



מחשבה קצרה על הדף

הרב יחזקאל הרטמן

SHORT MACHSHAVA ON THE DAF

סנהדרין דף כו-א

רשע סותר את עצמו

במעשה דר' חייא בר זרנוקי ור' שמעון בר יהוצדק, שהלך עמם ריש לקיש. ריש לקיש ראה אנשים שמחללים שמיטה אהל רבי חיי אור"ש לא מחו בהם, ואח"כ כשהגיעו עביבור השנה הסירו את המדרגות כיון שאמרו שהוא "טרודא" ואח"כ ר"ל התלונן עליהם לפני רבי יוחנן. ע"ש כל המעשה.

ויש לתמוה, כיון שריש לקיש היה חושד אותם, מדוע לא חזר תיכף, ולמה שתק עד שראה ששלפו את הסולם כדי שלא יעלה עמהם, ורק אז חזר לר' יוחנן לומר שהם פסולים לעבר השנה.

מבאר הצ"ח ע"פ הפסוק (משלי יז, טו) "מצדיק רשע ומרשיע צדיק תועבת ה' גם שניהם". וקשה איזה דבר חכמה משמיענו שלמה המלך, הלא דבר פשוט שתועבת ה' העושה רעות אלה. ועוד קשה למה קרא שלמה תועבה למי שמצדיק הרשע, הרי אמרו חז"ל (אבות א, ו) הוי דן את כל האדם לכף זכות. אלא שכוונת הפסוק ששני הדברים באו גם יחד באיש אחד, שמצדיק את הרשע ומרשיע את הצדיק, ולזה אין לו טענה והמלטה, דממה נפשך, אם דרכו לדון כל אדם לכף זכות, א"כ למה מרשיע את הצדיק. ואם דרכו להאמין לכל דבר ואינו מהפך בזכות אדם, למה מצדיק את הרשע. על כן בוודאי תועב הוא.

וזה הפירוש במעשה זה, שמתחילה לא היה ר"ל חושד אותם על שהם מהפכים בזכות זה שהיה חורש וזה שהיה זומר בשביעית, דאדרבה כך דרכן של צדיקי עולם לדון כל אדם לכף זכות. אבל אח"כ כששמע שאמרו עליו 'טרודא' ושלפו את הדרגא מתותיה ולא הניחו לו לעלות עמהם, ולמה לא הפכו בזכות ריש לקיש עצמו, אלא ודאי שאין דרכם להפך בזכות אדם, ולמה עשו סגורין לאלו שחרשו וזמרו בשביעית, אלא ודאי שגם הם חשודים על השביעית. עכ"ד הצ"ח הנפלאים.

וכדרך זה מבאר הבית הלוי (פרשת ויגש) בהסבר המדרש על תוכחת יוסף לאחים "אוי לנו מיום הדין אוי לנו מיום התוכחה", שיוסף הראה לאחים שיש במעשיהם סתירה פנימית. מצד אחד אמרו שאם ישאירו את בנימין יעקב יצטרע וימות, ואז אמר להם יוסף, היכן היה חשבון זה כשמכרתם אותי?! ועל כן נבהלו מפניו. וזה הפחד מיום הדין, שיחד עם הדין על עצם המעשה תהיה תוכחה שמעמידה סתירה באדם מיניה וביה. כגון שישאלו אדם מדוע לא נותן צדקה, ומתרץ את עצמו שלא היו לו מעות. ואז יראו לו שפיזר כספו למנעמי העוה"ז. ובכך מסתתמים טענותיו.

דף כו-ב

מחשבה מועלת

מחשבה מועלת אפילו לדברי תורה. פירש רש"י: "שכשאדם מחשב כך וכך אעשה, כך וכך תעלה בידי, מועלת להשביית הדבר שאין מחשבתו מתקיימת אפי' לדבר תורה, כגון האומר עד יום פלוני אסיים כך וכך מסכתות בגירסא".

ואמרו בגמ' שאם עושה לשמה, יצליח.

על דרך המוסר, מביאים בשם הגרי"ג אדלשטיין זצ"ל, שמראים בכך

לאדם ש"רבות מחשבות בלב איש ועצת ה' היא תקום". והדבר בדוק ומנוסה, שאדם מקים עסק ומתכנן תכנית עסקית, לעולם לא יפעל הדבר בדיוק באותו אופן שתכנן. ואפילו אם יצליח בעסק יהיה זה בדרך אחרת מהמתוכנן.

בספר ישמח ישראל מאלכסנדר (חנוכה אות לא) מבאר את הגמ' כאן (אגב אורחא) שכנגד מחשבת האדם עומדים החיצוניים ומפריעים. וכידוע שזה לעומת זה עשה אלקים.

והחיד"א במראית העין, מביא מהמדרש (ויק"ר בחוקות) שדוד המלך אמר "בכל יום ויום הייתי מחשב ואומר למקום פלוני ולבית דירה פלונית אני הולך, והיו רגלי מביאות אותי לבתי כנסיות ולבתי מדרשות, הדא הוא דכתיב ואשיבה רגלי אל עדותיך", ופירשו שהיה עושה דוד כן כדי שהסט"א והיצה"ר יסברו שזה אמת ולא היו מקטרגים עליו שלא ילך ללמוד. ואף שאמרו כאן שאם עוסק לשמה אין המחשבה מועלת, כל הגדול מחבירו יצרו גדול ממנו, ולפי גדולת נשמת דוד היה עליו קטרוג.

ובמהר"ל (דרך חיים פ"ד מ"ה) איתא, שבמה דברים אמורים, שעדיין לא התחיל בלימוד, אבל התחיל בלימוד כדי ללמוד אחרים אדרבה התורה עצמה מסייעת לו להשלים חפצו.

ונראה מתוך דבריהם שעומק הנקודה היא שכל זמן שדבר הוא במחשבה האי כשם שמצינו שבעים פנים לתורה, וכפי שביארנו שהכונה שבעולם המחשבה אפשר לראות דבר והיפוכו, כן הוא שבעולם המחשבה יש מחשבות העומדות כנגד ובאים להפר את המחשבה. וזהו מחשבה מועלת. אבל ממתני שירד מעולם המחשבה לעולם המעשה אז כבר חל ואינו יכול להיבטל.

וכן מתבאר מדברי שיחות מוהר"ן שמביא שאדם בכח המחשבה שלו יכול לגרום לדבר לפעול, וזהו מחשבה מועלת, שהמחשבה מועילה לצאת לפועל. וכבר העיר המוציא לאור שזה נגד רש"י בסוגיין. אבל לפי הנ"ל יש ביאור בדברים: מחשבה מצד עצמה מועילה, אלא שיש מחשבה אחרת שבאה נגדה, ועל כן אם המחשבה כבר יצאה למעשה קצת אז באמת תועיל. דו"ק.

דף כו-א

יע"ל קג"ם

הלכתא כוותיה דאביי ביע"ל קג"ם.

אביי ורבא הם האמוראים השכיחים ביותר בש"ס. הגמ' (ב"ב קלד, א) גם מכנה את הסוגיות "הויות דאביי ורבא".

רמז זה של יע"ל קג"ם יש בו דברים עמוקים. והדברים מסוכמים בספר קהלת יעקב לבעל מלא הרועים (מעין אנציקלופדיה למושגי הקבלה) - ערך 'הל', וערך 'קג'.

ונבאר את דבריו קצת:

כפי שרש"י אומר בתחילת החומש, ביקש הקב"ה לברוא את העולם במידת הדין, ראה שאין העולם מתקיים, שיתף עמו מידת הרחמים.

אמנם, בעוה"ב ישוב השורש הראשוני של העולם, דהיינו מידת הדין.

נענשים בעוון האב. ואילו כשהבנים כבר נולדו, על זה נאמר שאין הבנים נענשים בעוון האב. ונראה הביאור שכאשר נולדו אחרי החטא, הרי באו לעולם אל תוך מציאות החטא, ועל כן נענשים.

דוגמה לדבר מצינו ברש"י (בראשית ד, כד) שלמך אמר, ומה קין שהרג נתלה לו שבעה דורות, אני שלא הרגתי לא כ"ש שיתלו לי שביעיות הרבה. וזה ק"ו של שטות, דא"כ אין הקב"ה גובה את חובו ומקיים את דיבורו. כלומר, כל הדורות נולדים אל תוך גזירת ז' דורות של קין.

דף כח

בעל כאשתו, אשה כבעלה

"בסורא אמרי בעל כאשתו, בפומבדיתא אמרי אשה כבעלה".

הגר"י ענגיל בספרו בית האוצר (כלל רז) דן במה שאמרו בכמה מקומות "אשתו כגופו", האם ה"ה ש"בעל כגוף אשתו". ואחד המקורות הוא בסוגיא דמשמע שאין חילוק בין איש לאשה.

עוד מביא מהאורח"ח (ויקרא כ, ט) שעוסק מה שנאמר במקלל את הוריו: "אביו ואמו קלל", דהיינו שהמקלל אחד מהוריו, נחשב שמקלל את שניהם, ו"הטעם לצד שהאב והאם הם גוף אחד כמאמרם אשתו כגופו", מדוייק שהן לגבי אביו והן לגבי אמו, נחשבים כחד.

אלא שמאידך מביא מדברי האריז"ל דהא דאמרינן אשתו כגופו אין הכוונה דהבעל והאשה לגוף אחד יוחשבו, רק הכוונה דהבעל הוא בחינת נשמה והאשה היא בחינת הגוף, ולפי"ז אין לומר שבעלה כגופה, כי האשה פחותה במדרגתה מן הבעל ומקבלת ממנו. ועל כן חכמי המחקר מכנים את הצורה בתואר זכר, ואת החומר בתואר נקיבה.

ובתחילת הדברים מביא הבית האוצר מהתוס' כתובות (ב, ב ד"ה מציא) דהאשה נחשבת שדה של הבעל, ואין הבעל שדה של האשה. ומתאימים הדברים לאריז"ל.

ואין מכך סתירה מסוגיא, שכן לענין קורבה שפיר אפשר לומר שאשה כבעלה, אך לענין "כגופו", אין שייך דבר זה אלא כלפי הבעל ולא כלפי האשה, וכפי שהתבאר.

דף כט

טענת הנחש

מנין שאין טוענין למסית, מנחש הקדמוני. דהרבה טענות היה יכול לטעון, ומפני מה לא טען לו הקב"ה, משום שאין טוענים למסית. ואחת הטענות אמרו בגמ' 'דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין'.

ברמ"א (ח"מ סי' לב, ב) איתא שהמפתה עדים (בלי לשכרן) להעיד שקר ולהוציא ממון מראשון לשמעון, פטור בדיני שמים. והטעם הוא דאין שליח לדבר עבירה ודברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין. הש"ך מעיר שזו אמנם דעת התוס', אך דעת הריטב"א דחייב בדיני שמים. ובהגהות שם (מחתן הש"ך) מביא ראייה לדברי התוס' מגמ' דילן, דסברת 'דברי הרב' נאמרה כלפי הנחש שהנידון היה דיני שמים.

וכמה תשובות נאמרו בדבר, ונעמוד על אחת מהן:

בשו"ת החת"ס (אהע"ז ח"א סי' קנ) מייסד דאפילו אם סבירא לן שיש שליח לד"ע לענין שחייב בדיני שמים, היינו דוקא כששלח מישהו לעשות עבירה בעצמו, אך כששלח אדם לשלוח אדם אחר, בזה אין חייב בדיני שמים. ומעתה, הרי בהסתת הנחש היו שני חלקים, א' מה

מבואר בדברי האריז"ל שעל כן אנו פוסקים בעוה"ז כבית הלל, שצורת הנהגתם תואמת לרחמים. אבל לעתיד לבוא שהעולם יתקיים במידת הדין, תהיה הלכה כבית שמאי, שענינם הוא מידת הדין.

ומכל מקום, כיון שגם בעוה"ז יש שיתוף מסויים של מידת הדין, על כן פוסקים בכמה מקומות כב"ש.

ונוסיף על כך, שבעים פנים לתורה, וכולם דברי אלקים חיים. אך צורת פסיקת ההלכה היא כיצד הדברים מתגלים במציאות. ועל כן בעוה"ז מתגלים רחמים, ובעוה"ב מתגלה דין.

מבואר בדברי רבותינו שהכונים שייכים למידת החסד, והלויים למידת הדין. הכהנים ממשיכים את השפע לעולם, והלויים עומדים בשערים ולא מניחים להכנס. כמו כן הלויים משוררים, ושירה שייכת למידת הדין, כי לא שייך שתהיה מנגינה אם אין סדר ומשטר וכל צליל בגבולו.

אע"פ שבדרך כלל כהנים שייכים למידת החסד, יש משפחה אחת שמתוחה עליהם מידת הדין, והיא משפחת בית עלי, שיש עליהם קללה שימותו צעירים, אלא אם כן עוסקים בתורה וחסד שהם שייכים להשפעה על העולם ואז מתגברים על מידת הדין.

רבה ואב"י מדבית עלי קאתו (ר"ה יח, א). נמצא אפוא אב"י שייך למידת הדין. רבא שייך למידת החסד. על כן בדר"כ פוסקים כרבא. אך כשם שלפעמים פוסקים כבית שמאי, כך לפעמים פוסקים כאב"י. והם הששה מקומות המוזכרים כאן.

יע"ל - אותיות עלי, דאב"י שייך לבית עלי. קג"ם - ראשי תיבות של משפחות הלויים "קהת, גרשון, מררי", והיינו שהלויים הם מידת הדין. שבאותם מקומות שפוסקים כאב"י מישך שייכי למידת הדין של בית עלי ומשפחות הלויים.

דף כז-ב

איש בחטאו יומת

"איש בחטאו יומתו", ומקשינן דהכת"ב "פוקד עון אבות על בנים", ומשני "התם בשאוחזין מעשי אבותיהם בידיהם".

ובאמת צ"ע דמצינו שכאשר אדם חוטא הדבר משפיע על בניו אפילו אם הם צדיקים. כגון בהא דבני עלי, שמחמת חטאם נתקללו כל צאצאיהם שימותו צעירים. ואפילו אב"י ורבה חלה עליהם קללה זו. כמו כן מצינו שמי שאינו זהיר בנדרים בניו מתים.

ועמד בקושיא זו הספר חסידים (אות קסד), וישב כך: במדרש איתא דעבודה זרה מכה לפניה ולאחריה, כלומר שהחטא גורם השפעה לדורות הבאים ולדורות הקודמים. ולכן אברהם לא הצליח לרדוף אחרי דן, משום שעתידיים בניו לעבוד שם ע"ז. וכ"ש מדה טובה שעושה לפניה ולאחריה. כלומר, מצוה גדולה שעושה צדיק משפיעה גם לדורות הקודמים. ובה מבואר מה שאמרו (שבת קנו, א) דתינוק שנולד בשבת ימות בשבת, כיון שחיללו עליו שבת, וקשה מה אשם התינוק במה שחיללו עליו שבת בלידתו. אלא שאם היה זוכה להיות צדיק גדול בחייו, איך לא הועילה זכות זו למפרע, שלא יבואו בלידתו לחילול שבת. נמצא שכאשר הבנים נענשים בעוון האב, פירוש הדבר בהכרח שהבנים לא זכו להיות צדיקים עד כדי שימנעו למפרע את עבירות האב. וזהו חידוש עצום שצריך הרבה עיון.

מהלך נוסף מצינו בחיד"א בפתח עיניים בשם גורי האר"י. שיש חילוק בין היכא שהאב חטא בזמן שהבנים לא היו בעולם, שכיון שהיו בכוחו,

תירוץ נוסף מביא הבן יהוידע ע"פ מדרש, שאפשר לפתור חלומות בדרכים שונים, ועל כן יתכן שפתרון החלום אינו כפי ההבנה הפשוטה. וכגון לענין החלום שהמענות מעשר שני, יתכן שהמענות אינן מעשר שני, אלא כוונת החלום שהאב הפריש חומש מהכסף, ועל כן יכול לזכות ע"ז גם בעוה"ז. ומשום שהפירוש לא ברור אין לסמוך על החלום.

בשו"ת שיבת ציון (לרבי שמואל לנדא בן הנוב"י) דן בענין זה בסימן נב, ומסיים, שהדבר תלוי אם החלום על העבר או על העתיד. נביא מתנבא על העתיד, ולפיכך חלום שמגיע מצד הנבואה, צריך להיות על העתיד. וזה החילוק, דהגמ' בנדרים עוסקת בנידוהו בחלום, שהוא הוראה לעתיד שהאדם ראוי לעונש, ועל כן תלינן שזה חלום נבואי. אך החלום בסוגיין עוסק בעבר, מה הוא הכסף, ובזה אמרינן שאין לסמוך עליו, שאינו חלום נבואי.

נושא נוסף הוא האם אפשר לפסוק הלכה ע"פ חלום, והאריך בזה הגר"ר מרגליות זצ"ל בהקדמה לשו"ת מן השמים. ורק נציין שכאשר החלום הוא בענין הלכה, יכול החכם להפעיל את שיקול דעתו האם יש טעם במה שאמר החלום. ואילו בנידון דידן שזו שאלה במציאות, אין מקום לשיקול הדעת, ולפיכך צריך להחליט האם סומכים על חלום או שאין סומכים.

דף לא

הולך רכיל מגלה סוד

דיין שיוצא מבית הדין, לא יאמר הרני מזכה וחבריי מחייבין, שנא' לא תלך רכיל בעמך, ואומר הולך רכיל מגלה סוד.

והקשה הבן יהוידע, אחר שהובא פסוק מהתורה, למה הוצרכו לפסוק נוסף ממשלי. ויישב, דעל הפסוק בתורה י"ל דהוי לשון הרע ממש ולא גילוי סוד בלבד, וע"כ בעינן את הפסוק במשלי שכתוב שם להדיא: מגלה סוד.

רבינו יונה בשערי תשובה (שער ג, רכה) מביא מהגמ' כאן שחלק מאיסור רכילות הוא שלא לגלות סוד. וכן הביא הארחות צדיקים (שער לשון הרע) שהמגלה סוד עובר באיסור לשוה"ר.

אלא שדבר זה צ"ב, מה השייכות בין לשוה"ר שמגלה רע על חברו, ובין גילוי סוד שאין בו דבר רע ולמה שניהם נכללו בלא תלך רכיל בעמך?

בפרשת שמות נאמר (ב, יד) גבי שני האנשים נצים, שאמר אחד למשה "הלהרגני אתה אומר כאשר הרגת את המצרי. ויירא משה ויאמר אכן נודע הדבר". ומפרש רש"י ע"פ מדרשו, שכיון שראה שיש בעם ישראל דלטורין דאג שלא יוכלו להגאל. ומבאר הגור אריה, שמדוע דבר זה גרם למשה לדאוג? אלא שמעלת עם ישראל היא שהם פנימיים. זו צורת החיבור להקב"ה. מה שאין כן אומות העולם שכל עניינם שהם מדברים בחוץ, הם שייכים לבחינה חיצונית. מעלת עם ישראל היא שתיתקם ולא דיבורם. ככל שאדם יותר גדול כך הוא שייך יותר למדרגת הסוד, למדרגת השתיקה שאינה מגלה החוצה. וזה היה חששו של משה רבינו, שאם כלל ישראל יש בו מדברי לשוה"ר, הרי הם מוציאים לחוץ מה שאמור להשאר בפנים, ובכך איבדו את מעלת כלל ישראל, ולא יוכלו לזכות לגאולה.

יסד לנו המהר"ל שעיקר ענין לשוה"ר, מלבד מה שגורם רע לזולתו, יש בו חסרון עמוק, שהוא מוציא החוצה דבר שאמור להשאר פנימי. בכך הוא יוצא ממדרגת כלל ישראל שחי חיים פנימיים המחוברים להקב"ה. אותו אדם יוצא ממקום החיות האמיתית.

ועפ"י מובן היטב שאותו חומר של לשוה"ר, שייך גם במגלה סוד. אותו אדם אינו שייך למדרגה הפנימית.

שפיתה את האשה. ב' שפיתה את האשה לפתות את האדם. וא"כ יש לומר שסברת הגמ' נאמרה רק ביחס לחלק השני, ואה"נ ביחס לחלק הראשון אין שייך לפטור מטעם 'דברי הרב'.

ועדיין צ"ב מה הטענה להיפטר מפיתוי חוה עצמה. וי"ל ע"פ החת"ס בתורת משה (פרשת וזאת הברכה), שמקשה מה הטענה כלפי הנחש, הרי הנחש הוא השטן והוא יצה"ר, ותפקידו הוא לפתות ולהחטיא בני אדם. מיישב החת"ס בשלמא להחטיא את חוה, אך לגרום לחוה לפתות את אדם, זה כבר יותר מתפקידו הבסיסי. נמצא שיש לו טענת פטור בהחטאת חוה עצמה.

והנה בגמ' כאן הוזכר שהרבה טענות היו לנחש, ומקשה המהרש"א מהן 'טענות רבות', ולא הובא כאן אלא אחד. ומבאר שהמובא בהמשך הגמ' "כל המוסיף גורע", הוא גם טענת פטור לנחש, שהרי מפני שאמרה חוה "לא תגעו", ובכך הוסיפה על הציווי, גרמה לעצמה לקבל את טענת הנחש.

ובגוף מה שאמרו שלא היתה צריכה להוסיף על הציווי, קשה שבאבות דר"נ (א, ה) מבואר שאחד המקורות לכך שצריך לעשות סייג לתורה הוא מה שאדם הראשון הוסיף איסור נגיעה. הרי שהיה זה דבר חיובי, ולא כפי הנאמר בסוגיין.

ומיישב השם משמואל (בראשית תרע"ח) ע"פ הרמב"ם (סוף ב' מהל' ממרים) שהאומר שהסייג אסור מן התורה, עובר בבל תוסיף, ורק אם אומר שזה סייג, אז אין בכך משום בל תוסיף. ומעתה י"ל שאדם הראשון אמר לחוה את איסור נגיעה בתור סייג, אך חוה לא הבינה נכון, וסברה שיש בדבר איסור מעיקר הדין, ועליה נאמר 'כל המוסיף גורע'.

נמצא שלגבי חוה יש לנחש טענת פטור ממה שהוסיפה על האיסור. אולם לגבי אדם אין טענה. ועולה שהדברים מתיישבים היטב, שלגבי חוה יש ב' טענות פטור לנחש: א) שעשה את תפקידו. ב) כל המוסיף גורע, כלומר שבכך שהוסיפה היא גרמה לעצמה. אולם לגבי אדם הראשון אין את שתי הטענות הללו, ובהכרח צריך לומר שהיה יכול להפטר מצד 'דברי הרב ודברי התלמיד' וכדברי החתם סופר שבזה לכ"ע נפטר אפילו בדיני שמים. דו"ק.

דף ל

דברי חלומות

במעשה דבעל החלום אמר שהמענות הן מעשר שני, ואמרינן "דברי חלומות אין מעלין ואין מורדין".

האחרונים מצינים לדברי התשב"ץ (ח"ב סי' קכה) שדן אם יש לסמוך על דברי חלומות. והביא מגמ' דילן שאין מתחשבים בחלומות. ומאידך אמרינן במס' נדרים (ח, א) נידוהו בחלום צריך התרה, הרי שמתחשבים בדברי חלומות. ומבאר התשב"ץ דהנה כבר הקשו בגמ' בברכות (נה, ב) שיש סתירה בין הפסוקים, מחד נאמר "חלומות שוא ידברון", ומאידך נאמר "בחלום אדבר בו", ומשני: "לא קשיא, כאן ע"י מלאך כאן ע"י שדים". ומעתה בכל חלום יש ספק, האם בא ע"י מלאך או ע"י שד. ועל כן, בדיני ממונות הולכים לקולא, וכמו בסוגיין שאין סומכים על החלום כדי להוציא את המזון מהיורשים. אך לענין איסור והיתר, כמו בדין נידוי, יש להחמיר שמא החלום אמיתי.

באופן דומה מיישב הבן יהוידע, שהרי ידוע "אין חלום בלא דברים בטלים", אלא שאין אנו יודעים מהו החלק האמיתי ומהו החלק השקרי. ומשום ספק זה יש להחמיר בכל מקום.