

קידושין דף לג

תלמיד חכם וספר תורה

"מהו לעמוד מפני ס"ת? ק"ו, אם מפני לומדיה עומדין, מפניה לא כל שכן." ובמפרשים הקשו סתירה מהגמ' במכות (כב, ב) "אמר רבא כמה טפשי שאר אינשי דקיימי מקמי ס"ת ולא קיימי מקמי גברא רבה. דאילו בס"ת כתיב ארבעים, ואתו רבנן ובצרו חדא". ולכאוי יש סתירה בין המקומות, דבסוגיין משמע שס"ת עדיף, ובגמ' במכות משמע דחכם עדיף.

ונאמרו בזה כמה תירוצים, ונזכיר כמה מהם:

הר"ן הביא בשם התוס' (וכ"כ בתוס' הרא"ש ותור"ד) דביאור הגמ' במכות מבוסס על הגמ' כאן, דהרי מניין יודעים אנו שצריך לעמוד מפני ס"ת, מכוח הק"ו מהחיוב לעמוד בפני ת"ח, ונמצא דמי שאינו קם בפני ת"ח, נפל הבסיס לקום מפני ס"ת. המהר"ט מביא תירוץ זה ומקשה עליו, דבגמ' במכות כתוב נימוק אחר, והוא, דת"ח יש לו יותר כוח מס"ת דהרי רבנן בצרו חדא.

ועל כן כותב המהר"ט תירוץ אחר (וכ"כ הפנ"י והדברי שאול ועוד), דיש חילוק בין ת"ח לגברא רבה. ת"ח הוא זה שיודע שמועות, וכלפיו באמת ס"ת עדיף, אך הגמ' במכות איירי בגברא רבה, שהם החכמים שמחדשים ודורשים לשנות את משמעות הפסוקים, וזו מעלה יתירה.

והדבר דומה למה שכתוב בברכי יוסף (יו"ד סי' רמו, כא) דמה שראינו לעיל שרב שמחל על כבודו כבודו מחול, היינו דוקא גברא רבה שהוא בעלים על התורה, אך מי שהוא שונה הלכות ויודע שמועות, אינו יכול למחול על כבודו, כי אינו בעלים על התורה.

רבי צדוק הכהן (שיחת מלאכי השרת פ"ב) אומר אותו התירוץ, ומוסיף שהגמ' אומרת שיש שני שלבים של תורה, דבר ראשון אדם לומד את התורה והיא גדולה ממנו, ואח"כ יש "בתורתו יהגה" מלשון הגיון שאז הוגה בה ונעשה בעלים עליה.

תירוץ שלישי הוא המובא בשב שמתתא בהקדמה (אות ע'), שמביא את המהר"ל בתפארת ישראל, שבלי הת"ח התורה היא כלי שאינו גמור, אין אנו יכולים להבין את התורה בלי הסבירה של רבנן. כמו שאמר ר"ע לטרונסורפוס ששאל מדוע צריך לעשות ברית מילה ולשנות את גוף האדם מכפי שנברא, והשיב משום שמוטל על האדם לתקן את עצמו. כך התורה מגיעה אלינו באופן שטעון השלמה ע"י התורה שבע"פ.

אחרי שבא הת"ח והסביר את התורה, ודאי התורה יותר גדולה. ומביא הש"ש משל לאדם ששכר פועלים שיבואו ויתקנו לו את כרמו, ובני אדם נותנים שבח לפועלים שגרמו לכרם להיות כה יפה, אך כמובן גוף השבח הוא לכרם עצמו. כך התורה שבכתב היא העיקר אך בלי הת"ח לא מתגלה מעלת התורה.

ומעתה מיושב, דהטפשי שמדובר עליהם בגמ' מכות, הם מי שלא נותנים שבח וערך לת"ח. אך לעולם מי גדול ממי, התורה גדולה. וזה כפי שמתרץ הר"ן בתירוץ הראשון, דבלי הת"ח התורה כרוכה ומונחת בקרן זוית. וכע"ז במהרש"א במכות, דבלי הת"ח אין לנו מהלך להכנס אל התורה שבכתב.

דף לד

ספירת העומר והבדלה

ברמב"ן בסוגיין כתוב שספירת העומר היא מצוה שאין הזמן גרמא. והאחרונים תמחו על כך שהרי ספיה"ע תלויה בזמן שבין פסח לשבועות. והיו שרצו להגיה בלשון הרמב"ן.

ובדברי יחזקאל ביאר ד'זמן גרמא' היינו שבמציאות ניתן לקיים את המצוה בכל זמן, ובכל זאת הגבילה התורה את המצוה לזמן מסוים. אך מצוה שלא שייכת אלא בזמן מסוים אינה זמן גרמא'. וכ"כ הטורי אבן לענין בכורים, דמה

שא"א להביא ביכורים אחרי חנוכה, היינו משום שאז אין זמן פירות. וכן לענין קידוש לבנה כתב רבי שלמה קלוגר דמה שא"א לקדש את הלבנה אחרי חצי החודש, הוא ענין מציאותי, שאז אין הלבנה בחידושה. כגם כאן, ספיה"ע היא לספור 'בין פסח לשבועות', ואם הם היו בזמן אחר, היו סופרים אותם אז. ואין היכי תמצוי לעשות את המצוה אלא בזמן הזה.

בקונטרסי שיעורים (קידושין יט, ב) כתב לבאר דברי הרמב"ן באופן אחר קצת: זמן גרמא היינו שהזמן גורם לחיוב לעשות מעשה מצוה מסוים, אך בספיה"ע הזמן אינו גורם חיוב לעשות מצוה, אלא הוא עצם המצוה. ובזמן אחר אין את החפצא של המצוה. הזמן הוא ממשו של המצוה כמו החוטין והתכלת שבציצית או הפרשיות והבתים שבתפלין, וכשעבר זה הזמן שבין פסח ועצרת, הוי כמי שאין כאן ציצית ותפלין לקיים המצוה, ה"נ אין במה לספור ספיה"ע, אבל מצות ספירה מצד עצמה אינה מוגבלת בזמן כלל.

והנה, בספר הזוהר (ח"ב קפב, ב) נאמר שנשים לא יספרו ספיה"ע. והטעם שם ע"פ קבלה. המג"א הביא להלכה שנשים פטורות מספיה"ע, וציין לרמב"ם ולזוהר (אך כתב דכבר שוויהו עלייהו כחובה). וצ"ב מדוע נשים צנועות ממצוה זו יותר משאר מצוות עשה שהז"ג.

ויש ליישב בהקדם, דכתוב ברמ"א (רצו, ח) שנשים לא יבדילו לעצמן משום שיש ספק אם חייבות. וצ"ב דהרי נשים יכולות לקיים גם מצוות שפטורות מהן (לדעת האשכנזים).

ויש לבאר את דברי הזוהר (ע"פ נגלה) והרמ"א, דהנה הטעם שנשים פטורות מהזמ"ג, הבאנו לעיל בשם האריז"ל דעניני זמן הם שלימויות מעבר לעולם, ולשם נשים לא שייכות. ומעתה מ"ע שתלויה בזמן אשה אמנם פטורה אך יכולה לקבל על עצמה, אולם מצוה שמגדירה את עצם הזמן, אשה לא יכולה לעשות. הבדלה מגדירה את עצם הזמן, ולכן פסק הרמ"א שנשים לא יבדילו.

וי"ל דזהו הטעם של מצות ספיה"ע, והוא כדוגמת ביאור הקונטה"ש, רק הפוך, שכיון שבספירת העומר האדם מגדיר את הזמן עצמו, דבר זה אשה לא שייכת לזה (ודלא כקונרסי שיעורים שאדרבה אז האשה יכולה לקבל על עמה מצוה זו).

דף לה

הוקשה כל התורה לתפלין

יש בסוגיין כאן ענין גדול שכל התורה כולה הוקשה לתפלין.

בשפת אמת ושם משמאל דיברו בזה, והעולה מהם: הגמ' בדף הקודם הביאה רשימה של מ"ע שהזמ"ג: סוכה, לולב, ציצית, תפלין. וכבר הקשו הפנ"י ואור חדש שהסדר היה צריך להיות ציצית ותפלין בראשונה ואח"כ מצוות המועדים כסוכה ולולב וכו'. ויש שכתב שהמצוות נמנו לפי סדר חשיבותן מלמטה למעלה, הסוכה עצמה אין בה קדושה ממש, לולב הוא כבר תשמיש מצוה, ציצית שקולה כנגד כל המצוות, ותפלין היא המעלה הגבוהה ביותר.

והיינו, דאיתא שהקב"ה יש לו תפלין "מי כעמך ישראל גוי אחד בארץ", הקשר הגמור בין הקב"ה לעם ישראל. בשבת לא מניחים תפלין דגם היא עצמה אות בין הקב"ה לישראל. וכתוב במדרש (פרשת שלח) שפרשת ציצית נכתבה אחרי המקושש, שמשה רבינו הגיע להקב"ה ושאל מה יעשו ישראל בשבת שאין להם תפלין, והשיב לו הקב"ה שיש להם את הציצית.

הציצית שקולה כנגד כל המצוות, אבל בתפלין הוקשה כל התורה לתפלין, שהיא דרגת 'תורה' אשר גבוהה מדרגת מצוות. דו"ק כי קיצרנו במקום שראוי להאריך.

בין כך בין כך קרויים בנים

"בנים אתם לה' אלקיכם". לרבי יהודה בזמן שאתם נוהגים מנהג בנים אתם קרויים בנים, אין אתם נוהגים מנהג בנים אין אתם קרויים בנים. לרבי מאיר בין כך ובין כך קרויים בנים, ומביא על כך כמה פסוקים.

הרשב"א בתשובה (ח"א סי' קצד) נשאל האם משומד לע"ז שמת מטמא טומאת מת. והשיב שבוודאי נקרא ישראל ומטמא, וע"פ שיטת ר"מ דבין כך ובין כך קרויים בנים. והגם שבדרך כלל הלכה כרבי יהודה לגבי ר"מ, שאני מחלוקת זו שהפסוקים מדויקים כר"מ.

בניצוצי אור לרבי ראובן מרגליות, כתב ראייה לדברי הרשב"א, דבכל מקום מקדימים את דעת ר"מ לר' יהודה ומשום שרוצים לסיים בשיטה שנפסקה להלכה, וכאן הוזכר רבי יהודה קודם ר"מ, ומשמע מכך שהלכה כר"מ.

החיד"א במדבר קדמות (מערכת ב) כתב דברמב"ן נראה שפסק כר' יהודה. דבפרשת האזינו (לב, ה) נאמר "שיחת לו לא בניו מומם", רש"י מבאר שכשעם ישראל משחית את דרכו אין זה גורם נזק כלפי מעלה אלא לעצמם. אבל הרמב"ן מבאר שכאשר עם ישראל משחית, אין הם בניו של מקום. ולכאורה זה כר' יהודה.

אך י"ל דגם הרמב"ן מודה שהלכה כר"מ, דבגמ' כאן מובא הפסוק השלישי "במקום אשר יאמר להם לא עמי אתם יאמר להם בני ק-ל חי", ופירש רש"י דמיקרו בני ק-ל חי ע"י תשובה. ומקשה הבן יהודיע, דאם עשו תשובה, בזה גם רבי יהודה יודה שנקראים בנים. מתרץ הבן יהודיע שאמנם כו"ע מודו שתשובה מועילה, אך המחלוקת היא האם מועיל הדבר למפרע לקרותם בנים בזמן החטא. ומצטרפים הדברים לגמ' ביומא שכשאדם שב מאהבה, זדונות נעשים לו כזכויות. כלומר מתברר למפרע, שכל הזמן היה נקרא בן. עולה מדברי הבן יהודיע שגם לר"מ נקראים בנים רק אם לבסוף עשו תשובה, ואין הדבר מתיישב עם הרשב"א שמדבר באדם שמת בתור משומד ולא עשה תשובה. אך יכול להיות שזה הפשט ברמב"ן, שהוא מדבר על מצב החטא, וזה יתכן גם אליבא דר"מ, וכדרך הבן יהודיע וכדמשמע ברש"י.

מצוות התלויות בארץ

מצווה שהיא חובת הגוף נוהגת בארץ ובחו"ל, חובת קרקע אינה נוהגת אלא בארץ.

בספר חסד לאברהם (לרבי אברהם אזולאי זקנו של החיד"א, מעין ג נהר י) מפרש שמצוות התלויות בארץ נוהגות רק בארץ ישראל כיוון שקדושה כזו עליונה אין ראוי שתושפע מחוץ לארץ, ורבותינו אמרו שלא מביאים חלה מחו"ל לארץ ואם הביאו שורפים אותה, כי המצווה הזאת אינה באותה דרגה בארץ ישראל כבחו"ל.

ובספרי החסידות הרחיבו בענין. התניא (קו"א דף קנה, ב) מפרש שענין המצוות התלויות בארץ הוא להביא את האור של הקדושה העליונה לתוך המקום החומרי ביותר, שהוא האדמה שבני האדם דורכים עליה.

והוסיף בשם משמואל (בלק תר"ע) כתב שכל תכלית המצוות היא שעם ישראל יכנסו לארץ ויקדשו את החומר.

הח' הרי"מ פירש את הפסוק "השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם", שבשמים יש קדושה, אך התכלית היא שבני אדם יעשו גם את הארץ - שמים. ועוד מוסיף השם משמואל (סוכות תרע"ד) שדור המדבר היה במצב רוחני וניסי ואינו תכלית העולם, שתכליתו היא לקדש את החומרי ע"י קיום המצוות בארץ ישראל. ולכן משה רבינו רצה ליכנס לארץ ולקיים את המצוות התלויות בה. וא"כ מבואר שבחוץ לארץ שהוא מקום כ"כ נמוך א"א להביא את הקדושה לשם.

דוגמא לדבר, באריז"ל כתוב שהעולם מחולק לחי, צומח, דומם ומדבר. החי עולה על המזבח לקרבן, הצומח בא למנחות ונסכים, אבל הדומם אינו ולה כקרבן, רק בדרך של המלח של הקרבנות. ומתבאר שבדומם לא ניתן להחיל קדושה כי הוא נמוך מידי, ולכן הוא בא רק בתור מלח הנטפל לבשר ולא בתור דבר עצמי. מצוות התלויות בארץ שבאות להחיל קדושה בארץ אינן יכולות להתקיים בחו"ל כי שם הדומם נמוך מידי.

רבי חיים ויטאל בספרו עץ הדעת טוב (פרשת שופטים) כתב שכל אדם הוא כנגד ארץ ישראל, וכשם שלא קיימו את מצוות התלויות בארץ עד י"ד שנה שכיבשו וחילקו, כך כל אדם לא חייב במצוות עד שמתחילה שנת י"ד שהוא נהיה חייב במצוות. ובדרך שביארנו, הכוונה היא שצריך מעלה כדי שהקדושה תוכל לחול, וכמו שבארץ צריך את מעלת א"י שחלה אחרי י"ד שנה, כך גם האדם צריך שיגיע לשנת י"ד כדי שתחול בו קדושה.

בספר מי השילוח (ח"ב פרשת מטות), ביאר שהחידוש של בני גד ובני ראובן, היה שהם ביקשו ש'ארץ ישראל' תחול גם בעבר הירדן, כי המעלה הזאת יכולה לחול בכל מקום, שאם אדם מחבר את המקום שלו לגמרי לקב"ה חלה ע"ז קדושת א"י, כענין שאמרו בתי כנסיות ומדרשות שבחו"ל יש להן קדושת ארץ ישראל.

הקב"ה יושב וממלא שנותיהם של צדיקים

בז' באדר מת משה ובז' באדר נולד, דכתיב "בן מאה ועשרים שנה אנכי היום", מה תלמוד לומר היום, מלמד שהקב"ה ממלא את שנותיהם של צדיקים מיום ליום ומחודש לחודש, דכתיב "את מספר ימין אמלא". המהרש"א מקשה שאם הקב"ה ממלא את שנות הצדיקים משה רבינו היה צריך להיפטר יום קודם ז' אדר, שהרי ז' אדר שייך כבר לשנה הבאה ואין כאן מילוי שנים. וכתב דלכן כתיב את מספר ימין, ולא את מספר שנותיו. ומשמע מדבריו שכל הצדיקים נפטרים ביום הלידה.

אך החת"ס אומר שמה רבינו שונה מכל צדיק, שכל צדיק כשהוא נפטר נעמד צדיק אחר במקומו, "וזרח השמש ובא השמש" (יומא לה, א), ועל כן יום מיתתו אינו קטרוג לעם ישראל, אך את מקומו של משה רבינו לא היה שייך למלא, ויום פטירתו הוא זמן רע לעם ישראל, ולכן היה צריך שהוא יפטר ביום הלידה כדי שהיא תכפר על המיתה ותגן על עם ישראל, כמבואר בסוגיא במגילה (יג, ב) שהלידה מכפרת על המיתה. וזה מרומז במ"ש "אנוכי היום", לומר שאצלו זה מאה ועשרים שנה ועוד יום, אבל צדיק רגיל שנותיו מלאות לגמרי והוא נפטר יום קודם יום ההולדת.

נקודת נוספת כאן הם דברי הבן יהודיע שמקשה שהרבה צדיקים לא נפטרים ביום הלידה, ויסוד דבריו מבוסס על דברי מהרש"ך, שמבואר בוזהר שמה רבינו שונה מכל הצדיקים, שאצלו נכתב "משה משה" בלי פסק בין המילים, משא"כ אצל שאר הצדיקים כמו "אברהם אברהם" או "שמואל שמואל" שיש טעם מפסיק בין ב' המילים. החילוק הוא, שכל צדיק נולד קטן ומשם הוא גדל והולך, אך משה רבינו נולד כבר גדול, הוא נולד ב"מוחין דגדלות" ומשם הוא גדל יותר ויותר. ולכן בכל צדיק נכתב פסיק בין יום הלידה ליום הפטירה, משא"כ אצל משה רבינו שלא היה חילוק בין יום פטירתו ליום לידתו, שכבר בלידתו הוא היה במוחין דגדלות.

לפי זה מבאר הבן יהודיע שיום הלידה הוא היום שבו נכנס בו מוחין דגדלות, ורק אצל משה רבינו יום הלידה הפיזי היה גם היום שנכנס בו מוחין דגדלות, משא"כ שאר הצדיקים שזה קורה בזמן אחר, ומאותו זמן הקב"ה ממלא את שנותיהם.

יום טב ויום ביש

כלומר: כל ההבטחות שכתובות בתורה הן רק הכשר כדי שנוכל לקיים את המצוות, הקב"ה אומר לעם ישראל שאם הם יעשו את מה שנדרש מהם, כל העוה"ז יהיה הכשר וסיוע להגיע לקיים את המצוות. ואם להפך אז ח"ו להפך.

גם בספר אמונה וביטחון לרמב"ן (פ"ז) ביאר שהטוב והרע הבאים לאדם בעולם הזה אין להם צד של שכר ועונש אלא לסייע לאדם לעשות טוב או להפריעו מכך.

מו"ר הגר"מ שפירא זצ"ל אמר שכתוב ברמב"ן (בראשית ו, יח) שהמילה 'ברית' היא מיסוד המילה 'בריאה'. שכן הברית היא חלק מסדר העולם. הברית שהקב"ה כרת עם ישראל היא, שאם הם יעשו את התורה והמצוות כראוי העולם יהיה עבורם לעזר, ואם ח"ו הפוך זה יהיה להפך.

דוגמא לדבר, אדם שמכניס את ידו לתוך האש והיא נשרפת, אין זה עונש אלא תוצאה של מה שהוא עשה, כך גם כאן, מי שמקיים את התורה והמצוות, העולם עומד בעדו, ולהפך העולם עומד כנגדו.

ונסיים בנקודה אחת נוספת: על רשעים מפורש שמשלם לשונאיו אל פניו להאבידו. ואיך יתכן הדבר, הלא שכר מצוה בהאי עלמא ליכא. ואמר הח"י הרי"מ שהרשע אינו מאמין בעוה"ב, וא"כ לדבריו אין עוה"ב והשכר בעוה"ז, שכל ההתנהלות עם האדם היא לפי תפיסתו.

דף מ-א

מחשבה טובה

מחשבה טובה הקב"ה מצרפה למעשה, מחשבה רעה אין הקב"ה מצרפה למעשה.

בביאור החילוק בין מחשבה טובה שמצרפה למעשה, ובין מחשבה רעה שאין מצרפה, כתב המהר"ל (חי' אגדות כאן) "מפני שהמחשבה טובה ראוי להביא לידי מעשה, והבא לטהר מסייעין, וא"כ נחשב מחשבה טובה כאילו עשה מעשה, אבל מחשבה רעה אין מחשבה רעה מצרפה לידי מעשה, מפני כי הבא ליטמא אין מסייעין לו ולכך אין נחשב המחשבה מעשה". כלומר מחשבה טובה היא קרובה להתקיים ע"י הסיוע העליון, משא"כ מחשבה רעה.

המפרשים עמדו על לשון הגמ' "מצרפה למעשה". לכאורה הלשון המתאים הוא שאין מחשבה כמעשה, מה עניין הצירוף?

וביארנו בהקדם: המצוה המושלמת שנעשית כפי שצריכה להעשות, היא מצוה שאדם עושה את המעשה באופן נכון ויחד עם זה יש לו מחשבה נכונה. מעשה שמצורף לכוונת הלב. מי שעושה מצוות אנשים מלומדה, או גרוע מכך - מצוה עם מחשבה רעה, יש במצוה זו חסרון.

בגליוני הש"ס ובנועם אלימלך (פרשת מצורע) בשם אחיו רבי זושא מבארים את לשון "מצרפה" - שכאשר ראובן עשה מעשה מצוה ללא כוונה, ושמעון חשב לעשות מצוה ונאנס ולא עשאה, הקב"ה מצרף את מחשבת שמעון עם מעשה ראובן ובונה מהם מצוה שלימה.

ולענין מי מביניהם מקבל שכר, בנעם אלימלך משמע שבעל המחשבה מקבל את השכר. בגליוני הש"ס מבואר ששניהם מקבלים את השכר כשותפים, כי יחד הביאו למעשה מושלם.

באופן דומה כתב כאן המקנה וכו"כ בספרי חסידות, אך בייחס לאותו אדם עצמו. לפעמים יש לאדם מחשבות טובות שלא יצאו לפועל, ומצד שני הוא עושה לעתים מעשה ללא כוונה, והקב"ה מצרפם יחד לכדי מעשה מושלם. זהו "מצרפה למעשה".

אמר אב"י מתניתין דעבדי ליה יום טב ויום ביש, ופירש רש"י שלצדיק עושים יום טוב לעוה"ב, ע"י שמענישים אותו בעוה"ז. ולהיפך ברשע. התוס' מפרשים שיש ימים מסוימים בהם הצדיק מקבל עונש גדול בעוה"ז והרשע מקבל שכר גדול בעוה"ב, וזה כדי להשפיע על העוה"ב. אך מחוץ לאותם ימים, באופן כללי הצדיק נמצא בצורה טובה, והרשע בצורה רעה.

נתמקד כאן בנקודה אחת, בביאור דברי הגר"א אודות הדין בר"ה ויוה"כ.

ידועים דברי הגמ' בר"ה (טז, ב) שלשה ספרים נפתחים בר"ה, צדיקים נכתבים ונחתמים לאלתר לחיים, רשעים נכתבים ונחתמים לאלתר למיתה, ובינונים תלויים ועומדים עד יוה"כ.

ויש כאן קושי, שנמצא שעשרת ימי תשובה נוגעים רק לבינונים ולא לצדיקים ורשעים, וצ"ב.

והגר"א (או"ח סוסי' תקפב) הקשה שהמשנה שם בע"א אומרת שאדם נידון בר"ה וגור דין שלו נחתם ביוה"כ, ולפי דברי הגמ' צריך להעמיד את המשנה בבינונים בלבד, וזה דוחק.

ונוקט הגר"א כדברי התוס' (ר"ה טז, ב ד"ה ונחתמין), שאותם שלשה ספרים הנפתחים הם ביחס לדין עוה"ב. ואילו לדין עוה"ז כולם שווים, שנידונים בר"ה ונחתמים ביוה"כ.

וצורת ההבנה הפשוטה בגר"א, וכן משמע בדברי הלשם (הקדמות ושערים ו, ט), שהדין על העוה"ז תלוי בהכרעת הדין על העוה"ב, ועל דרך הגמ' כאן בקידושין "יום טב ויום ביש".

ועל כן בר"ה דנים על העוה"ב בר"ה, ואחרי כן בעשרת הימים דנים על העוה"ז בהתאם למה שנפסק על העוה"ב.

אך הדבר קשה, דא"כ מדוע צריכים שני דינים, והלא הדברים ממילא תלויים זה בזה, וברגע שנפסק על העוה"ב מה שנפסק, ממילא משליך הדבר על העוה"ז, ומדוע צריכים עוד תהליך של ימי דין בפני עצמם.

ובאמת שדברי הגר"א מבוארים טפי במקום אחר (יהל אור ליקוטים סו"פ במדבר), דהנפק"מ במה שדנים על העוה"ב בכל שנה, היא לענין יום טב ויום ביש וכנ"ל. אחרי כן יש דין אחר, והוא על העוה"ז ללא תלות בעוה"ב, שיש גם מהלך עצמי של עוה"ז. ונראה שלמד כהתוס' כאן שיום טב ויום ביש הם ימים מסוימים בהם אדם מקבל שכר ע"פ העוה"ב שלו, ושאר הימים הוא מקבל את מה שמגיע לו כפי מצבו בעוה"ז גופיה. ולהלן יבואר יותר.

והחלק השני של העוה"ז, בזה כולם שווים ונידונים לאורך עשי"ת.

נמצא דיום טב ויום ביש שבסוגייתנו הוא דין אחד שצדיקים ורשעים נידונים בו בר"ה, ודין נוסף הוא על הימים של עולם הזה בפני עצמם, שאין בגדר יום טב ויום ביש.

דף לט ב

שכר מצווה בהאי עלמא

דעת רבי יעקב ששכר מצווה בהאי עלמא ליכא, וכך מביא הרמב"ם להלכה (פ"ט מתשובה).

בספרי חסידות ביארו בשם הבעש"ט ששכר מצווה הוא דבר כ"כ רוחני וגדול שלא שייך שהוא יהיה בעולם הזה. השאלה המתבקשת היא שהתורה מלאה בשכר מצוות, כמו שמפורש בקריאת שמע, ובברכות בפרשת בחוקות ועוד.

הרמב"ם עצמו בתחילת פ"ט מתשובה מקשה כך, ומיישב וז"ל: "הבטיחנו בתורה שאם יעשה אותה בשמחה בטובת נפש ... שיסיר ממנו כל הדברים המזונעים ... וישפיע לנו כל הטובות..."

תלמוד גדול או מעשה גדול

דף מב

ערב יום כיפור

אין שליח לדבר עבירה.

דף זה נלמד בערב יו"כ. ונביא וורט נפלא של השם משמואל בשם אביו האבנ"ז, שמתאים ליום זה.

כתיב "לא הביט אוון ביעקב ולא ראה עמל בישראל, ה' אלקיו עמו ותרועת מלך בו", ופירש רש"י, לא הביט הקב"ה און שביעקב כשעוברים על דבריו, אינו מדקדק אחריהם להתבונן באניות שלהם ובעמלם כשהם עוברים על דעתו. והנה איתא בב"ק (דף נ.) כל האומר הקב"ה וותרן יותרו מעיו, וקשה איך נאמר שה' לא מביט און ביעקב, וכי מוותר להם?

ומביא בשם אביו האבני נזר, שכשאדם עושה מצוה ומעשה טוב, הרי הוא שליח של הקב"ה לעשות את המצוה, וממילא כל פעם שאדם עושה מצוה אין הוא עושה אותה לבדו, אלא עושה אותו עם הקב"ה. זהו ה' אלקיו עמו ותרועת מלך בו", שבכל מעשה טוב יש חיבור אלוהי. אבל כשאדם עושה עבירה, הרי "אין שליח לדבר עבירה", ואין המשלח מצורף למעשה, נמצא שהמעשה הוא אנושי בלבד, ממילא "לא הביט אוון ביעקב ולא ראה עמל בישראל", שכן אותן עבירות אין בהם חיבור להקב"ה, ואינם מעשים חשובים.

זוהי הזכות שיש לעם ישראל לזכות ביום הדין!

דף מג

אוריה מורד במלכות הוה

לפי שמאי הזקן יש שליח לדבר עבירה ברציחה. ומ"מ אצל דוד המלך ששלח את יואב שר הצבא להרוג את אוריה, על זה אינו מתחייב. ומשום שהיה אוריה מורד במלכות. וע"ז הפסוק מדמה אותו לחרב בני עמון.

רש"י מבאר שהמקור לכך שאוריה היה מורד, מכך שקרא ליואב "אדוני יואב" בפני המלך. התוס' מבארים שכאשר דוד אמר לו ללכת לביתו, ואוריה סירב, בזה נחשב מורד במלכות.

השטמ"ק מביא בשם תוס' כת"י, שמקשים על רש"י דלא מקרי בהכי מורד אם הוא מכבד אחד מעבדי המלך בפני המלך.

החיד"א (חיים שאל ח"א סי' פח) כתב: שמעתי שנסתפקו מקצת חכמי הדור אם חולקים כבוד לאחר בפני המלך, אם דינו שוה לרב דקיי"ל בב"ב דף ק"ט אין חולקין כבוד לתלמיד במקום הרב... ואומר אני דלפ"ר הא מילתא במחלוקת היא שנויה בין רש"י ורבותינו בעלי התוס'. והאריך בענין זה.

ויש לצרף לזה את דברי הספורנו (שמות כ, ג) שמסביר את הפסוק "לא יהיה לך אלהים אחרים על פני", שיש כאן נתינת טעם, מדוע שלא לכבד את משרתי ה'?"על פני - שאין חולקין כבוד לעבדים במקום המלך". וכדברי רש"י בסוגיין.

אמנם, צ"ב דהנה לפי פשוט הפשוט במעשה שבנביא, דוד המלך לא שלח את אוריה למוות על שמרד בו, אלא מפני שחפץ לקחת את בת שבע. ולכן הוכיח אותו נתן הנביא לדבי כבשת הרש. איך דברי הפשוט מתיישבים עם הדרש בסוגיין?

יש בדבר שני מהלכים.

הנצי"ב (מרומי שדה כאן, ובהרחב דבר עה"ת) כתב כך: "דבאמת לא היה אוריה מורד במלכות ח"ו, ואמנם שהתוס' נדחקו מכמה אופנים, אבל כל זה אינו מורד באמת שחייבים עליו מיתה, ופשיטא אי לאו היה מעשה בת שבע באמצע לא היה אוריה נידון כמורד במלכות. אלא אחר שביקש דוד לדונו כמורד במלכות לא נענש עליו, וזהו רשות המלך. והרי הוא כעיקר

נחלקו התנאים אם מעשה גדול או תלמוד גדול, עד שנענו כולם ואמרו תלמוד גדול, שהתלמוד מביא לידי מעשה.

ועולה מהדברים שהמעשה הוא העיקר, אלא שהדין הוא שמא תלמוד גדול שהוא זה שמביא לידי מעשה.

ומבאר המהר"ל (חידושי אגדות), האדם אינו רוחני לגמרי, ונוצר בעוה"ז כדי לעשות מעשים טובים, על כן המעשה הוא העיקר.

ונצרף מה שידוע שאמר הקוצקער על הפסוק "ואנשי קודש תהיון לי", ורגילים אנשים להתמקד על ה"קודש", אך באמת צריך להתמקד על ה"אנשי", שכן מלאכים ושרפים קדושים יש להקב"ה בשמיים, ותפקיד האדם בעולם להביא קדושה לתוך עולם המעשה.

הרמ"ע מפאנו (עשרה מאמרות חיקו דין ד, ה) כתב שאצל צדיקים תלמוד גדול, ואצל בעלי תשובה מעשה גדול. וע"פ דברי המהר"ל י"ל, שבעל תשובה שחטא במעשה, צריך יותר לתקן את עולם המעשה. משא"כ צדיק שמעיקרא היה עסוק בעולם רוחני, שייך הוא יותר לתלמוד.

ובדברי ר"ע שתלמוד גדול ביאר המהר"ל, דהגם שמעשה הוא העיקר, אך מעיקרא היה רק את התלמוד, והתורה קדמה למעשה, ועל כן הגם שמעשה עיקר, יש צד להתמקד במה שהיה כאן קודם, שהוא הביא לידי מעשה.

רבי יצחק אייזיק חבר (אור תורה בליקוטים) יצא לבאר הטעם שתלמוד גדול, שכן בתלמוד תורה יש ב' ענינים, הא' שמקיים מצות ת"ת והגית בו יומם ולילה, שזה עצמו מצוה, ומתקן תיקונים גדולים בכל העולמות ע"י הבל פיו בדברי תורה. והב' הלימוד שמוזה בא לידי קיום המצוות בכל דקדוקיהם ופרטותיהם, מה שא"א בלא ללמוד, כי אין עם הארץ חסיד... והוא מה שכתוב כאן נענו כולם ואמרו לימוד גדול שמביא לידי מעשה, ר"ל שיש בה ב' ענינים, הא' שבזה מקיים מ"ע כמו בכל מצוה שמקיים ציווי ית', ועוד שמביא לידי מעשה המצוות כולם.

דף מא

רגז

רגז, לא עלה בידו אלא רגזנותו.

הפירוש הפשוט הוא שהכועס לא מפיץ שום תועלת מהרגזו, ואינו אלא מפסיד לעצמו. וכמו שכתב הגר"ח מוולאז'ין לנכדו באגרת. וכן מרגלא בפומיה דאנשי: "להתרגז, הוא להעניש את עצמך על טפשותם של אחרים".

החיד"א (לב דוד פט"ז) כתב בשם האריז"ל "כי בעל כעס אין לו תיקון, שאף שילמוד תורה ויעשה מעשים טובים, כשיכעוס עוקר הנשמה, וכל אשר תיקן הלך. ואם יטרח פעם אחת להרבות תורה ומעשים, כשיכעוס אח"כ חלף הלך הכל, ונמצא יגע לריק, וכל תורתו ומעשיו הלכו שבי לסט"א..."

ולפ"ז מתפרשת הגמ' כאן ביותר, שהכועס מפסיד את שכל מצוותיו.

הבן יהוידע מבאר ע"פ הגמ' בפרק השולח "הנעלבים ואינם עולבים (בשם החפץ חיים שיש כאן ג' דרגות: הראשונה שאינו מעליב את העולב), שומעים חרפתם ואינם משיבים (דרגה נוספת: שהוא שקט לגמרי), עושים מאהבה ושמוחים ביסורים (דרגה הגבוהה: ששמח ביסורים)".

ואיתא במקובלים שאדם שנוהג כך, מקבל את שכרו של הפוגע.

ונמצא שלא עלתה אלא רגזנותו, דהיינו שאילו לא היה כועס היה מרוויח שכר מצוות, ובכך שכעס, הפסיד זאת ולא עלתה בידו אלא רגזנותו.

ומבואר ההמשך, דלאדם טוב נותנים מפרי מעשיו, שזוכה לשכר גם

דף מה

סעודת תנאים

בסוגיין מובא ויכוח בין איש לאשתו אם לקדש את הבת לקרובו או לקרובה. האשה ניצחה ושידכו את הבת לקרוב שלה. באמצע הסעודה הגיע קרובו של הבעל וקידש אותה. והגמ' מביאה שבמקרה הזה אין סברא לומר שהבעל הסכים לקידושי קרובו, דאין אדם טורח בסעודה ומפסידה.

ויש דיון בפוסקים האם סעודת תנאים נחשבת סעודת מצוה. בספר פסקי תשובה (סי' קצד) דן במי שקיבל על עצמו שלא יאכל מסעודת רשות אלא מסעודת מצוה. וכתב: ומה שעושים סעודה אחר כתיבת התנאים, ודאי לא מקרי סעודת מצוה, כי אין זה סעודת אירוסין דבימי הש"ס, שהיה אחר קידושין. ובהגה"ה הוסיף: אכן המג"א (סי' תמ"ד, ט) כתב ונ"ל דמקרי סעודת מצוה, וכן פסק החוק יעקב שם (סי' ז), וכן אמר כ"ק אדמו"ר הגה"ק בעל שפת אמת זצוקללה"ה, ואמר הטעם דכיון דאסור לקדש בלא שידוכי הוי סעודת מצוה.

הדברי יציב (ליקוטים סי' קכד) מוסיף טעם שענין הסעודה היא שבח והודיה, שמודה על אשר מצא אשה מצא טוב ויפק רצון מה' הטוב.

בשו"ת מהר"י ברונא (סי' כב) שהוא אחד מהראשונים, דן בנושא זה, ומסיק שאם קרובי החתן והכלה נמצאים שם הרי זו סעודת מצוה, ומקורו מסוגיין, שרבה אמר שהטעם שהקידושין האחרים לא חלים הוא מפני שאין אדם טורח בסעודה ומפסידה, נמצא שאותה סעודה מחזקת את השידוך וגורמת שלא יקדשנה אחר. על כן זו סעודת מצוה.

דף מז

מחשבה

מניין לתורם מן הרעה על היפה שתרומתו תרומה, שנאמר ולא תשאו עליו חטא בהרימכם את חלבו ממנו, משמע שאם תורם מפירות רעים יש חטא, ואם אין התרומה חלה, נשיאות חטא מנין.

התוס' מביאים שבגמ' בתמורה נחלקו אב"י ורבא אם כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד, אי עביד מהני, או דאי עביד לא מהני. כלומר כשהתורה אוסרת על חלות מסוימת, האם היא חלה או לא. אב"י סובר שגם אם אין חלות עובר באיסור. ועל כן מקשים התוס' על הגמ' כאן, מה ההוכחה שתרומתו תרומה, דילמא אין תרומתו תרומה ואעפ"כ יש לו חטא, כמו בכל המקרים דאי עביד לא מהני דלוקה על מה שעבר אמימרא דרחמנא. ע"ש מה שתימצו.

השואל ומשיב (מהדו"ק ח"ג סי' ו) מיישב כך: תרומה חלה במחשבה ודיבור, ולא במעשה. וידוע דלא שאין בו מעשה אין לוקין עליו, אך בגמ' בתמורה מבואר דאם בדיבוריה אתעביד מעשה, חשיב "יש בו מעשה". לפי"ז מיושב, דכל הטעם דמענישים על 'אי עביד לא מהני' הוא משום שעשה מעשה, אך בתרומה כל המעשה הוא רק במידה והתרומה חלה, אך אם אין התרומה חלה, אין על מה להעניש אותו. וזהו שהוכיחו כאן בגמ' דהתרומה חלה.

כעין זה ראינו לעיל בסופ"ק דאין הקב"ה מצרף מחשבה רעה למעשה. הרי דעיקר העבירה הוא מעשה של עבירה.

המדרש אומר (תנחומא אמור פכ"ב) שבימים שבין יוה"כ לסוכות אין מחשבים עבירות, דבני ישראל עסוקים בהכנת סוכה וד' מינים. וצ"ב מה עדיף הדבר מקיום המצוות עצמן בחג הסוכות.

אלא דידוע בשם האר"ז"ל שהימים שבין יוה"כ לסוכות הם המשך לכפרת יוה"כ ועל כן אין בהם עבירות. וצ"ב איך מתקשר הדבר להסבר המדרש שבימים אלה אין עבירות מפני שעוסקים בהכנה למצוות.

והיה ניתן לומר שיש כאן שתי דעות בחז"ל, אך בביאור הגר"א (תרכ"ד, יד) חיבר בין המדרש ובין היסוד שיום הכפורים נמשך לימים אלה.

המלחמה שהמלך מצווה לעבדיו שילכו למלחמה של רשות, והרי בלא ספק שמשכן כמה בנ"א והוא איסור גמור לכאורה, אבל מ"מ יש למלך רשות ע"ז. וה"נ יש רשות לדון למורד במלכות. וזהו דקאמר כמו עיקר חרב בני עמון שאינו אלא מלחמת הרשות ואי אתה נענש עליו, הוא הדין אוריה החיתי שדנהו למורד במלכות, אי אתה נענש עליו".

ביאור, שאה"נ לולא שדוד היה חפץ ליקח את בת שבע לא היה דן את אוריה כמורד, אבל עתה שרצה בהריגתו הרשות בידו לדון אותו כמורד, אפילו שיש לו סיבות אישיות לעשות זאת. והוא כדרך שהמך יכול לשלוח את נתיניו למלחמה לטעמים אישיים.

המהר"ל (באר הגולה ה) מבאר דבר עמוק, "דודאי דוד שציווה להרוג את אוריה לא היה זה בשביל שמרד במלכות, שא"כ היה דן אותו בסנהדרין, רק מפני שצפה השי"ת החטא בבת שבע וצפה ג"כ שיהרוג את אוריה באיסור, סיבב זה השי"ת שהוא ית' היה רוצה שיהיה עם דוד, ולכך גרם השי"ת שימרו אוריה במלכות בית דוד עד שיהיה חייב מיתה, ולפיכך לא חטא בהריגתו לפי האמת. וכל זה מצד השי"ת שהיה רוצה להיות עמו, לכך סיבב דבר זה. אבל מצד דוד עצמו לא היה זה, לכך הכתוב מייחס החטא לדוד כאילו עשה החטא".

פירוש, כיון שדוד הוא מחובר לבורא יתברך, סיבב הקב"ה שאוריה "יגיע" לו למוות. לא על זה הוא נידון מצד דוד, אבל כלפי שמיא היה חייב מיתה ולכן לא היתה עבירה חמורה כל כך. אבל כיון שעל פי דעת דוד היה זה חטא, נענש על כך.

דף מד

צווה כי כרוכיא

רבי יוחנן סובר שלגבי קידושין כו"ע מודו שאין נערה יכולה לקבל קידושיה בעצמה. וריש לקיש סובר שכמחלוקת בגיטין, כך מחלוקת בקידושין.

ומסופר בגמ' שבבית המדרש הוחלט לפסוק כרבי יוחנן, וריש לקיש צווה ככרוכיא, שלא הסכים להם. ולכאורה הדבר תמוה קצת, מה פשר צוותות אלה כנגד הכרעת הרבים.

והנה הפנ"י מעיר שלכאורה ריש לקיש טוען בצדק - היקש הויה ליציאה, ומה פשר שיטת רבי יוחנן. וביאר הפנ"י יסוד כללי, דבמקום שיש היקש, אם הדין שקיים במלמד, נובע מגוה"כ, הרי שמעתיקים אותו ללמד. אך אם הדין של המלמד נובע מסברא, ואותה סברא לא שייכת בלמד, אין אומרים היקש. וזו טענת רבי יוחנן, דיש סברא מדוע בגירושין הנערה מקבלת גט, והסברא לא שייכת בקידושין, על כן הגם שיש היקש הויה ליציאה אין לומדים זה מזה.

בספר ארץ צבי (לגאון מקו"ג גלוב) ח"א סי' יב, כתב שהבעש"ט הביא מספר 'הקנה', שכשיש מלמד ולמד אין זה ילפותא בעלמא, אלא שההארה והכוח שיש במלמד מתפשטים אל הלמד. וכתב הארץ צבי שיש ראייה לכך מן הנסתר, דבשערי אורה איתא שקרבן חטאת נשחט בצפון משום שבצפון מצויים כוחות הרע והטומאה, והחטאת בא לתקנם. ומקשה א"כ בשלמי ציבור שלא שייך טעם זה, מפני מה בעי צפון. ותירץ דהיקישא הוא. הרי שעיקר הדבר צריך טעם למה הדין כן, והלמד שלמדים ממנו א"צ טעם דההארה עוברת אליו, ודי בהיקש.

וכתב הארץ צבי שזה דלא כהפנ"י בסוגיין. כיון שלפי הפנ"י אם הסברא לא שייכת בלמד אינו נלמד.

ונחזי אנן, אולי יש לבאר את הצוותה של ריש לקיש, דריו"ח סובר כהפנ"י וכנ"ל, אך ריש לקיש סובר כדרך השערי אורה שישנה הארה שעוברת מהמלמד ללמד, ואין צריך שתהיה סברא גם שם, אלא שיסוד זה הוא פנימי, ולא שייך לבאר אותו בדרכי הלימוד הרגילים, ועל כן צווה כי כרוכיא, דלא היה יכול להסביר את הדברים ע"פ פשוט.

על מנת שאני עני ונמצא עשיר

על מנת שאני עשיר ונמצא עני, או שאמר עני ונמצא עשיר, אינה מקודשת.

הירושלמי מקשה, בעני ונמצא עשיר, מדוע אינה מקודשת, הרי הטעות היתה למעלייתא. ומתוך הירושלמי "מימר לא אבינא בעיא דיהא רוחא רבה עלי", כלומר שאינה רוצה שיתגאה עליה מכוח עשירותו.

והדבר דומה למה שמבואר בעמ' הבא לגבי יוחסין שאומרת האשה אינה רוצה נעל גדולה מרגלי, שלא יתגאה עליי מחמת ייחוסו.

וכן הובא בפרישה (אה"ע"ז סי' לה) "וניחא לה בעני יותר דכפוף תחתיה".

והנה איתא בגמ' בסוטה (מז, ב) משרבו היהירים החלו בנות ישראל להנשא ליהירים, שאין דורנו רואה אלא לפנים. ומקשה הגמ' דהרי אדם שהוא יהיר אינו מקובל אף על אנשי ביתו. ותיצא דבתחילה האשה קופצת על היהיר, ולבסוף נעשה זול בעיניה. מבאר המהר"ל (נתיבות עולם הענוה פ"ד) דבעל גאווה הוא העומד לעצמו ואינו מצורף עם שאר בני אדם, וזהו שאמרו שגאוותן הוא בעל מום, שכשיש לאדם מום או פצע במקום בגוף, אותו מקום כואב ומרגישים אותו כדבר בפני עצמו. כך בעל הגאווה נפרד ואינו מחובר לאחרים. על כן אינו יכול להתחבר לאשתו ולהחזיק את הנישואין.

החיד"א (דברים אהדים דרוש לא) מוסיף בזה עוד עומק. אנו יודעים שבאיש ואשה יש ' באיש וה' באשה, וזה מה שמקיים את החיבור ביניהם. אך אם שם ה' מסתלק, נשאר 'אש' ו'אש', ומתחוללת שריפה. כשאדם הוא בעל גאווה הוא דוחק את רגלי השכינה מתוך ביתו ומתוך הקשר עם האשה, שכן הקב"ה אומר "אין אני והוא יכולים לדור במקום אחד", ומוסיף החיד"א בשם האריז"ל שהמילה "גאווה" עולה בגימטריא "י-ה", אדם שהוא בעל גאווה עומד כנגד שם "י,ה", ממילא מסיר את שם ה' מתוך הקשר בינו לבין אשתו.

בקוהלת (ה, יב) נאמר "יש רעה חולה ראיתי תחת השמש, עושר שמור לבעליו לרעתו", והמפרשים אומרים פשוט דומה ע"פ דברי חז"ל בספר הזוהר (ח"א דף קכא, ב) שכשאדם משתמש בעושר לגאווה, העושר עומד כנגדו. אמנם אם משתמש בעושר כצינור להעביר את השפע לאחרים, אז העושר הוא לטובתו.

ונשוב לדברי סוגייתנו, אם אומר ע"מ שאני עני ומתברר שהוא עשיר, יש כאן פוטנציאל לחסרון גדול בנישואיו, כיון שעשירותו עלולה להביאו להיות בעל גאווה אשר מהווה סתירה לקשר הנישואין.

דף מט-א

ע"מ שאני צדיק

האומר לאשה הרי את מקודשת לי ע"מ שאני צדיק גמור, מקודשת אף אם הוא רשע, דשמא הרהר תשובה בלבן.

המנחת חינוך (ססד, א) מקשה דלפי מה שכתב הרמב"ם (פ"א מתשובה) דתשובה טעונה וידוי, וכאן אותו אדם ודאי לא התוודה בפיו, וכיצד נחשב צדיק.

ורוצה ליישב שאף שכדי שתהיה תשובה גמורה, נדרש וידוי, אך אין הדבר מעכב את שם 'צדיק'. ומביא ראיה מכך שיש חסאים שלא מועיל עליהם תשובה ואף לא יוה"כ, והרי ודאי שאותו אדם ששב בתשובה שלימה, נקרא צדיק, ורק ש'כפרה' אין לו.

מו"ר הגר"מ שפירא זצ"ל היה אומר בדרך קצת שונה. כתוב בגמ' בר"ה שיש ג' ספרים שנפתחים בר"ה, אחד של צדיקים גמורים אחד של רשעים גמורים ואחד של בינונים וכו'. ומה ההגדרה של צדיק ורשע, ומבואר שם וכ"כ הרמב"ם (פ"ג מתשובה) שצדיק הוא מי שיש לו רוב זכויות, ורשע הוא זה שיש לו רוב עבירות. דנים אדם על פי רובו.

והראני גיסי הרב טוביה שטרן שליט"א, בדברי השל"ה, שהאופן בו ממשכים את יוה"כ הוא ע"י הכנת מצוות חג הסוכות.

וביאור הענין הוא, שביוה"כ אנו נמצאים מעבר לעוה"ז, בעולם הבינה. העבודה היא להגיע לסוכות ולהוריד את ההשפעות למטה. הימים שבנתיים ממשכים את יוה"כ, אך זה ע"י עבודה מיוחדת של הכנה, שהיא בגדר מחשבה והשתוקקות למצוה העתידית. וכל עניני מחשבה הם עדיין מעל העולם. רק ביו"ט ראשון של סוכות מתחילים את חשבון העוונות, שאז יורדים לבחינת מעשה.

וממילא זה הביאור שכיון שישראל עסוקין במצוות יש כאן המשך של יוה"כ, עסוקין בהכשר מצוה דוקא, במצוה בגדר מחשבה.

דף מז

מלוח להוצאה ניתנה

מלוח להוצאה ניתנה. כלומר ההלוואה מיועדת להשתמש בה ע"י הלווה, ועל כן לא ניתן לקדש באותו כסף.

יש כאן דבר עמוק ע"פ קבלה, וכדי לבאר את הדברים, נפתח ונביא את המדרש (שמות רבה פרשה לא, טו): "בוא וראה כל בריותיו של הקב"ה לוויים זה מזה, היום לווה מן הלילה והלילה מן היום, הלבנה לווה מן החמה והחוכבים מן הלבנה", והמדרש ממשיך עם רשימה של יצורים שלווים זה מזה, ותלויים זה בזה. ומסיים המדרש: "בריותיו של הקב"ה לוויים זה מזה ועושים שלום זה עם זה בלא דברים, בשר ודם לווה מחבירו ומבקש לבולעו בריבית ובגזל".

ומבאר המהר"ל (נתיב הצדקה פ"ו) שכל ענין ההלוואות ששנוי כאן הוא להראות שהעולם הוא אחד ויש יחסי גומלין בין חלקיו. [הרב הוטנר אמר שהלוואה הוא לשון 'ליווי', שכשם שהמלווה את חבירו בדרך יש התאחדות ביניהם, כך בהלוואת ממון נוצרת התאחדות ביניהם]. העוה"ז יש בו יצורים שונים, וכולם לוויים זה מזה, להורות שהעולם הוא אחד, וכולם תלויים זה בזה.

ובכך מבאר המהר"ל את האיסור החמור של ריבית, שכיוון שהלוואה היא חיבור בין בני אדם, בלקיחת ריבית נוצר מצב הפוך, שכן המלווה מנצל את הלווה ונושך אותו. נמצא שמשתמש בכוח החיבור של ההלוואה ליצור פירוד של ריבית.

ובזה נבוא למה שמובא בספרי המקובלים בענין זה, ונביא מה שכתב הרדב"ז בספר מצודת דוד על טעמי המצוות (מצוה קכה) בתוספת ביאור: המושג של השפעות עליונות אל העולם נקראים "הלוואה", ומבואר היטב כמו שדיברנו שהלוואה היא חיבור בין דברים, וכשיש השפעה של קדושה אז ההלוואה להוצאה ניתנה, ועוברת לכל העולם באופן מייד. משא"כ כשיש שפע אצל כוחות הטומאה כסמאל וחבריו, הם לא משפיעים את כל מה שיש להם החוצה, וזה הביאור בגמ' כאן "ולכן ארז"ל אין אשה מתקדשת במלוה, שאע"פ שעדיין השפע ברשותה, להוצאה ניתנה לחלק לכל שרי מעלה, כי זו הנאתה ודעתה לקבל ולהשפיע, כי יותר ממה שהעגל רוצה לינק פרה רוצה להניק".

הדף הזה נלמד בערב חג הסוכות, שבו מקריבים פרים כנגד אומות העולם, וכפי שמבאר הרמח"ל במאמר החכמה, הצורה המתוקנת היא שעם ישראל ישפיע על אוה"ע, וכל השפע יעבור דרכו. ולאור הרדב"ז הדברים נפלאים, כי כשעם ישראל אינו זה שמשפיע, ממילא השפע עובר דרך הס"מ וחבריו, ואין השפע ניתן להוצאה. ולעתיד לבוא השפע יעבור לעולם דרך ישראל, ואז השפע יעבור באופן מתוקן, וזה מה שאנו פועלים בחג הסוכות שמכוון כנגד לעתיד לבא.

דף מח

אך קשה דמשה רבינו היה לו חטא אחד של מי מריבה, ובוודאי שהוא צדיק גמור, ואעפ"כ על אותו חטא בודד הוא צריך להתכפר. א"כ כל מי שהוא צדיק ויש לו רוב זכויות, וכי מתעלמים מהעבירות שכן יש לו. ועוד יש להוסיף תמיהה, דכיצד שייך שיהיה בינוני במחצה על מחצה בדיוק.

וביאר רבי משה זצ"ל שיש שני נידונים: (א) על המעשים של האדם, וכאשר יש לו מעשה עבירה, צריך לתקן אותו בדרכי התשובה. (ב) איך מגדירים את האדם. מי הוא. אדם יכול להיות צדיק, רשע, או בינוני.

הגמ' אומרת (ברכות סא, ב) צדיקים יצר טוב שופטן, רשעים יצר הרע שופטן, ובינונים זה וזה שופטן. והיינו שצדיקים מודרכים ע"פ יצר טוב, ואילו הרשעים מה שמנחה אותם זה היצה"ר, ואף שיתכן שהוא מלא מצוות כרימון, עדיין הוא רשע, כי זה מה שסולל את דרכו.

ומעתה מה שנאמר צדיק ורשע לגבי ר"ה אינו לפי מספר העבירות והמצוות, אלא איך אותו אדם מוגדר, האם יצה"ט שופטו, או יצה"ר שופטו. ומבואר שלכן רוב בני אדם הם בינונים כי אינם מוגדרים ומוחלטים לאף צד. וזהו "רובו מצוות" לא מספר, אלא שיקול.

ובזה מיושבת סוגיין, דכדי לכפר על העבירה צריכים את דרכי התשובה. אך להגדרת הגברא, אפשר אף במחשבה של רגע כמימריה, להפוך את האדם מרשע לצדיק.

דף מט-ב

עשרה קבין ירדו לעולם

בגמ' כאן מובאת רשימה של דברים שירדו בהם עשרה קבין לעולם - "תשעה קבין במקום אחד, וקב אחד במקום אחר".

ומה פשר הדבר.

מבואר בדברי המפרשים (מהר"ל, בן יהודה, רבי צדוק בישראל קדושים עמ' 50, ועוד) שהכל חוזר אל השורש המבואר בספרי הקבלה שהקב"ה גילה את עצמו בעולם בעשר דרכים, עשר ספירות. וכנגד זה כל קומה שבכל דבר בעולם בנויה מעשרה חלקים. על כן העולם נברא בעשרה מאמרות, ובלוחות יש עשר דברות.

תשע המידות הראשונות - כתר, חכמה, בינה, חסד, גבורה, תפארת, נצח, הוד, יסוד - כולן מגלות שמותיו ית' בעולם.

המידה האחרונה היא המלכות, ולית לה מגרמה כלום, שכן היא מקבלת מכל הספירות הקודמות. מידה זו מגיעה מצד בני אדם, כענין "אין מלך בלא עם". וכן הוא בכל קומה בעולם, יש תשע בחינות שמשפיעות, ואחת שמקבלת ומחברת את כולן.

בכל השפעה שמובאת בסוגיא יש בה עשרה קבין, שזו המידה השלימה. המקום העיקרי שמקבל את המידה השלימה הזו, שם יש את תשעת הקבין הראשונים. שאר העולם מתחבר אל התשעה הללו ומקבל מהן. וכן מבאר המהר"ל שעשרה קבין של חכמה שירדו לעולם, החכמה שייכת לירושלים - כי מציון תצא תורה. ויש השפעה משם לשאר העולם.

נמצא שאין כאן במקרה מספרים תשע ואחד, אלא זה המבנה.

גם ביחס למידות הרעות, כגון גסות הרוח, יש את המקום בו נמצא תשעת המשפיעים של אותה מידה רעה, וכל העולם מקבל משם.

דף ג

כופין אותו עד שיאמר רוצה אני

הגמ' עוסקת בדין 'דברים שבלב', ומביאה ראייה כמה שבגיטי נשים ושחרורי עבדים כופין אותו עד שיאמר רוצה אני, והרי בלבו אינו רוצה, מוכח שדברים שבלב אינם דברים. ודוחה הגמ', שאני הכא דמצווה לשמוע

דברי חכמים. והגמרא הזו היא המקור לדברי הרמב"ם המפורסמים בסוף פ"ב מהלכות גירושין: "אבל מי שתקפו יצרו הרע לבטל מצווה או לעשות עבירה והוכה עד שעשה דבר שחייב לעשותו או עד שנתרחק מדבר שאסור לעשותו אין זה אנוס ממנו אלא הוא אנוס עצמו בדעתו הרעה וכו', וכיוון שהוכה עד שתשש יצרו ואמר רוצה אני כבר גרש לרצונו".

ועיין בדברי נפה"ח שער א' פרק יח שלכל אדם יש נשמה טהורה (מה שקוראים "א פינטלע ייד" - הנקודה היהודית) שרוצה להוציא לאור את רצון ה', ורק היצר הרע מכסה אותה.

אמנם, הדין הוא ש'כופין אותו עד שיאמר רוצה אני', וצריך להבין מדוע צריך שהוא יאמר רוצה אני, הרי בתוך תוכו הוא באמת רוצה. ובספר מי השילוח (ח"ב פרשת יתרו, וכן במשלי) מבאר שבכדי להוציא את אותו רצון פנימי צריך דיבור חיצוני, שהדיבור הוא מה שדולה את הרצון הפנימי מן המעמקים, וזה פירוש הפסוק "שפתי צדיק ידעון רצון", שע"י הדיבור הוא מכניס את הרצון בליבו, ולכן גם צריך שיהיו הפה והלב של האדם שווים.

בשפת אמת (כי תצא תרמ"א) מוסיף שזו התפילה שאנו מתפללים בכל יום "וכוון את יצרנו להשתעבד לך", שהכפיה הזאת יכולה לבוא רק בתנאי שאנו מתפללים על כך ומצרפים את הדיבור של הבקשה שלנו. שע"י הדיבור אדם מוציא את רצונו הפנימי.

דף נא

קידושין שאין מסורין לביאה

הגמ' דנה בקידושין שאין מסורין לביאה, ואע"פ שנפסק דקידושין שאין מסורין לביאה הוו קידושין, מ"מ עצם הדין מראה שיש חסרון בעצם כאשר יש קידושין שאין מסורין לביאה. ויש לצרף לכאן את דברי הקול אליהו שהזכרנו בסוף מסכת גיטין שבנישואין יש ג' דברים: חיובי הבעל, חיובי האשה, וה"היות יחד". כשהקידושין לא מסורין לביאה ה"היות יחד" אינו בצורה הגמורה ולכן אי"ז קידושין.

הצל"ח בדרוש כ"ד (דרוש לשבת שובה) אומר שאע"פ שאדם מתפלל, מניח תפילין ומתעטף בטלית, אם הוא לא הולך אל בית הכנסת אין לו את הקשר הגמור עם הקב"ה, את ההימצאות עם הקב"ה, וזה נחשב כעין קידושין שאין מסורין לביאה. ומבואר מדבריו שחופן מכל מעלות ביהכ"נ יש מעלה עקרונית בכך שבבית הכנסת נמצאים יחד עם הקב"ה.

דף זה נלמד בחג הסוכות, וידוע בשם הגר"א (וכן הביא ר' ישראל אליהו ויינטרוב זצ"ל בשמו) שישנן ב' מצוות שאדם מקיים אותן בכל גופו: סוכה וישוב ארץ ישראל, וזה מרומז בפסוק "זיהי בשלם" (מצוות שמקיימים עם שלמות האברים) סוכה (מצוות סוכה) ומעונתו בציון (ישוב ארץ ישראל). והעירו רבים מדוע לא הזכיר הגר"א את מצוות טהרת המקווה. ונאמרו בזה כמה ישובים, אך יש ליישב ע"פ דברי ר' שמחה בונים מפשיסחא (מובא בספר טללי אורות) שהמעלה בסוכה היא שאדם נכנס לסוכה כמו שהוא, עם הנעליים שלו, ועם המגפיים שלו, עם בגדי השינה, אין שום הבדלים והפרשים. במקווה אדם צריך להסיר את מלבושיו מעליו, יש הסרה מסויימת של גשמיות בשביל ליכנס למעלת המקווה, ואי"ז כמעלת סוכה וישוב א"י שהאדם מתחבר כמות שהוא.

וזה עולה בקנה אחד עם דברי הצל"ח, שכשאדם נמצא יחד עם הקב"ה יש גדר של "קידושין המסורין לביאה", היות יחד בלא מחיצות כלל.