אקרא (תהלים קט"ז, יג).

ובכן יהי רצון שנזכה כולנו לביאת משיח בן דוד ובניין בית המקדש במהרה בימינו אמן ואמן.

הדרך למסכת נדרים (1)

א.

בסוף מסכת נדרים הובא עניין האשה שהאדם שהתייחדה עמו הציל את בעלה מלאכול תמרים מורעלים, ורבא התירה, כי אם היה עושה איסור הוה ניחא ליה דליכול בעלה ולימות. ויש לעיין בעניין זה.

במסכת יבמות (כד ע"ב) אומרים התוס' (ד"ה אמר), שמדובר כשאומרת "טמאה אני", אבל אם היא אומרת "טהורה אני" – היא מותרת גם בלי הטעם של "אם איתא דעבד איסורא הוה ניחא ליה דליכול ולימות". התוס' מקשים שם, דכיון שאומרת "טמאה אני" הא שויא אנפשה חתיכה דאיסורא, ואיך אנו מתירים אותה מתוך החשש שמא נתנה עיניה באחר? והרי היא צועקת ואומרת "טמאה אני"! מתרצים התוס': "לפי שראו חכמים שנתקלקלו הנשים ליתן עיניהם באחר ורוב האומרות כן משקרות, לכך נראה להם להתירן".

זאת אומרת, המשנה האחרונה היא בשיטה שרוב הנשים משקרות הן, ואילו המשנה הראשונה שאומרת שמאמינים לה כשאומרת "טמאה אני" לא סוברת שרוב משקרות הן, ולכן פוסקת המשנה הראשונה שיוציא.

אבל לשיטת ר"מ, דחייש למיעוטא, והמיעוט אינן משקרות, היינו צריכים להאמין לה כשהיא אומרת "טמאה אני" ולאסור אותה על בעלה. ולכאורה יכולנו לומר שהמשנה האחרונה פליגא על ר"מ; אבל מה נעשה שהרי גם ר' יוסי חייש למיעוטא, כמבואר ביבמות (סז ע"ב), וביבמות (פב ע"א) אומרים שכוליה פירקין ר' יוסי היא! א"כ כשהיא אומרת "טמאה אני", אפילו אם רוב נשים משקרות, ר' יוסי הרי חייש למיעוטא, וחוזרת הקושיה: איך אין אנחנו מאמינים לה ומתירים אותה לבעלה, מפני חשש שמא נתנה עיניה באחר?

והגם שבמסכת כתובות (יד ע"ב) אומרת המשנה: "אמר ר' יוסי: מעשה בתינוקת שירדה למלאות מים מן המעיין ונאנסה... אם רוב אנשי העיר משיאין לכהונה הרי זו תינשא לכהונה" – ומשמע שר' יוסי ג"כ הולך אחר הרוב, ולא חייש למיעוטא. צ"ל, דשאני התם ברובא דאיתא קמן, דהכל מודים בו, ואפילו ר' מאיר ור' יוסי אזלינן בתר רובא.

ב.

ע"כ אנחנו מוכרחים להגיד שכאן המחלוקת בין המשנה הראשונה למשנה האחרונה היא בעניין אחר. דהמשנה הראשונה אומרת להאמינה מפני שספיקא דאורייתא לחומרא, ומחמירנן להוציא. והמשנה האחרונה אומרת ספיקא דאורייתא לקולא, ואין מאמינים לה. בגלל זה התיר רבא את האשה שאמרה "טמאה אני", מפני שספיקא דאורייתא לקולא.

אמנם מדברי ר' יוסי בכריתות (כג ע"א) משמע שהוא סובר שספיקא דאורייתא לחומרא, שכן הוא אומר שעל חתיכה אחת ספק חלב ספק שומן מביא אשם תלוי.

המחלוקת בעניין ספיקא דאורייתא היא בין הרשב"א והרמב"ם, שהרמב"ם סובר שצריך להביא קורבן רק בשתי חתיכות, היכא דאיתחזק איסורא, אבל בספק על חתיכה אחת אינו מביא קורבן, מפני שספיקא דאורייתא לקולא. הרשב"א סובר שאפילו על ספק חתיכה אחת ג"כ מביא קורבן, שספיקא דאורייתא לחומרא. כפי שאמרנו, ר' יוסי שסובר שעל ספק חתיכה אחת הוא מביא קורבן – הרי הוא סובר שספיקא דאורייתא לחומרא. א"כ הדרא קושיא לדוכתא: איך אנו מתירים אותה לבעלה כשהיא אומרת "טמאה אני"? והלא יותר אנו צריכים לחשוש להאמין לה, כדברי המשנה הראשונה!

ג.

אפשר לתרץ אליבא דר' יוסי, שדווקא באיסור כרת, כמו חלב, הוא סובר שספיקא דאורייתא לחומרא, אבל לא באיסור לאו. זאת לפי דברי הר"ן, שמעמיד את המשנה באשת כהן שזינתה רק באיסור לאו – בזה לא אמר ר' יוסי שספיקא דאורייתא לחומרא, ומשום כך התירו אותה לבעלה.

בזה אנו יכולים לקשר את סוף מסכת נדרים עם התחלת המשנה דנזיר: "כל כינויי נזירות כנזירות". התוס' (ד"ה נזיר) מקשים, לפי ר"ל שסובר שהכינויים הם לשון שבדו להם לחכמים, וכל הספק הוא רק מדרבנן – איך הוא מביא קורבן לבית המקדש, והרי הוא חולין לעזרה!

מתרץ ה"אורח מישור", שר"ל סובר שאיסור הבאת חולין לעזרה הוא רק מדרבנן, ושחיטת העוף ג"כ היא מדרבנן, ע"כ הם אמרו והם אמרו.

ועוד מקשים התוס' בזבחים (סח ע"א ד"ה אימר), דא"א לומר שחולין בעזרה ושחיטת העוף הם רק מדרבנן, כי אם כך – למה צריך פסוק ללמוד שחטאת העוף באה על הספק? מתרצים

התוס', שלפי ר"ל, שסובר דחולין בעזרה ושחיטת העוף הם רק מדרבנן, נצרך הפסוק ללמד לא רק שמותר להביא, אלא שמחוייב להביא.

לפי זה, אם אנחנו נגיד שספיקא דאורייתא לחומרא – גם בלי הפסוק מחוייב להביא לחומרא. ע"כ אנחנו מוכרחים להגיד, שמי שסובר שחולין בעזרה ושחיטת העוף הם רק מדרבנן סובר גם שספיקא דאורייתא לקולא, ולכן היינו אומרים שפטור מלהביא – על זה בא הפסוק ללמד שחייב להביא.

יוצא שהמשנה הראשונה בנזיר סוברת שספיקא דאורייתא לקולא. מכאן שאפשר להגיד שהכינויים הם רק לשון שבדו חכמים. ובסוף נדרים ג"כ סיימנו בשיטה של ספיקא דאורייתא לקולא.

הדרן למסכת נדרים (2)

א.

למדנו במסכת זו מסכת נדרים (כב ע"א), בענין הפתח לנודר שבא לפני בית הדין, ומבקש שיתירו את נדרו:

ולא פתחין בהא נמי דשמואל, דאמר שמואל: אף על פי שמקיימו נקרא רשע. אמר רבי אבהו: מאי קרא? וכי תחדל לנדור לא יהיה בך חטא (דברים כ"ג), ויליף חדלה חדלה, כתיב הכא: כי תחדל לנדור, וכתיב התם: שם רשעים חדלו רוגז (איוב ג').

תוך כדי הדיון בענין הפתח שעל פיו יכול בית הדין להתיר את הנדר, מביאה הגמרא את דברי שמואל המגנה את הנודר וסובר שגם אם מקיים את נדרו הריהו נקרא רשע.

התיחסות דומה מצאנו במקום אחר במסכת זו (עז ע"ב):

תני רב דימי אחוה דרב ספרא: כל הנודר, אע"פ שהוא מקיימו - נקרא חוטא, אמר רב זביד: מאי קרא? וכי תחדל לנדור לא יהיה בך חטא (דברים כ"ג), הא לא חדלת - איכא חטא.

רואים אנו אם כן עד כמה הפליגו בגנות הנודר.

אלא שמצד שני מצאנו במשנה אבות (ג', יג) שאמרו רבותינו: "נדרים סייג לפרישות". עוד מסופר על יעקב אבינו בתחילת פרשת ויצא, שנדר לפני יציאתו לחרן. ומלשון הכתוב שם

"וידר יעקב נדר לאמור" למדו במדרש: "מהו לאמר לאמר לדורות כדי שיהיו נודרים בעת צרתן" (בר"ר פרשה ע').

ולכאורה הדברים סותרים אחד את השני, האם יש להתיחס בחיוב לנדר, או שהדבר שלילי בתכלית.

אולם התרוץ הוא פשוט לכאורה. הנודר בעת צרה כמו יעקב שיצא מביתו והרחיק לחרן, או אדם המבקש לעשות סייג ליצרו, הרי זה נכון וטוב. אמנם אם המטרה היא לקיים דבר מסוים שאפשר לבצעו בלי להקדים לביצוע נדר, את זה באו חז"ל למנוע, ולכן הם גינו זאת.

ומספר טעמים יש להתנגדות חז"ל לנדרים אילו:

א. עד שלא נדר כל מה שיעשה זו נדבת לב, אולם אחרי שנדר כל מה שיקיים אינו אלא פרעון חוב.

ב. אם הוא מאחר לקיימו בכל שעה ובכל רגע עובר משום בל תאחר.

ג. אולי לא יקיים כלל את הנדר.

ד. הוא עלול להגיע למצב שידחק ויהיה חייב להישאל ולבקש התרה לנדרו, והרי אמרו חז"ל במסכת חגיגה (י' ע"א) ש"היתר נדרים פורחים באויר ואין להם על מה שיסמוכו".

ה. כאשר אדם נודר נדר בודקים אחריו כמו מי שלוקח בהקפה שחוקרים מראש האם בטוח שיוכל להחזיר את ההקפה, ועל זה נאמר (משלי כ', כה) "ואחר נדרים לבקר".

ולפעמים קורה דבר נוסף, שחוקרים את האדם על חטא פעוט, ובחקירה נמצא שחטא חטא גדול הרבה יותר. הדבר דומה לאדם שעובר במכס בלא לשלם את המגיע ממנו, והוא נתפס ונחקר בשל ענין זה. אך בחקירה מוצאים שיש בכיסו מטבעות מזויפים שהוא עצמו זייף, עוון הגדול לאין ערוך מעוון הברחת המכס, דבר המחייב מיתה.

ומצאנו שהמדרש (תנחומא וישלח סי' ח) עומד על ענין זה בקשר לפסוק בדברים (כ"ג, כב):

כי תידור נדר לה' אלוהיך לא תאחר לשלמו כי דרוש ידרשנו ה' אלוהיך מעמך
והיה בך חטא

"כי דרש ידרשנו" שני פעמים למה אלא ללמדך דורשו ודורש עונות אחרים עמו. וכן הוא אומר "ואחר נדרים לבקר". ואמר רבי ינאי הנודר ואינו משלם פנקסו מתבקרת לפני הקב"ה ואומר היכן פלוני בן פלוני שנדר נדר ביום פלוני.

ובזה גם תתישב המחלוקת בנזיר, שבמדרש (במ"ר פרשה י) אמרו: "אף נזיר נקרא קדוש שנא' 'כל ימי נזרו קדוש הוא לה'". ומאידך מצאנו התיחסות הפוכה שאמרו במסכת נזיר (יט, א) בשם ר' אלעזר הקפר ש"נזיר טהור נמי חוטא הוא". ולדברינו ההסבר הוא שהדבר תלוי בנסיבות של הענין. הכל לפי האדם הזמן הסיבה והכוונה.

ב.

עתה נעמוד על השאלה המהותית: מה תכליתו של האדם בבואו לעולם הזה. לפי הזוהר והמקובלים הנשמה היא חלק א-לוי ממעל וניתנה בגוף שהוא בעולם הזה הגשמי. הגוף רצונו רק לקבל לעצמו, והשלב הראשון שהוא זמן הקלקול בו הנשמה משועבדת לגוף, נמשך עד שימלאו לילד י"ג שנה. אחרי שהגיע לגיל זה כלומר מי"ג שנה ואילך עיסוקו במצוות מטהר את הרצון המוטבע בו מקודם ומהפכו לאט לאט והוא מתחיל יותר ויותר להשפיע נחת רוח ליוצרו. בדרך זו חוזרת הנשמה לקדושתה השורשית והמקורית כפי שהיתה במחשבת הבריאה. נפשו של האדם עוברת אז דרך המערכה של העולמות דקדושה, היא מתלבשת בגוף, וזהו הזמן של התיקון.

וכך האדם במהלך חייו הולך וקונה מדריגות קדושה ממחשבת הבריאה שבאין סוף ברוך הוא, עד שהוא מצליח להפוך את הרצון, שבתחילה ענינו היה לקבל לעצמו, וכעת יהיה כולו בבחינת מקבל במטרה להשפיע נחת רוח ליוצרו, וכלל לא לתועלת עצמו. וכשיגיע לדרגה זו הריהו משיג את השוואת הצורה ליוצרה.

זו המשמעות של סיום ספר קהלת שכתב שלמה המלך: "סוף דבר הכל נשמע את הא-להים ירא ואת מצוותיו שמור כי זה כל האדם". כי בוודאי לא נברא בעולם לעבוד עבודת עצמו יומם ולילה, א"כ לשם מה ברא הבורא החכם את האדם בעוה"ז ושלח אליו את הנשמה ממקום גבוה ורם לעוה"ז הנמוך והשפל? ההסבר לכך, שתכלית יצירת האדם היא אך ורק להשלים נפשו ביתרון אור. ואם יש אנשים שמעשיהם כמעשה הבהמה עוד אכלה בפיהם ולא יזרו מתאוות ליבם, מה מאד היה ראוי שייכלמו ותכסה הבושה פניהם על מיעוט השגתם את הבורא יתברך, אשר לכוונה זו היתה כל תכלית הבריאה.

אלא שלפני קנין חכמה כלשהי בין חכמת הגמרא ובין חכמת הקבלה, צריך שתקדם לכך היראה. ענין זה נלמד מהנאמר בתהילים (קי"א, י): "ראשית חכמה יראת ה' שכל טוב לכל עושיהם". ודרשו חז"ל (ברכות יז, א): "לעושים לא נאמר אלא לעושיהם, לעושים לשמה ולא לעושים שלא לשמה". וידוע שעיקר תורה לשמה היא התורה שאדם לומד כדי לקיימה. וזו אם כן כוונת הפסוק, בזמן שהאדם מקדים לחכמה יראת ה' תתן החכמה שכל טוב לכל

עושיהם מפני שאין כוונת החכמה אלא ליראת ה', שהחכמה תלמד לאדם דרכי היראה. ואמרו חז"ל (שבת לא ע"א): "כל אדם שיש בו תורה ואין בו יראת שמים דומה לגזבר שמסרו לו את המפתחות הפנימיות והחיצוניות לא מסרו", שאין לו דרך ליכנס פנימה.

יראת השמים של האדם קשורה לכל תפילה או דבר מצווה שאדם עושה. האדם צריך לחשוב שהוא עומד לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה. ומשום כך כשנכנס לביה"כ להתפלל יעמוד באהבה וביראה ויאמר: "ואני ברוב חסדך אבוא ביתך אשתחוה אל היכל קדשך ביראתך" וכו'.

הדרך למסכת נזיר

א.

סיימנו את מסכת נזיר (סו ע"ב) במאמר הידוע:

אמר ר' אלעזר אמר ר' חנינא: ת"ח מרבים שלום בעולם, שנאמר: "וכל בניך לימודי ה' ורב שלום בניך".

כבר העיר המהרש"א שארבע מסכתות בש"ס מסתיימות במאמר הזה: ברכות, יבמות, נזיר וכריתות. ה"ערוך לנר" אומר שעובדה זו מרומזת במילה "בניך".

הטעם מדוע דווקא ארבע מסכתות אלו מסתיימות במאמר הנ"ל של שלום. אפשר לומר שלכל אחת מהן יש עניין בשלום: מסכת ברכות מדברת בעניין ברכות, ק"ש ותפילה, שעל ידיהן נעשה שלום בין ישראל לאביהם שבשמים. יבמות מדברת בעניין ייבום, להקים לאחיו שם, שבזה עושים חסד עם החיים ועם המתים, ושלום בין אדם לחבירו. נזיר – עניינה שלום בין איש לאשתו, כמו שאומרת הגמרא (נזיר ב ע"א) לגבי הטעם שנסמכה פרשת נזיר לפרשת סוטה – "הרואה סוטה בקלקולה יזיר עצמו מן היין"; וגם נעשה שלום בין הגוף להנשמה, כמו שנבאר בהמשך. בכריתות מדובר בעבירות שחייבים עליהן כרת, וע"י זהירות מעבירות הנ"ל נעשה שלום בין הגוף להנשמה, כמו שמובא בספרים הקדושים, שאם עובר אדם על איסור כרת נכרתת הנשמה מהגוף ואין להם שום קשר אפילו בתחיית המתים. מכאן שלארבע המסכתות הללו יש עניין בשלום.

ב.

אלא שיש לעיין עוד בעניין זה. ונקדים ונאמר.

קושיית העולם: איך חנה הדירה את בנה שמואל בנזיר, והלא משנה מפורשת היא (נזיר כח ע"ב) שהאיש מדיר את בנו בנזיר, ואין האשה מדרת את בנה בנזיר?

אפשר לבאר זאת על פי דברי ר"ל (שם כט ע"א), שהאיש מדיר את בנו בנזיר כדי לחנכו. ואמנם מקשה על זה מהר"ץ חיות ז"ל: איזה חינוך יש בנזירות? הלא כל עיקר מצוות החינוך הוא מדרבנן, כדי להתרגל במצוות, כדי שאח"כ כשיהיה בר חיובא במצוות יהיה מורגל בהן; אבל נזירות נקראת חטא, כידוע, על שציער עצמו מן היין. א"כ איזה חינוך שייך כאן? אבל לפי ה"שיטה מקובצת" בשם הרב עזריאל יוצא שעניין הנזירות הוא גדול וחשוב מאוד, וכמו שהמשנה אומרת בפרקי אבות (פ"ג, מ"ג): "נדרים סייג לפרישות", זאת אומרת שאפשר להגיע למדריגה גדולה וחשובה כפרישות.

מכאן שגם לחנה היתה הרשות להדיר את בנה שמואל, כדי שיגיע למדריגה גדולה כזו. כפי שמובא ברמ"א בשו"ע (או"ח יז, ב) לעניין ציצית, שאע"פ שאשה פטורה ממצוות ציצית, שכן היא מצוות עשה שהזמן גרמה, בכל זאת אם היא רוצה רשאית להתעטף בטלית ולברך עליו.

יש מתרצים, שחנה הדירה את שמואל על סמך הסכמת בעלה אלקנה, וכמו שאמרה: "עד יגמל הנער והביאותיו ונראה את פני ה' וישב שם עד עולם" – היא קבלת הנזירות; ועל כך השיב לה בעלה: "ויאמר אלקנה עשי הטוב בענייך".

ג.

מכל מקום ראינו ששמואל היה נזיר. וכך אומרת זאת המשנה (סו ע"א):

נזיר היה שמואל, כדברי ר' נהוראי.

ויש לשאול על נוסח המשנה: מדוע אומרת המשנה "כדברי ר' נהוראי", ולא: "דברי ר' נהוראי"?

צריך לומר כך: לכאורה אם באנו לידי מסקנה ששמואל היה נזיר, איך כתוב "וישסף שמואל את אגג"? והלא נזיר אסור לטמא את עצמו בהריגת אגג! הגם שר' שמעון בר יוחאי אומר (ב"מ קיד ע"ב) שעכו"ם אינם מטמאים, משום "אתם קרויים אדם ואין עכו"ם קרויים אדם"; אבל זה רק בנוגע לטומאת אוהל, אבל במגע הם מטמאים.

ה"תפארת ישראל" אומר שהיה אגג גוסס. זאת על פי הגמ' במסכת גיטין (ע ע"ב), שאפילו ראוהו מגוייד ומחותך ואמר תנו גט לאשתי – נותנים, שנחשב הוא כחי לכל דבריו. אבל זה דוחק, שאדם כשמואל יסכן את נפשו שמא בכל זאת יטמא.

אפשר לתרץ, שהיות שמחיית עמלק היא מצוות עשה, החליט שמואל להרוג את אגג ולהיטמא כדי לקיים את מצוות מחיית עמלק, ועשה דוחה את ל"ת של "לא יטמא".

כאן יש לשאול: האם מצוות מחיית עמלק חלה על כל יחיד, או רק על המלך? יש אומרים שמצוות מחיית עמלק חלה רק על המלך, ע"כ לשמואל לא היה רשות להיטמא מפני שהוא לא מחוייב בעשה.

א"כ דין זה תלוי במה שכתוב: "שום תשים עליך מלך" – אם זו מצוות עשה למנות מלך, או שאין זו מצווה, אלא כפי שאומר ר' נהוראי בסנהדרין (כ"ב), שבני ישראל לא נצטוו על "שום תשים", אלא שגלוי וידוע לפני ה' שבני ישראל יתרעמו וירצו מלך ככל הגויים, ע"כ ציווה להם למפרע "שום תשים".

יוצא שלפי ר' נהוראי "שום תשים" איננה מצווה, וע"כ מצוות מחיית עמלק חלה על כל יחיד. א"כ יכול היה גם שמואל לקיים את מצוות מחיית עמלק ולהיטמא באגג, מפני שעשה דוחה ל"ת.

לפי זה מתורץ מה שהמשנה אומרת "נזיר היה שמואל כדברי ר' נהוראי", שאומר ש"שום תשים עליך מלך" היא לא מצווה, ונאמרה רק מפני תרעומתם של ישראל. ע"כ כל יחיד ויחיד מצווה על מחיית עמלק. ע"כ שיסף שמואל את אגג וטימא את עצמו, מפני שהעשה דוחה את הל"ת. אבל לפי ר' יוסי – שמואל לא היה נזיר.

ד.

אבל אפילו אם נגיד כדברי ר' נהוראי, עדיין קשה: איך שיסף שמואל את אגג? והלא אצל נזיר יש גם ל"ת וגם עשה: "קדוש יהיה", ואין עשה דוחה עשה ול"ת!

נתרץ זאת עפ"י הגמ' בחולין (קמא ע"א), בעניין שילוח הקן. כתוב: "שלח תשלח". לפי מי שאומר שלא דיברה תורה כלשון בני אדם, בא פסוק זה להורות שאפילו אם הוא מצורע וצריך את הציפורים בשביל הקורבנות – בכל זאת אמרה התורה "תשלח".

מקשה על זה הגמ': למה צריך ללמוד זאת מ"תשלח"? הלא גם בלי פסוק זה אפשר לאסור, שהרי אצל מצורע יש רק עשה ואצל שילוח הקן יש עשה ול"ת: "שלח תשלח" ו"לא תקח", ממילא עשה לא דוחה עשה ול"ת. מתרצת הגמ', שולא היה כתוב "תשלח" היינו אומרים שמשום שלום בית ידחה העשה של מצורע את העשה והל"ת של שילוח הקן; קמ"ל "תשלח" להגיד שאינו דוחה.

ממילא אצל העשה של מחיית עמלק יש בה ג"כ עניין של שלום בין ישראל לאביהם שבשמים. כך עולה מדברי ר' ישמעאל בשבת (קט"ז ע"א), שספרי מינים אין מצילין מפני הדליקה מקל וחומר:

ומה לעשות שלום בין איש לאשתו אמרה תורה שמי שנכתב בקדושה יימחה על המים – הללו [היינו ספרי המינים] שמטילין קנאה ואיבה ותחרות בין ישראל לאביהן שבשמים, על אחת כמה וכמה.

אצל עמלק מצאנו, שכל העולם נזדעזע מקריעת ים סוף, ועמלק לא האמין ובא ללחום עם ישראל, לעשות איבה וקנאה ותחרות בין ישראל לקב"ה. בוודאי שגם העשה של מחיית עמלק, שמביא שלום בין ישראל לקב"ה, דוחה את העשה והל"ת של נזיר.

בזה מתורץ מה ששמואל שיסף את אגג, אע"פ שטימא את עצמו, ודחה העשה של מחיית עמלק את איסור נזיר של שמואל.

ה.

זהו שאנו מסיימים: "תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם", שלא דיברה תורה כלשון בני אדם, אלא אנו לומדים שכדי לעשות שלום אפשר לעשה שידחה עשה ול"ת.

זהו ההמשך של מסכת סוטה אחרי מסכת נזיר: שם ה' שנכתב בקדושה יימחה על המים כדי לעשות שלום בין איש לאשתו.

ויהי רצון שיהיה שלום בעולם בכלל ובארץ בפרט, ובא לציון גואל במהרה בימינו, אמן.

הדרך למסכת סוטה

א.

בסיום מסכת סוטה מובא במשנה (מט ע"א):

משמת רבי בטל ענווה ויראת חטא.

ובגמרא (שם ע"ב):

אמר ליה רב יוסף לתנא: לא תיתני ענווה, דאיכא אנא. אמר ליה רב נחמן לתנא:
לא תיתני יראת חטא, דאיכא אנא.

לכאורה אפשר לראות כאן שרב נחמן הקפיד רק על יראת חטא ולא על ענווה. ומשמע שרב נחמן סובר שענווה באמת בטלה, אע"פ שרב יוסף היה עניו. ואין לומר שרב נחמן חי לפני רב יוסף, ובימיו כבר בטלה הענווה, ובגלל זה הקפיד רק על יראת חטא; שהרי הגמרא סידרה את דברי רב נחמן אחרי דברי רב יוסף, זאת אומרת שחי אחרי רב יוסף. מוכרחים אפוא לומר, שרב נחמן שחי אחרי רב יוסף לא הקפיד על ענווה, מפני שסבר שהענווה בטלה, והוא אינו מודה בענוותו של רב יוסף. ויש לבאר זאת.

ב.

ניתן לומר שרב נחמן לא הודה שרב יוסף היה עניו, ורב יוסף סבר שהוא באמת היה עניו — כל אחד לפי שיטתו.

על ענוותו של רב יוסף אנו יודעים ממה שמובא בברכות (סד ע"א) ובהוריות (יד ע"א), שאע"פ ששלחו מתמן "סיני ועוקר הרים — סיני עדיף", ורב יוסף היה סיני, ורצו למסור לו את הנשיאות — בכל זאת לא רצה לקבל מתוך ענווה. הראשונים אומרים שהקב"ה שילם לו שכר ענוותו.

כידוע רב יוסף היה סגי נהור. א"כ כל ענוותו תלויה בשאלה, אם אנו אומרים שסומא כשר לדין ובכל זאת לא רצה לקבל – הרי שיש בו משום ענווה; אבל אם אנו אומרים שסומא פסול לדין – א"כ אין כאן שום ענווה בכך שלא רצה לקבל את הנשיאות.

ג.

הרמב"ם בהל' סנהדרין (פ"ג, ה"ג) אומר:

אין מתחילין את הדינים בלילה, מפי השמועה למדו שהדינין כנגעים, שנאמר: "כל ריב וכל נגע" – מה ראיית נגעים ביום בלבד, אף הדינין ביום בלבד.

הלחם משנה הקשה על הרמב"ם: הלא במסכת סנהדרין (לד ע"א) מובא:

רבא רמי: כתיב: "ושפטו את העם בכל עת" [משמע בין ביום בין בלילה],
וכתיב: "והיה ביום הנחילו את בניו" [וירושה היא דין, משמע ביום ולא בלילה].
הא כיצד? יום לתחילת דין, לילה לגמר דין.

אבל ר' מאיר מקיש ריבים לנגעים, ולשיטתו אפילו גמר דין דווקא ביום, כמו נגעים. אם כן הרמב"ם, שפוסק (שם ה"ד) דגמר דין הוי אפילו בלילה – איך הוא לומד מהפסוק "כל ריב וכל נגע" לעניין יום? והרי אמרנו שמי שמקיש ריבים לנגעים סובר שאפילו גמר דין צריך להיות דווקא ביום! עד כאן קושיית הלחם משנה.

אפשר היה להגיד, שלשיטת הרמב"ם לא תהיה סתירה בין שני הפסוקים. כי כמו שאנו עושים חילוק לעניין דרישה וחקירה בין דיני ממונות לדיני קנסות, שדיני ממונות אין צריכים דרישה וחקירה, ואילו דיני קנסות צריכים; וכן לעניין מומחים, שבדיני ממונות מספיק שלושה הדיוטות, ובדיני קנסות צריך שלושה מומחים – כמו כן ניתן לחלק ביניהם גם לעניין גמר דין: בדיני ממונות יכול להיות גמר דין גם בלילה, ובדיני קנסות גם גמר הדין צריך להיות דווקא ביום.

אבל אי אפשר לומר כך. שהרי בפסוק כתוב: "כל ריב וכל נגע" – משמע בין דיני ממונות ובין דיני קנסות, ששניהם צריכים להיות דווקא ביום, כמו נגעים. אם כן שוב קשה על הרמב"ם: איך הוא פוסק שגמר דין יכול להיות בלילה?

ד.

על כן צריכים אנו לומר, שהגמרא בסנהדרין היא לשיטת רבא, שסובר שגם בדיני ממונות צריכים שלושה מומחים מהתורה, ולפיו אין שום חילוק בין דיני ממונות לדיני קנסות. גם לרבי מאיר, שלומד מ"כל ריב וכל נגע", אין הבדל בין דיני ממונות ודיני קנסות, וגם גמר הדין צריך להיות ביום. ממילא המשנה, שאומרת שגמר דין יכול להיות בלילה, היא לא כרבי מאיר.

אבל הרמב"ם הולך לשיטתו, שפוסק בהל' סנהדרין (פ"ה, ה"ח), שבדיני ממונות מספיק אפילו יחיד מהתורה, ואם כן אפשר לחלק, שזה שכתוב: "ושפטו בכל עת" – הוא מדבר בדיני ממונות, ואפילו בלילה; ומה שמקיש ריבים לנגעים, שצריך להיות דווקא ביום – הוא מדובר בדיני קנסות.

ממילא מתורצת קושיית הלחם משנה על הרמב"ם, שאף על פי שלמד מריב ונגע, בכל זאת הוא פוסק שגמר דין יכול להיות בלילה.

ה.

אחרי שנתבאר לנו שגם אנו דורשים את ההיקש של "כל ריב וכל נגע", יוצא שסומא פסול לדין מצד גזירת הכתוב: מה נגעים לא בסומין – מפני שכתוב: "וביום הראות" – אף ריבים שלא בסומין, מפני שדיין קבוע צריך להיות ראוי לכל הדברים, וכמו שאינו ראוי לגזלות וחבלות, כמו כן אינו ראוי לדיני ממונות. זאת אומרת: יש בו פסול מצד עצמו.

אבל אם אנו לא דורשים את ההיקש, הרי שאי אפשר לפוסלו אלא מצד הפסוק של "והיה ביום הנחילו" – ביום ולא בלילה, ולגבי סומא היום הוא כמו לילה. א"כ אין הפסול מצד עצמו, אלא מצד הזמן, ולפי זה יכולים להעמיד סומא ג"כ להיות דיין.

עכשיו נוכל ליישב מה שרב יוסף אמר לתנא "לא תתני ענווה דאיכא אנא", ורב נחמן אמר לתנא "לא תיתני יראת חטא דאיכא אנא", אבל על ענווה לא הקפיד. כל אחד הולך לשיטתו: רב נחמן סובר בסנהדרין (ה"ע"ב) ששנים שדנו בדיני ממונות דיניהם דין, א"כ יש לחלק בין דיני ממונות לדיני קנסות, ואין שום סתירה מהפסוקים: גזילות וחבלות רק ביום, ובדיני ממונות גמר דין אפילו בלילה. וממילא לומדים מההיקש שסומא פסול לדין מצד עצמו, ולא מצד הזמן. א"כ רב יוסף, שהיה סומא, לא היה יכול לקבל את הנשיאות, מפני שאיננו בכלל

"שופטים ושוטרים תתן לך", ולא היה בזה שום ענווה בכך שלא קיבל את הנשיאות. לכן אמר רב נחמן לתנא "לא תיתני יראת חטא", אבל ענווה בטלה.

אך רב יוסף הולך לשיטתו, שסובר בסנהדרין (ה ע"א), לפי שיטת התוס' (ד"ה ואם), שגם בדיני ממונות צריך שלושה מהתורה, א"כ אין הבדל בין גזילות וחבלות לדיני ממונות, ואנו לא דורשים את ההיקש של "כל ריב וכל נגע". ממילא עיקר הפסול של הדיין הוא מ"ביום הנחילו" – ביום ולא בלילה, ואצל הסומא היום הוא כמו הלילה, דהיינו: הפסול שלו הוא מצד הזמן ולא מצד עצמו. אם כן הוא בעצמו ראוי להיות דיין, ונכלל ב"שופטים ושוטרים". ע"כ היה יכול רב יוסף לקבל את הנשיאות, ורק מצד ענוותו לא קיבל. לכן היה יכול להגיד לתנא "לא תיתני ענווה דאיכא אנא".

הדרך למסכת גיטין

א.

סיימנו את המסכת במאמרו של ר' אליעזר (צ"ע"ב):

כל המגרש אשתו ראשונה – אפילו מזבח מוריד עליו דמעות, שנאמר: "וזאת שנית תעשו כסות דמעה את מזבח ה' בכי ואנקה מאין עוד פנות אל המנחה ולקחת רצון מידכם, ואמרתם על מה על כי ה' העיד בינך ובין אשת נעוריך אשר אתה בגדתה בה והיא חברתך ואשת בריתך".

כדי לקשר את סוף מסכת גיטין עם התחלת מסכת קידושין נקדים את המחלוקת של בית שמאי ובית הלל (צ"ע"א):

ב"ש אומרים: לא יגרש אדם את אשתו אלא אם כן מצא בה ערות דבר, שנאמר: "כי מצא בה ערות דבר". ובית הלל אומרים: אפילו הקדיחה תבשילו, שנאמר: "כי מצא בה ערות דבר".

וצריך לבאר את יסוד המחלוקת וסברתה.

ב.

התוס' (ד"ה מה) הקשו בשם הירושלמי: למה צריך פסוק למחזיר גרושתו אחר שנישאת? תיפוק ליה מהא שאסור להחזיר סוטתו אם גירש אותה אחרי שמצא בה ערוות דבר. והרי גרושתו שנבעלה לאחר בוודאי אין להחזירה מחמת אותה סיבה. ומתרצים התוס', דאילו מהדין של סוטה לא היה עליו אלא איסור בעלמא; בא הפסוק לאסור עליו גם בלאו.

אבל התוס' ביבמות (יא ע"ב ד"ה מי) כתבו שאפילו בספק סוטה יש ג"כ לאו להחמיר שאם בעלה בא עליה לוקה. א"כ הדרא קושיא לדוכתא, דאם כן יש גם לאו בסוטה, ולמה לי קרא במחזיר גרושתו? תיפוק ליה דהיא סוטה!

אפשר לומר שהדבר תלוי במחלוקת אם ספיקא מהתורה לקולא או לחומרא. למאן דאמר שספיקא מהתורה לקולא, א"כ אילו לא חידשה התורה שהיא אסורה היינו אומרים שמותרת לגמרי, ועל כן אין לך בו אלא חידושו שהיא אסורה; אבל לאו – מניין לנו לרבות בה? אבל למי שסובר שספיקא מהתורה לחומרא, הרי שבשביל לאסור בעלמא לא צריך פסוק, דלא גרע ספק איסור זה משאר ספק איסורים, וא"כ הפסוק בא ללאו. ומכאן שאם יש לאו גם בסוטה, חוזרת קושיית התוס' בשם הירושלמי למה נצרך פסוק במחזיר גרושתו. לפי זה קושיית התוס' היא רק למאן דאמר שספיקא מהתורה לחומרא.

ג.

וביבמות (פה ע"ב) אמר ר' מתיא בן חרש: "אפילו הלך בעלה להשקותה ובא עליה בדרך עשאה זונה". הקשה על כך בספר "באר משה": מדוע דיבר ר' מתיא בכה"ג שבעלה בא עליה? אפילו לא בא עליה עשאה זונה, כיון שהתורה עשתה אותה כוודאי.

אבל לפי מה שאמרנו בעניין לאו דסוטה, שתלוי במחלוקת אם ספיקא מהתורה לקולא או לחומרא – אותו הדבר ג"כ לעניין השאלה אם האשה נחשבת כזונה ודאית או רק כספק זונה. למאן דאמר שספיקא מהתורה לחומרא, אם כן על ספק איסור לא צריך פסוק, כמו לשאר ספיקות שהם אסורים מהתורה, וא"כ הפסוק בא לעשותה כוודאית. אבל למ"ד שספיקא מהתורה לקולא, א"כ אם לא היה לנו פסוק לא היינו אוסרים אותה כלל; וא"כ כשחידשה התורה שהיא אסורה אין לך בו אלא חידושו שהיא אסורה בתור ספק, אבל עדיין אין עליה שם זונה אם לא בא עליה בדרך. וזהו טעמו של ר' מתיא בן חרש, שהעמיד שעשאה זונה רק אם בוודאי בא עליה בדרך, והיינו משום שסובר שספיקא מהתורה לקולא.

ד.

ובמסכת יומא (פג ע"א) אמר ר' מתיא בן חרש, שמי שנשכו כלב שוטה מאכילין אותו מחצר כבד שלו, וחכמים אוסרים. ביאר רש"י, שלדעת ר' מתיא בן חרש זו היא רפואה גמורה, וחכמים סוברים שזו איננה רפואה גמורה. ולכאורה זהו דוחק לומר שנחלקו במציאות.

נראה לפרש ששניהם סוברים שאין זו רפואה גמורה, ומחלוקתם היא בדרשת הכתוב שממנה לומדים שפיקוח נפש דוחה שבת. ונחלקו בשאלה אם ספיקא מהתורה לקולא או לחומרא. ר' מתיא בן חרש סובר, כפי שהראינו לעיל, שספיקא מהתורה לקולא, א"כ על

ספק פיקוח נפש אין צורך בפסוק להתיר, א"כ הפסוק בא להתיר אפילו כשהרפואה היא ג"כ בספק. והיינו משום, דאם לא היה לנו פסוק לא היינו מתירים אלא בהצלחת ספק אבל בתנאי שהרפואה היא גמורה, שאז יש לנו ספק אחד, ולא שני ספיקות; עכשיו שיש לנו פסוק, צריך לומר שבא להתיר אפילו בשני ספיקות, כלומר: כשגם ההצלה בספק וגם הרפואה אינה ודאית. על כן לפי ר' מתיא בן חרש מותר להאכילו מחצר כבד שלו.

רבנן סוברים, לעומת זאת, שספיקא מהתורה לחומרא. א"כ בלי הפסוק היינו אוסרים לגמרי אפילו בספק אחד, כמו כל ספק איסור; ועל כך בא הפסוק לומר, שספק פיקוח נפש מותר. ועדיין אין ללמוד מכאן להתיר אלא דווקא בספק אחד, דהיינו כשההצלה היא בספק אבל הרפואה היא ודאית, ואין לך בו אלא חידוש, אבל בשני ספיקות – כשגם ההצלה וגם הרפואה הינן בספק – במקרה כזה אין לנו מקור להתיר, וחכמים אוסרים להאכילו מחצר כבד שלו, מפני שלדעתם אין לדחות איסור מפני פיקוח נפש של שני ספיקות.

עכשיו תתורץ קושיית ה"באר משה", שהקשה למה צריך ר' מתיא בן חרש להגיד שבעלה בא עליה בדרך ועשה אותה לזונה, והא אפילו לא בא עליה ג"כ נחשבת זונה, כיון שהתורה עשתה אותה כוודאית. וי"ל, דכל זה הוא דווקא למ"ד ספיקא מהתורה לחומרא, ועל ספק לא צריכים פסוק, וממילא אסור כמו כל איסור מהתורה, וא"כ בא הפסוק לעשותה כוודאי זונה. אך למ"ד שספיקא מהתורה לקולא, הרי שבלי הפסוק היא היתה מותרת, והפסוק בא לאסור אותה איסור בעלמא, ואין עליה שם זונה כלל. וכבר ראינו שר' מתיא בן חרש סובר שספיקא מהתורה לקולא, א"כ אין עליה שם זונה אלא אם כן בעלה בא עליה בדרך.

ה.

נחזור למחלוקת ב"ש וב"ה. הם הולכים לשיטתם בסנהדרין (ד ע"א), דב"ש סוברים שיש אם למקרא וב"ה סוברים שיש אם למסורת. כידוע, מי שסובר יש אם למקרא הוא סובר שעל חתיכה אחת ספק חלב ספק שומן אין חייבים אשם תלוי, משום שאנו קוראים "אחת מכל מצוות ה'" – בלשון רבים, כלומר: במקרה של שתי חתיכות, אחת חלב ואחת שומן, ואכל אחת מהן, שאז הוא צריך להביא אשם תלוי, אבל במקרה של חתיכה אחת ספק חלב ספק שומן אינו חייב. א"כ סבירא ליה דספיקא מהתורה לקולא. לפי זה לשיטתם, בסוטה האיסור הוא רק עשה בעלמא, ויש לאסור את הגירושין אם לא שמצא בה ערוות דבר. א"כ בא הפסוק ללאו "לא יוכל".

אבל ב"ה שסוברים יש אם למסורת וקוראים: "מצות" – והיינו אפילו על מצוה אחת, כלומר בחתיכה אחת ספק חלב ספק שומן, צריך להביא אשם תלוי. א"כ לשיטתם ספיקא לחומרא, ועל ספק בעלמא לא צריך פסוק לאסור. מכאן שהפסוק של סוטה בא ללאו, וא"כ למה לי קרא למחזיר גרושתו, תיפוק ליה דהוי סוטה.

ע"כ מוכרחים להגיד שלב"ה מותר לגרש אפילו לא מצא בה ערוות דבר ואפילו בהקדיחה תבשילו. א"כ אין כאן איסור מטעם סוטה, ולכן צריך את הלאו של "לא יוכל" למחזיר גרושתו.

ו.

ועכשיו נסמיך את סוף גיטין עם התחלת קידושין. בהתחלת קידושין אומרת המשנה: "האשה נקנית בשלוש דרכים", ומקשה הגמ': למה לא לומר "דברים"? מתרצת הגמ': מפני שדרכו של איש לחזור אחר אשה ואין דרכה של אשה לחזור אחרי איש. זאת אומרת האיש מצווה על פריה ורביה ואין האשה מצווה על פריה ורביה. הטעם מובא ביבמות (סה ע"א): "וכבשה' כתיב – יש אם למסורת", זאת אומרת מלשון היחיד למדנו לדייק, שרק האיש מצווה ולא האשה.

ובסיום גיטין סיימנו על גירוש האשה "והיא חברתך ואשת בריתך". באופן מוסרי אין לגרש אותה; אבל בלי זה יכול לגרשה בלי ערוות דבר. ע"כ צריך לאו למחזיר גרושתו, דספיקא לחומרא, ויש אם למסורת, ו"מצות" קרינן, כמו שכתוב.

סיום מסכת גיטין והתחלת מסכת קידושין – שתיהן לפי שיטת ב"ה, דסברי שיש אם למסורת.

הדרן למסכת קידושין

א.

בסוף מסכת קידושין (פב ע"א) נאמר: "רבי נהוראי אומר: מניח אני כל אומנות שבעולם ואיני מלמד את בני אלא תורה".

והקשה ה"פני יהושע": איך אמר ר' נהוראי הכי, הלא מבואר במסכת קידושין (כט ע"א) דהאב חייב ללמד את בנו אומנות. והביאה על כך הגמ' בהמשך (ל ע"ב) ראייה מפסוק: "ראה חיים עם אשה אשר אהבת" – כשם שחייב להשיאו אשה כך חייב ללמדו אומנות!

ולכאורה היה אפשר ליישב, שחייב האב ללמד את בנו אומנות הוא רק בגדר עצה טובה, ולא מצוה חיובית כפדיון הבן ושאר המצוות שהאב חייב בהן, וקרא אסמכתא בעלמא. אבל האחרונים כבר כתבו, דמשמע שהברייתא דינא קאמרה, דחייב האב ללמדו אומנות, כמו שאר מצוות האב על הבן: תלמוד תורה, מילה וכדו'. א"כ איך אפשר שיחלוק ר' נהוראי על דין זה שלומדים מפסוק?

ב.

ונראה דר' נהוראי – דהיינו ר' מאיר – חולק על דין זה המחייב את האב ללמדו אומנות.

דהנה מובא בירושלמי נדרים (פ"ד, ה"ה), דלר"מ המודר הנאה מחבירו אסור ללמדו אומנות, אע"ג דחיותו הוא. ולכאורה קשה: מצינו שחייב אדם ללמוד בעצמו אומנות, כמבואר בירושלמי (קידושין פ"א, ה"ז):

מניין שאם לא עשה לו אביו שהוא חייב לעשות לעצמו? ת"ל... "והודעתם" – והודעת אתם.

כלומר: הבן חייב ללמוד אומנות בעצמו, ואם כן מצווה זו מוטלת עליו, ומצוות לאו ליהנות ניתנו, כמבואר במשנה (נדרים לה ע"ב), דהמודר מלמדו מדרש הלכות ואגדות, משום דמצווה קעביד ולא חשיב הנאה. ה"נ ללמדו אומנות יהיה מותר משום דמצווה קעביד!

מבואר, דאליבא דר"מ אינו חייב ללמד אומנות, וממילא לא מצווה קעביד, וחולק על הדין דהאב חייב ללמד את בנו אומנות. לפי זה שפיר קאמר ר' נהוראי, דהוא ר' מאיר: "מניח אני כל אומנות שבעולם ואיני מלמד את בני אלא תורה".

ג.

וזו גם משמעות לשונו: "מניח אני". שלכאורה לשון זו אינה מובנת, דמכיון שמצאנו מחלוקת בזה, אם חייב אדם ללמד את בנו אומנות או לא, היה לר"מ לנקוט בלשון מחלוקת, כגון: "אין אדם חייב ללמד את בנו אומנות" וכיו"ב. ומהו לשון "מניח אני" שנקט בה ר"מ?

נראה דבזה משמיענו דבר חידוש. דהנה במסכת שבת (קלד ע"א) איתא:

אין טורפין יין ושמן לחולה בשבת. אמר ר' שמעון בן אלעזר משום ר"מ: אף טורפין יין ושמן לחולה. אמר ר"ש בן אלעזר: פעם אחת חש ר"מ במעיו וביקשנו לטרוף לו יין ושמן, ולא הנחנו. אמרנו לו: דברוך ייבטלו בחיך? אמר לנו: אע"פ שאני אומר כך וחבריי אומרים כך, מימי לא מלאני ליבי לעבור על דברי חבריי.

נמצא שבכל מקום שר"מ חולק על חכמים לא היה עושה מעשה כדבריו, אלא כדברי חכמים.

וזהו ביאור לשון הגמ' בסוף קידושין: "מניח אני כל אומנות שבעולם ואיני מלמד את בני אלא תורה". כלומר: ר"מ חולק על עיקר הדין, וסובר דאין האב חייב ללמד את בנו אומנות; אבל אף שבכל מקום שהיה ר"מ חולק על דברי חכמים לא היה עושה מעשה כדבריו, אלא כדברי חכמים, כאן אמר ר"מ: "מניח אני" — דהיינו: כאן אני עושה מעשה כדבריי, כי סובר אני דהאב אינו חייב ללמד את בנו אומנות, ולכן מניח אני כל אומנות שבעולם ואיני מלמד את בני אלא תורה.

הדרן לסדר נשים

א.

סיימנו מסכתות גיטין וקידושין, דהיינו סדר נשים, והתחלנו סדר נזיקין.

במסכת גיטין התנא מתחיל:

המביא גט ממדינת הים צריך שיאמר "בפני נכתב ובפני נחתם". רבן גמליאל

אומר: אף המביא מן הרקם ומן החגר.

בטעם של אמירה זו חולקים רבה ורבא. רבא אומר: לפי שאין בני מדינת הים בקיאים לשמה, כלומר אינם בני תורה ולא יודעים שכתוב "וכתב לה" לשמה. לכן תקנו שיאמר "בפני נכתב ובפני נחתם", וממילא שואלים אותו גם אם נכתב לשמה.

בגמ' מוסבר הטעם, מדוע לא הצריכו אותו לומר "בפני נכתב ובפני נחתם לשמה", ובכך לא יהיה צורך לשאול אותו במיוחד על כתיבת הגט לשמה.

רבא אומר: הסיבה שתקנו את אמירת השליח היא לפי שאין עדים מצויין לקיימו. מעתה אם יבוא הבעל ויערער שלא כתב את הגט, לא יהיו שיירות המצויות משם שיימצא בהן עדים לקיים את חתימת העדים בגט.

הגמ' רוצה להעמיד את מחלוקת תנא קמא ורבן גמליאל במשנה במחלוקת רבה ורבא. אח"כ דוחה הגמ' את הרעיון הזה, ואומרת: רבה מתרץ לטעמיה ורבא מתרץ לטעמיה, ששניהם יכולים לסבור כמו רבה או כמו רבא.

ב.

כדי שנבין היטב את מחלוקת תנא קמא ורבן גמליאל, נקדים את מחלוקת הרמב"ם והרשב"א בדין ספק. הרמב"ם סובר שכל הספיקות מותרים מהתורה, ואינם אסורים רק מדרבנן. כלומר: ספיקא דאורייתא מהתורה לקולא. הרשב"א סובר שכל הספיקות אסורים מהתורה, דהיינו: ספיקא דאורייתא מהתורה לחומרא.

כל זה נאמר בספק לאו גרידא; אבל בספק לאו שיש בו כרת – גם הרמב"ם סובר לחומרא. שיטת הכסף משנה בדעת הרמב"ם היא, דאפילו ספק לאו שיש בו כרת, שלגביו אמרנו שלכולי עלמא יש לפסוק לחומרא, זה אינו אלא כשהספק נופל על עצם הכרת, כמו: אם אכל חתיכה ספק של חלב ספק של שומן, או: בא על אשה ספק אשת איש ספק פנויה. במקרים אלו יש ספק שקול, ובזה דברי הכל יש לפסוק לחומרא. אבל כשהספק אינו נופל על גוף האיסור, אלא שנתגלגל ספק על האיסור – אין זה אלא כספק לאו גרידא, התלוי במחלוקת הבסיסית שבין הרמב"ם והרשב"א, לרמב"ם לקולא ולרשב"א לחומרא.

בדומה לזה מובא בירושלמי: עד אחד נאמן באיסורין, כגון: להעיד על החתיכה שאדם אכל שהיתה של חלב. ואעפ"י שהעד בא לחייב אותו מלקות, ולדיני מלקות צריכים דווקא שני עדים, מכל מקום אין אנו דנים עכשיו על המלקות אלא על החתיכה. הוא הדין גם כשהספק אינו מתייחס ישירות אל הכרת – אין אנו דנים עכשיו על הכרת אלא על האיסור.

לפי זה אם בא לפנינו גט שאנו מסופקים בו אם נכתב לשמו, הרי ספיקו כשאר ספיקות של לאו ואין כאן דין כרת, אעפ"י שלהתיר אשת איש לעלמא באמצעות גט זה יש בזה עניין לכרת. משום כך ספק לגבי דין לשמה בגט הוא ככל ספק בלאו, שלרמב"ם הגט כשר לרשב"א הגט פסול.

לפי האמור יש לומר, דתנא קמא ורבן גמליאל במשנה חולקים בנקודה זו: תנא קמא סובר דספק מהתורה בכל מקום לקולא, כשיטת הרמב"ם, ולכן לא החמירו חכמים לומר "בפני נכתב ובפני נחתם" אלא רק למי שמביא גט ממדינת הים בוודאי; אבל המביא מרקם וחגר – בזה לא החמירו. לכן אומר תנא קמא, שרק המביא ממדינת הים צריך לומר "בפני נכתב ובפני נחתם", אבל לא המביא מכל מקום אחר בחו"ל, כמו מרקם וחגר, דאין בהם ספק שקול. בזה העמידו חכמים את דבריהם על דין תורה, והולכים בהם לקולא. אבל רבן גמליאל סובר דספק מהתורה לחומרא גם באיסור לאו, כדעת הרשב"א. א"כ גם בספק השקול מדינא יש לאסור, ולכן גזרו חכמים גם ברקם וחגר אטו שאר ספיקות (ולא הוי גזירה לגזירה).

ג.

בתחילת מסכת קידושין מתחיל התנא: "האשה נקנית בשלוש דרכים, בכסף בשטר ובביאה". מקשה הגמ': "וליתני בשלושה דברים", ומשני: "הא מני, ר' שמעון היא, דתניא: ר' שמעון אומר, מפני מה אמרה תורה 'כי יקח איש אשה' ולא: 'כי תלקח אשה לאיש'?

מפני שדרכו של איש לחזור אחר האשה, ואין דרכה של אשה לחזור אחר האיש". לכן נקטה המשנה בלשון של "דרכים" ולא "דברים".

וקשה: א. מהלשון "הא מני ר' שמעון היא" – משמע דאיכא מאן דפליג על ר' שמעון. ואם כן – מי הוא התנא דפליג עליו? ובאמת משמע שחולקים עליו, מהלשון: "ר' שמעון אומר", ולא כנוסח הרגיל: "אמר ר' שמעון".

ב. על עצם מאמרו של ר' שמעון יש להקשות: ר' שמעון שואל: מפני מה אמרה תורה "כי יקח איש אשה", ולא: "כי תלקח אשה לאיש". אבל הרי בגמ' במסכת יבמות (סה ע"ב) נאמר שאשה אינה מצווה על פריה ורביה, א"כ שפיר תלתה התורה מצוות קיחה באיש ולא באשה!

אמנם כל זה נאמר אם אכן דעתנו היא שאין אשה מצווה על פריה ורביה; אבל אם נאמר שגם אשה מצווה על כך – שוב שפיר יש לשאול את שאלת ר' שמעון: מפני מה אמרה תורה כי יקח ולא כי תלקח.

ד.

ונראה לתרץ הכל על פי הגמ' ביבמות שם, שאומרת כי דין זה – אם אשה מצווה על פריה ורביה או לא – תלוי בשאלה אם אומרים יש אם למסורת או יש אם למקרא. אם יש אם למסורת – הלא כתוב בפסוק: "פרו ורבו ומלאו את הארץ וכבשה" – לשון יחיד, כלומר: רק לאיש נאמרה המצווה, אבל אשה אינה מצווה בה כלל. אבל אם אומרים יש אם למקרא – הרי שיש לקרוא "וכבשהו" – בלשון רבים, כלומר על שניהם נאמרה המצווה, על האיש ועל האשה, אם כן גם אשה מצווה על פריה ורביה.

במסכת סוכה (ה ע"ב) אנו מוצאים שר' שמעון סובר לעניין דפנות הסוכה יש אם למקרא. לפי זה הוא סובר דאשה גם כן מצווה על פריה ורביה, וא"כ ר' שמעון לשיטתו שפיר מקשה: מפני מה אמרה תורה כי יקח ולא כי תלקח אשה לאיש, ולמה המשנה אומרת "דרכים" ולא "דברים". על כך משני הגמ': "הא מני ר' שמעון". המשנה היא כר"ש דתניא ר"ש אומר מפני שדרכו של איש לחזור אחר אשה ואין דרכה של אשה לחזור אחר איש, לכן כתוב בפסוק כי יקח ובמשנה דרכים.

בכריתות (יז ע"ב) נאמר כי חיוב הבאת אשם תלוי, תלוי אם יש אם למסורת או יש אם למקרא. כתוב בתורה: "ואם נפש כי תחטא ועשתה אחת מכל מצוות ה' אשר לא תעשינה

ולא ידע ואשם". פסוק זה הוא המקור לדין ספק איסור, שצריך להביא אשם תלוי. אם אומרים יש אם למסורת – א"כ כתוב "מצות" עם אות ו' אחת, ומשתמע: מצוה אחת. כלומר אם אכל חתיכה אחת ספק חלב ספק שומן – חייב באשם תלוי. אבל אם אומרים יש אם למקרא אז קוראים "מצוות", מיעוט רבים שנים, כלומר: אם היו לפניו שתי חתיכות אחת חלב ואחת שומן ואכל אחת מהן ואינו איזו מהן – הוא חייב באשם תלוי, אבל אם היתה רק חתיכה אחת אינו חייב באשם תלוי.

יוצא לפי זה שאם אומרים יש אם למסורת הרי שספיקא מהתורה לחומרא, ואם יש אם למקרא – ספיקא מהתורה לקולא.

ה.

לאור האמור נוכל לקשר את התחלת מסכת קידושין עם התחלת מסכת גיטין. כיוון שאמרנו בריש גיטין שהמביא גט ממדינת הים צריך שיאמר "בפני נכתב ובפני נחתם", ולא המביא מחו"ל כמו רקם וחגר, א"כ סובר תנא קמא דספיקא מהתורה לקולא. לכן אמר התנא בריש קידושין: "האשה נקנית בשלוש דרכים", ולא: "בשלושה דברים", שכן דעת המשנה היא אליבא דר' שמעון, הסובר יש אם למקרא, א"כ ספיקא מהתורה לקולא.

ו.

מכאן אפשר גם לקשר את סוף מסכת קידושין לתחילתה. בסיום המסכת אמר ר' נהוראי: "מניח אני כל אומנויות שבעולם, ואיני מלמד את בני אלא תורה". ויש להקשות עליו: למה דיבר בלשון יחיד: "מניח אני", ולא בלשון רבים: "מניחין אנו" או באופן סתמי: "יש להניח"?

צריך לומר עפ"י הגמ' בברכות (לה ע"ב), במחלוקת שבין ר' ישמעאל לר' שמעון בר יוחאי לגבי היחס שבין לימוד תורה למלאכה, שר' נהוראי סובר כר' ישמעאל, דלרוב ישראל אי אפשר ללכת כמידת ר' שמעון, ולכן אמר על עצמו בלבד: "מניח אני כל אומנויות", ולא הורה כן לכל ישראל.

ועיקר מחלוקת ר' ישמעאל ור' שמעון בר יוחאי תלויה במחלוקת רבנן ור' יוסי במנחות (צט ע"ב), בדין לחם הפנים. כתוב בתורה: "ונתת על השולחן לחם פנים לפניי תמיד". חכמים סוברים ד"תמיד" הנאמר בלחם הפנים – פירושו: תמיד ממש, שלא יישאר השולחן אף רגע

בלי לחם. אבל ר' יוסי סובר שאפילו סילק את הישנה שחרית וסידר את החדשה ערבית נקרא שהתקיים מה שכתוב בפסוק: "לחם פנים לפני תמיד".

שם בגמ' נאמר, שמדברי ר' יוסי נלמד דאפילו לא קרא אלא פרק אחד שחרית ופרק אחד ערבית יצא ידי חובת המצווה של "לא ימוש ספר התורה הזה מפִּיךָ והגית בו יומם ולילה"; אבל לרבנן – תמיד ממש, גם ללימוד תורה. א"כ ר' ישמעאל סובר כר' יוסי, ור' שמעון בר יוחאי – כרבנן.

וצריך להבין: מנא ליה לר' יוסי להוציא את הלשון "תמיד" מידי פשוטה, ולומר ד"תמיד" לאו דווקא? צריך לומר, שלר' יוסי המילה "תמיד" באה לדרשה, כמובא בירושלמי: "תמיד" – אפילו בשבת, "תמיד" – אפילו בטומאה. לפי זה נאמר, שלר' יוסי המילה "תמיד" כוללת גם דרשה זו, דאם סילק את הישנה שחרית ואת החדשה ערבית נקרא שקיים את הדין של "תמיד".

ויש לשאול על דרשת הפסוק: "תמיד" – אפילו בשבת. למה לי פסוק ללמד דאפיית הלחם דוחה שבת, תיפוק ליה דהעשה של לחם הפנים דוחה את הלאו דשבת? צריך לומר, דאף שעשה דוחה לאו גרידא, אבל אין עשה דוחה לאו שיש בו כרת, לכן צריך את המילה "תמיד" כדי להתיר את אפיית לחם הפנים בשבת. דבר זה נאמר במפורש במסכת יבמות (ג ע"ב): "אימר דאמרינן אתי עשה ודחי לא תעשה – לא תעשה גרידא; לא תעשה שיש בו כרת – מי דחי?!".

לפי הנאמר נוכל לקשר את התחלת המסכת עם סופה: הגמ' אמרה על המשנה: "הא מני ר' שמעון היא", הסובר שיש אם למקרא, ולכן לשיטתו אומרת המשנה בריש המסכת "דרכים" ולא "דברים". אם סובר ר' שמעון שיש אם למקרא, א"כ לדעתו ספיקא מהתורה לקולא. ואמנם אפילו אם ספיקו לקולא – זהו רק בספק לאו גרידא, אבל לא בלאו שיש בו כרת, שספיקו לחומרא. יוצא שאף שעשה דוחה לאו, אבל אינו דוחה לאו שיש בו כרת. על כן אומר ר' נהוראי: "מניח אני כל אומנויות ואיני מלמד את בני אלא תורה" – בלשון יחיד, מפני שסובר כר' ישמעאל לגבי לימוד תורה ועבודה, שאומר הנהג בהם מנהג דרך ארץ, וכר' יוסי הסובר ד"תמיד" – לא ממש, דאפילו לא קרא אלא פרק אחד שחרית ופרק אחד ערבית קיים "לא ימוש ספר התורה מפִּיךָ", ומוציא את המילה "תמיד" ממשמעותה הפשוטה, מפני ד"תמיד" בא לדרשה, להתיר אפילו בשבת, מפני שאין עשה דוחה לאו שיש בו כרת.

ז.

וביבמות (ו ע"ב) רוצים ללמוד דעשה דוחה לא תעשה שיש בו כרת, מכך שהתורה הייתה צריכה לכתוב "לא תבערו אש בשבת" לאסור מבעיר בשבת ואפילו לצורך מצווה, כגון: להמית מי שנתחייב שריפה בבית דין. משמע שלולא הפסוק ד"לא תבערו" היינו מקיימים מיתת בית דין בשריפה גם בשבת, וזאת משום דעשה דוחה לא תעשה אף שיש בו כרת (וקמ"ל הפסוק שלא ידחה במקרה זה).

דוחה זאת הגמ': אמנם הפסוק "לא תבערו" בא לאסור מיתת בית דין בשבת, שלולא הפסוק היינו מתירים אותה; אבל לא היינו מתירים אותה מצד "עשה דוחה לא תעשה", אלא מקל וחומר: "ומה עבודה שהיא חמורה שדוחה שבת – רציחה דוחה אותה (שאם היה רוצח כהן ורוצה לעבוד עבודה, בית דין שולחים ומביאים אותו למות – רש"י), שנאמר: 'מעם מזבחי תקחנו למות'; שבת, שנדחת מפני העבודה – אינו דין שתהא מיתת בית דין דוחה שבת? תלמוד לומר: 'לא תבערו'". מכאן שאין מקור לכך שעשה דוחה לא תעשה שיש בו כרת.

מקשים התוס': "נימא דיו: מה רציחה אינה דוחה את העבודה אלא בשב ואל תעשה, שבת נמי לא תדחה אלא בשב ואל תעשה", אך רציחה של מיתת בית דין לא תדחה את השבת, כיון שהיא בקום ועשה. ואם נאמר דיו, הרי שאין מקור להתיר מיתת בית דין בשבת, וא"כ אין צורך בפסוק של "לא תבערו" לאסור זאת.

מתרצים התוס', דאיתא כר' טרפון הסובר ב-ב"ק (יח ע"ב) דהיכא דמיפריך קל וחומר לא אמרינן דיו, ובנידון דידן – אם דרשת הפסוק ב"מעם מזבחי תקחנו למות" עוסקת אך ורק בשב ואל תעשה, הרי שהקל וחומר אינו מלמד אותנו ולא כלום.

אחרי סדר נשים פותח התנא את סדר נזיקין במשנה: "ארבעה אבות נזיקין: השור והבור המבעה וההבער". ובהמשך שם מתרץ רבא אליבא דשמואל, דתנא "שור" לרגלו ו"מבעה" לשינו. ויש להקשות: למה לא תני במשנה "רגל" בפירוש, במקום לכלול אותה במילה "שור"?

נראה שהתנא סובר דשור המזיק ברשות הניזק משלם נזק שלם, ואפילו הוא תם, ומשום הכי ביקש לכלול במילה "שור" גם את נזק הקרן, ולא רק את נזק הרגל, ולכן לא תנא "רגל" בלבד. ואמנם לא יכול היה התנא לכתוב במפורש את נזק הקרן, וזאת משום שבסיפא של המשנה נאמר שכל הני דכתיבי במשנה "הצד השווה שבהן שאם הזיק חב המזיק לשלם חצי נזק במיטב הארץ"; אבל שור המזיק ברשות הניזק, אף שמשלם נזק שלם – אינו משלם אלא מגופו, ולא ממיטב הארץ. כך למד ר' טרפון בהמשך הפרק (יח ע"ב), דאהני קל וחומר ואהני

דיו: אהני קל וחומר לשלם נזק שלם, ואהני דיו לשלם רק מגופו. לכן אי אפשר היה לכתוב את נזק הקרן במפורש, ומשום הכי נקט התנא "שור", כדי לכלול בו גם את נזקי הקרן, אף שאינם רשומים במפורש במשנה.

מכל זה יוצא דהמשנה היא כר' טרפון, הסובר לשיטתו דהיכא דמיפריך קל וחומר לא אמרינן דיו.

ח.

על פי האמור נוכל לחבר ולקשר התחלת סדר נשים עם התחלת סדר נזיקין. סדר נשים מתחיל: "חמש עשרה נשים פטורות את צרותיהן מן החליצה ומן היבום". ולא נאמר "פטורות ופטורות", כי על עצמן שפטורות לא צריך להשמיע, דפשיטא דפטורות, דאין עשה של ייבום דוחה לא תעשה שיש בו כרת, ורק על הצרות צריך להשמיע שפטורות, דסלקא דעתך אמינא שחייבות, כהסברם של בית שמאי. לפיכך אם אין עשה דוחה לאו שיש בו כרת, למה צריך פסוק למעט מ"לא תבערו" שאין מיתת בית דין דוחה שבת? צ"ל משום דאם לא היה כתוב "לא תבערו" לאסור זאת היינו לומדים מקל וחומר שמיתת בית דין דוחה שבת. אך אם כך קשה: הלא י"ל דיו בשב ואל תעשה, כקושיית התוס'! אלא ע"כ היכא דמיפריך קל וחומר לא אמרינן דיו, כדברי ר' טרפון.

לכן מתחיל התנא בארבעה אבות נזיקין השור וכו'; ולפי הסברו של רבא הרי שתנא "שור" לרגלו, ולא אמר "רגל" בפירוש במקום "שור", מפני שרצה לכלול שור המזיק ברשות הניזק שחייב נזק שלם. ובאופן מפורש לא היה יכול לכתוב את נזק הקרן, כיוון שלדעתו משלם את הנזק השלם מגופו, וזה שלא כלשון הסיפא של המשנה שמשלם נזק שלם במיטב הארץ. ומהיכן ידענו שמשלם את הנזק מגופו? הווי אומר שלכך אהני דיו, שאינו משלם אלא מגופו. אבל שלא ישלם אלא חצי נזק גם ברשות הניזק כמו ברשות הרבים – בזה לא אומרים דיו, כי ברשות הרבים מיפריך קל וחומר, כי פשוט גם לפני הקל וחומר ששור תם משלם חצי נזק ברשות הרבים, ואם כך הרי שלא אמרינן דיו. כי זה ידוע דתם משלם חצי נזק. וממילא למדנו שהמשנה היא דעת ר' טרפון, דסבירא ליה דבמקום שמיפריך קל וחומר לא אמרינן דיו.

הדרן למסכת בבא קמא

א.

סיימנו את המסכת במאמרו של רב יהודה (ק"ט ע"ב):

כשות וחזיו אין בהם משום גזל. באתרא דקפדי יש בהם משום גזל. אמר רבינא:
ומתא מחסיא אתרא דקפדי הוא.

הרש"ש העיר על הטור שהשמיט את הדין הזה מהלכותיו, בזו הלשון:

בשלמא הרמב"ם והרא"ש לא קשיא, הם השמיטו את כל הדינים הנזכרים בסוף
מסכת ב"ק, משום שסמכו על הכל כמנהג המדינה. אבל הטור הביא את כל
הדינים חוץ מדין זה של ר' יהודה.

אבל יש להקשות על עצם הדין הזה: באתרא דקפדי יש בהם משום גזל, אבל באתרא דלא
קפדי אין בהם משום גזל. הלא לפי הגמ' בסוכה (ל ע"ב), קרקע אינה נגזלת וממילא לא שייך
יאוש אצלה, וא"כ כשות וחזיו הלא הם מחוברים לקרקע, ובוודאי שהם נחשבים כקרקע,
וא"כ מה מועיל דלא קפדי? בדרך כלל מועיל הא דלא קפדי להחשיב שהבעלים התייאשו
מהגזל. אבל כאן לא יועיל יאוש כדי להתיר את איסור הגזל, דהא אין יאוש לקרקע.

אמנם י"ל שכיוון שלא קפדי – אפקורי מפקיר להן, וכמו שהובא בפסחים (ו ע"ב): "בזמן
שאין בעה"ב מקפיד עליהן מותרים משום גזל ופטורים מן המעשר", והטעם הוא משום
הפקר, דאי מטעם יאוש – הלא אין יאוש לקרקע.

אבל כאן א"א אפשר לומר כן. אם נגיד שהבעלים מפקירים את השחת של התבואה – א"כ
לא תהא שום תבואה חייבת במעשר במקום שמפקירים את השחת של התבואה, דהא
כשגדלה השחת – בפטור היא גדלה. ע"כ צריך לומר שכאן מטעם יאוש באים להתיר, וא"כ
הדרא קושיא לדוכתה: הלא אין יאוש לקרקע.

ב.

צ"ל שר' יהודה סובר שקרקע נגזלת, וממילא יש יאוש לקרקע, ואם כן חשיב כמיטלטלין, ומשום כך באתרא דלא קפדי אין בהם משום גזל.

אבל הטור והרמב"ם לשיטתם, שקרקע אינה נגזלת, לכן השמיטו לגמרי את הדין הזה מההלכות.

אפשר עוד לומר, שכל מה שאנו אומרים שאין יאוש לקרקע – זהו דווקא אם אומרים: יאוש כדי לא קני, אלא רק יאוש ושינוי רשות; וכיון דקרקע אינה נגזלת, א"כ אין כאן שינוי רשות. אבל אם נאמר שיאוש כדי קונה, א"כ אין לחלק בין קרקע לשאר דברים, ויש יאוש לקרקע. וכפי שרב יהודה עצמו סובר (גיטין נה ע"א) שיאוש כדי קונה. א"כ יש יאוש בקרקע, ובאתרא דלא קפדי אין בהם משום גזל מטעם יאוש.

על פי האמור אפשר לומר שרב ושמואל, שנחלקו בתחילת המסכת (ג ע"ב): רב אמר מבעה זה אדם, ושמואל אומר מבעה זה שן – לטעמייהו אזלי. דלכאורה יש להקשות על שמואל: למה נקט "מבעה"? ולמה לא נקט "שן" בהדיא? התירוץ לכך הוא, ששמואל נקט שני מיני שן: דמכליא קרנא ודלא מכליא קרנא. מכליא קרנא נקרא בשם "שן" סתם, ודלא מכליא קרנא נקרא "מבעה", לשון גילוי, שמגלה את ההיזק להבא.

שחת של התבואה אין בו משום מכליא קרנא. לפיכך רב לטעמיה, דסבר יאוש כדי קונה, א"כ חל יאוש על השחת, ולא שייך על זה היזק. לכן מפרש רב "מבעה" זה אדם. אבל שמואל יסבור שיאוש כדי לא קונה, א"כ לא שייך יאוש על השחת, א"כ שייך בזה ג"כ דין היזק, ומפני כך דורש שמואל "מבעה" זה שן – זאת אומרת: דלא מכליא קרנא.

ג.

על פי זה יש לקשר בין התחלת המסכת לסופה: כיון שרב עצמו אומר ש"מבעה" זה אדם, ממילא כשות וחזיו אין בהם משום גזל.

ונראה ג"כ לחבר את סוף ב"ק עם התחלת ב"מ. כאן אמרנו שכשות וחזיו אין בהם משום גזל; אבל אין זה אומר שזה שלו, משום שממון הבעלים לא נפקע מהם רק ע"י מתנה או הפקר ממש, אבל לא ע"י יאוש בעלים. כן ג"כ דעת הב"ח (יו"ד קמו, א), שאף שאבידת גוי מותרת – הרי היא איננה נעשית שלו.

יש מי שמקשה לפי זה: אם זה עדיין לא נקרא "שלו", למה אנו אומרים שאם הוא הגיע תחילה לא תועיל תפיסה של אחר. שמא עדיין לא היה יאוש בעלים, וא"כ לא הוי עדיין שלו, כך שלא תועיל תפיסתם של אחרים? על כך יש לומר: אע"פ שאין לו קניין בגוף הדבר ע"י תפיסתו (אם טרם היה יאוש), אבל זיכתה אותו התורה שיקנה אותה להשתמש בה לעולם, ולעניין זה מהני תפיסתו של המוצא.

בתחילת ב"מ מקשה הגמ': למה נקטו לשון כפולה "זה אומר אני מצאתיה וזה אומר אני מצאתיה, זה אומר כולה שלי וזה אומר כולה שלי". מתרץ רב פפא: רישא במציאה, וסיפא במקח וממכר. ולמה באמת במציאה אומר "מצאתיה" ובמקח וממכר "כולה שלי"?

לדברי הב"ח אתי שפיר, שאמר באבידת הגוי אע"פ שמותרת אבל שלו אינה נעשית. זאת אומרת: יש קניין למחצה. אותו הדין יחול גם במציאה: אם הוא הגביה תחילה – לא מהני בה התפיסה, דהא לעניין זה יש לו בה זכות.

לפי זה יש קשר בין מה שאמרנו שאין בהם משום גזל, אף שעדיין לא נקרא החפץ שלו. לכן נוקט התנא בלשון "אני מצאתיה" במציאה, אבל במקח וממכר – הלשון: "כולה שלי".

* * *

נגיד כמה מלים בדברים שנוגעים לכל פרט ופרט.

הפרקים האחרונים של מסכת ב"ק מדברים על דיני גזילה, זאת אומרת: דיני אדם. ולכאורה יש לבאר: הלא לפי המשנה ישנם ארבעה אבות נזיקין: השור, והבור, המבעה וההבער. לפי זה היתה הגמ' צריכה לסדר קודם את דיני המבעה – זהו האדם – ואח"כ דיני הבער.

אבל ברור שסיים בדיני גזילה מצד חומר עוון שבגזילה. כמו שמובא בקדמונים: תכלית השנה – ימים טובים, תכלית ימים טובים – יום-כיפור, תכלית יום-כיפור – נעילה; ובנעילה מתפללים: "למען נחדל מעושק ידינו".

גם בדור המבול כתוב "קץ כל בשר בא לפני", ואמרו על כך חז"ל (סנהדרין קח ע"א): "לא נחתם עליהם גזר דינם עד שפשטו ידיהם בגזל". וכיון שהחתימה היא על הגזל, ע"כ בתפילת נעילה שהוא זמן החתימה מתפללים להינצל מעושק ידינו.

מסיבה זו מובאים בסוף המסכת דיני גזל, היות שרוב העולם אינם מקפידים על זה. ומפני שחמור כל כך עוון זה, ע"כ ניתן בסופו חיזוק: "רבינא אמר: ומתא מחסיא אתרא דקפדי". כידוע מתא מחסיא היתה עיר גדולה של תלמידי חכמים, וא"כ צריך לשאול: איך ייתכן

שקפדי? הלא זו מידה מגונה לתלמידי חכמים! צריך לומר, שאותם תלמידי חכמים הקפידו, משום שהם דקדקו שלא לפשוט ידיהם בגזל; וכמו שמצינו אצל יעקב אבינו שחזר על פכים קטנים, משום שצדיקים ממונם חביב עליהם יותר מגופם, וכל כך למה? לפי שאין פושטים ידיהם בגזל – כך הקפידו תלמידי החכמים של מתא מחסיא על הכשות והחזיז, משום שלא פשטו ידיהם בגזל.

ובכן יהי רצון שכמו שלמדנו וסיימנו את הדינים של גזל, כך נזכה לשמור ולקיים אותם ואת כל הדינים, שיקויים בנו ללמוד וללמד לשמור ולעשות, וזכות התורה תגן עלינו מכל מיני פגעים המתרגשים ובאים לעולם, ונזכה לביאת גואל, במהרה בימינו אמן.

הדרן למסכת בבא מציעא

א.

בשלהי ב"מ (ק"ח ע"ב) מובא במשנה:

שתי גנות זו על גב זו והירק בינתיים – ר"מ אומר: של עליון. ר' יהודה אומר: של תחתון. אמר ר"מ: אם ירצה העליון לקחת את עפרו – אין כאן ירק. אמר ר"י: אם ירצה התחתון למלאות את גינתו – אין כאן ירק. אמר ר"מ: מאחר ששניהם יכולים למחות זה על זה רואין מהיכן ירק זה חי (כלומר: מהעליון). אמר ר"ש: כל שהעליון יכול לפשוט את ידו וליטול – הרי הוא שלו, והשאר של תחתון.

וביארה על כך הגמ' (שם):

בעיקרו (רש"י: שורשי הירק) כולי עלמא לא פליגי דעליון הוי. כי פליגי בנופו: ר"מ סבר שדי נופו בתר עיקרו, ור"י סבר לא אמרינן שדי נופו בתר עיקרו.

בהמשך (ק"ט ע"א) תלתה הגמ' מחלוקת זו במחלוקתם לגבי דיני ערלה:

ותנן נמי גבי ערלה כי האי גוונא: אילן היוצא מן הגזע ומן השורשין – חייב בערלה, דברי ר"מ. ר"י אומר: מן הגזע פטור, מן השורשין חייב.

בהמשך דנה הגמ' בשיטת ר"ש, ש"כל שהעליון יכול לפשוט את ידו וליטול – הרי הוא שלו":

בעי רב ענן ואיתימא רבי ירמיה: מגיע לנופו ואין מגיע לעיקרו, מגיע לעיקרו ואין מגיע לנופו (רש"י: כגון שנוטה נופו למטה) – מאי? תיקו.

ומסיימת הגמ':

אמר אפרים ספרא תלמידו של ר"ל משום ר"ל: הלכה כר"ש. אמרוה קמיה דשבור מלכא, אמר להו: אפיריון נמטיה לר"ש.

רש"י מביא שני פירושים: א. שבור מלכא הוא מלך פרס, שהיה בקי בדינים, ואמר: "אפיריון" – זאת אומרת: יקבל חן מאיתנו על זה. ב. שבור מלכא הוא שמואל.

ב.

והנה יש לדקדק בסוגיה זו כמה דברים:

א. הרמב"ם בהל' שכנים (פ"ד, ה"ט) פסק כר"ש. לפי רש"י, סובר ר"ש כר"מ במשנה, ש"הואיל ומעפרו היא חייה", לכן "כל שעליון יכול לפשוט ידו וליטול הרי אלו שלו". לפי זה סובר ר"ש שאומרים שדי נופו בתר עיקרו. אך אם כן, מדוע פסק הרמב"ם בהל' מעשר שני (פ"י, ה"ט): "אילן היוצא מן הגזע פטור מן הערלה" – זאת אומרת דאזלינן בתר נופו, כר' יהודה, ולא בתר עיקרו? כך הקשה גם הלח"מ.

ב. יש לתמוה על הרי"ף שהשמיט לגמרי את הבעיה של רב ענן. לעומת זאת, מביא הרי"ף את פסק ההלכה של ר"ל, ומוסיף את דברי הגמ': "אמרוה קמיה דשבור מלכא, א"ל אפיריון נמטיה לר"ש". ויש לשאול: אם כוונת הרי"ף היתה להוכיח דהלכה כר"ש, מספיק מה שפסק כבר ר"ל הלכה כר"ש, מה מעלה או מוריד אם שבור מלכא גם קלסהו?

ג. בירושלמי (פ"י, ה"ו) אמרינן על המשנה:

מה יעשו (פני משה: הלכה כמי מהני תנאי דמתני')? אפרים בשם ר"ל אמר: יחלוקו.

הפני משה מבאר, דמספקא ליה לר"ל כמאן הלכתא, אי כר"מ אי כר"י, על כן פסק דיחלוקו. לפי זה סותר הירושלמי את הבבלי, שפסק כר"ש.

ד. עוד יש להקשות: לכאורה שיעור ר"ש: "כל שעליון יכול לפשוט את ידו" איננו מובן, והוי כהלכתא בלא טעמא.

ג.

נראה לתרץ את כל הנ"ל, בהקדמת מה שאומר על סוגייתנו ר' יונתן אייבשיץ, בעל ה"יערות דבש", וז"ל:

וא"א כלל לומר שר"מ ור"י חולקים במציאות, אם עיקר גידול האילן מהגזע או מהנוף. אלא י"ל דר"ש ס"ל דרוב יניקת האילנות הן מהאוויר, והמיעוט יונק גם מהשורשים, וקיי"ל שאין הולכים בממון אחר הרוב אלא אחר המוחזק, ע"כ אנו צריכים לדון עד כמה נקרא כל אחד מוחזק. ע"כ אומר ר"ש כל שהעליון יכול לפשוט את ידו ולוקח – נקרא מוחזק ולא יותר.

ולפי זה מדויק הלשון של ר"ש שאומר: "והשאר של תחתון", ולא אומר: "והשאר הרי הוא של תחתון" – זאת אומרת ג"כ מטעם מוחזק, כיוון שרוב גידולים גדלים מאוויר א"כ כל עיקר שלא מועיל הרוב הוא משום חזקתו שיכול לפשוט את ידו, א"כ ממילא כל שבטלה חזקתו של העליון – הרי הוא ממילא של תחתון.

על פי זה תתורץ קושיית הלח"מ על הרמב"ם, למה פסק כאן כר"ש, דשדי נופו בתר עיקרו, ובדיני ערלה פסק כר"י דלא שדי נופו בתר עיקרו. דדווקא לעניין ממון, דאין הולכים בממון אחר הרוב – בזה קיי"ל כר"ש, דאזלינן בתר המוחזק; אבל לעניין איסורא, דקיי"ל דהולכין אחר הרוב – בזה פוסק הרמב"ם כר"י, דרוב היונקים יונקים מן האוויר, ומשום כך העולה מן הגזע פטור מן הערלה, דלא שדי נופו בתר עיקרו.

ד.

אמנם הסבר זה יהיה נכון רק אם נאמר שאין הולכים בממון אחר הרוב, כשיטת שמואל (ב"ק מו ע"א), שאז אפשר להגיד שהטעם של ר"ש הוא שהולכים אחר המוחזק, ולא אחר הרוב. אבל אם אומרים שגם בממון הולכים אחר הרוב, כדעת רב (שם), א"כ א"א לפרש טעמו של ר"ש משום רוב ומיעוט, אלא צריך לומר דמספקא ליה לר"ש אי הלכה כר"מ אי כר"י, ומספק אזלינן בתר המוחזק, וכל שהעליון יכול לפשוט את ידו הרי הוא מוחזק.

זאת אומרת: אם אין הולכין אחר הרוב – אזי פוסק ר"ש כר"י, לעניין דלא שדי נופו בתר עיקרו, כי רוב היונקים יונקים מן האוויר; אך בדיני ממונות פוסק ר"ש שהולכים אחר המוחזק, כי אין זה עניין ליניקת האוויר, אלא ככל דיני ממונות שהולכין בהם אחר המוחזק.

אולם אם גם בממון הולכין אחר הרוב – הרי שלשיתת ר"י לא שדי נופו בתר עיקרו, ויש ללכת לשיתתו תמיד בתר הנוף; וא"כ מה שאמר ר"ש שהולכים אחר המוחזק הוא רק מטעם דמספקא ליה אי הלכה כר"מ אי כר"י.

לפי זה אפשר לומר שר"ל ושבזר מלכא, שפסקו שניהם כר"ש, אינם הולכים בשיטה אחת, אלא מחלוקת גדולה יש ביניהם, וכל אחד לשיתתו הולך.

ה.

איתא במסכת כתובות (טו ע"ב):

מצא בה (רש"י: בעיר שישאלים ועובדי כוכבים דרים בה) תינוק מושלך... מחצה על מחצה (דהיינו שישנם מחצה ישראלים ומחצה עובדי כוכבים) – ישראל (דין התינוק כישראל). למאי הלכתא? אמר ר"ל: לנזיקין (שאם הזיק שור תם של התינוק לשור של ישראל – משלם חצי נזק, כדין שור תם של ישראל; ואילו היה נחשב עכו"ם היה צריך לשלם נזק שלם, כדין שור תם של עכו"ם שנגח שור של ישראל; אלא שלגבי החצי השני אומר התינוק לניזק: הבא ראייה דעכו"ם אני ואשלם לך).

והקשה על כך הרשב"א: א"כ למה לי דווקא מחצה על מחצה? הא אפילו ברוב עכו"ם נמי מצי אמר ליה זיל אייתי ראייה דעכו"ם אנא, דהא בממון לא אזלינן בתר רובא אלא בתר המוחזק! ותרין, דגבי עכו"ם לא שייך מוחזק, דאין לו חזקת ממון.

ו.

אבל אפשר להגיד שדין זה במחלוקת שנוי. כידוע, חולקים ר' יוחנן ור"ל אי מעות קונות מהתורה ואי עכו"ם קונה במעות (בכורות יג ע"א). לר' יוחנן שסובר מעות קונות בישראל – בעכו"ם קונה משיכה. ולר"ל דס"ל משיכה מפורשת מהתורה – עכו"ם קונה בכסף.

ויש לפרש, דר' יוחנן ס"ל דעכו"ם אינו קונה בכסף, היינו משום דאין לו חזקת ממון. ור"ל ס"ל דעכו"ם קונה בכסף, משום שיש לו גם חזקת ממון.

ולפי זה אי אפשר לתרץ כשיטת הרשב"א, דעכו"ם אין לו חזקת ממון. דהא התם גבי תינוק לר"ל קיימין, והוא סובר מעות קונות בעכו"ם, וממילא יש לו חזקת ממון, וא"כ אפילו

ברוב עכו"ם יכול התינוק לומר זיל אייתי ראייה דעכו"ם אנא, ולא יוכל הניזק להוציא מהתינוק המוחזק. וא"כ הדרא קושיית הרשב"א לדוכתא, למה איירי הגמ' דווקא במחצה על מחצה, והא אפילו ברובא נמי אינו משלם אלא חצי נזק, ולאידך פלגא אומר התינוק לניזק זיל אייתי ראייה דעכו"ם אנא.

ע"כ צ"ל, דר"ל ס"ל כרב, שגם בממון הולכים אחר הרוב. וא"כ באמת ברוב עכו"ם היה משלם נזק שלם, ורק במחצה על מחצה משלם חצי נזק בלבד.

ז.

למדנו מכאן שלשיטת ר"ל הולכים בממון אחר הרוב. ואם כן, לשיטתו אי אפשר עוד לפרש את שיטת ר"ש, שסובר ד"כל שעליון יכול לפשוט את ידו הרי אלו שלו", שהיא משום שאין הולכים בממון אחר הרוב אלא אחר המוחזק. וע"כ צ"ל דמספקא ליה לר"ל אי הלכה כר"מ דשדי נופו בתר עיקרו או כר"י דלא שדי נופו בתר עיקרו.

לפי זה צ"ל, דסברת ר"ש היא שכל שהעליון יכול לפשוט את ידו וליטול הרי הוא מוחזק בו כתחתון, וא"כ נחשב הדבר כאילו שניהם מוחזקים בו, ובכחאי גוונא הדין הפשוט הוא כמבואר בתחילת ב"מ (ב ע"א): "שנים אוהזין בטלית – יחלוקו", כיוון ששניהם מוחזקים בשווה².

ח.

וכל זה לר"ל, דס"ל דהולכים בממון אחר הרוב. אבל לשמואל, דס"ל דאין הולכים בממון אחר הרוב, שפיר י"ל דטעמא דר"ש הוא משום שאין הולכים בממון אחר הרוב, ורק היכא שהוא יכול לפשוט את ידו יש עליו דין מוחזק, דאין מוציאים ע"י הרוב של התחתון מחזקת העליון.

והנה יש נפקא מינה גדולה בין אם אומרים דהטעם של ר"ש הוא משום שאין הולכים בממון אחר הרוב או אם ספוקי מספקא ליה אי שדינן נופו בתר עיקרו או לא. דאם נאמר שטעמו של ר"ש משום ספק, א"כ לא שייך לומר עליו "אפיריון נמטייה". איזה שבח מגיע למי שאין בידו להכריע? אדרבא, עלינו לומר עליו: אין ספק מוציא מידי ודאי. אבל אם נאמר דטעמא

2. וזהו דפסק ר"ל בירושלמי, ויחלוקו, ולכאורה סותר לפסק של הבבלי כר"ש. אבל לאור דברינו י"ל, שמה שפסק ר"ל כר"ש בבבלי, היינו לומר שלדעת ר"ש הולכים בתר המוחזק, והעליון מוחזק עד מקום שיכול לפשוט את ידו וליטול; אך אין זה מפקיע את המוחזקות של התחתון בכל הירק. וא"כ, עדיין שניהם מוחזקים, ויחלוקו – כדפסק ר"ל בירושלמי.

של ר"ש הוא משום דאין הולכים אחר הרוב אלא בתר המוחזק, א"כ פסקו של ר"ש הוא דין ודאי, ולא מתוך ספק, ושפיר יש לומר עליו "אפיריון נמטייה".

ט.

עכשיו נראה את ההבדל בין ר"ל לשבור מלכא. ר"ל לשיטתו, שהולכים בממון אחר הרוב, לא אמר אלא "הלכה כר"ש", זאת אומרת מטעם שהוא מסופק כמי הלכה, ועל ספק לא שייך להגיד עליו "אפיריון נמטייה". אבל כי אמרוהו לפני שבור מלכא, שהוא שמואל, שסובר שאין הולכים בממון אחר הרוב, שפיר אמר "אפיריון נמטייה לר"ש", דהיינו שפוסק הלכה מטעמיה דנפשיה.

לפי"ז מיושב מה שהעתיק הרי"ף הא דאמר שבור מלכא "אפיריון נמטייה לר"ש". הרי"ף סובר דשבור מלכא היינו שמואל, ופוסק הלכה מתורת ודאי. לכן הביא דבריו לפסוק כשמואל נגד רב, דגדול מיניה.

י.

לפי"ז אפשר יהיה לחבר את סוף המסכת לתחילת המסכת. לכאורה קשה למה צריך לומר "אפיריון נמטייה לר"ש"? והתשובה, דבא לאפוקי מר"ל, דס"ל דהלכה מטעם ספק ויחלוקו. אך אם כך קשה: למה שנאמר במקום ששניהם מוחזקים שיחלוקו? אולי נגיד דכל דאלים גבר?

לכן תנא בריש מכילתין: "שניים אוחזין בטלית – יחלוקו". לכן צריך היה לומר "אפיריון נמטייה לר"ש", לאפוקי מה"יחלוקו" דר"ל.

הדרן למסכת בבא בתרא

א.

בסיום מסכת ב"ב (קעו ע"א):

אמר רב יהודה אמר שמואל: חנוק וקנו מידו משתעבד. מכלל דערב בעלמא לא בעי קניין; ופליגא דרב נחמן, דאמר רב נחמן: ערב דבית דין הוא דלא בעי קניין, הא בעלמא בעי קניין. והלכתא ערב בשעת מתן מעות לא בעי קניין, אחר מתן מעות בעי קניין; ערב דבית דין לא בעי קניין, דבההיא הנאה דמהימן ליה גמר ומשעבד ליה.

יש כאן שלוש דעות: רב נחמן, סתמא דגמרא ושמואל. רב נחמן סובר שכל ערב אפילו בשעת מתן מעות צריך קניין, זאת אומרת: הוא אינו משתעבד בלי קניין. רק ערב דבי"ד לא צריך קניין, דאלימא מילתא דבי"ד. סתמא דגמ' סוברת שערב בשעת מתן מעות לא צריך קניין, וערב דבי"ד אפילו שלא בשעת מתן מעות לא צריך קניין. שמואל סובר שרק ערב שחנוק צריך קניין, אבל במקום אחר – אפילו שלא בשעת מתן מעות – לא צריך קניין.

וצריך לברר מה היא הסברא שחולקים בה רב נחמן וסתמא דגמ'. כנראה שחולקים בסברא דבההיא הנאה דמהימן ליה גמר ומשעבד ליה: באיזה מקום ומתי מועילה השתעבדות בלי קניין? רב נחמן סובר שהסברא ד"בההיא הנאה" לא מועילה אפילו בשעת מתן מעות. דהיינו: בשעה שהמלוה נותן את המעות ללווה נמצא שם הערב, והדבר נעשה על פיו ובאמונתו; ובכל זאת לא מועיל בלי קניין. רק ערב דבי"ד לא צריך קניין, משום דשאני בי"ד שיש כוח בידם לשעבד ולהפקיר אפילו בלי קניין.

סתמא דגמ' סוברת שכל עיקר השעבוד הוא משום "בההיא הנאה". א"כ בכל שעת מתן מעות ישנה סברא זאת, ולא צריך קניין; ובבי"ד ישנה הסברא הזו אפילו שלא בשעת מתן מעות, ולא צריך קניין.

שמואל סובר שבכל מקום, חוץ מבחנוק, לא צריך קניין אפילו שלא בשעת מתן מעות. רק בחנוק צריך קניין, כי יש סברא לומר שהערב לא גמר ומשעבד נפשיה אלא רק רצה להציל את חברו מצער משום מצווה, ע"כ לא משתעבד בלי קניין.

ב.

עכשיו נראה במה חולקין רב נחמן ושמואל. שמואל סובר שבכל מקום לא צריך קניין, חוץ מבחנוק שצריך קניין. רב נחמן סובר שבכל מקום צריך קניין, חוץ מבערב דבי"ד שלא צריך קניין.

אפשר שחולקים במחלוקת ר' יהודה ור' יוסי אי אסמכתא קניא או לא. כפי שהובא במסכתנו (קעג ע"ב). שהרי באמת כל עריבות אינה אלא אסמכתא, כי כל "אי" הוי אסמכתא. הערב אומר: "אם הוא לא ישלם לך – אני אשלם", וזאת מפני שהערב סמוך ובטוח בליבו שהלווה בוודאי ישלם. מטעם זה הוא מקבל על עצמו את הערבות. אילו היה יודע שלא ישלם הלווה – לא היה מקבל ערבות. לכן נקרא דבר זה אסמכתא.

ע"כ לר' יוסי, שסובר דאסמכתא קניא, ערב משתעבד; ולר' יהודה, שסובר אסמכתא לא קניא, ערב לא משתעבד. א"כ שמואל סובר כר' יוסי שאסמכתא קניא, ולפי זה על שעת מתן מעות לא צריכים כלל לדין ערבות, דמאי שנא משאר אסמכתות? אלא דין הערבות נועד להועיל אפילו שלא בשעת מתן מעות, שלא יצטרכו בה קניין.

אבל רב נחמן סובר כר' יהודה שאסמכתא לא קניא, ולכן צריך את דין הערבות שתועיל השתעבדותו אפילו על שעת מתן מעות עצמה. רק בבי"ד מועיל בלי קניין, משום דכוח בי"ד יפה.

כמו שרב נחמן עצמו סובר בכתובות (ק ע"א):

יתומים שבאו לחלוק בנכסי אביהן, בי"ד מעמידין להן אפוטרופוס, ובוררים להם חלק יפה... הגדילו אינם יכולים למחות, דא"כ מה כוח בי"ד יפה.

אבל שמואל, שסובר אסמכתא קניא בכל מקום שלא היתה חניקה, אפילו שלא בשעת מתן מעות לא צריך קניין, ורק בחניקה צריך קניין.

ג.

עכשיו נראה לבאר במה חולקים סתמא דגמ' ורב נחמן. נראה שסתמא דגמ' סוברת שערב בשעת מתן מעות לא צריך קניין, ורב נחמן סובר דאפילו בשעת מתן מעות – רק בבי"ד לא צריך קניין, אבל שלא בבי"ד צריך קניין.

יש לומר בטעם הערבות, שכמו שכל נכסי הלווה משתעבדים למלווה ע"י ההלוואה גם הערב הוא חלק מהם, ולכן מועילה הערבות. אמנם במה דברים אמורים? רק אם נגיד שיעבודא דאורייתא, שאז י"ל שגם הערב ונכסיו נכנסים בכלל השעבוד; אבל אם נגיד שיעבודא לאו דאורייתא, א"כ אפילו נכסי הלווה בעצמם אינם בכלל השעבוד מהתורה, רק משום תקנת חכמים שיהיו משועבדים, כדי שלא תנעול דלת בפני לוויין; ותקנה זו שייכת בנכסי הלווה גופא, דלקוחות אינהו דאפסידו אנפשיהו, שלא היו צריכים לקנות נכסים משועבדים, אבל בערב לא שייך כלל הטעם של "שלא תנעול דלת", כי כל מלווה סומך על נכסי הלווה גופא, משום שאין נפרעים מן הערב תחילה. א"כ לא שייך על הערב תקנת חכמים שישתעבד.

לפי זה נעמיד את המחלוקת של סתמא דגמ' ורב נחמן. רב נחמן סובר כשיטה דשיעבודא לאו דאורייתא. ע"כ סובר שהערב לא משתעבד, אלא ע"י מעשה בבי"ד, דכוח בבי"ד יפה והפקד בבי"ד הפקר; אבל בבי"ד לא משתעבד בלי קניין. לעומת זאת, סתמא דגמ' סוברת כהלכתא דשיעבודא דאורייתא, א"כ הערב נחשב כחלק מנכסי הלווה שמשתעבדים בשעת מתן מעות אפילו בלי קניין, דבההיא הנאה דמיהמן ליה גמר ומשעבד ליה.

ד.

אחרי מסכת ב"ב התחלנו מסכת סנהדרין: "דיני ממונות בשלושה, גזילות וחבלות בשלושה".

בפירוש המשנה חולקים רבא ור' אחא בריה דר' איקא. רבא אומר: דיני ממונות בשלושה הדיוטות, משום שלא תנעול דלת בפני לוויין, ודיני גזילות וחבלות בשלושה מומחים. ר' אחא סובר שמן התורה אפילו אחד כשר לדון בדיני ממונות, כמו שכתוב: "בצדק תשפוט עמיתך". וצריך להבין: איך משמע מהפסוק הזה שאחד כשר לדון בדיני ממונות?

אפשר לומר שדין זה – אם צריכים בדיני ממונות שלושה או מספיק אפילו אחד – תלוי גם בשאלה אם שעבודא דאורייתא או לא. למ"ד שעבודא דאורייתא, א"כ חוץ ממצוות פריעת

בעל חוב, ב"ד יורדים לנכסיו ומוציאים ממון. מכאן שגביית חוב היא כמו דיני גזילות וחבלות, וצריכים שלושה מומחים.

אבל למ"ד שיעבודא לאו דאורייתא, ופריעת בעל חוב היא רק מטעם "הן צדק" – כמו שכתב רש"י בכתובות (פו ע"א), שמצוה עליו לפרוע חובו כדי לאמת את דבריו שיהא הן שלך צדק – א"כ הוראת ב"ד בזה אינה אלא כשאר הוראת איסור והיתר, ולא הפקעת ממון, ואינה דומה לדיני גזילות וחבלות.

לפי"ז יוצא שר' אחא ורבא חולקים כאן כל אחד לפי שיטתו. ר' אחא סובר שיעבודא לאו דאורייתא ופריעת בעל חוב הוא רק משום מצוה, שיהיה הן שלך צדק. לכן הוא אומר: "בצדק תשפוט עמיתך", כלומר: הבי"ד אומרים לו שעליו מוטל לקיים "הן שלך צדק", כמו שאר הוראה, ולא כהפקעת ממון. א"כ לכך כשר אפילו אחד.

אבל רבא סובר שיעבודא דאורייתא, וא"כ אפילו בהודאות והלוואות צריכים שלושה מומחים, שכן זו הפקעת ממון; ומדרבנן בלבד הסתפקנו בשלושה הדיוטות, כדי שלא תנעול דלת בפני לוין.

לפי"ז י"ל שרב נחמן ושמואל הולכים לשיטתם. שניהם סוברים (ב"ב קעה ע"ב) שיעבודא לאו דאורייתא, וא"כ דיני ממונות אינם אלא הוראת איסור, ואומרים על זה "בצדק תשפוט עמיתך", ואפילו אחד כשר. לכן הם סוברים ששנים שדנו דיניהם דין.

אבל ר' יוחנן ור"ל, שסוברים בסוף ב"ב (שם) דשיעבודא דאורייתא, לשיטתם הודאות והלוואות הם הפקעת ממון גמורה, והוי ממש כדיני גזילות וחבלות. ע"כ סוברים הם בירושלמי (הובא בתוס' סנהדרין ב ע"ב ד"ה דברי) דשנים שדנו אין דיניהם דין.

כך נחבר את סוף מסכת ב"ב עם התחלת מסכת סנהדרין. סיימנו את סוף ב"ב בהלכתא שערב בשעת מתן מעות לא צריך קניין, לפי הפסק דשיעבודא דאורייתא. כאמור, הערב משתעבד כחלק מנכסי הלווה, וע"כ הוא משתעבד בלי קניין. תחילת מסכת סנהדרין היא: "דיני ממונות בשלושה", ודין זה נכון גם הוא לפי הפסק של שיעבודא דאורייתא, שכן ב"ד יורדים לנכסיו והוי הפקעת ממון גמורה, שצריך על כך שלושה מומחים מהתורה, כמו בגזילות וחבלות (ורק מדרבנן מספיק שלושה הדיוטות, כדי שלא תנעול דלת). מכאן שגם הסיום של ב"ב וגם ההתחלה של סנהדרין הם למ"ד שיעבודא דאורייתא.

הדרן למסכת סנהדרין

א.

סיימנו את מסכת סנהדרין (קיג ע"ב) במאמר:

צדיק בא לעולם טובה באה לעולם שנאמר: "זה ינחמנו ממעשינו ומעיצבון ידינו".

והנה צריך להבין מה מחדש לנו התנא במאמר הזה, שצדיק בא לעולם טובה באה לעולם. הלא מובא ביומא (לח ע"א):

אמר ר' אלעזר: אפילו בשביל צדיק אחד עולם נברא, שנאמר: "וירא אלוהים את האור כי טוב", ואין טוב אלא צדיק, שנאמר: "אמרו צדיק כי טוב".

א"כ אנו רואים שאפילו העולם נברא בשביל צדיק אחד, וכאן הוא אומר שרק מביא טובה לעולם כמו בלידת נח.

היה נראה לומר שכוונת התנא היא כי ישנם שני מיני צדיקים. יש צדיק בעצם, ויש צדיק שאינו בעצם, רק בדורו שהוא נמצא בו נחשב לצדיק. א"כ מהמאמר של ר"א ביומא היינו אומרים שרק צדיק בעצם מביא טובה לעולם, אבל צדיק שאינו בעצם, רק בדורו, אינו מביא טובה לעולם; ע"כ אמר כאן התנא שאפילו צדיק שהוא רק צדיק בדורו ולא בדורות אחרים, כמו נח, שאנו דורשים שבדורותיו היה צדיק ולא בדורות אחרים, ואילו היה בדורו של אברהם לא היה נחשב לצדיק – ג"כ מביא טובה לעולם, כמו שנאמר: "זה ינחמנו".

אמנם באמת הדבר הזה שנוי במחלוקת. ר"י סובר "בדורותיו" – ולא בדורות אחרים, אבל ר"ל סובר "בדורותיו" – וכל שכן בדורות אחרים (סנהדרין קח ע"א). א"כ הניחא לר"י, משמיע לנו התנא שאפילו צדיק שאינו בעצם, כמו נח, ג"כ מביא טובה לעולם. אבל לר"ל שסובר שנח היה צדיק אפילו בדורות אחרים, א"כ הדרא קושיא לדוכתא: מה משמיע התנא?

ב.

הנה קודם יש להבין במאי פליגי ר"י ור"ל.

בסנהדרין (קיא ע"א) מובא:

"לכן הרחיבה שאול נפשה ופערה פיה לבלי חוק" – אמר ר"ל: למי שמשיר אפילו חוק אחד. א"ר יוחנן: לא ניחא למרייהו דאמרת להו הכי, אלא אפילו לא למד אלא חוק אחד.

ר"י סובר שאפילו מי שקיים חוק אחד ניצול מגיהנום; ולדעת ר"ל, אפילו מי ששייר חוק אחד ולא קיים אותו – לא ניצול.

ובבראשית רבה (כט, א) נאמר שנח לא היתה בידו אלא אונקיא אחת של זכות. א"כ י"ל, שר"י סובר שאפילו אין בידו אלא חוק אחד ניצול – סובר כדעת המדרש, שנח לא היתה בידו אלא אונקיא אחת של זכות, ולכן אמר "בדורותיו" ולא בדורות אחרים. אבל ר"ל לשיטתו, שסובר שדווקא מי שלא שייר אפילו חוק אחד ניצול מגיהנום, הוא לא סובר כדעת המדרש, שנח לא היתה בידו אלא אונקיא אחת, כיון שאילו היתה ביד נח רק זכות קטנה לא היה ניצול. לכן לדעת ר"ל היה נח צדיק גמור, ומכאן דרש ר"ל: "בדורותיו" וכ"ש בדורות אחרים.

ג.

עוד אפשר לומר, שר"י ור"ל הולכים לשיטתם בגיטין (ס ע"א):

א"ר יוחנן משום רבי בנאה: תורה מגילה מגילה ניתנה, שנאמר: "אז אמרתי הנה באתי במגילת ספר כתוב עלי". ר"ש בן לקיש אומר: תורה חתומה ניתנה, שנאמר: "לקוח את ספר התורה הזאת".

לר"ל אין אדם ניצול מגיהנום אלא אם כן קיים את כל התורה, משום שהתורה כולה ניתנה חתומה, ויש לקיים את כולה. ואילו לר"י ניתנה התורה מגילה מגילה, ואם כן כל חוק עומד בפני עצמו, ומכאן שאפילו אם קיים חוק אחד בלבד – כבר ניצול מגיהנום.

ונראה שר"י ור"ל הולכים בזה ג"כ לשיטתם. ר"י סובר שחצי שיעור אסור מהתורה, ור"ל סובר שחצי שיעור מותר מהתורה (יומא עג ע"א). כלומר: ר"י סובר שאפילו על מקצת מן

הדבר, פחות מכשיעור, יש חשיבות, ולכן גם חצי שיעור אסור מהתורה. אבל ר"ל סובר שלמקצת מן הדבר אין חשיבות מהתורה, וחצי שיעור אין בו שום איסור מהתורה.

והנה כבר מבואר בכרתי ופלתי, שמי שסובר שחצי שיעור אסור מן התורה למד זאת מהפסוק: "כל חלב לא תאכלו". ולדעת מי שסובר שחצי שיעור מותר מהתורה – בא פסוק זה לאסור חלב כוי, שהוא ספק בהמה ספק חיה. עולה מכאן שלמ"ד חצי שיעור מותר מהתורה לימד אותנו הפסוק שספיקא מהתורה לחומרא. אבל למי שסובר שחצי שיעור אסור מהתורה, שהפסוק "כל חלב" בא לאסור חצי שיעור, הרי שאין פסוק לאסור חלב כוי, כיון שהוא ספק, ומכאן ששיטתו היא שספיקא מהתורה לקולא.

לאור זאת יש לומר, שלר"י – שהלכה כמותו – חצי שיעור אסור מהתורה, כלומר: על מקצת מן הדבר יש ג"כ חשיבות, כמו נח בדורותיו ולא בדורות אחרים. לשיטתו, אין פסוק האוסר חלב כוי, וממילא ספיקא מהתורה לקולא.

ד.

אחרי מסכת סנהדרין התחלנו מסכת מכות.

במשנה (ב ע"א):

כיצד העדים נעשים זוממין? "מעידים אנו באיש פלוני שהוא בן גרושה או בן חלוצה" – אין אומרים ייעשה זה בן גרושה או בן חלוצה, אלא סופג את הארבעים.

ומקשים התוס' (ד"ה מעידין) אמאי לא תני האי דינא בהעידו עליו שהוא ממזר, שזה יכול להיות אפילו בישראל, ולא רק בכהן. תוס' מתרצים: כיוון דסליק מדיני בת כהן במסכת סנהדרין, ע"כ נקט בדין השייך דווקא לכהנים.

אבל אפשר לתרץ את קושיית התוס' באופן אחר. התנא משמיע לנו חידוש בדין של בן גרושה ובן חלוצה, שלא נאמר שדווקא ב"מעידין עליו שהוא ממזר", שבאו לפסול את זרעו בהחלט – בזה ודאי אנו דורשים "ועשיתם לו" ולא לזרעו, ולכן אין אומרים שהוא יעשה ממזר; אבל ב"מעידין עליו שהוא בן גרושה ובן חלוצה", שבזה קיימא לן שאם עבד ואחרי העבודה נודע שהוא בן גרושה או בן חלוצה עבודתו כשרה (קידושין סו ע"ב); ומכיון שבדיעבד עבודתו כשרה לא נקרא זה פסול בזרעו, לכאורה יכולנו לומר שייעשה בן גרושה או בן חלוצה. ומצורף לזה, שגם לא שייך לחייבו מלקות, כיוון דבדיעבד עבודתו כשרה. על

זה השמיעה לנו המשנה, שגם בכהאי גוונא אין אומרים ייעשה בן גרושה ובן חלוצה, אלא סופג את הארבעים. והטעם לכך, שגם זה נקרא פסול בזרעו, שהרי לכתחילה אין לתת לבן גרושה ובן חלוצה לעבוד.

והנה עיקר הדין של בן גרושה, שבדיעבד עבודתו כשרה, אנחנו לומדים מהפסוק "הנני נותן לו ברית כהונת עולם לו ולזרעו אחריו" – בין זרע כשר ובין זרע פסול. ויש להקשות: מאין אנו יודעים שהפסוק בא להכשיר אחרי שנודע שהוא ודאי בן גרושה או בן חלוצה? אולי הפסוק לא בא להכשיר אלא במקום שנודע שהוא בן גרושה מספק, שדווקא בזה נחשב שלא נודע, אבל במקום שנודע אחרי העבודה שהוא בוודאי בן גרושה אין להכשיר את עבודתו! צריך לומר, שאין צורך בפסוק כדי להכשיר את עבודתו של ספק בן גרושה, כיון שאנו פוסקים שספיקא דאורייתא מהתורה לקולא. ע"כ הפסוק בא להכשיר בוודאי בן גרושה.

ה.

עכשיו מתבאר היטב הסמיכות של סוף מסכת סנהדרין לתחילת מסכת מכות. סיימנו את מסכת סנהדרין במדרש: "צדיק בא לעולם טובה באה לעולם". והקשינו שלכאורה דבר זה נלמד מהפסוק "זה ינחמנו", במאמרו של ר"א ביומא. ויישבנו שהתנא בא להשמיע לנו שאפילו צדיק שהוא רק צדיק בדורותיו ולא בדורות אחרים, כמו נח, ג"כ מביא טובה לעולם. א"כ אפילו חוק אחד נמי מציל מעונש, כשיטת ר"י. לפי זה הסקנו שחצי שיעור אסור מהתורה, כי יש עליו חשיבות, וא"כ אין לנו פסוק לאסור חלב כוי, שהוא ספק, וספיקא מהתורה לקולא.

הלכה זו, שספיקא מהתורה לקולא, מבארת לנו את פתיחת מסכת מכות.

דהנה מסכת מכות פותחת: "כיצד העדים נעשים זוממים מעידים שהוא בן גרושה או בן חלוצה" – ואינה דנה ב"מעידים שהוא ממזר", לרבותא שאע"פ שעבד ואח"כ נודע שהוא ודאי בן גרושה או בן חלוצה עבודתו כשרה. דין זה נלמד מהפסוק "לו ולזרעו", בין כשר בין פסול, ואין אומרים שהוא ייעשה בן גרושה או בן חלוצה, כיון שדורשים: "לו" ולא לזרעו. הפסוק "לו ולזרעו אחריו" איירי אפילו כשנודע שהוא ודאי בן גרושה או בן חלוצה, כי הרי לספק אין צריך פסוק, כיון שספיקא מהתורה לקולא.

הדרן למסכת מכות

א.

בסיום מסכת מכות (כד ע"ב):

אמרו לו: עקיבא ניהמתנו, עקיבא נחמתנו.

הגמ' עצמה בתחילת מסכת שבועות מחפשת את הסבר הסמיכות של שבועות למכות:

מכדי תנא ממכות סליק, מ"ש דתנא "שבועות [שתיים שהן ארבע]" ? משום דתני:

"חייב על הראש שתיים אחת מיכן ואחת מיכן, ועל הזקן שתיים מיכן ושתיים מיכן

ואחת מלמטה" – חדא דמחייב עלה תרתי, תנא "שבועות שתיים שהן ארבע".

אבל טעם זה מספיק רק לסמיכות המשניות שסידר רבי. עלינו ליתן טעם גם למה רב אשי, שסידר את הגמ', הסמיך את דברי התנאים שהשיבו לר"ע "עקיבא ניהמתנו, עקיבא נחמתנו" למשנה "שבועות שתיים שהן ארבע".

והנה הגאון "הערוך לנר" הקשה: למה זכרו החכמים שראו את השועלים מהלכים בהר הבית דווקא את הפסוק של "והזר הקרב יומת", שמדבר בזר ששימש בעזרה, ולא הביאו את הפסוק שהזהיר גם את הכהן הגדול "ואל יבוא בכל עת אל הקודש", והניח בצ"ע.

נראה לתרץ בזה, כי בית המקדש מוכרח להיות בנוי מעזרה, היכל, וקודש קודשים. א"א שתחול קדושת קודש קודשים אם לא שתוקדם לו גם קדושת העזרה. אם היו החכמים אומרים: מקום שנאמר בו 'ואל יבוא בכל עת אל הקודש' שועלים הילכו בו" – היה מקום לומר, שכיון שאם רק קודש הקודשים נשאר בקדושתו, שעליו בכו חכמים ששועלים הילכו בו, הרי שממילא נתבטלה כל הקדושה, שאם אין עזרה אין גם קודש הקודשים. ע"כ אמרו "הזר הקרב יומת", דגם עכשיו קדושת העזרה במקומה ולא נתבטלה, וממילא יש לבכות על ששועלים הילכו במקום קודש הקודשים.

ב.

כל זה הוא אם נאמר שקדושה ראשונה קידשה לשעתה וקידשה לעתיד לבוא. אם כך, הרי שהקדושה במקומה עומדת והיו צריכים לנחמת ר"ע. אבל אם נאמר שקדושה ראשונה קידשה לשעתה ולא לעתיד לבוא, א"כ הרי מקום המקדש נעשה חול אחרי החורבן ואין כאן מקום לבכות.

ונראה להביא ראיה שכל החכמים הנזכרים כאן: ר"ג, ר"י, ר' אלעזר בן עזריה ור"ע – כולם סוברים שקדושה ראשונה קידשה לשעתה וגם לעתיד לבוא.

ר' יהושע סובר בעדיות (פ"ח, מ"ו), ומובא במגילה (ו ע"א) ובשבועות (טז ע"א), שמקריבין אע"פ שאין בית, מפני שקדושה ראשונה קידשה לשעתה וקידשה לעתיד לבוא.

ר"ג במו"ק (ג ע"ב) ביטל תוספת שביעית בזמן הזה, משום שהלכה דתוספת שביעית ניתנה ביחד עם הלכה דניסוך המים, להורות שאינה נוהגת אלא בזמן שבית המקדש קיים. משמע שעיקר שביעית נוהג אפילו בזמן הזה מהתורה, וזאת מפני שסובר שקדושה ראשונה קידשה לשעתה וקידשה לעתיד לבוא בקדושת הארץ, וכ"ש בקדושת הבית.

ר' אלעזר בן עזריה היה מעשר בהמה גם אחרי חורבן הבית (שבת נד ע"ב). הוא גם סובר שמקריבין אע"פ שאין בית. שמא חשב שיתנו לו הרומאים רשות להקריב.

ר' עקיבא – מצינו בתמורה (כא ע"ב) שמקיש בכור למעשר דגן, שבכור אינו נוהג בחוץ לארץ, דלא כר' ישמעאל במכות (יט ע"א) שמקיש מעשר שני לבכור, מה בכור אינו נוהג אלא בזמן הבית אף מעשר שני אינו נוהג אלא בזמן הבית. ובזה הוא דפליגי, דר' ישמעאל סובר דקדושה ראשונה קידשה לשעתה ולא לעתיד לבוא, ולכן אומר שאין הקרבת בכור בזמן הזה, ומקשינן מעשר לבכור. ור"ע ס"ל דקדושה ראשונה קידשה לשעתה וקידשה לעתיד לבוא, א"כ סובר דמקריבין אע"פ שאין בית.

א"כ כל התנאים האלה אמרו: מקום שנאמר בו "והזר הקרב יומת" – והקדושה עדיין במקומה עומדת – שועלים הלכו בו.

ג.

אבל יש להקשות: איך יכולים לומר דקדושת המקדש לא בטלה גם בזמן הזה? הלא במסכת ע"ז (נב ע"ב) אומרת הגמ' שהתירו אבני המזבח אע"פ שהיו של הקדש משום דקרא אשכחן ודרוש: "ובאו בה פריצים וחללוה" – כיוון שבאו בה פריצים יצא הקדש לחולין.

אכן לפי שיטת בעה"מ בע"ז לא קשיא מידי. בעה"מ אומר: עד כאן לא אומרים שתועיל ביאת הפריצים להפקיע הקדושה אלא בקדושת דמים, דכיון שיכולים לצאת לחולין ע"י מעילה – החשיבה התורה את חילול הפריצים כאילו מעל ישראל בשוגג, שג"כ יוצא לחולין. אבל בקדושת הגוף לא תועיל שום מעילה לבטל את הקדושה ולהוציא לחולין, ולא מועיל גם חילול הפריצים להוציא מקדושתם.

ע"כ שפיר י"ל דקדושה ראשונה קידשה גם לעתיד לבוא. וא"כ י"ל דמחיצות המקדש יש עליהן קדושת כלי שרת ומקדשיו, וכל מה שבתוכן קדוש בקדושת הגוף.

אבל ה"אבי הנחל" הקשה על בעה"מ מנדרים (סב ע"א):

ארבב"ח אמר ר' יוחנן: כל המשתמש בכתרה של תורה נעקר מן העולם, ק"ו ומה בלשצר שנשתמש בכלי קודש שנעשו כלי חול, שנאמר: "ובאו בה פריצים וחללוה" – כיון שפרצום נעשו חול, נעקר מן העולם, דכתיב: "בה בליליא קטיל בלשצר", המשתמש בכתרה של תורה, שהוא קיים לעולם ועד, על אחת כמה וכמה.

ואילו לבעה"מ אין כלי שרת יוצאים לחולין ע"י חילול הפריצים, כיון שיש בהם קדושת הגוף.

צ"ל דלא קשיא על בעה"מ מכאן. ויש לבאר: כמו שיש לכל אדם שני קניינים בחפצים שלו, קניין עצם גוף החפץ וקניין תשמישים, ה"נ יש להקדיש בכלי שרת קניין עצם החפץ וקניין התשמישים. דעת בעה"מ היא, דנהי שא"א להוציא את קדושת עצם גוף החפץ מכלי שרת גם ע"י חילול הפריצים, משום שיש עליהם קדושת הגוף, אבל קניין תשמישי החפץ הוא כשאר קדושת דמים, שיוצאים לחולין ע"י מעילה, וממילא יוצאים לחולין ע"י הפריצים.

ד.

אבל באמת אין אנו צריכים לכל זה. דהלא דברי בעה"מ אינם שייכים רק אם נאמר שקדושת כלי שרת אינה יוצאת לחולין ע"י מעילה; אבל אם נאמר שגם כלי שרת יוצאים לחולין ע"י מעילה – א"כ אין סברא לחלק בין קדושת כלי שרת לשאר קדושת דמים, וכפי שקדושת דמים יוצאת לחולין ע"י חילול הפריצים, כך גם כלי שרת.

ובעיקר הדין אם כלי שרת יוצאים לחולין ע"י מעילה פליגי בזה ר' נחמיה ורבנן במסכת מעילה (יט ע"ב). ר' נחמיה סובר דכלי שרת אינם יוצאים לחולין, ולכן יש בהם מועל אחר

מועל, ואילו רבנן פליגי על ר' נחמיה וסוברים דגם כלי שרת יוצאים לחולין ע"י מעילה. וקיי"ל דיחיד ורבים הלכה כרבים, כלומר: כרבנן, שגם כלי שרת יוצאים לחולין.

ואילו רבב"ח בשם ר' יוחנן לשיטתיה אזיל בכל הש"ס (שבת מו ע"א; ב"ק כט ע"ב ועוד), דפסק כסתם משנה – דהיינו כר' נחמיה, שאין מועל אחר מועל אלא בכלי שרת, וכלי שרת אינם יוצאים לחולין; ועל פי זה אמר את מאמרו בנדירים, שכלי שרת יוצאים לחולין ע"י הפריצים. אבל לשיטת בעה"מ, כאמור, קדושת הגוף שיש בכלי שרת אינה יוצאת לחולין ע"י חילול הפריצים, וכמו כן מחיצות המקדש יש עליהן קדושת כלי שרת, ומקדשות כל מה שבתוכן בקדושת הגוף. וקדושת הגוף הזו קידשה גם לעתיד לבוא.

ה.

אבל קשה: איך אפשר לומר שע"י מחיצות המקדש, שיש עליהן קדושת כלי שרת, נתקדש המקדש בקדושת הגוף, והלא המחיצות נעשו מעץ, וכלי שרת צריכים שיהיו של מתכות, כמבואר ברמב"ם (הל' בית הבחירה פ"א, ה"ח).

אכן דבר זה במחלוקת שנוי, וחולקים בזה רבי ור' יוסי בר יהודה בסוכה (נ ע"ב). רבי סובר שגם כלי שרת כשרים מעץ, ורבר"י סובר שאינם כשרים מעץ. יסוד המחלוקת אם כלי שרת כשרים מעץ תלוי בשאלה אם דורשים בכל התורה בכללי ופרטי או בריבוי ומיעוט. אם דורשים בכללי ופרטי, א"כ דורשים: "ועשית מגורת" – כלל, "זהב טהור" – פרט, "מקשה תעשה" – חזר וכלל. ואין אתה דן אלא כעין הפרט של מתכות. ע"כ צריכים כל כלי השרת, כמו המגורה, להיות של מתכות. אבל מי שדורש את כל התורה בריבוי ומיעוט דורש: "ועשית מגורת" – ריבה, "זהב טהור" – מיעט, "מקשה תעשה" – חזר וריבה, וריבה הכל, ולא מיעט אלא של חרס, אבל של עץ כשר לכלי שרת. וכל זה כמבואר שם במסכת סוכה.

א"כ הני תנאי שסוברים דכלי שרת כשרים מעץ ע"כ דורשים את התורה בריבה ומיעט וריבה, וכסברת ר' עקיבא בשבועות (כו ע"א). לפי"ז כל התנאים שאמרו לר"ע ניהמתנו, כפי שאמרנו לעיל, סוברים קדושה ראשונה קידשה גם לעתיד לבוא, סוברים גם שדורשים את התורה בריבה ומיעט וריבה. דרשת ר"ע היא לעניין חיוב קורבן שבועה גם על שבועה דלשעבר, כדדריש: "או נפש כי תשבע" – ריבה, "להרע או להיטיב" – מיעט, "לכל אשר יבטא האדם" – חזר וריבה, וריבה הכל (ולא מיעט אלא דבר מצוה).

ואילו בשבועות (שם) מבואר דר' ישמעאל דורש את כל התורה בכלל ופרט, והוא דורש: "ונפש כי תשבע" – כלל, "להרע או להיטיב" – פרט, "לכל אשר יבטא האדם" – חזר וכלל,

ואין לך בכלל אלא מה שבפרט, ומה הפרט מפורש להבא, אף כל להבא (ואהני כלל לא לרבות אף דברים שאינם הרעה והטבה שלא להבא).

ו.

עכשיו תובן לנו הסמיכות של שתי המסכתות. המשנה בתחילת מסכת שבועות פותחת: "שתים שהן ארבע", דהיינו: שתים להבא, ומריבוי הכתובים נלמד גם דין שבועה דלשעבר. ע"כ סוברת המשנה שדורשים את כל התורה בריבה ומיעט וריבה, ולכן אפשר לרבות גם לשעבר.

בסוף מסכת מכות אמרו חכמים פעמיים: עקיבא, ניחמתנו – מהצער הגדול שהיה להם על שראו בשמחת הגויים המרובה; ושוב: עקיבא, ניחמתנו – מהצער הגדול שהיה להם על שראו חילול הקודש ע"י השועל שיצא מקודש הקודשים. זאת משום שסוברים חכמים, שקדושה קידשה לשעתה וקידשה לעתיד לבוא, ומשום שהיא קדושת הגוף לא נתחללה ע"י הפריצים להיות חול, כיון שהמחיצות קידשו את כל מה שבתוכן בקדושת כלי שרת. א"כ סוברים חכמים, שאפשר לעשות כלי שרת מעץ, וזאת ע"י שדורשים את כל התורה בריבה ומיעט וריבה.

ע"כ מתחיל התנא ב"שבועות שתים שהן ארבע" – דהיינו: גם שבועה דלשעבר, ע"י שדורש ריבה ומיעט וריבה.

הדרן למסכת שבועות

א.

בסוף מסכת שבועות (מט ע"ב):

אמר רב: וכולן (דהיינו כל הנשבעים המנויים במשנה) פטורים משבועת שומריין וחייבין משום שבועת ביטוי...

אמר ר' אמי: כל שבועה שהדיינים משביעין אותה אין חייבין עליה משום שבועת ביטוי, שנאמר: "או נפש כי תשבע לבטא בשפתיים" – מעצמו; כדריש לקיש, דאמר ריש לקיש: "כי" משמש בארבע לשונות: אי, דילמא, אלא, דהא (האי "כי תשבע" בלשון "אי" דרשינן לה, "אם תשבע" – דהיינו מעצמו, ולא שבועת דיינין, שהיא בעל כרחו. ורב דריש ליה בלשון "דהא", "שהרי תשבע" – הרבה ישבעו על פי בית דין, ועלה נמי כתיב קרבן עולה ויורד בשאין בה כפירת ממון שתחייבנו אשם – רש"י)...

ר' אלעזר אומר: כולן פטורין משבועת השומריין וחייבין משום שבועת ביטוי, חוץ מ"איני יודע מה אתה סח" דשואל, וגניבה ואבידה דנושא שכר, ובשוכר, שהוא חייב שהרי כפרו ממון".

הסוגיה הזאת תמוהה לכאורה. למה הפסיקו בדברי ר' אמי, ולא סידרו את דברי ר' אלעזר תיכף אחר דברי רב?

והנראה לומר דבאמת רב ור' אמי פליגי אהדדי. דרב ס"ל דאפילו היכא שהוא כופרו ממון נמי חייב בשבועת ביטוי, וכמו שכתבו תוס' דלא הוי דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל, כיון דיצא לחומרא. אבל ר' אמי ס"ל דדווקא היכא דליכא כפירת ממון איכא שבועת ביטוי, אבל היכא דאיכא כפירת ממון ליכא שבועת ביטוי. על כן הפסיקו בדברי ר' אמי, להורות דדברי ר' אלעזר אינם כדברי רב.

עוד נראה לומר, דתליא בפלוגתא אי דרשינן יש אם למקרא או יש אם למסורת. דרב ס"ל יש אם למקרא, וקרינן: "כי תשבע", וממילא מוכרחים לבאר את הלשון דווקא בלשון של "דהא תשבע". א"כ אין נפקא מינה בין מקרה שיש בו כפירת ממון או אם אין בו כפירת ממון – הכל בכלל "דהא תשבע".

אבל ר' אמי סובר שיש אם למסורת. א"כ י"ל דהוי כמו דכתיב "ונפש כי תשבע" בהפעיל, ואהני קרא ואהני מסורת: דקרא משמע תישבע מעצמה, ומסורת משמע אף אם השביעה בע"כ. לפי זה היכא דליכא כפירת ממון – בזה אזלינן בתר מסורת, ואף אם יכריחוהו חייב בשבועת הביטוי. אבל היכא דאיכא כפירת ממון – בזה אזלינן בתר מקרא, דבעינן "כי תשבע" מעצמה. ודרשינן את המילה "כי" בלשון יחיד, וכדרשת ר' אמי.

ומצינו בכריתות (יז ע"ב) דס"ל לרב בהדיא דיש אם למקרא, וממילא איהו לשיטתיה אזיל, ומפרש "דהא תשבע", ומכאן שאפילו בשבועה של כפירת ממון נמי איכא שבועת ביטוי. אבל ר' אלעזר הא ס"ל "תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם, שנאמר: 'ורב שלום בנייך' – אל תקרי בנייך אלא בונייך". א"כ ס"ל יש אם למסורת, דאי לאו הכי כיצד יכול לשנות ולקרוא במקום "בנייך" – "בונייך"? לכן ס"ל הכא דאהני קרא ד"תשבע" למידרש "כי תשבע" – מעצמה בלשון "או", היכא דאיכא כפירת ממון, ואהני מסורת למדרש "כי תשבע" – בלשון "דהא", היכא דליכא כפירת ממון, דאף שהשביעהו בעל כרחו, מכל מקום איכא בזה שבועת ביטוי.

ב.

עפ"י דברינו אלה יש ליישב מה שהקשה הרשב"א על הרמב"ם, דס"ל ספיקא מהתורה לקולא. הרשב"א הקשה מהא דיליף ר' אלעזר דאזלינן בתר רובא מרישא של עולה, דילמא ניקב קרום של מוח. ולכאורה מאי קושיה? הא אפילו נחות למיעוטא אינו אלא ספק בעלמא, וספיקא מותר מהתורה אליבא דהרמב"ם (אלא על כרחך ספיקא מהתורה לחומרא, כשיטת הרשב"א).

לפי הנ"ל אתי שפיר, דכיוון דס"ל לר' אלעזר דיש אם למסורת, על כן ס"ל דגם על חתיכה אחת חייב אשם תלוי, כמבואר בכריתות (יז ע"ב), וא"כ לדידו באמת ספיקא מהתורה לחומרא. אבל לדידן, שאנו פוסקים שאינו חייב אשם תלוי אלא בחתיכה אחת משתי חתיכות, י"ל דספיקא לקולא, ומיושבת שיטת הרמב"ם.

ג.

בריש עבו"ז אמרינן דשלושה ימים לפני אידיהן של עכו"ם אסור לשאת ולתת עמהן. ובהמשך שם (ו ע"ב) אמרינן דנחום המדי ס"ל דרק יום אחד אסור לשאת ולתת עמהם.

נראה לומר דאזלי לטעמייהו. דהנה בשבת (כ ע"ב) ס"ל לנחום המדי דמדליקין בשבת בחלב מבושל, וחכמים ס"ל דאחד מבושל ואחד שאינו מבושל אין מדליקין בו.

ויש להסביר במאי פליגי. ונ"ל דהנה כל עיקר הטעם דאין מדליקין בדבר שאין הפתילה נמשכת אחריה הוא משום דגזרינן שמא יטה. א"כ בוודאי דלא חמור חשש דשמא יטה מאילו כבר הספק מוכן לפנינו. ע"כ י"ל דנחום המדי ס"ל דספיקא מהתורה לקולא, ורק מדרבנן לחומרא, ומשום הכי ליכא למיגזר מבושל אטו שאינו מבושל, דהוי כמו גזירה לגזירה. אבל רבנן ס"ל דספיקא מהתורה לחומרא, וא"כ חשבינן חשש דשמא יטה כאילו הספק כבר לפנינו, וחיישינן שמא ייגע בספק זה, דאין זה כגזירה לגזירה, כיון דהספק גופא אסור מהתורה (ואף שמצינו בכמה מקומות דלא גזרינן גזירה לגזירה – בהם החשש רחוק, ולא חשבינן הספיקות כאילו הן ספק איסור ממש; אבל בנידון זה הספק שקול, ע"כ שפיר גזרינן שמא יבוא לידי ספק איסור דאורייתא).

והשתא י"ל, דנחום המדי בעבו"ז לשיטתו אזיל, דס"ל גבי חלב מבושל דלא גזרינן – הכא נמי גם במשא ומתן יום אחד לא הוי אלא ספק השקול, ולא גזרינן בשני הימים שלפניו אטו היום השלישי. לכן לדעתו רק יום אחד אסור ולא שלושה ימים. אבל רבנן לטעמייהו, דס"ל התם דגזרינן גזירה אטו ספק איסור דאורייתא, דספיקא מהתורה לחומרא. לכן שפיר גזרינן הכא בשני הימים אטו משא ומתן דהיום השלישי.

ד.

עפ"י האמור י"ל נמי דבהא דפליגי נחום המדי ורבנן. דהנה ב-ב"ב (עח ע"א), בסוגיה דמכר חמור או מכר כליו, סובר נחום המדי דמכר כליו, ורבנן ס"ל דלא מכר כליו. ומפרשינן בגמ' דרבנן ס"ל דסתם חמור לרכיבה קאי, ולא בעי כלים, ונחום ס"ל דסתם חמור למשא קאי.

ולכאורה קשה, איך פליגי במציאות? צ"ל, דבאמת רוב הקונים לוקחים למשאו ומיעוטא לרכיבה, וס"ל לרבנן דבממונא לא אזלינן בתר רובא, ע"כ לא מכר את כליו. אבל נחום המדי ס"ל דבממונא אזלינן בתר רובא, ומשום הכי דעתו היא שמכר את כליו.

וכידוע שבדין זה פליגי רב ושמואל ב-ב"ב (צב ע"א). נראה בטעמם, דרב לשיטתו דס"ל דספיקא מהתורה לקולא, א"כ אין בממון שום חידוש במה שספק גזל מותר, ואף דרבנן החמירו בספק איסור – אבל בממון אוקמוהו אחזקה, דכל היכא דקאי תיקום, וא"כ ברובא כמו דבכל איסורים הולכים אחר הרוב, והכי נמי בממון. אבל שמואל סובר ביבמות (קיג ע"א) דחייבים אשם תלוי אף בחתיכה אחת של ספק חלב, א"כ מוכח דדעתו היא שספיקא מהתורה לחומרא. א"כ קשה: אמאי ספק גזל מותר? צ"ל דספק גזל התורה התירה בפירוש, ואם כך הוא, הרי י"ל דרוב הוי נמי מתורת ספק, וחידשה התורה בפירוש שלא אזלינן בממונא בתר רובא. כהאי גוונא כתב הכרתי ופלתי (סי' סג).

עולה מזה, דנחום המדי דס"ל דאזלינן בתר רובא בממונא, שיטתו היא משום דכל ספיקא מהתורה לקולא, והוא אזיל לשיטתו דס"ל דמדליקין בחלב מבושל, וכנ"ל. אבל רבנן לטעמייהו, דספיקא מהתורה לחומרא, א"כ ספק גזל התורה התירה, ורוב הוי מטעם ספק, ולכן לא אזלינן בתר רובא בממונא.

יש להעיר, דהרמב"ם פסק כר' אלעזר מחד, אבל מאידך ס"ל דספיקא מהתורה לקולא. י"ל דאיהו לשיטתו, שבכל התורה דרשינן כלל ופרט, ומה שמחייב הרמב"ם בשבועה דלשעבר הוא משום דרבי רחמנא: "לכל אשר יבטא האדם בשבועה", ואהני ריבויא היכא דליכא כפירת ממון, ואהני "כי תשבע" – דמשמע מעצמה – היכא דאיכא כפירת ממון. אבל לגבי ר' אלעזר מובא בשבועות (לז ע"ב), שהוא דורש את כל התורה בריבוי ומיעוט, א"כ אי לאו כללא – הוי דרשינן בכלל ופרט; ואיצטריך "לכל אשר יבטא" לריבוי ומיעוט. לכן לדידיה צריך לדרוש אחרת את הפסוקים, כנ"ל.

ה.

מעתה נוכל ליישב את מה שקשה על ר' אלעזר, דס"ל בעבו"ז (ה ע"ב) דמחוסר אבר אסור לבן נח; דלכאורה א"כ למאי איצטריך קרא ד"מן העוף" למעט מחוסר אבר לישראל? תיפוק ליה מהא דליכא מידי דלישראל שרי ולעכו"ם אסור.

לפי הנ"ל אתי שפיר, דהא כל עיקר סברתו של ר' אלעזר דספיקא מהתורה לחומרא הוא משום דכתיב "מצות", ויש אם למסורת, וא"כ כל זה אינו אלא דווקא גבי ישראל דיש להם מסורת; אבל גבי עכו"ם – יש להעמידו על הסברה החיצונה, דספיקא מהתורה לקולא. כן כתב ה"פרי מגדים" בספרו "תיבת גומא".

מכאן שהיכא שהיה ספק על הקורבן אם היה מחוסר אבר, כגון שהיו שתי כיתי עדים, אחת אומרת שהיה מחוסר אבר ואחת אומרת שלא היה מחוסר אבר – אם היינו באים מטעם דליכא מידי דלישראל שרי ולעכו"ם אסור, בכה"ג היה מותר, דהא לבן נח ספיקא מותר מהתורה. לכן נדרש הפסוק ד"מן העוף", ללמדנו דהוי ספק איסור ואזלינן בזה לחומרא.

ולרמב"ם לא קשיא, אף שהוא סובר דספיקא מהתורה לקולא תמיד. זאת משום דאיהו לשיטתו אזיל, דלא פסק כלל את הסברא דליכא מידי דלישראל שרי ולעכו"ם מותר, ולכן איצטריך קרא לבן נח, ולא היינו שומעים את איסורו ממקום אחר. אבל ר' אלעזר – משמע בחולין (קכא ע"ב) דס"ל האי כללא, ע"כ שפיר מוכרח לסבור דספיקא מהתורה לחומרא, ואיצטריך קרא ד"מן העוף" לספיקא.

ו.

וכדי שלא יקשה לרמב"ם מהגמ' החולין הנ"ל, צ"ל דהאי כללא דליכא מידי דלישראל שרי ולעכו"ם אסור – במחלוקת שנוי. דאי נימא "מכאן מודעא רבה לאורייתא", הרי שאי אפשר לומר דאיכא מידי דאסור לעכו"ם ולישראל שרי. זאת מפני שבמודעא רבה ביטלו ישראל את קבלת התורה, והרי לא ייתכן שביטלו את קבלת התורה ורק החמירו על עצמם במידי דלעכו"ם אסור ולישראל שרי. אבל אי לא נימא "מודעא רבה לאורייתא", שפיר י"ל שהכלל דליכא מידי וכו' לאו בר סמכא הוא.

והנה בשבת (סח ע"א) ילפינן מקרא ד"קיימו וקבלו" – קיימו מה שקבלו כבר, ומכאן מודעא רבה לאורייתא. ובמגילה (ז ע"א) ילפינן מהאי קרא דאסתר ברוח הקודש נאמרה, ומכאן שהגמ' במגילה לא ס"ל דאמרינן מודעא רבה. א"כ י"ל דהברייתא דחולין, דס"ל להאי כללא דליכא מידי, ס"ל דקרא ד"קיימו וקבלו" בא לדרשא שקיימו מה שקבלו כבר, ומכאן מודעא רבה לאורייתא, וממילא שפיר אמרינן האי כללא. אבל הרמב"ם ידרוש את הפס' כגמ' במגילה, דמפרש "קיימו למעלה מה שקבלו למטה", ומכאן דאסתר ברוח הקודש נאמרה; וממילא אין הכרח לומר את הכלל דליכא מידי דלישראל שרי ולעכו"ם אסור.

ובאמת התם בסוגיה דמגילה קילס רבא את הדרשה שלמדנו מ"קיימו למעלה מה שקבלו למטה", ובוודאי דהלכתא כוותיה.

ז.

מעשה מדוקדקין דברי הגמ' בחולין (לג ע"א): "ובעזי דאימא ליה ליכא מידי דלישראל שרי ולעכו"ם אסור". דלמה ליה להזכיר תיבת "ליה"? לפי הנ"ל מבואר, דכל הקושיה אינה אלא לר' אחא בר יעקב שם לשיטתו, דס"ל בשבת שם "מכאן מודעה רבה לאורייתא"; א"כ ע"כ דיש לו הכלל דליכא מידי וכו', ולשיטתו שפיר הקשה. אבל לדידן קיי"ל כדרשת שמואל במגילה הנ"ל, ואין הכלל שליכא מידי וכו' נפסק להלכה.

ואפשר להוסיף ולומר דבהא דפליגי ר' מאיר ור' יהודה ב-ב"ב (יד ע"ב). דר' מאיר ס"ל דלא דרשינן "אשר שברת" – יישר כוחך ששברת, ור' יהודה ס"ל דכן דרשינן הכי. והיינו דר' מאיר לשיטתו, דדריש במגילה (ז ע"א) מקרא ד"ויוודע הדבר למרדכי" דאסתר ברוח הקודש נאמרה; ולפי זה יאמר ר' מאיר דקרא של "קיימו וקבלו" אינו נצרך ללמוד זאת, אלא אתי למדרש ש"מכאן מודעה רבה לאורייתא". א"כ לשיטתו לא הוצרך משה לשבור את הלוחות, שהרי כל שבירת הלוחות נועדה לבטל את הקידושין, כדאיתא באדר"נ (פ"א), אבל לר' מאיר אין כל טעם לבטל את הקידושין, שהרי בלאו הכי קבלת התורה של ישראל היתה באונס. לכן לא ס"ל כלל האי דרשא ד"יישר כוחך ששברת".

אבל ר' יהודה, שהוא בר פלוגתא דר' מאיר, ס"ל כדרשת שמואל מ"קיימו וקבלו", וא"כ לא אמרינן כלל דהוי מודעה רבה, והוי קבלה בלי אונס. ע"כ הוכרח משה לשבור את הלוחות ולבטל את הקידושין, ושפיר דרשינן "יישר כוחך ששברת".

וניחא נמי הא דאמר ריש לקיש (שבת פח ע"א): "מאי דכתיב 'ויהי ערב ויהי בוקר יום השישי'? ה' יתירה למה לי? מלמד שהתנה הקב"ה עם מעשה בראשית ואמר להם אם ישראל מקבלים התורה – אתם מתקיימין, ואם לאו – אני מחזיר אתכם לתוהו ובוהו". וקשה, כיון ד"מודעה רבה לאורייתא", א"כ בטלה כבר קבלת התורה, ולפיכך היה צריך העולם לחזור לתוהו ובוהו! לפי הנ"ל אתי שפיר, דכיון דריש לקיש עצמו דורש ב-ב"ב (יד ע"א) "יישר כוחך ששיברת", א"כ ע"כ דעתו היא דקבלה בשעתה הוי קבלה, ולא אמרינן "מודעה רבה לאורייתא".

ח.

הדרן למילתא קמייתא, דטעמא דנחום המדי דס"ל רק יום אחד אסור הוא משום דס"ל דספיקא מהתורה לקולא, וא"כ רבנן דס"ל שלפני אידיהן של עכו"ם שלושה ימים אסורים במשא ומתן דעתם היא דספיקא מהתורה לחומרא. ולפי זה אתי שפיר הסמיכות, דכיון

דאמר ר' אלעזר חוץ מכפירת ממון, ע"כ אהני מסורת ד"כ תשבע", ומכאן שספיקא מן התורה לחומרא; וממילא אמרינן שפיר דדוקא שלושה ימים אסור במשא ומתן, ולא יום אחד בלבד.

על פי זה יש להסמיך נמי את סוף המסכת לראשה. כיון שמתחילה המסכת ב"שבועות שתיים שהן ארבע", א"כ ע"כ דרשינן בריבויא ומיעוטא, וא"כ לא בעינן דוקא מילתא דאיתא בלהבא, ושפיר אמר דכולן חייבין משום שבועת ביטוי, אע"ג דליתא בלהבא. וזה פשוט.

הדרן למסכת עבודה זרה

א.

בשלהי ע"ז (עו ע"ב):

מר יהודה ובאטי בר טובי הוו יתבי קמיה דשבור מלכא. אייתו לקמייהו אתרוגא פסק אכל פסק והב ליה לבאטי בר טובי. הדר דצה עשרה זימני בארעא, פסק הב ליה למר יהודה. א"ל באטי בר טובי: וההוא גברא לאו בר ישראל הוא? א"ל מר קים לי בגויה ומר לא קים ליה בגויה. איכא דאמרי א"ל: אידכר מאי עבדת באורתא.

יש להבין במאי פליגי הני תרי לישני.

לכאורה י"ל דפליגי בהא דקיי"ל דצריך לנועצה עשר פעמים בקרקע לאכול בה, אם הוא מדינא או ממידת חסידות. דללישנא קמא אין זה אלא ממידת חסידות בעלמא, ע"כ אמר ליה "מר קים לי בגויה" דהוא פריש ולא יאכל דבר איסור, כלומר: הוא ירחיק עצמו מפילו מדברים המותרים ויקדש עצמו במותר לו, ע"כ נעצה עבורו עשר פעמים בקרקע; אבל "מר לא קים לי בגויה", שאיני יודע שהוא מתנהג לקדש עצמו במותר לו, ע"כ לא החמרתי לנועצה עשר פעמים בקרקע.

וללישנא בתרא הא דבעינן נעיצה בקרקע – אין זו חומרא בעלמא, אלא מדינא, דגזרו אטו שימוש בחמין, ע"כ לא שייך למימר "מר לא קים לי בגויה", דאף אם אינו מתנהג בפרישות אבל מ"מ דבר איסור לא יאכל. אלא אמר לו שראה אצלו דברים הניכרים דלא הקפיד על בעילות אסורות, ע"כ י"ל דלא מקפיד נמי על מאכלות אסורות.

ב.

ונראה דפליגי אי טעם כעיקר דאורייתא או דרבנן. דללישנא קמא טעם כעיקר אינו אלא מדרבנן בעלמא, וא"כ אף אם יאכל רותח – ג"כ לא יבוא לידי איסור דאורייתא, דהא ליכא כאן אלא טעם בעלמא. וצ"ל דכל עיקר דבעינן נעיצה בקרקע אינו אלא ממידת חסידות

בעלמא. אבל לאידך לישנא ס"ל דטעם כעיקר דאורייתא, ע"כ שפיר גזרינן צונן אטו חמין, ואסור מדינא. לכן הוכרח לומר שהגירסה היא שאמר לו אידכר מאי עבדת באורתא.

אמנם אף שזה נכון בכוונת הגמרא, אבל מפשטות הדברים, שנאמר דצריך לנעוץ עשר פעמים בקרקע, בהתייחס למתניתין (ע"ב) דאמר לגבי סכין ד"שפה והיא טהורה", א"כ כמו דדין שיפה הוי מדינא ולא ממידת חסידות – שהרי הוי בעין על הסכין וצריך להעבירו – ה"נ דין נעיצה הוי מדינא ולא ממידת חסידות.

ג.

לכן נלע"ד לומר דפליגי בדין אחר. דהנה התוס' כתבו דבאטי הוי מעוכב גט שחרור, ולא חטא בזה. וקשה: כיוון דלא חטא בזה, א"כ מאי קאמר ליה "אידכר מאי עבדת באורתא"? ורוחק לומר דמ"מ קצת איסורא איכא, וכמו שלא נזהר באיסור דרבנן זה כך לא ייזהר בנעיצת סכין; דהא כבר הוכחנו דנעיצת סכין בעינן מדינא.

ע"כ נלע"ד דבדינו של מעוכב גט שחרור, אם חשיב כישראל או כעבד, כבר איבעיא בגיטין (מב ע"ב). דאי נימא דמעוכב גט שחרור אוכל בתרומה, אף דהוי זר – ה"נ מותר בשפחה ובעכו"ם, דעליו לא גזרו נשג"ז (=נידה, שפחה, גויה, זונה סנהדרין פב). אבל אי נימא דאסור בתרומה, א"כ דינו כישראל – י"ל שכמו דאסור בתרומה ה"נ אסור בכל הפסולים האסורים לישראל.

א"כ י"ל דשבור מלכא, שהיה בקי בדיני ישראל, ידע שהדבר נשאר בספק אי דינו כישראל או כעבד; וע"כ מספיקא אסור באטי בעכו"ם. וכיוון שלא נזהר בזה – ה"נ לא ייזהר גם באכילת דבר איסור מדרבנן.

ד.

אמנם יקשה דהא כל איסור כותית אינו אלא מדרבנן, מגזירת בי"ד של חשמונאי (עכו"ז לו ע"ב), וא"כ הוי ספיקא דרבנן, והרי קיי"ל דכל ספיקא דרבנן אזלינן לקולא.

נראה לומר, דאף דקיי"ל דכל ספק דרבנן אזלינן ביה לקולא, אין זה אלא בשאר איסורי דרבנן, אבל הכא כיוון דאי שרינן ליה בעכו"ם – הרי דמחזקינן ליה בעבד, וא"כ יבוא לפטור עצמו נמי מכל מצוות עשה שהזמן גרמן, וכן נמי אתי למיכל בתרומה. לכן גזרו נמי בהא, אף דהוי ספיקא.

וכמו שכתב הרדב"ז, דהיכא דאיכא דרבנן ודאורייתא – מתוך דאמרינן ספק דאורייתא לחומרא אמרינן נמי בספק דרבנן דהוי לחומרא, כיוון דהא בהא תליא. ה"נ כיון דגבי כל ספק דאורייתא אזלינן ביה לחומרא, ממילא אזלינן נמי לחומרא לעניין ספיקות דרבנן שלו, וע"כ שפיר א"ל "אידכר מאי עבדת באורתא".

ולישנא קמא סברה, דכיון דהוי ספק בדרבנן, אף דעלול לבוא להקל נמי בדאורייתא, מכל מקום כיון דהספק שנולד עכשיו הוא באיסור דרבנן – אזלינן בספיקא לקולא. משום הכי לא הוי מצי שבור מלכא למימר לבאטי "אידכר מאי עבדת באורתא", דלא חטא בזה.

ה.

ונראה דפליגי במחלוקת הרמב"ם והרשב"א, אי ספיקא דאורייתא מהתורה לחומרא או מהתורה לקולא ומדרבנן לחומרא. דלישנא קמא ס"ל דספיקא מהתורה לקולא, כשיטת הרמב"ם, ולכן א"א לומר דשבור מלכא א"ל "אידכר מאי עבדת באורתא", דלא שייך לגזור דילמא יאכל בתרומה, מפני שאף אם יאכל בתרומה לא יעבור בכך אלא על ספק איסורא, וספק אינו אלא מדרבנן, והוי גזירה לגזירה. ע"כ מוכרחים לומר דא"ל "מר לאו קים ליה בגויה".

אבל איכא דאמרי ס"ל דספיקא דאורייתא מהתורה לחומרא. א"כ שפיר איכא למיגזר דילמא יאכל בתרומה ולא יקיים כל מצוות עשה שהזמן גרמן, ושפיר הוי מצי למימר ליה שבור מלכא "אידכר מאי עבדת באורתא".

ו.

מעתה נוכל לקשר את סוף המסכת עם תחילתה. דהנה פתחה המסכת: "לפני אידיהן של עכו"ם ג' ימים אסור לישא וליתן עימהם", וזהו שלא כנחום המדי דס"ל דרק יום אחד אסור. ע"כ ס"ל דספיקא מהתורה לחומרא, וכמו שהארכנו בזה בהדרן דשבועות, עיי"ש. לכן שפיר מסיימין בהא דא"ל שבור מלכא "אידכר מאי עבדת באורתא", דזה נכון יהיה רק אי נימא דספיקא מהתורה לחומרא כנ"ל; אבל למאן דס"ל דספיקא מהתורה לקולא צריכים אנו לומר דא"ל "מר קים ליה בגויה ומר לא קים ליה בגויה".

והנה בריש הוריות אמרינן: "הורו בי"ד לעבור על אחת מכל מצוות האמורות בתורה". וקשה: למה אמר לשון "לעבור"? ובגמ' מדייקין מזה למ"ד דלא הוי הוראה עד שיאמרו

"מותרים אתם לעשות". ועדיין קשה: לשמואל דס"ל דאפילו "מותרים אתם" נמי הוי לשון הוראה, מאי מתרין להו?

נראה לומר, דהנה כבר הקשה הרא"ש שם דמאי נפקא מינא אי אמרו "מותרים אתם" או אמרו "מותרים אתם לעשות"? ונ"ל, דנפקא מינא אם אמרו "מותרים אתם מהתורה אבל אסור מדרבנן". דלמ"ד בעינן דווקא "מותרים אתם לעשות", הרי כיון שאמרו תיכף דאסור מדרבנן לא קרינן ביה "לעשות", ולא חשיב הוראה. אבל אי נימא דגם "מותרים אתם" לחודא הוי הוראה – א"כ הכא הרי הם אמרו "מותרים אתם".

אמנם נראה דכל זה היכא שאמרו "מותרים אתם", אבל אם אמרו דאין זה וודאי איסור אלא ספק איסור – גם לשמואל לא הוי הוראה, דאין כאן לשון "מותרים אתם". ע"כ שפיר אמרינן "הורו בי"ד לעבור" – כלומר: הורו בי"ד בלשון "מותרים אתם", אבל ההוראה לא נגמרה אלא ע"י כך שאמרו שיש בזה איסור דרבנן; אבל אם אמרו דהוי ספק איסור – א"כ אין כאן הוראה לעבור כלל.

אמנם כל זה ניחא אי נימא דספיקא מהתורה לחומרא, שפיר י"ל דאף דהורו שאין כאן ודאי איסור אלא ספק, מ"מ לא מיקרי הוראה. אבל אי נימא דספיקא מהתורה לקולא לא שייך למיעוטי ספיקא מלשון "לעבור", דמאי שנא מכל שאר איסורי דמיקרי "מותרים אתם"?

ז.

לפי זה אתי שפיר סמיכות עבודה זרה להוריות. דכיון דמסיימינן "אידכר מאי עבדת באורתא", דמוכח מזה דספיקא מהתורה לחומרא, ממילא שייך שפיר לומר "הורו בי"ד לעבור", לאפוקי אם הורו בספק, כגון שאמרו שאין זה וודאי אסור אלא ספק אסור, מפני שבמקרה זה ספיקא דאורייתא מהתורה לחומרא, ולא הוי אפילו "מותרים אתם".

עוד הוכחנו דתנא דהוריות ס"ל יש אם למסורת מהא דאמר "הורו בי"ד לעבור על אחת מכל המצוות האמורות בתורה". ויתבאר בהדרן לסדר נזיקין.

הדרן למסכת הוריות (1)

א.

לפני שנעסוק בסיום המסכת עצמו, נסביר את הקשר שבין כל המסכתות של סדר נזיקין.

במסכת ב"ק מתחילה המשנה הראשונה:

ארבעה אבות נזיקין, השור והבור המבעה וההבער.

ויש לדקדק כאן, למה נקט התנא לשון "הבער", ולא לשון "אש", כמו שמתחיל הפסוק: "כי תצא אש" וי"ל, דהתנא אגב אורחא קמ"ל דאישו חייב משום חיציו, ולא משום ממונו. כך גם מקשה הגמ' (כב ע"ב): "פתח הכתוב בנזקי ממונו" ("כי תצא אש" – משמע: מעצמה) וסיים בנזקי גופו ("המבעיר את הבערה" – משמע: ע"י המבעיר), לומר לך דאישו משום חיציו. לכן לא פתח התנא בלשון "אש", כלשון הפסוק, כי אז היינו דורשים שאישו משום ממונו.

ובב"ק (כב ע"א) חולקים בזה ר' יוחנן ור"ל. ר' יוחנן סובר דאישו משום חיציו, ור"ל סובר אישו משום ממונו. יש להניח שחולקים אם הולכים בממון אחר הרוב או לא. כי אף שרוב בני האדם אינם מפקירים את האש שמדליקים, אבל המיעוט מפקיר. א"כ יקשה: איך חייבה התורה על נזקי אש, הלא הוא יכול לומר שהוא מן המיעוט שמפקירים, וא"כ האש כבר אינה ממונו! אלא צ"ל דאישו משום חיציו, ונמצא שהאדם הוא המזיק, ואם כך הרי שאפילו אם האש אינה שלו עדיין חייב, אף שאין הולכים בממון אחר הרוב.

אבל ר"ל סובר שהולכים בממון אחר הרוב, והרוב אינם מפקירים את אישם, וא"כ אפשר לבאר שחיובו של האדם על מעשה האש הוא משום משום ממונו.

ב.

לפי זה יצא לנו הקשר של תחילת מסכת ב"ק עם התחלת מסכת ב"מ, שפותחת:

שניים אוחזין בטלית, זה אומר כולה שלי וזה אומר כולה שלי – זה ישבע שאין לו בה פחות מחציה וזה ישבע שאין לו בה פחות מחציה. זה אומר כולה שלי וזה אומר חציה שלי – זה ישבע שאין לו בה פחות משלושה חלקים וזה ישבע שאין לו בה פחות מרביע, זה נוטל שלושה חלקים וזה נוטל רביע.

מקשים התוס', דיהיה נאמן במה שאמר דחציה שלו במיגו דאי בעי אמר כולה שלי. ומתרצים התוס', דמיגו להוציא לא אמרין, כי בחציה השני מוחזק זה כמו זה, והוי מיגו להוציא.

וצריך להבין: למה מיגו לא יועיל גם להוציא? צ"ל דמיגו לא עדיף מרוב, וגם ע"י רוב לא מוציאים ממון.

עכשיו יצא לנו הסמיכות של שתי המסכתות. כיוון שהתחלנו בארבעה אבות נזיקין, וחד מינייהו הוא ה"הבער", ולא נקטה המשנה לשון "אש" להורות לנו דאישו חייב משום חיציו, וזאת מפני שאין הולכים בממון אחר הרוב. על כן ב"שניים אוחזין בטלית זה אומר כולה שלי וזה אומר חציה שלי אינו נוטל אלא רביע", דאע"פ שיש מיגו להאמין לו שחצי שלו, והמיגו הוא בתורת רוב – הרי שאין הולכים בממון אחר הרוב.

ג.

עפ"י זה נבין את התחלתה של מסכת ב"ב:

השותפים שרצו לעשות מחיצה בונים את הכותל באמצע.

הגמ' מדייקת, שדווקא אם רצו אז בונים, אבל אם לא רצו – זאת אומרת: אחד מהשכנים אינו רוצה – אין מכריחים אותו לבנות, כי היזק ראייה לא שמיה היזק.

ולכאורה איך שייכת מחלוקת במציאות, שחד מ"ד בגמ' שם (ב ע"ב) סובר שהיזק ראייה שמיה היזק, וחד ס"ל דלא שמיה היזק? צ"ל כי באמת ע"פ הרוב בוודאי היזק ראייה שמיה היזק, אבל מיעוט בני האדם אינם מזיקים בראייתם, ולגביהם היזק ראייה לא שמיה היזק. ע"כ מ"ד דשמיה היזק סובר שהולכים בממון אחר הרוב, והרוב מזיקים בראייתם; ומ"ד לא

שמה היזק סובר שאין הולכים בממון אחר הרוב, ויכול לומר: אני מן המיעוט שאינם מזיקים בראיה. ע"כ אין כופין, ורק אם רצו בונים את הכותל.

יוצא לנו הסמיכות למסכת ב"ב, שאע"פ שיש רוב שמזיקין, בכל זאת אין כופין כי אין הולכים בממון אחר הרוב, כפי שביררה לנו המשנה הראשונה במסכת ב"מ.

ד.

כידוע חולקים רב ושמואל אם הולכים בממון אחר הרוב (ב"מ מו ע"א). רב סובר שהולכים, ושמואל סובר שאין הולכים. וי"ל שלטעמייהו אזלי, כי אנו מוצאים בש"ס בהרבה מקומות דספק ממוןא אזלינן לקולא וספק איסורא לחומרא. ויש להקשות על כך: הלא גם בממון יש איסור ד"בל תגזול", וא"כ צריך היה ללכת בספק ממון לחומרא! זאת יש לתרץ בשני אופנים:

א. דבאמת כל ספיקא מהתורה לקולא, אלא דרבנן החמירו לאסור; אבל לא החמירו אלא באיסורין, אבל בממונות, דהפקר בי"ד הפקר, לא החמירו לאסור בספק, והשאירו את ההלכה על דין תורה, דספיקא לקולא.

ב. כתירוץ התומים, דספק גזל התורה התירה, והיינו משום ד"לא תגזול" דאמר רחמנא איירי דווקא בגזל ודאי, ולא בגזל ספק.

והנה רב סובר בכריתות (יו ע"ב) דיש אם למקרא, וקוראים: "ועשה אחת מכל מצוות" – ברבים, שתי מצוות, והיינו דאינו חייב אשם תלוי רק במקרה של שתי חתיכות, אחת של חלב ואחת של שומן, שאכל אחת מהן ואינו יודע איזו מהן אכל. אבל במקרה של חתיכה אחת, ספק של חלב ספק של שומן, אינו חייב אשם תלוי. ע"כ סובר רב דספיקא מהתורה לקולא, ולכן אינו מתחייב באשם תלוי מספק. א"כ סובר רב כטעם הראשון, דספק ממון מן התורה לקולא, וגם חכמים שאסרו מספיקא באיסורין לא תיקנו להחמיר בממונות. וכל זה דווקא לגבי ספק השקול, שאזלינן ביה מהתורה לקולא; אבל גבי רוב – גם בממון אסור, כי הולכים בממון אחר הרוב.

ואילו שמואל לשיטתו, שסובר ביבמות (קיג ע"א) דגם על חתיכה אחת חייב אשם תלוי. ע"כ ס"ל לשמואל דספיקא מהתורה לחומרא. א"כ מוכרח הוא לבאר כטעם השני, דקרא ד"לא תגזול" נאמר על גזל ודאי ולא על גזל ספק. א"כ בספק גזל, אפילו על גזל שאפשר ללכת בו אחר הרוב, אין חל האיסור של "לא תגזול" כלל, ומשום כך למד שמואל שאין הולכים

בממון אחר הרוב. מכאן יצא, ששמואל סובר שיש אם למסורת, וכתוב: "אחת מכל מצוות" ביחיד, דהיינו אפילו על חתיכה אחת ספק של חלב ספק של שומן חייב אשם תלוי.

ה.

בתחילת מסכת סנהדרין:

דיני ממונות בשלושה.

ואילו דעת רבי (ג ע"ב) היא שדיני ממונות בחמישה. ומבאר שם הגמ', שנחלקו בפסוק "אשר ירשיעון", דרבי סובר יש אם למקרא, וקוראים "ירשיעון", לשון רבים, ומכאן לשני דיינים; "האלהים" – עוד שניים, והרי כאן ארבעה; ואין בי"ד שקול, מוסיפים עליהם עוד אחד – הרי חמישה. אבל חכמים סברי דיש אם למסורת, וקוראים "ירשען", לשון יחיד, הרי כאן אחד; "אלהים" – שניים, והרי שלושה דיינים.

וכיון שלמדנו בתחילת מסכת ב"ב שאין הולכים בממון אחר הרוב, וספיקא מהתורה לחומרא, וקוראים "מצות" ביחיד, דאפילו על חתיכה אחת חייב אשם תלוי, וזאת משום דיש אם למסורת. לכן מתחיל התנא דמסכת סנהדרין בדיני ממונות בשלושה, משום דס"ל גם כן דיש אם למסורת, ולא כרבי, דסבר יש אם למקרא, ובעינן חמישה דיינים.

ו.

במסכת מכות מתחילה המשנה:

"מעידין אנו באיש פלוני שהוא בן גרושה או בן חלוצה" חייבים מלקות.

ומקשים התוס': למה מתחיל התנא דווקא ב"מעידין שהוא בן גרושה או בן חלוצה", ולא ב"מעידין שהוא ממזר"? ויש לתרץ, דאיצטריך לאשמועינן דאפילו בבן גרושה, שבדיעבד עבודתו כשרה, כמו שכתוב: "והיתה לו ולזרעו אחריו" – אפילו זרעו פסול (קידושין סו ע"ב), מ"מ חייבים העדים מלקות.

אבל קשה: מנ"ל להכשיר את עבודתו אפילו בבן גרושה ודאי, אולי לא הכשירה התורה את עבודתו רק אם נודע שהוא ספק בן גרושה, אך בוודאי בן גרושה הוי כשאר פסולים. צ"ל שספיקא מהתורה לחומרא, וא"כ אין נפקא מינה בין ספק לוודאי, וכיון שהכשירה התורה בספק, אף שמעיקרא דינא היינו צריכים ללכת לחומרא – הוא הדין בוודאי.

ומאחר שהתחילה מסכת סנהדרין בדיני ממונות בשלושה מפני שיש אם למסורת, וא"כ ספיקא מהתורה לחומרא, ע"כ התחילה מסכת מכות ב"מעידין שהוא בן גרושה או בן חלוצה", להשיענו שאע"פ שעבודתו כשרה בדיעבד – בין בספק בין בוודאי, כי ספיקא מהתורה לחומרא – בכל זאת חייבים העדים מלקות.

ז.

עד כה למדנו שלושה דברים, שהם תלויים זה בזה: א. אין הולכים בממון אחר הרוב, כדעת שמואל. ב. באיסור ס"ל דספיקא מהתורה לחומרא, כי יש אם למסורת. ג. דורשים "מצות" בלשון יחיד, דהיינו: חייב אשם תלוי גם בחתיכה אחת.

אבל יש להקשות למ"ד יש אם למסורת: למה צריך ללמוד מדין אשם תלוי דספיקא מהתורה לחומרא, והלא זהו פסוק מפורש דספק לחומרא.

והוא מדכתיב: "ואשריהם תשרפון באש", ומקשה על כך הגמ' בעבו"ז (נג ע"ב), שכן ארץ ישראל מוחזקת לישראל מאבותיהם, ואין אדם אוסר דבר שאינו שלו. ותירצה הגמ', דכיון שעבדו לעגל גלו אדעתיהו דניחא להו בעבודת כוכבים, וכי אתי עכו"ם ופלחי להו שליחותא דידהו עבדי. ועל כך שואלת הגמ': "אימא כל דבהדי עגל יאסרו מכאן ואילך נשתרי", כלומר: שיש עלינו לאסור רק את האשירות שהיו באותו הזמן שעשו העכו"ם שליחותם של ישראל שחטאו בעגל, אבל אחרי שחזרו ישראל בתשובה, כבר לא נחשבים העכו"ם שלוחיהם של ישראל, ואם כן לגבי האשירות שנעבדו מכאן ואילך נאמר דאין אדם אוסר דבר שאינו שלו. ומתרצת הגמ': "מאן מוכח?" – דהיינו: אי אפשר לדעת איזו אשירה נעבדה בזמן העגל ואיזו לאחר מכן.

ולפי דרכנו למדנו, שעל כל אשירה ואשירה יש ספק שמא היא אשירה שנעבדה לאחר שחזרו ישראל בתשובה, ולא נאסרה; ובכל זאת אמרה התורה "תשרפון". ע"כ משום דספיקא מהתורה לחומרא. ומכל זה עולה דפסוק מפורש הוא להחמיר בספיקא דאורייתא, ואם כן מדוע צריך ללמוד זאת מתוך דרשה של יש אם למסורת?

צ"ל, דמאן דס"ל שהדין של ספיקא מהתורה לחומרא נלמד ע"י אם למסורת, סובר דקרקע נגזלת, ולכן היה כוח ביד הגויים לאסור את האילנות גם ללא שליחותם של ישראל, משום שהאילנות נגזלו על ידם, ואם כן הם נאסרו באיסור אשירה מכח ודאי, ולא מכח ספק.

ח.

במסכת ב"ק (ק"ז ע"ב) אומרת הגמ', שהדין אם קרקע נגזלת או לא תלוי בשאלה אם דורשים את כל התורה בכללי או בפרטי או בריבוי ומיעוטי. מ"ד קרקע אינה נגזלת דורש את כל התורה בכלל ופרט; ומ"ד קרקע נגזלת דורש את כל התורה בריבוי ומיעוט. ע"כ, כפי האמור, למ"ד ספיקא מהתורה לחומרא סובר שקרקע נגזלת, ולכן אמרה התורה "ואשריהם תשרפון באש", והרי הוא דורש את כל התורה בריבוי ומיעוט.

לכן מתחיל התנא שבועות ב"שתיים שהן ארבע". שתיים – כתוב בתורה להבא, "להרע או להיטיב", זאת אומרת: אוכל ולא אוכל; ועוד שתיים נלמדות מדרשה לשעבר, "אכלתי ולא אכלתי", ע"י שדורשים את התורה בריבוי ומיעוט. וזו היא מחלוקת ר' ישמעאל ור"ע (כו ע"א): ר' ישמעאל אינו מחייב אלא על העתיד לבוא, מפני שדורש את כל התורה בכלל ופרט, והוא דורש: "נפש כי תשבע" – כלל, "להרע או להיטיב" – פרט להבא, "לכל אשר יבטא האדם בשבועה" – חזר וכלל: מה הפרט מפורש להבא – אף כל להבא; ואהני כללית בתרא לרבות אף דברים שאינם של הרעה והטבה.

אבל ר"ע סובר שגם על לשעבר חייב קורבן שבועה, והוא סובר שדורשים את כל התורה בריבוי ומיעוט. ע"כ דורש: "ונפש כי תשבע לבטא בשפתיים" – כלל, "להרע או להיטיב" – מיעוט, "לכל אשר יבטא האדם בשבועה" – חזר וכלל וריבה הכל, אפילו לשעבר.

ט.

אח"כ מתחיל התנא דעבו"ז:

לפני אידיהן של עכו"ם שלושה ימים אסור לשאת ולתת עימהם.

וזהו שלא כנחום המדי, שאוסר רק יום אחד (ז ע"ב). משום שסובר התנא דספיקא מהתורה לחומרא, ע"כ גזרו אפילו על שני הימים שלפני אידיהן, אטו יום האחד שלפני אידיהן. אבל נחום המדי, שסובר ספיקא מהתורה לקולא, אינו גוזר על היומיים שלפני היום האחד שלפני אידיהן.

י.

כפי האמור, למדנו דספיקא מהתורה לחומרא, ויש אם למסורת, ומהפסוק "ועשה אחת מכל מצות" דורשים דאפילו על חתיכה אחת חייב אשם תלוי.

אח"כ מתחיל התנא דהוריות: "הורו בי"ד לעבור על אחת מכל מצוות האמורות בתורה". והנה בי"ד אינו חייב אלא על הוראה של קיום מקצת וביטול מקצת, ולא בעקירת כל הגוף (ג"ע"ב). חזקיה לומד זאת ממה שכתוב: "מכל מצוות" – חלק מהמצוה, ולא כל המצוה עצמה. ומקשה הגמ': הלא "מצוות" כתיב, וטובא משמע, זאת אומרת: מהרבה מצוות, כמו שבת, עבו"ז נידה, ואם כך אפשר לומר שמדובר שהורו לבטל אחת מכל אלה – או עבו"ז לבד או שבת לבד או נידה – ועדיין אפשר לומר שהורו לבטל את כל המצוה. מתרצת הגמ': "מצות כתיב", ב-ו"ו אחת, דהיינו: מצוה אחת, ואיירי שעבר על חלק ממנה, קיום מקצת וביטול מקצת. מכל זה למדנו שיש אם למסורת.

יא.

עכשיו נגיע לסיום מסכת הוריות.

בסיום מסכת הוריות (יד ע"א):

איבעיא להו: ר' זירא ורבה בר מתנא – הי מנייהו עדיף? ר' זירא חריף ומקשה, ורבה בר מתנא מתון ומסיק, מאי? תיקו.

ויש להבין: מדוע שאלו סתם "חריף ומקשה", "מתון ומסיק", בקיצור, בלי שמות?

ונראה לומר, דלכאורה לא מובנת שאלת הגמ'. שהרי ידוע שבכל מקום הלכה כב"ה, אף שמובא בעירובין (יג ע"ב) דב"ש מחדדי טפי. אם כן ברור ש"מתון ומסיק" עדיף טפי על "חריף ומקשה", כדמוכח מב"ה.

אלא צ"ל שהספק שבו הסתפקה הגמ' הוא דווקא בשני תלמידי חכמים יחידים, ולא בשני בתים, כבית הלל ובית שמאי, דשם הוכרעה הלכה כב"ה מטעם אחר, שהרי כבר הוכחנו מכל האמור לעיל דיש אם למסורת, והרי גם בזה נחלקו ב"ה וב"ש (סנהדרין ד ע"א), ודעת ב"ה דיש אם למסורת, ומשום הכי פוסקים הלכה כב"ה. אבל במחלוקת בין שני תלמידי חכמים – לא הכריעה הגמ' אם עדיף "מתון ומסיק" או "חריף ומקשה".

הדרן למסכת הוריות (2)

א.

בסוף מסכת הוריות (יד ע"א):

רב יוסף סיני, רבה עוקר הרים. שלחו לתמן: איזה מהם קודם? שלחו להו: סיני עדיף, דאמר מר הכל צריכים למרי חטיא.

ההבדל שבין סיני לעוקר הרים הוא שסיני הוא מי שהמשניות והברייתות סדורות לו כנתינתן מהר סיני, אבל אין הוא מפולפל דיו כדי להקשות, לתרץ ולהבין דבר מתוך דבר. עוקר הרים הוא חריף ומפולפל מאוד, ונקרא עוקר הרים מפני שהוא מפרק קושיות שהן דומות כהרים שאין אדם יכול לפרקם.

כשהיו צריכים למנות ראש ישיבה בבבל, שלחו לארץ ישראל: סיני ועוקר הרים – מי מהם עדיף? תשובת בבל היתה: יש להעדיף את הסיני, שהכל צריכין למרי חטיא, כלומר: אפילו עשירים שיש להם הרבה כסף צריכים לבעל החיטים. כי מה מועיל הכסף לאדם, אם אין הוא מוצא לקנות בהם חיטים? עם זאת, בעל החיטים עצמו אינו צריך כל כך את האחרים, כי אף שאין לו הרבה כסף כדי לקנות בו דברים אחרים, הרי שיש לו חיטים שיוכל לחיות מהם.

עוקר הרים דומה לעשיר, שיש לו הרבה כסף אך אין לו חיטים. אם הוא מוצא מי שימכור לו חיטים בכסף – מועיל לו הכסף, ואם לאו – אין מועיל לו הכסף כלום. גם בעניין לימוד התורה: עוקר ההרים, שהוא מפולפל ומחודד, אם הוא מוצא מי שילמד לפניו משניות וברייתות כדי שיוכל להתפלפל בהן – יועילו לו פלפולו חידודו, והוא ויוכל לדייק בהן חידושים גדולים שאחרים אינם מסוגלים להגיע אליהם. אך אם הוא אינו מוצא מי שילמד לו משניות וברייתות – מה מועיל לו הפלפול?

ב.

ישנו עוד הבדל בין שני האנשים, לעניין עיקר ההוראה. הסיני אינו מחדש מדעתו. הוא מורה מפי השמועה, ודעת רבותיו היא עיקר תורתו. הוא מתאמץ להבין את דברי מי שקדם לו, ולמצוא סמך לדבריו-שלו מתוך דברי קודמיו.

גם עוקר ההרים מסתייע בדברי רבותיו הראשונים ומפלפל בהם; אלא שהוא מחדש הרבה מתוך דבריהם, ויש שהחדש מרובה על הישן והתוספת מרובה על העיקר. הוא משתמש בשכלו החד ובסברתו, אבל אין דרכו בטוחה לפניו, כמו דרכו של הסיני, כי סוף סוף אין להוסיף על דברי הקודמים, וכמו שאמרו: מסורת – סייג לתורה.

בכל חכמות הטבע, חוץ מחכמת התורה, אין האחרונים באים לבאר את דברי הראשונים, אלא כל אחד מוסיף משלו דבר חדש ואינו זקוק לדעתו של מי שקדמו. לא כן דרכה של תורתנו: אנו אין לנו אלא דברי רבותינו. התלמוד מבאר את התורה, הראשונים מבארים את התלמוד ושואבים ממנו דבר הלכה, והאחרונים מבארים דברי הראשונים. בשאר החכמות האחרונים גדולים מהראשונים, הואיל והם אספו את דברי החכמים הראשונים והוסיפו עליהם מה שלא ידעו הראשונים. אבל אצלנו, האחרונים קטנים מן הראשונים, ומשלהם אינם רשאים להוסיף אלא כדי לבאר דברי הראשונים, ולא על מנת לחלוק עליהם. על כן עלינו לשמור את המסורת שמסרו לנו רבותינו, שהיא סייג לתורה. כל חידושינו והמצאותינו ב-ד' האמות של ההלכה הם מהתורה הכתובה והמסורה.

לכן סיני עדיף, דאמר מר הכל צריכים למרי חטיא. אפשר להכין מחיטים קמח, וממנו לבשל ולאפות מיני מאכלים שונים ורבים. אבל האופה והמבשל – את החיטה לא הצמיחו, ובלעדה לא יוכלו לתת לחם לרעב. כן כל העושה ציצים ופרחים לתורה, כל הממציא שיטה ומחדש הלכה – כולם לדברי רבותינו הם צריכים, כולם ממקור התורה ישתו וממעיין ישועה זה ישאבו. הסיני הוא מרי דחטיא.

הדרן למסכת הוריות (3)

א.

בהוריות (יג ע"א):

סגן ומשוח מלחמה שהיו מהלכין בדרך, ופגע בהם מת מצוה – מוטב שייטמא משוח מלחמה ואל ייטמא סגן.

ובברכות (כ ע"א) פליגי רש"י ותוס'. רש"י ס"ל דלגבי מת מצוה הותרו לגמרי הלאווים של כהן ונזיר, וכל דיני הטומאה לא נאמרו על מת מצוה. תוס' (ד"ה שב) כתבו שהלאווים הללו רק נדחו מפני מת מצוה, כמו שבת לגבי מילה, אך לא הותרו לגמרי.

וביומא (ו ע"ב) ישנה מחלוקת לגבי טומאה, אם הותרה בציבור או רק דחוייה. ואומרת שם הגמ', דלמ"ד הותרה – אם כוהני בית אב זה טמאים יקריבו הם, אף שאפשר בכהן טהור ממשמר אחר. ואיכא דאמרי, שאפילו אם איכא טהורים בהאי בית אב יעברו הטמאין, דכל טומאת מת בציבור רחמנא שריה. והטעם פשוט, דמאחר שהותרה טומאה הוי טמא כטהור, וכאילו לא נאמר דין טומאה כלל.

דכוותיה אשכחן ביומא (פד ע"ב) לגבי פיקוח נפש: "אין עושין דברים הללו לא ע"י נכרים ולא ע"י קטנים, אלא ע"י גדולי ישראל". וכן פסק הרמב"ם בהל' שבת (פ"ב, ה"ג). מכל אלה אנו רואים, דכיון דהותרו איסור שבת ודיני הטומאה – שווים בזה הטמא והטהור, החייב כאינו בר חיוב.

ב.

אך יש להקשות על שיטת רש"י בברכות, דטומאה הותרה לכהן ולנזיר במת מצוה. אם כך, מאי בעי בהוריות מי קודם להיטמא, סגן או משוח, ואמאי מוטב שייטמא משוח מלחמה ואל ייטמא סגן? והלא לגבי מת מצוה אין כלל דיני טומאה וטהרה של כהן ונזיר, ושניהם שווים בהיתר!

כמו כן מצינו (נזיר מז ע"א) לגבי כהן גדול ונזיר, שדנו בשאלה מי ייטמא קודם למת מצוה, ופסקינן שייטמא נזיר ולא ייטמא כהן גדול, משום דקדושת כהן גדול חמורה. וגם כאן יש לשאול לשיטת רש"י, שאם טומאת מת מצוה הותרה אצל כהן ונזיר – מאי מיבעיא להו? וכי גרע מכהן טמא שרשאי להקריב, אף שנמצא כהן טהור אחר?!

וכפי שמצאנו לגבי פיקוח נפש, שצריך הישראל לחלל שבת, אף שיש לידו נכרי, כך גם הדין נותן שכהן יכול להיטמא למת מצוה, אף שיש לידו ישראל.

וראיתי במנחת חינוך (מצוה רעא) דמספקא ליה, בכהן גדול וכהן קטן שפגעו במת מצוה – מי ייטמא. אם לגבי כהן גדול ונזיר פסקנו שלא ייטמא כהן גדול, שהרי מעלתו גבוהה יותר משל נזיר, ובר מצוות הוא; אך לגבי קטן, שאינו בר מצוות, בזה נאמר שייטמא הגדול. ע"ש שהניח בצ"ע. ואף שקטן אינו מוזהר על הטומאה, והוי ככהן וישראל שפגעו במת מצוה, דבזה אמרינו שכיון דאפשר בהיתר אמאי ייטמא הכהן. אבל לשיטת רש"י, לכאורה הדין צריך להיות בזה שאין הבדל בין המקרים, מאחר דהותרה כל טומאת מת לצורך.

ג.

באמת צריך טעם מדוע הדין כן לשיטת רש"י, וכשיתבאר עניין זה – יבורר גם ספקו של המנחת חינוך.

נ"ל לומר, דבמת מצוה הדין הוא (יבמות פט ע"ב) שאם יש לו קוברין אינו מוגדר עוד מת מצוה. מעתה אם פגעו בו שני קוברין בבת אחת, והוא די לו באחד, הרי שלגבי אחד מהם אין המת נחשב יותר מת מצוה, דהא יש לו קובר, והוא השני. אלא שעל כרחק אי אפשר לומר שייפטרו שניהם; וכן לחייב אחד ולפטור את השני גם אי אפשר, דהי מינייהו מפקת. על כן הדין הוא ששניהם חייבים. אלא שכל זה נכון דווקא היכא ששניהם שווים בחיוב לקבור את מת המצוה; אבל אם יצוייר שאחד קודם למצוה זו מן השני – בוודאי לגבי השני אין כאן דין מת מצוה, דהא יש לו קוברין, הוא האדם הראשון שהיה מחוייב בכך.

להכי בכהן ונזיר, דקדושת כהן חמורה מקדושת נזיר, כשנשאלת השאלה: מי יתעסק במת המצוה? הדין נותן שיתעסק הקדוש הקל, והוא הנזיר. לגבי הכהן אין כאן מת מצוה כלל, כי יש לו קוברים, והוא הנזיר. אין זאת אומרת, שמשום חומר הקדושה מניח הכהן לעסוק במת המצוה, דאילו החלטנו שזהו מת מצוה – הרי שיהיו שניהם שווים בזה, הכהן והנזיר, ואפילו כהן וישראל שניהם מחוייבים במת המצוה, מאחר דהותרה הטומאה במקרה זה.

ועכשיו באמת עומדת כאן השאלה: אם המת נחשב מת מצוה לגבי הכהן או לא; ועל שאלה זו באה הכרעה שהקדוש הקל צריך לקוברו, וע"כ אינו נחשב מת מצוה לגבי הקדוש החמור, כי יש לו קוברים – הוא הקדוש הקל.

ומובנת לנו חקירת המנחת חינוך בכהן גדול וקטן. שאין כוונת המנחת חינוך שהמצוה נדחית מפני האיסור, ומוטב שייטמא מי שאינו בר חיוב כשאפשר בזה. זה אינו, דאי הוה נחשב המת למת מצוה, היה הגדול מחוייב לעסוק בו. אלא דהכא השאלה היא: מי משניהם קודם לעסוק בו, ואזי אין זה מת מצוה לגבי השני.

על זה אפשר לומר, שכיון שיש קטן שאינו עובר על קדושתו יעסוק הוא בקבורתו, ובכך יש למת זה קוברים, ואינו חשוב כמת מצוה לגבי הגדול; או דילמא מכיון דהקטן אינו בר חיובא, הרי שגם במצוות מת מצוה אינו חייב, והרשות בידו להסתלק מקבורתו, א"כ ייחשב מת זה למת שאין לו קוברים (אף אם הסכים הקטן לקוברו – זהו במקרה, דכיון שהוא פטור מחיוב זה, ממילא חל מיד החיוב על הבר חיובא, כי בלעדיו אין מי שמחוייב לקוברו, וחשוב שאין לו קוברים).

הדרן למסכת הוריות (4)

א.

במשנה (יג ע"א) נאמר דממזר תלמיד חכם קודם לכהן גדול עם הארץ. בגמ' לומדים זאת מהפסוק "יקרה היא מפנינים".

ולכאורה קשה, הא אין נביא רשאי לחדש דבר הלכה, ומכיון שללא הפסוק הזה מדברי הנביא לא היינו אומרים כן, א"כ הנביא מחדש דבר הלכה מחודש. אמנם לפעמים מביאה הפס' מקור מדברי נביאים לדין תורה, ואומרת דאסמכינהו חכמים אקרא. אך כאן לא אמרה הגמ' כן, ומשמע שזהו המקור לדין דממזר תלמיד חכם קודם לכהן גדול עם הארץ, וצ"ע.

נראה לומר, שיסוד הדין הזה הוא עפ"י הגמ' בשבועות (ל ע"ב), גבי תלמיד חכם שבא להעיד, שאינו צריך לעמוד כשאר עדים, שעליהם נאמר "ועמדו שני האנשים", משום דעשה דכבוד התורה עדיף. מכאן שמקור הדין הוא בגמ' בשבועות, ובגמ' בהוריות רק אסמיכוהו אקרא.

אך עדיין יש להקשות על עצם הדין. שהרי הגמ' בקידושין (לב ע"א) אומרת, שעשה דכבוד התורה ניתן למחילה, וקדושת כהן אינה במחילה.

ואכן קושיה זו יש להקשות גם על הגמ' דשבועות: הא עשה דכבוד התורה ניתן למחילה, ועשה ד"ועמדו שני האנשים" לא ניתן למחילה, וא"כ צריך התלמיד חכם למחול על כבודו ולקיים את העשה של עדות בעמידה. על קושיה זו כבר עמדו ה"טורי אבן" במגילה (כח ע"א) ו"שער המשפט". ה"טורי אבן" מתרץ, משום דלעמוד הוא ביזיון, וביזיון דתורה לא ניתן למחילה. אך על תירוץ זה קשה מהגמ' בהוריות, כי ממנה משמע דאפי' היכא שנוגע רק לכבוד גם קודמת התורה, ולא רק כשמדובר בביזיון. א"כ עדיין נשארת קושיית ה"טורי אבן".

"שער המשפט" מתרץ באופן אחר: כיון דעשה דכבוד התורה עדיף אין צריך למחול, אלא כבוד התורה במקומו מונח, והעשה ד"ועמדו שני האנשים" יידחה. לענ"ד נראה שמהגמ' בהוריות ישנה ראייה ל"שער המשפט" הנ"ל.

ב.

והנה בלא"ה יש להעיר על דברי הטורי אבן מכתובות (מכ ע"א), בדיני אונס, שאם הנאנסת אינה ראויה לבוא בקהל, כגון ממזרת, אין האונס נושא אותה; ובעי על כך בגמ', שיבוא עשה ד"ל תהיה לאשה" וידחה את הלא תעשה של ממזרות; ועונה הגמ' שבכהאי גוונא לא אמרינן עשה דוחה לא תעשה, משום ד"אי אמרה דלא בעינא מי איתיה לעשה כלל?". מגמ' זו משמע דהא דעשה דוחה לא תעשה הוא בשביל שלא יעבור על העשה, ומשום הכי אי אמרה לא בעינא, דתו ליכא עוד עשה – כבר אין העשה דוחה את הלא תעשה.

אבל מהגמ' ביבמות (כא ע"א) משמע דהא דעשה דוחה לא תעשה הוא בשביל קיום העשה. דאיתא שם שעשה דייבום דוחה את איסור הלא תעשה של אלמנה מן האירוסין לכהן גדול (ונפקא מינה לפטור את צרתה), ואף שאפשר לחלוץ לה ובכך לא יידחה הלא תעשה; בכל זאת אין עושין חליצה, משום דחליצה במקום ייבום לאו מצוה היא, ואף שאם יחלוץ לא יעבור על העשה, מכל מקום מייבם ודוחה את הלא תעשה בשביל קיום המצוה. ולכאורה היא קושיה עצומה.

ותירצתי, שהטעם בכתובות אינו בשביל דאפשר לקיים שניהם, כמו שכתב רש"י, דמלמדין אותה לומר שאינה רוצה, אלא הטעם הוא דלא דמי דין אונס לדין כלאיים בציצית, שבאונס עצם העובדה שיכול לדחות אותה ע"י מחילת הנאנסת מלמד דאיכא רפיון במצוה, וא"כ עשה כזה אינו חזק דיו לדחות את הלא תעשה, ולא דמי לכלאיים בציצית. אבל בייבום ליכא רפיון במצוה, כיוון שגם אם יחליט שלא לייבם, הרי הוא מחוייב לחלוץ, א"כ אינו פטור בלא כלום. משום כך עשה דייבום אינו חלש, ויכול לדחות את הלא תעשה.

כיון דזכינו לזה, דהטעם לגמ' בכתובות הוא משום דלא דמי לציצית, אבל לא משום דאפשר לקיים את שניהם – מעתה י"ל דגם רש"י סובר כן. אלא שרש"י אתא לאשמועינן שכדי שלא יעבור על העשה מלמדין אותה שתאמר איני רוצה; אבל אין זה עיקר הטעם, כיון דזה לא נקרא שאפשר לקיים את שניהם.

הדרן למסכת הוריות (5)

א.

בסוף הוריות (יג ע"ב):

מתני ליה רבי לרבן שמעון בריה: אחרים אומרים אילו היה תמורה לא היה קרב.

העניין הוא במסכת בכורות (ס ע"א), במשנה לעניין מעשר בהמה. אומרת המשנה: "קרא לתשיעי עשירי, ולעשירי תשיעי, ולאחד עשר עשירי – שלושתן מקודשין. התשיעי נאכל במומו, העשירי קרב מעשר, והאחד עשר קרב שלמים ועושהו תמורה, דברי ר"מ. אמר לו ר' יהודה: וכי יש תמורה עושה תמורה?". השגתו של ר' יהודה היא מכך, שהכבש האחד עשר שקראו עשירי הרי הוא תמורת מעשר, ובתמורה (יג ע"א) למדנו שאין תמורה עושה תמורה מהפסוק "והיה הוא ותמורתו" – ולא תמורת תמורתו.

על כך משיב ר' מאיר: "אילו היה תמורה לא היה קרב", כי תמורת מעשר אינה קרבה שלמים כמו שלמדנו במסכת תמורה (ה ע"ב) מגזירה שווה "העברה" "העברה" מבכור. בבכור כתוב: "אם שור אם שה ל-ה' הוא" – הוא קרב ואין תמורתו קרבה; אלא מכיון דקרב שלמים ייחשב להקדש ראשון, ועולה תמורה כמו קודשים אחרים. זהו שלמד רבי עם ר' שמעון בנו: אחרים אומרים אילו היה תמורה לא היה קרב.

על כך שואל ר' שמעון את רבי אביו:

מי הם הללו שמימיהם אנו שותים ושמותם אין אנו מזכירים?

בעצם ידע ר' שמעון מי הם אותם רבנים, אלא שהיה רע בעיניו שלא קרא להם אביו בשמם.

אמר ליה (רבי): בני אדם שביקשו לעקור כבודך וכבוד בית אביך.

אמר ליה (ר' שמעון): "גם אהבתם גם שנאתם גם קנאתם כבר אבדה" (כלומר: אותם אנשים כבר מתו, ואין לשמור שנאה עליהם).

אמר ליה (רבי): "האויב תמו חרבות לנצח" (אפילו שהאויב תם, מת כבר – חרבות לנצח, ולא יפה להזכירם).

אמר ליה (ר' שמעון): הני מילי היכא דאהנו מעשייהו; רבנן לא אהנו מעשייהו (כלומר: לא הועילו לרעה, א"כ אין לנטור שנאה עליהם).

הדר אתני ליה: אמרו משום ר"מ אילו היה תמורה לא היה קרב.

אמר רבא: אפילו רבי דענוותנא הוא תנא "אמרו משום ר"מ", "אמר ר"מ" – לא אמר.

וקשה: א. למה לימד רבי את ר' שמעון דווקא את הדין הזה, שאילו היה תמורה לא היה קרב, ולא ברייתא אחרת הנמצאת בש"ס בשם אחרים, כמו בע"ז (סד ע"ב), בזבחים (מג ע"ב) ועוד. משמע שבמקוון בחר רבי דווקא הלכה זאת.

ב. מהו טעמו של רבי, שאפילו אחר שקיבל את דברי ר' שמעון בנו, שאין לנטור שנאה עליהם מכיוון דלא אהני מעשייהו, מ"מ לא שנה: "אמר ר"מ", אלא: "אמרו משום ר"מ", וכפי שהעיר רבא עליו.

ג. גם דברי רבא קשים להבנה, דמשמע כאילו הוא מהרהר אחר מידותיו של רבי ומותח ביקורת על רבינו הקדוש.

ב.

לפני שנבאר את כל הנ"ל, נציין עניין אחד שעולה מהוויכוח בין ר' שמעון לאביו, דהיכא דלא אהני מעשיו – כלומר: אם אחד חשב להרע לשני ומחשבתו לא יצאה לפועל – לא נחשב לו לחטא, ואין לנטור לו שנאה.

אבל אין זה לגמרי ברור שזה כך. במסכת ערכין (טז ע"א): "על ז' דברים נגעים באים: על לשון הרע, שפיכות דמים, גילוי עריות, שבועת שווא, גזל, גסות הרוח, וצרות עין". ומקשה הגמ': "והאמר ר' ענני בר ששון למה נסמכה פרשת בגדי כהונה לפרשת קורבנות? לומר לך מה קורבנות מכפריין אף בגדי כהונה מכפריין"; והגמ' שם מפרטת על מה מכפר כל בגד מבגדי הכהונה: כתונת מכפרת על שפיכות דמים, מכנסיים מכפרים על גילוי עריות, אבנט על הרהור הלב, מעיל על לשון הרע וכו'. מתרצת הגמ': "לא קשיא, הא דאהנו מעשיו הא דלא אהנו מעשיו. אי אהנו מעשיו – אתו נגעים עליה, אי לא אהנו מעשיו – בגדי כהונה מכפרים". לדוגמה: לשון הרע – אהנו מעשיו שעל ידו נתקוטטו (רש"י).

מכל מקום, רואים מכאן דאפילו היכא דלא אהני מעשיו צריך כפרה, מפני שנחשב לחטא!

ג.

לא יבוא עמוני ומואבי בקהל ה' עד עולם על דבר אשר לא קידמו אתכם בלחם ובמים בדרך בצאתכם ממצרים ואשר שכר עליך את בלעם בן בעור מארם נהריים לקללך ולא אבה ה' א-להיך לשמוע אל בלעם ויהפוך ה' א-להיך לך את הקללה לברכה כי אהבך ה' א-להיך.

ה"פרשת דרכים" מפרש פסוקים אלו לאור הכלל שהבאנו, דאי לא אהנו מעשיו אין לנטור לו שנאה. זאת עפ"י הגמ' בסנהדרין (קה ע"ב):

אמר ר' יוחנן: מברכותיו של אותו רשע (בלעם) אתה למד מה היה בליבו. רצה לקלל שלא יהו להם בתי כנסיות ובתי מדרשות – "מה טובו אוהליך יעקב". לא תשרה שכינה ביניהם – "משכנותיך ישראל".

וכך מפרטת שם הגמ' את כל הברכות של בלעם. ומסיים ר' אבא בר כהנא:

כולם חזרו לקללה, חוץ מבתי כנסיות ומבתי מדרשות, שנאמר: "ויהפוך ה' א-להיך לך את הקללה לברכה כי אהבך ה' א-להיך" – קללה ולא קללות.

נמצא דהועילו מעשיו של אותו רשע לגבי הדברים שחזרו לקללה. וכך מתפרשים הפסוקים: "לא יבוא עמוני ומואבי בקהל ה' עד עולם על דבר אשר לא קידמו אתכם בלחם ובמים בדרך בצאתכם ממצרים, ואשר שכר עליך את בלעם בן בעור מפתור ארם נהריים לקללך"; ואם תאמר: על מה המשטמה הזאת, לאסור למואב לבוא בקהל ה' לדורי דורות? והרי מה ששכר עליך את בלעם – הלא לא אהנו מעשיו, וגם שנאתו כבר אבדה! על זה משיב הפסוק: הן אמת שלא אבה ה' א-להיך לשמוע אל בלעם ויהפוך ה' א-להיך לך את הקללה לברכה, ולא את הקללות, כי כולם חזרו לקללה חוץ מאחד, ואכן אהנו מעשיו.

מכל מקום מוכח מכאן דבלא אהני מעשיו לא נחשב לחטא, שהרי אילו לא היו מעשיו מועילים אף לא לקללה אחת, לא היו מואב נענשים עד סוף כל הדורות.

ד.

אמנם יש להביא ראיה גם לסלקא דעתך דרבי, דגם בלא אהני מעשיו מותר לשנאו, מפני שנחשב לחטא. זאת מהרמב"ן על התורה, בפרשת שופטים, בעניין עדים זוממין. כתוב: "ועשיתם לו כאשר זמם", ודורשים: ולא כאשר עשה. אומר הרמב"ן:

והטעם בזה, בעבור כי משפט העדים המזימין בגזירת השליט, שהם שנים ושנים, והנה כאשר יבואו שנים ויעידו על ראובן שהרג את הנפש, ויבואו שנים אחרים ויזימו אותם מעדותם, ציוה הכתוב שיהרגו, כי בזכותו של ראובן שהיה נקי וצדיק בא המעשה הזה; אילו היה רשע בן מוות לא הצילו ה' מיד בית דין, כאשר אמר: "כי לא אצדיק רשע". אבל אם נהרג ראובן – נחשוב שהיה אמת כל אשר העידו עליו הראשונים, כי הוא בעונו מת, ואילו היה צדיק לא יעזבנו ה' בידם, כמו שאמר הכתוב: "ה' לא יעזבנו בידו ולא ירשעינו בהישפטו".

לפי זה י"ל, שהפסוק נותן טעם למה עלינו לנטור שנאה לעמון ומואב אשר שכרו את בלעם לקללך, ולא אבה ה' א-להיך לשמוע אל בלעם, ויהפוך ה' א-להיך לך את הקללה לברכה. כי אם ח"ו היו אז ישראל חייבים וקללתו היתה מתקיימת – היינו אומרים כי גזירת מלך היא הקללה, ובאשמתם של ישראל נשלח בלעם מאת ההשגחה העליונה, כי ה' אמר לו לקלל. מכאן שגם בלא אהני מעשיו מותר לשנאותו, כפי שהיתה ההווא אמינא של רבי.

ה.

עוד י"ל, דזה תלוי במחלוקת אב"י ורבא בתמורה (ד ע"ב), אם כל מקום דאמר רחמנא לא תעביד, אי עביד מהני או לא מהני (עיין שם בגמ' מספר דוגמאות לכך). אב"י סבר דאי עביד מהני, כלומר: אם עבר על מה שאמרה התורה שלא לעשות – מה שעשה עשוי. והראיה לכך: שהרי הוא לוקה על העבירה, ואי לא מהני – אמאי לוקה? רבא סבר דאי עביד לא מהני, ומה שלוקה – זהו משום דעבר אמימרא דרחמנא.

יוצא שלדעת אב"י, דאי לא מהני מעשיו, אין עליו שום חטא. אבל לרבא, הסובר דלא מהני והסיבה שלוקה היא משום דעבר אמימרא דרחמנא, הרי אפילו היכא דלא אהנו מעשיו נחשב לו לחטא.

מכאן שרבי סובר כרבא, דאי עביד לא מהני, ולוקה רק משום דעבר אמימרא דרחמנא. ור' שמעון בנו סובר כאב"י, דאי עביד מהני, והיכא דלא אהני מעשיו אין עליו שום חטא.

ו.

לפי זה יבואר הוויכוח שהתנהל בין רבי לר' שמעון בנו.

רבי בחר ללמד דווקא את הדין בהלכות תרומה, ש"אילו היה תמורה לא היה קרב", ולא בחר ברייתא אחרת בשם אחרים. זאת משום שכידוע, ר"מ לומד שאין תמורת בכור ומעשר

קרבין מהפסוק "אך בכור אשר יבוכר ל-ה' לא יקדיש איש אותו, אם שור אם שה ל-ה' הוא", בדרך זו: "הוא" – בא למעט, הוא קרב ואין תמורתו קרבה. לכן אמר ר"מ שאילו היה תמורה לא היה קרב.

ובסוטה (יב ע"א) אומרים התוס', שהסיבה שקראו לר"מ בכינוי "אחרים" היא כדי להזכיר את העובדה שר"מ למד תורה מאלישע בן אבויה, הנקרא "אחר".

ובחגיגה (טו ע"ב) מקשה הגמ': ור"מ היכי גמר תורה מפומיה דאחר? והאמר רבב"ח אר"י מאי דכתיב 'כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו כי מלאך ה' צבאות הוא' – אם הרב דומה למלאך ה' צבאות יבקשו תורה מפיהו, ואם לאו אל יבקשו תורה מפיהו! ומתריצים שם: "ר"מ רימון מצא, תוכו אכל קליפתו זרק".

עוד נאמר שם, דאשכחיה רבה בר שילא לאליהו. א"ל: מאי קעביד הקב"ה? א"ל: קאמר שמעתתא מפומייהו דכולהו רבנן, ומפומיה דר"מ לא קאמר. א"ל: אמאי? משום דקא גמר שמעתא מפומיה דאחר. א"ל: אמאי, ר"מ רימון מצא תוכו אכל קליפתו זרק! א"ל: השתא קאמר "מאיר בני כך הוא אומר".

כאמור, ר"מ לומד דאין תמורת בכור ומעשר קרבין מדיוק במילה "הוא". בכך ביקש רבי להזכיר לבנו את הסיבה שמכנים את ר"מ "אחרים", כיון שלמד תורה מאחר; ודבר זה נדרש גם כן מהמילה "הוא": "כי מלאך ה' צבאות הוא". ורבי לשיטתו, שאף שלא אהנו מעשיו נחשב לו לחטא. ובכך, חטא ר"מ בכך שלמד מאחר, אף שלא אהנו מעשיו של אחר להשפיע על ר"מ.

על כך השיב לו ר' שמעון, שלשיטתו, כאב"י, רק היכא דאהנו מעשיו נחשב חטא, אבל היכא דלא אהנו מעשיו אין עליו חטא. ממילא גם במה שלמד ר"מ תורה מאחר אין עליו חטא, כיון שלא אהנו מעשיו של אחר להשפיע על ר"מ, שהרי ר"מ רימון מצא, תוכו אכל קליפתו זרק.

ז.

עוד איתא שם בחגיגה, דר"מ מצא תמרה, אכל תחלא ושדא שחלא. כלומר: אכל את הפרי ואת הגרעין זרק. המהרש"א מבאר את הצורך בשני המשלים, רימון ותמרה, משום דאחר לא היה שלם לא במידות ולא בידיעות. במידות – כמ"ש שם דאשכח זונה; ובדיעות – כנאמר

שם דחשב שיש שתי רשויות. על זה אומרת הגמ' דר"מ הרחיק עצמו ממידותיו הרעות וגם מדעותיו הרעות של אחר. לגבי הדעות אומרת הגמ' שר"מ מצא תמרה ואכל את הפרי החיצון – דהיינו התורה שלמד מאחר בנגלה קיבל ממנו, אבל הדעות שהיו בליבו פנימה – כגון: שיש שתי רשויות – זאת לא קיבל ר"מ ממנו, וזרק את הגרעין. לגבי מידותיו הרעות שעשה בנגלה, כגון דאשכח זונה ועקר פוגלא בשבת – על זה אומרת הגמ' שר"מ רימון מצא ואכל את תוכו – היינו: המצוות שבתורה, שנמשלו לגרעין של רימון, אבל את קליפתו של הרימון זרק.

בכך יתורצו גם דברי רבא, שאמר: אפילו רבי, דעניו הוא, לא לימד במפורש משמו של ר"מ: "אמר ר"מ", אלא בעקיפין: "אמרו משום ר"מ". לכאורה נראה שרבא מבקר את רבינו הקדוש ופוגע בכבודו. אך לפי האמור לעיל י"ל להיפך, דרבא בא להצדיק את רבי, שהולך לפי שיטתו, דאע"פ דלא אהני מעשיו של אחר להשפיע על ר"מ, מכל מקום עדיין מותר לרבי להזכיר ולהקפיד על ר"מ בכך שביקש לעקור את כבודו, וגם על שעבר ולמד תורה מאחר, כשיטת רבא, דאע"פ דלא אהני מעשיו לוקה משום דעבר אמימרא דרחמנא.

ח.

עם כל הנ"ל נוכל לקשר את סוף סדר נזיקין עם התחלת סדר קדשים.

כפי שאמרנו, סובר רבי דאע"פ דלא אהני מעשיו מ"מ עבר אמימרא דרחמנא. יוצא שגם בקודשים, במקום שכתוב בו לא תעביר – אי עביר לא מהני. לכן מתחיל רבינו הקדוש – לפי שיטתו דמהני – ופותח את מסכת זבחים ב"כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כשרים".

ולכאורה יקשה שיש לפסול את הקורבן משום דעבר על לא תעשה ד"לא יחשב". אבל על כך יש לומר, דמצינו פסוק "מוצא שפתיך תשמור" ללמדנו, דמכל מקום הקורבן כשר. חוץ מן הפסח והחטאת שכתוב בהם "הוא" – למעט, הוא ולא הנשחט שלא לשמו. בפסח כתוב "ואמרתם זבח פסח הוא", בחטאת כתוב "ושחט אותה לחטאת", שתהא שחיטה לשם חטאת, ולא הנשחט שלא לשמה.

הדרן למסכת זבחים

א.

בשלהי המסכת (קכ ע"ב) דנה הגמ' אם זמן פוסל בבמה קטנה :

הואיל והזר כשר בה, לא יהא זמן פסול בה – ת"ל : "וזאת תורת זבח השלמים", לעשות זמן במה קטנה כזמן במה גדולה.

את דרשת הפסוק "וזאת תורת זבח השלמים" מבאר רש"י כך :

"וזאת תורת זבח השלמים" – תורה אחת לכל השלמים, ואפילו לשלמי במה קטנה.

ה"תפארת שמואל" מקשה על הגמ' שדנה אם זמן פוסל בבמה קטנה. והרי משעה שבאו לירושלים נאסרו הבמות, ולא היה להם עוד היתר (קיב ע"ב), א"כ מאי נפקא מינה בדיון הגמ' ?

נראה לומר, שהנפקא מינה היא לעניין הוראה לבני נח, כמו שמובא בגמ' (קטז ע"ב) :

אמר מר : ועובדי כוכבים בזמן הזה רשאים לעשות כן. מנא הני מילי ? דת"ר, "דבר אל בני ישראל" – בני ישראל מצווין על שחוטי חוץ, ואין העובדי כוכבים מצווין על שחוטי חוץ. לפיכך כל אחד ואחד בונה לו במה לעצמו ומקריב עליה כל מה שירצה. א"ר יעקב בר אחא אמר רב אסי : אסור לסייען ולעשות שליחותן. אמר רבה : ולאורינהו להו שרי.

ואם אכן הנפקא מינה היא לעניין בני נח, נצטרך לומר שהגמ' כאן, האומרת שבבמה קטנה מקריבים שלמים, סוברת שבני נח מקריבים שלמים.

ב.

אלא שבגמ' (קטז ע"א) מובאת מחלוקת בזה, בין ר' אלעזר לר' יוסי בר חנינא. חד אמר קרבו שלמים בני נח, וחד אמר לא קרבו.

במנחות (עג ע"א): "אמר רב הונא: שלמי עובדי כוכבים – עולות". המהרש"א מסביר למה רק עולות, ולא שלמים, כיון שעולות באות לכפר, וה' חפץ חסד הוא, ואף הורה לבני ישראל שיקריבו עולות בשביל העכו"ם (כדאיתא בסוכה (נב ע"ב): "אמר ר"א: הני שבעים פרים כנגד מי? כנגד ע' אומות", ומבאר רש"י, דהיינו בשביל לכפר עליהם, על מנת שירדו גשמים בכל העולם). אבל שלמים, שבאים להשכין שלום בין ישראל לאביהם שבשמים, והבעלים משולחן גבוה קא זכו – אין הקב"ה חפץ שעכו"ם יאכלו בשר משולחננו.

אך דין זה, שהבעלים זוכים משולחן גבוה, תלוי במחלוקת רש"י ותוס'. בב"ק (יב ע"ב) לעניין תשלומי נזיקין, אומרת המשנה שנכסים שאין בהם מעילה אין בהם חיוב נזיקין. ומדייקת הגמ':

מעילה לית בהו, הא מקדש קדשי, מאן תנא? אמר ר' יוחנן: בקודשים קלים ואליבא דר' יוסי הגלילי, דאמר ממון בעלים הוא, דתניא: 'ומעלה מעל ב-ה' – רבבות קודשים קלים שהן ממונו, דברי ר' יוסי הגלילי.

ובהמשך מוכיחה הגמ' שכל מה שאמר ר' יוסי הגלילי הוא דווקא מחיים, אבל לאחר שחיטה מודה ר' יוסי הגלילי שמשולחן גבוה קא זכו. וביאר רש"י, שאחר השחיטה זוכים הכהנים בחזה ושוק, והבעלים בשאר הבשר. אבל תוס' (ד"ה ומחיים) כתב שחלק הבעלים אפילו לאחר השחיטה הוי ממון בעלים, ולא זכו בו משולחן גבוה. והיינו שהבשר היה שלהם גם לפני השחיטה, אלא שאסור היה להם לאוכלו לפני כן; ואחר השחיטה הותר להם לאוכלו.

יתכן לומר שזהו טעם המחלוקת בין ר"א לר' יוסי בר חנינא, אם בני נוח קרבו שלמים או לא. מ"ד קרבו סובר כתוס', שהבעלים אינם זוכים משולחן גבוה, ולפיכך יכולים הם להקריב מממונם; ומ"ד לא קרבו סובר כרש"י, שגם הבעלים זוכים משולחן גבוה, והקב"ה אינו חפץ שעכו"ם יזכו משולחננו, ע"כ לא קרבו שלמים.

ג.

לפי זה, הגמ' בסוף זבחים שמביאה לימור על זמן שפוסל בבמה, וכפי שראינו הנפקא מינה היא לעניין שלמי בני נח, היא אליבא דמ"ד שבני נח קרבו שלמים.

אולם אם נתבונן, יתכן יהיה להגיד שהגמ' מסתדרת אפילו אליבא דמ"ד שבני נח לא קרבו שלמים.

בפסחים (פט ע"ב) מובא: "המוכר עולתו ושלמיו לא עשה ולא כלום". ושם (צ ע"א) אומר אב"י שברייטא זו איננה כר' יוסי הגלילי, שאומר קודשים קלים ממון בעלים, כי לשיטתו תועיל המכירה, שהרי ממון בעלים הוא.

המל"מ תמה על הרמב"ם שפוסק בהל' מעילה (פ"ד, ה"ח) שהמוכר עולתו ושלמיו לא עשה ולא כלום, אבל בהל' נזקי ממון (פ"ח, ה"ב) פוסק כר' יוסי הגלילי, שקודשים קלים ממון בעלים.

המל"מ מנסה לתרץ קושיה זו, שייתכן שר' יוסי הגלילי סובר קודשים קלים ממון בעלים הוא רק לעניין שיוכלו הבעלים למכור את הבשר, אבל לעניין שיוכלו למכור את גוף הקורבן לאחר ולעשות שינוי בבעלים כדי שיעלה לשמו של הקונה – לעניין זה לא אמר ר' יוסי הגלילי דחשיב ממון בעלים. ממילא ניחא, דהרמב"ם פוסק שלא עשה ולא כלום לעניין מכירת גוף הקורבן, ופוסק כר' יוסי הגלילי לעניין מכירת הבשר.

אולם תירוץ זה קשה ביותר, שכן לפי זה למה אמר אב"י שהברייטא שאמרה "המוכר עולתו ושלמיו לא עשה ולא כלום" איננה כר' יוסי הגלילי?

ד.

את זה אפשר יהיה לתרץ ע"פ הגמ' בכתובות (פא ע"ב), אודות היבמה שנפלה לפני האח הגדול, והתנו הוא ואחיו ביניהם לחלוק בנכסי האח המת. על כך אמר רב יוסף, שכיון שאסרו חכמים על היבם למכור את נכסי אחיו המת, הרי שאע"ג דזבין לא הוה זבינה זביני, והתנאי שהתנו ביניהם בטל. ואילו דעת אב"י שם היא, שלמרות שאסרו חכמים למכור את נכסי האח המת, אם מכרו – המכר קיים.

למדנו שאב"י סובר שכל מה דאמור רבנן לא תעביד אי עביד מהני. ורב יוסף סובר שאי עביד לא מהני.

ומעתה י"ל, דהרמב"ם סובר כרב יוסף, דאי עביד לא מהני, ולשיטת ר' יוסי הגלילי, שסובר שאין למכור את גוף הקורבן, הרי שאם מכר לא עשה ולא כלום. אבל אביי סובר דאי עביד מהני, ולכן הברייתא שאומרת "לא עשה ולא כלום" היא – לפי הבנת אביי – שלא כר' יוסי הגלילי.

ה.

אולם עדיין צריך להתבונן, שהרי מה שמצינו שאומר אביי דאי עביד מהני היינו דווקא באיסורים מדרבנן, שחכמים הם אלו שאסרו על היבם למכור את נכסי אחיו המת; אבל בעניין הקודשים לא מצינו במפורש שאומר אביי שמה שאסרה תורה – אי עביד מהני. מעתה עלינו לחקור אם מה שאומר אביי דאי עביד מהני חל ג"כ באיסורי דאורייתא.

והנה במסכת שבת (פח ע"א):

"ויתיצבו בתחתית ההר" – א"ר אבדימי בר חמא בר חסא: מלמד שכפה הקב"ה עליהם את ההר כגיגית, ואמר להם: אם אתם מקבלים התורה – מוטב, ואם לאו – שם תהא קבורתכם.

נשאלת השאלה: אם ישראל רצו בכל לב לקבל את התורה, מדוע כפה עליהם הקב"ה ההר כגיגית?

ב"תפארת ישראל" למהר"ל מפרש עפ"י הפסוק: "ולו תהיה לאשה", שהקב"ה רצה שבני ישראל יקראו אנוסתו שנאמר בה "לא יוכל לשלחה כל ימיו". כמובן שאינו דומה עבד שמקבל עליו עול אדונו מרצון או מאונס. ושם בגמ' אמר ר' אחא בר יעקב: מכאן מודעה רבה לאורייתא, "שאם יזמינם לדין למה לא קיימתם מה שקיבלתם עליכם, יש להם תשובה שקיבלוה מאונס" (רש"י). יוצא שכפיית ההר לא היתה נחוצה לעצם קבלת התורה, אלא היא באה מהטעם שאמר המהר"ל.

ו.

ויוסברו הדברים לנו ע"י הגמ' בעירובין (כא ע"ב):

אמר ר' יהודה אמר שמואל: בשעה שתיקן שלמה עירובין ונטילת ידיים יצתה בת קול ואמרה: "בני, אם חכם לבך ישמח לבי גם אני", ואומר: "חכם בני ושמח לבי ואשיבה חורפי דבר".

יש לברר מי הם החורפים שהקב"ה צריך תשובה בשבילם, ועד עכשיו לא היה לו מה לענות להם. ועוד יש להבין את מה שנאמר שם באותו הדף:

דרש רבא: מאי דכתיב "ויותר מהמה בני היזהר עשות ספרים הרבה"? בני, היזהר בדברי סופרים יותר מדברי תורה, שדברי תורה יש בהן עשה ולא תעשה, ודברי סופרים – כל העובר על דברי סופרים חייב מיתה.

וצריך להבין מדוע באמת חמורים דברי סופרים יותר מדברי תורה?

את זה יש נבאר עפ"י הגמ' בעכו"ז (ב ע"א):

דרש ר' חנינא בר פפא ואיתימא ר' שמלאי: לעתיד לבוא מביא הקב"ה ספר תורה ומניחו בחיקו, ואומר: כל מי שעסק בה יבוא ויטול שכרו. מיד מתקבצין ובאין עובדי כוכבים בערבוביא, שנאמר: "כל הגויים נקבצו יחדיו"... אומרים לפניו: ריבוננו של עולם, כלום כפית עלינו הר כגיגית ולא קיבלנוה, כמו שעשית לישראל?... מיד אומר להם הקב"ה: הראשונות ישמיעונו... שבע מצוות שקיבלתם היכן קיימתם?

תשובת הקב"ה היא, שאם רואים שישראל לא רק ששומרים את המצוות שקיבלו, אלא אף מוסיפים עליהם – הרי שישראל מקיימים את המצוות מתוך שמחה ורצון אמיתי. שכן כך אנו מוצאים גם במקומות אחרים, כמו ב-ב"מ (סב ע"א) לעניין תרומה, ש"היו הבעלים מלקטים ומוסיפים – בין כך ובין כך תרומתו תרומה"; ובמסכת ב"ב (ד ע"ב), לעניין מחיצת השותפים, שאם עמד והקיף את הרביעית מגלגלים עליו את הכל. מדוגמאות אלו רואים, שהוספת דבר כלשהו מהווה ראיה שהדבר נעשה בעין יפה.

לכן כאשר תיקן שלמה עירובין ונטילת ידיים, הרי הוכיח שקבלת התורה לא היתה בכפייה, אלא מתוך הרצון הטוב של ישראל, באומרים "נעשה ונשמע". מעתה יש לקב"ה מה לענות לאומות אם ישאלו אותו: האם כפית עלינו הר כגיגית. אבל אדם מישראל שעובר על דברי סופרים – אצלו מתבטל ה"נעשה ונשמע", והתורה מבחינתו ניתנת לו בכפייה; ובכפייה נאמר שאם תקבלו את התורה מוטב, ואם לאו שם תהא קבורתכם, ע"כ הוא חייב מיתה.

יוצא מכל זה שדברי סופרים חמורים מדברי תורה. ואם אביי סובר שבאיסורי דרבנן אומרים אי עבד מהני – כל שכן בדברי תורה. לכן אין הוא יכול להעמיד את הברייטא של המוכר את עולתו כר' יוסי הגלילי, שכן הברייטא אומרת "לא עשה ולא כלום".

ז.

נשוב לענייננו. הטעם שאין מקבלים שלמים מעובדי כוכבים הוא כדי שלא ייהנו משולחן גבוה. והיות שאנו פוסקים כר' יוסי הגלילי, שקודשי קודשים ממון בעלים, ואף שאינו יכול למכור את גוף הקורבן, אבל את הבשר יכול למכור או לתת במתנה לאחר שחיטה, א"כ אפילו לרש"י, שלדעתו אף הבעלים זוכים משולחן גבוה, יכולים הבעלים – דהיינו בני נח – להעביר את הבשר לישראל, ובאופן כזה יכולים לקבל שלמים אף מבני נח. לפי זה אפשר לבאר את הגמ' בסוף זבחים אף למ"ד לא הקריבו בני נח שלמים.

עכשיו נחזור להתחלה. על הפסוק "וזאת תורת זבח השלמים" אומר רש"י תורה אחת לכל השלמים אפילו לשלמי במה קטנה. ויש להקשות על פירוש רש"י: הלא בדרש של "וזאת תורת" – תורה אחת לכל, יש מחלוקת במסכת מנחות (ג ע"ב) בין ר"ש לרבנן, דר"ש דורש "וזאת תורת", ורבנן לא דורשים. א"כ, הניחא לר"ש, אלא לרבנן מאין נלמד דין זמן בבמה קטנה?

ועוד יש לדייק בלשון הגמ' בסוף זבחים, שהביאה רק את הפסוק "וזאת תורת זבח השלמים", בלי להשלים את הדרשה: "תורה אחת לכל השלמים" (כפי שמסתיימת הדרשה במשנה דזבחים (צב ע"א)).

ע"כ נראה לומר דלא כרש"י, ובאמת התנא אינו דורש את הלימוד של "תורה אחת לכל השלמים", אלא הוא דורש את המילה "זבח" שבפסוק, שלכאורה היא מיותרת, דיכול היה הפסוק לומר: "וזאת תורת השלמים", ללא המילה "זבח". מכאן דרשה הגמ', שכל זבח שישנו בכלל שלמים הרי הוא בכלל דין הזמן.

והנה בזבחים (ד ע"א) לומדים מ"זבח", שתהא זביחתן לשם שלמים. וכיוון שהתחילה המסכת במשנה: "כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כשרים, אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה" – משום שלומדים מ"זבח שלמים" שתהא זביחתן לשם שמים, לכן סיימה ג"כ בפסוק: "וזאת תורת זבח השלמים", לעשות זמן בבמה קטנה.

מסיבה זו פתחה אחר כך מסכת מנחות במשנה: "כל המנחות שנקמצו שלא לשמן כשרים, אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה". זאת להורות לנו, שאין דורשים "וזאת תורת המנחה" כפי שדרש ר"ש, שתורה אחת לכל המנחות, כיון שאילו היינו דורשים כך, היינו צריכים להגיד שהמנחות עלו לבעלים לשם חובה, כמו שסובר ר"ש, שדורש "וזאת תורת".

הדרך למסכת מנחות

א.

בסוף מנחות במשנה (קי ע"א) למדנו:

נאמר בעולת בהמה "אשה ריח ניחוח" ובעולת עוף "אשה ריח ניחוח" ובמנחה "אשה ריח ניחוח", לומר לך אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכוון ליבו לשמים.

ובגמרא:

אמר ר' זירא: מאי קראה? "מתוקה שנת העובד אם מעט ואם הרבה יאכל".

לפי רש"י (ד"ה אחד המרבה) מדבר ר"ל על הקורבנות. כלומר: אין הבדל בין הרבה למעט. לכאורה על זה לא צריך ר' זירא להביא פסוק מקהלת, כי נלמד זאת מהמשנה, שלכן כתוב בכל אחד מהקורבנות "אשה ריח ניחוח", לומר לך אחד המרבה ואחד הממעיט!

י"ל שר' זירא מביא את הפסוק על סוף דברי התנא: "ובלבד שיכוון ליבו לשמים". לדבר זה לא הובא מקור במשנה. על זה מביא ר"ל את הפסוק: "מתוקה שנת העובד" שאירי במי שמכוון ליבו לשמים ועובד לשמה.

ויתבאר על פי הגמרא בחגיגה (ט ע"ב):

א"ל בר הי הי להלל: מאי דכתיב "ושבתם וראיתם בין צדיק לרשע בין עובד אלוהים לאשר לא עבדו", היינו צדיק היינו עובד אלוהים, היינו רשע היינו אשר לא עבדו! א"ל: עבדו ולא עבדו – תרוייהו צדיקי גמורי נינהו, ואינו דומה שונה פרקו מאה פעמים לשונה פרקו מאה ואחד.

אומר על זה הרי"ף:

הטעם כי אחר ששנה פרקו מאה פעם שוב אינו נשכח ממנו, וכששונה עוד פעם הרי הוא שונה כבר לשמה. ע"י הפעם הזאת הוא נקרא עובד ה', שעובד לשמה.

על זה מביא ר' זירא את הפסוק "מתוקה שנת העובד", כלומר: שעובד לשמה ומכוון ליבו לשמים.

ב.

עוד אפשר לומר, שר' זירא בא ללמד לנו דבר חדש שלא נלמד מהמשנה.

כי לכאורה יש מקום לומר שרק בקורבנות נוהג הכלל של "אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכוון ליבו לשמים", משום שעיקר הקורבנות הם אחר כוונת הלב. כידוע, הקפידה התורה על הכהן המקריב שיעשה את כל עבודת הקורבן בכוונה הרצויה לשמה, כמו שכתוב: "המקריב אותו לא יחשב" – לא יערב בו מחשבות אחרות (זבחים כט ע"ב). לכן דווקא בקורבנות נוהג הדין של "אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכוון ליבו לשמים". אבל בלימוד התורה ובמצוות אחרות יש כלל אחר: "לעולם יעסוק אדם בתורה ומצוות אף על פי שלא לשמה" (פסחים נ ע"ב). אם כן הוא אמינא לומר שיותר טוב הרבה שלא בכוונה ממעט בכוונה.

לזה מביא ר' זירא את הפסוק "מתוקה שנת העובד", שגם בתורה ומצוות נוהג הכלל של "טוב מעט בכוונה מהרבה שלא בכוונה".

ג.

עם האמור נבאר גם את המאמר הסמוך:

אמר ר"ל: מאי דכתיב "זאת התורה לעולה למנחה ולחטאת ולאשם"? כל העוסק בתורה כאילו הקריב עולה מנחה חטאת ואשם. אמר רבא: האי "לעולה למנחה" – "עולה ומנחה" מיבעי ליה! אלא אמר רבא: כל העוסק בתורה אינו צריך לא עולה ולא מנחה ולא אשם.

אמר על זה המהרש"א, כי התורה אגוני מגני ואצולי מצלי מן החטא.

ועוד שם בסמוך:

אמר ר' יצחק: מאי דכתיב "זאת תורת החטאת וזאת תורת האשם"? כל העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב חטאת, וכל העוסק בתורת אשם כאילו הקריב אשם.

והנה בין ר' יצחק לבין ר"ל ורבא איכא בינייהו. ר"ל ורבא סוברים שאדם יכול לצאת ידי חובת קורבן גם בתלמוד תורה שלא מעניין הקורבנות, שכן הם אומרים: כל העוסק בתורה – "בתורה" סתם; אבל ר' יצחק סובר שאינו יוצא ידי חובת קורבן אלא אם כן עוסק דווקא באותה הפרשה של הקורבן שחייב בו, שאז יש לו הסגולה כאילו הקריב קורבן.

דעתו של ר' יצחק תתבאר על פי המובא במסכת תענית (כו ע"ב):

אמר אברהם: רבש"ע, שמא ישראל חוטאין לפניך אתה עושה להם כדור המבול וכדור הפלגה? א"ל הקב"ה: לאו. אמר לפניו: רבש"ע, הודיעני במה אירשנה. א"ל: קחה לי עגלה משולשת ועז משולשת [כלומר: קורבן]. אמר לפניו: רבש"ע, תינח בזמן שביהמ"ק קיים [שאז אפשר להביא קורבן], בזמן שאין ביהמ"ק קיים מה תהא עליהם? א"ל: כבר תיקנתי להם סדר קורבנות, בזמן שקוראין בהן לפני מעלה אני עליהם כאילו הקריבום לפני ואני מוחל להם על כל עוונותיהם.

עפ"ז יתפרש מה שכתוב בברית בין הבתרים: "ויהי השמש לבוא" – דהיינו: שקיעת השמש של ישראל בעקבות חורבן ביהמ"ק.

על הפסוק "ותרדמה נפלה על אברם" אומר המדרש (מכילתא, מסכת דבחודש, ט), שהראה לו שעבוד ד' מלכיות. על אותו הזמן שאל אברהם היאך יתקיימו ישראל בלי קורבנות.

והנה "ביום ההוא כרת ה' את אברם ברית לאמור" – מאי "לאמור"? צ"ל דהיינו שיאמר אותן פרשיות של הקורבנות, ובזכות אמירה זו מעלה אני עליהם כאילו הקריבום על המזבח. זהו שאומר ר' יצחק כל העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב חטאת.

ד.

נבחן את שיטת ר"ל.

ר"ל אומר: כל העוסק בתורה כאילו הקריב עולה מנחה חטאת ואשם. משמע שהקרבת הקורבן בפועל יותר חשובה מלעסוק בתורה. על זה חולק רבא ואומר: אדרבא, תלמוד תורה עדיף מקורבן, שכן כל העוסק בתורה אין צריך לא עולה ולא חטאת.

וי"ל שר"ל לשיטתו בפסחים (קיד ע"ב), שמצוות צריכות כוונה. כיון שכל המצוות צריכות כוונה, נמצא דאין חילוק בין מצוות הקורבנות למצוות תלמוד תורה. לשיטתו הוא דורש את

הפסוק: "זאת התורה לעולה" – שכל העוסק בתורה כאילו הקריב קורבן. הרי הוא משווה סגולת התורה לסגולת הקורבן, וגם תלמוד תורה צריך כוונה לשמה.

ה.

גם ר' יוחנן לשיטתו. דהנה דרש ר' יוחנן (מנחות קי ע"א):

מאי דכתיב "שיר המעלות הנה ברכו את ה' כל עבדי ה' העומדים בבית ה' בלילות"? מאי "בלילות"?

– לפי פשוטו מוסב הפסוק על העבודה בבית המקדש, כמו שכתוב: "בבית ה'", וא"כ מאי "בלילות"? הלא עיקר העבודה בביהמ"ק היא ביום! לכן אומר ר' יוחנן שהפסוק איירי בעסק התורה:

א"ר יוחנן: אלו תלמידי חכמים העוסקים בתורה בלילה, מעלה עליהן הכתוב כאילו עוסקים בעבודה.

זאת משום שאדרבא, לגבי לימוד תורה הלילה מסוגל יותר, כמ"ש בעירובין (סה ע"א) "לא איברי סיהרא אלא לגירסא", כי ביום טרדת הפרנסה מעכבת מלעסוק בתורה, ובלילה כשפנויים מעסקים יכולים לקבוע עיתים לתורה.

וזהו שאומר: "כל עבדי ה'" – כי עבודה אינה נוהגת אלא בכוהנים, אבל מצוות תלמוד תורה היא חיוב המוטל על כל ישראל.

ר' יוחנן סובר בחולין (לא ע"א) שגם שחיטת חולין צריכה כוונה, ולכן גם נידה שנפלה למים בלי כוונת טבילה אינה טהורה לדעתו. א"כ סובר ר' יוחנן, דכל המצוות צריכות כוונה. לכן אמר: מעלה עליהם הכתוב כאילו עוסקים בעבודה – כלומר: הוא משווה תלמוד תורה לקורבנות.

אבל רבא לשיטתו, שסובר בר"ה (כח ע"א) דמצוות אינן צריכות כוונה. לכן הוא סובר שסגולת התורה יותר חשובה מקורבנות, כי הקורבן צריך כוונה ומחשבה לשמה, אבל כוח התורה מועיל ומכפר גם בלי כוונה, גם בלימוד שלא לשמה. נמצא דגדול כוח התורה מהקרבנות, וזהו שאומר: כל העוסק בתורה אינו צריך לא עולה ולא חטאת ולא אשם.

ו.

אחר כל האמור, רואים שר"י ור"ל ורבא כולם הם בדעה שלימוד תורה חשוב מאוד, אלא שחולקים עד כמה חשוב תלמוד תורה ביחס למצוות הקורבנות. ר"ל סובר בתלמוד תורה סתם (שלא מעניין הקורבנות) שהרי הוא כאילו הקריב קורבן. ר' יצחק סובר שדווקא תלמוד תורה מעניין הקורבן שחייב בו. רבא מעלה את חשיבות לימוד התורה על כולן, בכך שכוח התורה גדול עד כדי כך שאין צריך שום קורבן, ואפילו שלא בכוונה עומד שלא לשמה.

ראיתי להעיר כאן הערה קצרה. לא באתי לחדש כאן דבר שלא ידוע, אלא באתי להזכיר דבר מה שהשכחה רגילה בו, ויכול גם מי שהוא לטעות בזה בדברי רבא. הואיל וכוח לימוד התורה הוא כ"כ גדול, עלולים לחשוב שאם לומדים תורה הותרה הרצועה, ואיש כל הישר בעיניו יעשה, וכבר לא מוטל עליו לקיים מצוות אחרות, ואפילו רשאי הוא לעבור על עבירות, וה' יתברך כבר יכפר על הכל.

ח"ו לומר כך. כל האמוראים, כולל רבא, בוודאי לא לכך התכוונו. על זה נביא כמה מאמרי חז"ל. ידוע המאמר (פסחים נ"ב):

לעולם יעסוק אדם בתורה ומצוות אך על פי שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה
בא לשמה.

יש עוד מאמר (ברכות יז ע"א):

כל העוסק בתורה שלא לשמה נוח לו שלא נברא.

התוס' (ברכות שם ד"ה העושה) עומדים על הסתירה שבין שני המאמרים האלה, ומתרצים כך: לעולם יעסוק אפילו שלא לשמה – היינו על מנת שיקראוהו רבי וכדומה. על כך אומרים חז"ל, שמתוך שלא לשמה יבוא בסוף שבא לשמה. אולם כל הלומד שלא לשמה ראוי לו שלא היה נברא – המדובר בלומד ע"מ לקנטר אחרים. מכל מקום, לא דיברו התוס' על מי שלומד שלא על מנת לקיים מצוות אחרות או ח"ו לעבור על איזה עבירה על חשבון התורה, חס אפילו מלהזכיר.

כידוע ישנם בין לומדי התורה סוגים שונים. הסוג האחד הוא ללמוד ע"מ לשמור ולעשות ולקיים את המצוות. אבל יש סוג של לומדי תורה שמחלקים בין סוגי המצוות: המצוות שבין אדם לחבירו, כידוע, הינן חמורות יותר מהמצוות שבין אדם למקום, שכן מי שאינו מקיים את המצוות שבין אדם למקום הוא חוטא רק נגד הקב"ה, לעומת מי שאינו מקיים את

המצוות שבין אדם לחבירו, שחטאו כפול, גם נגד הקב"ה, שציווה את המצוות האלו, וגם נגד האדם שחטא נגדו.

ישנם כאלה שאת המצוות שבין אדם למקום מקיימים, אבל מהמצוות שבין אדם לחבירו הם מתעלמים לגמרי, אע"פ שהם גופי תורה. המצוות בפרשת קדושים פותחות במצוות שבין אדם לחבירו: להשאיר פאה לעניים, לא תגנובו, לא תשקרו איש בעמיתו, לא תעשוק את רעך, לא תגזול, לא תעמוד על דם רעך, לא תשנא את אחיך, לא תיקום ולא תיטור, הלבנת פנים ברבים ועוד.

במסכת ע"ז (יז ע"ב):

אמר ר' הונא: כל העוסק בתורה בלבד [ואינו עוסק בגמילות חסדים] דומה כמי שאין לו א-ל.ה.

פירש המהרש"א בחידושי אגדות, שכיוון שלא למד ממידותיו של הקב"ה – מה הוא רחום אף אתה כן – דומה כמי שאין א-ל.ה לנגד עיניו. כמו כן בעבודה ובתפילה. גם מי שמתפלל צריך לגמ"ח. כך מובא במסכת ר"ה (יז ע"ב):

"ויעבור ה' על פניו ויקרא" – א"ר יוחנן: אלמלא מקרא כתוב א"א לאומרו, מלמד שנתעטף הקב"ה כש"ץ והראה לו למשה סדר תפילה. אמר לו: כל זמן שישראל חוטאים יעשו לפני כסדר הזה ואני מוחל להם.

אומר על זה השל"ה הקדוש, שלא די אם יאמרו ויקראו את ה-י"ג מידות בלבד, אלא התכלית מהקריאה והאמירה של ה-י"ג מידות היא שילמדו וילכו אחר מידותיו של הקב"ה. לכן לא אמר ר' יוחנן: "אם יאמרו כסדר הזה", אלא: "אם יעשו כסדר הזה", ואז אני מוחל עוונותיהם. א"כ גם כשעוסק בתורה ובתפילה צריך לגמ"ח, דהיינו מצוות שבין אדם לחבירו.

בשכונתנו יש, ב"ה, תורה ותפילה בשפע. מצב המצוות שבין אדם למקום פחות או יותר בסדר. אבל על המצוות שבין אדם לחבירו יש להצטער מאוד: על יחסים שאינם טובים בין חלק מלומדי התורה. כידוע, על שנאת חנם נחרב הבית השני. היו שם תורה ותפילה; אבל היתה שם גם שנאת חנם, שהיא התחלת הדרך לעבור על שאר עבירות, הנובעות מהשנאה. דבר זה צריך תיקון.

על כך אמר דוד המלך ע"ה: "מה לך לספר חוקיי... ותשלך דברי אחריו" (תהלים נ, טז-יז) – אם אינך מקיים את התורה, מה לך ללמוד? אם לא היית לומד – היית שוגג, אבל מי שלמד, ובכל זאת אינו מקיים את התורה – הרי הוא מזיד.

הדרן למסכת חולין

א.

בשלהי חולין (קמב ע"א) :

תניא דבי ר' יעקב אומר: אין לך כל מצווה ומצווה שבתורה שמתן שכרה בצידה שאין תחיית המתים תלויה בה. בכיבוד אב ואם כתיב: "למען יאריכון ימיך ולמען ייטב לך". בשילוח הקן כתיב: "למען ייטב לך והארכת ימים". הרי שאמר לו אביו עלה לבירה והבא לי גוזלות, ועלה ושילח את האם ולקח את הבנים, ובחזרתו נפל ומת – היכן אריכות ימיו של זה, והיכן טובתו של זה? אלא "למען יאריכון ימיך" – לעולם שכולו ארוך, "ולמען ייטב לך" – לעולם שכולו טוב.

יש להתפלא על ברייתא זו:

א. אם אמר לו אביו לעלות לבירה ולהביא משם גוזלות – הרי זה מזומן, והתורה אמרה: "כי ייקרא" בהפקר, פרט למזומן. א"כ אין כאן דין שילוח הקן כלל.

ב. אם ר' יעקב רוצה להוכיח ששכר מצוות בהאי עלמא ליכא, למה הוא צריך להביא עובדה של קיום שתי מצוות, ולמה לא מספיק לו להביא דוגמה של קיום מצווה אחת שמתן שכרה בצידה ובחזרתו נפל ומת? גם בכהאי גוונא יש להוכיח ששכר מצוות בהאי עלמא ליכא.

ב.

נראה לומר שר' יעקב רוצה להוכיח, ששכר מצוות בהאי עלמא ליכא – לא רק לגבי מצווה שמקיימים אותה עפ"י הדין, אלא אפילו שכר מצווה שמקיימים אותה לפנים משורת הדין, גם לגביה נאמר ששכר מצוות בהאי עלמא ליכא.

כך מובא ב-ב"ק (ט ע"ב), לעניין הוצאה על מצווה. במערבא אמרי משמיה דר"ז: עד שליש משלו – מה שאדם מוציא על מצווה עד שליש יפרע לו הקב"ה רק בעולם הבא, כמו

שאמרו: "היום לעשותם ומחר לקבל שכרם"; מכאן ואילך – דהיינו: משליש ואילך – משל הקב"ה, אומר רש"י: יפרע לו הקב"ה בחייו.

גם במקרה שהביא ר' יעקב, הבן התכוון לעשות מצווה לפנים משורת הדין, שכן אנו פוסקים להלכה שהבן מכבד את האב משל האב, בקידושין (לב ע"א): "איבעיא להו משל מי מכבד הבן את האב? ר' יהודה אומר: משל בן, ר' נתן בר אושעיא אומר: משל אב. אורו ליה רבנן לר' ירמיה ואמרי לה לבריה דר' ירמיה כמ"ד משל אב". אם כן, המדובר הוא שהאב שלח את הבן להביא לו גוזלות מהשובך שבבירה ובדרך מצא קן עם גוזלות, והם שלו שזכה בהם מן ההפקר. ובכל זאת רצה הבן לעשות הידור מצווה, לפנים משורת הדין, ולכבד את אביו משלו, מה שאינו מחוייב מצד הדין. הווא אמינא שתמורת זה יהיה לו שכר בעולם הזה, כנאמר ב-ב"ק, שעבור הידור מצווה פורע הקב"ה בחייו; קמ"ל ר' יעקב, דגם בזה שכר מצוות בהאי עלמא ליכא.

ג.

אולם אם כך היתה העובדה, יקשה לנו שוב: הלא העוסק במצווה פטור ממצווה אחרת, וכשהבן הלך בשליחות אביו היה פטור מלקיים מצוות שילוח הקן. לפי דעת הר"ן בסוכה (כה ע"ב), העוסק במצווה פטור ממצווה אחרת אפילו אם יכול לקיים את שתיהן. אם כן למה עסק הבן במצוות שילוח הקן?

על זה יש לענות שתי תשובות: א. הכלל של "העוסק במצווה פטור ממצווה אחרת" – מיירי במצווה דכוותא, היינו במצוות עשה בלבד; אבל אינו פטור מעשה ולא תעשה, ובשילוח הקן יש מצוות עשה ("שלח תשלח") ומצוות לא תעשה ("לא תיקח").

ב. תשובה שניה נלמד מדברי הרמב"ם. הרמב"ם מבאר את מהות השכר שנאמר לגבי מספר מצוות, שהמקיימן "אוכל פירותיהן בעולם הזה והקרן קיימת לעולם הבא". מבאר הרמב"ם, כי המצוות נחלקות לשני סוגים: בין אדם למקום ובין אדם לחבירו. אם אדם מקיים מצווה שבין אדם למקום – הוא מקבל שכר לעולם הבא; אבל אם הוא מקיים מצווה שבין אדם לחבירו, שאדם נהנה ממנה – הרי שנוסף לשכר המוכן עבורו בעולם הבא הוא מקבל גם שכר גם בעולם הזה מפירות הקרן.

לפי זה אפשר לומר, דהא דהעוסק במצווה פטור מהמצווה – זהו רק כאשר שתי המצוות המדוברות הן מאותו הסוג, דהיינו: אם עוסק במצווה שבין אדם למקום הוא פטור ממצווה אחרת שבין אדם למקום; וכן אם עוסק במצווה שבין אדם לחבירו פטור ממצווה אחרת

שבין אדם לחבירו. אבל אם אדם עוסק בתורה ובתפילה, אינו יכול להיפטר בכך ממצוות צדקה, ולהיפך: אם עוסק במצוות צדקה אינו פטור ע"י זה מתורה ומתפילה. כך רואים גם מהדוגמה שמביאה הגמ', לגבי שומר אבידה, אשר בזמן שהוא מטפל באבידה הרי הוא פטור מלתת ריפתא לעניא, מפני ששתי המצוות הללו הן בין אדם לחבירו.

ומכאן לשתי המצוות שלפנינו: כיבוד אב ואם ושילוח הקן. כיבוד אב ואם היא מצווה שבין אדם לחבירו, כי אדם נהנה ממנה. מצוות שילוח הקן היא בין אדם למקום. לפיכך אין המקיימה נפטר ממנה ע"י קיום מצוות כיבוד אב ואם. משמע מזה, שבמקרה שלנו אע"פ שהלך הבן בשליחות האב, היה צריך לעסוק גם במצוות שילוח הקן.

ד.

הגמ' בחולין (קמ ע"א) עוסקת בעוף טהור שהרג את הנפש, נאמר לגביו שפטור בו מלשלח את הקן, מפני שצריך להביאו לבית דין ולקיים בו מצוות "ובערת הרע מקרבך".

מקשה הר"ן: הלא מצוות "ובערת" היא רק מצוות עשה, ואילו מצוות שילוח הקן היא מצוות עשה ולא תעשה, "שלח תשלח" ו"לא תקח", ואין עשה דוחה לא תעשה ועשה. אם כך, מדוע הוא פטור משילוח הקן? מתרץ הר"ן, שמצוות שילוח הקן אינה מצווה הכרחית המחייבת, כי אם אינו רוצה לקחת את הבנים – אין מצוות שילוח הקן חלה עליו כלל. אבל מצוות "ובערת" היא מצווה המחייבת ואינה תלויה ברצון האדם, לכן דוחה מצווה זו – אף שהיא מצוות עשה גרידא – את מצוות שילוח הקן שהיא עשה ולא תעשה.

גם מצוות כיבוד אב ואם היא מצווה הכרחית המחייבת את האדם. א"כ שוב יש לשאול: מדוע הבן שהלך לקיים מצוות כיבוד אב ואם התעסק גם במצוות שילוח הקן, שהיא אינה מצווה הכרחית?

על כך יש להשיב כאמור לעיל, שהבן רצה לקיים מצוות כיבוד הורים בהידור מצווה ולכבד את האב משלו. על כן רצה לזכות בבנים מן ההפקר, כך שיהיו שלו, ובכל זאת יתן אותם לאביו כדי לקיים מצוות כיבוד אב ואם. ממילא, כיון שרצה לזכות בבנים חלה עליו גם מצוות שילוח הקן; ומעתה מצווה זו היא הכרחית, וחייב היה לעסוק גם בה.

ה.

עכשיו נוכל להוסיף ולבאר את המשנה: "אלו דברים שאדם אוכל פירותיהם בעולם הזה והקרן קיימת לו לעולם הבא". נוכל להגיד שגם ר' יעקב לא חולק על משנה זו, למרות שהוא סובר ששכר מצוות בהאי עלמא ליכא.

על המשנה במסכת פאה: "אלו דברים שאדם אוכל פירותיהם בעולם הזה והקרן קיימת לעולם הבא" אומר הרמב"ם, שהמצוות בכלל נחלקות לשני חלקים: בין אדם למקום, כמו תפילין, מזוזה וכדו', ובין אדם לחבירו, כמו האזהרה על הגניבה והצייווי על אהבת איש את רעהו "ואהבת לרעך כמוך". כאשר האדם עושה מצוות שבין אדם למקום יגמלוהו הקב"ה עליה לעולם הבא; כאשר יעשה את המצוות שבין אדם לחבירו יקבל שכר לעולם הבא, ובנוסף יקבל שכר גם בעולם הזה, בעבור שנהג מן הטוב בין בני אדם. כל המצוות שבין אדם לחבירו נכנסות תחת הגדר של גמילות חסדים. ע"כ דברי הרמב"ם.

התנא מונה במשנה זו: "כיבוד אב ואם וגמילות חסדים והבאת שלום בין אדם לחבירו... ותלמוד תורה כנגד כולם". כמו שאמרו: "תלמוד גדול, שמביא לידי מעשה". אבל מצוות שילוח הקן לא מנה התנא במשנה זו. מדוע?

הבה נבחן מהי ה"קרן" ומהם ה"פירות". אם אדם נוטע אילן והאילן מוציא פירות – האילן הוא קרן והפירות היוצאים ממנו הם הפירות. באדם העושה מצוות – המצוות הם הקרן; ואם אדם אחר עושה מצוות מתוך שראה שהראשון עצמו עשה מצוות – זה נקרא פירות.

א"כ על המצוות שאדם עצמו עשה מגיע לו שכר בעולם הבא, וזהו שנקרא "קרן קיימת", שקיים לעד. אבל על הפירות שאדם אחר עשה על ידו מגיע לו שכר בעולם הזה. כפי שהוא גרם לכך שאדם נוסף יעשה מצוות – כך יקבל שכר נוסף בעולם הזה. לכן מצוות כיבוד אב ואם, שהיא מצווה תדירה שאדם יכול לקיימה בכל זמן, ואדם אחר יכול ללמוד ממנו ג"כ לעשות את המצווה, יש לה פירות. אבל שילוח הקן היא מצווה נדירה, כי לא יכולים לקיימה בכל יום, שכן למצווה זו ישנם תנאים מיוחדים כדי לקיימה, כמו: "כי ייקרא" – פרט למזומן; "אפרוחים" – פרט למפריחים וכו'. ואין אדם אחר יכול ללמוד ממנו ג"כ לקיים אותה – אין לה פירות, ולכן לא מנה אותה התנא במשנה בין הדברים שאוכל פירותיהם בעולם הזה, כאמור.

ו.

ותלמוד תורה כנגד כולם – כי התלמוד מביא לידי מעשה. זאת היא התכלית של תלמוד תורה. כהמשך של סיום מסכת מנחות בדברי רבא, האומר: "כל העוסק בתורה אין צריך לא עולה ולא מנחה לא חטאת ולא אשם" – מאותו הטעם, כי ע"י לימוד התורה יודע לשמור את מצוות לא תעשה ולעשות את מצוות עשה. ממילא לא יעבור על עבירה שיצטרך להביא קרבן עליה. זאת היא כוונת רבא במה שאמר שם: "כל העוסק בתורה אפילו שלא לשמה" – כמו שאומרים התוס' בסוטה (כב ע"א), ש"שלא לשמה" נקרא מפני שלא מתכוון בלימוד התורה להשלים רצון יוצרו לעשות לו נחת רוח, שאמר ונעשה רצונו. אבל לדעת ר"י ור"ל שם צריכים דווקא לעסוק בתורה לשמה.

דוגמא לזה מאכילה. ידועה במסכת ברכות המחלוקת בין ר"מ לר"י כמה אדם צריך לאכול כדי שאפשר יהיה לצרף אותו לזימון, ושיהיה מותר לו לברך ברכת המזון, אם בכזית או בכביצה. אבל זהו השיעור המינימלי בלבד של קביעות סעודה. אנחנו איננו רוצים "לצאת ידי חובת" סעודה לא עם כזית ולא עם כביצה, ולא עם שניהם ביחד. אלא כל אחד מאיתנו רוצה לאכול סעודה הגונה. על אחת כמה וכמה בחיי עולם צריכים להקפיד לשמה.

ובזכות לימוד התורה לשמה נזכה לכל הדברים שר' מאיר אמר בכל העוסק בתורה לשמה.

* * *

קבענו את הסיום היום (כ"ה בניסן תשכ"ז) למלאות שנה לפטירתו של המנוח אהרון יוסף זילבר ז"ל, שהיה מן המשתתפים הקבועים בלימוד הדף היומי.

כידוע אין מספידין אחרי שנה בכלל, ובחודש ניסן בפרט. בכל זאת נקדיש כמה מילות שבח לזכרו של המנוח.

בפטירת משה רבינו כתוב: "ויתמו ימי בכי אבל משה". חז"ל חילקו את האבל לשלושה חלקים: ג' ימים לבכי, ז' להספד, ל' לאבל. חכמי הקבלה הביאו טעם לשלושת חלקי האבל. ג' לבכי – כנגד שלושה חלקי הנשמה: נפש רוח ונשמה. ז' להספד – כנגד שבעה ימים שבהם אין לנשמה מנוחה אחר הפרדה מן הגוף. ל' לאבל – כנגד הפסק חיותה מן העולם הזה, שלאחריהם היא שבה אל בית אביה כנעוריה (כמובן, אם יש לה זכויות). אחר כך נגמר האבל.

כל זה בנוגע לכל אדם; אבל משה, רבן של ישראל, עליו צריכים לספור ולהתאבל תמיד. וכל תלמיד חכם נקרא משה, כמובא בש"ס בכמה מקומות: "משה, שפיר קאמרת".

המנוח היה ידוע כתלמיד חכם וירא שמים, וכדאי וראוי הוא להספידו ולהזכירו אפילו אחרי שנה, ובחודש ניסן.

ביעקב אבינו כתוב: "ויקרבנו ימי ישראל למות", במשה רבינו כתוב: "הן קרבו ימיך למות", ובדוד המלך כתוב: "ויקרבנו ימי דוד למות". אמר רשב"ג: וכי ימים הם מתים? אלא אלו הצדיקים, שרק ימיהם שעסקו בהם בתורה ומצוות בטלים ונפסקים ביום מיתתם, מפני שלא יכולים לעבוד את ה', אבל הם עצמם קיימים.

בשמואל ב' נאמר: "ובניהו בן יהוידע בן איש חי". שואלת על כך הגמ': "אטו כולי עלמא בני מתים הם? אלא 'בן איש חי' – שאפילו במותו נקרא חי; וכתוב 'אשר בידך נפש כל חי' – וכי נפשותיהם של חיים רק הם מסורים בידו והמתים אינם מסורים בידו? אלא אלו הצדיקים, שאפילו במיתתם קרויים חיים.

כך נכון לומר גם לגבי המנוח. רק הימים שעסק בהם בתורה מתו ונפסקו אצלו, אבל הוא עצמו קיים.

בפרשת חוקת: "זאת התורה אדם כי ימות באוהל" – אמרו חז"ל (שבת פג ע"ב): אין דברי תורה מתקיימין אלא במי שממית עצמו עליה. המנוח היה ידוע כבעל ייסורים מיוחד. ההליכה היתה קשה עליו, ובכל זאת לא מנע רגליו מבית המדרש. יום הגיע כדי להשתתף בלימוד הדף היומי. בקיץ, בחורף, בגשם ובקור עד סוף ימיו ממש מתוך מסירות נפש עסק בתורה. הוא קיים את מאמר התנא באבות (פ"ו, מ"ד): "וחיי צער תחיה ובתורה אתה עמל". עליו נאמר: "אשריך" – בעולם הזה; "וטוב לך" – לעולם הבא.

"חבל על דאבדין ולא משתכחין" מתפרש על המנוח בשני אופנים יחד: לא משתכחין – שאין בנמצא לא הוא ולא דוגמתו. וגם לשון שכחה – כי הוא אינו משתכח מן הלב. תהי נפשו צרורה בצרור החיים עם נשמות כל הצדיקים, ויהיה זכרו ברוך.

הדרן למסכת בכורות

א.

בשלהי בכורות (סא ע"א):

איתמר, האומר לשלוחו צא ועשר עלי – ר' פפי משמיה דרבא אמר: קרא לתשיעי עשירי – קדוש, ולאחד עשר עשירי – אינו קדוש. ור' פפא אמר: אפילו קרא לתשיעי עשירי – אינו קדוש, דאמר ליה לתקוני שדרתיך ולא לעוותי.

ומאי שנא מהא דתנן: "האומר לשלוחו צא ותרומם, תורם כדעת בעל הבית, אם אינו יודע דעתו של בעה"ב תורם בבינונית אחד מחמישים. פחת עשרה או הוסיף עשרה – תרומתו תרומה"? אמרי: התם כיוון דאיכא דתרים בעין יפה ואיכא דתרים בעין רעה אמר: להכי אמדתיך, הכא טעותא היא, אמר: לא איבעי לך למיטעי.

ראשית צריך לברר בעניין מעשר בהמה, אם הוא מהתורה או מדרבנן בלבד, וקרא אסמכתא הוא.

והנה בגמ' (נג ע"ב) דורשים היקש "עשר תעשר" – בשני מעשרות הכתוב מדבר, אחד מעשר דגן ואחד מעשר בהמה, לעניין דאין מעשרין מן החדש על הישן. אות דרשה נדרשת גם במסכת ר"ה (ח ע"א) ובתמורה (ג ע"א) בלא חולק.

הרמב"ם בהל' בכורות (פ"ז, ה"ה) כתב דאם עישר מעשר בהמה מן החדש על הישן – בדיעבד כשר, כיון דלא כתוב בתורה "שנה שנה", אלא רק במעשר דגן. והקשה הלח"מ על הרמב"ם: הלא אנו דורשים היקש "עשר תעשר", בשני מעשרות הכתוב מדבר, אחד מעשר דגן ואחד מעשר בהמה, ומאי שנא דין זה משאר הדינים שנלמדים בגזירה שווה או בהיקש?

ה"ערוך לנר" במסכת ר"ה מתרץ, דהרמב"ם סובר דאין זה דרשה גמורה, אלא אסמכתא. כי במסכת שבת (קי"ט ע"א) דורש ר' ישמעאל ברבי יוסי את הפסוק "עשר תעשר" – עשר בשביל שתתעשר. וכן בתענית (ט ע"א) דורש כך ר' יוחנן.

ואמנם חולקים בזה תנאים, דר"ע ג"כ סובר כמי שדורש עשר בשביל שתתעשר. וכיון דר"ע, ר' ישמעאל ברבי יוסי ור' יוחנן כולם דורשים עשר בשביל שתתעשר, ולא לעניין ההיקש, לכן פסק הרמב"ם שאם עישר מן החדש על הישן בדיעבד כשר.

ואף שנראה שתירוצן זה מספיק, בכל זאת יש להבין מדוע לחלק מהעניינים דורשים את ההיקש ולחלק לא, והלא אין ההיקש למחצה! גם הרמב"ם השווה מעשר בהמה למעשר דגן בכל שאר ההשוואות שנלמדות מההיקש, ורק במקרה שעישר מן החדש על הישן חילק בין השנים וכתב שבדיעבד כשר מפני שלא כתוב בתורה "שנה שנה" אלא במעשר דגן.

ב.

ויותר נראה לומר, דאין כאן שום מחלוקת כלל בין שתי הדרשות, כי הא בהא תליא, ואם לא הדרש של עשר בשביל שתתעשר לא היינו יכולים לדרוש בשתי מעשרות הכתוב מדבר. שכן פשט הפסוק אינו משמע שמדובר בשני מעשרות, שכן כתוב במפורש בפסוק: "תבואת זרעך" – דמשמע: ולא דבר אחר, דהיינו: גם לא מעשר בהמה. רק אם נדרוש עשר בשביל שתתעשר – דבר זה יוכיח שאדם מחוייב לעשר מכל דבר שיש לו, מכל הרווחים והפרקמטיא, משום שנאמר "כל", אף שהיה מספיק לכתוב "את תבואת זרעך", ומאי "כל"? לרבות כל דבר שמרוויח בו. מכאן למדנו לרבות גם מעשר בהמה, ובפרט מעשר מן הצאן, דמיתקרי עשירות, שמעשרות את בעליהן – בוודאי מהן חייב לעשר.

אבל לגבי מעשר מן החדש על הישן – בזה אין שום נ"מ לעושרו של האדם, שהרי אינו מרוויח בזה כלל. לכן בזה לא נקיש מעשר תעשר להשוות בין שני המעשרות, אלא במעשר דגן אין מעשרין מן החדש על הישן משום שכתוב "שנה שנה", ולא במעשר בהמה. אמנם משום דאין היקש למחצה דורשים גם במעשר בהמה שאין מעשרין מן החדש על הישן או להיפך; אבל זה רק לכתחילה, ולא בדיעבד.

לכן פסק הרמב"ם דכשר במעשר בהמה אם הפריש מן החדש על הישן.

ג.

לפי האמור נוכל ליישב קושיה נוספת בדברי הרמב"ם, השייכים לאותו עניין.

הרמב"ם פסק בהל' בכורות (פ"ו, ה"י) שהאחין שחלקו פטורין ממעשר בהמה, כי הם נחשבים כלקוחות – מפני שאין ברירה – ולקוח פטור ממעשר בהמה.

היש"ש תמה עליו: למה פסק שפטורין ממעשר בהמה? הלא כיון דספק הוא, הו"ל לפסוק לחומרא, ולומר דיש ברירה ולחייבם במעשר בהמה.

ה"בית שמואל" באבן העזר (סימן קלא) מתרץ, דשאני מעשר בהמה דספיקו פטור, דעשירי ודאי אמר רחמנא ולא עשירי ספק. ממילא כאן ג"כ הוא ספק אם כל אחד זכה בחלקו, ולכן פטורים. אבל זהו תירוץ דחוק.

לאור דברינו לעיל יתורצו דברי הרמב"ם, דאזיל לשיטתו: הלא כל החיוב של מעשר בהמה הוא מההיקש "עשר תעשר", בשני מעשרות הכתוב מדבר, אחד מעשר דגן ואחד מעשר בהמה. וידועה דעת הרמב"ם, שסובר דדבר הנלמד מ"ג מידות שהתורה נדרשת בהן הוא רק מדרבנן.

כך עולה גם מניסוחו של הרמב"ם לפסק הנ"ל לגבי ספק: הרמב"ם בהל' בכורות (שם) דאם עישר מן החדש על הישן או להיפך בדיעבד כשר, כיון דלא כתוב בתורה "שנה שנה", אלא במעשר דגן. משמע מזה דהוי רק אסמכתא, ורק מדרבנן, כי היקש הוא מ"ג המידות. לכן באחין שחלקו פטורין ממעשר בהמה, דהוי רק מדרבנן, וספק דרבנן לקולא.

ד.

כפי שאמרנו, סובר הרמב"ם דדבר הנלמד מ"ג מידות שבתורה לא כמאן דכתוב גופיה ממש דמי, והוי רק אסמכתא. אבל ה"חתם סופר" כתב בסוגיא ד"שלך אי אתה רואה" (פסחים ה' ע"ב), דבזה חולקים אב"י ורבא. אב"י סובר דדבר הנלמד מ"ג מידות לאו כמאן דכתיב בגופיה דמי, אבל רבא סובר כמאן דכתיב בגופיה דמי.

על פי זה נוכל להסביר את המחלוקת בין ר' פפי משמיה דרבא עם רב פפא.

ביו"ד (שלא, לו) כתוב: האומר לשלוחו לתרום, והלך לתרום, וביטל בעה"ב שליחותו לפני שתרם – אם שינה השליח שליחותו, כגון שאמר לו לתרום מן הצפון ותרם מן הדרום, אין תרומתו תרומה, ואם לאו – תרומתו תרומה.

הט"ז (ס"ק כא) פירש דתרת"י בעינן: ביטול שליחות וגם שינה השליח, דאז אין תרומתו תרומה. אבל ביטול לחוד לא סגי, דלא אתי דיבור ומבטל דיבור; ושינה לחוד נמי לא סגי, דאין דרך להקפיד על שינוי. לכן בעינן תרומה.

וי"ל דבזה פליגי ר' פפי משמיה דרבא ור' פפא. דר' פפי משמיה דרבא סובר דדבר הנלמד מ"ג מידות, כמו ההיקש ד"עשר תעשר", כמאן דכתיב בגופיה דמי, כפי שהזכרנו לעיל

בדעת ה"חתם סופר", וא"כ לגמרי איתקש למעשר דגן. וכפי שבתרומה בשינוי מועט אין דרך להקפיד, הכא נמי במעשר בהמה. מכאן שאם קרא לתשיעי עשירי – קדוש, כי אין לבעה"ב שום הפסד בזה, ואוכלו במומו.

אבל ר' פפא סובר דהיקש מעשר בהמה למעשר דגן הוי רק אסמכתא, ואינו דומה לתרומה. לכן סובר ר' פפא שאם קרא לתשיעי עשירי – אינו קדוש, כיש חולקין שהביא הרמ"א, וסובר דכל שביטל אפילו לא שינה, או שינה אפילו לא ביטל – אין תרומתו תרומה, דא"ל לתיקוני שדרתיך ולא לעוותי.

ר' פפי מקשה לר' פפא מתרומה, דפיחת עשרה או הוסיף עשרה תרומתו תרומה. והשיב לו ר' פפא, דשאני תרומה דיכול לומר: כיון דאיכא דתורם בעין יפה ואיכא דתורם בעין רעה, בהכי אמדתיך, דמכיון דהיתה לך אפשרות להפריש חיטה אחת על כל הכרי (כשמואל בחולין (קל"ז ע"ב)), וראיתי שיש לך עין טובה, דאמרת לי לתרום – בהכי אמדתיך. אבל במעשר בהמה, שאין ידוע לו אם יש לו עין טובה לא, אינו יכול לומר לו כך. לכן אמר לו בעה"ב: טעותא הוא, לא הוי לך למיטעי.

ה.

ה"מנחת חינוך" מקשה לשיטת המהרי"ט, דהקדש לא חל ע"י שליח, משום דמילי לא מימסרן לשליח – והלא כאן עיקר הקפידא על הטעות היתה מפני שאינו קדוש, אבל אם לא היה טועה השליח – היה קדוש. והלא מילי לא מימסרן לשליח!

נראה לתרץ, דאנו דורשים היקש: עשר תעשר – בשני מעשרות הכתוב מדבר, אחד מעשר דגן ואחד מעשר בהמה. א"כ לומדים מעשר בהמה ממעשר דגן, וכמו שבמעשר דגן מהני שליחות מ"אתם גם אתם" לרבות שלוחכם – ה"נ מהני שליחות במעשר בהמה אע"פ דהוי מילי.

ואין לומר, כיוון דמילי לא מימסרן לשליח ואין בזה שליחות, לכן לא שייך בזה היקש. הלא בקידושין (מב ע"ב) לומדים שליחות במעילה ע"י היקש "חטא חטא" מתרומה, למרות דבכל התורה קיי"ל דאין שליח לדבר עבירה, והרי בתרומה, בניגוד למעילה, לא היה דבר עבירה; מכל מקום כיון דאיכא גזירה שווה "חטא חטא", אומרים דאין ג"ש למחצה, ומהני שליחות במעילה אע"פ דהוי דבר עבירה.

ה"נ במעשר בהמה, אע"פ דבכל התורה מילי לא מימסרן לשליח, מ"מ כיוון דאיכא הכא היקש ד"עשר תעשר", נלמד לגבי מעשר בהמה ממעשר דגן דמהני שליחות אע"פ דהוי מילי.

ו.

אולם כל זה שייך רק אם אומרים דלא דיברה תורה כלשון בני אדם, א"כ שייך שפיר ללמוד שליחות במעשר בהמה ממעשר דגן ע"י ההיקש ד"עשר תעשר". אבל אם נאמר שדיברה תורה כלשון בני אדם, א"כ אורחיה דקרא למיכתב הכי, והפסוק בכלל אינו מדבר במעשר בהמה, כפי שהקדמנו לעיל. ואם כך, הרי שאין היקש בין שני המעשרות, ומעשר בהמה הוי מילי, ומילי לא מימסרן לשליח לשיטת מהרי"ט.

על פי זה נוכל להסמיך סוף מסכת בכורות לתחילת מסכת ערכין. המשנה מתחילה בערכין: "הכל מעריכין". אומרת על כך הגמ': "הכל לאיתויי מאי?", ועונה: לרבות מופלא דערכו ערך, הסמוך לאיש.

ובנזיר (סב ע"א) אומרים דמופלא הסמוך לאיש ערכו ערך, ונלמד מ"איש כי יפליא". שכן בשביל ללמוד שעכו"ם נערכים אין צורך בפסוק "איש כי יפליא", מפני שיש לכך פסוק אחר: "נדר בערכך" – ומקשים ערכין לנדרים, דבנדרים כתוב "איש איש" לרבות עכו"ם שנודרים נדרים ונדבות כישאל, וממילא גם נערכים. א"כ נשאר "איש כי יפליא" גבי ערכין לרבות מופלא הסמוך לאיש.

כל זה שייך אם נאמר דלא דיברה תורה כלשון בני אדם. אבל אם נאמר שדיברה תורה כלשון בני אדם לא יכולים ללמוד מ"איש איש" כלום, שכן אורחיה דקרא למיכתב הכי.

בבכורות סיימנו: "טעותא הוא ולא איבעי לך למיטעי", ולכן אינו קדוש; אבל אם לא היה טועה – היתה מהני השליחות. ולכאורה קשה: הלא הוי מילי, ומילי לא מימסרן לשליח! צ"ל דלומדים מ"עשר תעשר", בשני מעשרות הכתוב מדבר, אחד מעשר דגן ואחד מעשר בהמה; וכמו שבמעשר דגן מהני שליחות – כך גם במעשר בהמה. ולא אומרים דיברה תורה כלשון בני אדם.

לכן מתחילה מסכת ערכין ב"הכל מעריכין" – לרבות מופלא הסמוך לאיש; ונלמד דין זה מ"איש כי יפליא", ולעניין עכו"ם שנערכים אפשר ללמוד מ"איש איש" הכתוב בנדרים, ולא אומרים דיברה תורה כלשון בני אדם.

* * *

הסיום נערך כאן לזכרה של האשה הצדקנית והעסקנית הגדולה למען מוסדות התורה והחסד, מרת סימה בת ר' מנשה לוי ז"ל, למלאות שנה לפטירתה.

זהו יום הזיכרון הראשון שלה, וידוע שאין מספידין אחר שנה; אבל בכל זאת נקדיש מספר מילים לשבחה של המנוחה.

דוד המלך ע"ה אמר בתהילים: "יודע ה' ימי תמימים ונחלתם לעולם תהיה". אומר על זה המדרש (ב"ר נח, א) "כשם שהם תמימים כך שנותם תמימים", זו שרה שהיתה תמימה במעשיה.

כדי להסביר את השייכות של הפסוק הזה לשרה אימנו, נקדים פסוק אחד בזכריה. הנביא מספר ואומר: "ויראני את יהושע הכהן הגדול עומד לפני מלאך ה', ויעד מלאך ה' ביהושע לאמר: כה אמר ה' צבאות, אם בדרכי תלך ואם את משמרתי תשמור וגם אתה תדין את ביתי וגם תשמור את חצרי – ונתתי לך מהלכים בין העומדים האלה". אומר רש"י: העומדים הם המלאכים. א"כ הכהן הגדול הוא מהמהלכים, והמלאכים הם העומדים.

הטעם לכך שהמלאך נקרא "עומד" הוא משום שתמיד הוא עומד במדרגה אחת בהשגת גודל קדושת וכבוד ה'. מה שאין כן צדיק הגדול בתורה, הוא תמיד משיג יותר ויותר את גודל קדושת וכבוד ה', ותמיד עולה ממדרגה למדרגה. לכן הוא נקרא "מהלך". עליו אין לומר ששנותיו "תמימים" – כלומר: שווים. אצל הצדיק השנה זו היא אחרת מקודמתה.

ישנם גם צדיקים שאינם גדולים בתורה, אבל הם יראי שמים ונשמרים מכל חטא, ומקיימים את המצוות מבלי להבין את טעמיהם וסודותיהם. צדיק זה נקרא "תמים", וימי שנותיו תמימים, משום שהוא עומד תמיד במדרגה אחת בהשגת כבוד ה' וגודלו.

והואיל ונשים פטורות מתלמוד תורה, הרי שאם הן מקיימות את המצוות ועוסקות במעשים טובים, הרי שהן ג"כ בבחינת "תמימות" ועומדות. וזהו שדרשו את הפסוק (ב"ר שם): "יודע ה' ימי תמימים" – "זו שרה שהיתה תמימה במעשיה", וכשם שהיא תמימה כך שנותיה תמימות.

ידוע לרבים שהמנוחה, מרת סימה בת ר' מנשה לוי ז"ל, אימו של מר סברדלוב, היתה צדקנית ועסקנית גדולה למען מוסדות התורה והחסד. כתוב: "עץ חיים היא למחזיקים בה" – ללומדים בה לא כתוב, אלא למחזיקים ידי לומדי תורה. עליה ועל כיוצא בה נאמר

הפסוק: "יודע ה' ימי תמימים" – כשם שהיא תמימה כך שנותיה תמימות, שהיתה תמימה במעשיה הטובים, שלא ע"מ לקבל פרס, אלא בתמימות. ונחלתה לעולם תהיה צדקתה, וזכותה עומדת לעולם ולנצח.

תהא נפשה צרורה בצרור החיים עם נשמות כל הצדיקים וצדקניות שבגן עדן, אמן.

הדרך למסכת ערכין

א.

בשלהי ערכין קיי"ל: "אחוזתו אין, חרמו לא", דשדה החרם מקשינן לשדה אחוזה של ישראל, דיוצאה לכוהנים כמו שדה אחוזה.

ולכאורה קשה, דהא י"ל דקרא ד"והיה השדה בצאתו ביובל קודש לה' כשדה החרם לכהן תהיה אחוזתו" אתא לאשמועינן דלא נימא דכוהנים נכנסים לתוך אחוזת ישראל שהקדישה, אלא שנותנים דמים להקדש; ע"כ איצטריך כשדה החרם להורות דכשם שאין נותנים דמים בשדה החרם – כך אין נותנים דמים בשדה אחוזה שהקדיש ישראל, ולא לעניין גאולה.

ונ"ל לתרץ דהא סתם ספרא קיי"ל בסנהדרין (פו ע"א) היא ר"י, ור"י הא ס"ל בערכין (כה ע"ב) דילפינן גזירה שווה "קודש קודש" ממקדיש, דנותנים דמים. א"כ אי אפשר לומר דקרא אתא לכך שלא יתן דמים; ע"כ אתא קרא דשדה החרם דינו כשדה אחוזה דישאל, דיוצאת ביובל לכוהנים ונותנים דמים להקדש.

ב.

והנה ביסוד מחלוקת ר"י ור"ש, דמר יליף ממקדיש בית דאין כוהנים נכנסים בחינם, ומר יליף מכבשי עצרת דנכנסים לתוכה בלא דמים – נ"ל דפליגי אי קדושת דמים פקעה בכדי. דר"י ס"ל דקדושת דמים לא פקעה בכדי, ע"כ צריכים הכוהנים ליתן דמיה בשביל להפקיע קדושתה, ואח"כ נכנסים לתוכה.

אבל ר"ש ס"ל דקדושת דמים פקעה בכדי, ע"כ אף שהיתה קדושה מ"מ יכולה הקדושה לפקוע, והכוהנים נהנים ממנה בלא שום דמים ופדיון.

וביסוד סברתם נ"ל להסביר, דהנה כבר חקרו האחרונים במהות קדושת דמים: אי נימא דהקדושה חלה מחמת הבעלות והקניין של ההקדש, או שאין שום קניין להקדש, אלא הוי כחתיכה דאיסורא ע"י הקדש הבעלים; ומכל מקום גזירת הכתוב היא דאיסור זה יש לו הפקעה ע"י פדיון.

נראה דר"י ס"ל דהקדש – דין איסור יש לו. לכן א"א בשום אופן להפקיע בכדי, וע"כ גם הכוהנים נותנים דמים. אבל ר"ש ס"ל דעיקר הקדושה הוא מפני שחלה בעלות וקניין של ההקדש, וכיון שפקעו הקניין והבעלות – ממילא בטלה הקדושה. לכן ביובל, דבטלה הבעלות ממילא, בטלה גם הקדושה.

ג.

על פי זה מובנת הפלוגתא בירושלמי פסחים (פ"ב, ה"ג) דחד תני: "ואת אשר חטא מן ההקדש ישלם" – לרבות פחות משווה פרוטה להישבע, וחד תני: למעט פחות משווה פרוטה. והיינו דמאן דדריש למעט פחות מש"פ ס"ל דהקדש תורת איסור עליו, וע"כ בלא קרא הו"א דמחוייב לשלם בהקדש גם בפחות מש"פ; קמ"ל הפסוק שלא. אבל אידך ס"ל דהקדש תורת דמים עליו, וא"כ כשם שאין השבה בגזל הדיוט בפחות מש"פ, כן מצד הסברא ליכא דין השבה גם בהקדש על פחות מש"פ; קמ"ל שחייב גם בפחות מש"פ.

אמנם לכאורה הטעם דבפחות מש"פ לא בעי השבה הוא משום דין מחילה, וא"כ גבי הקדש מאן מחיל. מ"מ י"ל דכיוון דבסתמא פחות משווה פרוטה נחשב בר מחילה, ממילא לא נכנס מקרה זה בכלל של "והשיב את הגזילה". לכן גם אם יצווח ויאמר הנגזל שאינו מוחל – ליכא בזה דין השבה.

ד.

לפי זה ניחא נמי הא דאיתא בב"ק (עו ע"א) דאם גנב והקדיש אינו חייב בדמיה, דהשתא תורא דראובן ומעיקרא תורא דראובן; ואילו איתא שם (עט ע"א) בברייתא, דגנב והקדיש חייב ב-ד' ו-ה', דמה לי מכרו לשמים מה לי מכרו להדיוט. וכבר עמדו על כך התוס' (שם ד"ה גנב), וכתבו לחלק דבדף עו מיירי בקודשי מזבח ובדף עט מיירי בקודשי בדק הבית.

ומלבד דפשטא דמילתא לא משמע הכי – דחד לישנא נקטינן בדף עו ובדף עט – עוד קשה דבוודאי גם בקודשי מזבח איכא קדושת בדק הבית וקדושת דמים, דאל"כ איך אפשר לפדות בנפל מום בקודשי מזבח? וא"כ גם בדף עו איירי במכרו לשמים.

ואף דיש לחלק, דבכסף הפדיון לוקחים קורבן לבעלים, ושפיר הוי הדר תורא דבעלים, מה שאין כן בבדק הבית, שיצא לגמרי מרשותם. אבל באמת יכול להיות הקדש גם לקיץ

המזבח, דבו אין לבעלים כלום, ומהאי משנה משמע דאין חייב גם בכה"ג בארבעה וחמישה.

ע"כ נלענ"ד דבאמת במחלוקת היא שנויה. דבדף עו אזלינן אליבא דר"י, דס"ל דהקדש לא הוי אלא איסורא בעלמא, ע"כ שפיר אמרינן דלא הוי הפקעה מהבעלים, ומעיקרא הוי תורא דראובן והשתא תורא דראובן. אבל ברייתא בדף עט אזלא אליבא דר"ש, דס"ל דהקדש הוי קניין ובעלות, ע"כ שפיר אמרינן דהוי כמכירה להדיוט, דמה לי מכרו לשמים מה לי להדיוט.

ה.

ממוצא הדברים נ"ל, דהא דאמרינן דיורש ממיר בקורבן שנפל לו בירושה (תמורה ב ע"א), אין זה אלא אי נימא דקניין הקדש בקורבן הוא מדין איסור. אבל אי נימא דקניין הקדש הוא מדין ממון, א"כ כמו שאינו יכול להמיר בקורבן של אחר, ה"נ אינו יכול להמיר בקורבן של ירושה, דהוי של הקדש. ואף דגם לאב לא היה הקורבן שייך, ומ"מ יש בידו להמיר – התם שאני, דכיוון דנתהוותה הקדושה ברשותו יכול להמיר אף שאין הקורבן שלו, כדאיתא בתמורה (ז ע"ב) לר"ע. אבל יורש, שאין הקורבן שלו וגם הקדושה לא נתהוותה אצלו, א"כ מהיכי תיתי שתהיה לו רשות להמיר.

ע"כ הא דס"ל לחד תנא דיורש ממיר אין זה אלא אי נימא דהקדש אין בו אלא איסורא ולא קניין.

ואמנם בזה פליג ר"י עצמו (בתמורה שם), וס"ל דיורש אינו ממיר, ולכאורה לשיטתו, דהקדש חשיב איסורא ולא קניין היה צריך להיות דיורש ממיר. צריך לומר, דאמנם למ"ד שקדושה היא איסורא ולא בעלות וקניין איכא בזה מחלוקת אם יורש יכול להמיר או לא; אבל למאן דס"ל דקדושה הוי קניין ובעלות להקדש, הדבר פשוט דלא מהני תמורה.

ו.

והשתא אתי שפיר סמיכות סוף ערכין להתחלת תמורה. דכיוון דמסיימינן דילפינן משדה החרם "אחוזתו אין, חרמו לא", ולא אמרינן דקרא אתא לכך דשדה אחוזה שהקדיש ישראל דמי לחרם, דאין ניתן דמים, שהרי ילפינן "קודש קודש" ממקדיש בית שכן נותן דמים; וזאת

משום שקדושה לא פקעה בכדי, דאין זה בעלות וקניין דפקע בהפקעת הקניין, וכדס"ל לחד מ"ד בחולין (קלט ע"א).

א"כ שפיר י"ל דס"ל דבכה"ג יורש ממיר, כיון שאין ההקדש נחשב כקניין ובעלות, אלא איסורא בעלמא. וזהו שהתחילה מסכת תמורה: "הכל ממירין אפילו יורש", כדמפרשין בגמ'.

ואף דר"י ס"ל דנותנים דמים – הוא ניהו דס"ל דיוורש אינו ממיר; כבר כתבתי דבסברא זו באמת פליגי תנאי. אבל בוודאי מאן דס"ל דיוורש ממיר ע"כ דס"ל כסברת ר"י דנותנים דמים, דאי ס"ל כר"ש דהקדש הוי קניין ובעלות, א"כ איך שייך על זה ירושה.

וכיון דאמרינן בסוף ערכין דהאי קרא אתא לדרשא דלעיל, ע"כ דלא ס"ל כר"ש, וא"כ ממילא יכול להיות דין ירושה בתמורה, ע"כ שפיר מתחילינן בתמורה: "הכל ממירין".

הדרך למסכת כריתות

א.

בשלהי המסכת (כח ע"ב):

אמר ר"א אמר ר' חנינא: תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם, שנאמר: "וכל בניך לימודי ה' ורב שלום בניך" – אל תיקרי "בניך" אלא "בוניך".

המאמר דתלמידי חכמים מרבים שלום בעולם נשנה בתלמוד בארבעה מקומות: ברכות, נזיר, יבמות וכריתות. נוסף עוד להסביר השייכות שיש להמאמר הזה לכל אלו ארבע המסכתות³.

בכל המסכתות הללו רוצים ללמדנו ולהביננו על ידי מאמר זה מה נעים גורלנו ומה יפה ירושתנו, וכמה מעלות טובות למקום עלינו שנתן לנו את תורתו, מורשה קהילת יעקב, ואשרינו שזכינו להתנהג ע"פ התורה והמצווה, לשמוע בדברי חכמים אשר היו למאורות להאיר עיני הדורות, לדעת כדת מה לעשות, ולקיים בזה את כל העולם כולו, לנהלו על מבוצי מים הנוזלים ממעיינות צורים, באר חפרוה שרים בחוקים ומשפטים ישרים.

וזהו שהביאו את הפסוק: "וכל בניך לימודי ה'". לפי פשוטו אפשר לומר דהאי קרא מתכוון לומר שהאבות יתבוננו לקרוא בשם בנים רק לאלה הבנים שיהיו לימודי ה', שרק אז יהיו כל בניך לימודי ה'. והיינו דקאמר: "אל תיקרי בניך" – שלא תקרא 'בניך' אלא ל'בוניך', אבל לא להבנים המשחיתים, מהרסיך ומחריביך אשר ממך יצאו.

לענייננו נאמר, דהיינו מה דקשה להו לחז"ל בהאי קרא. דהרי כתיב בהפטרות של שבעה דנחמתא, המדברות בשם ה' על הגאולה העתידה: "הנה אנכי מרביץ בפוך אבניך... וכל בניך לימודי ה'" (ישעיה נד, יא-יג). וזה לכאורה נגד ההבטחה שלעתיד לבוא "יהפוך ה' אל כל העמים שפה ברורה לקרוא כולם בשם ה'". ונאמר עוד: "ונגלה כבוד ה' וראו כל בשר יחדיו כי פי ה' דיבר". ובמקומות אין מספר נאמר ונשנה "והיה באחרית הימים נכון יהיה הר בית ה'... ואמרו לכו ונעלה אל הר ה' אל בית א-לוהי יעקב ויורנו מדרכיו וכו'". ולמה זה

³ ראה גם הסיום למסכת נזיר.

נאמר כאן שדווקא "וכל בניך לימודי ה'?" – היינו רק הבנים שהם לימודי ה' נקראים בנים, ולא כל בני האדם כולם?

ב.

דבר זה יתבאר עפ"י מה שכתב בספר "בית הלוי", לפרש הפסוק אחרי זה: "הן גור יגור אפס מאותי, מי גר איתך עליך יפול" (שם טו), ע"פ הגמ' ביבמות (מו ע"ב), שלא נעשה גר עד שיתגייר בפני בי"ד של שלושה, ויתקדש ע"י זה כמו הקדש שנתקדש בפני שלושה. וזהו שכתוב: "הן גור יגור" – מי שיתגייר, "אפס מאותי" – פירוש: אינני מקבל אותו עדיין, עד ש"מי גר איתך" – שיתגייר בפני בי"ד, ואז "עליך יפול" – היינו: יצטרף לכלל ישראל.

ונמצאו מתפרשי הני תרי קראי: "וכל בניך לימודי ה'" – הכוונה: דווקא מי שייקרא 'בוניך', כגר כאזרח, ובלבד שיהיה לימודי ה'. אבל אין זה נאמר אלא על מי ש"גר איתך" – פירוש: שקיבל גרות בפני בי"ד, ואז "עליך יפול".

ג.

ובשלהי ברכות (סד ע"א) ממשיך מאמר זה ומביא פסוקים נוספים העוסקים בעניין השלום:

"שלום רב לאוהבי תורתך ואין למו מכשול", "יהי שלום בחילך שלום בארמנותיך", "למען אחי ורעי אדברה נא שלום בך, למען בית ה' אלקינו אבקשה טוב לך", "ה' עוז לעמו יתן ה' יברך את עמו בשלום".

נוסיף לכך עוד הסבר, ע"פ מה שכתב הרמב"ן ז"ל בפרשת בחוקותי, בטעם מה שלא נזכר בכתוב שכר קיום הנפשות בעוה"ב אחר תחיית המתים. כי קיומן מחוייב בדרך היצירה, והעונש הוא שמכרית את החייבים מהם, והשאר כולם יתקיימו ביסוד יצירתם, עיין בדבריו כי נעמו.

ממילא ידענו שאם אך לא נתחייב בעונש הכרת – ר"ל שייכרת הקשר – יישאר החלק דבוק בכלל, כמ"ש: "חלקי ה' אמרה נפשי", והרוח תשוב אל הא-להים אשר נתנה.

וזהו שאמרה המשנה בסנהדרין (פ"י, מ"א): "כל ישראל יש להם חלק לעוה"ב שנאמר: '...לעולם יירשו ארץ'". בתוי"ט בשם הרמב"ם כתב: "זו משל, כלומר ארץ החיים והוא עוה"ב". ואשר לא נזכר השכר הזה בפירוש בתורה הוא משום שזה נלמד מהפכו, מעונש

הכרת שנכתב בתורתנו הקדושה, כמו שכתוב: "בהכרת רשעים תראה" – פירוש: מזה תבין בעצמך שבאם תשמור את נפשך שלא תתחייב ח"ו עונש כזה, נכון יהיה ליבך בטוח בשכר עוה"ב, שהרי הקשר קיים, ונפשך תהיה צרורה בצרור החיים ושכרך הרבה מאוד.

מובן מעתה שייכות המאמר הנ"ל בשלהי כריתות כלפי מה דאיירי במסכת מכל חייבי כריתות, אשר הנקל לעבור עליהם לכל מי שאינו מתגבר לשמור משמרת התורה, וכמ"ש: "ופושעים ייכשלו בם". לכן מביאה כאן המסכת בסופה את מה שאמר ר"א בשם ר' חנינא, תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם וכו', כי חכמתם ובינתם הנאה להם והנאה לעולם ולכל ההולכים בעקבותם ונזהרים מכל התועבות הנמבזות המטמאות את הנפשות ושורשם מארץ החיים.

עניין זה ממשיך הפסוק שמביא אחרי זה "שלום רב לאוהבי תורתך ואין למו מכשול", לפי שהתורה מלמדת אותנו בינה והשכל לדעת איסורין וטומאתן ומזהירנו להתרחק מהם ומהמונם. גם התורה משמרת אותנו לבל ניכשל בם מבלי משים, וכמ"ש "תבונה תנצרך", וכמ"ש בסוטה (כא ע"א) דתורה מגנא ומצלא.

ד.

על פי זה אפשר להנעים ג"כ שייכות האי מאמר לעובדא המובאת למעלה מזה:

ינאי מלכא ומלכתא הוו יתבין. מלכא אמר: גדיא יאי, ומלכתא אמרה: אימרא יאי. אמרו: נשייליה ליששכר איש כפר ברקאי, דכהן גדול הוא וקים ליה, דקא מסיק קרבנות כל יומא. שיילוהו, אמר להו: אי גדיא יאי – ייסק לתמידא. בהדי דאמר אחוי בידיה. אמר להון מלכא: הואיל ואחוי בידיה – קוצו לידיה דימינא, דשקליה ליששכר איש כפר ברקאי למטרפסיה.

נבאר זאת ע"פ מה שכתב בספר אחד, שהוויכות של המלך והמלכה מתייחס לדברי המדרש (במ"ר כב, ח):

שאלה מטרונה אחת את ר' שמעון בן חלפתא: לכמה ימים ברא הקב"ה את העולם? אמר לה: לששת ימים, שנאמר: "כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ". אמרה לו: מאותה שעה ועד עכשיו מה עושה? אמר לה: יושב ועושה סולמות, מעלה לזה ומוריד לזה.

הכוונה היא, לפי מה שידוע בדעת המינים, האומרים כי רם ה' ורק על השמים כבודו, ומסר את הנהגת העולם השפל לגרמים השמימיים. וזה דרכם כסל למו לעבוד את המזלות ולהחזיקם לאלוהות. אמנם אמונתנו צרופה, כי רם ה' ושפל יראה, ועיני ה' משוטטות בכל הארץ, ואם היתה הנהגת העוה"ז על פי המזל היה הכל על מצב אחד בלא שום שינוי ותמורה; ומכך שעינינו רואות תמורות וחליפות, עליונים למטה ותחתונים למעלה, חדשים לבקרים, ע"כ עלינו להודות שהכל נעשה בהשגחה, והוא מסיבות מתהפך בתחבולותיו לפעלם, והוא משנה עיתים ומחליף את הזמנים, וברצונו ית"ש נעשה הכל, ומלכותו בכל משלה.

והיינו שאלת המטרונא, באומרה: מאותה שעה מהו עושה – וכסבורה היא לחשוב שכבר עזב ה' את העולם השפל, ומסר השגחתו לגרמי השמים ולמזלות. ע"ז השיב לה ריב"ח בחכמה, והוכיח לה מתוך ההפכה, מה שאנו רואים מהפיכת העולם איך שהוא מעלה סולמות ומוריד סולמות, מגביה לזה ומשפיל לזה, ופלוני שהיה אתמול עשיר – רואים אנו אותו למחר עני. ואם כדבריו – הכל היה מתנהג ע"פ המזל, היה לו לעמוד על מצב אחד בלי השתנות. אלא ע"כ שה' בעצמו משגיח הוא גם עתה על כל העולם כולו, ולית אתר דפנוי מיניה. וכך נראה בעליל כי א-לוהים שופט, זה ישפיל וזה ירים, וכן הוא אומר ה' מוריש ומעשיר וכו'.

ע"פ הדברים האלה פירש שם גם המאמר הנ"ל. המלך ומלכה גם הם היו מתווכחים בחקירה זו, אם מסר ה' השגחתו להמזלות או לא. והיינו מה שאמר מלכא: "גדיא יאי" – היינו: גדיא טבא הוא העיקר; ומלכתא אמרה: "אימרא יאי" – פירוש: כי הש"י הוא המושל, והכל נעשה במאמר פיו.

על זה אמרו: מאן מוכח? כהן גדול, שהוא נכנס לפני ולפנים, ודומה כעבד לפני המלך. עיילוהו, ואחוי בידיה ואמר להם: "אי גדיא יאי ייסק לתמידא" – כלומר: אם הכל היה מתנהג ע"פ המזל, כי אז לא היה בעולם שום שינוי כלל, וכל דבר שהיה נעשה היה לתמידא, בלא הפסק, הן לטוב הן למוטב. ומדאנו רואים שינוי ותמורה בעולם, ע"כ שהכל נעשה ברצון הקב"ה. והוא שיחה נאה.

ומאחר שהוכיח שהכל בהשגחה ולא במזל תליא מילתא, הנה מזה ידענו שצריך האדם להתנהג בדרך התורה והמצוות. ואם תאבו ושמעתם טוב הארץ תאכלו, ואשרי כל ירא ה' ההולך בדרכיו. משום כך שפיר סמך ליה המאמר דתלמידי חכמים מרבים שלום בעולם, ללמדנו יקרת התורה ומצוותיה ולחבבה עלינו, כי אין טוב אלא תורה.

ה.

ואחרי המאמר מוסיף עוד קרא לאמור: "יהי שלום בחילך וכו'". ויתפרש דמתייחס פסוק זה כלפי מסכת יבמות, הכוללת בתוכה את רוב דיני איסורי העריות.

אשר על כן השכילו חז"ל להביא גם שם בחתימת המסכת את המאמר הזה, דתלמידי חכמים מרבים שלום בעולם, ללמד תועים בינה איך שאלה שאינם מאמינים ב-ה' ובהשגחתו וממאנים בתורתו, הלא לפי דעתם שהעולם הפקר ולית דין ולית דין, הלא אינם נזהרים גם באיסורי עריות ופורצים גדר עולם בזדון ורשע. ואז הנה אנדרלמוסא באה לעולם, ומכלה רעים וטובים כמ"ש במדרש (ויק"ר כג, ט). ונמצא אשר לבד מה שאלה פועלי אוון החוטאים בנפשותם גורמים רעה לעצמם, עוד מביאים הרג ואבדן גם לעדת הצדיקים, ורע להם ורע לעולם.

לעומתם משבחים ואומרים אשרי נוצרי עדותיו ההולכים בתורת ה', אשר במעשיהם הטובים יזכו גם את הרבים, ותלמידי חכמים מרבים שלום בעולם ללכת בעקבותיהם, וישכילו להבין מה לרחק ומה לקרב, ומביאים טובה ושלום בעולם. ועליהם נאמר "יהי שלום בחילך שלום בארמנותיך".

ו.

ואמר עוד: "למען אחי ורעי אדברה נא שלום בך" – פסוק השייך ביותר לסיומא דמסכת נזיר, שאף היא מסתיימת במאמר דתלמידי חכמים מרבים שלום בעולם.

וכנודע דרכי החוקרים התועים ומתקדשים והמטהרים אל הגנות, שפירשו את עצמם מכל תענוגי העולם וחיו חיי נזירים בשדות וביערות, אשר לא כאלה חלק יעקב, החיים ע"פ התורה אשר דרכיה דרכי נועם, ולא ניחא ליה למריה בפרישות וסיגופים. ונזיר נקרא חוטא, על שציער עצמו מן היין, ומצווה לאיתשולי עליה. וכמ"ש: "מה יפית ומה נעמת אהבה בתענוגים" – להתענג ע"פ דרך התורה, והוא שכתוב: "אתהלך לפני ה' בארצות החיים".

כנגדם קרינן האי קרא: "למען אחי ורעי אדברה נא שלום בך", וטוב לגבר כי יתחקה על דרכי תלמידי חכמים ועצתם, למען ילך בדרך טובים ותהיה דעתו מעורבת עם הבריות. וזאת התורה אשר יעשה אותם האדם וחי בהם – חיים זה ימים – ויתענג על רוב שלום, וכמ"ש במסכת הוריות (י ע"ב): "אטו צדיקי דאכלי תרי עלמי מי סני להו?", וצדיקים ישמחו יעלצו וכו'.

ומביא ג"כ את המקרא הכתוב אחריו: "למען בית ה' א-להינו אבקשה טוב לך", לחזק את הדברים האלה. וכמ"ש בשבת (ל ע"ב) דאין השכינה שורה מתוך עצבות אלא מתוך שמחה של מצווה, והשרוי בלא טובה לא תחול עליו רוח א-להים.

והיינו טעמא נמי מה שכתב במסכת שבת (צב ע"א) דאין השכינה שורה אלא על חכם גיבור ועשיר ובעל קומה, שלכאורה אינו מובן מה עניין עושר וגבורה להשראת השכינה? והמפרשים ז"ל תירצו שבאמת עיקר המעלה היא האחת מה שהוא בעל מידת הענווה; רק מי שאין לו שלוש אלה, ויחסר לו חכמה וגבורה ועושר, הא אין לו במה להתגאות, אבל מי שיש לו כל אלה, ומ"מ מתנהג בענווה – זה יתפאר במעלה זו כי רב הוא.

אמנם גם בפשוטו יתפרש ע"פ הנ"ל, דכיון שלהשראת השכינה דרוש שיהיה טוב לב ושרוי בשמחה שתזוה דעתו עליו, ודאי דבעינן שיהיה גיבור עשיר וחכם, שהרי בלעדי תכונות אלו לא ייטב ליבו. וגם זה נכון.

ז.

ונחתם המאמר בהאי קרא דכתיב: "ה' עוז לעמו יתן וכו'". ומכוון לסיומא דמסכת ברכות. ויתבאר ע"פ הידוע, שע"י שאנו מקבלים עלינו עול מלכות שמים ומקיימים מילי דברכות אנו מטיבים ע"י כך לכל העולם כולו, הארץ תיתן יכולה והפירות מתברכין לטובת תבל ומלואה. וכמ"ש במסכת ברכות (לה ע"ב): כל הנהנה מן העוה"ז בלא ברכה כאילו גוזל להקב"ה ולכנסת ישראל, לפי שבזה שאינו מברך הוא מונע בר וגוזל מן העולמות שפעת הברכה והקדושה שהיו צריכות להיות מושפעות בהם ע"י ברכתו.

לפי הדברים האלה יתפרש האי קרא לטובת כל העולם כולו, וכמו שאמרו: בזמן שישראל עושין רצון של מעלה מוסיפים כוח בפמליא של מעלה (איכה רבה פרשה א'), ועל ידי זה ה' יברך את עמו בשלום – פירוש: ע"י עמו יברך בשלום את כל העולם.

ח.

סוף דבר הכל נשמע, באו רבותינו ללמדנו את כל הטובות המרובות הבאות לעולם ע"י התורה ותלמידי חכמים הבונים את העולם, ולכן הביאו את המאמר הזה בכל ארבעת המקומות הנ"ל, לרמז על כל הטוב הבא לעולם. והוא מתחלק לשנים שהן ארבע, טובת הגוף ואושר הנפש, לכל אחד בהנוגע לו לעצמו ומה שהוא גורם בהן גם לאחרים:

בסיומא דמסכת נזיר מלמדנו דרך חיים נעימים לכל יחיד שלא יפרוש מתענוגי העולם ע"פ דרך התורה והמצוות. בשלהי מסכת כריתות באים להשמיענו אושר הנפשות שלא יכרתו משורש החיים ויישארו דבוקות ליוצרן בקשר של קיימא. בשלהי מסכת יבמות מורים לדעת איך הפורש מדרך התורה מביא רעה גם לאחרים, שע"י עריות הוא מביא אנדרלמוסא לעולם חלילה. בשלהי מסכת ברכות מרמזים אותנו על כל הטוב שמשפיע במעשיו הטובים גם לכל העולם כולו.

ואף שבתלמודן לא נזכרו כל הני קראי אלא רק בסוף מסכת ברכות, ובאינך מסכתות לא נשנו, הדברים מוכיחים דכולהו שייכי להדדי, וכמאן דאיתמר דמי.

ויש לפרש ע"פ זה מה שכתוב בזבחים (קטז ע"א):

שכאשר ניתנה תורה לישראל נתקבצו כולם אצל בלעם הרשע, ואמרו לו מה קול ההמון אשר שמענו שמא מבול בא לעולם, א"ל חמדה טובה יש לו בבית גנזיו... וביקש ליתנה לבניו שנאמר "ה' עוז לעמו יתן" מיד פתחו כולם ואמרו "ה' יברך את עמו בשלום" והיינו שניחם אותם והסביר איך שעוז יהיה טובה וברכה לכל העולם.

ויתבאר ע"פ מה שכתוב בזה"ק פרשת בלק "פתח ואמר ועשית שולחן עצי שיטים. בשעתא דבעא קוב"ה למיהב אורייתא לישראל אזיל וזמין להו לבני עשו ולא קבלוהו, לבני ישמעאל ולא קבלוהו, דהכי מיבעי קרא למימר "ה' מסיני בא וזרח משעיר למו הופיע מהר פארן" מהו משעיר ומהו מהר פארן, ומפרש שם דהיינו וזרח משעיר למו, ממה דאמרו בני שעיר דלא בעאן, וא"כ הא יחרב עלמא ויחזיר את העולם לתוהו ובוהו. ואי... יקחו את טוב העוה"ז השייך להם מן החלוקה שחלקו יעקב ועשו. וא"ל הואיל וכך הב לי עיטא איך איעבד דיקלין לה בני דיעקב א"ל מריה אלא איצטריך לשחדא להון. הה"ד "וזרח משעיר למו" לישראל, "הופיע מהר פארן" לישראל, הה"ד "עלית למרום שבית שבי לקחת מתנות באדם" עיי"ש.

והתבאר בזה שע"י שישראל קיבלו את התורה נסתבב טובה לעוה"ז שע"ז נתקיים העולם, ואלמלא קיימו וקבלו אורייתא דא היה חרב כל העוה"ז ובטלו כל תענוגיהם. והיינו מה שהבינו מדברי בלעם שאדרבא עי"ז יהיה להם טובה ולכן פתחו כולם ואמרו "ה' יברך את עמו בשלום" פירוש ע"י עמו בשלום שע"ז יתקיים כל שלום העולם וכולם יושעו על ידיהם. ויתפרש עי"ז דברי נעים זמירות ישראל במ"ש "הללו את ה' כל גוים, וכו' כי גבר עלינו חסדו" שנתקשו בו רבותינו ז"ל בפסחים קי"ח: אוה"ע מאי עבדיתייהו לשבוחי,

משום דעלינו גבר חסדו הא עלן לשבוחי, עיי"ש. ובפשוטן י"ל האי קרא ע"פ האמור למעלה שעי"ז שאנחנו קבלנו את התורה חסכנו בזה טובה גדולה גם לכל האומות וכן"ל. והיינו דקאמר "הללו את ה' כל גויים שבחוהו כל האומים כי גבר עלינו חסדו" כמ"ש בשבת פ"ח כפה עליהם הר כגיגית וגבר עלינו בחסדו שנתן לנו את תורתו ועי"ז ואמת ה' לעולם, שכל העולם נהנין מזה, שעי"ז נשאר העולם קיים ועומד לטובתם ולהצלחתם.

הדרך למסכת נידה

א.

בסיום מסכת נידה (עג ע"א):

א"ל ר' שמעיה לר' אבא: אימא ביממא תהוי זבה, בליליא תהוי נידה?

כלומר: אולי רק ע"י ראיית ימים תהוי זבה, אבל לא ע"י ראיית לילה, שכן בפרשת זבה כתוב "ימי" – משמע רק בימים.

א"ל: עליך אמר קרא "על נדתה" – סמוך לנידתה. סמוך לנידתה אימת הוי? בליליא, וקא קרי לה זבה.

א"כ ע"י ראיית לילה ג"כ נהיית זבה.

ומיד בהמשך:

תנא דבי אליהו: כל השונה הלכות בכל יום מובטח לו שהוא בן העולם הבא.

ויש להבין את הסמיכות של תדב"א לדברי ר' אבא. גם הלשון שא"ל: "עליך אמר קרא".

ב.

סמוך לזה מובאת בגמ' המחלוקת בין ראב"ע ור"ע לגבי הלימוד של אחד עשר הימים. ר"ע לומד אותם מקראי, וראב"ע לומד אותם מהלכה למשה מסיני. נראה ברור שכל קושיית ר' שמעיה אינה אלא אם נאמר שאחד עשר הימים נלמדים מקראי, שאז אפשר להקשות "אימא רק ע"י ראיית ימים תהיה זבה", כי בפסוק כתוב "ימי" – ומשמע שבא למעט לילות. אבל אם נאמר שהימים נלמדים מהלכה למשה מסיני – אין מקום לקושיית ר' שמעיה לכך שגם ע"י ראיית לילה הוי זבה, כי צ"ל שכך נאמרה הלכה, דבין ע"י ראיית ימים ובין ע"י ראיית לילה הוי זבה. לפי"ז קושיית ר' שמעיה היא אליבא דר"ע.

על זה תיכף עונה לו ר' אבא, דכיון שכתוב "על נדתה" – סמוך לנדתה, ע"כ דגם ע"י ראיית לילה הוי זבה.

אמנם כל זה אם נפרש "על" בסמוך. אבל אם לא נפרש ש"על" בסמוך, יכול לצאת מזה חורבא, אם נאמר שאחד עשר הימים הם מקראי. כי שוב אפשר להקשות: אימא דרק ע"י ראיית ימים הוי זבה, ולא ע"י ראיית לילה? אמנם כאן מוכרח שנפרש "על" בסמוך, כי אם לא כן – היה לפסוק לשתוק מיניה לגמרי, ולא לכתוב "על".

ג.

אך מ"מ לא כל אדם יודע דרשות וכוונות הפסוקים, שמיד אחרי שבעת ימי הנידה מתחילים ימי הזיבה, כך שגם ע"י ראיית לילה הוי זבה. ומכאן עולה שאי-ידיעת כוונת הפסוקים עלולה להביא לידי כרת. לכן בא אחרי זה המאמר של תדב"א, שכל השונה "הלכות" – כלומר: מי שלומד דימי זיבה הם הלכה למשה מסיני, ולא מקראי – ממילא הוא לא יטעה לחשוב שדווקא ע"י ראיית ימים הוי זבה, ולא ע"י ראיית לילה. זאת משום שכך נאמרה ההלכה, דגם ע"י ראיית לילה הוי זבה. לכן מובטח לו שהוא בן העוה"ב, שלא יבוא לידי כרת.

וזה שאמר ר' אבא לר' שמעיה: "עליך אמר קרא", כלומר: לדידי שאני סובר שאחד עשר הימים הם הלמ"מ – אין קושיא כלל, כי כך נאמרה הלכה דגם ע"י ראיית לילה הוי זבה. אבל עליך, שאתה סובר שהם מקראי, אתה מוכרח לדרשת "על" בסמוך, דגם על ראיית לילה הוי זבה.

ד.

עפ"ז יש ליישב דברי הרמב"ם, שפסק בהל' איסורי ביאה (פ"ו, ה"ג) שאחד עשר הימים הם הלמ"מ, ולכאורה קשה: הלא קיי"ל שהלכה כר"ע מחבירו, ור"ע סובר שהם מקראי, א"כ היה לו לרמב"ם לפסוק שהם מקראי, כר"ע.

אבל כפי שאמרנו, שדעת ר' אבא וגם התדב"א שהימים הם הלמ"מ, הרי שיש כאן רבים שחולקים על ר"ע, ואין הלכה כר"ע מחבירו. לכן פסק הרמב"ם שהם הלמ"מ.

ה.

אלא שיש להבין: מאי נפקא מינא אם אחד עשר הימים הם מקראי או הלמ"מ? הלא הלמ"מ הוא כמו מהתורה לכל דבר!

אפשר לומר שהנ"מ היא לעניין המובא בירושלמי מגילה (פ"א, ה"ה), דכל הספרים עתידים להיבטל חוץ מהלכות, שנאמר "הליכות עולם לו" – כלומר: ההלכות יתקיימו לעולם. לפי זה אם אחד עשר הימים הם מקראי, הרי שהם יתבטלו לעתיד לבוא; ואם הם הלמ"מ – לא יתבטלו לעתיד.

מצאנו אפוא שבוה חלוקים ר"ע וראב"ע: לר"ע שלומד אותם מקראי – יתבטלו לעתיד לבוא, ולראב"ע שהם הלמ"מ – לא יתבטלו לעתיד.

וביומא (ע"א) מובא דלעתיד ירחצו זבים וזבות במעיין היוצא מבית קודש הקודשים. וזהו אליבא דראב"ע שסובר שהם מהלמ"מ ולא יתבטלו לעתיד.

אמנם קשה להגיד שיחלוקו בהלכתא למשיחא, כיון שדבר זה יתברר לעתיד, אם יבטל או לא.

ועוד קשה: אמרנו שלראב"ע שאומר שהם מהלמ"מ לא יתבטלו לעתיד – הלא מוכרח שראב"ע יסבור שכל המצוות לא יתבטלו לעתיד לבוא, ולא דווקא הלמ"מ;

אבל בברכות (י"ב ע"ב) לומד ראב"ע שמזכירין יציאת מצרים בלילות, מכך שנאמר: "למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך" – ימי חייך הימים, "כל ימי חייך" – הלילות; וחכמים סוברים "כל ימי חייך" – להביא לימות המשיח.

וכתב הרשב"א בחידושיו, דראב"ע סובר דמצוות אינן בטלות לעתיד לבוא, ולכן לא צריך ריבוי למצוות זכירת יציאת מצרים לימות המשיח, כי מצוות יציאת מצרים היא בכלל כל המצוות שלא יתבטלו לעתיד לבוא, ולכן הוא דורש "כל ימי חייך" – הלילות. אבל חכמים סוברים דמצוות בטלות לעתיד לבוא, לכן צריכים ריבוי לימות המשיח.

א"כ לראב"ע עצמו, אם נאמר שאחד עשר הימים הם מקראי, הרי שגם הם לא יתבטלו לעתיד לבוא, שכן גם ק"ש, שאינה מפורשת בתורה, ועליה אמר ר"י בשם שמואל בברכות (כ"ז ע"ב) שהיא מדרבנן, ובכל זאת סובר דק"ש לא תתבטל לעתיד לבוא – כל שכן מצוות זב וזבה, הכתובות בתורה בפירוש, דלא יתבטלו לעתיד לבוא.

א"כ שוב קשה: מאי נ"מ אם אחד עשר הימים מקראי או מהלמ"מ?

ו.

נראה לומר דנ"מ בין קרא להלכתא לעניין ספק. אם הימים הם מקראי – אזלינן בספק לחומרא; ואם הם מהלמ"מ – א"כ בספיקא לקולא.

ומנא אמינא לה דבספק הלמ"מ אזלינן לקולא? בחולין (מג ע"ב):

אמר עולא: ישב לו קוץ בוושט – אין חוששין שמא הבריא [וכשרה].

ולעולא, מ"ש מספק דרוסה? קסבר עולא אין חוששין לספק דרוסה. ומ"ש משתי חתיכות אחת של חלב ואחת של שומן? התם איתחזק איסורא. ומ"ש מהשוחט בסכין ונמצאה פגומה? התם איתייליד לה ריעותא בסכין. ומ"ש מספק טומאה ברה"י? ... התם הלכתא גמירי לה.

לכאורה קשה להבין מה היתה דעתו של המקשן שהקשה מכל הספיקות הללו, הכי לא ידע דבכל הספיקות הולכים לחומרא? אלא זה דבר ברור דבכל ספק המפורש בתורה גם עולא מודה דאזלינן לחומרא, אלא כיון שהטריפות אינן מפורשות בתורה, ורק מהלמ"מ אנו מפרשים אותן, לכן בספק אזלינן לקולא.

לפי האמור חולקים בזה ר"ע וראב"ע, אם נולד איזה ספק באחד עשר הימים האלו: לר"ע ספיקו לחומרא, ולראב"ע ספיקו לקולא.

ז.

ובעצם דין זה, אם הלמ"מ הוא ממש כדין תורה, תלוי בשאלה אם דנים ק"ו מהלכה או לא. אם דנים ק"ו מהלכה – א"כ הלכה הוי ממש כאילו כתובה בתורה, ואין לחלק בין ספק הלכה לספק תורה, ותמיד אזלינן לחומרא. אבל אם אין דנים ק"ו מהלכה – א"כ יש לחלק בין ספק הלכה לספק תורה, וכשהחמירו בספק לא החמירו אלא בספק המפורש בתורה, ולא בספק הלמ"מ.

לפי האמור נוכל לומר שראב"ע ור"ע אזלי לשיטתייהו. ר"ע דן בנזיר (נו ע"ב) ק"ו מהלכה, שהנזיר מגלח על רביעית דם מק"ו מעצם כשעורה: ומה עצם כשעורה שאינו מטמא באוהל אדם, ונזיר מגלח עליו על מגעו ועל משאו – רביעית דם שמתמא אדם באוהל, אינו דין שהנזיר מגלח עליו. ועצם כשעורה שמתמא במגע ובמשא היא הלמ"מ. ואילו ראב"ע אומר שם, שאין דנין ק"ו מהלכה. א"כ לר"ע אין לחלק בין הלכה לד"ת, ולראב"ע, שאינו דן ק"ו מהלכה, יש לחלק בין ספק הלכה לספק תורה.

לגבי ספק הלכה לקולא איתא ביומא (פה ע"ב), שלומד ראב"ע לפיקוח נפש שדוחה שבת ק"ו ממילה: ומה מילה שהיא אחד מאיבריו של אדם, פיקוחו דוחה את השבת – פיקוח נפש של כל גופו של אדם, אינו דין שדוחה את השבת. ור"ע (שם ע"א) לומד לפיקוח נפש שדוחה שבת מהפסוק "מעם מזבחי תקחנו למות" – מעם מזבחי, ולא מעל מזבחי, היינו דאם כהן הרג את הנפש, והוא על המזבח, צריכים להמתין עד שיגמור את העבודה, ואח"כ לוקחים אותו. במה דברים אמורים? להמית, אבל להחיות – כגון אם הכהן אומר: יש לי ללמד זכות על אחד שנידון למות – לוקחים אותו אפילו מעל המזבח, אפילו הוא באמצע העבודה. ואע"פ שספק אם יש ממש בדבריו, מפסיק את העבודה והולך להעיד.

א"כ לר"ע אפילו על ספק פיקוח דוחים את העבודה, ועבודה דוחה את השבת. אבל ראב"ע לומד מק"ו שאפשר לדחות; ולשיטתו רק בוודאי פיקוח אפשר לדחות את השבת, ואילו על ספק אין לנו ראיה שדוחה את השבת.

צ"ל שר"ע סובר דספק דמן התורה לחומרא, ולכן הוא צריך להביא פסוק שאפילו על ספק דוחים את השבת. אבל ראב"ע סובר ספיקא דאורייתא מהתורה לקולא, ורק מדרבנן לחומרא, ובספק פיקוח העמידו על ד"ת והולכים אפילו בספק פיקוח לקולא.

ח.

והנה אחר מסכת נידה התחלנו מסכת ברכות. התנא מתחיל את המשנה: "מאימתי קורין את שמע בערבית? בשעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן". ויש לדקדק: למה אמר "בשעה שנכנסין", הו"ל למימר: "בשעה שהכהנים אוכלים בתרומתן", או הו"ל למימר: "זמן ק"ש בערבית משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן".

ידוע הירושלמי (פ"א, ה"א) על המשנה הזו: "הקורא קודם לכן לא יצא ידי חובתו", דבין השמשות הוי ספק, ומספק לא יצא ידי ק"ש. נראה דהמשנה שלנו חולקת על הירושלמי, וסוברת דאם קרא בין השמשות יצא; אלא דלכתחילה קורין אותה בצאת הכוכבים.

מעשה אם היתה המשנה אומרת: "זמן ק"ש משעה שהכהנים אוכלים בתרומתן" הו"א שאם קרא קודם לכן לא יצא; לכן נקט לשון "קורין", דמשמע לכתחילה, ובאמת זמנה הוא גם בין השמשות, שאז הכהנים "נכנסים" לאכול – כלומר: מתכוננים לאכילה, שכן האכילה גופה היא רק בצאת הכוכבים. דהיינו: לכתחילה קורין בצאת הכוכבים, אבל בדיעבד מתחיל משעה שנכנסין הכהנים – ולא משעה שאוכלין דווקא.

ט.

ובאמת צריכים להבין למה יוצא ידי חובה בק"ש של בין השמשות? הלא בין השמשות הוי ספק יום, וביום לא יוצא ידי חובת ק"ש של ערבית.

ואין לומר דהתנא ס"ל דק"ש דרבנן, ולכן ספיקא דרבנן הוי לקולא. דא"כ תיקשי עדיין למ"ד ק"ש דאורייתא. ומוכרחים לומר כפי שכתב הר"י, דאפילו למ"ד ק"ש דרבנן מודה דצריך לקרוא פרשה אחת בבוקר ובערב מהתורה, אלא דחכמים קבעו לקרוא את פרשת שמע. א"כ עיקר קריאתה הוי מצווה מהתורה, וא"כ שוב קשה אמאי יצא ידי קריאתה גם בין השמשות?

צ"ל דבאמת מדרבנן אינו יוצא אלא דווקא כשקראה אחר צאת הכוכבים, ובדיעבד יוצא מהתורה אפילו בין השמשות, וזאת משום דכל הספיקות אינן אסורין אלא מדרבנן.

עכשיו תתבהר לנו הסמיכות של סוף נידה עם התחלת ברכות. סיימנו: תדב"א כל השונה הלכות בכל יום מובטח לו שהוא בן עוה"ב, ואמרנו שכל השונה ההלכה שאחד עשר הימים שבין נידה לנידה, שהם ימי זיבה, הם הלמ"מ, כראב"ע, לא יבוא לידי כרת. עוד אמרנו, שהנפקא מינא אם הימים הם מקראי או מהלכה היא לעניין ספיקא, דאם הם מהלכה – אצלנו בספיקא לקולא. א"כ צ"ל דספיקא מהתורה לקולא, ורק מדרבנן לחומרא.

לכן מתחיל "מאימתי קורין את שמע" – "קורין" משמע לכתחילה בצאת הכוכבים, אבל בדיעבד אפילו בין השמשות יצא, דספיקא מהתורה לקולא.

י.

עוד בעניין שייכות של המאמר תדב"א בסוף נידה. המאמר הזה מובא גם במסכת מגילה (כח ע"ב), אחרי המאמר של ר' זירא, שבנות ישראל החמירו על עצמן שאפילו רואות טיפת דם כחדל יושבות עליה שבעה נקיים. וביאר המהרש"א, שהכוונה היא כלפי מה שאמרו במסכת אבות (פ"ג, ה"ח): "קינין ופתחי נידה הן הן גופי הלכות", כי כל אלה תלויים בחשבונות ובמספר וקרובים לטעות; אבל תקופות וגימטריאות אינם אלא פרפראות לחכמה, אע"פ שהם מצוות שבתורה – אינם עיקר החכמה, דאף אם טועים בהם אין בכך כלום. כמו שאמרו בחשבון תקופות ומולדות: "אשר תקראו אותם" – אל תיקרי "אותם" אלא "אתם", אתם אפילו מוטעים (ר"ה כה ע"א).

ועכשיו אם יאמר האומר: מה לי ללמוד מסכת נידה וכל דיני פתחי נידה לתקן טעות, הלא בחומרא דר' זירא מתוקנות כל הטעויות! לכן מביא אחר החומרא דר' זירא במסכת מגילה את המאמר של תדב"א: כל השונה "הלכות" – שהן הלכות נידה, שהן הן גופי הלכות, מובטח לו שהוא בן עוה"ב.

מהאי טעמא מביא את המאמר של תדב"א גם בסיום מסכת נידה. כל השונה הלכות שבמסכת זו, ולא יסמוך עצמו לומר דבחומרא דר' זירא אפשר לתקן את כל הטעויות, ללא צורך בלימוד של מסכת נידה, אלא הוא שונה את אותם גופי הלכות שבמסכת נידה – מובטח לו שיזכה לחיי עוה"ב.

יהי רצון שנשמור חוקיך בעוה"ז, ונזכה ונחיה ונראה ונירש טובה וברכה לשני ימות המשיח ולחיי העוה"ב, ובא לציון גואל, במהרה בימינו אמן.

הדרן לש"ס (1)

א.

בב"ק (ס ע"ב):

ייתב רב אמי ורב אסי קמיה דר' יצחק נפחא. מר א"ל: לימא מר שמעתתא, ומר א"ל: לימא מר אגדתא. פתח למימר אגדתא – ולא שביק מר, פתח למימר שמעתתא – ולא שביק מר. אמר להם... אי הכי אימא לכו מילתא דשוויא לתרויכו וכו'.

לכאורה משמע שהוויכוח היה דמר אמר "לימא מר שמעתתא", ולא חפץ כלל באגדה, ואידך חפץ באגדה ולא בשמעתתא. אמנם אם כך קשה על ר' יצחק שניסה לפתוח באגדה ולא שביק מר. ויש לשאול: ר' יצחק גופיה היכי הוי עבד הכי לפתוח באגדה? הלא דין מפורש בטור וש"ע (סי' רמו), דשני תלמידים אחד שואל הלכה ואחד שואל אגדה – נזקקין להלכה.

אבל מה שנראה בכוונת המאמר, ששניהם היו רוצים ללמוד הלכה ואגדה, ורק הוויכוח ביניהם היה: לאיזה דבר משפט הקדימה, במה יש להתחיל.

דהנה מצינו בכמה מקומות בש"ס שהיתה דרכם לפתוח באגדה, כמו בשבת (ל ע"א), ועיי"ש ברש"י, שכתב דרגילין היו לפתוח באגדה תחילה. וכן רבה היה דרכו לפתוח במילתא דבדיחותא והוי בדחי רבנן, ולבסוף הוי יתיב באימתא ופתח בשמעתתא (פסחים ק"ז ע"א). ובוודאי מילתא דבדיחותא היה עניין אגדה לפקח הלב.

אך באיזה מקומות נראה שדרכם היתה לפתוח בהלכה דווקא: בחגיגה (ג ע"א), ששם שאל תחילה על עניין שמעתתא, ואח"כ עבר לאגדה.

וכן נראה לכאורה מסברא, שראוי להקדים הלכה לאגדה. דידוע דהלכה ושמעתתא הם בחינת יראה, וכדאמרינן: "ייתב באימתא ופתח בשמעתתא"; ועניין אגדה הוא בחינת אהבה, כדאיתא בספרי (דברים, מט): "רצונך להכיר למי שאמר והיה העולם? למוד אגדה". וידוע דמידת יראה קודמת למידת אהבה, ע"כ הלכה קודם.

ב.

אבל כפי שראינו לעיל, פעמים שהקדימו אגדה ופעמים שהקדימו שמעתתא. ויתבאר העניין על זה האופן:

במקרה של ר' יצחק, חד אמר "לימא מר שמעתתא" ורצה לפתוח תחילה בשמעתתא ואח"כ יאמר אגדה, דלשמעתתא משפט הקדימה. וחד אמר "לימא מר אגדה", דלאגדה משפט הקדימה, ואח"כ יאמר שמעתתא. על זה קאמר ר' יצחק: "אימא לכו מילתא דשוויא לתרוויכו" – ירצה, שיאמר מילתא דאגדה, ובזה גופא יהיה השמעתתא. כלומר: בדקדוק שמדקדק לומר דברי האגדה, מזה גופא מובן ומוכח השמעתתא, שכן בדקדוק שערך לפניו: "תצא מעצמה שלם ישלם המבעיר וכו'" – מדקדוק זה בעצמו נובע הדין של "אישו משום חיציו".

ובב"ק (כב ע"ב) קאמר רבא:

קרא מסייע ליה לר' יוחנן [שאמר אישו משום חיציו]: "כי תצא" – תצא מעצמה, "ישלם המבעיר את הבעירה" – ש"מ אישו משום חיציו.

הרי מזה עצמו הוכחה לשמעתתא.

ג.

עכ"פ חזינן דדרכם היתה לדרוש בשמעתתא ואגדה, ע"כ גם אנו נלך בדרך זו לומר בסיום הש"ס בבלי, אשר שם נכלל הלכה ואגדה, נאמר ג"כ דבר שיהיה נכלל השמעתתא ואגדה, ונתחיל בעזרתו לדרוש בסיומא דש"ס (נידה עג ע"א):

תנא דבי אליהו: כל השונה הלכות בכל יום מובטח לו שהוא בן העולם הבא, שנאמר: "הליכות עולם לו" – אל תקרי "הליכות" אלא "הלכות".

עיין במהרש"א מ"ש לפרש בזה, דאפילו לפי מאי דאמר ר' זירא בנות ישראל החמירו על עצמן דאפילו רואות טיפת דם כחרדל יושבות עליה ז' נקיים – אפ"ה צריכים אנו ללמוד השמעתתא ממסכת נידה. וזהו דקאמר כל השונה הלכות וכו'.

לפי דרכו יש לנו להמתיק היטב דברי הש"ס במגילה (כח ע"ב), בעובדא דר"ל:

...אתא ההוא גברא דארכביה אכתפיה וקא מעבר ליה. אמר ליה: קרית? אמר ליה: קרינא. תנית? תנינא ארבעה סידרי משנה. אמר ליה: פסלת לך ארבעה

טורי, וטענת בר לקיש אכתפך? ! שדי בר לקישא במיא! אמר ליה: ניחא לי דאשמעינן למר. – אי הכי גמור מיני הא מילתא דאמר ר' זירא בנות ישראל וכו', תדב"א כל השונה הלכות וכו'.

ולכאורה בלתי מובן לישנא דאמר "אי הכי". ועוד: למה דווקא גמיר ליה הא מילתא דאמר ר"ז על בנות ישראל?

לפי דרכו של המהרש"א ניחא. דהנה בסוטה (כב ע"א) דרשינן: "ועם שונים אל תתערב" – אלו ששונים הלכות, ר"ל משניות, דכל המורה הלכות ממשנה הרי זה מבלי עולם. א"כ האי גברא, דשנה ארבעה סדרי משנה ואמר "ניחא לי דאשמעינן למר" – כוונתו היתה לשמש תלמיד חכם, ללמוד גמרא, דזה נקרא שימוש תלמידי חכמים. וקאמר ליה ר"ל לנחמו, שלא יצער את עצמו, דגם אם לא למד עדיין רק משנה מובטח לקבל שכר, שהרי אמר ר' זירא בנות ישראל וכו' – וא"כ למאי אנו צריכים ללמוד כל פתחי נידה והלכות עמוקות בנידה? וצ"ל משום הא דתדב"א, כל השונה הלכות וכו'. א"כ גם אתה, אם שנית משנה – תלך בטח.

זה לפי דרכו של המהרש"א.

ד.

אך אנחנו עמדנו לדקדק תיבת "כל", ולמה לא קאמר: "השונה הלכות"?

נקדים ליישב דברי התוס' ב-ב"ק (יז ע"א ד"ה והאמר) וקידושין (מ ע"ב ד"ה תלמוד). דאמרינן שם בקידושין:

וכבר היה ר' טרפון וזקנים מסובין בעליית בית נתזה בלוד. נשאלה שאלה זו בפניהם: תלמוד גדול או מעשה גדול? ... נענו כולם ואמרו: תלמוד גדול, שהתלמוד מביא לידי מעשה.

ושם בב"ק קאמר רבב"ח:

הוה אזילנא בהדיה דר' יוחנן למשאל שמעתא... והוה בעינא מיניה מילתא, לא פשיט לן עד דמשי ידיה ומנח תפילין ומברך, והדר אמר לן: אפילו "קיים" אמרינן, "לימד" לא אמרינן וכו'.

עיין בתוס' ב"ק וקידושין מ"ש בזה.

והעולה מדבריהם לבאר, דביחס ללימוד לעצמו – מעשה עדיף.

ולוא דבריהם נאמר דלעולם תלמוד גדול, אפילו לימוד לעצמו. ונבאר תחילה דברי התוס' ב"ק שכתבו: "ולא מסיק אדעתיה השתא לחלק בין למד ללימד". דלכאורה קשה, פשיטא דלא אסיק אדעתיה המקשן את דברי המתרג'! ועוד קשה מ"ש שם בתוס' על לימוד לאחרים, "דהא ודאי עדיף". לשון זו: "דהא ודאי" בלתי מובנת.

עוד יש להבין: במה תלוי חילוק סברתן של המקשן ושל התרג'ן? המקשן לא ס"ל לחלק בין לעצמו ובין לימד לאחרים, והתרג'ן חושב שכן יש לחלק. במאי תליא זה?

ה.

נקדים לבאר דברי ש"ס נידה (יד ע"ב):

משתבח ליה רבי לרבי ישמעאל ברבי יוסי ברבי חמא בר ביסא דאדם גדול הוא. אמר לו: לכשיבוא לידך הביאהו לידי. כי אתא, א"ל: בעי מינאי מילתא. בעא מיניה... אמר לו: כדברי אבא אימא לך, או כדברי רבי אימא לך? א"ל: כדברי רבי אימא לי. אמר רבי ישמעאל: זהו שאומרין עליו דאדם גדול הוא? היאך מניחין דברי הרב ושומעין דברי התלמיד? ור' חמא בר ביסא סבר: רבי ריש מתיבתא הוא ושכיחי רבנן קמיה ומחדדי שמעתתיה.

חזינן מזה, דלהלכה למעשה בעינן לימוד לאחרים, וכדקאמר "שכיחי רבנן קמיה". וזו היתה סברת המקשן, דלא אסיק אדעתיה לחלק בין לאגמורי ובין למיגמר, וסבר כיון דאמרין שם "גדול תלמוד שמביא לידי מעשה", מובן מזה שלא ייתכן מעשה בלי לימוד שיקדם לו. וסבר דנכלל בזה גם לימוד לאחרים, שבלי לאגמורי לא ייתכן הלכה למעשה. ולפי מאי דס"ד, היה גם לאגמורי בכלל השאלה של "תלמוד גדול או מעשה גדול", ועל זה בא ההסכם ואמרו: "תלמוד גדול שמביא לידי מעשה". ובלי תלמוד – אפילו לימוד לאחרים – אין כאן מעשה.

על זה מסיק התרג'ן לחלק "הא למיגמר הא לאגמורי" – כלומר: לאגמורי לאחרים לא היה בכלל הספק והשאלה תחילה, דבזה בוודאי תלמוד גדול. ומה שכתבו התוס' "דהא ודאי עדיף" – ר"ל, דזה לא היה כלל בגדר הספק והשאלה. עיקר הספק היה לעניין לימוד לעצמו; ועל זה באה התשובה "תלמוד גדול שמביא לידי מעשה", דהיינו: דגם בלימוד לעצמו – גדול הלימוד, מפני שמביא למעשה.

א"כ כי אמרינן "קיים", ממילא נכלל בזה גם לימוד לעצמו, דלא ייתכן מעשה בלתי לימוד. והא דקאמר "לימד" לא אמרינן – היינו לאגמורי, דזה לא היה נכלל בגדר הספק. ומה שכתבו התוס' בקידושין דביחס ללימוד לעצמו – מעשה עדיף, כוונתם לומר לשבחו של האדם, דבוודאי עדיף לשבחו במעשה ולומר עליו "קיים", דנכלל בזה גם לימוד עצמו.

ו.

היוצא מזה, דלימוד לעולם גדול ממעשה, אפילו לימוד לעצמו מפני שמביא למעשה. א"כ אם יש לפנינו לעשות מצווה והוא יושב ולומד, ודאי דלא יבטל מלימודו, והמצווה תהיה נעשית ע"י אחר. זאת חוץ מבמקרה של מ"ע שמוטלת על כל אחד ואחד – לזה צריך לבטל מתלמוד תורה.

אמנם כל זה הוא כשלומד הלכות הנוגעות למעשה. אבל אם לומד עניין וסוגיה שאינה נוגעת למעשה, אלא רק לפלפול; או כדאמרינן (זבחים מה ע"א): "אלא מעתה כל שחיטת קדשים לא ליתני, הלכתא למשיחא הוא! אלא דרוש וקבל שכר". בלימוד כזה בוודאי הסברא נותנת שהחיוב הוא לבטל לימוד תורה כדי לעשות מצווה, דעדיף מזה. כן היא המשמעות מהסוגיא הזו.

אמנם מצינו מאמר אחר חולק על זה, והוא בירושלמי פאה (פ"א, ה"א):

אפילו כל מצוותיה של תורה אינן שוות לדבר אחד מן התורה.

ומביא שם שכל דברי התורה שווים בלי שום השתנות כלל, ואין חילוק אם לומד דבר הלכה למעשה או לומד דבר שאינו נוגע למעשה או מילתא דאגדה, מכל מקום קדושתה יותר נעלה מקדושת כל המצוות. ואפילו מה שלומד לפלפול ומה שתלמיד שואל – הכל נכלל בתושבע"פ, מה שנגלה למשה בסיני, וכדאיתא במדרש (שמו"ר מז, א):

בשעה שנגלה הקב"ה בסיני ליתן תורה לישראל אמרה למשה על הסדר מקרא ומשנה תלמוד ואגדה, שנאמר: "וידבר אלהים את כל הדברים האלה" – אפילו מה שהתלמיד שואל לרב אמר הקב"ה למשה באותה שעה.

זהו מה שאמר דוד: "תורת פיך". וזהו עיקר כריתת הברית של התורה שבע"פ. אפילו דבר אחד שבתורה יותר נעלה מכל המצוות, ואפילו אם לומד לעצמו ולא לאחרים.

וזהו שסיים הש"ס: "תדב"א כל השונה הלכות" – כוונתו במילה "כל", אפילו לומד לעצמו.
ו"הלכות" – היינו גם כשאנו נוגע לדינא, עכ"ז "מובטח לו שהוא בן העולם הבא".
יהי רצון שנזכה ללמוד וללמד לשמור ולעשות ולקיים את כל דברי תלמוד תורתו הקדושה,
אמן סלה.

הדרן לש"ס (2)

א.

בסוף נידה (עג ע"א):

תנא דבי אליהו: כל השונה הלכות בכל יום מובטח לו שהוא בן העולם הבא, שנאמר: "הליכות עולם לו" – אל תקרי "הליכות" אלא "הלכות".

מה שיש להקשות על מאמר זה: א. למה אמר "כל השונה", ולא "כל הלומד", כלשון הרגילה בכל הש"ס? ב. מה הסמיכות של מאמר זה לסיום התלמוד?

נראה בהקדם מה שכתוב באבות (פ"ג, מ"ו): "כל השוכח דבר אחד ממשנתו מעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו". ויש לדייק: מהו שכתב "ממשנתו", ולא "מלימודו"?

נראה לומר בזה, כידוע יש בלימוד התורה שני דברים:

א. לקיים מצוות לימוד תורה (מעבר לכך שידוע איך לעשות ולקיים את המעשה אשר נעשה), והיא מצוות עשה של "ולמדתם אותם". מצוות עשה זו מקיים האדם אף כשלומד ושוכח, או אם עוסק כל היום בדבר אחד מן התורה ושונה אותו אלף פעמים ויותר.

ב. ידיעת התורה, דהיינו להיות בקי ויודע הלכותיה. זו היא מצווה נוספת, שנלמדת ממה שכתוב: "ושננתם", ופירשו חז"ל (קידושין ל ע"א): שיהיו דברי תורה מחודדין בפיו, שאם ישאלך אדם אל תגמגם ותאמר לו, אלא אמור לו מיד.

זהו שאמר התנא: "כל השוכח דבר אחד ממשנתו" – כי התנא אינו מדבר מן הלימוד שהוא על מנת לקיים מצוות לימוד, אלא על אותו הלימוד המביא לידי מעשה. לכן מוכרח ליזהר שלא לשכוח, פן יבוא מעשה לידו ולא ידע איך לעשותו. ע"כ שפיר דייק ואמר "כל השוכח דבר אחד ממשנתו", היינו אותו הלימוד אשר הוא מחוייב לשנות ולחזור תמיד פעמים אין מספר, אשר מצוותה הוא העשה של "ושננתם", כנ"ל. לכן אמר "ממשנתו" ולא אמר "מלימודו", יען כי אינו מדבר על הלימוד עצמו, אשר עליו הוזהרנו במצוות עשה של "ולמדתם", אלא על הלימוד אשר עליו אנו מוזהרים ב"ושננתם". זהו שאמר "ממשנתו" – לשון נופל על לשון.

ומה שכתב התנא דבי אליהו "כל השונה הלכות בכל יום" – רצונו לומר: כל השונה וחוזר תמיד על ההלכות, על דרך מה שאמר הכתוב: "ושננתם". א"כ מדובר בלימוד שהוא על מנת לעשות, וא"כ הוא בוודאי עובד את ה' יתברך, ולכן מובטח לו שהוא בן העולם הבא. ועוד, כי יש בלימוד הזה גם מצוות לימוד, ולכן הוא המעולה שבלימודים, שמובטח לו כנ"ל.

לזאת סמכו את זה המאמר שבסוף התלמוד (מסכת נידה) ולא בש"ס של המשנה (מסכת עוקצין), יען שהמאמר מדבר במי ששונה וחוזר ההלכות תמיד, וזהו דווקא בלימוד שמביא לידי מעשה, לידע ההלכה איך לעשות. זה אין יודעים לא ממקרא ולא ממדרש ולא ממשנה, כי אין מורין דין והלכה מהם; אבל התלמוד מורה אותנו הלכה כיצד לעשות. א"כ אפשר ללמוד בתלמוד באופן של ללמוד על מנת לעשות. לכן סיימו את הש"ס במאמר זה, לעורר על הלימוד שמביא לידי מעשה.

מכאן הקישור של אחריתה בראשיתה. "כל השונה הלכות וכו'" – והוכחנו שהכוונה היא לתלמוד המביא לידי מעשה. מעתה יש לשאול: מנלן שיש שני סוגים של לימוד התורה? על כך הוא אומר: "הדרן, מאימתי קורין את שמע וכו'" – כלומר: לכשנבחון בקריאת שמע נראה שמובאות בה שתי מצוות של לימוד התורה: "ושננתם" ו-"ולמדתם". ומצוות אלו הן על לימוד שמביא לידי מעשה ("ושננתם") ולימוד שאינו על מנת לעשות ("ולמדתם"). הרי לנו שיש שני סוגי לימוד, והוא שאמר התנא דבי אליהו "כל השונה", וכן"ל.

ב.

"כל השונה הלכות" – ביאר רש"י: משנה וברייתא, שהם הלכה למשה מסיני. אבל אפשר גם לומר פירוש נוסף.

מיעוט "הלכות" – שתיים. ודייק לומר "השונה הלכות בכל יום". אפשר לומר ע"פ מ"ש במנחות (צט ע"ב), דאפילו לא שנה אדם אלא פרק אחד שחרית ופרק אחד ערבית קיים מצוות "לא ימוש". לכן אמר "הלכות", וכוונתו דווקא לשתי הלכות, היינו הלכה אחת שחרית והלכה אחת ערבית, אשר בזה קיים מצוות "לא ימוש".

ומובטח לו שהוא בן העולם הבא. לפיכך סמכו מאמר זה לסיום הש"ס, לחזק לב העוסקים בדבר אחר, כלומר: באומנות או בסחורה, שאינם יכולים לעסוק בתורה כל היום. עליהם

אמר התנא דבי אליהו, כי בהלכה אחת שחרית והלכה אחת ערבית יוצאים ידי חובת לימוד תורה.

ואם תאמר: מאין תדע זאת? על זה אומר "הדרן", ואח"כ: "מאימתי קורין וכו'"; וקשה: למה פתח התנא ראשית דברו בקריאת שמע? והתשובה: כי בקריאת שמע יוצא אדם ידי חובתו של מצוות לימוד תורה, על דרך מה שאמרה הגמ' במנחות, שאפילו לא קרא אדם אלא קריאת שמע שחרית וערבית קיים "לא ימוש" (ועיין תפארת ישראל). הרי כי על דרך האונס והדחק, כאשר אינו יכול ללמוד יותר, ניתן לצאת ידי חובת לימוד תורה גם בקריאת שמע שחרית וערבית. על זה אמרו, שכל השונה הלכות בכל יום – אחת שחרית ואחת ערבית – מובטח לו שהוא בן העולם הבא.

הדרן לש"ס משניות (1)

א.

למדנו בסוף עוקצין (פ"ג, מ"ב):

אמר ר' יהושע בן לוי: עתיד הקב"ה להנחיל לכל צדיק וצדיק ש"י עולמות, שנאמר: "להנחיל אוהבי יש". אמר ר' שמעון בן חלפתא: לא מצא הקב"ה כלי מחזיק ברכה לישראל אלא השלום, שנאמר: "ה' עוז לעמו יתן ה' יברך את עמו בשלום".

והנה יש לדקדק כאן: א. מהו הכפל: "לכל צדיק וצדיק"? ב. למה דווקא 310 עולמות? לפני שנבאר זאת נקדים מדרש אחד (קה"ר יב, י):

ביקש קוהלת לעמוד על מתן שכרן של מצוות... אמר לו הקב"ה: שלמה, "וכתוב יושר דברי אמת" — הכתבתיהו על ספר הישר: "מה רב טובך אשר צפנת ליראיך פעלת לחוסים בך נגד בני אדם".

הכוונה בזה היא, שבלתי אפשרי לאיש לעמוד כנגד יצרו, אם לא בעזר ה'. כי יצר לב האדם רע מנעוריו, ואלמלא הקב"ה עוזרו לא היה יכול לו. כך דרשו חז"ל (סוכה נב ע"ב) מהפסוק: "ה' לא יעזבנו בידו". א"כ, באמת על פי שורת הדין, אין ראוי לשלם לאדם את שכר מצוותיו בשלימות, אלא רק חלק, לפי מה שמגיע לו. ואעפ"כ הקב"ה ברוב חסדו חושב כאילו האדם עשה כולו, וכמו שכתוב: "לך ה' החסד, כי אתה תשלם לאיש כמעשהו". כלומר: כאילו היה עושה הכל לבדו.

זהו ביאור המדרש: ביקש קוהלת לעמוד ולהבין מתן שכרן של מצוות, על מה מגיע לו השכר בשלימות; ועוד: למה לא יינתן לו השכר בעולם הזה, בלא לעבור על לאו ד"לא תליץ"? על זה יצאה בת קול ואמרה: כבר כתבתיהו על ספר הישר "מה רב טובך אשר צפנת ליראיך" — ר"ל, דבאמת לא מגיע לו עפ"י שורת הדין, רק ממידת טובו.

היוצא מזה דעפ"י שורת הדין אינו מגיע לו כי אם החצי, שהרי יש לו שותף במעשי המצוות, הוא הקב"ה. לפי זה מובן המספר של 310 עולמות. כידוע, המצוות מהתורה ביחד

עם שבע המצוות מדרבנן הם תר"ך (=620). מצוות אלו ניתנות לקיום, כאמור לעיל, רק בזכות שותפותו של הקב"ה. על כן יש לנקות מסכום זה את החצי, דהיינו: ש"י (=310), כי על כל מצווה הוא קונה עולם אחד.

לכן אמר המדרש: עתיד הקב"ה "להנחיל", ולא אמר "ליתן". ההבדל בין נחלה למתנה הוא, שנחלה היא ירושה המגיעה עפ"י הדין, שנאמר: "להנחיל אוהבי יש" – ר"ל: הירושה שע"פ הדין מגיעה לו היא רק "יש"; אבל למרות זאת – "ואוצרותיהם אמלא" בשלמות. אע"פ שלא מגיע להם – לא אנכה להם כלום, והוא רק בזכות מידת החסד האלוקי.

ב.

אולם עדיין קשה כיוון דהמספר 310 מגיע לצדיקים עפ"י שורת הדין, א"כ למה לא יינתן להם כבר בעולם הזה, ולא יעבור בכך על לאו "דלא תלין"?

על כך אומר סוף הפסוק: "פעלת לחוסים בך נגד בני אדם". הכוונה היא, שהקב"ה אינו נותן שכר לאיש בעולם הזה, מפני שלפעמים יש אדם אשר לעיני הבריות מראה עצמו לאיש צדיק, מעוטר בטלית בתפילין ובתורה, ובאמת שבע תועבות בלבו. ע"כ ביקש דוד המלך: "היטיבה ה' לטובים ולישרים בליבותם" – ולא לרמאים ולצבועים.

לפי זה, אם הקב"ה היה משלם שכר בעולם הזה, ו"ה' יראה ללבב", אם כן, לזה אשר אין תוכו כבדו לא היה נותן. אילו היה כך, היה זה מכשול לכמה בני אדם. שהרי עלול היה להיראות כאילו צדיק – היינו אותו אחד שלעיני בשר ודם נראה צדיק, אך באמת מלא ברשע בתוכו – ורע לו. לכן עצת ה' לעולם תעמוד, ר"ל: לעולם הנצחי יעמוד השכר. זהו שאמר הכתוב: "מה רב טובך אשר צפנת ליראיך" – ולמה באמת עשית כן? על זה אמר – "פעלת לחוסים בך נגד בני אדם".

כל זה הוא מחמת שלא מצא הקב"ה כלי מחזיק ברכה לישראל אלא השלום. אם השכר היה בעולם הזה בוודאי לא היה שלום, כי לפי האדם אשר יראה רק לעיניים היה נדמה לו חבירו שהוא צדיק גמור ואעפ"כ רע לו, ולאדם הגרוע ממנו הון ועושר בביתו, וא"כ ח"ו היה סובר דנשיאות פנים יש כאן. לזאת העלים ממנו השכר בעולם הזה.

ג.

נקדים עוד לבאר מאמר תמוה ב-ב"ק (נד ע"ב):

שאל ר' חנינא בן עגיל את ר' חייא בר אבא: מפני מה בדברות הראשונות לא נאמר בהם "טוב", ובדברות האחרונות נאמר בהם "טוב"?

אמר לו: עד שאתה שואלני למה נאמר בהם "טוב", שאלני אם נאמר בהן "טוב" אם לאו, שאיני יודע אם נאמר בהן "טוב" אם לאו. כלך אצל ר' תנחום בר חנילאי, שהיה רגיל אצל ר' יהושע בן לוי שהיה בקי באגדה. אזל לגביה, אמר ליה... הואיל וסופן להשתבר. וכי סופן להשתבר מאי הוי? אמר ר' אשי: חס ושלום פסקה טובה מישראל.

לכאורה מדרש זה תמוה: מה שאמר לו "איני יודע אם נאמר בהם טוב אם לאו", אשר כל התינוקות של בית רבן יודעים זאת, וניתי ספר ונראה!

כפי הנראה מכאן, מדהשיב לו "עד שאתה שואלני למה נאמר בהם טוב" – משמע דעיקר שאלתו היתה רק על הדברות האחרונות, למה נאמר בהם "טוב"; אבל זה היה ניחא לו מה שלא כתוב בדברות הראשונות טוב. וצריך בירור.

נראה לבאר זאת על פי מדרש חז"ל (יומא עא ע"א) על הפסוק: "כי אורך ימים ושנות חיים יוסיפו לך" – "וכי יש שנים של חיים ויש שנים שאינן של חיים? אמר ר' אלעזר: אלו שנותיו של אדם המתהפכות עליו מרעה לטובה". משמע שרק מי שחייו חיי שלווה – חיו נקראים חיים, אבל מי שחייו חיי צער – אין הם נקראים חיים. לפי זה י"ל, דלכך לא קשה לו אדברות הראשונות למה לא נאמר בהם "טוב", זאת מפני שלא צריך לכתוב, כיון שכתוב מקודם "למען יאריכון ימיו", שזה הוא שכר של המצווה, א"כ ממילא מובן דוודאי יהיו ימיו טובים ושלווים. דאל"כ מה מועיל לו אריכות ימים של צער, ומה שכר הוא זה? אלא בוודאי כוונת התורה באומרה "למען יאריכון ימיו" – היינו ימים טובים.

מכאן שעיקר שאלתו היתה: למה נאמר בדברות האחרונות "טוב", והלא מיותר הוא.

אמנם כל זה אם נאמר ד"למען ייטב לך" עולה על הקודם, דהיינו מתייחס לדברי הפסוק: "למען יאריכון ימיו", שאז אנו אומרים שחלק זה של הכתוב הינו מיותר, שכן אין משמעות ותוכן לחיים של אריכות ימים ללא ההבטחה שגם יהיו אלה ימים טובים. אבל אפשר לומר ד"למען ייטב לך" לא עולה על "למען יאריכון ימיו", העוסק בדבר העולם הבא, לעולם שכולו ארוך, אלא הוא מתייחס כבר לעולם הזה.

זהו שהשיב לו ר' חייא בר אבא לר' חנינא: "עד שאתה שואלני למה נאמר בדברות האחרונות טוב" – כלומר: עד שאתה שואלני מדוע ביחס לאריכות הימים, המובאת קודם לכך בפסוק – עליה נאמר בהמשך הפסוק: "למען ייטב לך". מזה משמע דפשיטא לך דהא

דכתיב "למען ייטב לך" קאי על אריכות הימים הכתובה קודם. אולם עד שאתה שואלני על כך – שאלני אם נאמר בהם "טוב", ר"ל אי קאי על אריכות הימים הכתובה קודם אי לא. דאי לא קאי אלא על דבר אחר, דהיינו: לעולם הבא, א"כ צריך לכתוב בדברות האחרונות "טוב". רק אז קשה למה לא נאמר בדברות הראשונות "טוב".

"כלך אצל ר' תנחום בר חנילאי, הלך אליו, א"ל: ... מפני שסופן להישבר". מה שכתוב בדברות האחרונות "טוב" אינו עולה על אריכות הימים הכתובה קודם לכן, אלא על דבר אחר, רצונו לומר: לעולם הבא. מכל מקום לא קשיא למה לא נאמר ג"כ בדברות הראשונות "טוב", מפני שסופן להשתבר, וח"ו פסקה טובה מישראל.

ד.

במסכת ראש השנה (יז ע"ב) מקשה הגמ', כתיב: "אשר לא ישא פנים", וכתוב: "ישא ה' פניו אליך". והובא באחרונים לתרץ את קושיית הגמ' עפ"י מאי דאיתא בזבחים (קטז ע"א), דבשעת מתן תורה נתקבצו אומות העולם אצל בלעם ואמרו ברעדה: שמא המלך למבול ישוב? אמר להם בלעם "ה' עוז לעמו יתן ה' יברך את עמו בשלום". ולכאורה אינו מובן: הרי הקב"ה החזיר את התורה על כולם ולא רצו לקבלה. א"כ ידעו אומות העולם מזה! ועוד יש לשאול: למה הביא בלעם בתשובתו את כל הפסוק כולו, לא הוה ליה למימר כי אם "ה' עוז לעמו יתן".

נראה לומר, דבשעת מתן תורה היה פסל מיכה בידי ישראל, ועל זה נאמר "ויפתוהו בפיהם". אמנם ידוע דאיתא במדרש (ספרי נשא, מב) "חבור עצבים אפרים הנח לו", דאם אנחנו בלב אחד אפילו אם עבו"ז בידם הנח להם, ובשעת מתן תורה דכתיב "ויחן שם ישראל נגד ההר", היינו שהיו אז כולם כאיש אחד כמ"ש רש"י, על כרחך לא הקפיד ה' על עבו"ז שבליבם.

זהו העניין של אומות העולם. באמת הם ידעו שניתנה התורה, אלא שבגלל שהיו בידי ישראל שורשי עבו"ז, היו יראים אומות העולם שמא יחזיר ה' את העולם לתוהו ובוהו, כי כן היה התנאי: אם יקבלו את התורה מוטב ואם לאו וכו'. חשבו אומות העולם שאין קבלתם של ישראל נחשבת קבלה גמורה, וא"כ ה' למבול ישוב. לזה השיב להם בלעם: "ה' עוז לעמו יתן" – ה' נותן את התורה לישראל; אך אל תיראו מכך שאין ליבם של ישראל לשמים, שכן "ה' יברך את עמו בשלום" – וכיון שהם בלב אחד כאיש אחד, מוותר להם הקב"ה.

כך מיושבת קושיית הגמ' על הסתירה כביכול שבין שני הפסוקים: "ישא ה' פניו אליך" ו"אשר לא ישא פנים". כשישראל הם כאיש אחד בלבד אחד – הקב"ה מוותר להם על הכל, ועל כך נאמר: "ישא ה' פניו אליך". אבל כשליבם נחלק – אז מדקדק עמהם לפי מעשיהם, וזהו הביאור דקרא: "ישא ה' פניו אליך".

ה.

בזה אפשר לבאר מאמר תמוה במסכת נדרים (פא ע"א): "מי האיש החכם... דבר זה נשאל לחכמים ולנביאים ולא פירושהו, עד שפירש הקב"ה בעצמו".

והקשו על זה: למה באמת לא ידעו על מה אבדה הארץ, הלא היו בתוך ישראל עבירות חמורות, גילוי עריות שפיכות דמים ועבו"ז, כידוע. אמנם לפי דברינו הנ"ל ניחא, דבמקום שיש שלום הקב"ה נושא פנים לישראל ומוחל להם אפילו על עוון עבו"ז. בבית ראשון היו קיימים אז החרש והמסגר, הלא המה תלמידי חכמים גדולים; ועל כך אומר ר' אלעזר דתלמידי חכמים מרבים שלום בעולם, שנאמר: "וכל בנייך לימודי ה'". א"כ היה שלום אז בתוך ישראל, ולכן לא ידעו כולם על מה אבדה הארץ.

עד שבא הקב"ה ואמר: "על עזבם את תורתי". רצונו לומר: גם תלמידי החכמים לא למדו אלא בשביל לקנטר, וא"כ גם ביניהם לא היה שלום, ומכל שכן אצל המוני העם. לזאת אבדה הארץ.

היוצא לנו מזה דהעיקר הוא להיות באחדות ובשלום עם כל אחד ואחד, ויש לקבוע בלב בצורה אמיתית את מצוות ואהבת לרעך כמוך, אשר בה נכללת כל התורה, כאשר אמר הלל לאותו גר שבא לפניו וביקש ממנו שילמד אותו כל התורה על רגל אחת (שבת לא ע"א). השיב לו הלל: מה דעלך סני לחברך לא תעביד – והוא מצוות ואהבת לרעך כמוך.

ו.

בזה נבוא לחבר את סופו של ש"ס המשניות לתחילתו. התנא מתחיל את תורה שבעל פה במצוות קריאת שמע: "מאימתי קורין את שמע בערבית". ולכאורה קשה: הלא עיקרה של מסכת ברכות הוא לשנות דיני ברכות, א"כ היה לו להתחיל בדיני התפילה, שהרי התפילה היא כוללת י"ח ברכות.

ואין לומר שכיון שקריאת שמע היא מדאורייתא ותפילה היא רק מדרבנן, לכך התחיל במצווה של תורה. דא"כ עדיין יהיה קשה לר"י שם ד' כ"ח דסבר דקריאת שמע היא מדרבנן, למה הקדים התנא קריאת שמע לתפילה?

עוד אין לומר, שכיון דקריאת שמע היא קודם התפילה לכך הקדימה. דזה ניחא רק לר' יוחנן (ד ע"ב), דאמר שגם בערבית צריך לסמוך גאולה לתפילה; אבל לריב"ל, דסבר דתפילות באמצע תיקנום, א"כ בערבית אדרבא תפילה קודמת לקריאת שמע, והרי התנא בערבית קאי, א"כ הווא ליה למיתני תפילה ברישא, ולמה נקט קריאת שמע?

צ"ל משום דעיקר קבלת התורה לא היתה אלא בזכות האחדות והשלום שהיו אז בתוך ישראל. דבר זה מבואר בקריאת שמע: "שמע ישראל... ה' אחד". בזה אנו מקבלים על עצמנו את האחדות, כמבואר בש"ס פסחים (נו ע"א), דבניו של יעקב השיבו לאביהם שהיה סבור שמא יש מחלוקת ביניהם, ואמרו לו: "שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד", כשם שאין בליבך אלא אחד, כך אין בליבנו אלא אחד. על כן פתח התנא בקריאת שמע, מחמת שבה מבוארת האחדות והשלום, שהם העיקר. וכן כתב שם בצל"ח.

זהו שסיים את התנא את הש"ס: "עתיד הקב"ה להנחיל לכל צדיק וצדיק" – ר"ל אף לצדיק שאינו גמור. וכדי שלא יקשה: וכי ח"ו נשיאות פנים יש כאן? על כן "לא מצא הקב"ה כלי מחזיק ברכה לישראל אלא השלום", וגדול כוח השלום שמוותר להם הקב"ה לישראל.

ואם תשאל: מנא לן הא? על כך אנו אומרים: "הדרן עלך שיתא סדרי משנה", ותראה שהתנא מתחיל בקריאת שמע; וקשה, למה לא הקדים תפילה? וצריך ליישב, שהעיקר הוא האחדות והשלום, אשר זה ילפינן מקריאת שמע. לכן הקדים למיתני קריאת שמע, שממנה למדנו דגדול כוח השלום.

הדרן לש"ס משניות (2)

א.

בסיום ש"ס המשניות (עוקצין פ"ג, מ"י-מ"ב):

כוורת דבורים – ר' אליעזר אומר: הרי היא כקרקע, וכותבין עליה פרוזבול, ואינה מקבלת טומאה במקומה, והרודה ממנה בשבת חייב חטאת. וחכמים אומרים: אינה כקרקע, ואין כותבים עליה פרוזבול, ומקבלת טומאה במקומה, והרודה ממנה בשבת פטור.

חלות דבש – מאימתי מיטמאות משום משקה? ב"ש אומרים: משיחרחר, ב"ה אומרים: משירסק.

אמר ריב"ל: עתיד הקב"ה להנחיל לכל צדיק וצדיק ש"י עולמות, שנאמר: "להנחיל אוהבי יש ואוצרותיהם אמלא". אמר ר"ש בן חלפתא: לא מצא הקב"ה כלי מחזיק ברכה לישראל אלא השלום, שנאמר: "ה' עוז לעמו יתן ה' יברך את עמו בשלום".

כאמור, ר' אליעזר עושה את כוורת הדבורים כקרקע ממש, ולכן אם רודה ממנה בשבת חייב חטאת. טעמו מובא ב-ב"ב (פ ע"ב): "אמר ר' אלעזר, מאי טעמא דר' אליעזר? דכתיב: 'ויטבול אותה ביערת הדבש, וכי מה עניין יער אצל דבש? אלא לומר לך מה יער התולש ממנו בשבת חייב חטאת – אף דבש הרודה ממנו בשבת חייב חטאת'".

ולכאורה קשה מאוד לחייב חטאת מדברי קבלה, ואינו מתקבל על הדעת כלל!

צריך לומר, דר' אליעזר מקיים כאן את מה שהעיד על עצמו, שלא אמר שום דבר שלא שמע מפי רבותיו (יומא סו). וכן מובא בסוכה (כח ע"א):

מעשה ברבי אליעזר ששבת בגליל העליון, ושאלוהו שלושים הלכות בהלכות סוכה. שתיים עשרה אמר להם שמעתי, שמונה עשרה אמר להם לא שמעתי... אמרו לו: כל דבריך אינן אלא מפי השמועה? ! אמר להם: הזקקתוני לומר דבר שלא שמעתי מפי רבותי: מימי לא קדמני אדם בבית המדרש, ולא ישנתי בבית

המדרש לא שינת קבע ולא שינת עראי, ולא הנחתי אדם בבית המדרש ויצאתי, ולא שחתי שיחת חולין, ולא אמרתי דבר שלא שמעתי מפני רבי מעולם.

ר' אליעזר מפרט להם את מידותיו, כדי שלא יאמרו שהסיבה שלא שמע את שמונה עשרה ההלכות היא מפני שהיה מאחר מלבוא לבית המדרש, או שהיה ממהר לצאת ממנו, או מפני שישן בבית המדרש בשעה שרבותיו אמרו את הדברים, או מפני ששח באותה שעה שיחת חולין.

ר' אליעזר היה כה איתן בקבלתו, עד שלא חש לחזור בו מפני שום דבר, כידוע מהסיפור בתנורו של עכנאי (ב"מ נט ע"ב).

א"כ בוודאי גם מה שסובר ר' אליעזר דכוורת דבש הרי היא כקרקע כבר קיבל מרבותיו. ידוע דר' אליעזר שמותי הוא, ובתלמוד ירושלמי מפרשים שמותי – שהוא מתלמידי ב"ש, וכך מובא גם בתוס' שבת (קל ע"ב, ד"ה דרבי). אם כן, ההלכה שהביא ר' אליעזר אודות כוורת דבש לקוחה היא מרבותיו, דהיינו מב"ש. אם כך הרי שאין הלכה כר' אליעזר, שכבר פסקה בת הקול שאין הלכה כב"ש (עירובין יג ע"ב).

לפיכך מתעוררת השאלה: מה ראה רבינו הקדוש, מסדר המשניות, לסיים את ש"ס המשניות במאמרם של ר' אליעזר וב"ש? אותה שאלה יש לשאול גם על רישא דהש"ס: רבי פתח את המשניות בדברי ר' אליעזר: "מאימתי קורין את שמע בערבית? משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן, עד סוף האשמורה הראשונה, דברי ר' אליעזר". וגם כאן אין הלכה כמותו.

ב.

נראה לומר, דכוונת רבינו הקדוש היתה להתחיל ולסיים את ש"ס המשניות דווקא במאמריהם של ר' אליעזר וב"ש, כדי שלא נטעה לומר שכיון שמן המפורסמות שאין הלכה כמותם, לכן אין עניין לעסוק בדבריהם וגם לא להזכיר את שיטתם. לא כן הוא. אלא אלו ואלו דברי א-להים חיים, כמו שפירש הריטב"א הטעם לכך, כי כשעלה משה למרום לקבל את התורה הראו לו על כל דבר מ"ט פנים להיתר ומ"ט פנים לאיסור, ושאל לקב"ה על זה, והשיב לו: שיהא מסור לחכמי ישראל שבכל דור ודור כך שתהיה ההכרעה כמותם.

לכן רבינו הקדוש פתח וגם סיים את הש"ס בדבריהם הקדושים, שחביבים עליו דבריהם, כי כל דבריהם דברי א-להים חיים. ואע"פ דהלכה אינה כמותם, אבל זו היא מצוות ערך התורה

שאנו מחוייבים לעסוק בה תמיד. על כך אנו מברכים את ברכת "לעסוק בדברי תורה" – דגם דבריהם הקדושים בכלל עסק התורה הם.

ג.

עם האמור נוכל ליישב את דברי הגמ' בברכות (יא ע"ב):

מאי מברך? אמר ר' יהודה אמר שמואל: "אשר קידשנו במצוותיו וציוונו לעסוק בדברי תורה". ור' יוחנן מסיים בה הכי: "הערב נא ה' א-להינו את דברי תורתך בפינו ובפיפיות עמך בית ישראל, ונהיה אנחנו וצאצאינו וצאצאי עמך בית ישראל כולנו יודעי שמך ועוסקי תורתך, ברוך אתה ה' המלמד תורה לעמו ישראל". ורב המנונא אמר: "אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו, ברוך אתה ה' נותן התורה". אמר רב המנונא: זו היא מעולה שבברכות – הלכך לימרינהו לכולהו.

גירסת ר"ת היא: "הלכך נימרינהו לתרוויהו". לשיטת ר"ת, אין זה אלא סיום הברכה שזה עתה הביא ר' יוחנן. א"כ לגירסתו, אין כאן אלא שתי ברכות.

בספר "אוהל שם" הקשה: איך יברך שלוש ברכות, או לשיטת ר"ת – שתיים? הרי ידוע שבכל מקום שאין צורך אלא בברכה אחת, הרי שאם יברך שתיים או שלוש ברכות – הוי ברכה לבטלה!

אבל כפי האמור, שאע"פ שאין הלכה כמו ב"ש ור' אליעזר, הרי שלעסוק בדבריהם נקרא מצוות עסק התורה. א"כ העיסוק בתורה וקיום התורה בפועל הם שני דברים נבדלים. לפי זה מתורצת קושיית ה"אוהל שם", ואין כאן ברכה לבטלה: ברכת "לעסוק בדברי תורה" היא למצוות העסק בתורה, אפילו מה שאינו להלכה; וברכת "אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו", הכוללת לשון נתינה, שייכת יותר על קיום התורה בפועל, שהיא כלל תרי"ג המצוות, כפי הכרעתם של חכמי ישראל.

ד.

זאת היתה כוונת רבינו הקדוש בכך שסיים והתחיל את הש"ס בדברי ב"ש ור' אליעזר. עוד הסמיך לזה את דברי ריב"ל: "עתיד הקב"ה להנחיל לכל צדיק וצדיק ש"י עולמות". דייק

לכפול ולומר: "כל צדיק וצדיק" – אפילו צדיק שאין הלכה כמותו ינחיל לו הקב"ה ש"י עולמות, כיון שאלו ואלו דברי א-להים חיים.

אחר הסמיך רבי לכל הנ"ל את דברי ר' שמעון בן חלפתא: "לא מצא הקב"ה כלי מחזיק ברכה לישראל אלא השלום, שנאמר: 'ה' עוז לעמו יתן ה' יברך את עמו בשלום'". אין עוז אלא תורה, וע"י עסק התורה שכתוב בה "דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום" באים לידי שלום.

יה"ר שיהיה שלום בעולם ושלום על ישראל, ובא לציון גואל, במהרה בימינו אמן.

הדרן לש"ס משניות (3)

ישנו מאמר חז"ל (ויק"ר ז, ג): "אין כל הגלויות הללו מתכנסות אלא בזכות המשניות". יש לתמוה על המאמר הנ"ל. משמע ממנו, שזכות לימוד המשנה גדולה יותר מזכות לימוד הגמרא, שהרי בזכות המשניות מתכנסות הגלויות, ולא בזכות הגמרא. אבל הלא במסכת ב"מ (לג ע"א) למדנו: "ת"ר, העוסקים במשנה – מידה ונוטלים עליה שכר, העוסקים בגמרא – אין לך מידה גדולה מזו". א"כ רואים שזכות לימוד הגמרא יותר גדולה מהמשנה!

העניין הוא, שבאמת זכות לימוד הגמרא עולה על לימוד המשנה, והכי מסתבר, שכן הגמרא באה לברר את ההלכה בארוכה והמשנה בקצרה. אולם המאמר הנ"ל נאמר על הזמן שישראל נמצאים בגלות, ומעול שעבוד הגלויות אין לישראל הרחבת הדעת ללמוד גמרא, כמו שאמרו (מגילה כח ע"ב): "שמעתתא בעא צילותא כיומא דאיסתנא". צריך דעת צלולה בשביל למוד גמרא, ולפיכך לא יעלה ביד ישראל בגלותם ללמוד מן התורה בעל פה אלא רק את המשניות הקצרות. ובזכות זה יזכו גם לצאת מן הגלות.

כעת, שזכינו לצאת מן הגלות ואנו נמצאים בארצנו, ויש לנו הרחבת הדעת (פחות או יותר), כבר איננו יוצאים ידי חובה בלימוד המשנה לחוד בלי גמרא. כמו שמבאר המהרש"א את הכינוי "מידה" שנאמר על המשניות: לימוד המשנה יש לו מידה, כלומר: זמן מוגבל ללמוד אותם. כמו שנאמר בפרקי אבות (פ"ה, מכ"א): "בן חמש שנים למקרא, בן עשר למשנה... בן חמש עשרה לתלמוד". ללימוד המקרא והמשנה ישנו פרק זמן מוגבל של חמש שנים; ואילו ללימוד הגמרא אין הפסק כל החיים, החל בגיל חמש עשרה.

ובילקוט שמעוני (תולדות, קטו) נאמר:

"ויתן לך הא-להים מטל השמים" – זה מקרא, "ומשמני הארץ" – זה משנה, "ורוב דגן" – זה גמרא, "ותירוש" – זה אגדה.

כאשר בירך יצחק את יעקב התכוון שיתן לו ה' מטל השמים בזכות לימוד המקרא, ושיתן לו משמני הארץ בזכות לימוד המשנה, ורוב דגן בזכות לימוד הגמרא, ותירוש בזכות לימוד האגדה. תלה הפסוק את הברכות בתנאי של קבלת התורה, ללמוד ולעשות. רואים מכאן

שבשביל לזכות בכל הברכות שבירך יצחק את יעקב צריך אחרי לימוד המשנה ללמוד גם את הגמרא.

ו-בסיום מסכת עוקצין (פ"ג, מי"ב):

אמר ר' שמעון בן חלפתא: לא מצא הקב"ה כלי מחזיק ברכה לישראל אלא השלום.

השלום אינו מתקיים אלא ע"י התורה, שנאמר בה: "דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום"; ונאמר עוד: "ה' עוז לעמו יתן ה' יברך את עמו בשלום" – ואין עוז אלא תורה. בזכות לימוד התורה וקיומה נזכה לכל הברכות הכתובות בתורה, ולשלום שמתקיים ע"י התורה. ובא לציון גואל במהרה בימינו אמן.



שער הדרשות

"גדולה תורה שהיא נותנת חיים לעושיה בעולם הזה ובעולם הבא שנאמר כי חיים הם למוצאיהם ולכל בשרו מרפא ואומר רפאות תהי לשרך ושרקוי לעצמותיך ואומר עץ חיים היא למחזיקים בה ותומכיה מאושר ואומר כי לוית חן הם לראשך וענקים לגרורותיך ואומר תתן לראשך לוית חן עטרת תפארת תמגניך ואומר אורך ימים בימינה בשמאלה עושר וכבוד ואומר כי אורך ימים ושנות חיים ושלוש יוסיפו לך".

(מסכת אבות פרק ו משנה ז)

אוהב היה רבי חיים מוולוז'ין את ישיבתו בכל לבו ונפשו.
לאחר פטירת הגר"א, היה רבי חיים כמעט "חד בדרא" באהבת לימוד התורה,
ואף הוא, מתוך הרמוניה נפלאה של ענוה ועוז, תום ילדות וכובד ראש,
מתוך אמונה שלמה והכרה פנימית,
כתב בספרו "נפש החיים" (שער ד' פרק כה'): "אם יהיה חס ושלוש העולם פנוי לגמרי
אפילו רגע אחד ממש מעסק והתבוננות עם סגולה בתורתנו הקדושה,
תיכף כרגע היו כל העולמות נחרבים ובטלים ממצאות לגמרי,
ואף איש אחד מישראל לבד רב כוחו, שבידו להעמיד את כל העולמות והבריאה
בכללה עלי ידי עסקו והתבוננותו בתורתנו הקדושה לשמה..."
ומתוך אמנותו הכרתו זו תיקן משמרות בכל לילה בישיבתו,
משמר יוצא ומשמר נכנס, וכך היו יושבים בוולוז'ין ועוסקים בתורה כל הלילות,
לרבות גם לילי שבתות וימים טובים,
ואף הוא בכבודו ובעצמו היה יוצא ונכנס בישיבתו בלילי שבתות לראות איך
יושבים התלמידים ולומדים בלי הפסק.
כמו כן מספרים כי כך היתה דרכו של רבי חיים מוולוז'ין : במוצאי יום
הכיפורים היה יושב בישיבתו לבדו ועוסק בתורה עד חצות הלילה.
בני ישראל קדושים הם – היה אומר – כולם צמו מערב עד ערב.
עכשיו הם כולם עייפים ויגעיים מתענית היום,
וחוששני פן חלילה, יהיה העולם שרוי שעה אחת בלא תורה...

סיפורי צדיקים – שמחה רז

פרשת ויצא

ויאסוף לבן את כל אנשי המקום ויעש משתה (בראשית כ"ט, כב)

בכתוב לא נאמר שאסף את האנשים למשתה, אלא שתחילה אסףם ואח"כ עשה משתה, ויובנו הדברים על פי המדרש:

כינס כל אנשי מקומו, אמר להם: יודעים אתם שהיינו דחוקים למים, וכיון שבא הצדיק הזה לכאן נתברכו המים? אמרו לו: ומה רצונך לעשות ואנחנו נסייע אותך? אמר להם: אם אתם רוצים אני מרמה אותו ונותן לו את לאה, מפני שהוא אוהב את רחל הזאת מאד, והוא יעשה וישהה פה עוד שבע שנים אחרים, ואמרו לו: עשה מה שהוא הנאה והטוב בעיניך. אמר להם: תנו לי כל אחד מכם משכון שלא יפרסם לו אחד מכם, ונתנו לו משכונות והלך והביא על אותן משכונות יין ושמן ובשר. ואח"כ מי שחפץ במשכון שלו היה צריך לפדותו מן החנוני. לכן נקרא שמו לבן הארמי שרימה באנשי מקומו. כל אותו היום היו משבחים ומזמרים בשמחה לכבוד חתן וכלה, וכיון שנכנס לעתותי ערב ועוד הם מזמרים ומחגגים לפניו, אמר להם יעקב: מה הוא כזאת, כלומר למה אתם גומלים עימי חסד כולי האי? ואמרו לו גם אתה גמלת חסד עמנו בזכותך שנתברכו המים לרגלך, והיו מקלסין לפניו ואמרו בקול שמחה הא ליא הא ליא היא לאה היא לאה לרמז לו הערמה, והוא בתומתו לא הרגיש. באו להכניס הכלה וכבו את הנרות, אמר להם יעקב: מהו זאת למה אתם מכבין את הנרות? ואמרו לו מה אתה רוצה וכי אתה סבור שאנו פרוצים כמו בארצכם? וכל אותו הלילה היה יעקב קורא אותה רחל והיא ענתה, ולכן כתיב בבוקר והנה היא לאה, ואמר לה רמאית בת רמאי בלילה קראתי לך רחל ואת ענית לי, אמרה לו האם אין חכם שאין לו תלמידים? ממך למדתי כמו שאתה שקרת כשאביך קרא לך עשו וענית כן כדי לקיים מצות אמך גם אני למדתי ממך לעשות כן כדי לקיים מצות אבי.

(בראשית רבה פרשה ע', יט ומתנות כהונה שם)

לכן כתוב קודם ויאסוף את כל אנשי המקום, שמתוך שאסףם והוציא מהם המשכונות, עשה את המשתה.

מספרים שבא אדם אל הגאון הצדיק ר' זלמלי מווילנא, והתאונן כי הוא צריך להשיא את בתו, ואין לו די כסף לסדר את החתונה ברב עם והדר לפי כבודו. השיב לו הגאון הצדיק: שני משתאות של נישואין נזכרים בתנ"ך, האחד אצל לבן, והשני אצל בועז. בלבן נאמר: "ויאסוף לבן את כל אנשי המקום ויעש משתה", פירוש משתה גדול לכל אנשי המקום, והתוצאה היתה שלבסוף לקח מכל האנשים המשתתפים את בגדיהם, כמו שמסופר במדרש. משתה אחר היה אצל בועז, בועז לקח למשתה רק עשרה אנשים מזקני העיר, משתה צנוע ביותר, ומה התוצאה – דוד מלך ישראל ומלך המשיח. כך ענה לו הגאון הצדיק.

פרשת וישב וחנוכה

אומרת הגמרא (שבת כ"א ע"ב):

מאי חנוכה דתנו רבנן בכ"ה בכסלו יומי דחנוכה תמניא אינון, דלא למספד בהון ודלא להתענות בהון. שכשנכנסו יוונים להיכל טימאו כל השמנים שבהיכל, וכשגברה מלכות בית חשמונאי וניצחום, בדקו ולא מצאו אלא פך אחד של שמן שהיה מונח בחותמו של כהן גדול, ולא היה בו להדליק אלא יום אחד, נעשה בו נס והדליקו ממנו שמונה ימים, לשנה אחרת קבעום ועשאוים ימים טובים בהלל והודאה.

הקשה הב"י (או"ח סי' תר"ע): כיוון שהיה בפך שמן ליום אחד, נמצא שהיה הנס רק שבעה ימים, אם כך למה קבעו את חנוכה שמונה ימים?

הט"ז (שם ס"ק א) מתרץ על פי הזוהר (פרשת לך לך דף פח, א), שמפרש את דברי אלישע לאישה שהנושה רצה לקחת את ילדיה. שואל אותה אלישע: "מה יש לך בבית" (מלכים ב ד', ב), מסביר הזוהר כי אין הברכה שורה אלא בדבר שישנו כבר בעולם, ואפילו הוא דבר מועט, אז ה' נותן ברכה להרבות המעט, מה שאין כן בדבר ריקן אין שייך בו ברכה לעשות ברייה חדשה. כך גם בחנוכה, אילו היה נשרף כליל הראשון כל השמן, לא היה מציאות של נס בשאר הימים, נמצא שהיה נס גם ביום הראשון שנשאר מעט מן השמן.

כתב הישמח משה (פרשת וישב דף פו, א; פרשת תולדות דף סג, ב) כי דבר זה נאמר רק בברכה הבאה ע"י שליח כגון נביא או צדיק, אבל ברכה הבאה ישירות מ- ה' יכולה לבוא גם בדבר ריקן, גם ביש מאין. על פי זה מתבאר כוונת הכתוב בפרשת וישב על יוסף כשהיה בבית הסוהר:

"אין שר בית הסוהר רואה את כל מאומה בידו" (בראשית ל"ט, כג), לא ראו בידו כלום ובכל זאת ראו ברכה אצלו, והתפלאו הלא לברכה צריך שיהיה משהו שתחול עליו הברכה? והתשובה על זה "ואשר הוא עושה ה' מצליח" יש כאן ברכת ה' היא תעשיר, ולא ברכת בשר ודם.

פרשת מקץ

ויהי מקץ שנתיים. (בראשית מ"א, א)

אומר על כך המדרש:

אשרי הגבר אשר שם ה' מבטחו (תהילים מ', ה), זה יוסף, ולא פנה אל רהבים, על ידי שאמר לשר המשקים זכרתי והזכרתי ניתוסף לו שתי שנים (בראשית רבה פרשה

פט, ג)

רבים תמהו על זה, דהא לכאורה יוסף לא בטח ב-ה' וגם פנה אל רהבים, ומפני כך נענש שנתווספו לו עוד שתי שנים, אם כן זה סותר את תחילת הפסוק?

ויש לפרש כי בוודאי יוסף בטח בה', כמו שראינו בדבריו לשרי פרעה: "הלוא לאלוקים פתרונים" (בראשית מ', ח), וכן אמר לפרעה: "בלעדי אלוקים יענה את שלום פרעה" (בראשית מ"א, טז), שבטח בה' שיתן לו לפתור חלומותיהם על דרך אמת. אלא שיוסף הבין כי מכירתו והשהיה בבית האסורים, הכל בא בשביל שיתקיימו חלומותיו, כי ראה וסמך על חלומותיו שהם צודקים. כאשר פתר חלומותיהם של שרי פרעה, הבין שזה יהיה סיבה שעל ידה יצא מבית האסורים, ויעשו אותו חפשי מלהיות עבד. אנו יודעים שעל פי חוקי מצרים יוסף לא יכל לצאת לחירות לעולם, כפי שאומר המדרש (ע"פ מכילתא דרשב"י פרק ג' פס' ב) שהוא בנימוסי מצרים שאין עבד יוצא לחירות לעולם ואי אפשר לעשותו חפשי בדיניהם, מכל מקום יוסף ביקש משר המשקים שיזכיר אותו לפרעה, כי אולי הוא השליח והסיבה שעל ידו יצא לחופשי. מכל מקום עיקר בטחונו היה בה' שהכל סיבה ומסובב מה', ובזה שביקש משר המשקים שיזכירו להוציאו ולעשותו בן חורין, אף שהוא לא כדת מצריים שמי שנמכר לעבד שישתחרר, הראה יוסף בטחונו בה', כי בזכות שהיה בטחונו חזק כל כך, לכן לא פנה לנימוסיהם, והבין שעל ידי זה יתקיימו חלומותיו. לכן נתאחר שם עוד שתי שנים, עד שחלם גם כן פרעה והיה צריך ליוסף שיפתור חלומותיו, ועל ידי זה נעשה משנה למלך במצריים

ונמסר הכל בידו. אילו הזכירו שר המשקים מייד כאשר הוציאו אותו מהכלא היה יוסף נעשה רק חפשי אבל לא משנה למלך, השכחה ששכחו שר המשקים, זה היה שכרו של יוסף על בטחונו, שהמתין עד שגם פרעה חלם ותפעם רוחו, ושלח אחר יוסף ועלה לגדולה שמבית האסורים יצא למלוך. וזה שמסיים המדרש:

ולמה ניתוסף לו שתי שנים? כדי שיחלום פרעה ויתגדל על ידי חלום, שנאמר ויהי מקץ שנתיים ימים.

מה שאמר הפסוק: "אשרי הגבר אשר שם ה' מבטחו ולא פנה אל רהבים", דקדקו המפרשים למה אמר אל רהבים, שנקראים כך המצרים, ולא על שאר אומות? על כן דרשו פסוק זה על יוסף, שלא פנה אל מצריים, לנימוסיהם ודתייהם שאין עבד יוצא לחירות, והיה בוטח בה', והבין שזה הסיבה שיצא לחירות עולם.

בכל פרשה נכתב בסופה מספר הפסוקים, בפרשה זו הוסיפו גם את מספר התיבות - 2025. אומר על זה הגר"א, מה ראו בעלי המסורה להוסיף בפרשה זו גם את מספר התיבות? לפי שפרשת מקץ נקראת בדרך כלל בשבת חנוכה, ויש לזה רמז במספר התיבות שבפרשה 2025, כלומר 8 כפול נר(250) = 2000, ומתחיל בהדלקתן ב 25 - (כ"ה) בכסלו.

פרשת ויחי

ברכת יוסף ובניו

קראנו בפרשת השבוע את ברכת יעקב ליוסף ולבניו (בראשית מ"ח, טו-טז):

ויברך את יוסף ויאמר האלהים אשר התהלכו אבתי לפניו אברהם ויצחק האלהים הרועה אותי מעודי עד היום הזה: המלאך הגואל אותי מכל רע יברך את הנערים ויקרא בהם שמי ושם אבותי אברהם ויצחק וידגו לרב בקרב הארץ:

לכאורה אין כאן ברכה ליוסף, אלא רק ברכה לאפרים ומנשה? מסביר הרמב"ן שברכת הבנים היא ברכת יוסף וז"ל:

הטעם, כי לברך את יוסף באהבתו אותו ברך את בניו.

כלומר אם הבנים הולכים בדרכי האבות, בדרך התורה והמצוות, כמו שברכם יעקב אבינו: "ויקרא בהם שמי ושם אבותי אברהם ויצחק" זה ברכה גם לאבות, כמו שאמר דוד המלך עליו השלום (תהילים קכ"ח, ג-ד) :

בניך כשתילי זיתים סביב לשלחנך הנה כי כן יבורך גבר ירא ה'

וכמו שאמר שלמה המלך עליו השלום (משלי כ"ג, טו) :

בני אם חכם לבך ישמח לבי גם אני

האור החיים הקדוש מביא את פירוש הרמב"ן ומקשה עליו:

ואין הדעת נוחה בזה, כי למה לא יתברך יוסף עצמו בדברים הנוגעים אליו בפרטות? ולכן הוא מפרש:

יתבאר על פי דבריהם שאמרו שמפתח הברכות היה בידי אברהם ומסרו ליצחק, ויצחק מסרו ליעקב, ויעקב מסרו ליוסף. והוא אומרם ויברך את יוסף פירוש מסר בידו מפתח הברכות.

בהמשך הפרשה כתוב (בראשית מ"ח, כ) :

ויברכם ביום ההוא לאמר בך יברך ישראל לאמר ישימך אלוקים כאפרים וכמנשה

אומר רש"י:

הבא לברך את בניו יברכם בברכתם ויאמר איש לבנו ישימך אלקים כאפרים וכמנשה

שואל הגאון הכתב סופר (פרשת ויחי ד"ה ישימך אלקים) :

מאחר שיברך בנו שיהיה כאפרים שהוא גדול יותר ממנשה, ולמה יאמר וכמנשה שקטן ממנו, ובכלל מאתים מנה, ולא כן דרך הברכה אלא לעלות יותר ויותר ולא להיפוך?

ותשובתו היא:

כי כל אב מחויב להשגיח על בניו וללמדם תורה ויראת ה', אלא שצריך גם כן ללמדם דבר אחר שיהיו מובלעים בין אנשים, ולהדריכם דרך ילכו בה וינהגו בכבוד בבני אדם, וצריך ללמדו אומנות לפרנס כפי צורך השעה והזמן. אבל

ראש לכל היא יראת ה' תכלית אמיתי של בני אדם, ואידך טפל בא באחרונה, ולא כבני אדם שתחלה מלמדים בניהם חכמת העולם, ואחר כך מלמדם מחכמת התורה, ושוב לא יקבל הבן ולא יצליח ולא יעשה פרי קודש. והנה ידוע שאפרים היה גדול בחכמת התורה ושכיח ורגיל לפני יעקב, ומנשה היה איש אשר על ביתו, והיה מתעסק ביותר בעניני העולם על המחיה ועל הכלכלה, והיה מעורב בין הבריות מובלע בין האנשים. ואמר יעקב כך יברך ישראל לאמר ישימך אלקים כאפרים בתורה, וכמנשה גם כן שיהיה מעורב בין הבריות, וכן יגדל כל אב בניו על דרך זה וישם את אפרים לפני מנשה, היינו שיהיה לעולם תחלה מעלת אפרים שיהיה גדול בתורה ואחר כך מעלתו של מנשה, ראשית חכמה יראת ה'.

ונסיים בברכה הערב נא ה' אלוֹקֵינו את דברי תורתֶיךָ בפינו... ונהיה אנחנו וצאצאנו וצאצאי צאצאנו כולנו יודעי שמך ולומדי תורתֶיךָ לשמה, וכדכתיב (ישעיהו נ"ט, כא) ואני זאת בריתי אותם אמר ה'... לא ימוש מפֶיךָ ומפי זרעך ומפי זרעך מעתה ועד עולם. אמן.

ברכת אפרים ומנשה

בפרשת השבוע בברכה שבִּירַךְ יעקב אבינו את אפרים ומנשה נאמר (בראשית מ"ח, טז) :

המלאך הגואל אותי מכל רע יברך את הנערים ויקרא בהם שמי ושם אבותי אברהם ויצחק וידגו לרוב בקרב הארץ

כדי להבין את תוכן הברכה וכוונתה נקדים מספר מילים.

כידוע בתקופת הגלות בהרבה מדינות היו זכויות היהודים מוגבלות. אחת ההגבלות המפורסמות הייתה ההגבלה על מקום המגורים, ליהודים לא היה חופש לגור בכל מקום בו חפצו אלא הקציבו להם מקום לגור, פעם מקום זה נקרא 'רובע יהודי' ופעם 'גטו'. מובן שבמקומות אלו היה לחץ ודוחק גדול, אבל בעניני הדת היה בדבר טובה גדולה, היות והיו מופרדים מן הגוים הגוים לא שמו לב להשגית במעשיהם ובמנהגיהם, וכך יכלו להחזיק בכל עוז בתורה ובמצוות. לא כך היה כשנהרסו החומות המבדילות בין עם לעם, וניתן חופש ליהודים לגור בכל מקום במדינה, אז בעוונותינו הרבים, הרבה נכשלו והקלו במצוות מחמת בושה מהשכנים, וגם נתקיים בהם: "ויתערבו בגוים וילמדו מעשיהם" (תהילים ק"ו, לה).

בגלות מצרים היה לישראל מקום מיוחד ונפרד למגורים, ארץ גושן. יעקב אבינו חש שבעקבות ברכתו: "וידגו לרוב בקרב הארץ" ישראל יפרו וירבו מאד ויהיה המקום צר להכילם, ומתוך כך יהיו מוכרחים להתפזר ולהתפשט בכל הארץ ויגרום הדבר שילמדו ממעשה הגוים, ויעזבו ח"ו את מצוות השם ותתהפך הברכה לקללה ח"ו.

על זה אמר יש תקנה לכך, אם ישראל לא ישנו את שמם ויקראו תמיד בשם היהודי, זה יהיה גדר גדול לבל יתערבו בגוים אפילו אם יגורו ביניהם. וכן העידו חז"ל שהיה כן במצרים שלא שינו את שמם, את לשונם ואת מלבושם ובזכות זה נגאלו. וזה שהקדים יעקב אבינו בברכתו לפני 'וידגו לרוב בקרב הארץ' אמר: 'ויקרא בהם שמי ושם אבותי אברהם ויצחק' - אז יוכלו לפרות ולרבות, ואפילו אם יתפשטו בקרב הארץ לא יזיק להם ריבויים.

עוד יש לעיין, מה הטעם שיעקב אבינו תפש בברכתו לשון 'וידגו', מה שלא מצאנו לשון זו בשום מקום אחר, שהרי כשהקב"ה בירך את אדם וחוה אמר להם: "פרו ורבו" (בראשית א', כח), וכן אצל נח באותה הלשון (שם ט', א), ואצל האבות, אצל אברהם "וארבה אותך במאד מאד" (שם י"ז, ב), אצל יצחק "והרביתי את זרעך" (שם כ"ו, ד), ויצחק בירך את יעקב: "ואל שדי יברך אותך ויפרך וירבך" (שם כ"ח, ג), והקב"ה אמר ליעקב: "פרה ורבה" (שם ל"ה, יא).

כדי לענות על כך נקדים בענין שנה מעוברת. בשנה יש שנים עשר חדשים, ולפעמים יש שנה מעוברת עם שלושה עשר חדשים, כידוע החדש השלושה עשר ענינו להשלים את החסר בין חדשי הלבנה לחדשי החמה. אנו מונים לחדשי הלבנה ובשנת הלבנה יש 354 יום ואילו בשנת החמה יש 365 יום, ההבדל של אחד עשר יום שבין שנת חמה לשנת לבנה מצטרף במשך שלש שנים ליותר מחודש, ואם לא הינו מעברים את השנים היה חל חג הפסח בחורף, והתורה ציוותה שיהיה באביב. בכל זאת צריך טעם למה הוקבע מהקב"ה בטבע כך? ועוד צריך טעם למה דוקא אדר מעובר ולא חדש אחר?

נראה ליישב זאת כך, כידוע כל הבריאה נבראה באופן שהיא מכוונת כנגד האומה הישראלית, כמו שכתוב: "יצב גבולות עמים למספר בני ישראל" (דברים ל"ב, ח) ואומר התרגום ירושלמי למנין שבטי ישראל. מעתה מובן היטב כי י"ב חדשי השנה הם כנגד י"ב שבטים, והיות ששבט יוסף נחלק לשני שבטים ע"י יעקב אבינו, הרי ישנם שלושה עשר שבטים לכן לפעמים צריך להיות בשנה שלושה עשר חדשים כנגד אפרים ומנשה. על פי זה נבין מדוע מעברים דוקא את חדש אדר, כי מן הסתם החדשים מכוונים כנגד השבטים לפי גילם, הבכור כבכורתו והצעיר כצעירתו, ומאחר שאפרים ומנשה היו הצעירים שבכל השבטים הרי שהם כנגד חודש אדר, וזאת כאשר אנו מונים את החודשים מניסן ע"פ דברי חז"ל על הפסוק "החדש הזה לכם ראש חדשים" (שמות י"ב, ב) שלענין חדשים לעולם מונים

מניסן. אם כן ניסן הוא נגד ראובן, אייר נגד שמעון וכן הלאה, החדש האחרון שהוא אדר הוא נגד אפרים ומנשה. עכשיו מובן היטיב שרק חדש אדר מעובר, לפי שהוא כנגד אפרים ומנשה. מזלו של אדר הוא דגים, לכן אמר יעקב בברכתו: 'וידגו לרוב בקרב הארץ' כי זה מכוון לאפרים ומנשה.

פרשת וארא

א.

בפרשת השבוע:

וידבר אלהים אל משה ויאמר אליו אני ה': וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב
באל שדי ושמי ה' לא נודעתי להם: וגם הקימותי את בריתי אתם לתת להם את
ארץ כנען את ארץ מגוריהם אשר גרו בה: (שמות ו', ב-ד)

פירש רש"י:

וידבר אלהים - דיבר איתו משפט, על שהקשה לדבר ולומר למה הרעות לעם
הזה.

כלומר הקב"ה מדבר עם משה קשות בתשובה לדבריו בסוף הפרשה הקודמת: "למה
הרעותה לעם הזה למה זה שלחתני" (שמות ה', כב), ותשובתו היא: "וארא אל אברהם אל
יצחק ואל יעקב באל שדי... וגם הקימותי את בריתי אתם לתת להם את ארץ כנען את ארץ
מגוריהם אשר גרו בה", ומפרש רש"י את התשובה:

וגם הקמתי את בריתי וגו' כשנראיתי להם בא-ל שדי הצבתי והעמדתי בריתי
ביני וביניהם לתת להם את ארץ כנען, לאברהם בפרשת מילה נאמר: אני א-ל
שדי וגו' ונתתי לך ולזרעך אחריו את ארץ מגוריו, ליצחק: כי לך ולזרעך אתן
את כל הארצות האל והקימותי את השבועה אשר נשבעתי לאברהם, ואותה
שבועה שנשבעתי לאברהם באל שדי אמרתי ליעקב: אני אל שדי פרה ורבה וגו'
ואת הארץ אשר נתתי לאברהם וליצחק לך אתננה ולזרעך אחריו...

כדי להבין את השאלה ששאל משה והתשובה שהשיב הקב"ה נתבונן במדרש:

בא משה והשיב דברים לפני הקב"ה אמר לו למה הרעות ... העם הזה מה עשו שנשתעבדו מכל הדורות שעברו, ואם בשביל שאמר אברהם אבינו במה אדע כי אירשנה ואמרת לו ידוע תדע כי גר יהיה זרעך, אם כן הרי עשו וישמעאל מבניו והם צריכין להשתעבד כמותם, ואפילו כן היה לו להשתעבד דורו של יצחק או דורו של יעקב לא לעם הזה שהוא בדורי (שמות רבה פרשה ה, כב)

כלומר שאלתו של משה היא מדוע דווקא ישראל השתעבדו מכל האומות בשיעבוד קשה זה, ואם זה בגלל אברהם שאמר במה אדע כי אירשנה, אז גם ישמעאל ועשו צריכים להשתעבד. תשובת ה' תובן ע"פ הגמרא (סנהדרין נט ע"א) שם מובא בזו הלשון:

כל מצוה שנאמרה לבני נח ונישנית בסיני לזה ולזה נאמרה

כלומר גם לישראל וגם לבן נח. מקשה הגמרא (שם ע"ב):

והרי מילה שנאמרה לבני נח, דכתיב: ואתה את בריתי תשמר, ונישנית בסיני: וביום השמיני ימול, לישראל נאמרה ולא לבני נח!

ומתרצת הגמרא:

מילה מעיקרא לאברהם הוא דקא מזהר ליה רחמנא ואתה את בריתי תשמר אתה וזרעך אחריך לדרתם, אתה וזרעך - אין, איניש אחרינא - לא.

ומקשה הגמרא אם כן בני ישמעאל יהיו חייבים במילה כי הם זרעך זרע אברהם, ומתרצת כי ביצחק יקרא לך זרע ולא בישמעאל, אם כן בני ישמעאל אינם נקראים זרע אברהם. גם מהבטחת ירושת הארץ מוכח שישמעאל לא נקרא זרע אברהם, כי הבטיח הקב"ה לאברהם – ונתתי לך ולזרעך אחריך את ארץ מגורייך, ליצחק – כי לך ולזרעך אחריך אתן את כל הארצות האל, ליעקב – ואת הארץ אשר נתתי לאברהם וליצחק לך אתננה ולזרעך אחריך. ומדוע לא נותן חלק גם לישמעאל? אלא על כורחך שישמעאל לא נקרא זרע אברהם.

על פי זה נבין את הויכוח של הקב"ה עם משה. משה שואל למה הרעות לעם הזה דווקא ולא לזרעו של ישמעאל? על זה משיב לו הקב"ה: "וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב באל שדי ושמי ה' לא נודעתי להם: וגם הקימותי את בריתי אתם לתת להם את ארץ כנען את ארץ מגוריהם אשר גרו בה: ". למה אני נותן לישראל ולא לבני ישמעאל את הארץ, מפני שבני ישמעאל לא נקראים זרע אברהם, לכן גם בגזרת השעבוד: 'כי גר יהיה זרעך', לא היה ישמעאל בכלל.

ב.

בתחילת הפרשה נאמר:

וידבר אלהים אל משה ויאמר אליו אני ה': וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב
באל שדי ושמי ה' לא נודעתי להם: וגם הקימותי את בריתי אתם לתת להם את
ארץ כנען את ארץ מגוריהם אשר גרו בה: וגם אני שמעתי את נאקת בני ישראל
אשר מצרים מעבידים אותם ואזכור את בריתי: לכן אמור לבני ישראל אני ה'
והוצאתי אתכם מתחת סיבלות מצרים והצלתי אתכם מעבודתם וגאלתי אתכם
בזרוע נטויה ובשפטים גדולים: ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלוהים
וידעתם כי אני ה' אלוהיכם המוציא אתכם מתחת סיבלות מצרים: (שמות ו', ב-ז)

יש להתבונן בחלופי שמות ה' שנאמרים בפסוקים אלו: אלהים, ה', א-ל שדי-י.

פסוקים אלו הם תשובת הקב"ה לשאלת משה שנאמרה בסוף פרשה הקודמת: "למה הרעות
לעם הזה למה זה שלחתני" (שמות ה', כב), עונה לו הקב"ה הנהגתי בממשלת העולם היא על
שתי דרכים, במידת הדין ובמידת הרחמים, לכן נאמר: "וידבר אלקים אל משה" מידת הדין,
"ויאמר אליו אני ה'" מידת הרחמים. כידוע גם שם 'א-ל שדי-י' מורה על מידת הדין כמובא
במדרש:

"כשאני דן את הבריות אני נקרא אלהים, וכשאני עושה מלחמה ברשעים אני
נקרא צבאות, וכשאני תולה על חטאיו של אדם אני נקרא אל שדי" (שמות רבה
פרשה ג, ו).

על פי זה יתבארו הפסוקים כך: "וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב בא-ל שדי-י ושמי ה'
לא נודעתי להם" כלומר לאבות הקדושים לא נזכרתי במידת הרחמים, מפני שכל מעשיהם
ישרו עד שזכו גם במידת הדין לפני. רצה הקב"ה שגם זרעם, כשינחיל להם את ארץ כנען,
יזכו למדרגה זו כמו שאמר לאברהם: "להיות לך לאלוקים ולזרעך אחריו: ונתתי לך ולזרעך
אחריו את ארץ מגוריו את כל ארץ כנען לאחוזת עולם והייתי להם לאלוקים" (בראשית י"ז, ז-ח),
לכן אמר למשה: "וגם הקימותי את בריתי אתם לתת להם את ארץ כנען את ארץ
מגוריהם אשר גרו בה" לומר שגם זרעם יהיה כמוהם שאהיה להם לאלוקים, שיזכו במידת
הדין, אבל אחרי שעבדו ע"ז אי אפשר להנחילם את הארץ כאשר אמרתי, לכן גזרתי עליהם
צרות בכדי שישובו אלי, למען אם גם לא יזכו על פי מידת הדין לגמרי, ארחם עליהם במידת
הרחמים, וזהו שאמר: "וגם אני שמעתי את נאקת בני ישראל אשר מצרים מעבידים אותם"

— שמעתי ששבו אלי, "לכן אמור לבני ישראל אני ה'" שאשלוט עליהם בשם זה שהוא מידת הרחמים, "והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים ... ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלוקים" פירוש: מאחר שגאלתי אתכם אל תחשבו שאנהיג אתכם תמיד במידת הרחמים, אלא והייתי לכם לאלוקים שאשלוט עליכם במידת הדין כמו שאמרתי לאבותיכם. "וידעתם כי אני ה' המוציא אתכם מתחת סבלות מצרים" — כלומר תדעו שמה שהפכתי שם אלוקים לשם ה' זה היה רק כדי להוציא אתכם מתחת סבלות מצרים, אבל מעתה אם תחטאו אז איסר אתכם כאשר ייסר איש את בנו.

ג.

ויאמר ה' אל משה ראה נתתיך אלקים לפרעה (שמות ז', א)

אומר המדרש (ילקוט שמעוני פרשת וארא רמז קפ):

מלך בשר ודם אין קורין בשמו כמו קיסר אגוסטוס בסיליאוש ואם נקרא באחד מהן ממיתין אותו, אבל הקב"ה אמר למשה הרי עשיתי אותך כמותי לפרעה, אני נקרא אלהים ובו בשם בראתי את העולם שנאמר: 'בראשית ברא אלהים' ובו בשם ראה נתתיך אלהים לפרעה.

ונפרש את המדרש, אמר ה' למשה: העולם נברא במידת הדין שנאמר: "בראשית ברא אלקים" — מידת הדין, ובשם זה נתתיך אלוהים לפרעה, כלומר בשתי בחינות של שם אלקים תשלוט עליו במידת הדין ליסרו, ושתשלוט על העולם לשנות את הטבע במכות אשר תביא עליו (כעין בריאת העולם).

מטעם זה הביא הקב"ה ע"י משה עשר מכות על פרעה, אף שבמכה אחת היה בכוחו להכריחו שישלח את ישראל, אלא שרצה להראות לו שהוא שולט על כל הטבע אשר בעולם. כידוע כל הגשמיות של העולם מורכבת מארבע יסודות שהם: מים, עפר, רוח ואש, וכל הבריות נבראו בששה ימים, לכן הביא על פרעה ועל מצרים עשר מכות, להראות להם שה' שולט על כל אלה. במכת דם הראה להם ששולט על יסוד המים שנהפכו לדם, במכת כינים הראה ששולט על יסוד עפר שהפך עפר הארץ לכינים, במכת השחין הראה ששולט על יסוד האש, שפיח הכבשן שנולד מאש נהפך להיות שחין שבוער כאש בעור האדם, ובמכת הארבה הראה ששולט על יסוד הרוח, שעל פי ציווי רוח הקדים הביא את הארבה, ורוח ים נשא אותו ויתקעהו ימה סוף.

וכן הראה להם ששולט על כל מה שנברא בששת ימי המעשה. הראה ששולט על בריאת יום ראשון שהם שמים וארץ ע"י כל המכות שנעשו הנפלאות בשמים ובארץ. וששולט על

בריאת יום שני, שהיתה בו הבדלה בין מים עליונים לתחתונים, הראה במכת ברד שציוה למשה "נטה את ידך על השמים" (שמות ט', כב), ואומר המדרש (מובא ברש"י) שהגביה למשה למעלה מן השמים, למען שיוריד את הברד של המים העליונים ובזה הראה הקב"ה שבידו לבטל את ההבדלה שבין מים עליונים לתחתונים. במכת הארבה שהשחיתו ואכלו את תבואת הארץ הראה ששולט על בריאת יום שלישי, שבו נברא יכול הארץ. במכת חושך הראה ששולט על בריאת יום רביעי, שנבראו בו השמש והירח והכוכבים שמאירים על הארץ ואספו נגהם ונחשכו. במכת צפרדעים הראה ששולט על בריאת יום חמישי, שנבראו בו שרצי המים, ועוד שבאו מן המים אל היבשה ואל הבתים. ששולט על בריאת יום השישי, שהיו בו שלש בריאות החיות והבהמות והאדם, הראה בשלוש מכות שהם ערוב, דבר ומכת בכורות. בערוב, שבאו החיות נגד טבעם מן היערות והמדברות אל הישוב, הראה ששולט על החיות. בדבר, שמתו כל בהמות מצרים, הראה ששולט על הבהמות, ובמכת בכורות, שהיתה סוף המכות, הראה ששולט גם על סוף הבריאה שהוא האדם. בכל אלה השליט הקב"ה למשה, שעל פי דברו באו המכות שנראתה בהם השליטה על ארבע יסודות ועל בריאת ששת הימים. וזה מה שאומר המדרש שאמר הקב"ה למשה ראה נתתיך אלוהים לפרעה, בשם אלוקים בראתי את העולם ובשם זה נתתיך אלוקים לפרעה, שהשלטתיך על כל הבריאה לעשות דין ומשפט לפרעה.

על פי האמור נבין מדרש תמוה בפרשת בשלח וזה לשונו:

וכיון שהלך לקרוע את הים לא קבל עליו להקרע, אמר לו הים מפניך אני נקרע
אני גדול ממך שאני נבראתי בשלישי ואת נבראת בששי, כיון ששמע משה כך
הלך ואמר להקב"ה אין הים רוצה להקרע, מה עשה הקב"ה נתן ימינו על ימינו
של משה שנאמר: מוליך לימין משה וגו' (ישעיה ס"ג, יב), מיד ראה להקב"ה וברח
שנאמר הים ראה וינס (תהלים קי"ד, ג) מה ראה אלא שראה להקב"ה שנתן יד ימינו
על משה ולא יכול לעכב אלא ברח מיד (שמות רבה פרשה כא, ו)

ויש לתמוה: א. וכי לא ידע השר של ים כשסרב להקרע שהקב"ה מינה למשה לשנות הטבע
לעשות נפלאות בפרעה ובמצרים?

ב. למה לא טען כן אף שר אחר משרי מעלה כנגד משה כשהביא את עשרת המכות על
מצרים, הלא גם הם נבראו לפני האדם?

ג. מהו ענין שנתן הקב"ה ימינו על ימין משה?

כל זה יבואר ע"פ הגמרא בברכות (נח ע"א) שם מובא בזה הלשון:

במתניתא תנא משמיה דרבי עקיבא: לך ה' הגדולה זו קריעת ים סוף, והגבורה זו מכת בכורות.

וצריך טעם למה היפך את הסדר הלא מכת בכורות היתה לפני קריעת ים סוף, והיה לו לדרוש הגדולה על מכת בכורות והגבורה על קריעת ים סוף? אבל הענין הוא כך, כשנתבונן נראה שיש חילוק רב בין הנפלאות שעשה הקב"ה לישראל במכות מצרים ובין הנפלאות שעשה בים. בנפלאות מצרים שינה הקב"ה הטבע להכות את המצרים, ולישראל שלא היתה בהם מכות נשאר הטבע על מכונו, אבל בקריעת ים סוף היה להפך, לישראל שינה הטבע וקרע את הים והפכו ליבשה להצילם מיד מצרים הרודפים אותם, ואילו באיבוד מצרים שב הים לאיתנו ולא נאבדו רק ע"י שנפסק שינוי הטבע. כידוע הגדולה נקרא אצל הקב"ה מידת החסד והגבורה מידת הדין, לכן דרש רבי עקיבא לך ה' הגדולה זו קריעת ים סוף, ששם הופיע הקב"ה במידת חסד להציל את ישראל, והגבורה דרש על מכת בכורות ששם שלט מידת הדין לענוש את מצרים. על פי זה יבואר המדרש הנ"ל, שר הים ידע שהקב"ה נתן את משה אלוהים לפרעה, דהיינו שהשליטו על כל הבריאה לעשות דין בפרעה במידת הדין שרומז עליו שם אלוהים, ולכן כל הטבע לא עמד כנגדו כשהביא את העשר מכות, אבל שהשליט הקב"ה למשה ג"כ לשנות הטבע להציל את ישראל, שהוא במידת החסד והרחמים, זה עוד לא נודע לו עד כה. לכן כשביקש משה מן הים להקרקע להצלת ישראל סירב ואמר זה אתה בודה מלבך, שלזה לא השליט אותך הקב"ה עלי כי אני גדול ממך כי אני נבראתי בשלישי ואתה רק בשישי. כידוע ימין נקרא אצל הקב"ה מידת חסד ושמאל מידת הדין וזה פירושו של המשך המדרש, כשראה הקב"ה שטענתו של הים צודקת נתן ימינו על ימין משה דהיינו שחגר לימין משה גם במידת החסד, שגם במידה זו ישלוט על הטבע, וכשראה הים השפעת מידת טובו של הקב"ה וינוס להציל את ישראל.

ד.

"לכן אמר לבני ישראל אני ה' והוצאתי אתכם מתחת סבלת מצרים והצילתי אתכם מעבדתם וגאלתי אתכם בזרוע נטויה ובשפטים גדלים: ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלוקים וידעתם כי אני ה' אלוהיכם המוציא אתכם מתחת סבלות מצרים: והבאתי אתכם אל הארץ אשר נשאתי את ידי לתת אתה לאברהם ליצחק וליעקב ונתתי אתה לכם מורשה אני ה': (שמות ר', ו-ח)

והוצאתי, והצלתי, וגאלתי, ולקחתי הם ארבע לשונות של גאולה, והוסיף ה' ואמר: "והבאתי אתכם אל הארץ". מקשה האור החיים הקדוש הלא דברי א-ל עליון דברו טהור כי יוצאי מצרים הם הנכנסים לארץ, ולא מצינו שכן היה אלא את בניהם הביא שמה אבל כל דור יוצאי מצרים נפלו פגרים במדבר? ומתרץ כי לזה הפסיק קודם אומרו: "והבאתי" אמר: "וידעתם כי אני ה'" פירש תנאי הוא הדבר, כלומר ארבעת ההבטחות הראשונות הן בלא תנאי והבטחה זו של הכניסה לארץ הרי היא תלויה בתנאי ואם תנאצו ה' אין כאן הבטחה זו, והתנאי הוא ידוע למוד התורה וקיום המצוות.

פרשת בשלח

אשה יראת ה'

מקום מרכזי בפרשת השבוע תופסת שירת הים, וההפטרה עניינה שירת דבורה הנביאה על הנצחון על סיסרא שר צבא יבין.

סיסרא שר הצבא ברח מחייליו, וכשעבר ע"י אוהלה של יעל היא הזמינה אותו ואמרה לו:

ותצא יעל לקראת סיסרא ותאמר אליו סורה אדוני סורה אלי אל תירא ויסר אליה האוהלה ותכסהו בסמיכה: ויאמר אליה השקיני נא מעט מים כי צמאתי ותיפתח את נאוד החלב ותשקהו ותכסהו: ויאמר אליה עמדי פתח האוהל והיה אם איש יבוא ושאלך ואמר היש פה איש ואמרת אין: ותיקח יעל אשת חבר את יתד האוהל ותשם את המקבת בידה ותבוא אליו בלאט ותתקע את היתד ברקתו ותצנח בארץ והוא נרדם ויעף וימות: (שופטים ד', יח-כא)

בשירת דבורה היא מזכירה את יעל ואומרת בזה הלשון: "תבורך מנשים יעל אשת חבר הקיני מנשים באהל תבורך" (שופטים ה', כד), ומסבירים חז"ל (נזיר כג ע"ב) שהנשים האלו הן האמהות שרה, רבקה, רחל ולאה.

על הפסוק: "ידה ליתד תשלחנה" (שם, שם כו) שבשירת דבורה אומר המדרש: "ידה שלחה בכישור זו יעל שלא הרגתו בכלי זיין אלא ביתד דכתיב ידה ליתד תשלחנה, ומפני מה לא הרגתו בכלי זיין? לקיים מה שנאמר לא יהיה כלי גבר על אשה" (ילקוט שמעוני משלי רמז תתקסד) ועל זה אמר "אשה יראת ה'" היא תתהלל" מה השבח? שאף שהיתה טרודה בהריגת סיסרא,

עם כל זה נתנה לבנה לבלי עבור על מצות ה' דלא יהיה כלי גבר. לכן שבחה הכתוב "אשה יראת ה' היא תתהלל".

פרשת יתרו

ננסה להסביר את המושג "עשרת הדברות" וסודו ע"פ אופן כתיבת הפרשיות של ספר התורה.

כידוע יש בתורה פרשיות פתוחות המסומנות באות פ', ופרשיות סתומות המסומנות באות ס'. פרשה פתוחה מתחילה בשורה חדשה, ואילו פרשה סתומה מתחילה באותה השורה שבה נסתיימה הפרשה הקודמת לה, אלא שמשיירים ביניהם רווח כדי תשע אותיות.

על פי זה נמצא שעשרת הדברות מחולקות לעשר פרשיות, אבל קשה שלפי חלוקה זו אין הפסק בין "אנוכי" ו"לא יהיה לך"?

הגמרא במס' מכות (כד ע"א) אומרת: "אנוכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענו", וכפי שמסבירים מיוסדת מימרה זו על סגנונם המיוחד של שתי הדברות הראשונות, שבהם מופיע שמו של הקב"ה בגוף ראשון, כמו שכתוב: "אנוכי ה' אלוך... לא יהיה לך אלוהים אחרים על פני" (שמות כ', ב) לשון נוכח, כמו שמדבר איש אל רעהו. בשאר הדברות נזכר שמו של הקב"ה בגוף שלישי כמו שכתוב "כי לא ינקה ה' את אשר ישא את שמו לשווא" (שם שם, ו), "כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ... על כן ברך ה' את יום השבת" (שם שם, ז). כנראה זאת הסיבה לחבור את שני העניינים "אנוכי" ו"לא יהיה לך" לאחד.

כנגד זה חילק את המצווה האחרונה לשניים, שבלא תחמוד הפסיק בפרשה סתומה וחזר פעמים על הציווי לא תחמוד, בכדי לקיים את המספר עשר. ובודאי דבר זה צריך הסבר למה כתוב פעמיים "לא תחמוד"?

ר"א אבן עזרא בפירושו לעשרת הדברות (דברים ה', טז) אומר שמילת 'חמד' מתפרשת לשני טעמים: האחד גזל ועושיק, לקחת של אחרים בחזקה ואונס, והטעם השני לשון תאוה בלב, כלומר התורה הזהירה להימנע מלחמוד אפילו בלב, כדי שלא לבוא לידי חימוד בפועל, דהיינו לקחת חפץ בכח השידול וההפצרה, ואפילו אם משלמים את מחירו בכסף מלא, כמו שביאר הרמב"ם (בהלכות גזילה ואבידה פ"א ה"ט):

כל החומד עבדו או אמתו או ביתו וכליו של חבירו והכביד עליו ברעים והפציר בו עד שלקחו ממנו אע"פ שנתן לו דמים רבים הרי זה עובר בלא תעשה שנאמר לא תחמוד... ואינו עובר בלאו זה עד שייקח את החפץ שחמד, כמו שנאמר לא תחמוד כסף וזהב עליהם ולקחת לך חימוד שיש בו מעשה עכ"ל.

לפי זה מובן לנו הישנות הציווי לא תחמוד וחלוקתו לשתי פרשות כפי המסורת, ללמדנו שאנו מוזהרים אפילו על איסור חימוד שבמחשבה וממילא נרחק מעבירת חימוד שבמעשה.

פרשת תרומה

א.

על הפסוק: "ויקחו לי תרומה" (שמות כ"ה, ב) אומר המדרש:

הה"ד כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזבו. אל תעזבו את המקח שנתתי לכם (שמות רבה פרשה לג, א)

ונבאר זאת על פי מה שדרשו חז"ל על הפסוק: "תורה צווה לנו משה מורשה..." (דברים ל"ג, ד) "אל תקרי מורשה אלא מאורסה" (ברכות נו, א), מלמד שהתורה ארוסה היא לישראל. גם הנביא הושע אומר: "והיה ביום ההוא נאום ה' תקראי אישי ולא תקראי לי עוד בעלי" (הושע ב', יח), ואומרת על כך הגמרא (פסחים פ"ז, א): "ככלה בבית חמיה ולא ככלה בבית אביה." ההבדלים שבין נשואה לארוסה הם שהארוסה אינה אצל הארוס כי אם בדרך מקרה ולפרקים מיוחדים, ועוד כשהיא מדברת עימו דרכה לצפון אמרי פיה, כי היא לוטה בשמלת הצניעות והבושה, ולכן היא מקצרת באמריה על דרך היתר, וכן לא כל דבר אשר בסגור ליבה תספר לו, שאין מדרך המוסר אל הכלה לגלות מצפוניה וסודותיה אל הארוס. לעומת זאת אחר הנישואין, תשב ותשכון בצל בעלה תדיר ולא תשוב עוד לבית אביה, וכן בדברה עימו תפרש לו כל דבר באר היטב, וכן לא תעלים ממנו דבר ותגד לו את כל ליבה.

הוא הדבר בתורה הקדושה, כי היום היא אצלנו ממש כארוסה זו בכל עניניה, שאיננה מתגלית עתה לכל אישי ההמון, כי אם ליחידי סגולה והשרידים בעם. ואף משיגיה אינם משיגים ממנה כי אם מושג קטן ומועט כנגד המושכלות הפנימיות אשר בה, וכמאמר

"הנסתרות ל-ה' א-להינו" (דברים כ"ט, כח), וגם זה המעט שהאדם משיג הוא רק אחר מרבית העמל והיגיעה. לא כן לעתיד בהגיע תור נישואינו נאמר: "ומלאה הארץ דעה את ה'" (ישעיהו י"א, ט), וזה דברי המדרש "כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזבו, אל תעזבו את המקח שנתתי לכם" רוצה לומר כי עלינו להשתדל להחזיק אצלנו אותו החלק שבידינו כעת, בל נירף ידינו ממנו, אף שהוא מועט כנגד החלק שעדיין נעלם מאיתנו, כי ע"י כך בטוחים אנחנו על כלל התורה, היינו הסודות הצפונות הנשארות למעלה בחיק הבורא יתעלה.

ב.

על פרשת השבוע פרשת תרומה אומר המדרש בלשון זו:

ועשו ארון מה כתיב למעלה ועשו לי מקדש, אמר הקב"ה לישראל אתם צאני ואני רועה שנאמר: "ואתן צאני צאן מרעיתי אדם אתם" (יחזקאל ל"ד, לא) ואני רועה שנאמר: "רועה ישראל האזינה" (תהלים פ', ב), עשו דיר לרועה שיבא וירעה אתכם לכך נאמר: ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם. אתם כרם שנאמר: "כי כרם ה' צבאות בית ישראל" (ישעיהו ה', ז) ואני שומר שנאמר: "הנה לא ינום ולא יישן שומר ישראל" (תהלים קכ"א, ד), עשו סוכה לשומר שישמור אתכם. אתם בנים ואני אביכם שנאמר: "בנים אתם לה' אלהיכם" (דברים י"ד, א), ואני אביכם שנאמר: "כי הייתי לישראל לאב" (ירמיה ל"א, ח), כבוד לבנים כשהן אצל אביהם וכבוד לאב כשהוא אצל בניו, וכן הוא אומר: "עטרת זקנים בני בנים" (משלי י"ז, ו), עשו בית לאב שיבא וישרה אצל בניו לכך נאמר: "ועשו לי מקדש" (שמות רבה פרשה ל"ד, ג)

ויש לדקדק:

א. מכיוון שכוונת המדרש לדרוש את הפסוק: "ועשו לי מקדש" וליתן טעם למה ציווה הקב"ה לעשות לו מקדש, למה התחיל בפסוק "ועשו ארון" שאין לו כל קשר לדרשה, ואח"כ אומר מה כתוב למעלה "ועשו לי מקדש" ודורש עליו, למה לא מתחיל מיד עם הפסוק "ועשו לי מקדש" ?

ב. מדוע מביא המדרש שלושה משלים: רועה, שומר ואב, ומדוע הביאם בסדר זה דווקא ?

כדי לבאר זאת נסביר את ענין המשכן והמקדש למה היו משמשים, ומתוך כך נוכל להבין את כוונת המדרש.

ידוע שבמשכן ובמקדש היו שלוש מחלקות:

מחלקה א' - חצר אוהל מועד, ובמקדש עזרה.

מחלקה ב' - אוהל מועד עצמו, ובמקדש ההיכל.

מחלקה ג' - קודש הקודשים.

על כל אחת מהמחלקות אנו מוצאים שנאמר בכתוב "לפני ה'", דהיינו כולם היו מקום משכן כבוד ה'.

מקום המזבח היה בחצר אוהל מועד במשכן, ובעזרה במקדש, שם הוקרבו הקורבנות לכפר על החוטאים. כוונת הקורבנות היא לעורר את החוטאים לשוב בתשובה ולשמרם שלא יחטאו עוד, כנגד זה דימה המדרש את הקב"ה לרועה המנהל את צאנו, המרחיקם מדרך טעות, ומדריך בדרך ישרה. גם הקודשים שנאכלו שם, עליהם נאמר משולחן גבוה קא זכו, מתאימים למשל זה, שהרי זה כרועה המאכיל את צאנו.

באוהל מועד עצמו, ובמקדש בהיכל, היה מקום מזבח הקטורת, המנורה והשולחן. ומה הוא ענינם? הקטורת, כידוע עוצרת את המגפה ומשמרת מכל פגעים רעים, כמובא בזוהר. המנורה, שבה היה נר תמיד, ואומר המדרש (ויקרא רבה פרשה ל"א, ד): "... אמר הקב"ה לאדם נרך בידי ונרי בידך, נרך בידי שנאמר: נר ה' נשמת אדם (משלי כ', כז) נרי בידך להעלות נר תמיד אלא אמר הקב"ה אם הארת נרי הריני מאיר נרך". והשולחן ולחם הפנים שומרים את ישראל מעניות ומחוסר פרנסה, ולכן לא היה השולחן אפילו רגע בלי לחם כמו שאמרו חז"ל (מנחות צ"ט, ב): "המכניסים עומדים בצפון ופניהם לדרום, והמוציאין עומדים בדרום ופניהם בצפון, אלו מושכין ואלו מניחין, וטפחו של זה כנגד טפחו של זה, שנאמר לפני תמיד"

כנגד תועלות אלו מתאים המשל של שומר הכרם, שהקב"ה שומר כרמו בית ישראל.

בקודש הקודשים ששם היתה התורה בארון, שם נראו ישראל בדמות מבחר המין האנושי, חופפים על התורה בדמות הכרובים. על מחלקה זו נאמר שהקב"ה אב לישראל והם לו כבנים. נתעלה במעלה החלק הזה של קודש הקודשים משני המחלקות הראשונות, כי במחלקה הראשונה היו ישראל לפני ה' כדמות בהמה והוא רועם, ובמחלקה השנייה הם בדמות כרם והוא שומרם, ואין לרועה נחת רוח מעבודתו, הוא עושה רק לתועלת הצאן והשומר לתועלת הנשומר, כלומר לתועלת הצאן והכרם. אבל בחלק קודש הקודשים ששם ישראל הם כבנים, שם יש לו לקב"ה נחת רוח כאב השוכן בתוך בניו ושמח בהם.

וזה פירוש המדרש, כי הוקשה לו כיוון דכתיב "ועשו לי מקדש" למה ציווה אח"כ על עשיית הארון שהוא רק אחד מכליו של המשכן, היה לו לצוות מיד על הקרשים ועל היריעות שהם המקדש בעצמו, כעין שאמר בצלאל למשה (ברכות נה, א) בתחילה אדם עושה בית ואח"כ כלים, ומשה הורה לו ואמר בצל א-ל היית, שכך נצטוויתי לעשות המשכן ואח"כ הכלים, אם כך למה הקדים משה את ציווי הארון לפני המשכן. וזה מיישב המדרש במה שאמר מה כתוב למעלה "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם" שבמה שאמר הקב"ה 'לי' הורה להם שלא בשביל תועלתם לבד נצטוו, כי אם לעשות נחת רוח לי ציוויתי על בניין המקדש, לכן הקדים ועשו ארון. ומבאר כי זה שהקב"ה הוא במחלקה הראשונה בדמות רועה ובמחלקה השנייה בדמות שומר, בכל אלה עוד לא יצדק ועשו לי מקדש, כי שם אין לו נחת רוח מהם, רק במחלקה השלישית שהוא הקודש קודשים, שם הארון עם התורה, שישראל ע"י לימוד וקיום התורה הם לקב"ה כבנים והוא אביהם, וכבוד לבנים כשהם אצל אביהם וכבוד לאב כשהוא אצל בניו. על זה נאמר: ועשו לי מקדש, וזה שפתח המדרש בארון לבאר שלזה נאמר "ועשו לי מקדש"

ג.

ויקחו לי תרומה מאת כל איש אשר ידבנו ליבו תקחו את תרומתי (שמות כ"ה, ב)

ויש להקשות: למה אמר "ויקחו" ולא אמר "ויתנו", ועוד למה נכפל הלשון "ויקחו" "תקחו".

נראה לומר כי באמת רצה הקב"ה נדבת לב בבירור, שיהיה ברצון נפש בלי שום אונס, לכן אם הקב"ה היה מצווה שיתנו לו תרומה, אפשר שהנתינה לא היתה מרצון הנפש בשלמות, שהרי אולי נותן מחמת שמוכרח לקיים מצוות הבורא, אף שלא ביקש רק נדבה, מכל מקום בקשת ה' נדבה גם כן להכרח תחשב. משל לאדם נכבד גדול הדור שילך מבית לבית לקבץ נדבות, אף שאינו מבקש רק נדבה, בכל זאת הרבה מהאנשים יתנו לו מחמת בוש אף כי ליבם בל עימם, על אחת כמה וכמה להבדיל באלפים ורבבות כאשר הקב"ה כביכול מבקש נדבה. על כן לא אמר הקב"ה שיתנו רק שיקחו לו תרומה, היינו אם איש ינדב בנדבת לב גמורה אז יקחו התרומה מאיתו. וזהו אשר ידבנו ליבו היינו בלב שלם ובנפש חפצה אז תקחו את תרומתי.

מאת כל איש אשר ידבנו ליבו תקחו את תרומתי (שמות כ"ה, ב)

לבאר את מה שאמר "תרומתי", נראה לומר שהכוונה היא על פי הכתוב: "כי ממך הכל ומידך נתנו לך" (דברי הימים א כ"ט, יד), היינו כל מה שהאדם נותן צדקה וחסד הכל בא מיד ה' אשר חננו. וז"ש "תקחו את תרומתי" היינו מה שאני נתתי לו ומידי בא אליו.

עוד על "ויקחו לי תרומה", אומר רש"י: "לי לשמי". "מאת כל איש אשר ידבנו ליבו תקחו את תרומתי" כי בעניין הנדבה יש מתנדבים על כמה פנים, אם להתפארות, אם לעשות על ידי זה שידוכים טובים, או בשביל התפעלות מפני שנפשו כואב עליו. אבל עיקר הנדבה צריך להיות נדבת לב, שיתכוון בשביל כבוד ה' יתברך. וז"ש ויקחו לי- לשמי, לא לשם כוונה אחרת כי אם לשמי בלבד.

ד.

ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם (שמות כ"ה, ח)

אמרו במדרש (ע"פ שמות רבה פרשה מט, א): "אם יתן איש את כל הון ביתו באהבה בוז יבוזו לו" (שיר השירים ח', ז) אמרו אומות העולם אנו נעשה לך מקדש יותר נאה, אמר להם הקב"ה אם יתן איש את כל הון ביתו בוז יבוזו לו. אבל בני יעשו לי יריעות עיזים ושכנתי בתוכם.

מובא בשם גאון אחד שהיה מפרש על פי מה שאמר שלמה המלך עליו השלום בחנוכת הבית: "ה' אמר לשכון בערפל: בנה בניתי בית זבול לך מכון לשבתך עולמים" (מלכים א ח', יב-ג). משל למלך אחד בעל עושר גדול, שאמר למודעו - ידידו עשה לי בית שאתאכסן אצלו, מיד בנה לו האיש בשמחה גדולה בית, וקרא לכל האומנים היודעים לפתח פיתוחים ולעשות ציורים נאים, ועשה בית גדול להלל ולתפארת. כשמוע המלך אמר לו שלא יתאכסן אצלו עד שיכסה את כל הציורים, ולא יראו כל הפיתוחים והציורים כלל. והיה מוכרח רע המלך לכסות אותם, ואז בא המלך אל הבית. שאל אותו האיש, אדוני המלך אני התכוונתי להרבות בכבודך כפי יכולתי ולמה לא רצית בכך? א"ל המלך גם זה עשיתי לכבודך, כי לולי כן היו העולם אומרים לא נתכוון המלך לכבודו של ידידו, אלא רק בשביל יופי הבית היה אצלו, ועוד היו חושבים שאם ירבו ביופי ופאר בתיהם יעזוב המלך את ביתך ויקבע דירתו אצלם, אבל עכשיו שרואים שלא רציתי בציורים ידעו שרק מאהבתי אותך נתתי משכני אצלך, ומזה ניכר שבחרתי בך באהבתי אותך ורק בביתך תהיה דירתי לעולמים, ולא יתפאר איש להזיז אותי מביתך גם אם יעשה לי מדור ביתר פאר, כי אני באלה לא חפצתי.

ולפי זה יבוארו הדברים, דהנה היו אומות העולם מהרהרים לאמר שלא בשביל אהבת ישראל קבע ה' שכינתו במקדש, רק בשביל יופי ופאר המקדש, לכן ירצו לאמר שאם יעשו לו דירה יותר נאה וחשובה יסיר משכנו מתוך ישראל. אמנם המופת לטענתם כי בהיות שכינתו במקדש היה בא בעב הענן, ולא יכלו הכהנים לעמוד לשרת מפני הענן, והנה הענן היה מכסה ומחשיך כל הציורים ופיתוחים, ובכך נגלה לעין כל כי לא בשביל יופי הבית בחר לשכון בו, כי לא נראו כלל הציורים בשעה ששכן בבית. ולכן גם אם יהיה בית מעוטר ומקושט ביתר שאת ויתר עוז, לא באלה בחר כי אם באהבת ישראל אמר לשכון בתוך הערפל היינו בענן, וזה שכתוב שם "ולא יכלו הכהנים לעמוד לשרת מפני הענן" (מלכים א' ה', יא). ולזה אמר שלמה "ה' אמר לשכון בערפל" היינו הענן, ומזה מבואר שיהיה מכון לשבתך עולמים. ואף אם יאמרו האומות לפאר מקום קודשם בפאר ויופי בתכלית היופי, לא יסיר שכינתו מישראל.

ולזה אמר להם הקב"ה: "אם יתן איש את כל הון ביתו באהבה בוז יבוזו לו", אבל בני יעשו לי יריעות של עיזים ושכנתי בתוכם. היינו משום אהבתם לבד לא בשביל כבוד ויופי הבית.

עוד על "ויקחו לי תרומה.. וכו'". מובא באבות דר' נתן (פרק לו, ט), דיש שני בני אדם שאוכלים בקערה אחת וכל אחד טועם טעם אחר, מה שאין השני טועם. המהרש"א בחידושי אגדות כותב שיש דבר אחד אשר האומן עושה ולוקחין ממנו לשמחת חתנים וכלות, ולתכריכים, וזאת על פי מה שהיה היוצר בעת עשייתו בעיצבון או בשמחה. על פי זה אפשר לומר דגם בזהב, אשר מעפר יוקח, הוכן בעת היצירה איזה חלק ממנו יהיה לקודש ואיזה לחול. וכתבו המפרשים על "והבדילה הפרוכת לכם בין הקודש ובין קודש הקודשים" (שמות כ"ו, לג) דזה היה תלוי כפי נדבת הלב כפי שהיה ברצון זכה שיהיה בקודש הקודשים. וז"ש "מאת כל איש אשר ידבנו ליבו תקחו את תרומתי" היינו שהוא יזכה לתת מה שאני הכנתי בהצמיחה שיהיה לקודש הקודשים, וז"ש "לתרומתי" מה שהרימותי מאז.

פרשת צו

מעלת למוד תורה

צו את אהרן ואת בניו לאמר זאת תורת העולה היא העולה על מוקדה על המזבח כל הלילה עד הבקר ואש המזבח תוקד בו (ויקרא פרק ו', ב)

הפסוק יבואר ע"פ הגמרא בסוף מסכת מנחות (ק, א) :

שיר המעלות הנה ברכו את ה' כל עבדי ה' העומדים בבית ה' בלילות (תהלים קל"ד,
א) מאי בלילות? אמר רבי יוחנן אלו תלמידי חכמים העוסקים בתורה בלילה,
מעלה עליהן הכתוב כאילו עוסקים בעבודה

ויש להקשות על דרשת רבי יוחנן, איך נשמע מהפסוק שמעלה הכתוב על העוסקים בתורה
בלילה שכאלו עוסקים בעבודה, הלא עבודה לא נזכרה בפסוק?

ונראה לתרץ שרבי יוחנן למד זאת מכך שכתוב בפסוק: "העומדים", שהרי אם הפסוק עוסק
בלומדי תורה, וכי עוסקים בתורה רק בעמידה ולא בישיבה? לכן הוא אומר שזה עולה על
עבודה, שכידוע כתוב: "לעמוד לשרת" (דברים י"ח, ה) ודרשו חז"ל (ספרי קסז. מובא ברש"י): "אין
שירות אלא מעומד".

אם כן הפסוק בתהילים מבאר שלתורה יש מעלה יתרה על עבודת הקרבנות, כי עבודת
הקרבנות היא רק ביום ולא בלילה, ואילו לימוד התורה נחשב כעבודת הקרבנות, ועוד
מעלה יתרה לו שהוא גם בלילה, והוא כאלו הקריב כל היום וכל הלילה. על פי זה יתבאר
הפסוק בפרשתינו: "זאת תורת העולה", כלומר העוסק בתורה נחשב כקורבנות, ועוד "היא
העולה על מוקדה" כלומר התורה היא העולה למעלה יותר מהעבודה הנעשית על מוקדה,
על המזבח, לענין "כל הלילה" שאינו זמן עבודה, ואילו עסק התורה נחשב גם בלילה
לעבודה כשרה.

יהי רצון שבזכות לימוד התורה שנחשב כהקרבת קרבנות נזכה לביאת הגואל, ושיבנה בית
המקדש במהרה בימינו ונעשה קרבנות - עשיה ממש. אמן.

פרשת מצורע

כי תבואו אל ארץ כנען... ונתתי נגע צרעת בבית ארץ אחוזתכם (ויקרא י"ד, לד)

מפרש רש"י: שבישר להם שאמוריים הטמינו את אוצרותיהם בקורות בתיהם, לכן "ונתתי
נגע צרעת" כדי שיצטרכו לנתוץ את הקירות, וכך ימצאו בני ישראל את ממונם.

אבל לפי המדרש (ויקרא רבה פרשה טז, ב) "זאת תהיה תורת המצורע תורת המוציא שם רע."
כלומר לשון הרע, דהיינו על עוון לשון הרע באים הנגעים בבתיים, בבגדים וגם בגופו של

אדם. וכך אנו מוצאים במדרש (ויקרא רבה פרשה יז, ד; רות רבה פרשה ב, י) על הפסוק "ונתתי נגע צרעת", אומר המדרש: "רב הונא בשם רבי יהושע בר אבין ור' זכריה חתניה דרבי לוי בשם ר' לוי אין בעל הרחמים נוגע בנפשות תחלה" כלומר אין הקב"ה מעניש את האדם על מעשיו הרעים בגופו תחילה, אלא תחילה פוגע ברכושו ורק אחר כך, אם לא חזר בתשובה, פוגע בגופו בייסורים שבגוף. המדרש לומד זאת מאיוב, מצרים ומחלון וכליון בני אלימלך. מאיוב כמו שכתוב בתחילת הספר שבא שליח ואמר לו: "הבקר היו חורשות והאתונות רועות על ידיהם: ותפל שבא ותקחם" (א', יד-טו), בא השני ואמר לו: "אש אלוקים נפלה מהשמים ותבער בצאן" (פס' טז), בא השלישי ואמר: "כשדים שמו שלשה ראשים ויפשטו על הגמלים ויקחום" (פס' יז), בא הרביעי ואמר: "והנה רוח גדולה באה מעבר המדבר ויגע בארבע פנות הבית ויפל על הנערים וימותו" (פס' יט), ורק אחר כך: "ויצא השטן מאת פני ה' ויך את איוב בשחין רע מכף רגלו ועד קדקודו" (כ', ז). במצרים: "ויך כל בכור" (פס' לו). וגם אצל מחלון וכליון, בתחילה פגע בממונם ואחר כך: "וימותו גם שניהם מחלון וכליון" (רות א', ה). ומנין שפגע תחילה בממונם? זה נלמד מכך שכתוב "וימותו גם שניהם מחלון וכליון" ולכאורה המילה "שניהם" מיותרת, שהרי פרט "מחלון וכליון", אלא דורשים מתו גם שניהם - שתי מיתות מתו, ירדו מנכסיהם ועני חשוב כמת, ומתו גם בגופם. ומסיים המדרש: "ואף נגעים הבאים על האדם תחילה הן באים בביתו, חזר בו טעון חליצה ואם לאו טעון נתיצה, הרי הן באים על בגדיו, חזר בו טעון כביסה ואם לאו טעון שריפה, הרי הם באים על גופו, חזר בו יטהר ואם לאו בדד ישב". עד כאן לשון המדרש. כוונת המדרש להשמיענו שבעל הרחמים כשמוכרח לענוש מתחיל בקל תחילה, ושהעונש אינו נקמה על החטא אלא להזכיר לחוטא לשוב ולהיטיב דרכו.

יש לעיין מהו החטא שעליו באים הנגעים? גם לזה יש תשובה במדרש וזו לשונו:

זאת תהיה תורת המצורע (ויקרא יד, ב) הה"ד מי האיש החפץ חיים (תהלים ל"ד, יג). מעשה ברוכל אחד שהיה מחזיר בעיירות שהיו סמוכות לציפורי, והיה מכריז ואומר מאן בעי למזבן סם חיים (מי רוצה לקנות סם חיים) אודקין עליה (התאספו סביבו הבריות לקנות ממנו), ר' ינאי הוה יתיב ופשט בתורקליניה שמעיה דמכריז מאן בעי סם חיים, א"ל תא סק להכא זבון לי (ר' ינאי ישב בטרקלינו ועסק בתורה, שמע שמכריז מי רוצה סם חיים קרא לו לרוכל שיבוא אליו למכור לו), א"ל לאו אנת צריך ליה ולא דכוותך (אמר לו הרוכל אתה וחברך שכמותך לא צריכים לזה), אטרח עליה סליק לגביה (ר' ינאי הפציר בו

ועלה אליו) הוציא לו ספר תהלים הראה לו פסוק מי האיש החפץ חיים מה כתיב בתריה נצור לשונך מרע סור מרע ועשה טוב (נראה שהטעם שהרוכל מראה לרבי ינאי את הפסוק בספר ולא אומר לו בעל פה, זה כדי שלא לפגוע בכבודו של ר' ינאי). אמר רבי ינאי אף שלמה מכריז ואומר שומר פיו ולשונו שומר מצרות

נפשו (משלי כ"א, כג) [ויקרא רבה פרשה טז, ב]

העניין של הרוכל היה ללמד תיקון ודעת לכל איש ואיש כפי חטאו כדי שיחיה ולא ימות. כידוע, בכל עבירה יש היזק ידוע לאבר מיוחד ובכל מעשה מצווה יש תוספת כח לאבר מיוחד, ולכן נקרא רוכל, שכשם שרוכל נושא סחורות ממנים שונים לכל אחד כפי צרכו, כך הוא מביא תיקון לכל אחד כפי ענינו. ר' ינאי שמע והבין דבריו, ומתוך ענוותנותו אף שהיה עוסק בתורה במקום מושבו, לא התבייש מלקבל את פני הרוכל וללמוד ממנו. הרוכל נסוג אחור כי ראה שאין ר' ינאי וחבריו צריכים תוכחת תשובה, מפני שאין להם חטא והם יודעים דרך תיקונם. אמנם ר' ינאי הפציר בו, כי רצה לדעת אם יש לו איזה תרופה מועילה לאיזה חטא שאפשר שיקרה לו. ולזה נתן הרוכל דעתו ומצא שישנם דברים אשר אפילו ר' ינאי וחבריו יכולים להיכשל בהם והם בלשון הרע, דהיינו מכוון שר' ינאי מתוך שרגיל בתורה ובתוכחה קרוב מאוד שיכשל בלשון הרע, כגון לקנטר למישהו בלי דעת או אם יספר בשבח איזה אדם יותר מדאי ומתוך שבחו בא לידי גנותו, כמאמר חז"ל (ערכין טז, א). אך אפשר שמתוך חשש זה יחסום רבי ינאי פיו ולא יוכיח לשום אדם, לזה הראה לו את הפסוקים: "מי האיש החפץ חיים ... נצור לשונך מרע ... סור מרע ועשה טוב" (תהילים ל"ד, יג-טו) שמשמעותם שמוכרח לעשות הטוב בלשון, היינו להוכיח למי שצריך תוכחה וגם לספר בשבח אנשים רק שינצור לשונו מרע שלא ייקל בכבוד הבריות להלבין ברבים בתוכחתו, וכן שלא יספר בשבח של אדם יותר מדאי. וזה שאמר ר' ינאי כל ימי הייתי קורא את הפסוק הזה ולא ידעתי אמאי אמר לשון שמירה (= "נצור לשונך"), כי יותר טוב היה שיאמר לשון המורה על ביטול הגמור הצריך ללשון הרע, היינו שתיקה (= ולא רק שמירת הלשון). אמנם עתה מדברי הרוכל הבין כי שתי האזהרות קשורות זו בזו, היינו שמחוייב לפתוח פיו לתוכחה ולשבח אנשים ולשאר ענייני מצוות שבלשון, רק ישמור את עצמו כנ"ל.

וזה שאומר: "זאת תהיה תורת המצורע" הדא הוא דכתיב "מי האיש החפץ חיים – נצור לשונך מרע סור מרע ועשה טוב", ואין טוב אלא תורה שנאמר: "כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזבו" (משלי ד, ב), והתורה תגן עליו מכל רע וגם מלשון הרע.

פרשת קדושים

א.

דבר אל כל עדת בני ישראל ואמרת אליהם קדושים תהיו (ויקרא י"ט, ב)

ופירש רש"י: "הוא פרושים מן העריות ומן העבירה."

חז"ל לומדים שהציווי 'קדושים תהיו' ענינו פרישות מן העריות, מסמיכות הענינים לפרשה הקודמת, פרשת אחרי מות, המזהירה על העריות. וז"ל המדרש: "א"ר יהודה בן פזי מפני מה נסמכה פרשת עריות לפרשת קדושים אלא ללמדך שכל מקום שאתה מוצא בו גדר ערוה אתה מוצא קדושה" (ויקרא רבה פרשה כד, ו).

רש"י מביא את המדרש האומר שפרשה זו בהקהל נאמרה, כלומר במעמד אנשים נשים וטף, הרי שפרשה זו נאמרה במעמד הדומה למעמד הקהל בו נאמר: "הקהל את העם האנשים והנשים והטף וגרך אשר בשעריך למען ישמעו ולמען ילמדו ויראו את ה' א-לקיכם ושמרו לעשות את כל דברי התורה הזאת" (דברים ל"א, יב). מעמד הקהל היה נערך בשנה הראשונה של שמיטה, במוצאי יו"ט של חג הסוכות, ולמעמד זה היו עושים בימה עליה היה קורא המלך פרשות מספר דברים (רמב"ם הל' חגיגה פרק ג). רש"י מסביר שהטעם שפרשתנו נאמרה בהקהל הוא: "מפני שרוב גופי תורה תלויין בה."

ומקשים על רש"י שתי קושיות:

א. "שרוב גופי תורה תלויין בה" - בפרשה זו יש חמישים ואחת מצוות ואילו בפרשת כי תצא יש שבעים וארבע מצוות.

ב. "שנאמרה פרשה זו בהקהל" - כל התורה כולה נאמרה לכל ישראל, מה שונה פרשה זו משאר פרשות התורה? (ראה מזרחי)

נביא כאן את הסברו של הגאון הכתב סופר (ד"ה וי"ל עוד). הוא מסביר את זאת ע"פ הגמרא בעירובין (נד ע"ב) שם נאמר בזה הלשון:

תנו רבנן, כיצד סדר משנה, (כלומר כיצד לימד משה רבינו עליו השלום את התורה שבע"פ לבני ישראל) משה למד מפי הגבורה, נכנס אהרן ושנה לו משה פירקו. נסתלק אהרן וישב לשמאל משה. נכנסו בניו ושנה להן משה פירקו. נסתלקו בניו, אלעזר ישב לימין משה ואיתמר לשמאל אהרן. רבי יהודה אומר:

לעולם אהרן לימין משה חוזר. נכנסו זקנים ושנה להן משה פירקן, נסתלקו זקנים, נכנסו כל העם ושנה להן משה פירקן. נמצאו ביד אהרן ארבעה, ביד בניו שלשה, וביד הזקנים שנים, וביד כל העם אחד. נסתלק משה, ושנה להן אהרן פירקן. נסתלק אהרן שנו להן בניו פירקן. נסתלקו בניו, שנו להן זקנים פירקן. נמצא ביד הכל ארבעה.

ואומר הכתב סופר שיש לבאר גמרא זו כך, כידוע יש ארבע דרכים לפרש את התורה, פרד"ס ר"ת פשט, רמז, דרש, סוד. וי"ל כי לאהרון גילה משה כל ארבעת דרכים, אפילו סודות התורה כמו שלימדו ה'. לבניו, שהיו במדרגה למטה מאהרון, לא למדו רק שלוש דרכים, לזקנים רק שתיים ולבני ישראל רק דרך אחת. ועוד הוא מביא את הרמב"ן שאומר ש"קדושים תהיו" פירושו קדש עצמך במותר לך, כלומר אפילו בדברים המותרים נהוג בהם בקדושה ופרישות. ועל פי זה יתבארו הדברים, מי שמבין סודות התורה, טעמיה ורמזיה אינו צריך לזרוז זה, כי בלאו הכי מקדש את עצמו כל האפשר. ולכן אומר פרשה זו בהקהל נאמרה, שלא כמו כל התורה שנאמרה ונשנית לאהרון לבד, לבניו לבד, לזקנים לבד ולכל ישראל לבד, אלא כל ישראל בכלל, כי אהרון, בניו וזקנים לא היו צריכים לפרשה זו דקדושים תהיו, לכן במקהלות עם נאמרה פרשה זו.

ב.

"קדושים תהיו" "איש אימו ואביו תיראו" (ויקרא י"ט, כג). בסמיכות של הפסוקים האלו מסבירים בשם השרף רבי אורי מסטרליסק ע"פ הגמרא בקידושין (ל ע"ב) שם נאמר שלושה שותפים באדם הקב"ה, אביו ואימו. הגוף הוא החלק של אביו ואימו, והנשמה החלק של הקב"ה. וזה הפירוש, הקב"ה אומר 'קדושים תהיו' מהראוי שתהיו קדושים, כי קדוש אני שחלקי בכם קדוש. אבל איש אימו ואביו תיראו, מהחלק של אביו ואימו תיראו, צריכים לפחד שלא יקלקל.

ג.

איש אימו ואביו תיראו ואת שבתותי תשמורו (ויקרא י"ט, ג)

אומר רש"י:

ואת שבתותי תשמרו - סמך שמירת שבת למורא אב, לומר אף על פי שהזהרתיך על מורא אב, אם יאמר לך חלל את השבת אל תשמע לו, וכן בשאר כל המצות. אני ה' אלהיכם - אתה ואביך חייבים בכבודי, לפיכך לא תשמע לו לבטל את דברי.

הסבר נוסף ע"פ הכתוב בעשרת הדיברות בפרשת ואתחנן:

כבד את אביך ואת אימך כאשר ציווך ה' א-להיך (דברים ה', טו)

אומר רש"י:

כאשר צוך - אף על כבוד אב ואם נצטוו במרה

ויש להקשות למאי נפקא מינה היכן ציווה אם במרה או במקום אחר? וי"ל כי יש בן המכבד את אביו מפני שנהנה ממנו שכל חסרונו עליו, וכשאינו צריך לטובתו, או כשאין נותן לו, או שאין ביכולתו לתת לו כרצונו, אינו מכבדו. אבל לא כן ציווה הקב"ה, אלא הוקש כבודם לכבוד הקב"ה, שלא ע"מ לקבל פרס. לקח זה אנו לומדים מכך שנצטוונו על כיבוד הורים במרה, דהנה במדבר במרה, כשציווה ה' על כיבוד אב ואם, לא היו הבנים סמוכים על שולחן אביהם, כי המן ירד מהשמים לכל נפש, ולא היו צריכים מלבושים כי התורה מעידה: "שמלתך לא בלתה מעליך" (דברים ח', ד), ולכן ברור שכשנצטוו לכבד ההורים לא היה זה מפני שנהנו מהם אלא מחמת שמצווה עליהם לכבד את אבותיהם. וזה שאמר כבד את אביך ואת אימך כאשר ציווך במרה, כאותו הזמן שלא היה לך תועלת מהם, על דרך זה תכבד תמיד. וזו כוונת הכתוב "איש אימו ואביו תיראו ואת שבתותי תשמורו אני ה'" שאני ציויתיך, ואם יאמר לך חלל שבת כנגד ציווי אל תשמע לו. וזה שאמר "איש" גם מי שהוא איש ואינו סומך על שולחן אביו מ"מ תיראו.

ד.

"ואהבת לרעך כמוך" (ויקרא י"ט, יח) כלומר אהוב את חברך כמו שאתה אוהב עצמך. ולכאורה איך אפשר לדרוש דבר שהוא נגד הטבע, שיאהב את חברו כמו את עצמו? ואם באמת הפירוש הוא שיאהב את רעו כעצמו, א"כ היה צריך לומר: "ואהבת לרעך כנפשך".

אלא משמע שהלשון: 'כמוך' משמעה רעך שהוא כמו אתה. ויובנו הדברים על פי הגמרא הידועה בשבת (לא ע"א) המספרת על נכרי שבא להלל ואמר לו: גיירני על מנת שתלמדני כל התורה כולה כשאני עומד על רגל אחת. אמר לו הלל: מה דעלך סני לחברך לא תעביד, זו

כל התורה ואידך זיל גמור. הפירוש מה דעלך סני לחברך לא תעביד, אם רעך בא אליך שתלווה לו כסף שיש ביכולתך לתת לו אל תסרב לו, כי תחשוב אם אתה היית צריך הלוואה והיו מסרבים לתת לך היה רע בעיניך. זה הפירוש מה דעלך סני היינו כמוך, כמו כן מצווים אנו לא לגרום רעה לזולתנו, שלא לפגוע בגופו, בממונו, בכבודו וכדו', מה שהיה מכאיב לך אם היו עושים לך אחד מכל הנ"ל.

לצערנו טרם הגענו למדרגה זו, ההיפך הוא הנכון. יהי רצון שנזכה לקיים את המצווה הזו של ואהבת לרעך, אז בוודאי נזכה גם לגאולה קרובה במהרה בימינו אמן.

לשבת נחמו

השבת נקראת שבת נחמו על שם ההפטרה. ההפטרה מתחילה במילים:

נחמו נחמו עמי יאמר אלוקיכם: דברו על לב ירושלים וקראו אליה כי מלאה

צבאה כי נרצה עונה כי לקחה מיד ה' כפלים בכל חטאתיה (ישעיהו מ', א-ב)

אומר הילקוט שמעוני (ישעיהו רמז תמה) על פסוקים אלו:

רבי חנינא בר פפא אמר אמרו ישראל לישעיה: ישעיה רבינו תאמר שלא באת

לנחם אלא לאותו הדור שחרב בית המקדש בימיו, א"ל לכל הדורות באתי לנחם,

'אמר אלהיכם' אין כתיב כאן אלא 'יאמר אלהיכם'.

כלומר, נבואה זו נאמרה לא רק להדור ההוא, אלא גם לדורות הבאים. וקשה להבין את

דברים אלו, מה ההוא אמינא לומר שהדברים הללו נאמרו רק לדור שנחרב בית המקדש

בימיו, הלא הדור ההוא כבר מתו, יותר מכך הרי אותו הדור כלל לא ראה בנחמה.

קושיה נוספת על הפסוק עצמו, מהי הכפילות של 'נחמו נחמו'?

נסביר זאת על פי דברי המשורר בספר תהילים בשיר המעלות הידוע (קכ"ו, א-ג):

שיר המעלות בשוב ה' את שיבת ציון היינו כחולמים: אז ימלא שחוק פינו

ולשוננו רנה אז יאמרו בגוים הגדיל ה' לעשות עם אלה: הגדיל ה' לעשות עמנו

היינו שמחים:

השמחה אצל אדם יכול להיות בשני אופנים:

א. לפי גדר ההווה, כלומר ביחס למצב בו הוא שרוי בשעה שהשמחה באה לו.
ב. שמחה של שלימות.

ונסביר זאת על ידי משל: אדם שהיה עשיר גדול ירד מעושרו עד שהגיע עד כיכר לחם ל"ע. אחד ממכריו ריחם עליו ונתן לו משרה בבית מסחרו, למען תהיה לו מחייה לנפשות ביתו. משרה זו אצל אותו אדם מביאה לשמחה גדולה לפי מצבו אז, כשהוא יורד ואין לו כלום, אבל לפי מצבו הראשון, שהיה עשיר גדול, אין משרה זו נחשבת לכולם ואין בה שמחה, אבל לפי מצבו עכשיו גם זאת היא שמחה בשבילו, כי טבע האדם לשכוח את מצבו הראשון לכן ישמח גם בזה. שמחה זו נקראת שמחת ההווה, היא שמחה ביחס למצבו עכשיו, אבל אם אדם זה היה חוזר עכשיו לעושרו הגדול שהיה לו פעם, זה היה נקרא שמחה שלימה, שהיא אינה תלויה במצבו הנכחי.

כאשר ישיב ה' את שיבת ציון יש מקום לשאול איך תהיה השמחה שלנו, האם לפי מצבנו אז כלומר שמחת ההווה, דהיינו השמחה תהיה לפי הצרות שהיו לנו מקודם, או שהשמחה תהיה לפי המצב של אומות העולם החיים בשפע ובכל טוב, היינו שמחה שלימה.

על זה בא המשורר לבשר לנו שכאשר ישיב ה' את שיבת ציון "אז ימלא שחוק פינו ולשוננו רינה", ואל תאמרו ששמחתנו תהיה רק לפי מצבנו, שהיינו קודם ביגון ואנחה, דהיינו שמחת ההווה, אלא "אז יאמרו בגויים הגדיל ה' לעשות עם אלה", כלומר גם הגויים שמצבם שפר עליהם יודו ויכירו בהצלחתנו, דהיינו ההטבה היא באופן כזה שהגדיל ה' לעשות עמנו כזאת, שאף אם היינו עומדים על סולם ההצלחה ומושפעים בכל טוב, בכל זאת היינו שמחים, כי הישועה והשמחה שתהיה אז לישראל תהיה על צד היותר נעלה שאין למעלה ממנה.

והנה אנחנו עם ישראל כבר שכחנו את מצבנו הטוב שהיה לנו אז כשבית המקדש היה קיים, וכל ישראל ישבו על אדמתם איש תחת גפנו ואיש תחת תאנתו מושפעים בכל טוב, ואם ה' היה מטיב את מצבנו אפילו במעט הכמות גם אז היינו שמחים, אבל הקב"ה שאין שכחה לפניו ויודע את מצב ערכנו הרם שהיה לנו כשבית המקדש היה קיים, כאשר יעלה ברצונו הטוב לנחם אותנו להרים את קרנינו כפי ידיעתו, אז בהכרח תהיה הישועה על הצד היותר נעלה.

ואמרו חז"ל: כל דור שלא נבנה בית המקדש בימיו כאליו נחרב בימיו, וזה כוונת הילקוט: שלא תאמר שדברי הנחמה אמורים ביחס לאותו הדור שנחרב בית המקדש בימיו, שהיה להם צרות עד אין מספר, וגם דורות של עכשיו נקראים דור שנחרב בימיו בגלל שעדיין לא

נבנה, ואם כן תהיה הישועה לפי אותו הדור במעט הכמות, אלא "יאמר אלוקיכם" שלפניו אין שכחה, והוא יודע את מצבנו הנעלה שהיה לנו אז בזמן שבית המקדש היה קיים, ולפי ערך מצבנו שהיה לנו על זה הערך בעצמו ינחם הקב"ה אותנו.

על זה הערך עצמו ינחם הקב"ה אותנו נחמה כפולה וזה שאומר "נחמו נחמו".

ובכן יהי רצון שנזכה כולנו ביחד לראות בקרוב בנחמת ציון וירושלים ובא לציון גואל במהרה בימנו אמן !!

פרשת כי תצא

א.

כי תצא למלחמה על אויבך ונתנו ה' אלוקיך בידיך ושבית שביו. וראית בשביה אשת יפת תואר וחשקת בה ולקחת לך לאישה. והבאתה אל תוך ביתך וגלחתה את ראשה ועשתה את ציפורניה. והסירה את שמלת שביה מעליה וישבה בביתך ובכתה את אביה ואת אמה ירח ימים ואחר כן תבוא אליה ובעלתה והייתה לך לאישה (דברים פרק כ"א, י-יג)

לפני שאתחיל לפרש את הפרשה נפתח במילתא דבדיחותא. יש שמקשים על הפסוקים הללו: הלא בפרשה הקודמת פרשת שופטים כתוב: "כי תצא למלחמה על אויבך ... והיה כקרבכם אל המלחמה וניגש הכהן ודיבר אל העם" (דברים ב', א-ב), והכהן מכריז: "מי האיש אשר בנה בית חדש ולא חנכו ילך וישב לביתו ... ומי האיש אשר נטע כרם ולא חללו ילך וישב לביתו ... ומי האיש אשר ארש אישה ולא לקחה ילך וישב אל ביתו ..." (שם שם, ה-ז). ההכרזה האחרונה היא: "מי האיש הירא ורך הלב ילך וישב לביתו ..." (שם שם ח) ואומר רבי יוסי הגלילי הירא ורך הלבב הוא הירא מעבירות שבידו, ילך וישב לביתו פן ימות במלחמה (סוטה מד ע"א). אם כן, כל מי שהרגיש איזה חטא ועבירה בעצמו היה חוזר הביתה, ולא נשאר במלחמה אלא רבנים צדיקים בלי כל שמץ עבירה, כמו למשל הרבי מגור והרבי מבעלז וכד'. אם כן, איך להבין את הפרשה הזאת "כי תצא למלחמה ... וראית בשביה אשת יפת תואר" גויה, "וחשקת בה ולקחת לך לאישה"? איך יתכן שצדיקים כאלה יסתכלו בכלל על אישה גויה 'שיקצה', ועוד "וחשקת בה"?!

עונים על זה: אם הולכים לצבא יכול לקרוא גם זה, להתאהב אפילו בגויה...

תירוץ זה עונים אלה הרוצים להשתמט מללכת בצבא, שמפחדים פן יתקלקלו בצבא. אבל זה תירוץ בדרך בדיחה.

נחזור לענייננו, "כי תצא למלחמה על אויבך" הרי שנאמר כאן לשון רבים 'אויבך', ואילו בהמשך "ונתנו ה' אלוקיך" ונתנו' בלשון יחיד, לכאורה היה צריך להגיד "ונתנם" לשון רבים!

אומר על זה הכלי יקר בביאור למדרש (ילקוט שמעוני כי תצא רמז תתקכד) שכאן מדובר "באויב אחד פרטי שהיה בכלל אויבך הרבים שהזכיר כבר, ומי הוא זה ואיזו הוא, אין זה כי אם צר ואויב פנימי, והוא שטן הוא יצר הרע... ועליו אמר 'ונתנו ה' אלוקיך בידך'". הוא מקשה על כך, הרי אחר כך מדובר על אשת יפת תואר "ואיה הבטחת ונתנו ה' בידך" שהרי הוא עדין מסור ביד יצרו? והוא משיב: "ונתנו סוף שיתנו בידך, כי אם תעשה את כל האמור בענין" דהיינו "וגלחת את ראשה ועשתה את ציפורניה. והסירה את שמלת שביה מעליה וישבה בביתך ובכתה את אביה ואת אמה ירח ימים" אז היה בטוח שתנצח אותו, כמו שאמר אח"כ "והיה אם לא חפצת בה" כלומר שתשנא אותה, "ושילחת לנפשה".

ב.

כי תהיין לאיש שתי נשים האחת אהובה והאחת שנואה וילדו לו בנים האהובה והשנואה והיה הבן הבכור לשניאה: והיה ביום הנחילו את בניו את אשר יהיה לו לא יוכל לבכר את בן האהובה על פני בן השנואה הבכור: כי את הבכור בן השנואה יכיר לתת לו פי שנים בכל אשר ימצא לו כי הוא ראשית אוננו לו משפט הבכורה: (דברים כ"א, טו-יז)

ויש לשאול מדוע כתוב "האחת" בה' הידיעה, היה צריך לכתוב 'אחת אהובה' ללא האות ה'?

ונראה שהתירוץ: משום שהפסוק נמשך לענין הקודם, לענין אשת יפת תואר הנזכרת לפני זה, וזו הכוונה: שתי הנשים הן אחת ישראלית אהובה והאחת אשת יפת תואר השנואה, וילדו לו בנים שתיהן, והיה הבן הבכור לשניאה. כמובן הוא ירצה לבכר את בן האהובה שיהיה הבכור לקחת שני חלקים בירושה, ולזה אומרת התורה: "לא יוכל לבכר את בן האהובה על פני בן השנואה הבכור". בזה מראה התורה לאדם שאם תתחיל לטעום טעם

עבירה אז כל ימיו מכאובים וצרות, ואפילו הטוב אשר ייטיב לו ה' לא תהיה טובתו שלימה עד יום מותו, כי אם כבר נולד לו בן בכור ייוולד לשנואה, בכדי שלא תהיה שמחתו שלימה, ועד יום מותו ביום הנחילו את בניו את הירושה יהיה לו צער, וירצה לבכר את בן האהובה שייקח שני חלקים בירושה ולא יוכל לעשות זאת.

כדי להבין יותר את הפרשה הזו, נביא כאן מעשה שקרה בימי הגאון מווילנא, וכך היה: איש אחד נשא אישה, כמה שבועות אחרי החתונה שנא אותה וגירשה, ונשא תיכף אישה אחרת. אחרי שבעה חודשים ילדה האישה השנייה בן ואחרי כמה זמן ילדה גם האישה הראשונה (גרושתו) בן, כלומר לתשעה חודשים מהחתונה. אחר זמן רב נפלה מחלוקת בין משפחת הגרושה לבין המגרש ובנו מאשתו השניה, מי יהיה היורש נחלתו לקחת שני חלקים בתור בכור? משפחת הגרושה טענה שבנה הבכור, והאיש המגרש טען כי בנו מאשתו השנייה נולד קודם ואם כן הוא הבכור. הגיע הדבר לפני הגאון מווילנא, אחרי ששמע את טענות הצדדים אמר כי כל העניין הזה רמוז בתורה בפרשה הזאת, כי באמת יש הרבה קושיות בפסוק:

א. כתוב: "וילדו לו בנים האהובה והשנואה" משמע שבתחילה ילדה האהובה ואח"כ השנואה, ואח"כ כתוב "והיה הבן הבכור לשנייה", איך יתכן?

ב. קשה למה צריכה התורה להזהיר "לא יוכל לבכר את בן האהובה" מדוע היינו יכולים לחשוב שכן יוכל לבכר, עד שצריכים להזהיר שלא יוכל לבכר את בן האהובה, מה שלא מוצאים דוגמתו בכל התורה ברוב המצוות?

ג. מדוע קרא לה "שנואה" והלא כתוב בתורה "לא תשנא את אחיך"?

ד. מדוע פירשה כאן התורה את הטעם למה לא יוכל לבכר "כי הוא ראשית אוננו" יותר משאר מצוות התורה שלא הובא טעם?

הסביר הגאון מווילנא שבשתי מקומות בפרשה, הגרושה תכונה בשם "שנואה", כי כידוע אסור לגרש אישה אלא אם מצא בה ערוות דבר, כלומר דבר מגונה, והאישה השניה שלקח אחריה תכונה בשם אהובה. וילדו לו בנים, קודם האהובה ואחר כך השנואה, האהובה אחרי שבעה חודשים והשנואה אחרי תשעה חודשים, ובאופן זה ירצה לבכר את בן האהובה - היינו בן השנייה על פני בן השנואה, ולתת שני חלקים בירושה, ונימוקו עמו כי הוא נולד קודם אם כן הוא הבכור. לכן צוותה התורה: "לא יוכל לבכר את בן האהובה ... כי את הבכור בן השנואה יכיר לתת לו פי שניים" למרות שנולד יותר מאוחר, וכדי שלא יהיה

הדבר לפלא איך יתכן הלא בן השנייה נולד קודם, פירשה התורה הטעם "כי הוא ראשית אוננו לו משפט הבכורה", שאנחנו לא הולכים אחרי זמן הלידה אלא אחרי זמן ההריון, וההריון של הראשונה היה קודם ההריון של השנייה ולכן בנה הוא הבכור.

ג.

כי יהיה לאיש בן סורר ומורה איננו שומע בקול אביו ובקול אימו (דברים כ"א, יח)

פרשה זו היא המשך לפרשת אשת יפת תואר. אומרת התורה אם לקחת אשת יפת תואר לאישה, התוצאה תהיה שתשנא אותה ויהיו לך שתי נשים אחת אהובה ואחת שנואה, וה' לא ייתן לך מנוחה בביתך כי הבן הבכור יולד לשנואה דווקא ויהיה בן סורר ומורה. הסוף יהיה שיתחייב מיתת בית-דין כמו שכתוב "ורגמהו כל-אנשי עירו באבנים ומת" (שם שם, כא).

מצוות שילוח הקן. "כי יקרא קן צפור" (דברים כ"ב, ו) ובסוף כתוב השכר על המצווה: "למען ייטב לך והארכת ימים" (שם, שם ז). ברוב המצוות לא נזכר שכר המצווה מלבד שתי מצוות, מצוות שילוח הקן ומצוות כבוד את אביך ואת אימך, ובשתיהן השכר אריכות ימים. מצוות שילוח הקן היא מצווה קלה, ומצוות כבוד את אביך ואת אמך היא מהחמורות שבמצוות ושכרן שווה אריכות ימים. זה בא ללמדנו שאנו לא צריכים לחפש ולבדוק איזה מצווה לקיים, אם היא מצווה גדולה לפי ראות עינינו או לא, אלא כל מצווה הבאה לידינו לקיימה, כי אין אנו יודעים מתן שכרן של מצוות, והא ראייה שתי המצוות אחת קלה ואחת חמורה ומתן שכרן שווה, אריכות ימים.

דקדוקים בפרשת המועדות

בפרשת המועדים (ויקרא כ"ג) ישנם כמה דברים שצריכים הסבר, כפי שהמפרשים מדקדקים בהם, ונעמוד על חלקם.

ביום הכיפורים כתוב:

אך בעשור לחודש השביעי הזה יום הכיפורים הוא (ויקרא כ"ג, כז)

ובסוכות כתוב:

בחמישה עשר יום לחודש השביעי הזה חג הסוכות שבעת ימים לה' (ויקרא כ"ג, לד)

הרי שבשניהם נאמר תאריך "לחודש השביעי הזה", ואילו בראש השנה דמיירי ג"כ באותו החודש נאמר:

בחודש השביעי באחד לחודש יהיה לכם שבתון זכרון תרועה מקרא קודש (ויקרא

כ"ג, כד)

ולא נאמר כעין הסגנון הנ"ל: "באחד לחודש השביעי הזה", וכן גם ביתר הרגלים לא כתוב "לחודש פלוני הזה".

עוד יש להקשות, למה הוכפלה מצוות חג הסוכות? בתחילה כתוב:

בחמישה עשר יום לחודש השביעי הזה חג הסוכות (ויקרא כ"ג, לד)

ובציווי זה לא נזכרו המצוות המיוחדות לחג ובהן ארבעת המינים, אח"כ באים פסוקים הנראים כפסוקי סיכום:

אלה מועדי ה' אשר תקראו אותם מקראי קודש... מלבד שבתות ה'... (פס' לז-לח)

ואחריהם חוזרת התורה לחג הסוכות ואומרת:

אך בחמישה עשר יום לחודש השביעי באספכם את תבואת הארץ... ולקחתם

לכם ביום הראשון פרי עץ הדר וכו' (פס' לט-מ)

כמו כן כאן לא נאמר: "לחודש השביעי הזה", בניגוד לציווי הראשון שנאמר ביחס לסוכות.

כידוע (ראה רש"י דברים ט', יח) משה רבנו ע"ה עלה לפסול את הלוחות בו' בסיוון ועשה שם ארבעים יום, וירד עם הלוחות בי"ז בתמוז ומצא שעשו את העגל ושבר את הלוחות, ועלה

שוב ב"ח בתמוז לבקש עליהם רחמים, ובכ"ט באב נתרצה לו הקב"ה ואמר לו למשה: "פסול לך שני לוחות אבנים כראשונים" (שמות ל"ד, א), ועשה עוד ארבעים יום וירד עם הלוחות ב' בתשרי, כלומר ביו"כ, ובו ביום נתרצה הקב"ה לישראל בשמחה ואמר למשה "סלחתי כדברך" (במדבר י"ד, כ), ואז הואיל משה באר את התורה הזאת לאמור לישראל. נמצא לפי זה שעיקר פרשת המועדים נאמרה למועדים הבאים לשנה הבאה, כי רוב המועדים של אותה שנה כבר עברו.

דומה לזה אומר הפני יהושע במסכת ראש השנה (יז ע"ב), מקשה הגמרא:

אילפי, ואמרי לה אילפא, רמי: כתיב ורב חסד, וכתיב ואמת. בתחלה - ואמת, ולבסוף - ורב חסד.

מקשים על זה המפרשים: אם בתחילה ואמת ולבסוף רב חסד למה כתוב בפסוק להפך, היה צריך לכתוב 'ואמת ורב חסד'? ומפרש הפני יהושע:

דודאי כך היא המדה הנוהגת לדורות, בתחלה ואמת היינו בראש השנה ולבסוף ורב חסד היינו ביו"כ, משא"כ באותה שעה שאמר הקב"ה למשה סדר הי"ג מדות, אותו זמן היה ביו"כ עצמו שאמר לו הקב"ה שע"י הזכרת הי"ג מדות הללו מוחל להם הקב"ה על עון העגל, ולכך הוקבע אותו יום ליום מחילה לדורות, והשתא אתי שפיר דבאותו זמן עצמו נתקיים מדת ורב חסד קודם ואמת, כן נראה לי נכון ודו"ק היטב.

וזה באמת מתאים לדברינו, דהנה מובן לפי זה שמשה כשהתחיל דבריו מעניין חג הפסח, היתה הכוונה על חג הפסח הבא אחרי זה בניסן שיבוא. ולכן מובן מה שלא אמר "בחודש הראשון הזה" שהרי היה עומד ומדבר איתם בתשרי, רק אחר שהתחיל לדבר על החודש הראשון, שפיר קאמר בפסוק שאחריו: "ובחמישה עשר יום לחודש הזה" (ויקרא כ"ג, ו) היינו החודש שאנו מדברים ממנו. ואף שעמד בתשרי התחיל לדבר בחג הפסח שבא בזמן האביב, לפי שבזה תלוי תיקוני כל המועדים, כמ"ש בסנהדרין (יג ע"ב): "שמור את חודש האביב, שמור אביב של תקופה שיהא בחודש ניסן" והולך ומביאם כסדרן אח"כ את חג השבועות.

וכן גם בר"ה הבא בהמשך הפרשה לא הזכיר: "הזה", לפי שמדבר מר"ה של שנה הבאה, שהרי ר"ה של שנה זו כבר עבר. רק כשמדבר ביום כיפורים שהוא עומד בו אמר: "אך בעשור לחודש השביעי הזה" (ויקרא כ"ג, כז), שזה וודאי פירושו הוא על אותו היום שנצטוו לקיים כל דיני יו"כ, אף שלא התחילו מהלילה שלפניו, ולכן לא נזכר שם עדיין ענין הצום מן הלילה. רק אחר שאמר "חוקת עולם לדורותיכם" (שם פס' לא) הוסיף עוד לומר: "ועיניתם

את נפשותיכם בתשעה לחודש בערב, מערב עד ערב... " (שם פס' לב) דילפינן מיניה מצוות אכילה בערב יו"כ, וכתיב ג"כ מערב עד ערב על השנים הבאות.

ומדוקדק היטב מ"ש אח"כ: "בחמישה עשר יום לחודש השביעי הזה חג הסוכות" (שם פס' לד) שהרי מדבר איתם מהחג הבא לקראתם בחודש הזה שמדבר איתם. ולא הזכיר בו את ארבעת המינים, שהרי ודאי פשוט שלא היה להם שם כל הארבעה מינים. רק אחר שאמר להם: "אך בחמישה עשר יום לחודש השביעי באספכם את תבואת הארץ" והיינו לדורות, אז: "ולקחתם לכם" (שם פס' מ) והזהירם על מצוות ד' מינים. והדברים מאירים ושמחים בע"ה.

סליחות לפני חצות הלילה

המגן אברהם (סי' תקס"ה ס"ק ה') מביא בשם האריז"ל שאין לומר קודם חצות הלילה שום סליחות ולא י"ג מידות, בשום פנים לעולם, חוץ מליל יום כיפור.

ר' משה זכות (שו"ת הרמ"ז סימן ל') יוצא חוצץ נגד מה שנהגו במקצת מקומות לומר סליחות קודם חצות הלילה. הוא כותב שמנהג זה רע ומר הוא, ישתקע הדבר ולא יאמר, וראוי לגדולי הדור לגעור בהם ולבטל מנהגם, כי מנהגם זה בטעות יסודו ואין לו משען ומשענה. אף מי שנזדמן למקום שאומרים שם סליחות לפני חצות לא יצטרף עמהם כלל באמירתם. המשכיל בעת ההיא ידום ולא יאמר עמהם כלל.

עניינים על תשובה ויום כיפור

א.

על חטא שחטאנו לפניך ביצר הרע.

מקשים המפרשים וכי שאר החטאים אינם ביצר הרע?

אלא מסביר האדמו"ר מלובביץ' כי ישנם דברים שאף היצר הרע אינו מעוניין בהם ביודעו את מידת השייכות בינם לבין היהודי, ואלו דווקא מצד היהודי בעצמו בא גירוי היצר הרע לחטאים אלה.

ממשיך האדמו"ר ומשווה לרעיון הנזכר את ענין נס כיבוש הארץ בזמנינו, ואומר: היהודי טוען כלפי היצר הרע שעליו לפחד מפני הגוי. הגוי נחל מפלה, ברח על נפשו בפחד, ואילו הוא היהודי מתחיל לפחד, ורודף אחרי הגוי מבקש שלום וברצונו לוותר, וצועק אל נא תחשוש מפני, זה גירוי ליצר הרע שהביא היהודי בעצמו.

כעין זה מסופר בתנ"ך (מלכים א' כ'), כאשר נתן הקב"ה את ארם בידי אחאב, רץ אחאב אחרי ארם המובסת בהרגעה ובהצעת ברית. מאוחר יותר סבלו בני ישראל מזה.

כיום אנו רואים את קיום הפסוק (במדבר ל"ג, נ"ה) "ואם לא תורישו את יושבי הארץ מפניכם והיה אשר תותירו מהם לשכים בעיניכם ולצנינים בצדיכם וצרתם אתכם על הארץ אשר אתם יושבים בה". מכיוון שלא הורשנו את הארץ כולה מהאויבים, אנו סובלים מהם.

ב.

מי האיש הירא ורך הלבב (דברים כ', ח)

אומרים חז"ל:

זה מתיירא מעבירות שבידו (סוטה מד ע"א)

מסביר בעל "גנזי יוסף": הלא במסכת קידושין (מט ע"ב) נאמר: המקדש אישה על מנת שאני צדיק אפילו הוא רשע גמור הרי זו מקודשת שמא הרהר תשובה בדעתו? אלא, בשאר עבירות מועיל אפילו הרהור תשובה אבל לא בעבירות שבידיו, היינו גניבה וגזלה וכד',

שאין התשובה מועילה עד שירצה את חבריו ויחזיר לו את אשר חייב לו. על זה אמר מעבירות שבידו.

ג.

מפני מה מברכים בתפילת כל נדרי שהחיינו?
משום שבתפילה זו רואים הרבה פנים חדשות, אנשים שאינם מראים פניהם בבית הכנסת כל השנה.

ד.

ר' פנחס מקוריץ הסביר כי מילת תשובה היא ראשי תיבות של חמישה פסוקים:

תמים תהיה עם ה' אלוֹקִיךָ. (דברים י"ח, י"ג)

שיוויתי ה' לנגדי תמיד. (תהילים ט"ז, ח)

ואהבת את ה' אלוֹקִיךָ. (דברים ו', ה)

בכל דרכיך דעהו. (משלי ג', ו)

הצנע לכת עם אלוֹקִיךָ. (מיכה ו', ח)

ה.

למען שמך ה' וסלחת לעווננו כי רב הוא.

בטור חושן משפט (סימן שמ"ח), כתב מודה בקנס פטור שנאמר: אשר ירשיעון (שמות כ"ב, ח) פרט למרשיע עצמו, אבל אם באו עדים אחר הודאתו יש בזה פלוגתא בגמרא (בבא קמא עה ע"א) רב סובר מודה בקנס ואחר כך באו עדים פטור, ואילו שמואל סובר שמודה בקנס ואח"כ באו עדים חייב.

והנה ביום כיפור אנו מודים ומתוודים לפני הקב"ה על כל החטאים שעשינו, ובא השטן המקטרג ומעיד על חטאינו, אם נסבור כמו שמואל שמודה בקנס ואח"כ באו עדים חייב, לא הועלנו בידוי זה ואיננו יכולים להיפטר מן הקנס המוטל עלינו, אך הטור (שם) והרמב"ם (הל'

גניבה ג, ח) פסקו כרב דמודה בקנס ואח"כ באו עדים פטור, ולכן אנו אומרים: "וסלחת... כי רב הוא", הלא אנו פוסקים כרב דמודה בקנס ואח"כ באו עדים פטור. (האריז"ל).

ו.

כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו (ויקרא ט"ז,

ל)

הרבי מקוצק פירש את הפסוק כך: כי ביום הזה יכפר – כלומר היום הזה יש בו הכח לכפר, אך אל תשכחו שעליכם לטהר אתכם מכל חטאתיכם, אז לפני ה' תטהרו.

ז.

מעשה שבשנת תר"ח או תר"ט היה בוילנה מגיפת חולירע. בערב יום כיפור ציוה ר' ישראל סלנטר, שהיה אז ראש הישיבה, על תלמידיו שלא יצומו ביום הקדוש מפני הסכנה. נוסף לזה, בא בדברים עם גדולי הרבנים שבוילנה ובעצם יום כיפור לאחר תפילת שחרית הכריז השמש בשם בית דין הצדק: על דעת המקום ועל דעת התורה אנו מתירים, מפני הסכנה, לאכול ולשתות היום.

אחזה רעדה את כל המתפללים ור' ישראל התחיל לבכות ודרש בהתלהבות בענייני מוסר והוא מבקש ומתחנן: התורה אומרת "ונשמרתם מאוד לנפשותיכם" ומיצוה זו שקולה כנגד מה שאמרה התורה "ועיניתם את נפשותיכם". והיה בוכה כילד ואומר: הלא כך אמרו חז"ל "וחי בהם ולא שימות בהם" (יומא פה ע"ב).

אבל איש מן הקהל לא זז ממקומו. מיד רמז ר' ישראל לשמש ולחש לו באוזניו, נזדעזע השמש והתגבר, הלך והביא לר' ישראל עוגה אחת קטנה שאינה צריכה נטילת ידיים. נטלה מידו ובירך בקול רם "בורא מיני מזונות" ואכל לעיני כל הקהל. המתפללים נזדעזעו ואחד ואחד נשמטו ממקומם והלכו למלא אחרי גזירת בית דין הצדק לעשות כמו שעשה ר' ישראל.

ח.

רמז להלל בראש חודש. בתהילים ק"ג "הללו א-ל בקודשו" אומר דוד המלך עליו השלום, שנים עשרה פעם "הללו", כנגד שנים עשר ראשי חודשים בשנה שאומרים הלל. על פי סדר החודשים, כשניסן ראש חודשים, אז "הללו בתקע שופר", שהוא ה"הללו" השישי, הוא רמז לשופר אלול שהוא ראש חודש השישי. וכנגד שנה מעוברת, שיש אדר ב', כופלים בסוף "כל הנשמה תהלל י-ה הללויה". (בשם הישמח משה).

חנוכה

אמר ר' תנחום נר חנוכה שהניחה למעלה מעשרים אמה פסולה כסוכה וכמבוי.

(שבת כב, א)

ועוד שם:

והבור רק אין בו מים. ממשמע שנאמר והבור רק איני יודע שאין בו מים? אלא מה תלמוד לומר אין בו מים, מים אין בו, אבל נחשים ועקרבים יש בו.

ויש להקשות מה השייכות בין שני מאמרים אלה?

כתוב בלבוש מובא בט"ז הלכות חנוכה (תר"ע ס"ק ג) למה לא קבעו ימי חנוכה למשתה ושמחה כמו בפורים שעשו זכר לנס במשתה ושמחה, וכתב הוא ז"ל דבחנוכה עיקר כוונת היוונים הייתה להעבירם על הדת שביקשו לעקור מהם חודש שבת ומילה, אבל בפורים כוונת המן הרשע הייתה רק להשמיד להרוג ולאבד ועיקר הצלתם היה הצלת הגוף לכן קבעו במשתה ושמחה שמחת הגוף.

וקשה, שהנה כבר כתבו שבנס חנוכה היו בו כמה וכמה נסים ונפלאות שעשה ה' עם אבותינו, כמו שכתב הרמב"ם בהלכות חנוכה (ג, א) שגזלו את ממונם ופשטו ידם בבנותיהם והיה באמת גם הצלת הגוף, ובכל זאת קבעו רק על הנרות ולא קבעו למשתה ושמחה. אך הטעם לזה הוא משום דאצל הצלת הנפשות הצלת הגוף טפל, ועיקר שעושים זכר לנס על הנרות שמורה גם על שאר מצוות כי נר מצווה ותורה אור.

והנה מוכח מראובן שהצלת נפש יותר מהצלת הגוף, כי אמר ראובן לאחיו על חטאתם במכירת יוסף: "הלא אמרתי אליכם לאמר אל תחטאו בילד" (בראשית מ"ב, כב), ובאמת אנחנו לא מוצאים שאמר להם ראובן כזאת כי לא היה במכירת יוסף, אלא שבשעה שאמר להם יהודה: "מה בצע כי נהרוג את אחינו" (בראשית ל"ז, כו) הסכימו מיד שלא להרגו רק רצו למכרו, וראובן התנגד למכירה ואמר: "אל תחטאו בילד" להחטיא את נפשו, מוטב להשליך אותו הבורה וימות זכאי ולא ימות חייב, כי שבי קשה מחרב דכולהו איתניו ביה (הכל יש בו) (כבא בתרא ח ע"ב), והנה מוכח מזה שהצלת הנפש יותר מהצלת הגוף. אומנם כל זה מוכח רק אם היו בבור נחשים ועקרבים, שהיה יוסף בסכנה שימות ובודאי שימות.

ועתה שפיר יש לקשר שני המאמרים של ר' תנחום נר חנוכה שהניחו למעלה מעשרים אמה פסולה מפני שעיקר פרסום הנס תלויה בנר ואם אין עין שולטת בו פסולה. וקשה למה קבעו רק על הנר מאי שנא מפורים ולמה צריך דווקא הפרסום בנר הלא היה שם גם הצלת הגוף? על זה אמר והבור ריק אין בו מים אבל נחשים ועקרבים יש בו, ואם כן קשה למה לא הסכים למכרו הלא היה שם בסכנת מיתה? אלא משום שאם היו מוכרים אותו היו מחטיאים את נפשו, וכאן (בבור) לא יאבד אלא גופו.

פורים

אנו עומדים כמה ימים לפני פורים ואי"ה נשמע את קריאת מגילת אסתר כמו בכל שנה, והיות שישנם כמה דברים שצריכים הסבר כי קשה להבינם לפי פשוטם, לכן מצאתי לנכון לבוא ולהסבירם כפי שמצאתי פעם באיזה פרשן, ואף שמצוה להגיד דבר בשם אומרו לצערי, איני זוכר כעת את שמו. והיות וקריאת המגילה הוא דוקא מתוך הכתוב לכן ארשה לעצמי לקרוא את הדברים ג"כ מתוך הכתב.

ובבואה לפני המלך אמר עם הספר ישוב מחשבתו הרעה אשר חשב על היהודים

על ראשו ותלו אותו ואת בניו על העץ (ט', כה)

כלומר כשאסתר באה אל המלך להתחנן לפניו, אמר עם הספר ישוב מחשבתו הרעה. פירש רש"י:

אמר המלך בפיו וציוה לכתוב ספרים שתשוב מחשבתו הרעה בראשו.

ור' אברהם אבן עזרא מפרש:

וכאשר באה אסתר אל המלך ותבקש על עמה אמר המלך שיכתוב עם הספר
ישוב מחשבתו הרעה על כן בטלו הספרים הראשונים.

יוצא לפי שני הפירושים שבטלו הספרים האחרונים את הראשונים, כלומר את הגזירה
הראשונה. לעומת זאת בפרק ח פסוק ח כתוב:

כי כתב אשר נכתב בשם המלך ונחתום בטבעת המלך אין להשיב

הרי שאי אפשר לבטל את הספרים הראשונים לפי דת פרס ומדי. ועוד בתחילת אותו פסוק
כתוב שכשאסתר התחננה אל המלך על עמה אמר לה המלך: "ואתם כתבו על היהודים
כטוב בעיניכם", למה סתם את דבריו ולא פירש כתבו לבטל את הגזירה הראשונה?

ועוד קשה שבתחילה אמר: "כתבו על היהודים כטוב בעיניכם" ובסוף: "כי כתב אשר נכתב
בשם המלך ונחתום בטבעת המלך אין להשיב", הרי יש כאן סתירה מסוף הפסוק להתחלתו,
כי כשאמר "כתבו על היהודים כטוב בעיניכם" משמע לבטל את הקודמים, ומיד אמר: "כי
כתב אשר נכתב בשם המלך...אין להשיב".

ועוד קשה על ר' אברהם אבן עזרא, שהוא שואל למה עשו כן מרדכי ואסתר לשפוך דם
כמים על לא דבר, די היה לבטל את הגזירה הראשונה? ומשיב כך, מאחר שאין לבטל את
הגזירה הראשונה כדת פרס ומדי, היו צריכים להודיע כי המן שינה את דברי המלך באגרות
הראשונות, במקום שהיה לסופר לכתוב שהיהודים יהרגו את שונאיהם, נתחלף ע"י המן
וכתב את ההיפך. בזה סותר ראב"ע את עצמו, כי פרש את הפסוק ישוב מחשבתו הרעה על
שבטלו הספרים הראשונים.

לכן ברצוני בזה להסביר את השתלשלות הדברים עד שהגיע לידי 'ונהפוך הוא'. ראשית זה
דבר פשוט, שבודאי אי אפשר היה לבטל את הגזירה הראשונה, מאחר שדת פרס ומדי הוא
שאינן להשיב. עוד פשוט וידוע לכל מבין, שכשנגזרה גזירה ראשונה להשמיד להרוג ולאבד
את כל היהודים ביום הידוע, ידעו הגוזרים היטב שהיהודים שבכל המדינות לא יעמדו כרחל
לפני גוזזיה, כשה לטבח יובל (כמו מה שלצערנו היה בשואה), וכיון שישמעו היהודים
ששונאיהם עתידים ליום הזה להתנפל עליהם, גם הם היהודים יתקבלו ביחד בכל
מושבותיהם להיות עומדים על נפשם, וגם ידם תאחז חרב ורומח, גם הם יזדיינו בקשת
וחיצים, ובחימה שפוכה של מרי נפש יעמדו נגד אויביהם ורבים חללים יפילו. ואף שמספר
העמים אשר הם יושבים בקרבם עולים עשרת מונים עליהם, מכל מקום ידוע כי לא כל העם

ילכו לשפוך דם נקי, רק מדלת העם הפוחזים והריקים הם יהיו עיקר הרוצחים, ואם יתצבו היהודים נגדם כדב שכול מי יודע אם יעלה בידי המרצחים להתגבר עליהם. לכן שתיים עשה המן הרשע, מלבד עיקר הגזירה להרוג ולאבד ושללם לבזו, וגזירה זו נכתב ונחתם בשם המלך, עוד הריץ מכתבים, שלא בשם המלך, אל הפחות והסגנים שביום ההוא אסור ליהודים להתקהל ולאסף למקום אחד, וכרוז היה יוצא שאסור לכל יהודי לעזוב ביתו, כי בן מוות הוא מצד שוטרי העיר אם יצא מפתח ביתו, ועל ידי כך שכל אחד ישב בביתו יקל יהיה המלאכה לרוצחים, כי לא יעז יהודי יחידי לעמוד נגד חבל הרוצחים, בדרך זו התנכל הרשע לעשות כלה נחרצה בעם ישראל.

המלך כאשר נתרצה לאסתר השתומם ונאחז בסבך ונבוך מה לעשות להציל את היהודים, מאחר שכתב הראשון אין להשיב לפי דת פרס ומדי, מי החכם ומי יודע פשר דבר שלא לבטל את הגזירה הראשונה ועם כל זה להציל את היהודים מהרג רב. לכן כה אמר לאסתר, אני איני יודע מוצא ומנוס להציל את היהודים וגם לאחוז בדת פרס ומדי כיון שכתב המלך אין להשיב, אם אתם חכמים ממני ואתם יודעים איך לצאת מן המבוכה כתבו על היהודים כטוב בעיניכם ועשו בדעת, הניחו את כתב הראשון על מכונו כי אי אפשר לבטלו כי זה חוק ולא יעבור בדת פרס ומדי. מה עשה מרדכי, הריץ איגרות אל האחשדרפנים והפחות שמותר ליהודים להקהל ולעמוד על נפשם, להשמיד להרוג ולאבד כל חיל ומדינה הצרים אותם, וכל מי שחילו יגבר ידו על העליונה וגם שללם יהיה לבזו. בזה לא חטא מרדכי נגד דת פרס ומדי, כי אסור התקהלות לא נכתב בשם המלך רק בציווי של המן אל הפחות בחשאי, ואצל המן לא היה כל ספק שהכל יהיה נעשה כרצונו, כי השליטים סרים למשמעתו של ראשון במלכות. כאשר גבר מרדכי הכל נהיה להיפך, הפחות היו מנשאים את היהודים ואין מוחים בידם להקהל ולעמוד על נפשם, ועל ידי כך צלחה רוח גבורה ונצחון על היהודים. זה קוטב כל הענין וסיבובו, וסוף כל הנעשה. לכן בדיוק נכתב "להקהל ולעמוד על נפשם" (ח', יא) "נקהלו היהודים בעריהם" (ט', ב), ויקהלו היהודים אשר בשושן" (ט', טו), וזה שהתפלא אחשוורוש על חכמתם ועורמתם של אסתר ומרדכי, הוא חשב שמאחר שדברי הספר הראשון קיימים ואי אפשר לבטלם שוב אין מנוס ליהודים, ועכשיו הראה לדעת כי עם כל דברי הספר הראשון נתקלקלה מחשבת צורר היהודים, וזה שאמר לאסתר בבואה לפני המלך להגיד לו איך נהיה הדבר אמר אפריון נמטיה לכם מה שהייתם משכילים וחכמים כל כך, עם שלא נתבטל הספר בכל זאת ישוב מחשבתו הרעה, כי מי האמין שינצלו היהודים ודברי הספר הראשון לא יבטלו.

ומתישב בזה גם התימה של ר' אברהם אבן עזרא ששאל למה ציוה מרדכי ואסתר שישפכו דם של שבעים וחמש אלף איש, כי באמת לא עלתה על ליבם לשפוך דם רק שהרשו ליהודים לעמוד על נפשם, ובמלחמת תקומה זו נפלו כל האלפים האלה.

כן יאבדו כל אויבי ישראל במהרה בימינו ואז יהיו לנו הששון והשמחה בשלמות, אמן כן יהי רצון.

הא לחמא עניא

הא לחמא עניא די אכלו אבהתנא בארעא דמצרים, כל דכפין ייתי ויכול כל דצריך ייתי ויפסח. השתא הכא לשנה הבאה בארעא דישאל, השתא עבדי לשנה הבאה בני חורין.

להמשיך מכאן מה שיש לדקדק בפיסקא הזאת: א. מהו הנרצה שאנו אומרים על המצה שהיא הלחם עוני שאכלו אבותינו במצרים.

ב. למה אנו אומרים זה תיכף, קודם הסיפור וקודם שעוסקים באכילת מצה. הוה ליה למימר זה קודם אכילת מצה.

ג. מדוע אומרים לאחר מכן כל דכפין.

ד. קשה הכפל לשון, דכפין- דצריך, וגם ייכול- ויפסח.

ה. הלשון "ויפסח", וכי פסח בזמן הזה מניין, והרי חז"ל חשו הרבה אפילו מלומר בשר זה לפסח, וגם דובר שקרים לא יכון.

ויש לפרש קישור כל הפיסקא בטוב טעם. דהנה אנחנו נוהגים לאכול כזית מצה למצווה דאורייתא בתחילת הסעודה כשהוא רעב, ואח"כ אנחנו אוכלים כזית מצה אפיקומן בסוף הסעודה על השובע זכר לפסח הנאכל על השובע. ולזה יחלקו המצה תיכף ומניחין חציו בקערה למצת מצווה, וחציו השנית מטמינים לאוכלו על השובע זכר לפסח. והנה בחרו

לאכול מצה דווקא זכר לפסח ולא איזה מין מאכל אחר כי בחרו הדבר הנאכל במצרים ואז יהיה זכר לפסח מצרים.

והנה להורות שאין זה פסח גמור רק הוא זכר לפסח אנו מכריזין כל דכפין ייתי ויכול, כל דצריך ייתי ויפסח, רצונו לומר שאין דינו כדין הפסח ממש שאינו נאכל אלא למנוייו.

ויש להקשות דהנה מצינו בגמרא (ראש השנה ל, א) שגזרו באיסור חדש שיהא יום הנף כולו אסור, כי מהרה יבנה ביהמ"ק ויאמרו אשתקד מי לא אכלנו בהאיר המזרח השתא נמי ניכול, לכן גזרו שיום הנף כולו אסור. וא"כ יש לנו בזה ג"כ לחוש מהרה יבנה ביהמ"ק ויאמרו אשתקד מי לא אכלנו אפילו שלא למנוייו ונאכל עכשיו גם שלא למנוייו. אבל אינו דומה דבהקרבת העומר יכול להיות שיבנה ביהמ"ק ויקריבו העומר ועדיין רוב ישראל בארצות אויביהם, דכתיב "בונה ירושלים ה'" (תהילים קמ"ז, ב) היינו ביהמ"ק, והדר "נדחי ישראל יכנס". ויש חשש לאותן שיהיו עדיין בגלות שיאמרו אשתקד מי לא אכלנו בהאיר המזרח, השתא נמי ניכול, לכן גזרו. משא"כ בקורבן פסח אין חשש זה כי אינו נקרב רק בביהמ"ק.

ומעתה נבוא לבאר לך הפיסקא, דהיינו אחר שמחלקים המצה לשניים חלק אחד למצת מצווה וחלק השני מטמינים לאוכלו זכר לפסח שקרב עדיין במצרים. ע"כ בחרו מצה דווקא שהיתה ג"כ נאכלת במצרים. ז"ש "הא לחמא עניא די אכלו אבהתנא בארעא דמצרים", "כל דכפין ייתי ויכול" כזית מצת מצווה. "כל דצריך" לא יאמר דכפין כי קאי על הכזית הנאכל על השובע, "ייתי ויפסח" היינו אכל כזית אפיקומן זכר לפסח, ואין דינו כפסח לומר שאינו נאכל אלא למנוייו, ואין חשש לגזור ולומר מהרה יבנה ביהמ"ק ויאמר אשתקד מי לא אכלו השתא נמי ניכול כדגזרינן ביום הנף, כי אין כאן חשש כי השתא הכא לשנה הבאה בארעא דישאל, השתא עבדי לשנה הבאה בני חורין. משא"כ ביום הנף.

ברית - גילוי אליהו

הרב רבי אלימלך מליזנסק אמר על אחד מהיושבים בבית מדרשו שיש לו גילוי אליהו. וישאל אותו איש אחד איך אפשר שיהיה כן, הלא האבן עזרא אינו מודה שיש כעת גילוי אליהו, ומסתמא לא היו לו גילוי אליהו, ובעל אבן עזרא היה גדול יותר מאיש זה שמעלתו אמר עליו שיש לו גילוי אליהו?

השיב הרב רבי אלימלך אמת כן הדבר כאשר אמרת, ואקדים לך הקדמה, הנה אמרו חז"ל שאלהו הוא מלאך הברית (ילקוט שמעוני לך לך רמז עא), והנה אליהו בארבע טיסות (ברכות ד ע"ב) טס כל העולם ואיך אפשר שיהיה בשעת כל מילה ומילה, הלא כל המילות הם בזמן אחד אחר זמן התפלה, ואפשר שבזמן שמברכין כאן ברכת על המילה מברכין בסוף כל העולם גם כן בזה הרגע, ואיך יכול להיות בשתי מקומות יחד?

אבל הענין הוא כך, אליהו ע"י שהחזיר את כל ישראל בתשובה ואמרו ד' הוא האלקים (מלכים א י"ח, לט), על ידי זה זכה לנשמה כללית של כל ישראל. לכן בעת הכנסת הילדים בבריתו של אברהם אבינו, מתנוצץ ומתגלה בילד חלק אחד מנשמת אליהו, וכל אחד נוטל לפי חלקו ושורשו. אח"כ כשנתגדל והולך בדרך הטוב מתגלה לו ממש חלק אליהו שיש בו, ואם כן האיש היושב אצלי, שאני אומר עליו שיש לו גילוי אליהו, באמת אין לו רק חלק קטן באלהו, ולפי הטבת מעשיו זכה ונתגלה בו חלקו הקטן שהוא בו, אבל בעל האבן עזרא היה לו חלק גדול באלהו, ולא היה בו כח לתקן ולברר שיתגלה לו ממש גודל חלק אליהו שבו לכן לא היה לו גילוי אליהו.

ואני אברך את הרך הנימול, זה הקטן גדול יהיה, ויזכה להיטיב מעשיו עד שיזכה לגילוי אליהו, וממילא יהיה לתפארת לא רק להוריו אלא גם לכל עם ישראל, ונזכה כולנו לגילוי אליהו שיבשר לנו על ביאת המשיח במהרה בימינו אמן.

דרוש לברית מילה

בברית מילה מברכים את התינוק ואומרים: כשם שנכנס לברית כן יכנס לתורה לחופה ולמעשים טובים. ברכה נוספת שהאבות מברכים לבניהם היא: "ישימך א-להים כאפרים וכמנשה", מקורה הוא בפרשת ויחי כשיעקב אבינו בירך את בני יוסף, כתוב:

ויברכם ביום ההוא לאמור, בך יברך ישראל לאמור ישימך א-להים כאפרים וכמנשה (בראשית מ"ח, כ).

אומר רש"י:

בך יברך ישראל - הבא לברך את בניו, יברכם בברכתם ויאמר איש לבנו ישימך אלהים כאפרים וכמנשה

על שתי ברכות אלו יש לשאול:

א. מדוע דווקא בברית מילה מברכים בנוסח זה "כשם שנכנס.." ולא במאורע אחר כמו בר מצווה, כשהילד מתחיל להניח תפילין, שיברכו אותו ויאמרו: כשם שנכנס למצוות תפילין כן יכנס לתורה לחופה ולמעשים טובים וכדו'?

ב. מדוע בברכה שאבות מברכים לבניהם מברכים שישימם א-לקים כאפרים ומנשה, למה לא כראובן ושמעון, שהרי יעקב אבינו עצמו אמר: "אפרים ומנשה כראובן ושמעון יהיו לי" (בראשית מ"ח, ה) א"כ הם כראובן ושמעון, משמע שראובן ושמעון עצמם חשובים יותר?

נתחיל בשאלה הראשונה, ונסביר זאת ע"פ הגמרא בסנהדרין (ל"ט ע"א):

אמר ליה קיסר לרבי תנחום תא ליהווי כולן לעמא חד. אמר לחיי, אנן דמהלינן לא מצינן מיהוי כוותייכו, אתון מהליתו, והווי כוותין.

פירוש: אמר קיסר לרבי תנחום בוא ונהיה לעם אחד, כמו שנביא אמר: "כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה" (צפניה ג', ט). א"ל ר' תנחום טוב מסכים, אבל אנחנו היהודים נימולים, וכבר לא יכולים להיות כמוכם, אבל אם תמולו עצמכם ותהיו כמונו, נהיה לעם אחד. הרי שהאב שקיים מצוות מילה בבנו, זה ודאי דבר מוחלט, פעולה שאי אפשר לשנותה, כמו שר' תנחום אמר לקיסר, כי נעשה על ידי כך ליהודי, אבל שייקח הבן דרכו בדרך ה' וישאר בו לחלוטין, גם אם האב חנכו בתורה ויראת שמיים הוא דבר שתלוי בבן, ופעולת האב אינה

בטוחה כ"כ, כי כמה פעמים ראינו ורואים, שחנוך האב לא הועיל להבן, וכאשר גדל לקח דרך אחר לעצמו אשר אינו ישר בעיני ה'.

ומעתה זאת היא הברכה שאנו מברכים לולד, כשם שנכנס לברית שהוא דבר מוחלט, פעולה שא"א לשנות, כן יכנס לתורה, לחופה ולמעשים טובים, שגם כשיגדל לא ישנה דרכו אשר הדריכו אביו לתורה ולמעשים טובים. בתפילין ובשאר מצוות אין זה כך, כי זה אינו מוחלט שלא ישנה, לכן לא שייך שם הברכה הזאת.

כדי לענות על השאלה השניה, נקדים מספר דברים. ידוע כי כל תכלית האדם, בבואו לעולם השפל הזה, היא להשלים עצמו במצוות ומעשים טובים, למען לעת צאתו מן העוה"ז יבוא על שכרו לחזות בנועם ה' ולבקר בהיכלו, כבקשת דוד המלך ע"ה בתהילים (כ"ז, ד). אבל לא כל אדם זוכה להשלים נפשו ומה יענה ליום הפקודה, אם יבוא כמעט ריק מתורה ומצוות ומעשים טובים לפני ה', אבל אם זכה לבן ההולך בדרכי ה' ושומר תורה ומצוות, אז יש לו לאב תקווה ותקנה כי ברא מזכה אבא (סנהדרין קד ע"א). לכן מובן היטב השמחה הגדולה שיש לאב בעת נולד לו בן, יען יש תקווה לאחריתו וזאת היא נחמתו שיהיה לו למשען אחר הפרדו מעל הארץ.

על דרך זו יש לפרש מאמר חז"ל ורש"י בפרשת נח. אומרת התורה:

אלה תולדות נח נח איש צדיק (בראשית ו' ט)

מפרש רש"י:

למדך שעיקר תולדותיהם של צדיקים מעשים טובים.

בדרך כלל כל אב הנולד לו בן יש לו שמחה, אבל הכוונות של השמחה הן שונות. אם הוא עשיר השמחה אצלו כי יהיה לו יורש, שלא ישאיר לזרים חילו. ואם הוא ח"ו עני, השמחה היא כי לעת זקנתו וסר כוחו שלא יוכל כבר לחזור אחר פרנסתו יהיה לו הבן לעזר, ויביא לו טרף לביתו והוא יוכל לשבת במנוחה. וכל תקוות כאלה הן בהבלי העוה"ז, אבל התקווה האמיתית היא לחיים הנצחיים, שע"י מעשים טובים של הבן יהיה לו תקווה בעוה"ב. וזו כוונת חז"ל שעיקר תולדותיהם של צדיקים, כלומר עיקר שמחתם הוא בזה, מעשים טובים של הנולד שיהיה לו למשען לעוה"ב.

אך אם כי גדולה שמחת האב מטעם הנ"ל, אבל מעורב בה תוגה ופחד, כי ישים אל ליבו מי יודע מה ילד יום, גם אם יעשה האב מה שמוטל עליו ויגדלו על דרכי התורה והיראה אבל

אינו בטוח אם ישאר על כנו, ומי יודע ברבות הימים כאשר ישוט בעולם, ובפרט אם יקבע מושבו במקום שאין תורה ויראה, קרוב הדבר שילמוד ממעשיהם.

ומעתה נבין מדוע בברכת האב לבנים מזכירים דווקא את אפרים ומנשה, דהנה במצרים ידוע לכל שהיה קשה מאד לגדל בנים שיהיו יראי ה' כי היו כולם רשעים, ובכל זאת יוסף הצדיק הצליח וגידלם על ברכי התורה והיראה, ולא הזיק להם שנשמתם רשעת מצרים. לכן בעת שאנו מברכים לבנים מברכים אותם בברכה זו, שיהיו כאפרים ומנשה, שאפילו אם סיבת הגלגולים יגרום להם שיהיה מקום מושבם בין רשעים ישארו בצדקתם שלא ילמדו ממעשיהם, כאפרים ומנשה שנשארו בצדקתם ולא למדו ממעשה מצרים.

בהזדמנות זו אני מצרף את שתי הברכות יחד, ומברך לבן הברית, כשם שנכנס לברית וכו', ושישימו אלקים כאפרים וכמנשה במוכן האמור.

ולהורים, שיזכו ביחד איתנו לראות בהצלחת כל צאצאיהם. ויתברכו כלם ברוחניות ובגשמיות ובאריכות ימים... ונזכה כלנו לגאולה שלמה במהרה בימינו אמן.

ברית

כתב בספר הפלאה :

כל מה שברא הקב"ה בעולמו בהמות, חיות ועופות הבדיל בין טמאות לטהורות, ובמין האדם לא נעשה, לכן ציוה במצות מילה לעשות הבדל. והערלה היא תרומה מגופו של אדם, ועל ידי השבת שעובר על הולד נטהר טומאת הערלה, ואף שאחר השבת חוזר. ואיך תורמים מן הטמא על הטהור? תמן תנינן דאם היה לו שעת הכושר תרומתו תרומה. ומנהג של ישראל בליל שבת קודם המילה הולכין לבית התינוק ועושים סעודה וקורין הסעודה זכור, והוא דהואיל וע"י השבת סר טומאת החיצונים מהולד, וכדי שלא יהיה הטומאה חוזרת בהגיע ימי החול, לכן מזכירין ברית אלוקינו על הילד להיות מוכן לקדושה (כי הקדש ניקנית באמירה), וזה שקורין זכור בפה. והאי הכנה עושה רושם מקום מוכן לקדושה, כי הקדש ניקנית באמירה לגבוה, ומאז והלאה אין כח לטומאה לשלוט בהאי אתר קדושה והוי שפיר תורמין מן הטהור על הטהור.

וכתב רבי אברהם אזולאי (חסד לאברהם מעין ב נהר נא) :

ועל זה נאמר ונמלתם את בשר ערלתכם ממש בשר ערלה על שם שהוא יתרון שהרי תוך הבשר מבפנים צורת האבר מתעלם, ואין בכל האיברים כדמות זה שאם תחתוך באחד מאיברים איזה חתיכה תחסר הצורה, וזה כשתמול תתגלה צורת האבר, הורה כי ענין זה נוסף על צורה האמיתית בסיבת עוון גרמו הנבראים... והמום הנוסף הוא בסבתכם שהרי דרך עץ החיים היה נגלה, ואדם בחטאו הוסיף בשר ערלה והעלים דרך עץ החיים וסתמו... והנה חטא אדם הראשון היה בשליחות ידים והפה כי בידים לקח ובפה אכל, גם זאת המצוה בידים נימולים ובפה מוצצים לתקן חטא זה.

כשם שנכנס לברית

הרב מנחם מנדל מווישניץ שאל מפני מה דווקא בברית מילה אומרים כשם שנכנס לברית וכו' ולא בשאר מצוות כגון במצות תפילין, שיאמרו לדוגמה: 'כשם שנכנס למצות תפילין וכו' וכדומה בשאר מצוות?

והוא תירץ על פי הגמרא במנחות (מג ע"ב) :

ובשעה שנכנס דוד לבית המרחץ וראה עצמו עומד ערום, אמר: אוי לי שאעמוד ערום בלא מצוה, וכיון שנזכר במילה שבבשרו נתישבה דעתו, לאחר שיצא, אמר עליה שירה

וקשה על הגמרא, וכי מקודם שנכנס למרחץ לא ידע דוד ששם יהיה ערום בלא מצוות, ומדוע נאמר כשנכנס וראה שהוא ערום, דמשמע דמקודם לא הוה ידע מזה? וגם מה שאמר כיון שנזכר במילה מיד נתישבה דעתו, וזה גם כן היה יודע מקודם שמצות מילה יש לו?

ואפשר לומר כונת הגמרא כך, כשנכנס דוד למרחץ, היינו לרחוץ ולטהר כל מצוה שיש לו אם הם נקיים מכל סיג ופגם, וראה שעמד ערום כי בכל מצוה ומצוה יוכל להיות איזה פנייה בגווה, על כן אמר אוי לי, כיון שנזכר במצות מילה מיד נתישבה דעתו, כי מצוה זו היא נקיה מכל סיג ופגם ולא יוכל להיות בגווה שום פניה, כי היה בן שמנת ימים בשעת המילה.

ועל פי זה אנו אומרים כשם שנכנס לברית שהוא בלא פניה, כן יכנס לתורה ולחופה ולמעשים טובים בלא תערובות פניה ח"ו, אבל בשאר מצוות אין יכולים לומר זה.

פדיון הבן - טעם המצוה

בפרשת בא כתוב:

קדש לי כל בכור פטר כל רחם בבני ישראל באדם ובבהמה לי הוא (שמות י"ג, ב)

ובפרשת קרח כתוב:

ופדויו מבן חדש תפדה בערכך כסף חמשת שקלים (במדבר י"ח, טז)

מצוות הפדיון מוטלת על האב לפדות את בנו (קידושין כט, א), ויש לשאול מה הטעם לפדיון הבכור, ומדוע בחמישה שקלים דוקא?

הבכור הוא קודש לד', ולכן כל זמן שהוא בקדושתו אין מן הראוי שיעסוק בשום עסק גופני, כי הכלי של קודש אין משתמשין בו לחול ואם יעסוק בעסקי הגוף יחלל את הקודש, אולם אם יעסוק כל ימיו בעבודת הקודש מתי תעשה מלאכתו? מטעם זה מאס עשו בבכורה ואמר: "מה טיבה של עבודה זו?" (ע"פ רש"י בראשית כ"ה, לב) שהרי אם יתעסק כל ימיו בטהרת הקודש לא יוכל לעסוק בעניני הגוף, לכן אמר: "הנה אנכי הולך למות" (בראשית כ"ח, לב), כי אין לו לצפות לחיי עולם הזה רק לחיי עולם הבא אחר המות, לכן: "ויבז עשו את הבכורה" (שם, שם לד).

אך סוף סוף מה יעשה הבכור בן ישראל, כיצד ישמור על קדושתו מחד ויעסוק בעסקי הגוף מאידך?

כדי לעשות פשר בין שתי קצוות אלו ניתנה מצוות פדיון הבכור, וכעין זה נתן ה' לבנו בכורו ישראל, חמשה חומשי תורה הם כנגד חמשת סלעי הפדיון כמו שכתוב: "אמרות ד' אמרות טהורות כסף צרוף" (תהילים י"ב, ז). בחמשה כסף אלה נתן ד' חופש וחרות לבנו בכורו ישראל כמו שכתוב: "חרות על הלוחות, אל תקרא חרות אלא חירות" (אבות פ"ו מ"ב), וחירות זו היא שיוכל לעסוק גם בעניני גופניים ובלבד שיכוון בכל לשם שמים כמו שכתוב: "בכל דרכיך דעהו" (משלי ג', ו) וכך אפילו העסק הגופני יחשב לעבודת ד', ובכך ישאר בקדושתו ובבכורתו. זה טעם אחד מהטעמים למצוות הפדיון.

כדי שהבכור ישאר בקדושתו מוטל החוב על ההורים לחנכו כשיגיע אי"ה לגיל החנוך בדרך התורה, המצוות ודרך ארץ, ואז הבן יהא מקושר להוריו וממשיך בשרשרת הדורות.

יש לציין שהשפעת ההורים על צאצאיהם פוריה ויעילה אך ורק כשהם בעצמם משמשים דוגמא בכל הדברים שהם דורשים ורוצים לראות אצל בניהם, ואז בודאי יזכו לגדלו ולחנכו לתפארת ולברכה רצוי ואהוב לעמינו וארצינו.

ונזכה לראות גם עכשיו נפלאות כימי צאת ישראל ממצרים במפלתם של המצרים ועוזריהם, ובישועת ד' השלמה במהרה בימינו אמן ואמן.

דיני פדיון הבן

לעולם יש הפסק יום אחד בין יום הלידה ליום הפדיון, היינו הפדיון ביום ל"א.

אם חל יום ל"א בשבת או ביו"ט אין פודין אותו עד אחר השבת, או יום א' דחול המועד או באסרו חג.

תקנה קדומה לעשות סעודה בשעת הפדיון ראה רמ"א או"ח תקנ"א סע' י', ומזמינים עשרה בני אדם לפרסומי מלתא.

כשנאספו יחד יטלו ידיהם לסעודה והכהן המוכן לקבל הפדיון יבצע ויברך על הלחם תחלה, ואחר שאכלו כל אחד כזית שלם שעור המוציא אז יעשו הפדיון. וכה יאמר האב לכהן, קדוש עליך זיכה אותי עם בן בכור לאם, מוטל עלי לקיים מצוותי כראוי ולפדות אותו, והנני מוכן לפדות אותו על ידך לשם קודשא בריך הוא ושכינתיה וכו'. ושואל אותו הכהן במאי בעית טפי אם בבנו הבכור או בדמי הפדיון? ומשיבו האב אני בוחר לעצמי בני הבכור, ויושיט האב דמי הפדיון לכהן, ובאותו רגע שמושיטו, קודם שיצא מידו ליד הכהן, יברך האב שתי הברכות, על פדיון הבן ושהחיינו. משבירך האב שתי הברכות אלו יקח הכהן דמי הפדיון ויקח מיד כוס של יין ויברך בקול רם בורא פרי הגפן ואחר כך יברך:

בא"י אמ"ה* אשר קדש עובר במעי אמו ולארבעים יום חלק אבריו מאתים וארבעים ושמונה אברים שיש בו ונפח בו נשמה כדכתיב (בראשית ב', ז) ויפח

* הערת העורך: נחלקו הראשונים האם מברכים ברכה זו בשם ומלכות, והמנהג הנפוץ הוא שלא לאומרה בשם ומלכות לא בפתיחה ולא בחתימה, ויש שאין אומרים אותה כלל.

באפיו נשמת חיים ויהי האדם לנפש חיה. עור ובשר הלבישו ובעצמות וגידים סככו כדכתיב (איוב י', יא) עור ובשר תלבישני ועצמות וגידים תסוככני וצוה לו מאכל ומשתה וזימן לו שני מלאכי השרת לשמרו במעזי אמו דכתיב (שם, פס' יב) חיים וחסד עשית עמדי ופקודתך שמרה רוחי. אביו אומר זה בני בכור ואמו אומרת זה בני בכור שבו פתח הקב"ה דלתי בטני חמשה סלעים נתחייבנו ליתן לכהן בפדיונו כדכתיב (במדבר י"ח, טז) ופדויו מבן חדש תפדה בערכך כסף חמשת שקלים בשקל הקדש עשרים גרה הוא וכתיב (שם, טז) אך פדה תפדה את בכור האדם ואת בכור הבהמה הטמאה תפדה. כשם שזכה בכור זה לפדיון כך יזכהו האל לתורה ולחופה ולמעשים טובים בא"י מקדש בכורי ישראל לפדיונו. (טור יורה דעה סימן שה)

ומברך הכהן את הבן ומחזירו לאביו ולאמו, ואחר כך אוכלים ושותים בשמחה של מצוה.

בת מצוה

כבר העירוני פעם, למה בבן אומרים בר מצוה, בר בלשון ארמית, ולבת אומרים בת מצוה, בת בלשון עברית?

התירוץ לזה הוא כי המלה בר יש לה שני פירושים: א. בן. ב. חוץ, כמו שאומרים על דבר לא טוב בר מינן. הבן שמגיע לגיל שלוש עשרה שנה ויום אחד מיד הוא חייב בכל הרמ"ח מצוות עשה ושס"ה מצוות לא תעשה, אבל עדיין אי אפשר לקרוא לו בן תורה או בן מצוה, כי אין ביטחון איך יתנהג אחר כך, ולכן נקרא בר מלשון חוץ, כמי שעומד בתוך הכניסה של הבית, ספק אם יכנס או ישאר בחוץ. רק אחר כך כשהוא בחר לעצמו דרך התורה והמצוות אז אפשר לקרוא לו בן מצוה בן תורה.

עכשיו לענינו של היום, המסיבה אותה אנו חוגגים נקראת בת מצוה. מסיבת בר מצוה מוכרת לנו, לא כן בת מצוה מה הסיבה לכך?

ידוע שישנן מצוות שאישה פטורה מהן, כמו מצוות עשה שהזמן גרמן. אומנם לא מכל מצוות עשה שהזמן גרמן הן פטורות, כי ישנן מצוות עשה שהזמן גרמן שאישה חייבת בהן כמו מצה בערב הראשון של פסח, קדוש היום ועוד, אבל מרוב מצוות עשה שהזמן גרמן הן פטורות, ולענין בת המצוה בולט חסרונה של מצוות התפילין. בכל המצוות לא תעשה אשה חייבת בהן כמו האיש כמו שכתוב בתורה "איש או אישה כי יעשו מכל חטאת האדם" (במדבר ה', ו) ולמדו חז"ל שהשוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשים שבתורה (קידושין לה ע"א), אבל היות והתפילין חסרים כאן לכן לא נהגו כל כך לחוג את הבת מצוה.

בכלל המצוות יש על הבת חובה כמו על הבן, כמו קריאת שמע, תפילה, ברכת הנהנין, כשרות, שמירת שבת וחגים וכדומה הרבה מאד. אפילו ביחס לתפילין מובא בעירובין צו ע"א שמיכל בת שאול היתה מניחה תפילין, ואשתו של יונה הנביא היתה עולה לרגל ולא מיחו בהן חכמים. לכן אע"פ שהאישה פטורה מתלמוד תורה היא חייבת לתלמוד את כל הנ"ל בכדי שתדע לנהל בית יהודי כשר כשתגיע לידי זה, ובפרט לחנך את הילדים כשיגיע הזמן, כי זה תלוי הרבה יותר באשה מבאיש, כי היא נמצאת בבית תמיד והבעל על פי רוב הוא בחוץ. אם כן לפי זה היא ראויה להיות נקראת בת מצוה כמו הבר מצוה.

הדבר הראשון במעלה אצל הבת, כמו אצל הבן, הוא יראת שמים, כי ראשית חכמה יראת השם (תהילים קי"א, י), כמו שאנו מוצאים בגמרא (סוטה כב ע"א) שרבי יוחנן אמר שהוא למד יראת חטא מבתולה אחת, שהוא שמע אותה מתפללת:

רבש"ע, בראת גן עדן ובראת גיהנם, בראת צדיקים ובראת רשעים, יהי רצון
מלפניך שלא יכשלו בי בני אדם

רואים מכאן שרבי יוחנן לא התבייש לספר שהוא למד יראת חטא מבתולה. גם החכם מכל אדם, שלמה המלך, סיים את משלי ואמר:

שקר החן והבל היופי אשה יראת השם היא תתהלל: תנו לה מפרי ידיה ויהללו
בשערים מעשיה (משלי ל"א, ל-לא)

בזה אני רוצה לברך את בת המצווה ואת ההורים, מובא בזוהר הקדוש כשאדם רוצה לברך את מי שהוא צריך לברך בתחילה את הקב"ה כי אז יש תקוה שהברכה תתקיים, לכן אני אומר יתברך שמו של הקב"ה, והוא ברחמיו ישמרך מכל רע ישמור את נפשך, ויתקן בעצה טובה מלפניו, וכשיגיע הזמן בחיק ירא אלוקים תנתן בחיי הוריך, ותחיו לאורך ימים ושנות חיים, ותהי שלמה במצוות ובדעות, ותמצאי חן ושכל טוב בעיני אלוקים ואדם, וההורים ירוו רק נחת ממך ומכל צאצאהם. אמן ואמן.

בת מצווה שירלי גולן

עם ישראל קבל את התורה בהר סיני על ידי משה רבינו עליו השלום בערך לפני 3300 שנה. יש בתורה 248 מצוות עשה, כלומר מעשים שנצטוונו לעשות בפועל, והם כנגד 248 איברים שבגוף האדם. כל מצווה שאדם עושה מקיימת את האבר השייך לה ונותן בו חיים רוחניים, כי חיים גשמיים יש גם לבהמה או לגוי. מלבד זאת יש בתורה 365 מצוות לא תעשה, כלומר מעשים נצטוונו שלא לעשות, והם כנגד 365 גידים שיש לאדם בגופו וכנגד 365 יום שיש בשנה.

אחד ההבדלים שיש בין שני סוגי המצוות הוא שמחלק גדול ממצוות עשה הנשים פטורות, למשל מצוות שנוהגות בזמן מסוים כמו ישיבה בסוכה וארבעת המינים שזה נוהג רק בסוכות, ציצית שנוהגת רק ביום ולא בלילה ועוד, אומנם יש גם מצוות מסוג זה שגם נשים

חייבות בהם כמו לאכול כזית מצה בליל הראשון של פסח אך מרובן הן פטורות. כמובן שיש מצוות עשה רבות שאינן תלויות בזמן מסויים שבהן נשים חייבות כמו או כבוד אב ואם. לעומת זאת במצוות לא תעשה (מלבד שלוש יוצאים מן הכלל) אין הבדל בין אנשים לנשים וכולם חייבים בהם, כמו איסור לעשות מלאכה בשבת או בחג, איסור אכילת בשר טריפה או חמץ בפסח, רציחה, גניבה וגזילה ובאלה איש ואישה שווים בהם.

התורה קבעה לנו את הגיל שמתחיל בחיוב המצוות. נער המגיע לגיל שלש עשרה שנה ויום אחד חייב בכל המצוות בין מצוות עשה בין מצוות לא תעשה כמו בן שמונים, אבל בנערה קבעה את הגיל לחיוב המצוות שנה קודם, כלומר בגיל שנים עשרה ויום אחד. הטעם לכך הוא שהנערה יותר בריאה שהרי בניגוד לנער אין עליה עול לימוד תורה, והתורה מתשת כוחו של אדם כלומר על ידי עסק ולמוד התורה. לכן למשל ביום כפור נער בן שנים עשרה שנה ויום אחד פטור מלצום אבל נערה בת שנים עשרה שנה חייבת לצום כל היום.

התאספנו כאן לחגוג את השמחה של בת המצווה של שירלי, שהיום היא הגיעה לגיל המצוות ומכאן והלאה היא תחויב בהם כל ימי חייה. מצד אחד יש לך זכות להגיע לכך ומצד השני חובה שהתחייבת בכל מצוות. אני מברך אותך ומאחל לך שתזכי לקיים ולעשות את כל המוטל עליך, ותהי תפארת לכל המשפחה ולכל עם ישראל, ומאחל לך שפע ברכות והצלחות ומזל טוב לכל ימך, והורייך ירוו ממך הרבה נחת, ויזכו להיות אתך ביחד גם בשעת הנשואין שלך כשיגיע הזמן, ויזכו לראות ממך דור ישרים יבורך הן ברוחניות הן בגשמיות אמן ואמן.

טעם לבר המצווה בגיל שלוש עשרה

נהוג בישראל כשבן מגיע לגיל שלוש עשרה נקרא בר-מצווה כי מעתה הוא חייב בכל המצוות, ויש לזה רמז בתורה בפרשת וירא, כשבאו המלאכים בתור אורחים אל אברהם אבינו ע"ה כתוב:

ויקח בן בקר רך וטוב ויתן אל הנער וימהר לעשות אותו (בראשית י"ח, ז)

ואומר רש"י שהנער זה ישמעאל כדי לחנכו במצוות, ואנו יודעים שאז היה ישמעאל בן שלוש עשרה שנה, שהרי היה זה מיד אחר שנימולו אברהם וישמעאל, וישמעאל היה בן שלוש עשרה בהימולו.

בפרקי אבות (פרק ה' משנה כא) נאמר:

בן שלש עשרה למצוות

כתב רבי עובדיה מברטנורא:

בן שלש עשרה למצות דכתיב איש או אשה כי יעשו מכל חטאת האדם (במדבר ה'), וגבי שכס כתיב ויקחו שני בני יעקב שמעון ולוי אחי דינה איש חרבו (בראשית ל"ד, כה), ולוי באותו פרק בן שלשה עשר שנה היה, וקרי ליה איש.

ואילו בשו"ת הרא"ש (כלל ט"ז סימן א) כתב שזה הלכה למשה מסיני ככל שיעורי התורה.

לפני שננסה לתת טעם במה מיוחד גיל שלוש עשרה שנקבע בו החיוב במצוות ולא קודם לכן, נביא את המדרש על מה שאמר שלמה המלך ע"ה בקהלת (ד', יג): "טוב ילד מסכן וחכם ממלך זקן וכסיל". וזה לשונו:

טוב ילד מסכן וחכם ממלך זקן וכסיל, טוב ילד מסכן וחכם זה יצר טוב, ולמה נקרא שמו ילד כי אין מזדווג לאדם אלא מבן י"ג שנה ולמעלה, ולמה נקרא שמו מסכן שאין הכל שומעין לו, ולמה נקרא שמו חכם שהוא מלמד את הבריות לדרך ישרה. ממלך זקן וכסיל זה יצר הרע, ולמה קורא אותו מלך שהכל שומעין לו, ולמה קורא אותו זקן שהוא מזדווג לו מילדותו ועד זקנתו, ולמה קורא אותו כסיל שהוא מלמד לאדם לדרך רעה. (קהלת רבה פרשה ד, א (יג) וראה בדומה ילקוט שמעוני

קהלת רמז תתקצא)

עכשיו ננסה לעמוד על הטעם למה הבר-מצוה דוקא בגיל שלוש עשרה שנה ולא קודם לכן?

חז"ל אמרו:

על שלשה דברים העולם עומד על התורה על העבודה ועל גמילות חסדים. (אבות

א, ב)

שלשה עמודים אלו הם העמודים עליהם עומד גם הבנין הפרטי של כל אדם, וכולם כלולים במספר שלושה עשרה, כפי שנראה להלן.

התורה נדרשת בשלושה עשרה מידות, עבודה זו תפילה שאנו מתפללים ומזכירים לפני הקב"ה שלוש עשרה מידות של רחמים, וגמילות חסדים הם שלוש עשרה דברים שנדבו ישראל למשכן במדבר כמאמר המדרש: "הוי י"ג שהפרשתי לי כנגד י"ג דברים שהפרשתי לכם במצרים, לעתיד לבא אני גומל לכם כנגד י"ג דברים הללו" (מדרש תנחומא פרשת תרומה סימן ד, ד, ילקוט שמעוני תורה פרשת תרומה רמז שסג בסופו).

בספר ישעיה (מ"ג, כא) כתוב: "עם זו יצרתי לי תהילתי יספרו" ודורשי רשומות אמרו: "זו" בגימטריה שלוש עשרה, רמז למנהג שהנערים מתפללים בבר מצוה שלהם.

אנו מוצאים במסורת שלוש פעמים עם זו:

א. בשירת הים: "נחית בחסדך עם זו גאלת" (שמות ט"ו, יג).

ב. "עד יעבור עם זו קנית" (שם שם, טז).

ג. "עם זו יצרתי לי תהילתי יספרו" (ישעיה מ"ג, כא).

נראה ששלושת הפעמים שנכתב בתורה "עם זו" הם רמז לג' עמודים אלו, אשר הבית הפרטי והכללי נכון עליהם, וכולם נכללים במספר י"ג כמספר "זו", התורה - "עם זו קנית" אין קנין אלא תורה שנאמר: "ה' קנני ראשית דרכו" (משלי ח', כב). עבודה זו תפילה - "עם זו יצרתי לי תהילתי יספרו". וגמילות חסדים - "נחית בחסדך עם זו".

עתה יובן, מאחר שמספר שלוש עשרה כולל את שלושתם, לכן ראוי ונכון שהאדם יהיה בר מצוה רק אחר מלאות לו שלש עשרה שנה, כי אז שלשה עמודים אלה כולם נקבצו באו לו, ואז מזדווג אליו גם היצר הטוב ויתחיל רוח ה' לפעמו להיות הולך וגדל בתורה ובחכמה ובמצוות, כי עד י"ג שנה היה היצר הרע לבד הבעל של הבית על האיש ולא היה לו שום מנגד. מעכשיו מתחילה המלחמה עם האויב הפנימי זה היצר הרע, והניצחון היחידי נגדו

הוא למוד התורה, אמר הקב"ה: "בני בראתי יצר הרע ובראתי לו תורה תבלין" (קידושין ל, ב), והוסיפו חז"ל ואמרו: "אם פגע בך מנוול זה מושכהו לבית המדרש אם אבן הוא נימוח ואם ברזל הוא מתפוצץ" (שם). ובמדרש: (בראשית רבה פרשה ס"ג, י) "אמר רבי אלעזר צריך אדם להטפל בבנו עד י"ג שנה, מיכן ואילך צריך שיאמר ברוך שפטרני מעונשו של זה" כי עד י"ג שנה עונש הבן מוטל על האב לכן מוכרח לטפל עמו ולהדריכו, לאחר י"ג שנה הרי הוא ברשות עצמו וחייב בכל העונשים, ולכן חייב הוא בעצמו להזדרז לגמול חסד עם נשמתו, ולעמוד על נפשו נגד היצר הרע שהוא האויב הכי גדול ולנצחו כאמור ע"י למוד התורה. ומתוך כך יהיה שלם בכל שלשה עמודים שהבית הכללי והפרטי נכון עליהם.

אסיים את דברי לבר המצווה בדברים שאמר הקב"ה ליהושע: "לא ימוש ספר התורה הזה מפריך והגית בו יומם ולילה למען תשמור לעשות ככל הכתוב בו כי אז תצליח את דרכך ואז תשכיל" (יהושע א' ח), ואז יקוים בך הפסוק "ישמח אביך ואמך ותגל יולדתך" (משלי כ"ג, כה) ישמח אביך זה הקב"ה כמו שכתוב: "הלא הוא אביך קנך" (ישעיה ל"ב, ו), ואמך זו כנסת ישראל יולדתך. (ברכות לה, ב)

אביך ואמך ישבעו ממך עונג רוחני וגופני, ולא יבושו עמך בעוה"ז ובבא, ותהא לתפארת ולברכה ולדוגמא לחברייך, לאחרך, למשפחה ולכל עם ישראל. אמן.

שמחת בר מצווה

מנהג בישראל כשהבן מגיע לגיל שלוש עשרה שנים ונכנס בעול המצוות עושים סעודה (היום קוראים לזה מסיבה) (ראה מג"א או"ח רכה ס"ק ד, ומ"ב ס"ק ו), ומזמינים קרובים ומכרים לסעודה זו. ויש לשאול מה טעם לשמחה זו, אם נאמר דשמחת ההורים היא משום שזכו לגדל את בנם עד י"ג שנה, אם כן מדוע לא הוה שמחה שזכו לגדל את בנם עד י"ב, עד עשר או חמש? אלא הטעם משום שזכו להכניסו למצוות, 'בן שלש עשרה למצוות', וזו שמחה רוחנית בלבד בלא תערובת שמחה גופנית, לכן יראו ההורים שבנם יקשור את האות של תפילין על ידו הכהה ותפילין של ראש על ראשו.

ולבר המצווה אומר, אתה צריך לדעת מה כתוב בפרשיות שבתפילין, פרשה ראשונה 'שמע' היינו קבלת עול מלכות שמים עד מסירות נפש ועד בכלל. 'והיה אם שמוע' אלו מצוות

מעשיות. 'והיה כי יביאך' צריך להשריש חיבה בלב לארץ ישראל, כי כל שאיפותינו ומגמותינו לנחול כבוד בארצנו 'וישבכם לבטח בארצכם', ועיקר מנוחת הנפש והגוף של עם ישראל רק בארץ הקדושה. והפרשה הרביעית 'קדש לי כל בכור' כלומר העיקר אם אתה, בר המצווה, רוצה באמת לשמור את מצוות התורה, תבכר את העיתים של לימודי קודש על לימודי ומעשי חול, ותכף בקומך ממשנתך תתן תודה לא-ל עליון עם תפילין שעליך וציצית שעל בגדיך, חוט המשולש תפילה, תפילין וציצית, אז לא תנתק מעם ישראל לעולם ותמיד תהיה מקושר ומאוגד לעם ישראל ותורת ישראל וארץ ישראל ולאלוקי ישראל.

ואסיים בברכה "ישמח אביך ואמך ותגל יולדתך" (משלי כ"ג, כה), ישמח אביך זה הקב"ה הלא הוא אביך קנך, ותגל אמך זו כנסת ישראל, יולדתך זה אביך ואמך.

אברך אותך בברכה המשולשת כי תהיה אתה יהודי שלם בבית ובחוץ, ותהיה חבר טוב לעמך שלא יבושו ושללא יכלמו מפניך, ותהיה בן טוב להוריך היקרים ותכיר טובה להוריך שהכניסו אותך לקבלת מצוות. ומעתה תהיה איש לכל דבר שבקדושה וישבעו עונג רוחני וגשמי ממך ולא נבוש עמך בזה ובבא, ואם תשמור את כל האזהרות ששמעת היום אז תזכה לקבל את כל הברכות של אוהביך, קרוביך והוריך, וע"י בנים כאלו נוכל לקוות לנחמת ציון ולבנין ירושלים בקרוב ולגאולה שלמה במהרה בימינו אמן.

פרשת ואתחנן - חינוך הבנים

בפרשת השבוע שקראנו היום פרשת ואתחנן מוזכר כמה פעמים אודות חינוך הבנים בדרך התורה והיראה. כמו: "והודעתם לבניך ולבני בניך יום אשר עמדת לפני ה' א-להיך בחורב" (דברים ד', ט-י) כלומר בהר סיני, במתן תורה. "אשר ילמדון ליראה אותי כל הימים ... ואת בניהם ילמדון" (שם). ובהמשך כתוב: "למען תירא את ה' א-להיך לשמור את כל חוקותיו ומצוותיו אשר אנכי מצווך אתה ובינך ובין בניך כל ימי חיך" (י', ב). אחרי זה באה פרשת שמע ישראל, שכתוב בה "ושננתם לבניך" כלומר תלמד את התורה לבניך. "וקשרתם לאות על ירך" הם התפילין. מכל זה אנו רואים את החשיבות הגדולה שיש בחינוך בנים בדרך התורה.

בפרשת וירא, כשהקב"ה רצה להפוך את סדום בגלל מעשיהם הרעים, כתוב בזה הלשון:

וה' אמר המכסה אני מאברהם אשר אני עושה: ואברהם היו יהיה לגוי גדול ועצום ונברכו בו כל גויי הארץ: כי ידעתיו למען אשר יצווה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט למען הביא ה' על אברהם את אשר דבר עליו: (בראשית י"ח, יז)

כלומר, אומר ה' האם אני אעלים מאברהם ולא אודיע לו על הפיכת סדום. והרי: "כי ידעתיו" כלומר אני אוהב אותו. למה, "למען אשר יצווה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט, למען הביא ה' על אברהם את אשר דיבר עליו" וכבר כל המפרשים שאלו, הלא ידוע כי אברהם אבינו נתנסה בעשרה ניסיונות ועמד בכולן, וביניהם נמצא גם ניסיון העקידה, למה לא מזכיר לו את זכות זו, ולמה דווקא את הזכות: "למען אשר יצווה".

התשובה היא, אצל הקב"ה חינוך הבנים בדרך התורה הוא יותר חשוב מכל זכות אחרת, לכן מזכיר לו דווקא את הזכות הזאת, וקורא לו בשם אוהב ה' 'אברהם אוהבי'.

והנה אברהם שלנו עם זוגתו שיחיו, גם הולכים בדרך אברהם אבינו, נותנים חינוך מסורתי לבנם הבר-מצווה שיחיה, ברוח התורה והיראה. בוודאי הם ראויים שיחולו עליהם כל הברכות שנתברך בהם אברהם הראשון.

אני מברך אותם בשם כל המשפחה שירונו נחת מבנם הבר-מצווה שיחיה, ושיזכו לראות בנים ובני בנים עוסקים בתורה ומצוות, בריאים ושלמים מתוך הרחבה, אמן.

ולך בר המצווה היקר, קראת היום את פרשת התפילין, וגם "למען תירא את ה' א-להיך לשמור את כל חוקותיו ומצוותיו אשר אנכי מצווך אתה ובנך ובן בנך כל ימי חיך ולמען יאריכון ימיך" (דברים ו', ב), "ראשית חכמה יראת ה'" (תהילים קי"א, י) זה היסוד. תשתדל ללמוד תורה ולשמור את מצוותיה, ותן תודה להוריך שהשתדלו וגם משתדלים ללמדך תורה ויהדות, והתחזק להיות לתפארת ולברכה להוריך ולמשפחה, לעם ישראל ולמדינת ישראל, ותהיה מאושר כל ימי חיך, אמן.

פרשת שופטים - מעלת מצוות התפילין

בפרשת השבוע פרשת שופטים נאמר:

כי תצא למלחמה על אויבך וראית סוס ורכב עם רב ממך לא תירא מהם כי ה' אלוקיך עמך המעלך מארץ מצרים: והיה כקרבכם אל המלחמה ונגש הכהן ודבר אל העם: ואמר אליהם שמע ישראל אתם קרבים היום למלחמה על אויבכם... (דברים כ', א-ג)

מסביר רש"י שהטעם לכך שהכהן נוקט בלשון שמע ישראל היא כדי לרמוז:

אפילו אין בכם זכות אלא קריאת שמע בלבד כדאי אתם שיושיע אתכם.

סתם קריאת שמע משמעה קריאת הפרשה עם תפילין, כי הקורא קריאת שמע בלי תפילין כאילו מעיד עדות שקר בעצמו (ברכות י"ד ע"ב), וע"י תפילין שבראשו תיפול אימה ופחד על האויבים כמו שנאמר: וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך (דברים כ"ח, י), ואמרו חז"ל: אלו תפילין שבראש (ברכות ו ע"א), ולדבר זה היו צריכים במלחמה שיראו השונאים ויראו מהם, וזה שאמר הכהן אל ירך לבבכם אל תראו וכו'.

בהמשך הפרשה נאמר:

ויספו השוטרים לדבר אל העם ואמרו מי האיש הירא ורך הלבב ילך וישוב לביתו (כ', ח)

ועל כך נאמר במשנה:

רבי יוסי הגלילי אומר הירא ורך הלבב זהו המתירא מעבירות שבידו. (סוטה מד ע"א)

ומבואר בגמרא (שם ע"ב) שלדעת רבי יוסי הגלילי אפילו:

שח בין תפילה לתפילה עבירה היא בידו וחוזר עליה מעורכי המלחמה

ומסביר רש"י:

סח בין תפילה לתפילה - בין הנחת תפילין של יד לתפילין של ראש.

הסיבה בגלל קדושת התפילין שאסור להסיח דעת מהם אפילו לרגע ולזה נקרא בעל עבירה ובמלחמה הוא בסכנה.

כל המניח תפילין הרי הוא מאריך ימים (מנחות מד ע"א).

אחד המפנים החשובים והמכריעים בחייו של אדם מישאל הוא גיל שלש עשרה שנה.

פרשת שופטים - המלחמה ביצר הרע

שופטים ושוטרים תתן לך בכל שעריך (דברים ט"ז, יח)

נאמר בפסיקתא:

אמר רבי אלעזר אם אין שוטר אין שופט, [השופט] דן את הדין והשוטר מעשה

את הדין (פסיקתא רבתי (איש שלום) פרשה לג ד"ה אנכי אנכי הוא)

כלומר מכוון שלשופט אין בו את הכח לכוף ולהוציא לפועל את הפסק דין, לכך צריך את השוטר. אך לשוטרים יש תפקיד נוסף אותו הם מלאו בזמן המלחמה ככתוב בסוף הפרשה:

כי תצא למלחמה על אויביך וראית סוס ורכב עם רב ממך לא תירא מהם כי ה' אלוקיך עמך המעלך מאריך מצרים: והיה כקרבכם אל המלחמה ונגש הכהן ודבר אל העם: ואמר אליהם שמע ישראל אתם קרבים היום למלחמה על אויביכם אל ירך לבבכם אל תיראו ואל תחפזו ואל תערצו מפניהם: כי ה' אלוקיכם ההולך עמכם להלחם לכם עם איביכם להושיע אתכם: (דברים כ', א-ד)

עד כאן דיבר הכהן בעצמו אל עם הצבא, מכאן ואילך מסר הכהן לשוטרים מה שידברו אל העם כמו שכתוב:

ודברו השטרים אל העם לאמר מי האיש אשר בנה בית חדש ולא חנכו ילך וישב לביתו פן ימות במלחמה ואיש אחר יחנכנו: ומי האיש אשר נטע כרם ולא חללו ילך וישב לביתו פן ימות במלחמה ואיש אחר יחללנו: ומי האיש אשר ארש אשה ולא לקחה ילך וישב לביתו פן ימות במלחמה ואיש אחר יקחנה: (שם ה-ז)

ואח"כ כתוב:

ויספו השטרים לדבר אל העם ואמרו מי האיש הירא ורך הלבב ילך וישב לביתו
ולא ימס את לבב אחיו כלבבו: והיה ככלות השטרים לדבר אל העם ופקדו שרי
צבאות בראש העם: (שם ח-ט)

למה כתוב כאן ויספו? כי עד כאן הכהן מדבר אל השוטר והשוטר משמיע לקהל, ומכאן
השוטר מדבר ומשמיע.

"מי האיש הירא ורך הלבב ילך וישב לביתו" אומר רבי יוסי הגלילי הירא מעבירות שבידו
(משנה סוטה מד ע"א), וביארו חז"ל (בגמרא שם מד ע"ב) שאפילו אין בידו אלא עבירה שדיבר בין
תפילה לתפילה וביאר רש"י בין הנחת תפילין של יד לתפילין של ראש, על זה גם כן חוזר
מהמלחמה. ולא זו בלבד אלא שמבואר בסוגיה, שכל ההכרזות הקודמות על מי שבנה בית
וכו' לא היו אלא לכסות על החוזרים בשביל עבירות שבידם, שלא יבינו הרואים אותם
חוזרים מהמלחמה שהם בעלי עבירה, והרואה חוזר אומר שמא בנה בית, או נטע כרם, או
ארש אישה.

יוצא לפי זה שאלה שנשארו במלחמה היו צדיקים גמורים בלי שמץ נדנוד של עבירה.

גם בפרשה הבאה אנו קוראים על יציאה למלחמה:

כי תצא למלחמה על אויביך ונתנו ה' אלוקיך בידך ושבית שביו: וראית בשביה
אשת יפת תאר וחשקת בה ולקחת לך לאישה: (דברים כ"א, י"א)

ומפרש רש"י: אשת - אפילו אשת איש. כאן שואל השואל איך יתכן שצדיק גמור כאמור
לעיל בכלל יראה אישה, הרי אף ע"י הראיה לבד כבר עבר על לא תתורו אחרי עינכם?

ועוד "וחשקת בה ולקחת לך לאישה" מבלי לשאול אם היא מותרת לך לאישה?

ועוד מדרך העולם אם אדם רוצה לקחת אישה יבחר לקחת בתולה לא גרושה ולא אלמנה,
ואם יזדמן לו לקחת גרושה או אלמנה יחקור וידרוש אם היא גרושה מי היה בעלה הקודם
ולמה נתגרשה, ואם היא אלמנה יחקור וידרוש מאיזה סיבה מת בעלה, וכמה בעלים מתו
אצלה אם מתו שניים אולי היא קטלנית, וידרוש למשפחתה אם היא מיוחסת, וידרוש אם
היא טובה או רעה.

אך כאשר היצר הרע הוא השדכן אז "וראית ... וחשקת ... ולקחת" בלי כל דרישה וחקירה
איזה ערל היה בעלה, כמה בעלים היו לה, הטובה היא או רעה, הכל חד וחלק וסומך על
היצה"ר האומר לדבק טוב. זה שרש"י אומר: "לא דברה תורה אלא כנגד יצה"ר" כי הוא
נטפל דוקא לצדיק, כמו שאמרו חז"ל (סוכה נב, א) כל הגדול מחברו יצרו גדול הימנו.

כידוע היצה"ר נטפל לאדם משנולד "לפתח חטאת רובץ" (בראשית ד', ז) זה היצה"ר (ע"פ סנהדרין צא, ב), ומשתולל לבד בלי כל התנגדות עד שמגיע לגיל מצוות, אז הוא מקבל את היצר הטוב לעזר נגדו (ע"פ קהלת רבה פרשה ד, א (יג) וילקוט שמעוני קהלת רמז תתקצא). עוד עזר נגדו הוא לימוד התורה כמו שנאמר בגמרא:

כך הקב"ה אמר להם לישראל: בני בראתי יצר הרע ובראתי לו תורה תבלין ואם אתם עוסקים בתורה אין אתם נמסרים בידו ... תנא דבי ר' ישמעאל: בני אם פגע בך מנוול זה משכחו לבית המדרש, אם אבן הוא נימות, ואם ברזל הוא מתפוצץ (קידושין ל"ב)

ואתה בר מצווה יקר נכנסת עכשיו לחיוב כל המצוות כמו כל עם ישראל, וע"י לימוד התורה וקיום המצוות, ובפרט מצות תפילין, בודאי תנצח את האויב הפנימי היצה"ר ותזכה להקרא בן תורה ובן מצווה, כי בעצם יש לשאול למה אומרים בר מצווה ולמה לא בן מצווה כמו שאומרים בן תורה? הטעם הוא כי למלה בר יש לה שתי משמעויות, בר בארמית הוא בן, ובר נקרא גם חוץ כמו שאומרים בר מינן, מכוון שבר המצווה עדיין עומד בחוץ על מפתן הבית, כי עדיין לא ידוע עתידו אם יתמיד בתורה ומצוות אז בודאי יקרא בן תורה בן מצוות כמו שהבן הוא תמיד בן לאביו כך הוא בן לתורה, וזה הכל תלוי ברצונך, ואז תהיה פאר ותפארת לכל המשפחה ולכל עם ישראל, וההורים ירוו הרבה נחת ממך ומכל יוצאי חלציהם אמן ואמן.

פרשת כי תצא - מלחמת היצר

"כי תצא למלחמה על אויבך" (דברים כ"א, י) יש במפרשי התורה שאומרים שבפרשה זו לא מדובר במלחמה ממש כפשוטו, ששתי מדינות לוחמות זו עם זו, אלא כאן מדובר במלחמה נגד אויב הנצחי התמידי הנמצא בתוך תוכו של אדם זה היצר הרע, והא ראייה כי במלחמה ממש כבר עסקנו בפרשה הקודמת פרשת שופטים כמו שנאמר שם: "כי תצא למלחמה על אויבך וראית סוס ורכב עם רב ממך לא תירא מהם" (דברים כ', א) אם כן למה הכפל הזה כאן? אלא כמו שאמרנו כי המלחמה כאן היא נגד היצר הרע כמו שרש"י אומר לא דברה תורה אלא כנגד היצר הרע.

מלחמה הזו היא תמידית, לא כמלחמות אחרות שכשנגמרה המלחמה יש מנוח ומנוצח והמנוצח נכנע ומקבל את כל התנאים אשר המנוצח מכתוב לו, כך שלא במהרה ירים את ראשו לצאת שוב למלחמה. לא כן האויב הזה היצר הרע, אפילו אם מנצחים אותו אלף פעמים לא יניח את נשקו, אלא מנסה שוב ושוב להסיט ולהדיח מדרך הטובה לרעה, לכן צריכים לעמוד על המשמר וללחום נגדו.

כידוע היצר הרע מזדווג לאדם מיום היוולדו, כמו שכתוב: "לפתח חטאת רובץ" (בראשית ד', ז). הנער עד שלש עשרה אינו חייב במצוות לקיימן, ולא בעונש על עבירות כי העונש על עבירותיו נופל על האב (לכן אומר האב ביום בר המצווה ברוך שפטרני מעונשו שלזה), לכן עיקר התגרותו של היצר הרע מתחיל אחרי גיל שלוש עשרה, ולכן מקבל בר המצווה מהיום את היצר הטוב לעזר נגדו (ע"פ קהלת רבה פרשה ד, א (יג) וילקוט שמעוני קהלת רמז תתקעא), ועכשיו מתחילה המלחמה זה מושכו לצד הטוב וזה מושכו לצד הרע ח"ו.

ואתה בר המצווה היקר בידך להכריע, ובכדי שתהיה בטוח בניצחון נגדו יש לך עוד תרופה בדוקה נגדו לימוד התורה, אמר הקב"ה בראתי יצר הרע בראתי תורה תבלין נגדו (קידושין ל ע"ב).

אני בטוח שאם תתמיד בלימוד התורה ושמירת המצוות הניצחון בטוח בידך כנגדו, ועל ידי כך תהיה סור מרע ועשה טוב ואין טוב אלא תורה ותלמוד תורה כנגד כולם.

ותזכה לכל הברכות שבתורה ותהיה פאר ותפארת לכל המשפחה, ישמח אביך זה הקב"ה כמו שנאמר הלא הוא אביך קנך, ותגל יולדתך זה האב והאם ירוו הרבה נחת ממך ומכל יוצאי חלציהם. אמן ואמן.

בר - מצווה (אברהם ישראל תשמ"ב)

במסכת קידושין כט ע"א מונה הגמרא שש מצוות המוטלות על כל אב לעשות לבנו:

א. מילה. ב. פדיון הבן אם הוא בכור. ג. ללמדו תורה. ד. ללמדו מלאכה (מקצוע כמו שנקרא עכשיו). ה. ללמדו לשוט בנהר. ו. להשיאו אישה כשהגיע הזמן.

הגמרא מביאה מקורות לחיובים השונים של האב כלפי בנו, ובכלל זאת היא מביאה מקור למצוות האב ללמד תורה את בנו מפרשת ויהי אם שמוע: "ולמדתם אותם את בניכם" (שם י"א, יט), אך בנקל נמצא פסוקים רבים נוספים המדגישים חובה זו, בפרשת שמע כתוב: "ושננתם לבניך" (דברים ו', ז), בפרשת ואתחנן: "ואת בניהם ילמדון" (שם ד', י), ניתן ללמוד זאת ממצוות הקהל (דברים ל"א, יב-יג) ועוד ממקומות רבים. את חשיבות לימוד התורה לבנים אצל הקב"ה אנו רואים בפרשת וירא, כשהקב"ה רצה להפוך את סדום כתוב: "וה' אמר המכסה אני מאברהם אשר אני עושה" (בראשית י"ח, יז) כלומר, וכי לא אודיע לו שאני רוצה להפוך את סדום, ואומר מיד: "כי ידעתיו" (שם שם, יט) אומר רש"י זה לשון חיבה כלומר אני אוהבו, ומדוע? "למען אשר יצווה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט", ולכן "למען הביא ה' על אברהם את אשר דיבר עליו" כלומר, יוריש ה' לבניו את ארץ כנען לאחוזת עולם. כידוע נתנסה אברהם אבינו בעשרה ניסיונות ובכולם עמד, וכיניהם אשר מסר את נפשו למען שמו הקדוש ועל ידי כך השליכו אותו באור כשדים בכבשן האש, נשאלת השאלה וכי דבר זה לבד אינו מספיק כדי שה' יודיע לו את אשר רוצה לעשות, ולמה לא מזכיר לו זאת אלא את הזכות "כי ידעתיו למען אשר יצווה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט"? מזה אנו רואים את החשיבות הגדולה של לימוד תורה לבנים לפני הקב"ה.

גם כשדיבר הקב"ה עם יצחק אחרי מות אברהם בפרשת תולדות אמר ליצחק: "והקימותי את השבועה אשר נשבעתי לאברהם אביך: ... ונתתי לזרעך את כל הארצות האל ... עקב אשר שמע אברהם בקולי וישמור משמרת מצוותי חוקותי ותורותי" (בראשית כ"ו, ג-ה) כי זה עיקר כל העיקרים וזכות קדימה לו לכל הדברים אחרים.

והנה ישנם הורים שמקיימים את המצווה הזאת אבל לא בשלמות, היינו שולחים את בניהם ללמוד תורה עד זמן מסוים אחר הבר מצווה שלהם, ולפני שהספיק הבן לספוג קצת תורה מתחילים לחשוב תכלית כמו שאומרים, לעתיד הפרנסה, ומוציאים לפועל את המחשבה

הפסולה הזאת ומוציאים את הבן מספסלי התורה ושולחים אותו לטכניון ללמוד הנדסה, או לאוניברסיטה ללמוד משפטים להיות עורך דין או רופא, כל אחד לפי כושר שיכלו. ואם האב נשאל לסיבה עונה בפשטות שרוצה לעשות ממנו בן אדם, כאילו לומדי תורה אינם בני אדם, זאת היא ממש עצת השטן ויצר הרע.

הקב"ה אמר לאברהם: "קח נא את בנך את יחידך אשר אהבת את יצחק ... והעלהו שם לעולה" (בראשית כ"ב, ב), וכשרצה לקיים את הדבר בא מלאך וקרא לו: "אל תשלח ידך אל הנער ואל תעש לו מאומה" (שם שם, יב) כי אין רצונו של הקב"ה שהאב ישחט את בנו, כמו שאמר בתורתו: "אשר יעשה אותם האדם וחי בהם" (ויקרא י"ח, ה) ולא שימות בהם (יומא פה ע"ב), וכאן האב בעצמו לוקח את בנו ושוחט אותו כמו ידיו נגד רצונו של הקב"ה כשמוציאו מן התורה.

נכון, טוב תורה עם דרך ארץ, צריך גם פרנסה, אבל קודם צריך שימלא את כריסו ש"ס ופוסקים, ואח"כ הקב"ה מזמין לכל ברואיו את פרנסתם.

שלמה המלך עליו השלום, שנאמר עליו ויחכם מכל האדם (מלכים א' ה', יא), מסיים את ספרו קהלת ואומר: "סוף דבר הכל נשמע את האלוקים ירא ואת מצוותיו שמור כי זה כל האדם" (קהלת י"ב, יג), בשביל זה נמצא האדם בעולם.

אני מקווה בר המצווה ששמך אברהם, שאתה והורריך תלכו בדרך אברהם הראשון, תשתדלו ללמוד תורה ולשמור את המצוות. ותן תודה להורריך שמשדלים וישתדלו להבא גם כן שתמשיך ללמוד תורה ויהדות, ותתחזק להיות לתפארת להורריך ולכל המשפחה ולכל עם ישראל ותהיה מאושר כל ימי חייך. אמן.

בר מצווה חנן ישראל

(דרשה לאבי לומר בבר מצווה של חנן ישראל אלול תשמ"ז)

במסכת תענית (כג, א) מסופר הסיפור הידוע על חוני המעגל. בהמשך מסופר על בן בנו ששמו אבא חלקיה, ועל בן בתו ששמו חנן הנחבא (שם ע"ב).

כולם היו צדיקים גדולים ומלומדים בניסים, וכשהיו צריכים לגשמים היו פונים לכל אחד בשעתו כמו לסבא כך לנכדים. כשהיו פונים אליהם מיד נתקיים אצלם הפסוק: "ותגזר אומר ויקם לך" (איוב כ"ב, כח), צדיק גוזר והקב"ה מקיים.

אני מצטט כאן רק את הענין של חנן.

פעם היו צריכים לגשמים, שלחו רבנן את התנוקות של בית רבן אליו, והיו אווזין בשולי בגדיו ואמרו לו: אבא אבא תן לנו גשם, אמר לפני הקב"ה: רבונו של עולם עשה בשביל אלו שאין מכירין בין אבא שנותן גשם לבין אבא שלא נותן גשם, ותכף מיד ירדו גשמים. ולמה היו קוראים לו חנן הנחבא? כי כל מעשיו היו בהחבא ובנסתר מתוך ענוה, שלא יחשבו שבזכותו באו הגשמים. הגמרא מסיימת ואומרת: בא וראה מה בין תקיפי ארץ ישראל לבין חסידי בבל, כי רב הונא ורב חסדא שהיו חסידי בבל כשהעולם היה צריך לגשמים היו מפרסמים הדבר ואמרו בואו ונתאסף ונבקש רחמים אפשר שיתרצה לנו הקב"ה, ותקיפי א"י היו עושים הכל בצנעה.

חתן בר המצווה שלנו ששמו חנן אפשר לקשרו במקצת עם חנן הנחבא, ומותר לקרוא לו גם כן חנן הנחבא כי כל מעשיו הן בתורה הן בתפילה ובכל התנהגות שלו הכל הוא בהחבא ובהצנע, כמו שכתוב אצל שאול כשרצו להמליכו: "ויאמר ה' הנה הוא נחבא אל הכלים" (שמואל א' י', כב).

כעת שנכנסת לגיל המצוות אנו מאחלים לך שפע ברכות, מזל טוב והצלחה בלמודים כך שתהיה תפארת לכל המשפחה ולכל עם ישראל, ושתקיים את דברי הנביא מיכה (י', ח): "ומה ה' דורש ממך כי אם עשות משפט ואהבת חסד והצנע לכת עם אלוקיך", ובעיקר שתתמיד בלמוד התורה ולשמור את מצוותיה, כמו שהחכם מכל אדם אמר: "סוף דבר הכל נשמע את ה' ירא ואת מצוותיו שמור כי זה כל האדם (קהלת י"ב, יג).

בר מצוה פרשת שופטים

(דרשה למוטי בבר מצוה של חנן שראל אלול תשמ"ז)

בפרשת השבוע קראנו את הפסוק תמים תהיה עם ה' אלקיך, אומר רש"י התהלך עמו בתמימות ותצפה לו ולא תחקור אחר העתידות אלא כל מה שיבוא עליך קבל בתמימות ואז תהיה עמו ולחלקו.

היות ואנו נמצאים עכשיו בחדש אלול שהם ימי רצון וימי תשובה נזכיר כמה מילים בעניין זה, ר' פנחס מקוריץ הסביר שמילת תשובה היא ראשי תיבות של חמשה פסוקים –

תמים תהיה עם ה' אלקיך

שויתי ה' לנגדי תמיד

ואהבת לרעך כמוך

בכל דרכיך דעהו

הצנע לכת עם אלקיך

זהו התוכן של ראשי תיבות תשובה אבל רק חלק ממנה כי לפשוטה של תשובה ידוע כי אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא לכן חודש אלול ניתן שכל אחד יעשה לעצמו חשבון מה שעשה שלא היה צריך לעשות ומה שלא עשה מה שכן צריכים לעשות והתשובה היא לתקן מה שקלקל היינו חרטה על העבר וקבלה על להבא כל הנ"ל כולל את כל עם ישראל ואתה חתן הבר מצוה עד עכשיו לא היית בכלל כל הנ"ל כי לא היית חייב במצוות אבל עכשיו נכנסת לגיל חיוב כל המצוות כמו כל אחד מעם ישראל לכן בהזדמנות זו אני רוצה לברך אותך בברכה אשר בירך הקב"ה את יהושע לא ימוש ספר התורה הזה מפיו והגית בו יומם ולילה למען תשמור לעשות ככל הכתוב בו כי אז תצליח את דרכיך ואז תשכיל ותהיה תפארת ופאר לכל המשפחה ולכל עם ישראל אמן.

בר מצווה - פרשת תצווה (איתן פישמן תשמ"ד)

במדרש תנחומא על הפרשה (תצווה סימן א) :

אמר ר' יודן אימתי הבן חביב על אביו כשמתחיל להשיח, וכן הוא אומר: "הבן יקיר לי אפרים אם ילד שעשועים כי מדי דברי בו" (ירמיה ל"א, יט) מהו ילד שעשועים כבן שלש כבן ארבע שהוא מתחיל להשיח ומשתעשע לאביו.

כל שכן כשמדבר דברי תורה על אחת כמה וכמה שמשעשעו.

בפרשה נאמר (שמות כ"ז, כ) :

ואתה תצווה את בני ישראל ויקחו אילך שמן זית זך כתית למאור להעלות נר תמיד.

אומר על כך המדרש (שמות רבה פרשה לו, ג) :

אמר הקב"ה יהא נרי בידך ונרך בידי, ואיזו נרו של הקב"ה זו תורה שנאמר: כי נר מצווה ותורה אור (משלי י', כג), מהו כי נר מצווה אלא כל מי שעושה מצוות הוא כאלו מדליק נר לפני הקב"ה ומחיה נפשו שנקראת נר שנאמר: נר ה' נשמת אדם (שם כ', כז)

ובלשון דומה במדרש נוסף (ויקרא רבה פרשה לא, ד) :

בר קפרא פתח: כי אתה תאיר נרי (תהלים י"ח, כט) אמר הקב"ה לאדם נרך בידי ונרי בידך, נרך בידי שנאמר: נר ה' נשמת אדם (שם כ', כז), נרי בידך להעלות נר תמיד, אלא אמר הקב"ה אם הארת נרי הריני מאיר נרך.

כלומר אומר הקב"ה לישראל נרי בידך ונרך בידי, אם אתה מדליק את נרי, אני משמר את נרך אשר בידי, אשר עליו נאמר "נר ה' נשמת אדם".

הטעם שנקראה התורה אור והמצווה נר, מפני שהתורה היא כלל כל המצוות, היא אור שגדול מן הנר. בכל זאת כמו שאי אפשר להאיר כל הבית באור, כי אי אפשר להכניסו בחורים ובסדקים ולזה צריך נר, כמו שאמרו חז"ל בבדיקת חמץ שאין בודקים לאור האבוקה כי אם לאור הנר, כן עניין התורה בהצטרפות למצוות, כי מי שיחזיק באור לבד,

שלומד תורה בלי החזקה במצוות, לא יאיר מחשכי מעשיו, לזה צריך נר המצווה הנדלק באור התורה.

התורה נמשלה לשמן (ראה תנחומא כי תבוא ג), מה השמן מאיר אף התורה מאירה, ומה השמן אינו מתערב עם שום משקה בעולם כי הוא תמיד צף למעלה, כך חכמת התורה אינה מתערבת עם שום חכמה שבעולם, כי היא עולה על כל החכמות, כמו שכתוב: "ושמרתם ועשיתם כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים אשר ישמעון את כל החוקים האלה ואמרו רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה" (דברים ד', ו).

והתורה מגינה ומצילה מן היצר הרע, "כך הקב"ה אמר להם לישראל: בני בראתי יצר הרע ובראתי לו תורה תבלין ואם אתם עוסקים בתורה אין אתם נמסרים בידו ... תנא דבי ר' ישמעאל: בני אם פגע בך מנוול זה משכהו לבית המדרש, אם אבן הוא נימוח, ואם ברזל הוא מתפוצץ" (קידושין ל"ב).

מספרים על רבי יונתן אייבשיץ שביום הבר מצווה שלו הביא את המדרש קהלת רבה פרשה ד' א (יג) וילקוט שמעוני קהלת רמז תתקעא) על הפסוק "טוב ילד מסכן וחכם ממלך זקן וכסיל" (קהלת ד', יג). ילד זה יצר הטוב, ולמה נקרא ילד? מפני שמזדווג לאדם רק כשמגיע לבר מצווה. ולמה מסכן? מפני שאיבריו אינם שומעים לו. ולמה נקרא חכם? משום שמייצע לאדם רק לדברים טובים. מלך זקן זה היצר הרע. ולמה מלך? מפני שכל אבריו של אדם שומעים ומצייתים לו. ולמה זקן? מפני שמזדווג לאדם תיכף שנולד כמו שכתוב "כי ייצר לב האדם רע מנעוריו" (בראשית ח', כא) משעה שננער לצאת ממעי אימו. ולמה נקרא כסיל? מפני שמייצע לאדם רק לדברים רעים. שאלו את הנער יונתן: היות ורק עכשיו בא אליך יצר הטוב ומקודם לא היה לך רק יצר הרע, איך התנהגת ומה עשית כשבא לפתותך ולהסית לך לעבירה? ענה יונתן תשובה ניצחת: הייתי משיב לו על פי הכתוב בפרשת דברים: "שמוע בין אחיכם ושפטתם צדק" (א', טז), ונאמר במסכת סנהדרין (ז' ע"ב) הרי זה אזהרה לבית דין שלא ישמע דברי בעל דין אחד שלא בפני בעל דין חברו, וגם אזהרה לבעל דין שלא יטעים אחד את דבריו לפני בית דין שלא בפני בעל דין חברו, ומתוך הלכה זו הייתי משתיק אותו ודורש ממנו להפסיק את דברי פיתויו, מכיוון שאסור לי לשמוע טענת בעל דין אחד, ואסור לו להטעים את דבריו שלא בפני בעל דין חברו, ועל שנינו לחכות עד שיבוא גם היצר הטוב לטעון את טענותיו ואז אדע עם מי הצדק. עד כאן.

ראוי לציין כי לפני גיל הבר מצווה, כשעוד אינו חייב במצוות, הפיתויים של היצר הרע אינם כל כך חזקים, רק אחרי גיל שלוש עשרה, כשחייב כבר בכל המצוות ובר עונשים, מאז מתחיל לפעול ואז צריכים לעמוד על המשמר. לכן נותנים לו אז את היצר הטוב כדי שיהיה

לו לעזר נגדו, וגם לימוד התורה מגן נגדו כמו שאמר הקב"ה: בראתי יצר הרע בראתי תבלין נגדו, והיצר הרע נמצא אחד כנגד שניים ואז הניצחון עליו מובטח.

אחר כל האמור אני פונה אילך בר מצווה יקר הכל תלוי בכך בעצמך, אם תתמיד בלימוד התורה וקיום המצוות שנתחייבת כבר בהם, אני בטוח שתהיה גדול בתורה ובישראל, ויקוים בכך אשר אמר הקב"ה ליהושע: "לא ימוש ספר התורה הזה מפִּיךָ והגית בו יומם ולילה למען תשמור ולעשות ככל הכתוב בו כי אז תצליח את דרכיך ואז תשכיל" (יהושע א', ח). ויקוים בכך מה שאמר שלמה המלך: "ישמח אביך ואמך ותגל יולדתך" (במשלי כ"ג, כה). 'אביך' זה הקב"ה כמו שכתוב 'הלא הוא אביך קנך' (דברים ל"ב, ו), 'אמך' זו כנסת ישראל, 'יולדתך' אלו אביך ואימך, ושתהיה תפארת לכל המשפחה ולכל עם ישראל, אמן.

ברכה לבר מצווה

יום ההולדת של הילדים הוא חג גדול להורים, וליום הולדת הי"ג ערך מיוחד ושמחה מיוחדת להורים, שזכו לזמן שבו הבן נכנס לגיל חיוב המצוות, כי לפני גיל שלוש עשרה נחשב לקטן ואינו מחוייב במצוות אבל אחר שנהיה שלש עשרה נחשב לגדול וחייב בכל המצוות, וידוע שגדול במעלה המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה (קידושין ל"א, א).

ביום הגדול הזה אני פונה אליך חתן המצוות, להוי ידוע לך שמשפחתך כפי שהכרתי אותה יש מסורת מפוארת, הסבים שלך היו לומדי תורה ושומרי מצוות במלוא מובן המלה, ובפרט סבך מצד אביך שלמרות שהיה טרוד עם פרנסתו, קבע תמיד עיתים לתורה, וגם לי היה איתו שיעור קבוע בתלמוד זמן ממושך.

כל הקיום של האומה הישראלית הוא בזה שבכל הדורות התחזקנו לשמור על הקשר ההיסטורי עם אבות האומה. אני מקווה כי הקשר הזה לא פסק ולא יפסק גם אצלך.

ויקוים בכך מה ששלמה המלך ע"ה אמר במשלי: "עטרת זקנים בני בנים ותפארת בנים אבותם" (משלי י"ז, ו) "בן חכם ישמח אב" (משלי י', א) ותגל יולדתך.

ולהורים אני מברך אתכם בשם כולנו שתזכו לגדלו לקיים רצון אבינו שבשמים ואז ידע גם לכבד אביו ואמו, ותזכו אתו ביחד ועם כל המשפחה להרחבת הדעת, ולרוות ממנו ומכל ילדיכם הרבה נחת.

ויראו עינינו בישועת ה' מציון. אמן.

דרשה לבר מצווה - קבלת חכמה עליונה ע"י מצוות תפילין

מורי ורבותי, ראשית כל אני מודה לכל המשתתפים בשמחתי, שמחה של מצווה חשובה כזו.

מספרים בשם גאון אחד שאמר שמצוות הנחת תפילין היא מצווה הכי חשובה מכל התרי"ג מצוות, כי בין המצוות יש מצוות שגם מבני אומות העולם מקימים אותם, כמו מצוות צדקה, מצוות מילה, שבת, וישנם אפילו שצמים ביו"כ, אבל אין אף גוי אחד בכל העולם שיניח תפילין, והמצווה הזו חשובה מאד לפני הקב"ה.

מובא בילקוט שמעוני פרשת בא (רמז רכב) :

אמר רבי אלעזר אמרו ישראל לפני המקום אנו רוצים ליגע בתורה יומם ולילה אבל אין לנו פנאי, אמר להם הקב"ה קיימו מצות תפילין ומעלה אני עליכם כאילו אתם יגיעים יומם ולילה רבי יוחנן אמר מקרא מלא הוא והיה לאות על ירך וגו' למען תהיה תורת ה' בפיך

זאת אומרת שקולה מצוות תפילין כמו "והגית בו יומם ולילה" (יהושע א', ח). על פי זה מובן מדוע תקנו תיכף אחר הנחת תפילין לומר תפילה זו: "ומחמתך א-ל עליון תאציל עלי, ומבינתך תבינני, ובחסדך תגדיל עלי, ובגבורתך תצמית אויבי וקמי..." שלכאורה נראה שלא שייכת להנחת תפילין.

הנביא ישעיהו אמר: "ואבדה חכמת חכמיו ובינת נבונים תסתתר" (כ"ט, יד), נשאלת השאלה מדוע אמר הנביא חוכמת חכמיו, למה לא אמר ואבדו חכמיו? אבל העניין הוא כי יש חכמה ויש חכמה עליונה, יש חכמה אפילו בין אומות העולם, אבל אין להם חכמה עליונה שמשיגים אותה מהקב"ה ע"י לימוד התורה. זה שאנו מבקשים בתפילת שמונה עשרה: "והננו מאיתך חכמה בינה ודעת" מחכמה עליונה, וזוהי התפילה שתקנו תיכף אחר הנחת תפילין: "ומחמתך א-ל עליון תאציל עלי" חכמה עליונה, חלק אלוך ממעל. והיות שהבטחת לנו אם נניח תפילין יחשב כאילו קיימנו "והגית בו יומם ולילה" שע"י זוכים לחכמה עליונה, לכן יום שאתחיל להניח תפילין אבקש תיכף: "ומחמתך א-ל עליון תאציל עלי", שאזכה לחכמה עליונה. ושיקוים בנו: "ובגבורתך תצמית אויבי וקמי" שכל אויבינו יפלו לפנינו, ונזכה לגאולה שלמה במהרה, אמן.

דרשה לבר מצווה - הוקשה כל התורה כולה לתפילין

ברשות הורי היקרים וברשות מרנן ורבנן וברשות כל המסובים עמנו לכבודינו.

אפתחה פי בשבחי הגיוני לבוראי יוצרי ועושי, שהחייני לפניו וקיימני, לבן שלש עשרה הגיעני, ולקיום מצוות דתו הכניסני, בידי אומנים טובים נתנני, אשר בצל ידם החביאוני, על זרועם נשאוני, באורח מישור ובמעגלי צדק הדריכוני, ודרך נתיב חיים הורוני, על כן אודה לה' ואברכה שמו כי טוב לעולם חסדו.

אחד המפנים החשובים והמכריעים בחייו של אדם מישראל הוא גיל שלוש עשרה שנה, שאז הוא נכנס בעול תרי"ג מצוות שבתורה. אחת החשובות והחמורות שבמצוות היא מצוות תפילין אשר כל התורה הוקשה אליה (קידושין לה ע"א; מכות יא ע"א).

התפילין הן כעין סמל המצוות ועבודת האלוקים, שבלעדיו לא יתכנו חיי תורה ויהדות. חומרה יתרה נודעת להן לתפילין עד שהכופר בהן ואינו מניחן, קרקפתא דלא מנח תפילין, הריהו קרוי פושע ישראל בגופו (ר"ה יז ע"א), כנוי הגנאי הנמרץ והחרף ביותר בו התבטאו חכמינו נגד מפר מצווה זו יותר מכל מצווה אחרת. ואכן לא רק החרד בישראל אלא גם יהודי הרגיל לזלזל במצוות זהיר הוא במצוות תפילין, שכן אינו מעיז להדרדר עד כדי כך להיות בשפל המדרגה של "קרקפתא דלא מנח תפילין".

בן שלש עשרה למצוות אמרו חכמינו בפרקי אבות (ה', כא), ומאז ומתמיד מהווה גיל זה מאורע חשוב וראשון במעלה בקרב עמנו בכל תפוצות ישראל. בכל התקופות והדורות נחוג יום בר המצווה ברוב גיל והדר, ונקודת המוקד של מאורע חגיגי זה הוא מצוות תפילין.

שני המושגים הללו, גיל ההתחייבות במצוות, והתחלת הנחת התפילין, באים יחד במשולב ופותחים דרך חדשה ואופק חדש בחייו של הנער חתן בר המצווה. בהנחת תפילין פותח הנער את תקופת חייו החדשה ומטביע עליה את חותמן הקדוש.

אחר הנחת תפילין אנו אומרים את פרשת קדש לי כל בכור (שמות י"ג), אשר היא אחת מארבעת הפרשיות שבתוך התפילין, והיא הפרשה שבה נצטוונו עליה בראשונה. "והיה לך לאות על ירך" (שם, ט) זה תפילין של יד, "ולזכרון בין עיניך" זה תפילין של ראש, "למען תהיה תורת ה' בפיך" כנ"ל שכל התורה כולה הוקשה לתפילין. בפרשה זו נצטוונו גם לעסוק בתורה תמיד בכונה ללמוד וללמד, כדי שנדע לשמור ולעשות את כל המצוות, אשר

לתכלית זה אנו חיים בעולם הזה, כמו ששלמה המלך ע"ה מסיים את קהלת במאמר זה: "סוף דבר הכל נשמע את האלוקים ירא ואת מצוותיו שמור כי זה כל האדם" (י"ב, יג).

היות והיום נכנסתי בעול התורה והמצוות, ובפרט מצוות הנחת תפילין שנאמר בהם: "שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד" אחד עולה בגימטריה שלוש עשרה, ואמרו חז"ל (ברכות ו ע"א) שבתפילין של הקב"ה כתוב: "ומי כעמך גוי אחד בארץ" (דברי הימים א י"ז, כא) לכן אני מקבל עלי את יחודו של הקב"ה ואת מצוותיו, ואני מבטיח בזה חגיגת שאמשיך בלמוד התורה ובשמירת המצוות, ואמשיך בשרשרת הזהב של המשפחה.

ויקדים בי מאמר החכם מכל אדם: "עטרת זקנים בני בנים ותפארת בנים אבותם" (משלי י"ז, ו) ואהיה תפארת לכל המשפחה ולכל עם ישראל אמן ואמן.

דרשה לבר מצווה - ברכת הבנים היא ברכת האב (פרשת ויחי)

ברשות אבי מורי ואמי מורתי, וברשות מרנן ורבנן ורבותי וכל המסובים עמנו לכבודנו. אפתחה פי בשבחי הגיוני לבוראי יוצרי ועושי, שהחייני לפניו וקיימני, לבן שלש עשרה הגיעני, ולקיום מצוות דתו הכניסני, בידי אומנים טובים נתנני, אשר בצל ידם החביאוני, תרגלוני על זרועם ונשאוני, וכחותם חרות על לבי שמוני, באורח מישור ובמעגלי צדק הדריכוני, ודרך נתיב חיים הורוני, על כן אודה לה' ואברכה שמו כי טוב לעולם חסדו. כנהוג, בר המצווה דורש ביום זה, לכן אגיד כמה מילים על פרשת השבוע ועל עצמי בקיצור.

קראנו בפרשת השבוע את ברכת יעקב ליוסף ולבניו כמו שנאמר:

ויברך את יוסף ויאמר האלוקים אשר התהלכו אבותי לפניו אברהם ויצחק האלוקים הרועה אותי מעודי עד היום הזה: המלאך הגואל אותי מכל רע יברך את הנערים ויקרא בהם שמי ושם אבותי אברהם ויצחק וידגו לרוב בקרב הארץ:

(בראשית מ"ח, טו-טז)

לכאורה אין אנו רואים כאן ברכה ליוסף רק לאפרים ומנשה? אומר הרשב"ם: "ברכת הבנים היא ברכת האב", כלומר אם הבנים הולכים בדרכי אבות, בדרך התורה והמצוות, כמו

שבירך יעקב אבינו ואמר להם: "ויקרא בהם שמי ושם אבותי אברהם ויצחק" זה כבר ברכה גם לאבות, כמו שאמר דוד המלך ע"ה בתהלים: "אשתך כגפן פריה בירכתי ביתך בניך כשתלי זיתים סביב לשלחנך: הנה כי כן יברך גבר ירא ה'": (תהלים פרק קכ"ח, ג-ד), וכמו שאמר שלמה המלך ע"ה: "בני אם חכם לבך ישמח לבי גם אני" (משלי כ"ג, טו).

היות והיום נכנסתי בעול התורה והמצוות, ובפרט מצוות הנחת תפילין שנאמר בהם: "שמע ישראל ה' אלוהינו ה' אחד" אחד עולה בגימטרייה שלוש עשרה, ואמרו חז"ל (ברכות ו ע"א) שבתפילין של הקב"ה כתוב: "ומי כעמך גוי אחד בארץ" (דברי הימים א י"ז, כא) לכן אני מקבל עלי את יחודו של הקב"ה ואת מצוותיו, ואני מבטיח בזה חגיגת שאמשיך בלמוד התורה ובשמירת המצוות, שאהיה ראוי לברכת יעקב אבינו שאמר ליוסף: "בך יברך ישראל לאמר ישימך אלוהים כאפרים וכמנשה" (בראשית מ"ח, כ) שהיו צדיקים והלכו בדרכי אביהם, ואמשיך בשרשרת הזהב של המשפחה שהיו מדורי דורות לומדי תורה, ויקוים בי מאמר החכם מכל אדם: "עטרת זקנים בני בנים ותפארת בנים אבותם" (משלי י"ז, ו).

דרשה לבר מצווה - גאולה בדין וגאולה ברחמים

(פרשת וארא)

ברשות אבי מורי ואמי מורתי, וברשות מרנן ורבנן ורבתי וכל המסובים עמנו לכבודנו. אפתחה פי בשבחי הגיוני לבוראי יוצרי ועושי, שהחייני לפניו וקיימני, לבן שלש עשרה הגיעני, ולקיום מצוות הכניסני, על כן אודה לה' ואברכה שמו כי טוב לעולם חסדו. כנהוג בר המצווה דורש ביום זה בדברי תורה, לכן אגיד כמה מילים על פרשת השבוע ועל עצמי בקיצור.

פרשת השבוע נאמר:

וידבר אלהים אל משה ויאמר אליו אני ה': וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב באל שדי ושמי ה' לא נודעתי להם: וגם הקימותי את בריתי אתם לתת להם את ארץ כנען את ארץ מגוריהם אשר גרו בה: וגם אני שמעתי את נאקת בני ישראל אשר מצרים מעבידים אותם ואזכור את בריתי: לכן אמור לבני ישראל אני ה'

והוצאתי אתכם מתחת סיבלות מצרים והצלתי אתכם מעבודתם וגאלתי אתכם בזרוע נטויה ובשפטים גדולים: ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלוהים וידעתם כי אני ה' אלוהיכם המוציא אתכם מתחת סיבלות מצרים: (שמות ו', ב-ז)

ויש לעיין בחילופי שמות ה' אשר בפסוקים, שם א-לוקים, שם הווייה ושם א-ל שד-י. ונראה לומר שהקב"ה השיב על שאלת משה ששאל בפרשה הקודמת: "למה הרעות לעם הזה למה זה שלחתיני" (שמות ה', כב), עונה לו הקב"ה הנהגתי בממשלת העולם היא על שתי דרכים, במידת הדין ובמידת הרחמים, לכן נאמר: "וידבר אלקים אל משה" מידת הדין, "ויאמר אליו אני ה'" מידת הרחמים.

ולכן מקדים ואומר: "וידבר אלקים" היינו מידת הדין, "ויאמר אליו אני ה'" היינו מידת הרחמים (שכידוע בתחילה היה צריך להבראות העולם במידת הדין וסוף שיתף גם את מידת הרחמים). כידוע גם שם 'א-ל שד-י' מורה על מידת הדין כמובא במדרש:

כשאני דן את הבריות אני נקרא אלהים, וכשאני עושה מלחמה ברשעים אני נקרא צבאות, וכשאני תולה על חטאיו של אדם אני נקרא אל שדי (שמות רבה פרשה ג, ו).

ומעתה יובנו הפסוקים כך: "וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב בא-ל שד-י ושמי ה' לא נודעתי להם", כלומר לאבות הקדושים לא נזכרתי במידת הרחמים, מפני שכל מעשיהם ישרו עד שזכו גם במידת הדין לפני. ורצה הקב"ה שגם זרעם יזכו שינחיל להם את ארץ כנען במידה זו כמו שאמר לאברהם - "להיות לך לאלוקים ולזרעך אחריו: ונתתי לך ולזרעך אחריו את ארץ מגוריו את כל ארץ כנען לאחוזת עולם והייתי להם לאלוקים" (בראשית י"ז, ו-ח), וזה שאמר למשה: "וגם הקמתי את בריתי אתם לתת להם את ארץ מגוריהם" לומר שגם זרעם יהיו כמוהם שאהיה להם לאלוקים שיזכו במידת הדין, אבל אחרי שעבדו עבודה זרה לא יכולתי להנחילם את הארץ כאשר אמרתי, ולכן גזרתי עליהם צרות בכדי שישבו אלי, למען אם גם לא יזכו על פי מידת הדין לגמרי ארחם עליהם במידת הרחמים, וזה שאמר "וגם אני שמעתי את נאקת בני ישראל" שמעתי ששבו אלי, "לכן אמור לבני ישראל אני ה'" שאשלוט עליהם בשם זה שהוא מידת הרחמים.

והוצאתי, והצלתי, וגאלתי, ולקחתי הם ארבע לשונות של גאולה, והוסיף ה' ואמר: "והבאתי אתכם אל הארץ". מקשה האור החיים הקדוש הלא דברי א-ל עליון דברו טהור כי יוצאי מצרים הם הנכנסים לארץ, ולא מצינו שכן היה אלא את בניהם הביא שמה אבל כל דור יוצאי מצרים נפלו פגרים במדבר? ומתרץ כי לזה הפסיק קודם אומרו: "והבאתי" אמר: "וידעתם כי אני ה'" פירש תנאי הוא הדבר, כלומר ארבעת ההבטחות הראשונות הן בלא

תנאי והבטחה זו של הכניסה לארץ הרי היא תלויה בתנאי ואם תנאיו ה' אין כאן הבטחה זו, והתנאי הוא ידוע למוד התורה וקיום המצוות.

היות והיום נהייתי לבר מצווה ומהיום אני חייב בכל המצוות, הנני מבטיח כאן בעזרת ה' חגיגית ללמוד התורה כדי לדעת איך לשמור ולעשות, לשמור זה מצות לא תעשה ולעשות זה מצות עשה.

השואל שואל לכאורה למה נקרא בר מצווה ולא בן מצווה כמו שאומרים בן תורה?

והטעם הוא כי המילה 'בר' יש לה שני פירושים בארמית, האחד בן והשני חוץ כמו שאומרים "בר מין" וכדומה, לכן כשהילד נכנס למצוות הרי אין אנו יודעים מה צופן לו העתיד האם אומנם יחזיק במצוות, כי עכשיו עומד על הסף, על מפתן המצוות. לכן אי אפשר לקרוא לו בן מצווה, רק בעתיד אם הוא ממשיך בקיום המצוות אז הוא ראוי להיקרא בן תורה בן מצוות, כמו שהבן הוא תמיד בן לאביו כך הוא בן לתורה ולמצוות.

דרשה לבר מצווה - כתרים שקבלו בסיני (פרשת יתרו)

ברשות אבי מורי ואמי מורתי, וברשות מרנן ורבנן ורבותי וכל המסובים עמנו לכבדנו.

אפתחה פי בשבחי הגיוני לבוראי יוצרי ועושני, שהחייני לפניו וקיימני, לבן שלש עשרה שנה הגיעני, ולקיום מצוות דתו הכניסני, בידי אומנים טובים נתנני, אשר בצל ידם החביאני, תרגלוני על זרועם נשאוני, וכחותם חרות על לב שמוני, באורח מישור ובמעגלי צדק הדריכוני, ודרך נתיב חיים הורוני, על כן אודה לה' ואברכה שמו כי טוב כי לעולם חסדו.

בפרשת השבוע קראנו על מתן תורה, מובא במסכת שבת (פח ע"א):

בשעה שהקדימו ישראל נעשה לנשמע באו שישים ריבוא מלאכי שרת לכל אחד ואחד מישראל קשרו לו שני כתרים אחד כנגד נעשה ואחד כנגד נשמע.

וקשה הלא לא היתה אלא קבלה אחת ולמה זכו לשני כתרים? בעלי הדרוש תרצו שהיו שתי קבלות: א. קבלת מעשה המצוות. ב. למוד התורה, שלימוד הוא מצווה בפני עצמה. ולפי שהיו שתי קבלות זכו לשני כתרים.

אבל אפשר לומר באופן אחר, ובכך נתרץ גם את קושיית המפרשים, היאך אמרו נעשה ונשמע וכי אפשר שיעשו קודם שישמעו. התורה נחלקה לשני חלקים: א. מצוות שבין אדם למקום. ב. מצוות בין אדם לחבירו. המצוות שבין אדם לחבירו, דהיינו גניבה גזילה וכדומה, אף שלא היה כתוב בתורה היה אפשר לקיימם, לפי שהשכל מסכים לזה בלא אזהרת התורה. לעומת זאת המצוות שבין אדם למקום, אם לא היתה התורה כותבתם לא היינו יודעים, למשל תפילין ומזוזה וכמה מצוות אי אפשר לדעת אותם על פי שכל, ולכן היו צריכים לשומען, ומעתה יתורצו הקושיות, אמירת נעשה מתייחס למצוות השכליות שבין אדם לחבירו, ונשמע הוא על מצוות שבין אדם למקום, ולכן זכו לשני כתרים שהרי היו כאן שתי קבלות אחת כנגד נעשה ואחת כנגד נשמע.

אבל צריכים לדעת מה הם הכתרים שניתנו להם בקבלת התורה? ונראה לומר לפי שהקב"ה מנהיג את העולם בשני מיני הנהגות: א. מנהיג על פי דרכי הטבע. ב. מנהיג למעלה מדרך הטבע. המקובלים קורים זה ימין ושמאל, דהנהגה שלמעלה מדרך הטבע מכונה בשם ימין, והנהגה שהוא על פי דרכי הטבע נקרא בשם שמאל, ואלה שתי ההנהגות הם על פי אלה שני מיני המצוות, דע"י המצוות שבין אדם למקום זוכים להנהגה שהוא למעלה מדרך הטבע, וע"י המצוות שבין אדם לחבירו זוכים להנהגה שהוא על פי דרכי הטבע. ואפשר לומר דזה הרמז הוא מה שאמרו חז"ל במסכת ברכות (דף ו' ע"א) שהקב"ה מניח תפילין, והנה על התפילין יש שם ש-די וזה השם מרמז על שידוד הטבע כמו שכתב האלשיך הקדוש בפרשת וארא, והנה מצוות תפילין הוא להניח על יד שמאל ולכרוך על היד שבע כריכות שהוא רמז נגד שבעה רקיעים, והשם ש-די הוא רמז על הקב"ה שמשדד הטבע, שהנהגת הטבע הוא על פי מערכת השמים שהם מנהיגי הטבע, והכל הוא על פי רצון השם יתברך לא מדעת עצמם חס ושלום שאין להם כח לעשות דבר מדעת עצמם, ושני הרצועות היוצאות מן השם ימין ושמאל הוא רמז על שני מיני השפע, אחד מה שהוא על פי דרכי הטבע והשני מה שהוא למעלה מדרך הטבע, והמקום שיוצאים משם הוא הקב"ה והם שני כתרים שזכו בעת קבלת התורה.

על הפסוק: "ביום הזה באו מדבר סיני" (שמות י"ט, א) דורשים (תנחומא [בובר] יתרו י"ג והובא ברש"י) הואיל ולא כתוב ביום ההוא אלא ביום הזה, מלמד שבכל עת חייב אדם לראות את עצמו כאילו היום עמד על הר סיני וקבל את התורה.

וכך גם למד רבי יודן בר סימון: "אמר הקב"ה לישראל בני היו קורין את הפרשה הזאת בכל שנה ואני מעלה עליכם כאלו אתם עומדים לפני בהר סיני ומקבלים את התורה" (ילקוט שמעוני יתרו רמז רע"א) ואם כי רבי יודן מתכוין לקריאה בחג השבועות, אך גם היום עמדנו ברטט

וביראה ושמענו את עשרת הדברות וכאילו היינו במעמד הר סיני, וכמו שאז הדיבור יצא ועקף את כל מחנה ישראל, שהיה שנים עשר מילין על שנים עשר מילין, והדיבור היה מדבר כביכול אל כל אחד ואחד מישראל ופונה אליו ואומר לו: קבלני, כך וכך מצוות יש בי, וכל אחד מישראל היה עונה הן, ומיד היה הדיבור נושקו על פיו וזו היתה התקשרות לנצח.

דרשה לבר מצווה - פרשת ויקרא

ברשות אבי מורי ואמי מורתי, וברשות מרנן ורבנן ורבותי וכל המסובים עמנו לכבודנו. אפתחה פי בשבחי הגיוני לבוראי יוצרי ועושי, שהחייני לפניו וקיימני, לבן שלש עשרה שנה הגיעני, ולקיום מצוות הכניסני, על כן אודה לה' ואברכה שמו כי טוב כי לעולם חסדו. כנהוג בר המצווה דורש ביום זה בדברי תורה, לכן אגיד כמה מילים על פרשת השבוע ועל עצמי בקיצור.

פרשת השבוע פותחת:

ויקרא אל משה וידבר ה' אליו מאהל מועד לאמר: דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם אדם כי יקריב מכם קרבן ה'... (ויקרא א', א-ב)

שואלים המפרשים מדוע כתוב "אדם כי יקריב מכם" הלא היה ראוי לכתוב אדם מכם יקריב? הזוהר הקדוש אומר (ויקרא דף ה ע"א) מה השם קרבן לשון קרוב, ע"י הקרבן מתקרבים אל הקב"ה, כי ע"פ רוב הקרבן בא על חטא שאדם חטא ומרד בקב"ה שעבר על מצוותיו וע"י כך התרחק מה', ע"י הקרבן שהוא עומד ורואה מה שעושים עם הבהמה, שוחטים, פושטים ומנתחים אותה לנתחים ושורפים אותה על המזבח, וכל הדברים האלה היה ראוי החוטא שיעשו בו, כי מדת הדין אומרת (ירושלמי מכות פ"ב ה"ו): "הנפש החוטאת היא תמות" (יחזקאל י"ח, ד), אבל הקב"ה חס על החוטא ואומר שיביא קרבן וע"י הוידוי ותשובה מתכפר לו, זה שאמר - "אדם כי יקריב מכם" - כלומר מכם בעצמכם קרבן לה', ע"י הקרבן תתקרב אל ה'.

ידוע שספר ויקרא נקרא תורת כוהנים, כי בשש הפרשיות הראשונות הרוב עוסק בעניני קרבנות הנוגעים בפרט לכוהנים ובמצוות כהונה, אבל בפרשת קדושים נאמר לכל ישראל:

"קדושים תהיו" (ויקרא י"ט, ב). במתן תורה אמר ה': "ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש" (שמות י"ט, ו), דהיינו ע"י קבלת התורה וקיום מצוותיה הרי אתם ככוהנים, כי כידוע הכוהנים יש להם מצוות יתירות מכל ישראל לכן הם קדושים יותר, וכך ישראל ביחס לשאר העולם. היות והיום נכנסתי בעול התורה והמצוות, ובפרט מצות תפילין, והיום הזה חל בפרשת ויקרא שהיא תחילת תורת כוהנים, וע"י קיום המצוות נכנסתי בכלל ממלכת כוהנים וגוי קדוש כנאמר במתן תורה, ובפרט במצוות תפילין שנאמר בהם: "שמע ישראל ה' אלוקינו ה' אחד" אחד עולה בגימטריה למספר שלוש עשרה, ואמרו חז"ל שבתפילין של הקב"ה כתוב "ומי כעמך ישראל גוי אחד".

עם זה אני מקבל עלי את יחודו של הקב"ה ואת מצוותיו, ואני מבטיח בזה חגיגת שאמשיך בלמוד התורה ובשמירת המצוות, שאהיה ראוי להיות נמנה בין אלה שהקב"ה קרא להם: "ממלכת כהנים וגוי קדוש" "ומי כעמך ישראל גוי אחד" שכתוב בתפילין של הקב"ה, ואמשיך בשרשרת הזהב של המשפחה שהיו מדורי דורות לומדי תורה.

ויקיים בי מאמר החכם מכל אדם "עטרת זקנים בני בנים ותפארת בנים אבותם" ואהיה תפארת לכל המשפחה ולכל עם ישראל. אמן ואמן.

דרשה לבר מצווה - פרשת שמיני

ברשות אבי מורי ואמי מורתי, וברשות מרנן ורבנן ורבותי וכל המסובים עמנו לכבדנו.

אפתחה פי בשבחי הגיוני לבוראי יוצרי ועושני, שהחייני לפניו וקיימני, לבן שלש עשרה שנה הגיעני, ולקיום מצוות הכניסני, בידי אומנים טובים נתנני, אשר בצל ידם החביאוני, תרגלוני על זרועם נשאוני, וכחותם חרות על לב שמוני, באורח מישור ובמעגלי צדק הדריכוני, ודרך נתיב חיים הורוני, על כן אודה לה' ואברכה שמו כי טוב כי לעולם חסדו.

כנהוג בר המצווה דורש ביום זה לכן אגיד כמה מילים על פרשת שבוע ועל עצמי בקצרה.

בפרשת השבוע נאמר:

ויהי ביום השמיני (ויקרא ט', א)

פירש רש"י: "שמיני למילואים". מסביר רש"י שענין המילואים הוא: "יום חינוך הכהונה" (רש"י ויקרא ד', לז). במספר מקומות רש"י מבאר שלשון חינוך ולשון מילוי פירושם כניסת האדם לדבר ובלשונו: "ומלאת את ידם - כל מלוי ידים לשון חנוך, כשהוא נכנס לדבר להיות מוחזק בו מאותו יום והלאה הוא מלוי" (שמות כ"ח, מא) "חניכיו - חנכו כתיב זה אליעזר שחנכו למצות והוא לשון התחלת כניסת האדם או כלי לאומנות שהוא עתיד לעמוד בה" (בראשית י"ד, יד).

כאן היה חנוך אהרן ובניו לעבודה, וחנוכת המזבח שיעבדו בו, וימי החינוך היו שבעה ימים קודם.

אומר המדרש:

ויהי ביום השמיני, זה שאמר הכתוב צדיק כתמר יפרח, שתולים בבית ה' (תהלים צ"ב) צדיק כתמר יפרח זה אהרן ... כך היה אהרן נטע ועשה שרשין אלו בניו של אהרן ... היכן נטע אותם שתולים בבית ה', ומפתח אהל מועד לא תצאו, לכך נאמר ויהי ביום השמיני. (מדרש תנחומא פרשת שמיני סימן ג)

ועוד על חינוך הבנים בדרך התורה והמצוות אמר דוד המלך עליו השלום: בניך כשתילי זיתים סביב לשולחנך (תהלים קכ"ח, ג).

במיוחד אני מודה להורי היקרים על החינוך הטוב שנתנו לי עד שהגעתי ליום הזה שנכנסתי בעול התורה והמצוות, ובפרט מצוות הנחת תפילין שהיא המצווה הכי חשובה מכל התרי"ג מצוות, כי בין המצוות יש שגם מבני אומות העולם מקיימים אותן, כמו מצות צדקה, מצות מילה ושבת, אבל אין אף גוי אחד בעולם שיניח תפילין, והמצווה זו חשובה מאוד לפני הקב"ה.

מובא בילקוט שמעוני:

אמר רבי אלעזר אמרו ישראל לפני המקום אנו רוצים ליגע בתורה יומם ולילה אבל אין לנו פנאי, אמר להם הקב"ה קיימו מצות תפילין ומעלה אני עליכם כאילו אתם יגעים יומם ולילה רבי יוחנן אמר מקרא מלא הוא והיה לאות על ירך וגו' למען תהיה תורת ה' בפין (פרשת בא רמז רכב)

זאת אומרת שקולה מצוות תפילין כמו "והגית בו יומם ולילה" (יהושע א', ח). ולכן תקנו תיכף אחר הנחת תפילין לומר תפילה זו: "ומחכמתך א-ל עליון תאציל עלי, ומבינתך תבינני,

ובחסדך תגדיל עלי, ובגבורתך תצמית אויבי וקמי..." שלכאורה נראה שלא שייכת להנחת תפילין אילולי הבנו את הקשר שבין לימוד התורה והתפילין.

הנביא ישעיהו אמר: "ואבדה חכמת חכמיו ובינת נבוניו תסתתר" (כ"ט, יד), נשאלת השאלה מדוע אמר הנביא חוכמת חכמיו, למה לא אמר ואבדו חכמיו? אבל העניין הוא כי יש חכמה ויש חכמה עליונה, יש חכמה אפילו בין אומות העולם, אבל אין להם חכמה עליונה שמשגיגים אותה מהקב"ה ע"י לימוד התורה. זה שאנו מבקשים בתפילת שמונה עשרה: "וחננו מאיתך חכמה בינה ודעת" מחכמה עליונה, וזוהי התפילה שתקנו תיכף אחר הנחת תפילין: "ומחכמתך א-ל עליון תאציל עלי" חכמה עליונה, חלק אלוך ממעל. והיות שהבטחת לנו אם נניח תפילין יחשב כאילו קיימנו "והגית בו יומם ולילה" שע"י זוכים לחכמה עליונה, לכן יום שאתחיל להניח תפילין אבקש תיכף: "ומחכמתך א-ל עליון תאציל עלי", שאזכה לחכמה עליונה. ושיקוים בנו: "ובגבורתך תצמית אויבי וקמי" שכל אויבינו יפלו לפנינו, ונזכה לגאולה שלמה במהרה, אמן.

אירוסין אבי ישראל

אנו התאספנו כאן לטקס הנקרא אירוסין, שם זה הוא על שם העבר, כי אירוסין פירושו קדושין כפי שהיה נהוג בימי התלמוד, שהיו מקדשין עם טבעת ואומר האיש הרי את מקודשת לי כנהוג היום בחופה, אבל היו עושים את החופה ואת החתונה מאוחר יותר. אחר כך ביטלו זאת ואנו עושים הקדושין עם החופה ביחד, ואילו המילה אירוסין נשארה על שם העבר.

בזה אני רוצה להביא את המקור של האירוסין ולהגיד על זה כמה מילים הנוגעות לעצם הענין. המקור הוא בהושע, הקב"ה אומר לישראל:

וארשתיך לי לעולם וארשתיך לי בצדק ובמשפט ובחסד וברחמים: וארשתיך לי

באמונה וידעת את ה': (הושע ב', כא-כב)

אנו אומרים את הפסוקים האלה בכל יום אחרי הנחת התפילין כשעושין את השלש כריכות עם הרצועה על אצבע הגדול, זה נקרא טבעת הקדושין שה' קידש אותנו לו, בזה אנו מאורסין להקב"ה.

בילקוט שמעוני על פסוקים אלו (הושע רמז תקיט) נאמר:

וארשתיך לי באמונה, את מוצא שאין הגלויות מתכנסות אלא בשכר אמונה, וכן

הכתוב אומר אתי מלבנון כלה אתי מלבנון תבואי תשורי מראש אמונה. (שיר

השירים ד', ח)

על הפסוק משיר השירים יש לומר שהאמונה היא העיקרית לאחדות ולהצלחת הזיווג, אם יאמינו שהזיווג הוא מן השמים ומה' יצא הדבר שישאו זה את זו וילכו יחדיו, אז תמיד ישרור שלום ואהבה ואחוה ורעות ביניהם, אף אם חס ושלום יקרה פעם שיהיו בלחץ ובדוחק. וע"י האמונה שיש בהם מחויבים הם אי"ה ביום הנשואין להודות לה' על העבר עליהם עד היום, ויבקשו על להבא שזווגם יקשרם יחד בקשר של קיימא שלא יפסק לעולם. והחתן יאמר לכלה: "וארשתיך לי לעולם וארשתיך לי בצדק ובמשפט בחסד וברחמים", כלומר הן כשינהג ה' עמנו בצדק ובמשפט במדת הדין, והן כשינהג עמנו בחסד וברחמים וישפיע לו שפע ברכה והצלחה, נהיה אחדים ודבוקים יחדיו. "וארשתיך לי באמונה" יחד נשמר אמונה שלנו בבית שנבנה לנו.

ואני מוסיף לכם את ברכתי ואומר: הבית אשר אתם הולכים לבנות לכם יהיה מלא ברכת ה', שפע ברכה והצלחה בגשמיות וברוחניות, עם אהבה אחוה שלום ורעות לעולם. אמן ואמן.

אירוסין מוטי שראל (חשרי תשנ"ה)

במסכת מועד קטן:

אמר יהודה אמר שמואל בכל יום ויום בת קול יוצאת ואומרת בת פלוני לפלוני

(יח, ב)

ובמסכת סוטה נאמר:

אמר רב יהודה אמר רב ארבעים יום קודם יצירת הולד בת קול יוצאת ואומרת בת

פלוני לפלוני (ב, א)

ואותו המאמר נאמר גם במסכת סנהדרין (כב, א).

נשאלת השאלה מדוע דוקא בת פלוני לפלוני ולא בן פלוני לפלונית? הטעם הוא פשוט, הבת צריכים לבדוק בת מי היא ומאיזה בית היא באה, כמו שנאמר אצל אהרן הכהן: "ויקח אהרן את אלישבע בת עמינדב אחות נחשון לו לאשה" (שמות ו', כג) ואומר רש"י על מקום: "מכאן למדנו הנושא אשה צריך לבדוק באחיה" כלומר לבדוק במשפחתה איזה חנוך קיבלה, שהרי על פי זה תנהל את ביתה בעתיד. אבל הבן לא מספיק שיהיה ממשפחה טובה אלא הוא צריך יחוס בעצמו, כמו שנאמר במסכת מנחות (נג, א): אי בר אוריין הוא יאה, אי בר אבהן ובר אוריין יאה, אי בר אבהן ולא בר אוריין הוא אישא תיכליה (בר אוריין – בן תורה, בר אבהן – בן גדולים, אישא תיכליה – תאכלהו האש). כלומר מיוחס בלתי מלומד אין חפץ בו, ואף יש פגם בזה. לכן לא מכריזין בן פלוני לפלונית.

הבן שלנו שיחיה הוא ב"ה בר אוריין וגם בר אבהן במשך כל הדורות לא פסקה התורה מהם, ואני תקוה ששרשרת הזהב תמשך גם לעתיד כי כפי שאנו רואים גם מצד הבת דומה. והם יהיו בע"ה ענבי הגפן בענבי הגפן דור ישרים יבורך ואני יכול רק לאחל להם שהבית אשר הם הולכים לבנות לעצמם יהיה מלא ברכת ה', שפע ברכה והצלחה, הרוחה בגשמיות וגם ברוחניות, אהבה אחוה שלום ורעות כל ימי חייהם. אמן ואמן.

הנושא אישה כשרה

בפרשת השבוע אומר הקב"ה:

לא טוב היות האדם לבדו אעשה לו עזר כנגדו (בראשית ב', יח)

ובגמרא נאמר:

ואמר רבי אלעזר, מאי דכתיב: אעשה לו עזר כנגדו? זכה עוזרתו לא זכה כנגדו ...
 ... אשכחיה רבי יוסי לאליהו אמר ליה: כתיב אעשה לו עזר, במה אשה עוזרתו
 לאדם? אמר ליה: אדם מביא חיטין, חיטין כוסס? פשתן, פשתן לובש? לא
 נמצאת מאירה עיניו ומעמידתו על רגליו? (יבמות סג, א)

כי כן דרך האשה לפקח על ביתה ולעשות כל צרכי הבית, ועל ידי זה היא עוזרת לבעלה
 שיכול לעסוק בתורה ואינו טרוד בצרכי הבית ובגדול בניו.

כותב בעל עקדה (בראשית שער ח) משום כך ברא הקב"ה אשה מעצם איש, מה שאין כן בשאר
 חיות זכר ונקבה בראם, כי צריכים להיות לבשר אחד ודבקות האיש עם האישה, ושתעמוד
 לצידו ושיהיה אהבה ואחווה ושלום תמיד ביניהם, לכן לוקחה מצלע האדם שיהיו כגוף
 אחד, ואם זכה נעשית לו עזרו.

במדרש נאמר:

אמר רב אחא כל הנושא אשה כשרה כאלו קיים כל התורה מראש עד סוף (ילקוט

שמעוני רות רמז תר"ו)

וצריכים אנו לדעת איך לבחון אם היא אשה כשירה, איך לדעת זאת לפנינו שהוא נושא?

תשובה לזה אנו מוצאים במסכת תענית (כד ע"א):

כלה שהיא בבית אביה, כל זמן שענינה יפות אין כל גופה צריך בדיקה, עיניה
 טרוטות כל גופה צריכה בדיקה.

כמובן שמאמר זה קשה להבין כפשוטו שהרי קשה:

א. אין זה כלל שאם העינים יפות שמוכרח כל הגוף להיות יפה.

ב. קשה לומר שחז"ל היללו עינים יפות או גוף יפה, כי ידוע המאמר: שקר החן והבל היופי אשה יראת ה' היא תתהלל (משלי לא, ל).

אלא הכונה כאן אחרת, אנו מוצאים בתורה שבית הדין והמנהיגים הרוחניים של העם נקראים בפרשת ויקרא (ד', יג) 'עיני הקהל' ובפרשת שלח (במדבר ט"ו, כד) בשם 'עיני העדה', ומדוע נקראים בשם זה, מפני שהם מסתכלין ומשגיחין להדריך את העם על פי דיני התורה והמצוות. על פי זה 'עיני הכלה' הנזכר בגמרא הם הורי הכלה, לפי שהם מסתכלים, משגיחים ומדריכים אותה על דרכי התורה והמדות טובות. כידוע עיני כשרות במטבח ובבית תלויים הרבה באשה וברצונה, כי הבעל אינו יכול לדעת אם היא חלילה מכשילה אותו בדברים אסורים, המבחין בזה הוא אם נשא אשה מהורים יראי ד' נאמנים לתורה ולדת. כלומר 'עיניה יפות אין כל גופה צריך בדיקה' פירושו שאין הבעל צריך לבדוק אחריה ולשאול את פיה בעיני כשרות, כי בודאי ראתה הכל בבית הוריה ויודעת איך להתנהג שיהיו הכל לפי הדין, אבל אם החתן מצא את הכלה באיזה בית מחזה או בית מחולות ולא חושב מאיזה משפחה מוצאה, אם הם יראי ד', כלומר כלה שעניה טרוטות, אז כל גופה צריכה בדיקה, כלומר אז הבעל צריך הרבה לדקדק ולבדוק אחריה אם היא אינה מכשילה אותו. נראה שזו כונת מאמר חז"ל במסכת סוטה (ב, א) 'ארבעים יום קודם יצירת הולד בת קול יוצאת ואומרת בת פלוני לפלוני' ואין היא אומרת 'בן פלוני לפלונית', כי הבת חשיבותה בת מי היא.

לפי זה נבין את הפסוקים בפרשת בראשית בענין עץ הדעת. כידוע המצוה הראשונה אשר נצטוו אדם הראשון היתה שמעץ הדעת אסור לו לאכול. אחר שאשתו חוה אכלה ונתנה גם לו לאכול אומר הקב"ה לאדם: "המן העץ אשר צויתוך לבלתי אכול ממנו אכלת" (בראשית ג, יא), כלומר האם לא ידעת כי הפירות מעץ הדעת הם טריפה לאכילה? "ויאמר האדם האשה אשר נתת עמדי היא נתנה לי מן העץ ואוכל" (פס' יב), לא אמר ואכלתי אלא ואוכל, כלומר אוכל עוד. אדם אמר: האשה אשר נתת עמדי היא נתנה לי, הרי לקחתי את בתך חוה אשר אתה נתת לי, היא נתנה לי מן העץ ואוכל, כי הרי אב אתה, ואתה ידעת כי לא אוכל לעזוב את הכשרות על ידה למה נתת לי אשה כזאת, האם לקחתי אותה מן השוק או נתתי עיני ביופיה, הלא אתה בעצמך היית השדכן וגם השושבין, אם כן אכלתי ואוכל עוד.

ואסיים בברכה אשר ברכו את רבקה כשנפרדה ממשפחתה והלכה להיות ליצחק לאישה, אמרו: "אחותינו את היי לאלפי רבבה" (בראשית כ"ד, ט) כלומר אם לא נתנו נדוניה לחתן אז את בעצמך היא הנדוניה היותר גדולה במדות הטובות שלך, יתן ד' שהקשר שלכם יהיה קשר של קיימא, ותזכו לאריכות ימים בעושר ובאושר, אהבה אחוה ורעות. הבית שלכם

יהיה מלא שפע וברכה וכל טוב, וההורים משני הצדדים יראו עיניהם וישמח לבם ותגל נפשם. אמן ואמן.

מצא או מוצא

שלשה כתובים הבאים כאחד, כתוב אחד אומר:

מצא אשה מצא טוב (משלי י"ח, כב)

הכתוב השני אומר:

ומוצא אני מר ממות את האשה (קהלת ד', כו)

ואילו הכתוב השלישי אומר:

אדם אחד מאלף מצאתי ואשה בכל אלה לא מצאתי (קהלת ד', כח)

כיצד יתישבו שלשה הכתובים האלה? דורשי גימטריות אמרו 'איש' עולה 311, 'אשה' 306, 'האשה' 311, 'ואשה' 312. אמור מעתה בזמן שאשה מוקירה ומעריכה את בעלה, ורואה אותו גדול ממנה שהוא איש 311 והיא אשה 306, אז "מצא אשה מצא טוב", אך אם הגברת רואה עצמה רמת דרגה לפחות שווה בשווה עם בן זוגה, שהוא איש 311 והיא לא סתם אשה 306 אלא האשה 311, אז "מוצא אני מר ממות את האשה", ועל אחת כמה וכמה אם אשה גנדרנית ורואה את עצמה גדולה רמה ונשאת מאישה, שהוא אינו אלא איש 311 והיא היא בבחינת ואשה 312, עליה נאמר "ואשה בכל אלה לא מצאתי".

ובאותו ענין, בגמרא ביבמות (סג ע"ב) נאמר:

אמר רבי חמא בר חנינא כיוון שנשא אדם אשה עוונותיו מתפקקין שנאמר: מצא אשה מצא טוב ויפק רצון מ-ה'. במערבא כי נסיב אינש איתתא אמרי ליה הכי מצא או מוצא. מצא דכתיב מצא אשה מצא טוב. מוצא דכתיב ומוצא אני מר ממוות את האשה.

הקשה על כך רבי יאשיהו פינטו (הרי"ף על העין יעקב):

יש לדקדק בו מנ"ל לרבי חמא האי דרשא דקאמר כיוון שנשא אדם אשה עוונותיו מתפקקין, ועוד קשה דהוה ליה למימר עוונותיו נמחלין ומה עניין זה של מתפקקין, ורש"י ז"ל פירש עוונותיו נסתמים, ומ"מ יותר ראוי לומר עוונותיו נמחלין כי מה נפקותא היא להיות נסתמין. ועוד קשה שאלת בני מערבא שהיו שואלין לחתן מצא או מוצא, צריך לבקש להם טוב טעם ודעת איך אפשר לחתן בין לילה אחד סמוך לנישואין שיהיה יודע אם מצא אשה טובה או אשה רעה, כי זה לא יבחן עד המשך הזמן. ועוד קשה מה תועלת יש בשאלתם, דמה נפשך אם היא אשה טובה גם בלא דבריהם היא טובה, ואם מצא אשה רעה מה בידו של זה לעשות, ואתי לנחומי צעורי קא מצערי ליה, ומה כוונתם בזה.

והוא מאריך בתשובתו על קושיותיו:

הביאור נלע"ד דלר' חמא הוקשה הפסוק "מצא אשה מצא טוב". דהול"ל מצא טוב ורצון מ-ה', ולמה חזר לומר מציאה אחרת ויפק רצון מ-ה'. ועוד למה שינה את טעמו לומר "ויפק רצון" ולא אמר וימצא רצון מ-ה'. לזה דרש שהכוונה ללמדנו שכשנושא אדם אשה עוונותיו מתפקקין, ופירש"י ז"ל נסתמין. והכוונה לומר שאע"פ שהחתן מתכפרין לו עוונותיו, מ"מ עוונותיו אשר חטא אינם נמחקים לגמרי, אלא כל חטאותיו אשר חטא הם מונחים בקופסא ונסתמים שם לראות מה יהא בסופו. שאם אחר הנישואין הוא מתהלך בתומו, צדיק ולא ישוב עוד לכיסלה, אלא הולך בדרך ישרה הם מחולים לו לגמרי, ולא תזכרנה עוד כל חטאותיו לרעה, ואדרבה עליהם חיו יחיה שנחשבים לו זדונות לזכויות. אבל אם ח"ו ישוב לכיסלה אחר נישואין ויחטא ואשם, אז מגלגלין עליו עוונותיו ראשונים וזכור יזכרם עוד. וזהו נרמז בכתוב, אם האדם שמצא אשה השתדל ללכת בדרך טובים, ומצא טוב דהיינו שהלך בדרך ישרה וטובה ועשה מצוות וזכויות, הנה אז ויפק רצון, נעשו רצון מ-ה', פירוש אותם עוונות שהיו מפקקין ונסתמין בידו מחטאת נעוריו, שנסתמו בשעת נישואיו, לא מיבעיא שנמחלים הם לו לגמרי אלא הם נעשים רצון מ-ה', שנחשבים לו כל אותם עוונות וחטאות כזכויות ומצוות ויעלו לרצון לפני ה'. ואם ח"ו להיפך, שישוב לכיסלה אז אפילו מחילה לא יש לו לעוונותיו הראשונים, שעכשיו מגלגלין עליו את הכל ונפרעין ממנו. וזה הדבר עצמו היתה כוונת בני מערבא שהיו שואלין לחתן מצא או מוצא, כי היו רוצים להזהיר ולהדריך את החתן בדרך ישרה שלא ישוב עוד לכיסלה, לכך היו אומרים ראה ניתנו לפניך שני דרכים את החיים ואת

הטוב, את המוות ואת הרע. יש דרך ישר לפניך ואז תקיים מקרא שכתוב מצא אשה, דהיינו אם תשתדל למצוא חן ושכל טוב בעיני א-להים ואדם לשמור מצוותיו, ואז יתקיים בך סוף הפסוק שאמר "ויפק רצון מ-ה'", שדברי חטאות ועוונות המתפקקין ונסתמים בפניך בשעת הנישואין כולם יהיו לרצון ויחשבו כזכויות לפני ה'. וגם יש דרך המוות לפניך שהוא אם תחזיק ברשעתך ותשוב לכיסלה, שאז נאמר עליך המקרא שנאמר "ומוצא אני מר ממוות את האשה", להיות שהפסדת מה שהרווחת בשעת הנישואין שנמחלו לך עוונותיך, ועתה גלגלת אותם עליך ברוע מעשיך וזכרתם עוד איתך. בוודאי שדבר זה מר ממוות. וכיוון שיש בידך לקיים מקרא מצא אשה מצא טוב, או מקרא ומוצא אני מר ממוות את האשה, ראוי לך שתבחר בחיים והלכת בדרכי ה' וטוב לך, וזה כוונת בני מערבא באמרם לחתן מצא או מוצא להזכיר לו שני עניינים שהם אפשריים להשיג באמצעות הזיווג, כדי שהחי יתן אל ליבו ויקיים מקרא שכתוב מצא אשה מצא טוב. ולא היתה כוונת בני מערבא לשאול את החתן אם מצא אשה טובה או רעה, כי זה לא היה יכול לדעת עד לאחר זמן, כמו שכתבנו. עכ"ל.

באשרי כי אשרוני בנות

ותלד זלפה שפחת לאה בן שני ליעקב: ותאמר לאה באשרי כי אשרוני בנות ותקרא שמו אשר: (בראשית ל', יב-יג)

ידוע כי מדרך העולם, כאשר אשה נשואה לבעל ההולך בדרך מישור ודרך התורה, שמכבד לאשתו כמאמר חז"ל אוקירו לנשייכו (בבא מציעא נט, א), והוא משכיל בכל דרכיו ומצא חן ושכל טוב בעיני אלקים ואדם, אז האשה הזאת מברכת לחמותה באלף ברכות בכל יום, ואומרת לה ברוכה את לה' שגידלת גידולים נאים כאלה, פרי קודש הלולים אשר נפל חלקי בנעימים.

לא כן אם בעלה רע מעללים, סר מן הדרך הישר, והוא נבזה ומשוקץ בעיני הבריות, אז הוא ההיפך שבכל יום נותנת האשה אלף קללות לחמותה ואומרת ארורה שזו ילדה וגידלה. והנה על פי האמור יש לפרש את דברי לאה, זה יהיה אשרי שאגדל את בני על דרך כזאת שכשיבוא הזמן שיגיעו לפרק הנישואין וישאו נשים, שהבנות אשר יהיו נשואות לבני הזכרים

יתענגו וישמחו בגורלן אשר נפל להן בנעימים, ובפה מלא יברכו אותי בכל יום, ובכל עת ובכל שעה יהללו וישבחו אותי, וזאת כונת הכתוב: "ותאמר לאה באשרי כי אשונני בנות".

ברכה גשמית ורוחנית

שלשה שותפין יש באדם, הקב"ה ואביו ואמו (קירושין ל ע"ב, נדה לא ע"א)

אביו ואמו הם שותפים בגוף והקב"ה נותן בו את הנשמה. הברכות של השותפים אל האדם הם מעין חלקם באדם, ברכת ההורים היא יותר גשמית וגופנית כגון: חיים ארוכים, חיים של שלום, של טובה, של עושר ואושר וכדומה, אבל ברכת הקב"ה היא יותר רוחנית מגינזי הנשמה, מטל השמים, מעילאה דעילאה.

אבות העולם הלכו בדרכי ה' לכן גם ברכותיהם היו יותר רוחניות, כך אנו רואים שכשברך יצחק את יעקב אמר לו: "ויתן לך האלוקים מטל השמים ומשמני הארץ ורוב דגן ותירוש" אומר על כך המדרש:

מטל השמים זה מקרא, ומשמני הארץ זה משנה, ורוב דגן זה תלמוד, ותירוש זה

אגדה, (ילקוט שמעוני בראשית רמז קט"ו)

לכאורה אין המקרא יוצא מידי פשוטו דברים כמשמען, אלא שיצחק אבינו נתכוון לשתי הכונות בברכותיו, שיתן לו ה' טל מן השמים בזכות למוד המקרא, ומשמני הארץ בזכות למוד המשנה, ורוב דגן בזכות התלמוד, ותירוש בזכות אגדה, נמצא שתלה ברכותיו בתנאי קבלת התורה ללמוד ולעשות.

אני מצרף את שתי הברכות יחד, הגשמית והרוחנית, ומברך את הזוג את החתן והכלה שיתקיימו בכם שתי הברכות ביחד, הבית שלכם יהיה בנוי על שני היסודות האלה רוחניות וגשמיות ויהיה מלא ברכת ד', החיים שלכם יהיו מוארים באור הקב"ה ובאור התורה כברכת הקב"ה, וגם תהיו מבורכים בחיים ארוכים בעושר ואושר כברכתם של ההורים, ונזכה כולנו לגאולה שלמה בקרוב אמן, וההורים יראו בעיניהם את רוב אושר והצלחת בניהם אמן ואמן.

הבית היהודי כבית המקדש

בפרשת השבוע תרומה:

ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם (שמות כ"ה, ח)

"ושכנתי בתוכו" לא נאמר אלא "בתוכם", כלומר בתוך בני ישראל. כך גם בשעה שאדם מקדש לו אשה הוא אומר לה הרי את מקודשת לי וכו' בבחינת "ועשו לי", כלומר בשעה שהחתן אומר לכלה "לי" ועשו מקדש.

ידוע שלבמה"ק היו שלשה חלקים:

- א. עזרה - מקום זה היה מיועד לכל ישראל.
 - ב. היכל - מקום זה היה מיועד רק לכהנים בלבד.
 - ג. קדש הקדשים - מקום זה היה מיועד רק לכהן גדול.
- ובחיי המשפחה של כל אדם גם כן יש אותה חלוקה לשלשה חלקים:

- א. האיש והאשה צריכים להיות חברים בכל עניני צבור, ומחוייבים להשתתף במרצם כוחם והונם לטובת הכל בעד כל בית ישראל.
- ב. וכן האיש והאשה יש להם ענינים משותפים מה שנוגע למשפחה בלבד, כמו האבות עם הבנים והבנים עם האבות, ושניהם ביחד עם שאר קרוביהם.
- ג. אבל יש מקום שלישי, מקום מיוחד שמתייחס אך ורק לאיש והאשה בלבד, הדברים שבינו לבינה ומקום זה צריך להיות קודש קודשים.

אם האיש והאשה יתנהגו בחייהם באופן שימלאו את חובתם המוטלת עליהם בשלשה מקומות אלה, אז יהיו בגדר בית המקדש ויקוים בהם ושכנתי בתוכם, השכינה תשכון בביתם ואז אשרי חלקם וגורלם.

אני מצרף בזה גם את ברכותי הלבביות לחתן והכלה שיזכו לחוג את חתונתם ברוב אושר ועושר, ואהבה ואחוה ושלוש ורעות ישרור ביניהם תמיד.

ולהורים יראו עיניהם וישמח לבם ותגל נפשם בראותם את רוב אושר והצלחת בניהם אמן.

חתן וכלה ורעים אהובים

שני שמות יש לזוג תחת החופה האחד חתן כלה והשני רעים האהובים. שמות אלה הם כנגד שתי התקופות שבחיי אדם, ימי הנעורים וימי הזקנה, חתן וכלה כנגד ימי הנעורים ואילו רעים האהובים הם העת של ימי הזקנה.

בימי הנעורים כשאדם חושב וחולם מאהבה, מתן ומיופי אז הם נקראים חתן כלה, אבל בימי הזקנה, שנתבטלו אצל האדם החלומות האלו, אז האיש והאשה נקראים ביחסם זה לזה בשם רעים האהובים. מאושרים הם האיש והאשה אם שתי התקופות האלה, ימי הנעורים וימי הזקנה, שוים אצלם בתוקפם, ופרשו כנפיהם עליהם במלוא זהרם וזיום, אבל לבוא אל האושר הזה יכולים אך ורק כשנשארו של אדם יהיו קודש לה' לפי דת משה וישראל, וכמו שאמר החתן לכלה הרי את מקודשת לי כדת משה וישראל, שהנישואים אצלו אינם הופעה טבעית כמו אצל כל ברואי עולם אלא הם לו ענין קדוש רם ונשא.

וזה שכופלים בברכות שמח תשמח רעים האהובים, שתי שמחות אחת נגד ימי הנעורים ימי חתן כלה ואחת נגד ימי הזקנה ימי רעים האהובים, שהשמחה תשרור ביניהם גם בימי הזקנה כמו בימי חתן כלה.

הנני מברך מעומק הלב את הזוג הנחמד, הבית שלכם יהיה מלא ברכת ה', שפע ברכה הצלחה, עושר ואושר, חיים ארוכים וטובים ביחד, חיים של אהבה אחוה שלום ורעות, ועיניהם של ההורים רואות ושמחות ונזכה כולנו לגאולה שלמה בקרוב אמן.

הספד לסבתא חנה פישמן (תשל"ד)

החכם מכל אדם אמר בקהלת:

כי הולך האדם אל בית עולמו וסבבו בשוק הסופדים (בקהלת י"ב, ה)

ויש להבין הלשון 'בית עולמו', כי מי הוא זה ילוד אשה שיסודו מעפר שיוכל לומר על עולם העליון שהוא בית עולמו, ויותר ראוי לקראו עולם האמת?

אכן חז"ל האירו עינינו לבאר הכוונה בזה במסכת שבת (קנב ע"א):

כי הולך אדם אל בית עולמו אמר רבי יצחק מלמד שכל צדיק וצדיק נותנין לו מדור לפי כבודו.

כלומר האדם מקבל מדור כפי הכנתו בעוה"ז ע"י מעשיו הטובים. ומכאן מובן סוף הפסוק: "וסבבו בשוק הסופדים", היינו למי שהולך לבית עולמו, למי שעמל במעשיו הטובים והכין לעצמו מדור בעולם הבא, ראוי שיסבבו הסופדים לספדו ולבכותו לפי כבודו.

אני יכול להעיד על אשתי חנה המנוחה, שאנו עומדים לפני מיטתה, שהכינה לעצמה מדור כי קיימה בקפדנות את כל המוטל על אשה יהודיה.

כמו כן במצוות צדקה, ידה היתה פתוחה לכל מבקש. ידוע היה לכל מי שהכיר אותה את לבה הטוב, בכל הזדמנות היתה רגילה להגיד: "במקום להיות רע יכולים להיות טוב".

כידוע שני עיקרים יש בהספד:

1. לעורר לחיים ליבות השומעים להוציא דמעות חמות על פטירת אדם כשר, והקב"ה סופרן ומניחן בבית גנזיו (מועד קטן כה, א).

2. לעורר לתשובה ולמעשים טובים ולעשות נחת רוח לנפטר ע"י קבלת עול התורה והמצוות, ובפרט ע"י בניו ובנותיו.

לכן פונה אני אליכם ילדיי היקרים בלב נשבר ונדכה, שתקבלו על עצמכם לילך בדרכי האבות ולשמור תורה ומצוות בכל פרטיה, ובפרט השבת קודש לקדשו כראוי. ובזה תוסיפו לאמכם היקרה חיים נצחיים, ולא תגרמו לה חס ושלוש צער ויסורים גם שם.

כידוע לכם היא אהבה אתכם אהבת נפש, ודי שבעה צער ויסורים כל ימי חייה ובפרט הייסורים האחרונים שאין לשערם, למרות שהלכה ובאה ונסעה זה היה רק כלפי חוץ כי היה לה רצון עז לחיות, אבל לפני התלוונה כל הזמן שאין אבר אחד שלא כואב לה.

ובזכותכם תהיה נשמתה צרורה בצרור החיים עם נשמות כל צדיקים וצדקניות שבגן עדן.

בלע המוות לנצח ומחה ה' אלקים דמעה מעל כל פנים.

ונזכה לביאת משיח צדקינו במהרה בימינו אמן כן יהי רצון.

ענין הספד שמספידין על הנפטר

ההספד הראשון הנזכר בתורה הוא של אברהם אבינו שספד את שרה אמנו, וההספד השני הוא ליעקב אבינו שכתוב בו: "ויספדו שם מספד גדול וכבד מאוד" (בראשית נ', י), בתורה לא נזכר עוד לשון 'הספד'. בשני בני אהרן שמתו כתוב: "ואחיכם כל בית ישראל יבכו את השרפה אשר שרף ה'" (ויקרא י', ו), אצל אהרן הכהן בפטירתו כתוב: "ויבכו את אהרן שלשים יום" (במדבר כ', כט), ובפטירתו של משה רבינו עליו השלום כתוב: "ויבכו בני ישראל את משה בערבות מואב שלשים יום ויתמו ימי בכי אבל משה" (דברים ל"ד, ח) אולם בכל אלה לא נזכר לשון הספד, בנביא לעומת זאת מוזכר לשון הספד מספר פעמים על שמואל (שמואל א' כ"ה, א) על שאול ויונתן (שמואל ב' א', יב) ועוד.

בגמרא (מועד קטן כה, א) נאמר:

שכל הבוכה ומתאבל על אדם כשר מוחלין לו על כל עונותיו בשביל כבוד שעשה לו.

בימים הקדמונים היו מספידין רק על אדם גדול בתורה כמו גאון או רב גדול, כמובא בגמרא (מועד קטן כה, ב): "כי נח נפשיה דרבינא פתח עליה ההוא ספדנא", "כי נח נפשיה דרבי זירא פתח עליה ההוא ספדנא". היו אנשים מיוחדים להגיד הספד, אבל על אדם פשוט לא היו מספידין, טעם ההבדל הוא כשנפטר אדם גדול בתורה לא נשאר מי שימלא את מקומו בדרגתו הגבוהה, ולכן היו מספידין דחבל על דאבדין ולא משתכחין, אבל יהודים פשוטים היו הרבה שימלאו את מקום הנעדר, כי כל יהודי היה מתפלל בכל יום, ולובש טלית ותפילין

ושומר שבת ומצוות אחרות, אבל כעת בזמנינו אשר היהדות בכל העולם וגם לצערנו בארצנו הקדושה היהדות הדתית במיעוט, ואם נעדר יהודי אשר התפלל בכל יום, והניח תפילין וטלית ושומר שבת, זה יקר המציאות ואין מי שימלא את מקומו ולכן אנו מחויבים להספיד ולבכות ולהתאבל עליו יותר מפטירת רב וגאון בימים ההם. זה שאומרת הגמרא (שם כה, א): "שכל הבוכה ומתאבל על אדם כשר מוחלין לו על כל עונותיו בשביל כבוד שעשה לו".

זה שאמר שלמה המלך עליו השלום: "סוף דבר הכל נשמע" (קהלת י"ב, יג), פירוש הדבר, סוף דבורו של אדם, היינו כשנשתתק מלדבר עוד, הכל נשמע היינו הכל משמיעים מעשיו אומרים עליו כשר היה פלוני זה, צנוע היה פלוני זה, שומר מצוות היה וכו'. וכך לשון המדרש:

סוף דבר הכל נשמע, סוף דיבורו של אדם הכל משמיעין את מעשיו כשר היה פלוני זה, ירא שמים היה פלוני זה, ... שבשעה שאדם נפטר מן העולם הקב"ה אומר למלאכי השרת ראו מה הבריות אומרות עליו כשר היה ירא שמים היה פלוני זה מיד מטתו פורחת באויר, (קהלת רבה פרשה יב, יג)

זה שאמר בקהלת (י"ב, ז): "וישוב העפר אל הארץ כשהיה" זה הגוף, "והרוח תשוב אל האלקים אשר נתנה" זה הנשמה.

על המנוח אפשר להגיד שהיה אדם כשר, איש צנוע, שומר מצוות, סבל יסורים קשים בגוף ובפש ועד יומו האחרון.

עליו יכולים להגיד: כל הבוכה ומתאבל על אדם כשר מוחלין לו על כל עונותיו.

תהי נפשו צרורה בצרור החיים ויהי מליץ טוב על כל המשפחה.

וינוח בשלום על משכבו ויעמוד לגורלו לקץ הימין. אמן ואמן.

הספר - שם טוב

המדרש אומר:

טוב שם משמן טוב (קהלת ד', א), שלשה שמות יש לו לאדם, אחד מה שקרא לו הקב"ה מתחלה ... ואחד שקוראים לו אביו ואמו ... ואחד שקונה הוא לעצמו במעשיו, אם זכה במעשים טובים קנה שם טוב, ואם לאו קנה שם רע, והקב"ה מניח את כל השמות ואינו משבח, אלא במה שיש בו משם טוב, שנאמר טוב שם וגו', ששם טוב אפילו מת ומונח בקברו, אינו נאבד ממנו שמו הטוב שיש לו בשעת מיתתו, מאותו השם שקראו לו בשעת לידתו... (מדרש אגדה שמות א')

מובן ששם שקנה ע"י מעשיו הוא הטוב מכולם.

שלמה המלך סיים את קהלת במאמר: "סוף דבר הכל נשמע את האלקים ירא ואת מצוותיו שמור כי זה כל האדם" כלומר זה תכליתו.

על סוף דבר הכל נשמע אומרים חז"ל (קהלת רבה פרשה יב, יג) סוף דבר - סוף דבורו של אדם כשנשתתק מלדבר עוד, הכל נשמע - הכל משמעים מעשיו, אומרים עליו כשר היה פלוני זה, צנוע היה פלוני זה, ירא שמים היה שומר מצוות וכו'.

ובשעה שאדם נפטר מן העולם אומר הקב"ה למלאכי השרת לכו וראו מה הבריות אומרות עליו אם אומרים עליו כשר היה צנוע היה וכו' מיד מטתו פורחת באויר למעלה כמו שנאמר בקהלת וישוב העפר על הארץ כשהיה - זה הגוף, והרוח תשוב אל האלקים אשר נתנה - זה הנשמה.

המנוח ר' יצחק כפי שהכרתיו ושמעתי עליו היה אדם כשר וצנוע, ושהיה שומר מצוות זה יכולים לדעת מצאצאיו ובני ביתו שחינך אותם על דרך התורה וזה זכות גדולה מאוד כמו שאנו מוצאים אצל אברהם אבינו, שאחרי כל הנסיונות שנתנסה אומר עליו הקב"ה: "כי ידעתיו למען אשר יצווה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ה'" (בראשית י"ח, יט) הרי שזו זכות גדולה יותר מכל הנסיונות, עליו נאמר בגמרא (מו"ק כה, א) כל הבוכה ומתאבל על אדם כשר הקב"ה מוחל לו על כל עוונותיו מפני הכבוד שעשה לו.

תהי נשמתו צרורה בצרור החיים ויהיה מליץ יושר על כל המשפחה וינוח בשלום על משכבו ויעמוד לגורלו לקץ הימין עם כל הצדיקים.
בלע המוות לנצח ומחה ה' אלקים דמעה מעל כל פנים ונזכה לגאולה שלמה. אמן.

הספד - פרשת חיי שרה

פרשת השבוע, חיי שרה, פותחת בפסוק:

ויהיו חיי שרה מאה שנה ועשרים שנה ושבע שנים (בראשית כ"ג, א)

אומר המדרש:

יודע ד' ימי תמימים ונחלתם לעולם תהיה כשם שהן תמימים כך שנותם תמימים ... זו שרה שהיתה תמימה במעשיה (בראשית רבה פרשה נח, א)

שלמה המלך אמר:

כי הולך האדם אל בית עולמו וסבבו בשוק הסופדים (בקהלת י"ב, ה)

ויש להבין הלשון 'בית עולמו', כי מי הוא זה ילוד אשה שיסודו מעפר שיוכל לומר על עולם העליון שהוא בית עולמו, ויותר ראוי היה לקוראו עולם האמת?

חז"ל האירו עינינו בזה במסכת שבת (קנב ע"א):

כי הולך אדם אל בית עולמו אמר רבי יצחק מלמד שכל צדיק וצדיק נותנין לו מדור לפי כבודו.

כלומר הצדיק מקבל מדור כפי הכנתו בעולם הזה ע"י מעשיו הטובים, וממילא מובן סוף הפסוק: "וסבבו בשוק הסופדים" היינו למי שהולך לבית עולמו, למי שהכין לעצמו מדור, ראוי שיסבבו הסופדים לסופדו ולבכותו לפי כבודו.

כפי שהכרתי את המנוח הרבה זמן, יכול אני להעיד עליו שהיה איש תם, ישר וירא שמים. אהב את התורה ואת לומדיה, עסק בתורה כפי יכולתו, והשתתף בלמוד הדף היומי עד שחלה במחלתו זו האחרונה. נוח לבריות, קבל כל אדם בסבר פנים יפות, וכבר אמרו חז"ל: כל

שרוח הבריות נוחה הימנו רוח המקום נוחה הימנו (אבות פרק ג', י). ואחרי הכל היסורים שסבל בסוף ימיו ועל זה אמרו חז"ל: יסורין ממרקין כל עונותיו של אדם (ברכות ה' ע"א). בצרוף כל הנ"ל אפשר להגיד עליו: כי הולך אל בית עולמו וסבבו בשוק הסופדים לספדו ולבכותו, כמו שאמרו במסכת שבת (קה ע"ב) ובמסכת מועד קטן (כה ע"א): כל הבוכה ומתאבל על אדם כשר הקב"ה מוחל לו על כל עונותיו מפני הכבוד שעשה לו.

תהי נשמתו צרורה בצרור החיים ויהיה מליץ יושר על כל המשפחה וינוח בשלום על משכבו ויעמוד לגורלו לקץ הימין עם כל הצדיקים.

בלע המות לנצח ומחה ד' אלקים דמעה מעל כל פנים.

ונזכה לגאולה שלמה. אמן ואמן.

הספד - פרשת ויקרא

אנו קוראים בפרשת השבוע:

ויקרא אל משה וידבר ה' אליו מאהל מועד לאמר: דבר אל בני ישראל ואמרת אלהם אדם כי יקריב מכם קרבן לה' מן הבהמה מן הבקר ומן הצאן תקריבו את קרבנכם: אם עלה קרבנו מן הבקר זכר תמים יקריבנו אל פתח אהל מועד יקריב אתו לרצנו לפני ה': (ויקרא א', א-ג)

קרבן עולה כידוע הוא כולו לה' על המזבח, המפרשים כבר שאלו מדוע כתוב: "אדם כי יקריב מכם", הלא היה ראוי לכתוב: "אדם מכם כי יקריב"?

הזוהר הקדוש (ויקרא דף ה' ע"א) מסביר שפירוש השם קרבן הוא מלשון קרוב. והדבר מובן גם על דרך הפשט, כי ע"י הקרבן מתקרבין אל הקב"ה, שהרי על פי רוב הקרבן בא על חטא שאדם חטא ועל ידי כך התרחק מהקב"ה, וע"י הקרבן שהוא עומד ורואה מה שעושים לבהמה, שוחטים, פושטים ומנתחים אותה על המזבח, וכל הדברים האלה היה ראוי שיעשו בו על חטאו, אבל הקב"ה חס עליו ואמר שהחוטא יביא קרבן וע"י הוידוי ותשובה מתכפר לו, הרי הוא מתקרב חזרה אל ה'. זה שאמר "אדם כי יקריב מכם קרבן לה'" ע"י הקרבן

מתקרב אל ה'. כיום שאין מקדש ואין קרבן עדין יש לנו תקנה דהנה נאמר במסכת מנחות (ק' ע"א):

אמר רבא: כל העוסק בתורה, אינו צריך לא עולה (ולא חטאת) ולא מנחה ולא אשם. אמר רבי יצחק, מאי דכתיב: זאת תורת החטאת וזאת תורת האשם? כל העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב חטאת, וכל העוסק בתורת אשם כאילו הקריב אשם.

המנוח עסק אתנו בצוותא במסגרת הדף היומי הרבה שנים בתורת עולה, בתורת חטאת, בתורת אשם ובתורת כל הקרבנות שבסדר קדשים, אם כן הקריב את כל הקרבנות שאדם חייב להקריב. נוסף על כך קיים גם אדם כי יקריב מכם, כלומר מכם בעצמכם קרבן. כידוע אחד מהדברים שעשו בקרבן היה נתוח, ונעשה בו נתוחים על נתוחים וסבל הרבה יסורים בגופו ממש, וידוע שיסורים ממרקים עוונותיו של אדם ובודאי החזיר את נשמתו נקיה וטהורה כמו שנתנה בו, ובודאי הוא ראוי שנשמתו תהיה צרורה בצרור החיים עם כל נשמות הצדיקים, ויהיה מליץ יושר על כל המשפחה, וינוח בשלום על משכבו ויעמוד לגורלו לקץ הימין עם כל הצדיקים.

בלע המות לנצח ומחה ד' אלקים דמעה מעל כל פנים. אמן אמן.

הספר - ללינקה (בשלושים - גילוי המצבה)

התכנסנו היום כאן לגילוי המצבה של המנוחה, האשה הדגולה והחשובה שנפטרה בחו"ל. בטוחני שבודאי הספידו אותה שם במקום שנפטרה, אני רוצה רק להוסיף כמה מילים על מה שנאמר שם.

כפי שהכרתי את המנוחה וכפי שידוע לי מאחרים, רוב חייה היו ביסורים שהתחילו כבר בימי נעוריה כשהתאלמנה מבעל נעוריה ונשארה עם שתי יתומות קטנות, וכך נמשך הסבל עד השואה שבאה על עם ישראל, אשר כמוה לא היה מאז בריאת העולם. בעזרת ה' היא עברה את כל הצרות ונשארה בחיים עם שתי בנותיה החשובות והדגולות אשר הקימו אח"כ משפחות לתפארת, דור של תורה, מצוות ומעשים טובים אשר לא כל אדם זוכה לכך, וידוע שבני בנים או בני בנות הרי הם כבנים. שלמה המלך ע"ה אמר: "עטרת זקנים בני בנים

ותפארת בנים אבותם" (משלי י"ז, ו), והמנוחה זכתה לראות את כל זה בחייה, וזהו הרכוש הכי גדול בעולם אשר אדם משאיר אחריו בסוף החיים.

כתוב בפרשת ויצא: "ותאמר לאה באשרי כי אשורני בנות" (בראשית ל', יג), והרי ללאה אשת יעקב אבינו לא היתה רק בת אחת, ולא גרמה לה אושר ונחת רק להיפך כידוע. אלא את הפסוק הזה יכולה להגיד המנוחה ששמה לאה, ותאמר לאה באשרי כי אשורני בנות, בנותי, שהקימו דור ישרים יבורך לתפארת ולתהילה. ובזכות זה בצרף היסורים שסבלה, שהם ממרקים עוונות של אדם, בודאי תזכה לחיי עוה"ב ותהי נשמתה צרורה בצרור החיים עם נשמות כל בצדיקים וצדקניות שבגן עדן, ותנוח בשלום על משכבה ותעמוד לגורלה לקץ הימין עם כל הצדיקים.

בלע המות לנצח ומחה ד' אלקים דמעה מעל כל פנים. אמן.

חשיבות לימוד התורה

א.

לא נאמר כאן דברים חדשים, אלא רק נזכיר את הדברים הידועים אבל הנשכחים, כמו שכותב בעל "מסילת ישרים" בפתיחה לספרו.

חיוב לימוד התורה מוזכר ברמב"ם הל' תלמוד תורה (פ"א, ה"ח) בזו הלשון:

כל איש מישראל חייב בתלמוד תורה, בין עני בין עשיר, בין שלם בגופו בין בעל ייסורין, בין בחור בין זקן גדול שתשש כוחו, ואפילו עני המתפרנס מן הצדקה ומחזור על הפתחים, ואפילו בעל אשה ובנים חייב לקבוע לו זמן לתלמוד תורה ביום ובלילה, שנאמר: "והגית בו יומם ולילה".

אחרים מביאים את הפסוק מקריאת שמע: "ודברת בם וכו'".

ועוד שם ברמב"ם (ה"י):

עד אימתי חייב ללמוד תורה? עד יום מותו, שנאמר: "ופן יסורו מלבבך כל ימי חייך".

ידוע שחז"ל אומרים במקום אחד (יומא לה ע"ב) שאחר פטירתו של אדם שואלים אותו "מפני מה לא עסקת בתורה?", ובמקום אחר (שבת לא ע"א) כתוב שהשאלה היא: "קבעת עיתים לתורה?". שתי השאלות מופנות לשני סוגי אנשים. אנשים שאינם טרודים בטרדת הפרנסה, שהם מחוייבים לעסוק בתורה תמיד ממש – אותם שואלים מדוע לא עסקו בתורה. אך אנשים כמונו, שכל אחד טרוד בפרנסתו, אלו שואלים אם קבעו עיתים לתורה.

לכך מתכוון כאן הרמב"ם, שיש חיוב לקבוע זמן לתלמוד תורה בזמן הפנוי, ביום ובלילה.

ב.

ובמסכת אבות (פ"ו, מ"ב):

אמר ריב"ל: בכל יום ויום בת קול יוצאת מהר חורב ומכרזת ואומרת: אוי להם לבריות מעלבונה של תורה, שכל מי שאינו עוסק בתורה נקרא נזוף.

ובנדרים (פא ע"א) וב"מ (פה ע"א) על הפסוק בירמיה: "מי האיש החכם ויבן את זאת ואשר דיבר פי ה' אליו ויגידה על מה אבדה הארץ" אומרת הגמרא:

דבר זה נשאל לחכמים ולנביאים ולמלאכי השרת ולא פירשוהו, עד שפירשו הקב"ה בעצמו, דכתיב: "ויאמר ה' על עזבם את תורתי".

אומר על זה המדרש (איכ"ר, פתיחתא, א): מצינו שוויתר הקב"ה על שלוש העבירות החמורות: עבודה זרה, גילוי עריות ושפיכות דמים, ולא ויתר על תלמוד תורה. על שלוש העבירות הללו לא נאמר שבגללן אבדה הארץ, אלא "על עזבם את תורתי".

בספרי נאמר כשם ששכר תלמוד תורה גדול משכר של כל המצוות כך עונש ביטול תורה גדול מעונש של כל העבירות. עוד נאמר שם אפילו על מיעוט זמן של בליעת הרוק אדם עתיד ליתן דין וחשבון במה הוציאו.

כל אחד ואחד מאיתנו צריך שירחם על עצמו ועל הזמן היקר שעובר ואינו חוזר עוד, שלא יבטלו בדברים בטלים ח"ו. מי שאין ביכולתו ללמוד לבד – ילך לשמוע בעלי מוסר, כדי שיוכל לשמור ולעשות ולקיים, וזה ייחשב לו כתלמוד תורה.

ג.

מובא בברייתא (שמחות חבוט הקבר פ"א ה"ו; אוצר המדרשים ח"א, צג ע"ב; מובא בראשית חכמה, שער היראה, פי"ב):

שאלו את ר' אליעזר: כיצד דין הקבר? אמר להם: בזמן שאדם נפטר מן העולם בא מלאך המוות ויושב על קברו ומכה אותו בידו ואומר לו: קום, הגידה לי שמך! אומר לו: גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שאיני יודע מה שמי. מיד מכניס רוח ונשמה בגופו, ומעמידו ומחייבו בדין.

צריך להבין מהו העניין ששואלים אותו מה שמו, ומדוע חמורים הדין והעונש אם אינו יודע להגיד את שמו. משמע שאם היה יודע להגיד את שמו – לא היה נידון. כל זה צריך ביאור.

לפני שנבאר זאת, נקדים את מאמר הזוהר (ח"א, קכט ע"א) על הפסוק "ואברהם זקן בא בימים". הזוהר שואל: מה הפירוש של "בא בימים"? איך באים עם ימים? אומר הזוהר, כידוע בן שלוש שנים הכיר אברהם את בוראו, ושני חייו היו 175. הקב"ה מעיד עליו ואומר: "עקב אשר שמע אברהם בקולי וישמור משמרתי מצוותי חוקותי ותורותיי" – זהו בא בימים, בימים שלמים עם תורה ומצוות, שלא עבר עליו אפילו יום אחד בלי תורה ומצוות.

ובהמשך הזוהר שם:

אתמר אבל זכאה הוא בר נש דאורחוי אתכשרן קמי קודשא בריך הוא ואיהו אתרעי ביה לקרבא ליה לגביה.

כיצד, כשאדם נפטר מן העולם באים מלאכים ולוקחים את הנשמה ומוליכין ומביאין אותה לפני בית דין של מעלה. שם שואלים אותה: עסקת בתורה? והיא משיבה: לא פסק פי מגירסה – כלומר: פי לא הפסיק מלעסוק בתורה. שוב שואלין אותה: עשית מעשים טובים? היא משיבה הן. רדפת אחרי מצוות? היא משיבה הן. וכך שואלין עוד שאלות רבות, ועל הכל היא משיבה הן, ומכחישה על כל מעשיה הרעים. מה עושין עימה? כלל הוא בבית דין של מעלה, שאין פוסקין דין ועונש עד שתודה הנשמה בעצמה ותאמר: יפה דנתני, יפה חייבתני. כדי שתודה בעצמה על כל מעשיה, מראים לה בכוח הדמיון ומכניסין אותה לארמון גדול ומהודר בכל מיני יופי. בקצה האחד של הארמון מראין לה שולחן גדול שיושבין על ידו חבורה של זקנים חשובים, כל אחד ספרו לפניו, ועוסקים בתורה. ובקצה השני של הארמון מראין לה שוב שולחן גדול, שעל ידו יושבת חבורה גדולה, כולם עוסקים בדברים בטלים ובכל מיני שחוק והיתול. באופן טבעי, מי שהרגיל את עצמו בעולם הזה להימנות על לומדי התורה – בוודאי שיפנה לשבת ליד שולחן החכמים, ולשמוע את סדר לימודם ועיונם. לעומת זאת, מי שהרגיל את עצמו בעולם הזה בשחוק ובדברים בטלים – כשנכנס בארמון הזה יפנה את עצמו לחבורה של עוסקים בדברים בטלים. ובזה יבורר מעשיה בעולם הזה, באופן שכבר לא יהיה ביכולתה להכחיש עוד. זו כוונת המילים בפסוק: "מסילות בלבכם".

ד.

עכשיו נחזור למה שהתחלנו בו. בשעה שאדם נפטר מן העולם בא מלאך המוות ואומר לנפטר: קום הגידה שמך. שאלנו, מה העניין בזה? העניין הוא, שהאיש שעסק כל ימיו בזמן

הפנוי שלו בתורה ומצוות, תיקן בזה את כל העולמות ואת האורות הרמוזים בצירוף שמו. ובעת הסתלקותו מן העולם הוא זוכה לראות את כל התיקונים שעשה במעשי מצוותיו.

וכך מובא במדרש (ב"ר סב, ב):

כד דמך רבי אבהו אחזו ליה תלת עשרי נהרי אפרסמון. אמר להון: אלין דמן?
אמרו ליה: דידך. אמר: אלין דאבהו?! ואני אמרתי לריק יגעתי לתוהו והבל כחי
כליתי אכן משפטי את ה'.

עוד נאמר שם:

"יקר בעיני ה' המוותה לחסידיו" – ואימתי הקב"ה מראה להם שכרן שהוא
מתוקן להם? סמוך למיתתן, הה"ד: "המוותה לחסידיו".

באותו הזמן הם רואים ושוחקין, כאמור "ותשחק ליום אחרון" (ב"ר שם). אז הם משיגים את
כל הרמזים שנרמזים בצירוף שמותיהם, ושמים מאיר לפנייהם. אבל מי שחי את חייו להיפך
בעולם הזה ח"ו, אינו יודע כלל משמו ומרמזיו, ולא ימצאם מתקנים כלל בעולם העליון.

לזאת אומר למלאך המוות: גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שאיני יודע את שמי,
ולפיכך דנים אותם מכל איבריו שלא תיקן אותם. זו כוונת הכתוב: "והלך לפניך צדקך וכבוד
ה' יאספך". התיקונים שתיקן בחייו במעשה מצוותיו, הם יוליכוהו ויסתירוהו מכל פגע רע
ובטח ינוח על משכבו בגנוי מרומים.

ה.

דוד המלך ע"ה אמר בתהלים: "הנה ברכו את ה' כל עבדי ה' העומדים בבית ה' בלילות".
אמר ר' יוחנן על כך בסוף מנחות (קי ע"א): "אלו תלמידי חכמים העוסקים בתורה בלילה,
מעלה עליהם הכתוב כאילו עוסקים בעבודה (כלומר: בקורבנות)".

יש לתמוה מאין לר' יוחנן דרוש זה. אמנם הפסוק מדבר על העוסקים בתורה בלילה, כמו
שנאמר: "בלילות"; אבל עדיין לא מובן כיצד נשמע מהפסוק שמעלה עליו הכתוב כאילו
עוסק בעבודה, הלא העבודה עצמה אינה נזכרת בפסוק!

נראה שלר' יוחנן היתה קשה הלשון: "העומדים", שהרי בתורה אפשר לעסוק גם בישיבה,
ולא רק בעמידה. אם כן מהו "העומדים"? על כרחך זה עולה על העבודה, שהיא רק
בעמידה, כדכתיב: "לעמוד לשרת".

כך תובן כוונת הפסוק: לתורה יש מעלה יתירה על עבודת הקורבנות. כי עבודת הקורבנות היא רק ביום ולא בלילה, אבל התורה היא גם בלילות. לכן נחשב כאילו הקריב קורבנות כל היום וכל הלילה.

עם זה תפורש הדרשה השניה המובאת שם: "זאת תורת העולה" – העוסק בתורה נחשב כהקריב עולה. ועוד: "היא העולה על מוקדה" – התורה היא העולה למעלה יותר מעבודה הנעשית על מוקדה על המזבח, לעניין כל הלילה, שאינו זמן עבודה; אבל עסק התורה נחשב גם בלילה לעבודה כשרה.

ו.

אלו דברים שאדם אוכל פירותיהם בעולם הזה והקרן קיימת לו לעולם הבא... ותלמוד תורה כנגד כולם.

לכאורה יש להקשות על המשנה הזו: כתוב בתורה "ושמרת את החוקים ואת המשפטים אשר אנכי מצווך היום לעשותם", ודורשים: "היום לעשותם ומחר לקבל שכרם" – כלומר: שכר מצוות בהאי עלמא ליכא.

עוד קשה: בקידושין (לט ע"ב) ובסוף חולין (קמב ע"א) אומרת הגמ': "תנא דבי ר' יעקב אומר: ... 'למען ייטב לך והארכת ימים' – הרי שאמר לו אביו עלה לבירה והבא לי גוזלות, ושלח את האם ולקח את הבנים, ובחזירתו נפל ומת, היכן טובת ימיו של זה? והיכן אריכות ימיו של זה? אלא 'למען ייטב לך' – לעולם שכולו טוב, 'ולמען יאריך ימיו' – לעולם שכולו ארוך". א"כ רואים בפירוש דשכר מצוות בהאי עלמא ליכא.

העניין הוא כך: במסכת ב"ק (ט ע"ב) אומרים: "הידור מצווה – עד שליש משלו, מכאן ואילך משל הקב"ה". שכר ההוצאות על מצווה עד שליש משלו. פירשו רש"י ותוס' שם, דכל שעושה יותר מהחיוב הוא משל הקב"ה, ומשלם הקב"ה בעולם הזה. ובמנחות (צט ע"ב) אמר ר' יוחנן משום ר' שמעון בר יוחאי: "אפילו לא קרא אלא קריאת שמע שחרית וערבית קיים מצוות 'לא ימוש'... והגית בו יומם ולילה". כי בקריאת שמע יצא ידי תלמוד תורה, ואם חוץ מקריאת שמע שחרית וערבית עוסקים בתורה עושים בזה יותר מהחיוב; וכל הוצאה שהיא יותר על החיוב היא משל הקב"ה, ומשלם השכר בעולם הזה, א"כ בוודאי כדאי וראוי לעסוק בתורה.

לפי האמור נוכל להבין את המעשה בתלמוד המובא במסכת שבת (יג ע"א):

תנא דבי אליהו, מעשה בתלמיד אחד ששנה הרבה וקרא הרבה ושימש תלמידי חכמים הרבה, ומת בחצי ימיו. והיתה אשתו נוטלת תפיליו ומחזרתם בבתי כנסיות ובבתי מדרשות, ואמרה להם: כתיב בתורה "כי הוא חייך ואורך ימך". בעלי ששנה הרבה וקרא הרבה ושימש תלמידי חכמים הרבה – מפני מה מת בחצי ימיו? ולא היה אדם מחזירה דבר. פעם אחת נתארחתי אצלה והיתה מסיחה כל אותו מאורע. ואמרתי לה: פתי, בימי נידותך מה הוא אצלך? אמרה לי: חס ושלום, אפילו באצבע קטנה לא נגע בי. בימי ליבונך מהו אצלך? אכל עמי ושתה עמי וישן עמי בקירוב בשר, ולא עלתה דעתו על דבר אחר. ואמרתי לה: ברוך המקום שהרגו, שלא נשא פנים לתורה, שהרי אמרה תורה: "ואל אשה בנית טומאתה לא תקרב" (רש"י: ועד שתבוא במים לטבילה היא בניתה).

לכאורה קשה להבין את כל מה שעשתה האשה: א. מהי המשמעות לכך שהיא לקחה איתה את התפילין של בעלה? ב. מה פירושה של השאלה: למה מת בחצי ימיו? הלא ידוע ששכר מצוות בהאי עלמא ליכא, ואריכות הימים ו"למען ייטב לך" הם בעולם שכולו ארוך וכולו טוב!

בירושלמי בברכות מובאת עובדא דר' בון, שמת בן 28 שנה. אמרו עליו: "יגע ר' בון ב-28 שנים מה שלא יגע תלמיד ותיק במאה שנה". ובוודאי ר' בון אדם כשר היה, ובכל זאת מת בחצי ימיו, והיכן אריכות ימיו של זה? אלא לעולם שכולו ארוך.

עם האמור נבין את כל העניין. כפי שאמרו ב-ב"ק, הידור מצווה עד שליש משלו, מכאן ואילך משל הקב"ה, כלומר משלם את השכר בעולם הזה. וכפי שאמרו במנחות, שכל הקורא קריאת שמע שחרית וערבית כאילו עסק בתורה – זהו שאמרה האשה: בעלי שקרא הרבה ושנה הרבה יותר מחיובו, שהרי בקריאת שמע שחרית וערבית בכל יום יצא חובת תלמוד תורה; והוא עשה יותר מן החיוב, צריך הקב"ה לשלם על כך בעולם הזה, א"כ למה מת בחצי ימיו?

ומה שנטלה את התפילין: התוס' במסכת ר"ה אומרים, שכל העוסק בתורה פטור מתפילין. בעלי שנה הרבה, א"כ היה פטור מתפילין; ואעפ"י כן הניח תפילין ועשה יותר מחיובו. על זה צריך הוא לקבל שכר משל הקב"ה, ושכרו ישולם לו בעולם הזה. א"כ למה מת בחצי ימיו. עד שבא אליהו ושאל אותה וענה לה מה שענה.

ומזה נוכל ללמוד מוסר השכל, שאם חס ושלום באים על אדם יסורים שלא תיתרעם על זה לשאול למה מגיע לי, הלא אני מתפלל ולומד תורה ושומר מצוות, כמו ששאלה האשה

הזאת. על זה אמרו חז"ל אם רואה אדם שיסורים באים עליו יפשפש במעשיו, כי אין פורענות בלי עוון. בטח ימצא במה לתלות, כי אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא. ישימנו ה' מן השבים אליו בלב שלם ומן העוסקים בתורה לשמה, ויגאלנו גאולת עולם, אמן.

מעלת לימוד התורה

בכל בוקר אנו מתפללים ומבקשים: "שתרגילנו בתורתך ודבקנו במצוותיך, ואל תביאנו לא לידי חטא ולא לידי עבירה ועוון". זאת אומרת: הא בהא תליא, אם מתרגלים תמיד בתורה – אזי לא באים לידי עבירה. כמו שאמרו חז"ל (סוטה כא ע"א): "תורה בין בעידנא דעסיק בה ובין בעידנא דלא עסיק בה מגנא ומצלא".

חוץ מכך שהתורה מצלת מן החטא, השכר של לימוד התורה הוא גדול מאוד, וכפי שאמרו (פאה פ"א, מ"א): "תלמוד תורה כנגד כולם". וכמו שיש שכר גדול על לימוד התורה, כך הוא גדול העונש של ביטול תורה. כמו שמובא במדרש איכה (פתיחתא, א): "ויתר הקב"ה על עבודת כוכבים ועל גילוי עריות ועל שפיכות דמים, ולא ויתר על מאסה של תורה".

גם אחרי שאדם נפטר מן העולם הזה, השאלה הראשונה שהוא נשאל בבי"ד של מעלה היא אם עסק בתורה, שאין תחילת דינו של אדם אלא על דברי תורה, שנאמר "פוטר מים ראשית מדון" (קידושין מ"ב).

באמת שואלים אותו גם כן אם קבע עיתים לתורה (שבת לא ע"א). וצריך לומר, שאת שתי השאלות הללו שואלים שני סוגי אנשים שונים: בן אדם שיש לו זמן ואפשרות ללמוד תורה, הוא לא יוצא ידי חובתו בקביעת עיתים לתורה, אלא הוא צריך להגות בתורה יומם ולילה. אצלו השאלה היא: האם עסקת בתורה? – כלומר: יומם ולילה. אבל אנשי עמל, פועלים, פקידים, בעלי מלאכה וסוחרים, שעוסקים כל היום בפרנסתם ואין להם זמן לעסוק בתורה יומם ולילה – אצלם השאלה היא: האם קבעת עיתים לתורה? אנשים כאלו חייבים "לגזול" מזמנם ולקבוע בכל יום עיתים לתורה.

כך כותב הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה (פ"א, ה"ח):

כל איש מישראל חייב בתלמוד תורה, בין עני בין עשיר, בין שלם בגופו בין בעל ייסורין, בין בחור בין שהיה זקן גדול שתשש כוחו, אפילו היה עני המתפרנס מן הצדקה ומחזר על הפתחים.

זאת אומרת שאין שום תירוץ להיפטר מתלמוד תורה ולקבוע עיתים לתורה.

בדרך כלל יש לכל יחיד בביתו כל מיני מניעות ועכובים. על כן בא הרב שפירא ז"ל ותיקן את קביעות הדף היומי. מי שלומד אותו – בטוח שלא יעבור עליו יום בלי תורה. בפרט אם לומדים בצוותא, שזוכים גם למעלה שיש ב"עשרה שיושבין ועוסקין בתורה", יותר מבאחד שעוסק בתורה.

אנו מתפללים בכל בוקר: "ותן בליבנו בינה... והאר עינינו בתורתך". ידוע המשל של החפץ חיים ז"ל על אותם אנשים שמבקשים ולא לומדים...

על כן צריכים להתאמץ בתורה, כמו שרש"י אומר על הפסוק: "אם בחוקתי תלכו" – שתהיו עמלים בתורה.

יהי רצון שנזכה ללמוד תורה לשמה, בלי שום פניה ח"ו, שתהיה הרחבת הדעת ואפשרות ללמוד וללמד לשמור ולעשות ולקיים. ובזכות התורה נזכה לכל הברכות והייעודים שנכתבו בתורה, ונזכה לביאת הגואל במהרה בימינו, אמן.

סוד הייבום והחליצה

האדם נברא בצלם ובדמות עליון, שהם שבע צורות. באדם הן שש: שתי זרועות, שתי ירכיים, גוף וברית; והשביעית היא אשתו: "והיו לבשר אחד". על ידה בונה האדם בניין כדמות עליון. מי שאינו עוסק בפריה ורביה ממעט הדמות (יבמות סג ע"ב), וההולך בלא בנים מת הוא בעולם הזה ולא יחיה לעולם הבא. אמנם יש תקנה קרובה לזה ע"י ייבום.

צריך לדעת כי כל איש מניח רוח באשתו, כי ע"י אשתו מתקיימת השלמת שבע הצורות, ונשארת רוחו באשתו לאחר מותו. ובפרט ב-י"ב החודשים הראשונים, כמובא בזוהר בפרשת משפטים. זה הרוח הוא לוחם עם הבעל השני שנשא את האלמנה, שגם הוא נותן בה רוח, ואלו הרוחות מתקוטטות, פעם זו מנצחת ופעם זו מנצחת. משום כך אין דעתה של האשה נחה בבעלה השני כדבעי, כי הרוח הקודם מקשקש בתוכה כמו נחש. ע"י זה היא זוכרת תמיד את בעלה הראשון ובוכה עליו.

מטעם זה אשה שמת בעלה, ונישאה לשני ומת גם הוא – נקראת אשה קטלנית, ולא תינשא עוד. הטעם הוא, שאחר שכבר הוחזקה רוחו של הבעל הראשון בניצחון, לא ישוב אחר ימינו, ועצום הוא בכוחו לכל הבא אחריו.

אמנם שני אחים – שווים הם, והם מאילן אחד, כי הנשמות הן למעלה משפחות משפחות, דומות לאילן שענפיו מרובין. לכן מצטרף רוח האח הראשון עם רוחו של האח השני, ומתגלגלת נשמת האח הראשון בזרע היולד, ואז הוא חוזר ונבנה. אבל אם האלמנה נישאת לאחר, והוא ג"כ נותן בה רוח – שתי הרוחות אינן מתיישבות בה, וכל דאלים גבר.

עניין חליצה הוא, מפני שהאשה נקראת "מנעל", כי היא מנעולו של בעלה, שהוא נעול ומוסגר תוך חיקה. כאשר היא חולצת את המנעל לאחיו של בעלה, שהוא כמו בעלה, אזי היא מסתלקת ממנו, ונפתח ויוצא הרוח של הבעל הראשון.

זהו בקיצור עניין הייבום והחליצה עפ"י הזוהר.

פרייה ורבייה ולימוד תורה

ר' אליעזר אומר: כל מי שאינו עוסק בפרייה ורבייה כאילו שופך דמים... ר"ע
אומר: כאילו ממעט הדמות, שנאמר: "כי בצלם אלקים עשה את האדם", וכתוב
בתריה: "ואתם פרו ורבו". בן עזאי אומר: כאילו שופך דמים וממעט הדמות...
אמרו לו לכן עזאי: יש נאה דורש ונאה מקיים, נאה מקיים ואין נאה דורש, ואת
הנאה דורש ואין נאה מקיים! אמר להם בן עזאי: ומה אעשה ונפשי חשקה
בתורה, אפשר לעולם שיתקיים ע"י אחרים. (יבמות סג ע"א)

יש להבין את דברי בן עזאי: איך עלה על דעתו שלא ליקח אשה? איך פטר את עצמו במה
שנפשו חשקה בתורה?

אומר על זה הזוהר, כי זה שאמרנו שמי שהולך בלא בנים אין לו תקנה – צריך שתדע שזה
יהיה כאשר מיועד האדם להוליד והוא מחליט שלא להוליד. אבל אם הוא בא לעולם על
מנת לקיים מצווה אחרת (מתוך שחסרה לו בגלגול הקודם, או כאשר בא להתחסד עם בני
דורו) – אלו אינם צריכים בנים, ולא ייענשו אם לא יולידו. זאת משום שהצדיקים בבואם
לעולם, הנה נפשם זוכרת אשר היה כבר לעולמים, והיא עולה במעלת בית א-ל; ועם זה יש
לצדיקים נטייה למצווה אחת יותר מלמצווה אחרת, כר' פנחס בן יאיר שנטה לפדיון
שבויים, כי נפשם דורשת הטוב להם ומה שהיא צריכה, שלצורך כן באו לעולם הזה.

לכן השיב בן עזאי: ומה אעשה שנפשי חשקה בתורה – דהיינו שהוא נוטה אל עסק התורה
וראה שלזה בא לעולם הזה, לא על הבנים. והיא תשובה ניצחת.

פעולת התורה והמצוות על נפש האדם

ר' חנניה בן עקשיא אומר: רצה הקב"ה לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצוות, שנאמר: "ה' חפץ למען צדקו יגדיל תורה ויאדיר".

"לזכות את ישראל": ידוע שהמילה "זכות" היא מלשון הזדככות, והוא על דרך מה שאמרו חז"ל שלא ניתנו המצוות אלא כדי לצרף בהן את ישראל.

ויש להבין עניין הזכות הזו שאנו משיגים ע"י תורה ומצוות: מהי העביות שקיימת בנו שאותה אנו צריכים לזכך ע"י עסק התורה והמצוות?

ההסבר לזה הוא ארוך מאוד, אבל בקיצור אפשר להבין את עיקר העניין. מחשבת הבריאה של האדם היתה כדי ליהנות לנבראים כפי מתנת ידו הרחבה יתברך ויתעלה. לכן הוטבעו בהנשמות רצון וחשק גדול לקבל את שפעו יתברך. הרצון לקבל הוא הכלי של מידת התענוג שבשפע, כי לפי מידת גודלו ותוקפו של הרצון לקבל את השפע – כן מידת התענוג והחמדה שבשפע, והם מקושרים זה בזה עד שאין לחלק ביניהם.

אמנם התענוג מיוחס לשפע, והרצון הגדול לקבל את השפע מיוחס לנברא המקבל. בשיעור שהמדרגות יורדות מאת אור פניו ומתרחקות ממנו יתברך – כן הוא שיעור ההתגשמות של הרצון לקבל הכלול בשפע.

ידוע שהנשמה היא חלק א-לוה ממעל. המקובלים מסבירים זאת כמו אבן הנחצבת מההר ע"י גרזן. כפי שהאבן היא חלק מההר – כן הנשמה היא חלק א-לוה. רק ההבדל הוא בזה, שכאשר הגרזן מחלק את האבן, נראה החלק החדש בצורתו כמו החלק הגדול, ההר. כל ההבדל הוא בשינוי הצורה. אולם ביחס שבין הנשמה לאלקיה, הרי שיש הפרש בין הנשמה לבין מקורה שממנו נחצבה כביכול.

ישנם ד' עולמות: אצילות, בריאה, יצירה, עשייה. העולם הזה כלול בעולם העשייה. כנגד ארבעה העולמות הללו ישנם ארבעה עולמות של טומאה, כי זה לעומת זה עשה א-להים.

הנה הוטבע הרצון להשפיע במערכת אבי"ע דקדושה, והרצון לקבל לעצמו ניתן במערכת אבי"ע דטומאה. נמצא שבעולם הזה נפרדים שני הרצונות הללו מחיבור העולמות.

מטעם זה מכונות הקליפות בשם "מתים", כמו הרשעים אשר בחיים הם נקראים מתים, כי הם רחוקים ממנו ית' מן הקצה אל הקצה. כי הוא ית' אין לו שום עניין לקבל אלא להשפיע, והקליפות אין להם שום עניין של השפעה, רק לקבל לעצמן ולהנאתן בלבד, זהו השינוי צורה.

הנשמות משתלשלות ויורדות דרך ארבעת העולמות של מערכת הטומאה, עד שהן באות לגופות, שהם בעולם העשייה. ככל שמתרחקות הנשמות ממקורן, ממקום מחצבתן, הן מושפעות יותר לקבל, ההיפך ממנו יתברך, שרצונו הוא רק להשפיע. כך נשאר האדם משועבד תחת המערכה ההיא עד היותו בן י"ג שנה, והוא זמן הקלקול. אמנם ע"י עסק המצוות משנת י"ג ואילך, כאשר עוסק בהן על מנת להשפיע נחת רוח ליוצרו, הוא מתחיל לטהר הרצון לקבל לעצמו המוטבע בו, ומהפכו לאט לאט לרצון לקבל על מנת להשפיע. בזה הוא הולך וממשיך נפש קדושה משורשה במחשבת הבריאה. נפש קדושה זו עוברת דרך המערכה של העולמות דקדושה, והיא מתלבשת בגוף והוא הזמן של התיקון. כן מוסיף האדם והולך לקנות ולהשיג מדרגות דקדושה ממחשבת הבריאה שבאין סוף ברוך הוא, עד שהן מסייעות לו להאדם להפוך את הרצון לקבל לעצמו שיהיה בבחינת מקבל על מנת להשפיע נחת רוח ליוצרו, ולא כלל לתועלת עצמו. בזה קונה אדם השוואת הצורה ליוצרו. קבלה על מנת להשפיע נחשבת לצורת ההשפעה הטהורה. זהו הפירוש בקיצור: "לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצוות, כדברי ר' חנניה בן עקשיא.

והואיל וקודם לכניסת שום חכמה – בין חכמת הגמ' ובין חכמת הקבלה – לכל צריך שתקדים יראת שמים, כמו שכתוב: "ראשית חכמה יראת ה' שכל טוב לכל עושיהם" – "ללומדיהם" לא נאמר, אלא "לעושיהם", לעושים לשמה ולא לעושים שלא לשמה.

אכן עיקר עסק התורה לשמה הוא התורה שאדם לומד כדי לקיימה. הוא מה שאמרו חז"ל, שבזמן שאדם מקדים לחכמה יראת שמים, תתן החכמה שכל טוב לכל עושיהם, מפני שאין כוונת החכמה אלא ליראת שמים. ואמרו חז"ל כל אדם שיש בו חכמה ואין בו יראת שמים דומה לגזבר שמסרו לו את המפתחות הפנימיות ואת החיצוניות לא מסרו לו, במה יכנס?

אברהם אבינו ומצוות עירוב תבשילין

אמר רבא ואיתימא רב אשי: קיים אברהם אבינו אפילו עירובי תבשילין, שנאמר: "ותורותיי" – אחת תורה שבכתב ואחת תורה שבעל פה. (יומא כח ע"ב)

כל המפרשים חתרו לדעת, כיצד למדו חז"ל מהכתוב הזה שקיים אברהם אבינו ע"ה עירובי תבשילין. דרשתם: "ותורותיי" – אחד דברי תורה ואחד דברי סופרים, כוללת לפי דבריהם את כל המצוות מדרבנן, ומדוע בחרו חז"ל לציין את עירובי התבשילין בלבד, ולומר על זה ש"אפילו עירובי תבשילין"?

נראה לבאר את המאמר על דרך זו: הנה לגבי הטעמים שהביאו חז"ל לתקנת עירובי תבשילין מסיימת הגמ' בביצה (טו ע"ב):

ותנא מייתי לה מהכא: "את אשר תאפו אפו ואת אשר תבשלו בשלו" – אין אופן אלא על האפוי ואין מבשלין אלא על המבושל".

לכאורה הדבר תמוה: מהי הסיבה שדרשו חז"ל את עירובי התבשילין מן הכתוב הזה? הלא שם אין נזכר מיום טוב מאומה! הפסוק מתאר כיצד באו נשיאי העדה והגידו למשה בעניין המן על אודות יום השבת. ועל זה כתוב: "ויאמר אליהם, הוא אשר דיבר ה', שבתון שבת קודש ל-ה' מחר, את אשר תאפו אפו ואת אשר תבשלו בשלו, ואת כל העודף הניחו לכם למשמרת עד הבוקר". אבל מיום טוב אין כל זכר.

לדעתי היתה כוונת חז"ל בדרשה זו לדרוש את ייתור המילים שאין כאן מקומן, כדרכם לדרוש גם עניינים גדולים מאות אחת מיותרת. הטעם לכך: גם אות אחת לא נכתבה לריק, אם לא להורותנו איזה דבר יקר.

והנה כאן בפסוק הזה אנחנו מוצאים שתי מילים מיותרות: האחת היא מילת "שבתון", שכן היה נכון לכתוב רק: "שבת קודש ל-ה' מחר וכו'". המילה השניה המיותרת היא מילת "למשמרת", והיה די לכתוב: "ואת כל העודף הניחו לכם עד הבוקר". מה מוסיפה המילה "למשמרת"?

הנה מצינו בתורה שגם יום טוב נקרא "שבתון", ככתוב לגבי בסוכות: "ביום הראשון שבתון וביום השמיני שבתון". כמו כן ידוע שאת עירובי התבשילין צריך לשמור עד שיכין ויבשל את כל צרכי השבת, כדתנן (שם): "אכלו או שאבד – לא יבשל עליו".

כך תובן דרשת חז"ל. כי שתי המילים המיותרות – "שבתון" ו"למשמרת" – מלמדות אותנו עניין חדש אשר רצו להודיענו בעניין הכנת המאכל מיום טוב לשבת: "שבתון" – פירוש: אם יקרה יום טוב באופן ש"שבת קודש ל-ה' מחר" – כלומר: שלמחרת היום טוב יהיה שבת, בא הפסוק ללמדנו שגם אז צריך הכנה, וזהו: "את אשר תאפו אפו ואת אשר תבשלו בשלו" – פירוש: על סמך הפת והתבשיל המוכנים ושמורים מערב היום טוב לעירובי תבשילין, נוכל לאפות ולבשל ביום טוב את כל צרכי השבת.

עתה תקבל מילת "למשמרת" הסבר משמעותי יותר: עירובי התבשילין צריכים להיות נשמרים "למשמרת", עד אשר תבוא השבת ויגמור את כל צורך מלאכתו כדלעיל; אבל אם נאכל או שאבד – לא יבשל. היטב סיימו חז"ל במילים: "כאן רמזו חכמים לעירובי תבשילין מן התורה".

אחרי אשר זכינו לברר את דרשת חז"ל במסכת ביצה, כך שבמילת "למשמרת" מרמז בתורה כל עניין עירובי התבשילין – נבין כאור בהיר מאמרם ז"ל לגבי אברהם. שפיר דרשו חכמים שקיים אברהם אבינו אפילו עירובי תבשילין, שנאמר: "עקב אשר שמע אברהם בקולי וישמור משמרת" – ו"משמרת" הוא עירובי תבשילין, כדלעיל.

אמירת בשכמל"ו בלחש

"ויקרא יעקב לבניו ויאמר האספו ואגידה לכם את אשר יקרא אתכם באחרית הימים".

ביקש יעקב לגלות לבניו קץ הימין, ונסתלקה ממנו שכינה. אמר: שמא ח"ו יש במיטתי פסול, כאברהם שיצא ממנו ישמעאל ואבי יצחק שיצא ממנו עשו? אמרו לו בניו: שמע ישראל ה' א-להינו ה' אחד; אמרו: כשם שאין בליבך אלא אחד – כך אין בליבנו אלא אחד. באותה שעה פתח יעקב אבינו ואמר: ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד.

אמרו רבנן: היכי נעביד? נאמרוהו – לא אמרו משה רבינו. לא נאמרוהו – אמרה יעקב. התקינו שיהו אומרים אותו בחשאי. (פסחים נו ע"א)

אומר הגאון מליסא: כשישראל עושים רצונו של מקום נותנים עוז לאלקים ומוסיפים כוח בפמליא של מעלה, וכשח"ו אין עושים רצונו של מקום כביכול מתישים כוח של מעלה (עפ"י איכ"ר א, לג). לפיכך כשישראל עושים רצונו – מתברך ומתרבה כבוד מלכותו; ולהיפך ח"ו מתמעט כבוד מלכותו.

והנה בימי האבות עדיין לא ניתנה התורה, וכל חשיבותו של אברהם היתה משום שהחדיר את אחדותו של ה' ואלוקותו בפי כל העולם. מחמת זה בלבד נתגדל ונתקדש כבוד ה'. לכן כשאמרו בני יעקב: שמע ישראל, כשם שאין בליבך אלא אחד כך בליבנו – היינו שהם מכירים אחדותו ואלוקותו כאביהם – פתח ואמר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, כי בזה בלבד היה די אז שיתברך שם כבוד מלכותו של ה' בעולם. אבל לאחר שניתנה התורה לישראל ונצטוו בתרי"ג מצוות לא די בהכרת אחדותו בלבד.

מעתה מובנת שאלת הגמ': "היכי נעביד". אם נאמר – לא אמרו משה, כי לא מספיק הכרת ה' בלבד. אם לא נאמר – הרי אמר יעקב, והרי בכל זאת זהו דבר גדול, שהרי בימי יעקב נתברך שם ה' ע"י אמירה זו (וגם שמא אינם מקיימים את המצוות ח"ו), א"כ יש לומר

בשכמל"ו. תקנו לומר בחשאי, דהיינו: יש לנו להתבייש שאנו נזקקים לאמירה זו ואין אנו בטוחים בתורה ובמצוות שאנו מקיימים.

אך ביום הכיפורים, שאנו בטוחים שהקב"ה ימחול לנו על עוונותינו, אנו אומרים אותו בקול רם.

הכאת מחנה אשור באצבע

"ויצא מלאך ה' ויך במחנה אשור מאה שמונים וחמישה אלף".

במה היכם? ר' אליעזר אומר: ביד היכם, שנאמר: "וירא ישראל את היד הגדולה" – היד שעתידה ליפרע מסנחריב. ר' יהושע אומר: באצבע היכם, שנאמר: "ויאמרו החרטומים אל פרעה אצבע אלקים היא" – היא האצבע שעתידה ליפרע מסנחריב. (סנהדרין צה ע"ב)

לכאורה סברת ר' אליעזר מסתברת יותר, כדפירש רש"י, שדייק מהאות ה' היתירה במילה "היד", היא היד הגדולה שעתידה להיפרע מסנחריב. אבל תיבת "היא", בפסוק המתאר את אצבע אלקים, אינה מיותרת, כי כך לישנא דקרא.

נקדים לבאר מה שאמר מהר"ר יחזקאל אב"ד ור"מ דק"ק אלטונא, שדקדק: מפני מה אמרו החרטומים במצרים במכת כינים "אצבע אלקים היא"? היה להם לשתוק!

וביאר, על פי מה דאיתא במדרש שבימי פרעה שנגאלו ישראל ממצרים היה לו מלחמה עם מלך אחד אודות אורך המדינה שלו, שמלך מצרים אמר שמדינת מצרים היא רחוקה להלאה יותר מ-ד' מאות פרסה, ורצה ליקח מהמלך שהיה בשכנותו מארצו; ואילו המלך השני טען שגבולו בסוף ד' מאות פרסה, ולא הניחו לעבור בגבולו.

אמר הגאון הנ"ל, המכות שהביא הקב"ה על מצרים לא שימשו כי אם במלכות מצרים, ומכוח זה עשוי היה להתברר היכן הוא באמת גבול מצרים. מה עשו החרטומים? התחכמו והביאו עוד דם וצפרדע מהגבול והלאה, בכדי שלא ידע המלך השני באיזה מקום פוסק גבול מצרים. ולפיכך עשו גם הם בלטיהם והוסיפו על המכה. דלולא זאת קשה: איזה רווח והצלה היה לפרעה בתוספתם?

אבל משהגיעה מכת הכינים לא יכלו החרטומים לעשות כן, משום שהיא בריה הפחותה משעורה. וא"כ נולד החשש אצל החרטומים שעתה יתגלה ויתוודע לעין כל עד היכן גבול מצרים מגיע. מה עשו החרטומים? התחכמו ואמרו: לעולם במקום שפסקה המכה עדיין לא פסק גבול מצרים; ואף שהקב"ה היכה בכל ארץ מצרים – על זה באה התשובה: "אצבע

אלקים היא", דכבר אמרו חז"ל: שית אלפי פרסה הוי עלמא, שני חלקים ים, שני חלקים יבשה, שני חלקים מדבר. מכאן עולה שהים עצמו הוא שני אלפים פרסה, ועל הים הלקה הקב"ה את המצרים ביד, כמו שכתוב: "וירא ישראל את היד הגדולה". א"כ כשהקב"ה רוצה להלקות שני אלפים פרסה מכה בחמישה אצבעות, ולפי זה מגיע לכל אצבע ד' מאות פרסה. זהו שטענו המצרים בשעת מכת הכינים: לעולם מדינתנו ארוכה יותר מ-ד' מאות פרסה; אלא מה שהיכתה מכת הכינים רק באורך ד' מאות פרסה ולא יותר, ומכך נראה לכאורה שהגבול מגיע רק עד ד' מאות פרסה – זה אינו, שכן מכה זו היכה הקב"ה ב"אצבע אלקים", כלומר: באצבע אחת בלבד, שאין כוחה מגיע אלא ל-ד' מאות פרסה ולא יותר. לפיכך לא הלכה המכה יותר מ-ד' מאות פרסה, אף שארצנו ארוכה מארץ מידה ומתפשטת יותר משיעור זה.

ומשום שהגאון הנ"ל דלי לן חספא, מצאתי מרגניתא תותיה. דמכל הנ"ל משמע שכאשר הקב"ה מכה באצבע הולכת המכה עד שיעור של ד' מאות פרסה, כדמוכח לעיל. והרי בסנהדרין (צה ע"ב) מובא שאורך מחנהו של סנחריב היה ד' מאות פרסה. משום כך היה קשה לר' יהושע על ר' אליעזר, שביאר שמכת סנחריב היתה ביד, שהרי שיעור מכת יד היא פי חמש מאצבע, כלומר: בשיעור של חמש אצבעות, והוא שני אלפים פרסה! על כן ביאר ר' יהושע שהמכה היתה דווקא באצבע, ומידת הקב"ה כשמכה באצבע היא ד' מאות פרסה. ואפשר דר' אליעזר לית ליה האי מתניתא שאמרה שאורך מחנהו של סנחריב היה ד' מאות פרסה.

טיול ירבעם בגן עדן

”אחר הדבר הזה לא שב ירבעם מדרכו הרעה”.

מאי ”אחר”? אמר רבי אבא: אחר שתפשו הקב”ה לירבעם בבגדו, ואמר לו: חזור בך, ואני ואתה ובן ישי נטייל בגן עדן. אמר לו: מי בראש? – בן ישי בראש; – אי הכי לא בעינא. (סנהדרין קב ע”א)

המאמר הזה תמוה הוא ופלאי. כי מהי הכוונה בכך שתפשו הקב”ה לירבעם בבגדו? ולא יזו סיבה תפשו בבגדו? ואיך יובן מה ששאל ירבעם: ”מי בראש?”, אחרי שעם שניהם יטייל הקב”ה בגן עדן. ולא עוד אלא שהקדים את ירבעם לבן ישי בדבריו, שכן אמר: ”ואני ואתה ובן ישי נטייל בגן עדן”, שמזה יש לדייק לכאורה שירבעם בראש, אחרי שהקדימו. עוד צריך ביאור מהי המשמעות לכך שבן ישי בראש.

אמנם הביאור האמיתי הוא, שעניין תפישת ירבעם בבגדו מלמד שרמז לו ה' ית' שהוא סיבב את המלוכה בידו, כפי שנמסר לו בנבואת בגד, היא נבואת אחיה, שהתכסה בשלמה חדשה ואמר אז לירבעם: ”והיה אם שמוע תשמע לקולי והלכת בדרכיי והייתי עמך”. כל זה מתוך כוונה שילך בדרכיו, כמו שנאמר: ”והלכת בדרכיו”. בהקשר זה נרמז לו, שהדרכים והמעשים הטובים מכונים ”בגד”, כמו שכתוב: ”הסר מעליו הבגדים הצואים והלבשת אותו מחלצות” אצל יהושע הכהן הגדול. אלא שירבעם לא הלך בדרך הטובה, ויקו לעשות ענבים ויעש באושים. לזה רמז לו הקב”ה שיכול הוא עוד לחזור בו, ואז יוסרו מעליו הבגדים הצואים והוא יולבש בגדי מחלצות, ויתן לו שכרו משלם גם לעולם הבא, ויטייל עמו בגן עדן.

על כך השיבו ירבעם: מי בראש? – שאין הכוונה מי בראש בגן עדן, שלזה אין טעם ואין צורך לשאול, כפי הטעמים שהזכרנו לעיל. אבל שאל: מי בראש בירושלים, כלומר: כשאעלה לרגל מי יושב בראש, אני או רחבעם יהיה שם לראש?

השיבו הקב”ה: בן ישי בראש – להורות על שרחבעם יושב בראש; וזה שאמר בדבריו: ”בן ישי” – להורות שכן הוא הדין מדוד ואילך, בכל משפחתו, וכולם נקראים על שם אביהם: ”בן ישי”.

על זה ענה ירבעם: "אי הכי לא בעינא" – אם כן אפוא, איני רוצה גם בגן עדן. שהרי עיקר כוונתו של ירבעם במעשה העגלים היה מזה הטעם. כמו שנאמר: "אם יעלה העם הזה לעשות זבחים בבית ה' בירושלים ושב לב העם הזה אל אדוניהם אל רחבעם מלך יהודה והרגוני, ושב אל רחבעם מלך יהודה".

אמרו על כך בגמ' (סנהדרין קא ע"ב):

אמר [ירבעם]: גמירי דאין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית יהודה בלבד. כיון דחזו ליה לרחבעם דיתיב ואנא קאימנא, סברי הא מלכא והא עבדא, ואי יתיבנא מורד במלכות הוואי, וקטלין לי ואזלו בתריה.

וזו כוונתו של ירבעם בתשובתו: עובד עבודת כוכבים הייתי – לא בשביל שיש בה ממש, אלא כדי לבטל את העובדה שרחבעם יישב בראש ואני עומד לפניו כעבד. בעבור זה נתייאשתי מהטיול בגן עדן.

דרשות על ר' עקיבא

ביבמות (טז ע"א) נאמר: "אתה הוא עקיבא ששמך הולך מסוף העולם ועד סופו". משפט זה עולה בגימטריה תקס"ד, כי תקס"ד פעמים נזכר ר' עקיבא בכל הש"ס.

בגיטין (סז ע"א) נאמר על ר' עקיבא: "אוצר בלום" – בגימטריה שע"ה, זאת משום שהלכה כמותו ב-שע"ה פעמים. בגירסה אחרת נאמר בגיטין שר' עקיבא הוא "אוצר בלוס", ב-ס' – ובגימטריה הוא עולה שצ"ה, כגימטריה של "רבי עקיבא".

ביבמות (טז ע"א) אמר ר' אליעזר על ר' עקיבא: "אשריך שזכית לשם, ועדיין לא הגעת לרועי בקר". המהר"ץ חיות אומר: שמעתי לפרש דהנה הדין מי שמעבר שנים בחו"ל היה בנידוי, כמובא ברמב"ם (פ"ז מהל' תלמוד תורה) ובגמ' ברכות (סג ע"ב). ושם אמרו על ר' עקיבא שעיבר שנים בחו"ל. והנה בסנהדרין (יח ע"ב) אמרו דעברו את השנה ע"י ג' רועי בקר. ובפרקי דר"א (פ"ח) נאמר: "מכאן אמרו אפילו צדיקים וחכמים בחו"ל ורועי צאן ובקר בארץ – אין מעברין את השנה אלא ע"י רועי בקר וצאן". זהו שרמז לו כאן ר' אליעזר בן הורקנוס לר' עקיבא, דאע"פ ששמו הולך מסוף העולם ועד סופו, בכל זאת עדיין לא הגיע לרועי בקר, כלומר: דאע"ג דמעברין ע"י רועי בקר, בכל זאת אסור היה לר' עקיבא לעבר השנים בחו"ל.

אולי יש להוסיף על הדברים הנ"ל את מה שהשיב ר' עקיבא: "אפילו לרועי צאן" – וכוונתו דרועי צאן המה מגדלי בהמה דקה, ואסורים משום גזל, כדאיתא ב-ב"ק (עט ע"ב), וגם פסולים לעדות, כמובא בסנהדרין (כב ע"ב). על זה אמר ר' עקיבא בענוותנותו, דאפילו לרועי צאן – דגריעי מרועי בקר, משום דהווי ג"כ גזלנים – אפילו למעלתם לא הגיע.

כך יש לפרש גם הא דסנהדרין (כו ע"א): "ואי קרי לכו 'רועי צאן' מאי אמינא ליה"?

עונש כרת

א.

עונש כרת נזכר מספר פעמים בתורה. עליו אמרו חז"ל במסכת מו"ק (כח ע"א), שהמחוייב כרת מת לפני שישים שנה, וגם בניו הקטנים מתים – זהו שנקרא כרת שבגוף.

אולם ישנו גם כרת שבנפש. ומבואר ברמב"ם בהל' תשובה (פ"ח, ה"ה), שכל המחוייב כרת אחר מותו תיתום ותתאפס נפשו ותתהווה לאין, כמו שכתוב: "הכרת תכרת הנפש ההיא" – היינו שתיכרת הווייתה מן העולם.

כאמור, ישנם שלושה סוגי עונשים בכרת: בגוף, בנפש ובבניו הקטנים. אך יש להקשות על זה: איזה עונש יוכל לקבל מי שעבר כמה פעמים על עבירה שעונשה כרת? הלא כבר בעונו הראשון איבד את כל הצלחתו בארץ ובשמים, בגופו ובנשמתו, ומה יש לו עוד לאבד? ועוד: מה יהיה עונש הגוף למי שעבר על איסור כרת אחר שנת השישים?

ועוד קשה: הרי אנו רואים חייבי כריתות, כבועלי נידות, מחללי שבת ומומרים שעוברים על כל מצוות התורה החמורות ביותר, ואפילו הכי מזקינים ומצליחים!

גם קשה על המשנה (סנהדרין פ"י, מ"א): "כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא, שנאמר: 'ועמך כולם צדיקים'". על מי מדבר התנא? אם על צדיקים – הרי בכהאי גוונא גם חסידי אומות העולם יש להם חלק לעולם הבא, ולא דווקא ישראל. אלא על כורחך דגם ברשעים מדובר; וכן משמע גם מהלשון: "כל ישראל", דהיינו: אפילו חייבי כריתות ומיתת בי"ד, משום שאע"פ שחטא ישראל הוא. אם כן קשה: אחר שנשמתו תהיה לאפס – היכן נשאר העולם הבא שלו?

ב.

כדי להסביר את הדבר נקדים את המדרש בויקרא רבה (לא, ה), על הפסוק בתהלים "כי אתה נרי ה' א-לוהי יגיה חשכי":

אמר הקב"ה לאדם: נרך בידי, ונרי בידך... אמר הקב"ה: אם הארת נרי – הריני מאיר נרך.

צריכים אנו לדעת מה הם שני הנרות הללו, שעליהם אומר המדרש שאם נאיר את האחד מהם – יאיר לנו הקב"ה גם את השני.

כתוב "נר ה' נשמת אדם חופש כל חדרי בטן". פירושו: שני אורות רוחניים הדליק הקב"ה בתוכנו: (א) הוא הניצוץ האלוקי המחיה את כל בניין הגוף וכל אשר בו. האור הקדוש הזה הוא, כביכול, חלק אלוך ממעל ממש, כמ"ש בבריאת האדם הראשון: "ויפח באפיו נשמת חיים" – כביכול כנופח לנו, אשר רק רוח הנופח ממלא את הנוד. אולם מפני שהניצוץ הזה הוא רוחני ודק מאוד, ולעומתו הגוף הוא עב וגס מאוד, אי אפשר שיתאחדו שני ההפכים האלה ויתאגדו יחד.

לכן ברא הקב"ה עוד דבר הממוצע בין שניהם, והוא הנפש הבהמית, והוא הוא הנר שעל ידו מתאחדים הנשמה עם הגוף, עד שכל אלה השלושה מאוגדים יחד בדרך נפלאה, והיו לאחדים יחד במשך כל ימי חיי האדם. וכך מרגיש האדם כי הגוף הוא הנשמה והנשמה היא הגוף, כי לדעתו ולהבנתו הכל הוא רק עצם אחד.

אמנם כל זה הוא רק בשעה שהאדם חי. אבל אחר המוות תיפרד החברה הזאת הנאמנה, כמ"ש בקהלת: "וישוב העפר אל הארץ כשהיה, והרוח תשוב אל האלוקים אשר נתנה". הרוח הנזכר הוא הניצוץ הקדוש הנזכר לעיל, אשר מיד ה' ניתן לאדם. רוח זה, שהיא נאצלת מאלוקים יתברך, אינה בת כליה, ולכן אחרי המוות היא שבה למקורה.

אבל הנפש הבהמית, הממצעת בין הנשמה לגוף, מפני שכל קיומה לא נוצר אלא רק בהרכבת חלקי הגוף, הרי שכאשר ייפרדו חלקי הרכבת הגוף, גם נפש זו תתבטל מציאותה.

אלא שעל כך הבטיח לנו הקב"ה, שאם נשמור את מצוות אלוקינו – גם נפש זו לא תתבטל מציאותה. אלו הם שני הנרות, המכוונים כנגד שני הנרות של שבת, שמרמזת לעולם שכולו שבת. גם אז יאירו לנו שני הנרות שזכרנו: האחד כנגד שמור – הוא הניצוץ הקדוש שצריכים אנו לשמרו שלא יכבה אורו; והשני כנגד זכור – שצריכים אנו גם לזכור מעמדו ולהגדיל את אורו ולהבהיקו.

זהו שאמר המדרש: "כי אתה תאיר נרי ה' א-לוהי יגיה חשכי". כי לכאורה יש סתירה בפסוק: בתחילה קורא לו שם נר, ותוך כדי דיבור מכנהו בשם חשכי! אלא כך אמר הקב"ה להאדם: נרי בידך – הוא הניצוץ העליון, שהוא נרי, כלומר: ניצוץ אלוקי מעצמו. ע"י חטאותיו תוכל, כביכול, להחשיכו. אבל גם נרך החשון – דהיינו: הבהמי – גם הוא נמצא

בידי. אם כן, אם אתה תאיר נרי העליון שהשקעתי בכך מהעולם העליון, אם תשמור על נר זה לבל יתלכלך ויכבה בחטאים, אזי גם אני מאיר את נרך, הוא הנפש הבהמית שבך, שגם לה אתן קיום מן הגוף. כך יתקיימו לך שתייהן לעד לעולם.

ג.

כל זה מדבר בצדיק גמור, שאצלו אחר יציאת הנפש מתפרדת החבילה וכל אחד מהחלקים הולך לדרכו, ורק הבלא דגרמא נשאר בעצמות. ובכל זאת, כל מדרגת הנפש נשארת עומדת עדיין בהשתלשלות דקה ביחד. וביותר בשעת המולד או ב-ט"ו לחודש או ביארצייט (יום השנה). מסיבה זו נאות אז ללכת לקברי האבות, שכן אז הנשמה מעופפת סמוך וסביב לקבר ולעצמות.

אבל הנפש החוטאת – אי אפשר שתכף אחר המוות יתפרדו חלקי הנשמה כל אחד לדרכו ושתשוב הרוח אל הא-לוהים, כמ"ש, מחמת שגם הניצוץ הקדוש – דהיינו הנשמה שהיתה עמו – כבר התלכלך ונכתם בכתמים השחורים של החטאים בעולם הזה. עתה, לאחר המוות, כשהנשמה נמצאת לבדה, לא תוכל להתנקות, כיון שמחמת רוממותה כשהיא לבדה היא אינה נופלת תחת הזמן של הזיקוק. לכן אחר יציאת הנפש ישארו משולבים יחד שני מיני הנפשות הנ"ל, שע"י התייחדותם יחד יפול גם הניצוץ הנ"ל תחת הזמן, כמו בשעת החיים, ועי"ז יכול החוטא לקבל את עונשו, י"ב חודשים, או פחות או יותר, לפי חומרת חטאיו, וזאת על מנת שיזדקקו היטב. אח"כ ישובו שניהם לישב לפני אלוקים, לקבל שכר על מעשיהם הטובים.

וכן אמר התנא: "הדין דין אמת והכל מתוקן לסעודה". כלומר: גם החוטא שעונשו בגיהנם – גם הוא מתוקן לסעודה, אחר שיירצה את עונשו.

ד.

זו כוונת חז"ל בסנהדרין (צא ע"א):

אמר ליה אנטונינוס לרבי: גוף ונשמה יכולין לפטור עצמן מן הדין. כיצד? גוף אומר: נשמה חטאת, שמיום שפירשה ממני הריני מוטל כאבן דומם בקבר. ונשמה אומרת: גוף חטא, שמיום שפירשתי ממנו הריני פורחת באוויר כציפור.

אמר ליה: אמשול לך משל למה הדבר דומה, למלך בשר ודם שהיה לו פרדס נאה, והיה בו ביכורות נאות, והושיב בו שני שומרים: אחד חגיר ואחד סומא. אמר לו חגיר לסומא: ביכורות נאות אני רואה בפרדס, בוא והרכיבני ונביאם לאוכלם. רכב חגיר על גבי סומא והביאום ואכלום. לימים בא בעל פרדס. אמר להן: ביכורות נאות היכן הן? אמר לו חגיר: כלום יש לי רגלים להלך בהן? אמר לו סומא: כלום יש לי עינים לראות? מה עשה? הרכיב חגיר על גבי סומא ודן אותם כאחד. אף הקב"ה מביא נשמה וזורקה בגוף ודן אותם כאחד.

כוונת רבי בכך ש"הקב"ה מביא נשמה וזורקה בגוף" – אינה לכך שהנשמה חוזרת ממש אל הגוף, שהרי אנו רואים את הגוף מונח עדיין מושחת ודומם בקבר. אלא ר"ל שמרכיב את הנשמה בכוח הגוף, והוא הנפש הבהמית שזכרנו, שהיא כמו הסומא שאין לו עיניים לראות, והחגיר הוא הנפש העליונה שאין לה כוח ללכת בעולם הזה אם לא יישאנו כוח הגוף הסומא. רק הנפש העליונה יכולה לראות את הדרך ללכת בה. אלה הם שני הכוחות שיירכבו יחד אחר פרידתם מהגוף, כדי שיזדקקו מכתמיהם.

זהו הטעם של מנהגי האבלות של ימי השבעה, השלושים וי"ב החודשים, שמתאבלים בנים על אבותיהם. אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא, ולכן נתגלה לנו הסוד הזה, שבמשך תקופה זו נמשך זמן הזיקוק. לפיכך משתדלים הבנים או באי כוחם להרבות במצוות בזמן זיקוק אבותיהם, או ללמוד עבורם. האבות הם שהביאו את הבנים לעולם והדריכום לתורה וליראה, ובכך שהבנים ממשיכים לקיים מצוות בתוך אותו הזמן, הרי שגדול המעשה יותר מהעושה. מהאי טעמא יהיה חשוב לפני הקב"ה כאילו עשו האבות את מעשי המצוות.

ה.

אולם כל המדובר לעיל איירי באדם רגיל, שחטא לפעמים. אבל העובר על איסור שעונשו כרת עונשו כבד יותר. כי אף שהניצוץ הקדוש א"א שיכלה גם למי שמחוייב כרת ויתאפס, עכ"פ בשל חטאו הנורא תיתום ותיכלה נפשו הבהמית אחר צאתה מהגוף, כענף הנכרת מעץ, שאין בו יותר חיים. זה שאמר הכתוב: "הכרת תכרת הנפש ההיא" – היינו הבהמית – "עוונה בה". נפש זו לא תתקיים לעולם, כיון שהיא מורכבת.

אך כדי שתזדקק עכ"פ הנשמה העליונה, שאינה נופלת תחת הזמן כשהיא לבדה ולפיכך אי אפשר לה להזדקק בפני עצמה, לכן כשיצאו שניהם מהגוף ישארו עדיין שניהם מחוברים

וילכו שניהם יחדיו, עד שיתלבן ויזדקק הניצוץ הקדוש יפה יפה. ואחר מלאות ימי טהרה – אז תתבטל נפש הבהמית ככלי אין חפץ בו, והניצוץ הקדוש בעצמו ישוב אז ליאור באור החיים ויחזור למחנה שכינה.

זהו שאמרו חז"ל במסכת ר"ה (יז ע"א), שכל חייבי כריתות לאחר י"ב חודש "גופן כלה" – ר"ל: כוח הגוף, שהוא הנפש הבהמית, כלה ונאבד מהמציאות, "ונשמית נשרפת" – ר"ל מתלבנת, "ורוח" – ר"ל: רוח אלוקים חיים – "מפזרת תחת כפות רגלי צדיקים" בגן עדן. חז"ל כינו כאן את אותו החלק של הנשמה שהיא בת כליה כאילו היא אפר של עץ הנשרף, שגם הוא אי אפשר שייתאפס לחלוטין, ואף שכמה חלקי עץ כלו ונאבדו בשריפה, עכ"פ האפר א"א שיכלה. כמו כן הנשמה, אחר שהתלבנה על מוקדה ונאבדו ממנה חלקי הנפש והרוח, עכ"פ רוח אלוקים חיים תנשב בחלק האלוקי שבנפש להטותו למדרגה התחתונה של הצדיקים, כדי שישתלמו שכר פעולתם. מכל מקום, זאת הבת חוזרת לבית אביה ואוכלת נהמא דכיסופא, ובלתי ידח ממנה נידח, כי בת מלך היא.

ו.

על פי זה תתורץ הקושיה הראשונה שהקשנו, לגבי עונשו של המחוייב כמה כריתות. לפי האמור, לפי רוב הכריתות שעבר כן יאריך זמן זיקוקו וצער קודם שיטהר הניצוץ הקדוש. לפעמים גם כמה מאות שנים לא יהיה בהם די לזקק ולטהרו. כך אנו מוצאים בשל"ה הקדוש, שראה אדם שנכנסה בו רוח חוטא אחד, שהיה מהראשונים שהרימו אבן לסקול את זכריה הנביא בביהמ"ק, וזה היה אז יותר מאלף וחמש מאות שנה אחרי המעשה.

לפי זה גם הקושיה שניה מתורצת. כי אמנם אנחנו רואים לפעמים חייבי כריתות מאריכים ימים, אבל כבר הראינו שמי שחייב כרת כמה פעמים – א"א לקיים בו עונש כרת בגופו, והוא ישלם את עונשו ע"י יסורי הזיקוק בעולם הבא.

כן הוא לגבי מיתתו שראויה היתה להיות קודם זמנו. לפעמים א"א שימות קודם זמנו בדרך נס, כי הקב"ה חתם את עולמו בגושפנקא דמלכא, חותם הטבע אשר לא ישנהו כ"כ בנקל. לכן המחוייב כרת – אשריו אם היה מקבל את עונשו שנקבע לו בעודו בחיים, כלומר: שימות לפני זמנו. אולם אם מכריח כוח הטבע שלא ישיגהו העונש ההוא – אוי לו שהכריח את הטבע ואת הבורא יתברך, כביכול, להחליף את עונשו, כך שיקבל עונש נצחי בעולם הבא תמורת העונש החולף שיכול היה לקבל בעולם הזה. לפי אומדן זה יאריכו ויקשו עונשו

וויסורי זיקוקו בעולם הבא, כדי לנקות את הניצוץ יפה קודם שיכבה לו הנר התחתון, הוא הנפש הבהמית, בחיוב כרת הנ"ל.

א"כ גם הקושיה השלישית מתורצת. פירושה של המשנה "כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא" – ואפילו רשעים החייבי כריתות ומיתות בי"ד, אם רק בשם ישראל יכוננו, יש להם חלק בנשמתם שראוי לקבל שכר בעולם הבא, הוא הוא הניצוץ הקדוש שמסוגל לקיום. משום שיהיה מה שיהיה – זה לבד עכ"פ יתקיים לו.

ז.

ומסיימת המשנה שפיר: "שנאמר: 'ועמך כולם צדיקים' " – ר"ל: אם כל אחד בכלליותו, דהיינו בשני חלקי נשמתו, הם שלמים, שלא עברו עבירה שעל ידה התחייב כרת, הרי ש"לעולם יירשו ארץ" – ר"ל: מלבד הנצחיות העולמית יירשו ג"כ את הארץ הגשמית, ויקומו בתחיית המתים בגוף, בעבור שכל חלקיהם נשארו להם גם אחרי המוות, ועדיין קיימות הנפשות הבהמית והרוחנית. בעת תחיית המתים תוכל כל החברותא לחזור ולפסוע כבתחילה. אולם אם אין לו זכות לכך, אלא רק שהוא "נצר מטעי", בעבור שאני יצרתיו אף עשיתיו, אז לכל הפחות "מעשה ידי להתפאר" – היינו: אף שהנפש הבהמית כלתה ונכרתה, וגם לא יקום עוד הגוף בתחיית המתים, שכן חסר לו בחברותא ההיא החבר האחד, שהיה מחבר ומאגד את הכל (ואם יקבל נפש בהמית אחרת – הרי שלא יכיר האדם את עצמו, כי ע"י התערבות הזר שביניהם מתהווה בריה חדשה ממש); אמנם עכ"פ הניצוץ הקדוש שבו, שהיא מעשי ידיו של הקב"ה כביכול, תשוב אחר זיקוקה ונקיונה לאור באור ה', והיא היא שעכ"פ תתפאר. נמצא שגם רשע כזה יש לו בעצמו חלק לעולם הבא ליאור באור החיים.

אותיות ש' בתפילין של ראש

א.

בתפילין של ראש עושים שתי אותיות ש': האחת בעלת שלושה ראשים, והשניה בעלת ארבעה ראשים. הטעם לכך, על פי הטור והבית יוסף, הוא:

האות ש' בעלת ארבעת הראשים היא כנגד "מכתב אלוקים", כלומר: היא עשויה כתבנית הלוחות, שבהם הכתב היה "חרות על הלוחות". האות ש' היא שקועה, ולכן באות הבולטת עושים ארבעה ראשים, כדי שבאות השקועה יהיו שלושה אווירים.

האות ש' בעלת שלושת הראשים היא כנגד הכתב של משה רבינו עליו השלום, שהיה כתב בולט, כמו שכתוב בספר תורה. לכן באות זו ישנם רק שלושה ראשים, כתבנית הכתב הרגיל.

ב.

בזוהר פרשת פנחס (רנח ע"א) מובא טעם נוסף:

שתי אותיות ה-ש' הן בגימטריה 600, ומספרן הקטן הוא 6, כנגד שש ספירות:

חסד	גבורה	תפארת
נצח	הוד	יסוד

אם נחבר את הגימטריות: שתי אותיות ה-ש' + שלוש ספירות ראשונות + שלוש ספירות אחרונות + שבעת הראשים של האותיות, נקבל: $600 + 3 + 3 + 7 = 613$, כנגד תרי"ג מצוות.

הכפייה על התורה שבעל פה

במעמד הר סיני אוזהרו העם: "השמרו לכם עלות בהר ונגוע בקצהו, כל הנוגע בהר מות יומת... אם בהמה אם איש לא יחיה". אח"כ אנו קוראים: "ויוצא משה את העם לקראת האלקים מן המחנה ויטייצבו בתחתית ההר".

במסכת שבת (פח ע"א) נאמר, מלמד שכפה עליהם ההר כגיגית ואמר להם אם תקבלו את התורה מוטב ואם לאו שם תהא קבורתכם. לכאורה קשה, איך חידשו חז"ל דברי גנאי כאלה, שהוצרך לכפות את ישראל לקבל את התורה? הלא באותה הפרשה שלפני הכפייה כתוב: "ויענו כל העם יחדיו ויאמרו: כל אשר דיבר ה' נעשה". לפי פשוטו משמע, שאחרי האזהרות לישראל שלא יעלו בהר ושיתייצבו בתחתית ההר.

אולם המדרש (תנחומא נח, ג) מבאר שהכפייה היתה על התורה שבעל פה, שאותה לא רצו בני ישראל לקבל. אולם זה עצמו צריך טעם, למה מיאנו ישראל לקבל את התורה שבעל פה?

אפשר לתרץ בפשטות, שכידוע טבע האדם הוא להשתדל בכל כוחו להיות בן חורין וחופשי לעצמו, ואין הוא סובל להיות משועבד תחת יד אחר. והנה בתורה אי אפשר לה להתקיים רק באופן זה שתהא כתובה בקיצור נמרץ, ויהיו נמסרות בעל פה המידות שהתורה נדרשת בהם. מאחר שכן צריך כל אדם הרוצה להשיגה לעמול כל ימיו, יום ולילה, כדי שיזכה להבין דבריה ולהוציא תעלומותיה. ולפי שאין כל אדם זוכה להשיג פניניה, הוצרכה התורה הקדושה לצוות לבל נסור מדברי חכמי הדור ימין ושמאל, כמו שכתוב: "לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל" – אפילו אם יאמרו לך על ימין שהוא שמאל.

עכשיו מובן היטב למה מיאנו ישראל לקבל את התורה שבעל פה. הסיבה היא שיותר היו בוחרים ישראל לקבל מהקב"ה אלף מצוות ויותר משיכפפו עצמם להיות נכנעים תחת עולם של חכמי הדור ולשמוע להם בכל אשר יורו להם. לשמוע בקול ה' – אין זה נגד הטבע, ואף נחשב מעשה של הכבוד; אבל להיות כפוף תחת יד חבירו בשר ודם – זה קשה ומנגד אל

טבע האדם. לכן רצו ישראל שתהיה כל התורה שבכתב מפורשת, כדי שלא יצטרכו לחכמי כל הדורות שיפענחו להם את התורה, אלא יהיה כל אחד חופשי ואינו משועבד רק ל-ה'.

לזה אמרו ישראל: "כל אשר דיבר ה' נעשה" – פירושו: מקבלים אנו שיצווה לנו הקב"ה מצוות הרבה כמה שירצה, הכל נעשה בפועל; רק דבר אחד אל יעשה: שנצטרך לשמוע בקול חכמי הדור. אנו רוצים לעשות רק את כל אשר "דיבר ה'" – ולא אשר יצווה אותנו משה.

משה הבין היטב את רמיזתם. ולפי שלא רצה להלשין על ישראל לא ביאר תוכן כוונתם, רק "וישב משה את דברי העם אל ה'", "דהיינו שאמר את הדברים כצורתם וכהווייתם, כמו שאמרו ישראל "כל אשר דיבר ה' נעשה".

על זה ענהו הקב"ה שהוא אינו מסכים לזה. אדרבא, רצונו שיקבלו התורה תמיד מפי חכמי הדור ואליהם ישמעו. כדי להראות לישראל שרצונו בכך התגלה אליהם במעמד הר סיני באופן כזה שישמעו כל ישראל את קולו, ואעפ"כ לא דיבר אליהם אלא בלשון יחיד, כאילו למשה לבדו דיבר. מכאן מובן שרצון הש"י הוא שה' ידבר אל משה וישראל יקבלו ממנו.

זהו שאמר: "בעבור ישמע העם בדברי עמך". ע"י שיקבלו את התורה שבעל פה מפי חכמי הדורות תתקיים התורה בידיהם. "וגם כך יאמינו לעולם – גם בנביאים הבאים אחריו."

נוסח ברכת יוצר אור בשבת

א.

בברכת יוצר אור של ימות החול מופיע הפסוק "מה רבו מעשיך ה' כולם בחכמה עשית, מלאה הארץ קניינך".

והנה בנוסח אשכנז של ברכת יוצר אור שנאמרת בשבת נעלם פסוק זה. הטעם לכך הוא, שהפסוק מתאר את מעשה בראשית, שהתרחש בימות החול, מה שאין כן ביום השבת, שהוא יום מנוחה ושביטה ממלאכה. לעומת זאת, בנוסח ספרד אומרים פסוק זה גם בשבת, וזאת על פי נוסח האר"י ז"ל.

נראה לי להביא טעם נכון לנוסח הספרדי לאומרו בשבת, והוא בדרך חידוד.

דהנה יש להתבונן בפירוש הסיפא של הפסוק: "מלאה הארץ קניינך", ובקשר שלו לרישא דקרא "מה רבו מעשיך ה'".

נראה לפרש על דרך מה שכתוב בספר "ברך יצחק", על הפסוק: "אם בחוקותי תלכו... ונתתי גשמכם בעיתם", ופירשו בו חז"ל (תענית כג ע"א), שירד הגשם בלילי שבתות. ולעיל מינה כתיב: "את שבתותי תשמרו ומקדשי תראו". ויש להבין את הסמיכות של שני הפסוקים.

פירש בספר הנ"ל את הסמיכות על פי מה שמובא במדרש תנחומא (כי תשא, לג), דשאל טורנוסרופוס את ר' עקיבא: איך הקב"ה מוריד גשמים בשבת, הרי הוא עובר בכך על איסור הוצאה מרשות לרשות. ענה לו ר"ע: כל העולם כולו של הקב"ה, ונמצא שהוא מטלטל בחצרו.

והנה הקשו על זה, לפי מה שכתוב במדרש, שבשעה שחרב בית המקדש, השליך הקב"ה גט פיטורין לכנסת ישראל. ויש לשאול על כך: כיון שכל העולם כולו של הקב"ה, אין הגט קונה ברשותו של הבעל! ויש להשיב, דכביכול ה' יתברך הקנה לכנסת ישראל מקום בחצירו.

אבל נמצא לפי זה שאסור להוריד גשמים בשבת, כי הרי הקב"ה מוציא מרשותו למקום שהקנה כביכול לכנסת ישראל בעולמו, והרי הוא מוציא מרשות לרשות בשבת.

על פי הדברים האלה פירש הרב הנ"ל את קישור הפסוקים: "את שבתותי תשמרו ומקדשי תיראו" – אם יש לכם מורא שמים, שהוא מועיל לכך שלא ייחרב בית המקדש בגללכם – "אם בחוקותי תלכו ואת מצוותי תשמורו" – הרי אין אני צריך לתת לכם גט פיטורין, וממילא אין צורך להקנות לכם מקום לקנות את הגט; ואז כל העולם הוא חצרי, ואפשר לי לקיים: "ונתתי גשמכם בעיתם", דהיינו בלילי שבתות, בלא לעבור על איסור הוצאה. מה שאין כן בהיפך, חס ושלום.

ב.

אבל נראה שאי אפשר לומר, שה' יתברך נתן גט פיטורין לישראל. זאת משום שכתוב: "אי זה ספר כריתות אמכם אשר שלחתי" – משמע שלא שנתן גט פיטורין.

אמנם משמע מהגמרא שכן נתן ה' לישראל גט פיטורין, זאת על פי הדרשה (יומא פו ע"ב) שגדולה תשובה שדוחה את לא תעשה שבתורה, דכתיב בנביא ירמיה: "הן ישלח איש את אשתו והלכה מאיתו והיתה לאיש אחר, הַישוב אליה עוד? הלא חנוף תחנוף הארץ ההיא! ואת זנית רעים רבים ושוב אלי נאום ה'?" – מזה משמע שנתן ה' לישראל גט פיטורין.

צריך לומר, דמה שהשליך ה' יתברך גט פיטורין לישראל הוא רק בשביל לאיים עליהם, כדי שיקבלו עליהם לחזור בתשובה; אבל באמת הגט לא היה גט, דהרי כל העולם כולו הינו חצירו של הקב"ה, ונמצא שלא יצא הגט מרשות הבעל. זה שאמר הכתוב: "אי זה ספר כריתות אמכם?" – דאם הייתי נותן הגט בידה הנה היה הגט בנמצא בידה, והרי "אי זה ספר?" כלומר: היכן ספר זה? הרי איננו נמצא בידי ישראל. משמע, שאם נתן ה' גט לישראל לא נעשה זה במסירה ביד, אלא דרך הקניית הגט לרשות ישראל. אלא שדבר זה הוא בלתי אפשרי, שהרי כל העולם של הקב"ה, וגט שלא יצא מרשות הבעל אינו גט.

ג.

בזה יבואר המשך הפסוקים בפרשת נתינת התורה: "ועתה אם שמוע תשמעו בקולי ושמרתם את בריתי והייתם לי סגולה מכל העמים, כי לי כל הארץ, ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש".

וקשה: א. למה הפסיק באמצע הבטחת ישראל? היה לו לומר: "והייתם לי סגולה וממלכת כהנים וגוי קדוש". ב. מהי משמעותה של נתינת הטעם: "כי לי כל הארץ"?

על פי האמור יתבהר הכל. אמר ה' לישראל: "אם שמוע תשמעו בקולי ושמרתם את בריתי" – כלומר: כאשר תקבלו כעת את הקידושין והייחוד, כביכול, אז "והייתם לי סגולה מכל העמים" – אפילו אם יגרום החטא ח"ו ותהיו מפוזרים בכל העמים – גם שם תהיו לי לסגולה, שהרי לא מהני לכם זריקת הגט, "כי לי כל הארץ", ובכל מקום החצר שלי היא. ע"כ אפילו אחר זריקת הגט – "ואתם תהיו לי ממלכת כוהנים וגוי קדוש".

ד.

מעתה יתבאר הפסוק: "מה רבו מעשיך ה' כולם בחכמה עשית, מלאה הארץ קנייניך".

דהנה במדרש הנ"ל מובאת שאלתו של טורנוסרופוס מפני מה הקב"ה מוריד גשמים בשבת. וקשה: למה שאל דווקא על ירידת גשמים, ולא על שאר המלאכות הנעשות בשבת בכוח היוצר כל? ענו על כך המפרשים, דעל כל המלאכות לא קשיא מידי, דהרי כתיב "כולם בחכמה עשית", וזאת על פי התרגום של המילה "בראשית", שהיא "בחוכמתא". ומכאן שכוונת הפסוק היא שמלאכת בראשית נעשתה בחכמה, וחכמה היא ואיננה מלאכה (עפ"י שבת קי"ז ע"ב), ולכן מותר לעשות את מלאכת בראשית בשבת. אבל מלאכת ההוצאה אינה מלאכה, כמו שאמרו חז"ל שהוצאה מלאכה גרועה היא, ואעפ"כ התורה אסרה אותה – משמע שאף שאיננה טובה מחכמה, בכל זאת אסור לעשותה בשבת. אם כן שפיר קשה: איך ה' יתברך מוריד גשמים בשבת, והלא זהו הוצאה מרשות לרשות.

התירוץ הוא, דכל העולם כולו הוא חצירו ומותר לטלטל בחצירו. וא"ת הלא ע"י כך שהלכו ישראל בגלות הנה ניתן להם גט, ועל כרחנו צריך לומר שה' הקנה להם מקום, א"כ הדרא קושיא לדוכתא – זה אינו, דמעולם לא הקנה להם מקום, והגט אינו גט, ולא היה הדבר אלא כדי לאיים על ישראל. זהו שאמר הפסוק: "מה רבו מעשיך ה'" – אפילו בשבת, "כי כולם בחכמה עשית" – חכמה ואינה מלאכה, ומותר לעשותה בשבת; וגם ההוצאה, שהיא ירידת הגשמים, מותר לעשותה בשבת, כי "מלאה הארץ קנייניך", ומעולם לא הקנה ה' יתברך רשות לישראל, ונמצא שכל הארץ היא חצירו.

לפי זה נחמד ונעים לומר פסוק זה בשבת, כנוסח הספרדי.

מעלת ארץ ישראל ויושביה

כותב החיד"א בספרו "יוסף אומץ" (סימן יט), וזו לשונו:

דבארץ ישראל אינם נמצאים ממני החטאים, כגון: גילוח זקן ופאות וסתם יינם ועריות ושחוק ואביזרייהו, ורובם ככולם מתפללים בציבור וקורין ושונין דבר בעיתו, מלבד רבני קדישי בעלי ישיבות שם יתנו צדקות ד', גופי הלכות בפלפול וסברא. ופסקו אנשי אמנה דין אמת לאמיתן.

ובספר חסידים:

הבאים לארץ ישראל ואין שמים על לב כי הם בהיכל המלך ומורדים ופושעים ומרבים במשתאות ומרצחים – עליהם הכתוב אומר: "ותבואו ותטמאו את ארצי ונחלתי שמתם לתועבה", וכתוב: "כי תבואו לראות פני מי ביקש זאת מידכם רמוס חצרי". ואל יעלה על ליבם שאחרי מותם יישארו בארץ, אלא במוותם יגרשום החוצה ככלבים.

וזה לשון פרקי דר' אליעזר (פ' לג):

ר' חנינא אומר: כל ישראל שמתים בחוצה לארץ נפשותם נאספות אל הארץ, שנאמר: "והיתה נפש אדוני צרורה בצרור החיים", וכל המתים מן הגוים בארץ נפשותם נשלכות בקלע חוצה לארץ, שנאמר: "ואת נפש אויביך יקלענה בתוך כף הקלע". לעתיד לבוא הקב"ה אוחד בכנפות הארץ ומנער מכל טומאה, כאדם שמנער את הבגד ומשליך כל מה שבתוכה ומשליך אותה לחוץ, שנאמר: "לאחוז בכנפות הארץ וינערו רשעים ממנה".

בעניין עשה ולא תעשה

כתב הרמב"ן בפירושו על התורה בפרשת יתרו (כ', ז) על הפסוק "זכור את יום השבת לקדשו":

ואמר זכור את יום השבת לקדשו - ובמשנה תורה (דברים ה', יב) כתוב שמור את יום השבת לקדשו. ורבותינו אמרו בזה (ר"ה כז, א) זכור ושמור בדבור אחד נאמרו, ולא הקפידו בלשונות אחרים שנתחלפו להם. והכונה להם ז"ל, כי "זכור" מצות עשה, צוה שנזכור יום השבת לקדשו ולא נשכחהו, "ושמור" אצלם מצות לא תעשה, שכל מקום שנאמר השמר פן ואל אינו אלא לא תעשה (עירובין צו, א), יזהיר שנשמור אותו לקדשו שלא נחללהו, ואין ראוי למשה שיחליף דברי השם ממצות עשה למצות לא תעשה. אבל אם החליף בדבור השני וכל תמונה ואמר כל תמונה, בחסרון וא"ו, והוסיף אותה "בועל שלשים", וכן כל כיוצא בזה בשאר הדברות, אין בכך כלום, כי הכל אחד. והטעם הזה לא יסבול אותו אלא מי שאינו רגיל בתלמוד:

ומפורש אמרו (ברכות כ, ב) נשים חייבות בקדוש היום דבר תורה, שנאמר זכור ושמור, כל שישנו בשמירה ישנו בזכירה, והני נשי הואיל ואיתנהו בשמירה איתנהו בזכירה, שהנשים חייבות בשמירה, שבכל מצות לא תעשה הן חייבות, ולא היו חייבות בזכירה שהיא מצות עשה שהזמן גרמא ונשים פטורות, אלא שההיקש הזה מחייב אותן. ...

ואמת הוא ג"כ כי מדת זכור רמזו במצות עשה, והוא היוצא ממדת האהבה והוא למדת הרחמים, כי העושה מצות אדוניו אהוב לו ואדוניו מרחם עליו, ומדת שמור במצות לא תעשה, והוא למדת הדין ויוצא ממדת היראה, כי הנשמר מעשות דבר הרע בעיני אדוניו ירא אותו, ולכן מצות עשה גדולה ממצות לא תעשה, כמו שהאבהה גדולה מהיראה, כי המקיים ועושה בגופו ובממונו רצון אדוניו הוא גדול מהנשמר מעשות הרע בעיניו, ולכך אמרו דאתי עשה ודחי לא תעשה,

ובספר יד מלאכי - כללי הש"ס (אות עין - תקטו) כתב שעשה קל מלא תעשה והוכיח דבריו:

עשה הוא קל מלא תעשה, כן מוכח בהדיא בפ"ק דיבמות [דף ז' א' דאיתא שם הדר אמר אטו עשה דוחה את לא תעשה לאו לא תעשה חמור מיניה וקא אתי עשה ודחי ליה...

וכן מוכח תו בפרק יום הכפורים (דף פה ע"ב) דקאמר השתא על לא תעשה מכפרת על עשה מבעיא והיינו משום שהעשה יותר קל מלא תעשה ועיין הרמב"ם פכ"ד מהלכות אישות הלכה ד' וחייבי עשה איסורן קל ובה"ה שם ובפי"א מהלכות נדרים הלכה ח' היתה מחייבי לאוין ואצ"ל מחייבי עשה והפר נדרים הרי אלו מופרין הרי מבואר שלא תעשה חמור מן העשה ועיין בפרק התכלת [דף מ"ד א' דקרי בברייתא לציצית מצוה קלה ופירש"י הטעם לפי שהוא עשה בעלמא

ולפ"ז פליאה דעת ממני איך כתב הרמב"ן בפרשת יתרו גבי זכור ושמור שמצות עשה גדולה ממצות לא תעשה ולכך אמרו אתי עשה ודחי את לא תעשה וכ"כ ראש יוסף בח"מ סי' ל"ד סעיף ד' והוא פלא דהא תלמוד ערוך הוא בידינו דאף דלא תעשה חמור מהעשה אתי עשה ודחי ליה

הוא מוכיח מהגמרא ביבמות (ז, א) שם נאמר "הדר אמר עשה דחי לא תעשה, לאו לא תעשה חמור מעשה וקאתי עשה ודחי אותו." כלומר שברור לגמרא שהלא תעשה חמור מהעשה, ואף על פי כן דוחה את הלא תעשה.

וכן מוכיח מהגמרא ביומא פרק יוה"כ (פה, ב) שמקשה הגמ' ביחס לתשובה אם מכפרת על לא תעשה ודאי שתכפר על עשה, כלומר פשוט שלא תעשה חמור יותר מעשה.

ולפי"ז מקשה היד מלאכי על הרמב"ן שכתב שעשה גדול מלא תעשה להכי אתי עשה ודוחה לא תעשה.

ונראה דלא קשיא מידי. לעניין קיום העשה וקיום הלא תעשה, העשה גדול מלא תעשה, כיון שאת העשה הוא מקיים בפועל, ואת הלא תעשה מקיים בשב ואל תעשה. אבל בעניין ביטולם הענין הפוך. כשמבטל לעשה הוא מבטלו בשב ואל תעשה, וכשהוא מבטל לא תעשה הוא מבטלו בקום ועשה.

לכן אמרו ביומא ביחס לתשובה המכפרת אמרה הגמרא "השתא על לא תעשה מכפרת אעשה מבעיא". כי שם מדובר שעבר על עשה ועל לא תעשה. נמצא שעל הלא תעשה עבר בפועל בקום ועשה, ועל העשה עבר בשב ואל תעשה, ובוודאי שבמצב זה הלא תעשה חמור.

אבל אם יש לפנינו מעשה אחד שיש בו שני עניינים מהופכים, קיום מצוות עשה בקום ועשה וגם עבירת לא תעשה בקום ועשה, יש מקום להתלבטות. במקרה זה אפשר שנקיים המצוות עשה ואז ממילא נצטרך לעבור על הלא תעשה בקום ועשה, או שלא נקיים המצוות עשה כדי שלא נצטרך לעבור על הלא תעשה בקום ועשה. והספק הוא האם נשקול את הענין לפי העונש, ולא תעשה עונשה יותר גדול מעבירת ביטול מצוות עשה (וממילא לא נקיים העשה), או שנלך אחר שכר קיום של המצוות עשה והרי שכרה של ממוות עשה גדול יותר ממצות לא תעשה.

ומגלה לנו התורה שנלך אחר קיום המצוה ושכרה הגדול יותר, ולא נחשוש ללכת אחר צד העבירה ועונשה, כלומר שלעולם הולכים אחר צד הקיום.

על עזבם את תורתי

מי האיש החכם ויבן את זאת ואשר דבר פי ה' אליו ויגידה על מה אבדה הארץ
נצתה כמדבר מבלי עובר: ויאמר ה' על עזבם את תורתי אשר נתתי לפניהם ולא
שמעו בקולי ולא הלכו בה: (ירמיהו ט', יא-יב)

אומרת על כך הגמרא:

דאמר רב יהודה אמר רב מאי דכתיב מי האיש החכם ויבן את זאת, דבר זה נשאל
לחכמים ולנביאים ולא פירשוהו עד שפירשו הקב"ה בעצמו דכתיב ויאמר ה' על
עזבם את תורתי וגו'. היינו לא שמעו בקולי היינו לא הלכו בה אמר רב יהודה
אמר רב שאין מברכין בתורה תחלה. (מסכת נדרים פא ע"א)

וקשה על המצודת דוד שמפרש בספר ירמיהו (שם):

ויאמר ה' - המקום בעצמו אמר שהעיקר הוא על אשר עזבו את תורתי וגו', רוצה
לומר שלא למדו את התורה, ולכן לא שמעו בקולי בכל הדברים ולא הלכו בדרך
התורה לקיים מצוותיה, כי אם עסקו בתורה היה המאור שבה מחזיר אותם
למוטב אבל בעבור שלא עסקו בה באו לכל אלה הפשעים ואבדה הארץ בעונם.

והרי הגמרא אמרה שחטאם היה שלא ברכו בתורה תחילה ולא שלא למדו תורה?

אלא, צריך לומר שמה שנאמר בגמרא שלא ברכו בתורה תחילה, היינו שאפילו אם היו
לומדים את התורה לא היו לומדים לשמה, כי הברכה מראה את חשיבות הלימוד בעיניהם,
שהיא כל כך יקרה להם ולכן ומודים לה' בברכתם עליה, וזה שלא ברכו בתורה תחילה
מראה שלא היתה חשובה להם, כי הלימוד היה שלא לשמה, ולכן לא היה המאור שבתורה
מחזירם למוטב (וראה ב"י או"ח סי' מז ד"ה ברכת התורה).

כיצד דין הקבר

איתא בברייתא:

שאלו את ר' אליעזר: כיצד דין הקבר? אמר להם: בזמן שאדם נפטר מן העולם בא מלאך המוות ויושב על קברו ומכה אותו בידו ואומר לו: קום, הגידה לי שמך! אומר לו: גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שאיני יודע מה שמי. מיד מכניס רוח ונשמה בגופו, ומעמידו ומחייבו בדין. (שמחות חיבוט הקבר פ"א ה"ו; אוצר המדרשים ח"א, צג ע"ב; מובא בראשית חכמה, שער היראה, פ"ב)

ובהמשך:

...ובאין מלאכי השרת ומלקטים אותן ומעמידין אותו ומכה אותו פעם שלישית, ומבקשין ממנו דין ודנין אותו בכל מדה ומדה, יום א' ויום ב' בכך דנין אותו, יום ג' דנין אותו במכות, מכהו מב' עיניו מפני שלא ראה ואמר, ומאזניו מפני שלא שמע ואמר, ומשפתיו מפני שהוציא משפתיו דברי תיפלות, ומלשונו מפני שהעיד עדות שקר, ומרגליו מפני שהקדים רגליו לדבר עבירה.

ויש מקום להעלות מספר שאלות: מה הסיבה ששואלין שמו של האדם?

ועוד, מדוע באמת שוכח שמו?

ועוד שמשמע שאם היה יודע שמו לא היה נידון, ולא ברור מה חומר העונש אם אינו יודע שמו?

ולפי ערך קטנות הבנתי נראה לבאר מעט. ונקדים לכך מאמר אליהוא וזה לשונו:

ויען אליהוא בן-ברכאל הבוזי ויאמר צעיר אני לימים ואתם ישישים על-כן זחלתי ואירא מחוות דעי אתכם: אמרתי ימים ידברו ורב שנים ידיעו חכמה: אכן רוח-היא באנוש ונשמת שדי תבינם: לא-רבים יחכמו וזקנים יבינו משפט: לכן אמרתי שמעה-לי אחווה דעי אף-אני (איוב ל"ב, ו-י)

להמשיך מכאן וצריך להבין מה שאמר "צעיר אני לימים" ולא אמר "בימים"?

עוד יש להקשות שאמר "ישישים" ולא אמר "זקנים" כמו שאמר מקודם "ואליהו חכה את-איוב בדברים כי זקנים-המה ממנו לימים".

עוד יש להבין את כפילות הלשון "זחלתי וארא" ? רש"י ז"ל פירש על "זחלתי- לשון יראה", ומה הצורך בכפילות הלשון?

ונקדים להסבר את מאמר הכתוב במשלי (פ"ט, יא): "כי בי ירבו ימיך ויוסיפו לך שנות חיים". וקשה לשון "ירבו" שהוא לשון עבר. כי לכאורה המשמעות היא שבזכות התורה יאריך ימים, וצריך אם כן לומר 'ירבו ימיך' כמו שמסיים "ויוסיפו לך".

ונקדים עוד את מאמר הזוהר בראשית (דף קכט ע"א):

ואברהם זקן בא בימים וה' ברך את אברהם בכל, רבי יהודה פתח (תהלים סה)
אשרי תבחר ותקרב ישכון חצריך האי קרא אתמר אבל זכאה הוא ברנש דאורחוי
אתכשרן קמי קודשא בריך הוא ואיהו אתרעי ביה לקרבא ליה לגביה.

כוונת הכתוב בתהילים (פ"ד, ו): "אשרי אדם עוז לו-בך מסילות בלבבם", שכפי אתמשכותא דלבא דברנש בזה העולם כן יהבין ליה אורחא לאתמשך בעולם הבא. כדרכו בעולם הזה כך ימשיך דרכו בעולם הבא.

כשיוצא נשמתו של אדם אחר פטירתו מוליכין אותה ומביאין לה לפני בית דין של מעלה ושואלין אותה: עסקת בתורה? והיא אומרת: לא פסק פומי מגירסא. ושואלין אותה עוד: עשית מעשים טובים? ואומרת הן. רדפת אחר מצוות? ומשיבה על הכל בחיוב, ומכחשת על כל מעשיה הרעים. מה עושין עמה כל יום למעלה, אין פוסקין דין ועונש עד שתודה הנשמה בעצמה ותאמר: יפה צדקת, יפה חייבת. ולזאת מה עושין עמה שתודה בעצמה על כל מעשיה? אז מראין לה בכת הדמיון ומכניסין אותה לפלטין גדול מהודר מאד. ומראין לה שבקצה האחד של האולם יושבין ליד שלחן גדול אחד כמה וכמה זקנים חשובים, כל אחד ספרו בידו, וכל אחד עוסק בענינו ובלמודו. ובקצה האחר מראין לנשמה שיושבת חבורה גדולה, כולם מסלסלים שערוותיהם ועוסקים בדברים בטילים, ובכל מיני שחוק והיתול.

ומדרך הטבע שמי שהרגיל עצמו בעולם הזה בין החכמים ולומדי התורה, בוודאי כשיכנס באותו פלטין יפנה לשלחן החכמים לראות סדר לימודם ועיונם. ומי שרגיל בשחוק ובדברים בטלים, יפנה בטבעיות לחבורה של שחוק והיתול. - ובזה יבוררו מעשיה של אותה נשמה בעולם הזה. ובמצב זה אין ביכולתה להכחיש עוד ולהעמיד פנים, וזו הכוונה באומרם "מסילות בלבבם", שדרכה של הנשמה תוכיח את מצבה.

ועתה נחזור להמאמר שהובא תחילה, שמלאך המוות אומר לאדם שנפטר: "קום הגידה לי שמך" וכו'...

כי אדם שעסק כל ימיו בתורה ועבודה ובגמילות חסדים, תיקן את כל העולמות והאורות הנרמזים בצירוף שמו. ואדם זה בעת הסתלקותו רואה כל התיקונים שעשה בחייו במעשי מצוותיו.

ומצאנו במדרש תנחומא (בראשית ס"א) ובמדרש רבה (בראשית פרשה סב, ב) :

מעשה בר' אבהו כשהיה מסתלק מן העולם, הראה לו הקב"ה שלש עשרה נהרי אפרסמון. התחיל לומר בשעת מיתתו לתלמידיו: אשריכם עוסקי התורה. אמרו לו רבינו מה ראית? אמר להם: שלש עשרה נהרי אפרסמון נתן לי הקב"ה בשכר תורתו. התחיל לומר: "ואני אמרתי לדיק יגעתי לתהו והבל כחי כליתי אכן משפטי את ה' ופעולתי את אלהי (ישעיה מט, ד)

עוד במדרש רבה שמות (נב, ג) :

אמר בן עזאי (תהלים קט"ז, טו) "יקר בעיני ה' המותה לחסידיו" אימתי הקב"ה מודיע לצדיקים היקר שמתוקן להם סמוך למיתתן שנאמר המותה לחסידיו, אותה שעה הם רואין ושוחקים לפיכך ותשחק ליום אחרון,

על כן, משיג הוא אז את כל הרמזים שמרומז בצירוף שמו, ושמו יאיר. ותאיר לפניו צדקתו, וינוח על משכבו בשלום בטח. אבל מי שהוא להיפך חס וחלילה שלא קיים עלי אדמות תורה ומצוות, אינו יודע כלל משמו ומרמזיו, ולא ימצאו כלל בעולם העליון מתיקוניו. ולזאת אמר אותו אדם למלאך המוות "גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שאיני יודע שמי", ולפיכך דנין אותו מכל איבריו שלא תיקן. וזו כוונת הכתוב: "והלך לפניך צדקך כבוד ה' יאספך" (ישעיה נ"ח, ח) - כי התיקונים שתיקן בחייו במעשי מצוותיו הם יוליכוהו ויסתירוהו מכל פגע רע, ובטח ינוח על משכבו בגנזי מרומים. אמן.

עניית אמן

זוהר (כרך ג דברים פרשת וילך דף רפה עמוד ב רפז, א)

תאנא כל מאן דשמע ברכה מההוא דמברך ולא אתכוון באמן עליה נאמר ובוזי יקלו כמה דאת אמר (מלאכי א') לכם הכהנים בוזי שמי מאי עונשיה כמה דלא פתח ברכאן לעילא כך לא פתחין ליה ולא עוד אלא כד נפיק מהאי עלמא מכריזי קמיה ואמרי טרוקו גלי קמיה דפלניא ולא ליעול ולא תקבלון ליה ווי ליה ווי לנשמתיה, תאנא חייבי דגיהנם כלהו סלקי במדורין ידיען וכמה פתחין אית ליה לגיהנם וכלהו פתחין לקבל פתחין דגן עדן ובשעתא דאפקי לאינון חייביא דקבילו עונשייהו אינון פתחי פתחין ושוין (ס"א ושאבין) לון לבר, וכלהו פתחין בשמהן אקרון לקבליהון דפתחין דגן עדן וכל פתחא ופתחא אקרי שמא לקבלי ההוא פתחא דגיהנם ואשתמודען פתחין לקבליהון פתחין אינון פתחין דג"ע, בגיהנם אית מדורא בתראה תתאה דכלהו, וההוא מדורא הוי מדורא על מדורא ואקרי (איוב י') ארץ עיפתה מה עיפתה כמה דאת אמר (שמות כ"ח) רבוע יהיה כפול ומתרגמינן מרובע יהיה עיף אוף הכא עיפתה כלומר כפולה וההוא אקרי שאול תחתית שאול הוא מדורא חד, תחתית הוא מדורא תתאה ובגין כך אקרי ארץ עיפתה תחתית ואקרי אבדון, ועל דא כתיב (משלי כ"ז) שאול ואבדון וכלהו מדורין לא אכפלו וכלהו לא עייפין בר מהאי, ותאנא מאן דנחית לאבדון דאקרי תחתית לא סליק לעלמין וההוא אקרי גבר דאשתצי ואתאביד מכלהו עלמין, ותאנא לההוא אתר נחתין להנהו גברי דמבזי לאתבא אמן ועל אמן סגיאין דאתאבידו מניה דלא חשיב להו דיינין ליה בגיהנם ונחתין ליה בההוא מדורא תתאה דלית בה פתחא ואתאביד ולא סליק מניה לעלמין, ועל דא כתיב (איוב ז') כלה ענן וילך כן יורד שאול לא יעלה, ולא והא כתיב (יונה ב') מבטן שאול שועתי שמעת וגו', וכתיב (שמואל א ב') מוריד שאול ויעל אלא הכא שאול התם תחתית, ואוקימנא הא דאהדר ביה הא דלא אהדר ביה,

תרגום:

למדנו, כל מי ששמע ברכה מאותו שמברך ולא כיוון ליבו באמן עליו נאמר "ובוזי יקלו". מה עונשו – כמו שהוא לא פתח ברכות למעלה כך אין פותחין לו ברכות, ולא עוד אלא כשיוצא מהעולם הזה מכריזים לפניו ואומרים: סגרו הפתחים לפני פלוני ולא יכנס ולא תקבלו אותו. אוי לו ואוי לנשמתו.

למדנו רשעים בגהינום כולם עולים במדורים ידועים וכמה פתחים יש בגיהנם וכל הפתחים הם כנגד הפתחים שבגן עדן. ובשעה שמוציאים משם את הרשעים שקבלו עונשם, הם פותחים הפתחים ומשימין אותם לחורן.

וכל הפתחים נקראים בשמות כנגד הפתחים שבגן עדן: בגיהנם יש מדור אחרון, התחתון של כולם ומדור ההוא נקרא שאול. תחתית שאול הוא מדור העליון. תחתית הוא המדור התחתון ונקרא גם כן אבדון ולמדנו, מי שיורד לאבדון שנקרא תחתית – אינו עולה לעולם, ולמדנו למקום ההוא מורידים לאותם אנשים המבזים לעניית אמן ודנים אותם בגיהנם על אמנים רבים שנאבדו ממנו, שלא החשיב אותם. ומורידים אותו באותו מדור התחתון שאין בו פתח ונאבד ואינו עולה משם לעולם. ועל זה כתוב "כלה ענן וילך כן יורד שאול לא יעלה" (איוב ד').

זוהר (כרך ג דף רפו, א)

א"ר יוסי מאי דכתיב (ירמיה ב') כי שתיים רעות עשה עמי אותי עזבו מקור מים חיים לחצוב להם בארות וגו', אותי עזבו מקור מים חיים דא הוא דלא בעי לקדשא שמא דקודשא בריך הוא באמן, מאי עונשיה, כתיב לחצוב להם בארות בארות נשברים דנחתין לגיהנם דרגא בתר דרגא עד דנחתין לאבדון דאקרי תחתית, ואי איהו קדיש שמא דקודשא בריך הוא לכוונא באמן כדקא יאות סליק דרגא בתר דרגא לאתעדנא מההוא עלמא דאתי דנגיד תדיר ולא פסיק הדא הוא דכתיב (תהלים ל"א) אמונים נוצר יי' ומשלם על יתר עושה גאוה,

תרגום:

אמר ר' יוסי מאי דכתיב "כי-שתיים רעות עשה עמי אתי עזבו מקור מים חיים לחצב להם בארות בארת נשברים אשר לא-יכלו המים". אותי עזבו מקור מים חיים זה הוא שלא רצה לקדש השם של הקב"ה באמן, מאי עונשו? שיורדים לגיהנם מדריגה אחר מדריגה עד שיורדים לאבדון שנקרא תחתיות. ואם הוא מקדש את השם של הקב"ה לכוון באמן כראוי עולה מדריגה אחר מדריגה להתעדן מעולם הבא שנמשך תמיד ואינו נפסק. זה שכתוב: "אמונים נוצר ה' ומשלם על יתר עושה גאוה".

זוהר (כרך ג דף רפה עמוד א)

א"ר יהודה ובוזי יקלו מאן דלא ידע לאוקיר למאריה ולא אתכוון באמן דתנינן גדול העונה אמן יותר מן המברך והא אוקימנא קמיה דר"ש דאמן משיך ברכאן ממבועא למלכא וממלכא למטרוניתא (דא כ"י), ובאתוון גליפין דרבי אלעזר מאלף למ"ם וממ"ם לנו"ן, כיון

דמטו ברכאן לנזן מתמן נגדין [דף רפה עמוד ב] ונפקין ברכאן לעלאי ותתאי ומתפשטי בכלא, וקלא נפיק אתשקיו משקיותא דברכן דאפיק פלניא עבדא דמלכא קדישא, וכד ישראל לתתא משמרין לאתבא אמן לכוונא לבייהו כמה דאצטריך כמה פתחין דברכאן פתיחין ליה לעילא כמה טבאן משתכחין בכלהו עלמין כמה חדו בכלא מאי אגר להו לישראל דגרמין האי אגר להו בעלמא דין ובעלמא דאתי, בעלמא דין בשעתא דעאקין להו (לישראל) ומצלן צלותא קמי מאריהון קלא מכרזא בכלהו עלמין (ישעיהו כ"ו) פתחו שערים ויבוא גוי צדיק שומר אמונים אל תקרי אמונים אלא אמונים, פתחו שערים כמה דישראל פתחין להו תרעין דברכאן כך השתא פתחו שערים ותתקבל צלותהון מאינזן דעאקין להו, האי בעלמא דין, בעלמא דאתי מאי אגרייהו דכד יפוק ב"נ מהאי עלמא דהוה שומר לאתבא אמן, מאי שומר כלומר נטיר ההיא ברכה דאמר ההוא דמברך ומחכה ליה לאתבא אמן, כמה דאצטריך, נשמתיה סלקא ומכרזי קמיה פתחו שערים קמיה כמה דאיהו הוה פתח תרעין כל יומא כד הוה שומר אמונים,

תרגום:

אמר ר' יהודה ובוזי יקלו היינו מי שאינו יודע לכבד את אדונו ולא נתכוון באמן. שלמדנו גדול העונה אמן יותר מהמברך. וכשישראל למטה שומרים לענות אמן ולכוון ליבם כמו שצריך - כמה פתחו בברכות פתוחים למטה, כמה טוב נמצא בכל העולמות, כמה שמחה הוא בכל, ומהו שכרם של ישראל שגרמו לזה, שכרם הוא בעוה"ז ובעוה"ב. בעולם הזה בשעה שמיצרים להם [לישראל] ומתפללים תפילתם לפני דונם, הקול מכריז בכל העולמות "פתחו שערים ויבוא צדיק שומר אמונים" אל תקרי אמונים אלא אָמְנִים היינו שומרים לענות אמן. פתחו שערים כמו שישראל פתחו להם שער הברכות כך עתה פתחו שערים ותתקבל תפילתם על אלו שמצירים להם. זה שכרם לעולם הזה. בעולם הבא מה שכרם [= על אחת כמה וכמה]. ומשום כך כשיצא האדם מהעוה"ז שהיה שומר [= ממתין] לענות אמן, כלומר ששומר אותה הברכה שאומר המברך ומחכה לו לענות אחריה אמן כמו שצריך, אז נשמתו עולה ומכרזת לפניו 'פתחו שערים לפניו כמו שהוא היה פותח שערים בכל יום כשהיה שומר אמונים' דהיינו אמונים.

ראשי תיבות אמן: א-ל מלך נאמן.

ובספר חסידים ס' רנ"ח: "האומר בלחש ברכת התורה וברכו, גוזל את המצוות. שהרי גדול העונה אמן יותר מן המברך, וכתוב "וענו הלוויים ואמרו אל כל איש ישראל קול רם".

כשקורין בתורה אותו המברך על התורה חוטא אם מברך בלחש כי אז הקהל לא עונה אמן ולא ברוך ה' המבורך לעולם ועד.

פרשה פתוחה וסתומה

כתב הטור ביורה דעה (סימן רעה) בענין פרשה פתוחה בספר תורה :

הפתוחה צריכה שתהיה פתוחה בסוף השיטה או בתחלתה כדי ט' אותיות הלכך אם נשאר בשיטה עדיין כדי לכתוב ט' אותיות או יותר יניח חלק ויתחיל בראש השיטה שתחתיה ואם נשאר פחות מזה או שסיים בסוף השיטה יניח כדי ט' אותיות בראש שיטה שתחתיה ויתחיל לו משם ולהלן

לפי הטור כאשר הפרשה פתוחה יש להשאיר בסוף השיטה חלק כדי תשע אותיות, ואז יתחיל הפרשה שאחריה בראש השיטה. אם עשה כך זו פרשה פתוחה בין לדברי הרא"ש (הל' ס"ת ס"י יג) ובין לדברי הרמב"ם (הל' ס"ת פ"ח ה"א).

ובהמשך כתב הטור בענין זה של פרשה פתוחה "או בתחילתה", היינו לומר שאם לא נשאר בסוף שיטה חלק כשיעור לכתוב תשע אותיות לא יתחיל פרשה שאחריה בראש שיטה, אלא יניח חלק כדי לכתוב תשע אותיות ושם יתחיל. אלא שזה דווקא לדעת הרא"ש בהלכות ס"ת (שם), אבל לדעת הרמב"ם (הל' ס"ת פ"ח) כל כהאי גוונא סתומה היא.

ובמסכת סופרים (פ"א טו) נאמר :

איזו היא פתוחה, כל שלא התחיל בראש השיטה, ואיזו היא סתומה, כל שהניח מבאמצע השיטה. וכמה יניח בראש השיטה, ותהא נקראת פתוחה, כדי לכתוב שם של שלש אותיות. וכמה יניח באמצע השיטה, ותהא נקראת סתומה, כדי לכתוב שם של שלש אותיות.

ומדברי הפוסקים נראה שאין מתקבלת השיטה המובאת במס' סופרים. לדעת מס' סופרים פרשה פתוחה צריכה להיות פתוחה דווקא בתחילת השיטה כשיעור שלוש אותיות ואח"כ מתחיל לכתוב. ולעומת זאת צורת הסתומה היא שצריך להניח דווקא באמצע השיטה פנוי

כשיעור שלוש אותיות, ומתחיל לכתוב בסוף אותה השיטה לפחות תיבה אחת. וכן אם השלים בסוף השיטה והניח כל השיטה פנויה והתחיל לכתוב מתחילת שיטה שלישית זו פרשה סתומה כמו שכתב הרא"ש (שם סי' י"ג).

ובשו"ע (יו"ד סי' רעה, ב) סבר שיש לנהוג לחומרה הן כדעת הרמב"ם והן כדעת הרא"ש. ולכן נפסק להלכה, שפרשיות פתוחות המסומנות באות פ' מתחילות בשורה חדשה. ופרשיות סתומות המסומנות באות ס' מתחילות באותה השורה שבה נסתיימה הפרשה הקודמת לה, אלא שמשירים ביניהם רווח כדי תשע אותיות (שו"ע סימן ער"ה).

* * *

בהמשך לענין זה, יש מקום לדון בהפסקות שבסדר עשרת הדברות.

עשרת הדברות הן בפרשת יתרו (שמות כ') והן בפרשת ואתחנן (דברים ה') מחולקות לעשר פרשיות סתומות. אולם המעיין ימצא שאין הפסק בין 'אנוכי' ולא יהיה לך', והדבר דורש כמובן הסבר, שהרי אילו שתי דברות נפרדות.

הגמ' במכות (כד, א) אומרת: 'אנוכי ולא יהיה לך' מפי הגבורה שמענום, כלומר הדברות היסודיות נאמרו ישירות לעם ישראל על ידי הקב"ה. ובהתאם לכך, יש הבדל בין סגנון דברות אילו לסגנון הדברות האחרות. בשתי הדברות הראשונות מופיע שמו של הקב"ה בגוף ראשון כמו שכתוב 'אנוכי ה' אלוקיך', 'לא יהיה לך אלוהים אחרים על פני' נוכח, כדבר איש אל רעהו. אבל בשאר הדברות נזכר שמו של הקב"ה בנסתר, בגוף שלישי, כמו שכתוב 'כי לא ינקה ה' את אשר ישא את שמו לשווא', 'כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ', 'על כן ברך ה' את יום השבת'.

כנראה שמסיבה זו חיברו את 'אנוכי' ולא יהיה לך' ולא הפסיקו ביניהם.

אלא שאם נתבונן בהמשך הפסוקים הרי שכדי להגיע לחלוקה של עשר פרשיות חילקו את המצווה האחרונה – 'לא תחמוד' – לשתיים. וכך יש כאן חזרה פעמיים על 'לא תחמוד' בהפסק-בריוח, המסומן באות ס', המקובל כסימן לפרשה סתומה, ובדרך זו מגיעים לסך של עשר פרשיות.

אלא שדבר זה צריך הסבר, מדוע נאמר פעמיים 'לא תחמוד'?

האבן עזרא (דברים ה', טו) בפירושו לעשרת הדברות אומר שמילת 'חמד' מתפרשת לשני טעמים. האחד – גזל ועושה, כלומר לקחת ממון של אחרים בחזקה ובאונס, והטעם השני

— לשון תאוה בלב. התורה אם כן הזהירה להימנע מחמוד שבלב כדי לא לבוא לידי לקיחת חפץ ממישהו בניגוד לרצונו החופשי ואפילו כשמשלמים את מחירו בכסף מלא.

והוא מה שאומר הרמב"ם בהלכות גזילה ואבידה (פ"א ה"ט):

כל החומד עבדו או אמתו או ביתו וכליו של חברו או כל דבר שאפשר לו שיקנהו ממנו והכביד עליו ברעים והפציר בו עד שלקחו ממנו אף על פי שנתן לו דמים רבים הרי זה עובר בלא תעשה שנאמר (שמות כ', ט"ז) לא תחמוד ואין לוקין על לאו זה מפני שאין בו מעשה ואינו עובר בלאו זה עד שיקח החפץ שחמד כעניין שנאמר (דברים ז', כה) לא תחמד כסף וזהב עליהם ולקחת לך, חימוד שיש בו מעשה.

לפי זה מובן לנו מדוע נישנה איסור 'לא תחמוד' פעמיים, וגם ברור פיסוקו לשתי פרשיות כפי המסורת. וכל זה בא ללמדנו שאנו מוזהרים על איסור חימוד במחשבה, וממילא נתרחק מעבירת חימוד שבמעשה.

קדושת בית הכנסת, אמירת שיר השירים בערב שבת

מנהג בישראל בכל שבת הגדול הרב המקומי בכל בית כנסת דורש בענייני חג הפסח. השנה חל שבת הגדול בערב פסח, הקדימו את הדרשה לשבת הקודמת. בקשוני לדבר היום בשבת שהיא ערב פסח, וכיון שעבר הזמן לדרוש בענייני פסח, אמרתי לומר כמה מלים בענייני יום יום שיש להם ענין במשך כל השנה לא רק לפני פסח.

א.

בקיצור שלחן ערוך (סימן י"ג סע' א) נאמר:

קדושת בית הכנסת ובית המדרש גדולה מאד, ומוזהרים עליהם לירא ממי שהוא שוכן בהם יתברך שמו, כדכתיב ומקדשי תיראו, ובית הכנסת ובית המדרש נקראים גם כן מקדש, כדכתיב ואהי להם למקדש מעט, ודרשינן אלו בתי כנסיות ובתי מדרשות...

וכתבו הפוסקים דמצווה זו לירא מן המקדש נוהג בבית הכנסת ובבית המדרש מדאורייתא. לכן כשנכנסים לביהכ"נ אומרים "ואני תפילתי לך ה' עת רצון... ואני ברוב חסדך אבוא ביתך אשתחוה אל היכל קדשך ביראתך" כלומר כשנכנסים לביהכ"נ נכנסים לבית ה' ביראתך.

וחייבים לשים לב. פשוט וברור, שכל אחד מאיתנו אם יכנס לבית הנשיא שהוא רק בשר ודם בכל זאת ישב שם בדרך ארץ ולא ינהל שיחות בקול רם, על אחת כמה וכמה בבית הקב"ה שהוא מלך מלכי המלכים הקב"ה שכל המלאכים והשרפים עומדים לפניו באימה וביראה כמו שאנו אומרים בכל יום בתפילת "יוצר אור", בוודאי צריכים אנו להתנהג באימה וביראה. וקל וחומר שזה צריך להיות היחס שהרי אנו באים לבקש רחמים ממנו.

כל האמור הוא ביחס להתנהגות בבית הכנסת בכל יום ובכל עת ובכל שעה.

ב.

עכשיו אני רוצה כמה מלים על ערב שבת קודש לפני מנחה.

הקדמונים תקנו לומר בכל ערב שבת קודש את מגילת שיר השירים. למה נקראה מגילה זו כך?

במדרש נאמר:

אמר ר' עקיבא... אין כל העולם כולו כדאי כיום שנתנה בו שיר השירים. למה?

שכל הכתובים קדש וזה קדש קדשים. (שהש"ר א, יא)

ידוע כי את מגילת שיר השירים כתב שלמה המלך עליו השלום ויש בו מאה ושבעה עשר פסוקים לא פחות ולא יותר. מדוע דווקא מאה ושבעה עשר פסוקים?

מובא בזוהר החדש בראשית (כט, ב):

אמר רב הונא: אפילו הרשעים שבגיהנם מוכתרים הם ביום השבת ושוקטין

ונוחין

וניתן לעשות חשבון בצורה זו. הם נחים בשבת עשרים וארבע שעות (24). גם בכל יום מששת ימי השבוע הם נחים וזה בשעה שישראל מתפללים כשעה וחצי בכל תפילה, וממילא יש לרשעים מנוחה בכל יום ארבע וחצי שעות (4.5). אם נכפיל את המנוחה בכל יום בימי השבוע נגיע לעשרים ושבע שעות (27). ואם נצרף לשעות המנוחה בשבוע את המנוחה בשבת נקבל יחד חמישים ואחת שעות (51). מעין רמז לזה תקנו בליל שבת את

הנוסח "וינוחו בה", בשחרית בשבת "וינוחו בו", ובמנחה "וינוחו במ" אותיות ה,ו,מ, הם יחד חמישים ואחת (51).

וכעת, אם נחזור לעניננו יש למספר זה של שעות המנוחה במשך השבוע גם קשר למספר הפסוקים בשיר השירים.

הרי בששת ימי השבוע יש מאה ארבעים וארבע שעות (144), אם נוריד מהם עשרים ושבע (27) שעות שיש להם מנוחה בזמן התפילות נותר מאה ושבע עשרה שעות (117) שהרשעים נידונים בהם בגיהנום בששת ימי החול. לכן אמר שלמה המלך עליו השלום מאה ושבע עשרה (117) פסוקים בשיר השירים להנצל בזה מדין גיהנום בו נמצאים הרשעים בשבוע כמספר השעות הזה.

כתוב בשיר השירים (ג', ז) "הנה מיטתו של שלמה שישים גיבורים סביב מגיבורי ישראל כולם אחוזי חרב מלומדי מלחמה איש חרבו על ירכו מפחד בלילות" ואמרו חז"ל במסכת סנהדרין (ז ע"ב): "מפחד בלילות, - מפחדה של גיהנום שדומה ללילה". הרי, שהיה שלמה המלך ע"ה מפחד מגיהנום.

לכן, כאשר באים אנו בערב שבת קודש לומר שיר השירים, הרי, שמבקשים אנו להנצל בזה מדינה של גיהנום. וחשוב גם מאד לומר מגילה זו בכוונה גדולה כדברי ר' עקיבא שהיא קודש קודשים.

ג.

אמרו חז"ל במסכת ברכות (ח ע"א):

אמר רב הונא בר יהודה אמר רבי אמי: לעולם ישלים אדם פרשיותיו עם הצבור
שנים מקרא ואחד תרגום שכל המשלים פרשיותיו עם הציבור מאריכין לו ימיו
ושנותיו.

לכן כשבאים בע"ש לבית הכנסת ישב כל אחד על מקומו או שיאמר שיר השירים או שיעבור על הפרשה או שיעשה שניהם ביחד. וממילא יהיה שכרו כפול ומכופל, ינצל מדינה של גיהנום כאמור, יזכה לאריכות ימים, וגם לא יבוא לידי שיחות ודברים בטלים.

ובזכות זה יקויים בנו מה שאומרים אנו בתפילת השבת "וטהר לבנו לעבדך באמת", ונזכה לגאולה שלמה במהרה בימינו אמן. בניסן נגאלו ובניסן עתידין להגאל.

שיר הרועים

לרבי ליב בן שרה (ר' ליב שרה'ס) נודע סוד ע"י רוח הקודש, שבמלכות הונגריה שוכנת
באתכסיה נשמה קדושה שהגיעה שעתה להתגלות בעולם. מיד יצא לשם בכח קפיצת הדרך
כדי למלא שליחויות שחותמן סוד. בא אל ישוב יהודי לסרנטש ואל היער הסמוך לו, שם
מצא ילד כבן שמונה יושב ומשגיח על להקת אווזים וזמר בפיו:

שכינה שכינה למה כה רחקת?

גלות גלות למה כה הארכת?

אם נצא מן הגלות נתראה פנים אל פנים.

שאל ר' ליב את הילד הרועה מפי מי שמעת זמר זה? ענה לו הילד בתום שיחו שיר רועים
הוא. שאלו ר' ליב האם כך שרים אותו כל הרועים? ענה הילד בתום שיחו כל הרועים אין
אומרים שכינה אלא אהובת ליבי, ואין אומרים גלות אלא יער. ר' ליב הוסיף ושאל ובכן
ילדי החלפת את במילים? כן השיב הילד, יהודי אני ומי הוא אהובת הלב של היהודי
השכינה, ואין יער עבות ליהודי יותר מן הגלות. לקח רבי ליב את הילד לבית מדרשו של רבי
שמואל מניקלשבורג, תלמיד המגיד ממזריטש, שם גדל בתורה ובקדושה ולימים הוכתר
כאדמו"ר, הוא הצדיק רבי יצחק אייזיק טאוב הרבי מקליב.

וכך הן מילות שיר הרועים:

יער יער מה גדול אתה – שושנה שושנה מה רחוקה את

אלו היה היער קטן – היתה שושנה קרובה אז

אלו מן היער הוציאוני – היינו שנינו יחד אז

וכך הן מילותיו של הילד לימים האדמו"ר מקליב:

גלות גלות מה גדולה את – שכינה שכינה מה רחוקה את

אלו היתה הגלות קצרה – היתה השכינה קרובה אז

אלו מן הגלות הוציאוני – היינו שנינו יחד אז

שיר נוסף שחיבר רבי יצחק אייזיק, שרבים מכירים אותו בלשון ההונגרית "סאל א קאקאש מר":

קורא התרנגול

קורא התרנגול הנה הבקר אור,
ביער ירוק בשדה לבן מטיילת לה צפור,
מה יפית צפור, מה יפית צפור,
צהובת רגל, צהובת מקור, מצפה לי הצפור.
חכי חכי צפור, חכי חכי צפור, אם לך יעדני אל, אתך אגיל בדרור.
הנה הבקר אור קורא התרנגול
יבנה המקדש, עיר ציון תמלא, מתי יגאל דור?
ושם נשיר שיר חדש וברננה נעלה, הגיע כבר התור.

לשון הרע ואכילת חזיר

ר' צבי הירש מגיד מישורים מנדבורנא, בשנת תקס"ב נתבקש לישיבה של מעלה. לפני פטירתו ציוה להעמיק את קברו ולהרים את הגולל שעליו באופן שמתוך עמקו של הקבר עד לגובהו יהא כדי שיעור קומת אדם, כדי שיוכל לעמוד בקברו בשעת תפילת ה"שמונה עשרה", ועשו לו כך.

בספרו "צמח דבר לצבי" יש מימרא הסובבת על ציר העניות והעשירות, וכך פירש ר' צבי הירש את הגמרא: "אמר רב פפא לית דעניא מכלבא ולית דעתיר מחזירא" (שבת קנא ע"ב). כבר נאמר בזהר: "הכל תלוי במזל, אפילו ספר תורה שבהיכל" (אדרא רבא כרך ג קלד ע"א), ואף העבירות תלויות במזל, והנה אמרו חז"ל: "כל המספר לשון הרע וכל המקבל לשון הרע, וכל המעיד עדות שקר בחבירו ראוי להשליכו לכלבים" (פסחים דף קיח ע"א). והנה, העבירה הראשונה, שלא לאכול חזיר הכל נזהרים בה, וכמה מעטים האנשים המדקדקים עם עצמם שלא לדבר ושלא לקבל לשון הרע.

וזה שנאמר: "אין לך עניה ממצות לשון הרע ואין לך עשירה מן המצווה שלא לאכול חזיר



שער הזכרון

"רבי אומר, איזוהי דרך
ישרה שיבור לו האדם,
כל שהיא תפארת
לעושיה ותפארת לו מן
האדם".

(מסכת אבות פרק ב' משנה א')

סיפר הרב אהרן קוטלר : אבי היה סוחר עורות ידוע בליטא, ובתקופה מסויימת, כשהמצב בענף זה היה בכי רע, סבלו בני הבית מחרפת רעב נוראה. בבית כמעט ולא היה מה לאכול. לאבי היתה קביעות ללמוד שיעורים רצופות מידי בוקר לאחר התפילה. קביעות זו לא ביטל מימיו. ויהי היום, והנה מגיע סוחר עשיר ומביע את רצונו לרכוש כמות רבה של עורות. אבי היה באותה עת בקביעות הלימוד שלו. ניגשה אמי לדלת החדר שבו ישב ונקשה בחוזקה פעם פעמיים ושלוש, וכשאבא שאל מתוך החדר מה אירע, השיבה שסוחר גדול ממתין לעיסקה רצינית וכדאי שייצא לגמור את העניינים. ומבעד לדלת נשמע קולו של אבא : "לכו ואמרו לו שאם הוא מעוניין להמתין עד שאגמור את הקביעות שלי בלימוד, מה טוב, אם לא – שילך לדרכו לשלום. אם נגזר עלי שאמכור את הסחורה אמכרנה גם בלעדיו, הרי מזונותיו של אדם קצובין לו מראש השנה ועד ראש השנה. ולא יצא מהחדר. הוסיף הרב אהרן קוטלר ואמר : "ההשראה שהעניק אבא לכל הילדים במסירותו זו היתה עצומה. ממנו רכשתי אף אני את מסירות הנפש ללימוד תורה"

סיפורי צדיקים – שמחה רז

מבוא

יהודה שראל (פישמן)

אבי ר' ישראל ב"ר אשר אנשל פישמן ז"ל, נולד בצ'כיה בחודש אלול שנת תרס"ד. הוא למד אצל רבי יואל טיטלבוים מסטמר. עלה לארץ בשנת תרצ"ג יחד עם אמי חנה ז"ל ושני ילדיהם, צבי ורחל שנולדו בחו"ל. המצב הכלכלי והביטחוני בארץ באותה תקופה (שלטון הבריטים) היה קשה ביותר. הוריו של אבא שנשארו בצ'כיה, הציעו לו לחזור, תוך הבטחה לדאוג לו לפרנסה ודיור. הוא סירב בתוקף לרדת מהארץ למרות הקשיים. אבא הסביר את עלייתו לארץ כמצוות עשה שהתורה מצווה על כל יהודי. הוא טען שאין ליהודים מקום באירופה. ניבא, ולא ידע מה ניבא. עקשנות זו הצילה אותו ואת משפחתו מהשוואה, בה הושמדו כל קרוביו שנשארו בגולה. נפטר בשם טוב בז' ניסן תש"ס.

"אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו". (פסחים נ')

מובא במדרש (שמות רבה ל"ג, א'):

"ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם" - משל למלך שהיתה לו בת יחידה וחביבה עליו מאד, הגיע זמן פירקה להינשא, הלך ומצא לה חתן כלבבו, אמר לו המלך: "ראה זו בתי יחידתי, להשאירה בביתי איני יכול, לפי שצריכה היא להינשא, ולהשיאה קשה עלי ביותר, לפי

שאיני יכול להיפרד ממנה, לכן אבקשך, עשה לי קיטון קטן שאדור ביניכם".

כך אמר הקב"ה לישראל: "נתתי לכם את התורה, לפרוש ממנה איני יכול, אלא בכל מקום שאתם הולכים, עשו לי שאדור בתוכם, שנאמר: "ועשו לי מקדש".

אבא ז"ל קיים בצורה מושלמת את המצוה "והגית בו יומם ולילה". כמעט ולא ישן בלילה, ועסק בלימוד תורה. בכל זמן שהגעתי לבקרו, הגמרא היתה פתוחה לפניו, והוא למד בה.

אבא שימש דוגמה חיה, כיצד ראוי לתלמיד חכם וירא שמים להסתפק במועט ולעמול בתורה יומם ולילה. כדברי חז"ל (אבות ו' ד'): "כך היא דרכה של תורה, פת במלח תאכל... וחיי צער תחיה - ובתורה אתה עמל".

אבא הסתפק במועט ותרם רבות לצדקה, לשיבות ולתלמודי תורה. גם לאחר מותו, ממשיך אבא ז"ל, לקיים מצוות צדקה, בצוואתו הוא הפריש כספים לתמיכה במוסדות שבהם לומדים תורה.

אבא היה צנוע ועניו, הוא לא פירסם את ההדרנים וחידושי התורה המופיעים בספר הזה.

דברי התורה האלה נמצאו לאחר מותו בארון בביתו, כתובים בכתב ידו. כשאינם מיועדים לפרסום.

אנו, בני המשפחה, החלטנו לפרסם את הכתבים שלו, לעילוי נשמתו ולזיכוי הרבים.

"אשת חיל מי ימצא... בטח בה לב בעלה... תנו לה מפרי ידיה ויהללוה בשערים מעשיה".

אמי חנה ז"ל (נפטרה ב- ו' אלול, תשל"ד) תמכה תמיכה מלאה, ועודדה את אבא בלימודו ובהתמדתו בתורה יומם ולילה במשך כל שנות חייה, ולכן, יש לה שותפות מלאה בתורתו ובהשגיו התורניים. כדברי רבי עקיבא לתלמידיו: "שלי ושלכם, משלה הוא".

אמי ז"ל היתה ידועה במעשי החסד הרבים שעשתה: "כפיה פרשה לעני וידיה שילחה לאביון".

עליה אפשר לומר: "ותשחק ליום אחרון". אין לה מה לחשוש מיום אחרון, מכיון שכל מעשיה היו צדקה וחסד. **יהי זיכרה ברוך.**

ברצוני להודות ולהביע הערכה רבה, לכל השותפים שעמלו רבות בהוצאת הספר הזה לאור.

לחנן, לנאוה וליעקב, למוטי ולאבי שהשקיעו מזמנם וממרצם באיסוף החומר, בהדפסתו, בהגהתו ובעריכתו של הספר.

תודה לאחי-צבי פישמן, שהשתתף במימון, בעריכת הספר ובהוצאתו לאור.

"ישלם ה' פעלם, ותהי משכורתם שלמה מעם ה'".

הספר ב"שלושים" בבית הכנסת בשיכון

יהודה שראל

במסכת סנהדרין (סח ע"א) נאמר:

למוצאי שבת פגע בו רבי עקיבא מן קיסרי ללוד, (במיטתו של ר' אליעזר שהיו נושאים אותה), היה מכה בבשרו עד שדמו שותת לארץ. פתח עליו בשורה ואמר: "אבי אבי רכב ישראל ופרשיו", הרבה מעות יש לי, ואין לי שולחני להרצותן.

מפרש רש"י: כלומר הרבה שאלות יש לי לשאול, ואין למי לשאול.

היה מכה בבשרו, שואל המאירי: כיצד עשה כן והרי נאמר: "ושרט לנפש לא תתנו בבשרכם" (ויקרא יט, כח)?

מסביר המאירי שרבי עקיבא עשה זאת, לא בגלל צערו על המת (שזה אסרה התורה), אלא משום צערו על התורה שאבדה.

וכך מוסברים דברי התוספות (סנהדרין סח ע"א ד"ה היה מכה בבשרו) "ומשום שרט לנפש ליכא, דמשום תורה קעביד, כדאמר הרבה מעות יש לי, ואין לי שולחני להרצותן".

בכל שאלה שהייתי פונה לאבא ז"ל מיד הייתי מקבל תשובה בציון המקור מבלי שהייתי צריך להמתין עד שיחפש את התשובה, היה דומה לכלי מלא וגדוש, למעיין המתגבר.

ועתה לצערי, אני יכול להשתמש בדברי רבי עקיבא : הרבה מעות יש לי, ואין לי שולחני להרצות, הרבה שאלות יש לי לשאול, ואין למי לשאול.

אבא ז"ל היה אדם שהקדיש את כל חייו לתורה, לא רק לעצמו, אלא דאג להנחילה גם לאחרים.

שבע פעמים הספיק לעבור וללמד בפומבי שיעור בדף היומי בבית הכנסת, סך הכל ארבעים ותשע שנים. לאחר שנחלש, למד עוד שלוש פעמים לבדו את כל הש"ס, סך הכל עשר פעמים על כל הש"ס. מעטים האנשים שזכו להספק אדיר כזה.

היה מסור בכל נפשו להעברת השיעור בדף היומי בבית הכנסת, בימי חול, ובשבתות וחגים. גם כשבאו אורחים התנצל, והלך לבית הכנסת לתת את השיעור. מעולם לא רצה להנות ולקבל שכר עבור הלימוד, גם כשהציעו לו לקבל שכר דרך המועצה הדתית, סרב.

אסיים בדברי המאירי, כולנו אבלים ומצטערים על התורה שאבדה.

כדי להנציח את זכרו, נשתדל ללכת בדרכיו, בקיום מצוות באמונה תמימה, ובלימוד התורה והנחלתה לרבים.

הספד ב"שלושים" בבית הכנסת בשיכון

אבי שראל

בתחילת פרשת בשלח התורה מספרת לנו על ההתמודדות עם מצרים לפני ים סוף. בני ישראל לא יודעים מה לעשות, הים סוגר עליהם מצד אחד, ומצרים מצד שני. הקב"ה מצווה "ה' ילחם לכם ואתם תחרישון" - חז"ל אומרים שהציווי הוא לא לעשות שום דבר, ובכלל זה: גם לא להתפלל.

בסוף פרשת בשלח התורה מספרת לנו על ההתמודדות עם עמלק במדבר. משה עולה על הגבעה ולא מפסיק להתפלל, יהושע אוסף את הצבא ונילחם בכול הכוח והתקיפות.

השאלה המתבקשת היא מדוע יש הבדל קיצוני כול כך בצורת ההתמודדות עם מצרים ועם עמלק. למה כאן לא עושים דבר, וכאן עושים כול מה שאפשר לעשות ואף יותר מכך?!

הרבי מאיזביצא - בעל "מי השלוח" אומר שהגויים טוענים שכול מעשיהם הם "כוחי ועוצם ידי", ולכן כנגד מצרים שהם הגוי הקלסי, עם ישראל נצטוו לא לעשות דבר כדי להראות שהכול בידי שמים ואפילו להתפלל אדם לא יכול אלא אם כן קיבל כוח מהקב"ה. - לכן "ואתם תחרישון".

עמלק לעומת זאת שונה משאר הגויים. הגמרא (קידושין י"ח.) אומרת שעמלק הוא ישראל מומר כיוון שהוא נכדו של עשו הרשע שהיו לו הורים יהודים כידוע. ישראל מומר אומר שכל מעשיו הרעים הם מהקב"ה, אם הקב"ה לא היה נותן לו כוח הוא לא היה יכול לעשות את מעשיו הרעים. דוגמא לכך הוא רבשקה שר צבא אשור (מלכים ב' י"ח, י"ז). הוא צר על ירושלים, בעיצומו של המצור הוא מנסה לייאש את אנשי ירושלים. הוא נושא נאום ואומר: "המבלעדי ה' עליתי על המקום הזה להשחיתו?!". כלומר, אם הקב"ה לא היה נותן לי כוח, לא הייתי יכול לצור על ירושלים, לכן, חבל על המאמץ שלכם להלחם בי. העצה כנגד ישראל מומר היא גם להתפלל וגם לעבוד וגם להלחם. כדי להראות שהכול בידי שמים חוץ מיראת שמים. כלומר, בידו של האדם לפעול, לעשות ולשנות. סבא ישראל שילב בהצלחה רבה את שני הדברים האלה שנראים סותרים במבט ראשון.

מצד אחד, אמונה גדולה בקב"ה, לפעמים צריך לשחרר, להרפות ולתת לקב"ה לעשות את שלו בלי להתערב.

מצד שני, סבא ישראל היה איש עבודה שכל חייו התפרנס מיגיע כפיו ולא סמך על הנס. עבודה קשה של עקב בצד אגודל בשילוב כישרון ועוצמה גדולה.

סבא ישראל זכה להנחיל את שתי התכונות האלה גם לדורות הבאים - לנו הנכדים. ובעזרת ה' גם לדורות הבאים אחרינו.

אני בטוח, שלא רק אנחנו נזכור אותו, אלא הקב"ה יקיים את הבטחתו כפי שאמר ישעיה הנביא: "ונתתי להם בביתי ובחומתי יד ושם טוב מבנים ומבנות שם עולם אתן לו אשר לא יכרת".

הספר בגילוי המצבה

מוטי שראל

"כך היא דרכה של תורה פת במלח תאכל ומים במשורה תשתה ועל הארץ תישן וחיי צער תחיה ובתורה אתה עמל. ואם אתה עושה כן אשריך וטוב לך. אשריך בעוה"ז וטוב לך לעוה"ב" (אבות פ"ו מ"ד)

מי שהכיר את סבא ישראל יודע שאין אדם שיותר מתאים לתיאור זה מסבא ישראל.

סבא לא רק דיבר על דרך זו אלא קיים אותה בעצמו בכל רמ"ח אבריו ושס"ה גידיו ובכל דקה מחייו הארוכים, ובכך העביר לנו מסר עצום שלא נשכח לעולם.

בשבועות האחרונים לחייו שמעתי ממנו כמה פעמים שהוא כבר לא מועיל לאף אחד, שאין לו כוח ללמוד ולכן אין טעם לחייו. באמירה זו טמונה כל תפיסת עולמו של סבא, שספגנו אותה בכל מפגש עם סבא ע"י מאות סיפורים ודברי תורה שאמר לנו, ליהודי יש משימה לבצע בעוה"ז ואם הוא לא מבצע אותה אין טעם לחייו.

בפורים האחרון לחייו ביקרתי אותו עם הבן שלי, שילה. סבא שאל אותו אם הוא רוצה להיות בחור ישיבה, ולי אמר שהדבר החשוב ביותר הוא חינוך הילדים בדרך ה', כמו שאמר הקב"ה על אברהם: "כי ידעתיו למען אשר יצווה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט" (בראשית י"ח, יט).

בעז"ה נשתדל לקיים את צוואתו זו של סבא, לחנך את ילדינו ואת עצמנו על פי הדרך שסבא סלל לפנינו, מסירות נפש עצומה על לימוד תורה וקיום מצוות, מתוך הסתפקות במועט ולהרבות בצדקה.

בעז"ה נזכה לקיום דברי הנביא: "בלע המוות לנצח ומחה ה' אלוקים דמעה מעל כל פנים וחרפת עמו יסיר מעל כל הארץ כי ה' דיבר" (ישעיהו כ"ה, ח)

חספז

נעמי גולן

קשה לי לדבר עליך בלשון עבר. מלבד האהבה הגדולה שאני מרגישה כלפך, תמיד היית בשבילי וגם תהיה עבורי מודל לחיים אחרים שכל כך אני מייחלת להם, ועבורי הם בלתי אפשריים. חיים נכונים, חיים של יציבות, שיגרה בנועם, ידיעה ברורה של טוב ורע ומה צריך, צניעות אמיתית והסתפקות במועט שלא קיימת יותר בעולמנו.

ואני והקרובים הסובבים אותי, בתוך הטירוף הגדול של חיינו שהולך ומתחזק משנה לשנה, חיים חיים הפוכים לגמרי משלך, חיים רעים. הייתי באה אליך להרגע, ויוצאת ממך לכמה שעות טובה יותר, שלוהה.

אהבתי ואוהב אותך גם בגלל עקשנותך הגדולה, דעותיך הקיצוניות והמרגיזות. הזדהתי איתך לחלוטין, בכל פעם שהיתה לך דעה שלילית על העולם, וכאלו היו לך רבות. אתה היחיד שגרמת לי באמת לצחוק כשביטאת אותם בהומור הציני הנפלא המיוחד רק לך, והרגשתי קצת פחות בודדה בראיית העולם העגומה.

אני מצטערת עד מאד על ימים ושבועות שבגללי נעדרת מחיי, ושמחה על הזמן שהיית בו. תודה גדולה גדולה על הסרט שהענקת לי, ובזכותו ימים קסומים שבילינו יחד, גם דרכו תזכר לעד.

אני עדיין מסתכלת מלמטה למעלה, לחלון שלך, לראות אותך ולהעיז ולחשוב שאולי אתה מחכה לי שאחצה את הרחוב.

תודה לך סבא שהיית לי. תהא מנוחתך שלוהה וזכרך ברוך.

מה למדנו מסבא ?

מוטי שראל

"כי הם חיינו ואורך ימינו ובהם נהגה יומם ולילה"

סבא לא דיבר על כך רבות אך כל חיי הקרינו אמת זו וכך הוא חי. וזכורני בילדותי שפעם אחת סבא התארח אצלנו בבית ואני ישנתי בסלון והתעוררתי באמצע הלילה וראיתי את סבא רכון על גמרא לאור מנורה קטנה, ומעשה זה נחרט בראשי עד היום הזה.

"כי הם חיינו" - לא כסיסמא אלא כעצם החיים, כך סבא חי וכך הוא הרגיש ולכן לקראת סוף חיי כשסבל מיסורים ולא יכל ללמוד אמר לי שאין עוד טעם לחייו.

"איזהו עשיר השמח בחלקו"

סבא אף פעם לא שאף לרמת חיים גבוהה והסתפק במועט מאוד.

כל זה כמובן לגבי עצמו אך לגבי אחרים נתן ביד רחבה הן לבני המשפחה והן לצדקה, ולא אשכח את ערמת התלושים שנתן לאבא לתרום בדואר לכל מיני מוסדות תורה וצדקה.

"אפילו שיחת חולין של תלמידי חכמים צריכה תלמוד".

אחת ההנאות הגדולות שלי כילד הם הסיפורים של סבא על צדיקים וחסידים ועל אורח חייהם. כשסבא היה מתארח אצלנו בשבת או חג התענוג הגדול היה אחה"צ, שיושבים ושומעים סיפורים בלי סוף, וכמובן שלכל סיפור יש מסר חינוכי וערכי וגם מתובל בקורטוב של הומור.

לכל נושא שמדובר יש לסבא סיפור מתאים.

כשסבא בין מנחה למעריב יושב מחוץ לבית הכנסת ומתחיל לדבר, מיד מתאספים כל המתפללים להאזין לסיפורים ולדברי החכמה שנאמרים, מכיון שאין אצל סבא סתם דיבורים, הכל קודש - והכל מענין ומרתק.

כולי תקווה שנצליח ללכת בדרכיו של סבא ולהעביר את הערכים שקלטנו מסבא לדורות הבאים.

תהי נשמתו צרורה בצרור החיים, ונזכה לראותו בתחיית המתים במהרה בימינו. אמן.

דברי זיכרון לסבא ישראל

חנן שראל

כאשר ניסיתי לחשוב על פסוק שיאפיין את אישיותו רבת האנפין של סבא עלה במוחי הפסוק מספר שופטים פרק ז' פסוק י"ז - "וַיֹּאמֶר אֱלֹהֵם מִמֶּנִּי תִרְאוּ וְכֵן תַּעֲשׂוּ..." בפסוק זה גדעון מדריך את 300 האנשים שאיתו כיצד להלחם במדיין, כשההדרכה היא חיקוי מעשיו. אמירה זו נעשתה לסמל הדוגמא האישית. כשמנסים לעמוד בקצרה על אופיו של סבא זהו העניין שלדעתי אפיין אותו בצורה הבולטת ביותר. דוגמא אישית שהיוותה מופת לכל הסובבים אותו. דוגמא אישית שבצידה גם תביעה חדה ביותר להגיע למרב שהאדם יכול, תביעה שלא נאמרה בצורה מפורשת אך היתה ברורה ללא שמץ של ספק.

הדבר בא לידי ביטוי במספר תחומים: התחום הראשון והבולט ביותר הוא לימוד התורה. סבא תמיד למד, וניתן לומר שחיי סבבו סביב לימוד התורה. והוא למד מתוך שאיפה לסיים עוד דפים, עוד מסכתות, עוד פעם לסיים את הש"ס. כל יתר העניינים בעולם שמבחינת רוב בני האדם מהווים גורם מרכזי בחייהם היו מבחינתו שווים כקליפת השום. כסף, כבוד, בילויים ובאופן כללי - העולם הזה זכה מבחינתו ליחס של ביטול. הוא קיים בחייו יום את דבריו של ר' יעקב במסכת אבות פרק ד משנה טז: "העולם הזה דומה לפרוזדור בפני העולם הבא התקן עצמך בפרוזדור כדי שתכנס לטרקלין".

והוא אכן הרגיש כך - כמכין עצמו לטרקלין, החיים בעולם הזה נועדו על מנת להכין את עצמנו לחיי הנצח שהם החיים האמיתיים. וכל מה שלא תורם למטרה הזו חשיבותו היא משנית.

תחום נוסף שבו בלטה הדוגמא האישית מחייו של סבא הוא תחום ההסתפקות במועט. הוא חי בדירה צנועה ביותר והסתפק במועט פשוטו כמשמעו. קיים כלשונה את דבריו של שלמה המלך "ושונא מתנות יחיה" (משלי ט"ו כ"ז) הוא לא הבין אף פעם מה רע בדברים הישנים ומדוע יש צורך בקניית דברים חדשים ומשוכללים יותר. כמובן שתחום זה מתחבר לתחום נוסף שבו קיבלנו שיעור גם אם הדברים לא נאמרו מעולם בצורה מפורשת וזהו התחום של מעשי החסד והצדקה. מהמעט שהיה לו נתן וביד רחבה למוסדות שונים ולארגוני חסד.

אין שום ספק שהתכונות שעמדתי עליהם לעיל ועוד דברים רבים שלא כתבתי מהווים מודל שאנו בני המשפחה ומכרים נוספים למדנו ממנו לקח. והאישיות של סבא השאירה רושם בל ימחה שכל אחד לקח ממנו חלקים מסויימים שאותם הוא מנסה ליישם בחייו.

"תני רבן שמעון בן גמליאל אומר אין עושין נפשות לצדיקים דבריהן הן זכרון" (ירושלמי שקלים פרק ב' ה"ה) סבא ביקש שלא יעשו נפש - מצבה על קברו, שלא יפארו בדברי שבח כאלה ואחרים אלא יכתבו רק את שמו. וב"ה אנו זוכים להעמיד את דבריו כזיכרון. ואין לי ספק שגם בגנזי מרומים וודאי שבעיניו לימוד דברי התורה חשוב לאין ערוך יותר מתארים ודברי שבח.

במסכת הוריות דף י"ד עמוד א' ישנו דיון מי עדיף סיני או עוקר הרים. תמיד ידענו שסבא היה סיני - בקי בש"ס ופוסקים. ורק לאחר שהתוודענו לדברי התורה שהשאיר בכתובים ושאותם אנו זוכים להוציא לאור למדנו שהוא היה גם עוקר הרים - בחריפות שמשלבת זיכרון מיוחד במינו כתב עשרות הדרנים על מסכתות הש"ס ודברי תורה שונים. כשכמובן הדבר מרשים עוד יותר כשמדובר על העידן שטרם המחשב ומנועי חיפוש למיניהם. וכשמעיינים בכתבי היד רואים באופן ברור שחלק ניכר מהציטוטים נעשו בעל פה.

יהי רצון שסבא ישראל זצ"ל יהיה מליץ יושר בעד המשפחה ובעד עם ישראל כולו.

תהי נשמתו צרורה בצרור החיים.

לסבא ישראל

לסבא שבמרומים אשאל שאלה,
אולי יפתור לי זו החידה.
היאך מהונג קונג תבוא הישועה
ומה לתאילנד ולרוחות טהרה?
אולם מקום נותר לשאלתי,
מדוע זכיתי דווקא אני,
ומה עם שאר ילדי הכיתה,
מדוע אינם סביבי כעת.

כיצד יתכן סבי היקר
למצוא יהדות במקום מנוכר?
לסובב את עצמי בעולם כה מוזר?
ולגלות את נפשי דווקא בנכר
אולם גם זו מפלאי ההשגחה,
שגומל טובה על כל פעולה,
וללמד שכרה של תפילה זכה,
של סבא שהתאמץ להוריד.
עוד דמעה.

ודאי הדבר מפלאי הבריאה,
להורות שיש אוזן ועין פקוחה,
אפילו באי קטן מוזנח,
לבלתי ידח ממנו נידח.
ועל כן אודה לשוכן מעונה,
על שחנני בזו הברכה,
ועודני עומדת על רגלי,
זכיתי לשמוע את השיר שלי.

שירלי!

סבא ישראל

נאווה כהן

נתבקשתי לכתוב מספר מילים
 על סבא ישראל, שבשמי מרומים.
 איך אפשר לתמצת אישיות
 בכמה מילים לתוך דף פשוט?
 איך אפשר לבטא עולם
 שבא מעולם אחר שהלך ונעלם?
 ובכל זאת, ננסה לנסח ולכתוב
 בכמה קווים, את הסבא זכור לטוב.
 סבא זכור לי מימי שישי בכל שבוע
 בהם נסענו לבקרו באופן קבוע.
 אמא הייתה מבשלת, אבא היה קונה -
 הכל מתוך רשימה שסבא היה בונה.
 סבא תמיד שילם על כל המאכלים שהובאו
 ואף הוסיף פה ושם דמי טרחה שהוצאו.
 אצל סבא היינו שומעים סיפורים ומעשיות
 על החיים בחוצה לארץ - מכל הזוויות.
 את סבא ראינו לומד תורה עם הנכדים
 ותוך כדי, שוזר פנימה תורת חיים.
 הוא היה אדם מתמיד ושקדן
 וגם אם היה מקפיד - תמיד נמצא חיוך קטנטן.
 סבא סיים את הש"ס מספר לא מבוטל של פעמים
 ואף הנחיל מידיעותיו לרבים.
 לארץ הוא הגיע לבד כשמשפחתו נשארה מאחוריו,
 חלוץ חרוץ שבנה הכל בשתי ידיו.
 סבא זכה לראות נכדים ואף נינים
 ולחגוג איתם חגים ואף שמחות ואירועים.

כמו כן, סבא שלנו זכה (כמו שאנשים מיוחדים זוכים)
להאריך ימים ושנים, כמעט עד 120...
לא נותר לנו אלא לסיים ולקוות:
שנזכה להמשיך את דרכו - דרך האבות.

סבא ישראל

תשע שנים חלפו מיום שסבא ישראל נפטר. אך הגעגועים אליו לא פוחתים
אלא הולכים ומתגברים. סבא חסר לי מאד, ואין מי שימלא את מקומו.
לסבא היתה נוכחות מרשימה וידע עצום בכל תחומי החיים. את הידע
הזה הוא ניסה להנחיל לי בשיחות הרבות שקיימנו.
אני מקוה ובטוחה, שנשמתך נמצאת במקום טוב יותר מהעולם שבו אנו
חיים.
אוהבת אותך לעד ומתגעגעת.
נכדתך - נעמי גולן.

מכתב תנחומים בשבעה

אמונה שראל

לסבא יהודה, דוד צבי ודודה רחל !
אל תדאגו, לסבא ישראל טוב בשמים ביחד עם הקב"ה בגלל שהוא קרוב אליו
וחוץ מזה כל מה שה' עושה זה לטובה.

לזכרון עולם

לעילוי נשמת

ישראל בן אשר אנשיל פישמן ז"ל – נפטר ז' ניסן תש"ס

חנה פישמן בת משה ז"ל – נפטרה ו' אלול תשל"ד

מרדכי בן אשר אנשיל פישמן הי"ד – נספה בשואה ב' סיון תש"ד

משה בן אשר אנשיל פישמן ז"ל – נפטר י"ח סיון תשס"ח

משה בן ישראל פישמן ז"ל – נפטר כ"ד סיון תשנ"ג

חיים בן משה פרידמן ז"ל – נפטר ל' חשון תשנ"ט

רבקה פרידמן בת אברהם ז"ל – נפטרה כ"ד כסלו תשנ"ו