



מחשבה קצרה על הדף

הרב יחזקאל הרטמן

SHORT MACHSHAVA ON THE DAF

בבא קמא דף סה

שור בן יומו קרוי שור

אמרין בסוגיא שבטלה ונעשה איל, עגל ונעשה שור, אין שינוי השם, משום ששור בן יומו קרוי שור ואיל בן יומו קרוי איל.

ועומק הדבר הוא דהנה אדם נקרא ע"ש האדמה, ובפשטות הטעם הוא מפני שהוא נברא מן האדמה. ומקשה המהר"ל (תפארת ישראל פ"ג) שהרי גם הבהמות נבראו מהאדמה, ומדוע הן לא נקראו אדם. ומתרץ שהאדם לא נקרא כך ע"ש שמקור בריאתו מן האדמה, אלא משום שהוא מייצג את האדמה, באדמה יש הרבה דברים 'בכח', אפשר להצמיח ממנה אילנות, אפשר לבנות עליה בתים, אפשר לחפור בה בורות שיחין ומערות, יש בה אינסוף שימושים אפשריים. כך גם כל אדם ואדם מייצג אדמה כי יש בו 'בכח' ללא גבול. משא"כ בהמה שהיא מלשון "בה - מה", יש בה רק מה שיש בה, כל התכונות שלה הן בפועל ולא נותר בה רובד 'בכח'. זה החילוק הגדול בין אדם לבהמה.

הרבה מספרי החסידות פירשו ע"פ זה את דברי הגמ' כאן, הבני יששכר בספרו דרך פיקודיך (מצוה זו חלק המחשבה) מבאר שלבני אדם יש כח לגדול ע"י כח הבחירה ולכן הם צריכים הורים שיחנכו אותם ויביאו אותם למקומם, ואילו בבהמה שאינה 'בוחרת' כבר טבועות כל התכונות הנצרכות, ואינה זקוקה למדריך שינחה אותה בדרך נהונה, כל מה שיש לה קיים כבר ביום הראשון ללידתה.

השפ"א (שקלים תרנ"ט) מפרש עפ"י זה גם את מאמר חז"ל "אתם קרויים אדם ואין אוה"ע קרויים אדם", דישאל יכולים להגיע לשמי מרומים וכדברי הנפה"ח שיכולים להגיע למקום גבוה יותר ממלאכים, ואילו אוה"ע אינם קרויים אדם שאין להם עלייה למקומות חדשים.

ושאלני ידידי הרב יחיאל פריש, שהרי גם אדם בן יומו קרוי אדם. והתירוץ פשוט, האדם נקרא אדם ע"ש הפוטנציאל, ותינוק בן יומו יש בו את הפוטנציאל הגדול ביותר שיש. ולעומת זאת, תינוק בן יומו אינו קרוי איש, שזה קיים רק אחרי שאדם יוציא את ה'בכח' שלו אל הפועל.

דף סו

עד דיתב רב יוסף ופירקה

דנה הסוגיא אם 'אוש קונה, והוכיחו ממה ששינוי במס' כלים דהגב שחשב על העורות, מועילה מחשבתו להוריד לעור תורת קבלת טומאה, הרי שיאוש קונה. ואמר רבא "האי מילתא קשי בה רבה לרב יוסף כ"ב שני ולא איפרקה, עד דיתב רב יוסף ברישא ופרקה, שינוי השם כשינוי מעשה דמי... מעיקרא קרו ליה משכא והשתא אברזין".

יש להבין מדוע רק כעבור כ"ב שנים השיב רב יוסף על הקושיא.

בספר שדה צופים מציין לפירוש שושנים לדוד לרבי דוד פארדו על המשנה בכלים (כו, ה), דבאמת כבר מעיקרא היה ביד רב יוסף תירוץ זה, אלא שניסה לשכנע את ראש הישיבה - רבה - ולא הצליח, כיון שרבה ס"ל דכה"ג אינו נחשב שינוי השם מספיק כיון שחוזר לברייתו. רק כאשר רב יוסף הומלך להיות בעצמו ראש ישיבה, היה בידו להכריע לרבים כתירוץ.

החת"ס מבאר באופן זה: ידוע שכאשר אדם מתמנה להיות נשיא או כהן משיח, הקרבן שלו משתנה. ורב יוסף היה סבור שטעם הדבר הוא שכאשר אדם עולה לגדולה, מעשיו משתנים ואינו אותו אדם, כענין 'שינוי מעשה'. אלא, שכאשר רב יוסף שהיה עניו גדול, התמנה לראש ישיבה ראה בעצמו שלא חל בו שינוי. וא"כ הוקשה לו מדוע הקרבן משתנה, בעל כרחך שזה מפני שהשתנה התואר שלו. כלומר: שינוי השם.

היעב"ץ בהגהותיו כאן מבאר שכשאדם עולה לגדולה מגלים לו טעמי תורה משום זכות הרבים.

רבי ראובן מרגליות בספרו ניצוצי אור מאריך בדבר מאוד, שהמלמד את הרבים זוכה לסיעתא דשמיא מיוחדת לכון לאמת. וכמו שנאמר "ה' יתן אומר, המבשרות צבא רב", כלומר: אם אדם נצרך ללמד קהל רב, הקב"ה נותן לו חידושים. וזה שנאמר "ויהושע מלא רוח חכמה כי סמך משה ידיו עליו", שכיון שנהפך למנהיג בישראל, התמלא ברוח חכמה. וזה הטעם שקינא שאול בדוד, שראה שהוא מכון להלכה, וזה אות שהוא אכן עלה לגדולה.

רש"י בכתובות (מב, ב) מבאר שכאשר העמידו את רב יוסף לראש ישיבה, נתנו לו סיעתא דשמיא לתרץ את הקושיא להראות שאינו רק 'סיני' אלא גם עוקר הרים. אך לפי האמור אינו רק מקרה בעלמא אלא יש כאן ענין נוסף שהעולה לגדולה מקבל השפעה בתורה.

דף סז

תשלומי ד' וה'

מבואר בגמ' שתשלומי דו"ה נוהגים דווקא בשור ושה ולא אצל שאר בהמה חיה ועוף. והקשה התורה תמימה (שמות כא, לו) מדוע תשלומי דו"ה נאמרו רק בשור ושה, והרי הטעם שמבואר בגמ' ששנה בחטא שייך בכל בהמה ועוף. ומביא מהרמב"ם במורה נבוכים (ח"ג פרק מא) שכתב בטעם הדבר, דשור ושה הם קלים לגנוב, מפני שכלל מין הבקר והצאן רועים ביערים רחוקים ממקומות הישוב, ואם לא יענש הגנב עונש גדול, יהיה רגיל לגנובם.

עוד מוסיף התורה תמימה לבאר דאיתא במכילתא על הפסוק (סו"פ בשלח) "להמית אותי ואת מקני בצמא" - "השוו בהמתם לגופם לומר לך

שבהמתו של אדם היא חייו, אדם הולך בדרך ואין בהמתו עמו מסתכן הוא". ובספר רבי' הזזה כתב דמכאן יש סמוכין למש"כ המג"א (סי' רמח) דאם חושש אדם שיקחו לסטים בהמתו ולא יהיה לו במה להחיות את עצמו הוי כפיקו"נ שדוחה את השבת. וידוע שמין הבהמה שהאדם מגדלו בביתו ולתועלתו הוא הבקר והצאן, ולכן אם נגנבו ממנו נפסד בהרבה מגניבת דבר זולתם, וגם מסכנים חייו, ולכן כל זמן שלא טבחם ומכרם הגנב הרי עכ"פ יכול להשיבם לבעלים, משא"כ אם טבחם ומכרם הרי הפסיד לבעלים הפסד מוחלט הנוגע לחייו, ולכן דין הוא שישלם לו הגנב קנס גדול ורב. ומשמעות דבריו הם דדוקא שור ושה שהם עיקר חיותו של אדם שייך דבר זה.

על פי קבלה יש עניינים עמוקים בגו. נציין שני מקורות שצריכים ביאור רב והחכם יבין מדעתו. הרמח"ל (שרשי המצוות כלל נ) מבאר שיוסף משול לשור וכנגדו נאמרה גניבת השור, ואילו משיח בין יוסף משול לשה. אצל יוסף חסרה הה' בשביל לבוא לשלמות כמ"ש בגמ' בסוטה שיוסף בשלמות הוא יהוסף, ואילו משיח בין יוסף שייך לענין המלכות שזו אות ד'. ולכן כשגונב שור, כנגד יוסף, משלם ה', וכשגונב שה, כנגד משיח בן יוסף, משלם ד'.

בספר מצודת דוד להרדב"ז (ביאור המצוות ע"פ קבלה) מצווה תס"ב מבאר ששור הוא כנגד מידת הגבורה ושה הוא כנגד מידת החסד, שהיא הקודמת למידת הגבורה. בגילוי המידות, הג' מידות הראשונות הן המוחין - חב"ד, ואח"כ באות המידות חסד וגבורה וכו', וא"כ עולה שחסד היא המידה הרביעית, ולכן בשה שעומד כנגד החסד משלמים ארבעה, ושור שעומד כנגד הגבורה משלמים חמשה.

וכאמור ביאורים אלה צריכים עיון רב לבארם היטב, אך עכ"פ נמצינו למדים שיש טעמים לשור ושה דוקא.

דף סח

מפני ששנה בחטא

הטעם שגנב שמכר את הגניבה משלם ד' וה' מפני ששנה בחטא. מבאר בשטמ"ק בשם המאירי ר"ל ששנה באיוולתו כאדם המושרש בה ואינו יכול לזוז ממנה". וביאר יותר בפנים פות כתב שכשאדם שונה בחטא קשה לו להפרד ממנו. בפעם הראשונה היצ"ר משכנע אותו שתהיה לו הנאה רבה. ובפעם השניה הוא עושה את העבירה גם בלא הנאה, רק מחמת ההרגל.

בגמ' שבת (לא, ב) "דרש רב עולא מאי דכתיב אל תרשע הרבה וגו', הרבה הוא דלא לירשע הא מעט לירשע, אלא מי שאכל שום וריחו נודף יחזור ויאכל שום אחר ויהא ריחו נודף?!" ובחידושי אגדות למהר"ל כתב שם שהשונה באיוולתו נעשה יותר מחובר לחטא. כפי שהאוכל שום פעם נוספת, ריחו נודף יותר משהיה לפני כן.

ובגמ' בכמה מקומות (כגון בקידושין מ, א) מצינו "כיון שעבר אדם עבירה ושנה בה הותרה לו, הותרה לו ס"ד? אלא נעשית לו כהיתר". והבאנו בשיעורי קידושין מדברי בית האוצר (כלל קטע) בשם הרמ"ע מפאנו דכל היכא דאומר הש"ס "אלא אימא", אין הכוונה שחזור בו ממאמר

הראשון, רק הכוונה שהמאמר השני מפרש את הראשון, והמאמר הראשון לעולם במקומו עומד. ובדברי הגמ' הנ"ל מפרש הבית האוצר, שלכל יהודי יש נשמה שסולדת מעבירה ושומרת אותו מן החטא, אך כשעובר את העבירה פעמיים מתבטלת אותה שמירה. כביכול נשמתו 'מתירה' לו לעשות את העבירה, שכבר אינה סולדת ממנה.

והבאנו גם מהשם משמואל (יתרו תרע"ו) בשם אביו האבנ"ז, שלכל אחד מישראל יש שייכות וקשר להקב"ה, ואותו הקשר שומרו מן החטא. אך כששונה בחטא, 'הותר' החיבור והקשר, וכבר אין לו שמירה.

מעתה, כשאדם עושה עבירה פעם אחת, הוא נכשל, אך אין זה חלק מעצמו. אך השונה בחטא מגביר את כח החטא ומשליטו על עצמו. על כן עונשו כפול ומכופל עד שמשלם ד' וה'.

דף סט

הלעיטהו לרשע וימות

לדעת רשב"ג, רק בשנת שמיטה יש לעשות סימן בפרדס של פירות רבעי כדי להפריש מאיסור את הקוטפים, אבל בשאר השנים שהקוטפים עוברים על גזל, אין עושים סימן משום "הלעיטהו לרשע וימות". והנה, זהו המקום היחיד בש"ס שנזכר מושג כזה. ואכן בדרך כלל ההנהגה היא שגם את הרשעים אנו מבקשים למנוע מעבירות.

והחוות יאיר (סי' קמב) תמה: "ואיך יתכן דבר זה, ואנו מזהירין על כל איש ישראל להזהירו בחשש שוגג ולמנועו בכל כוחינו ממוזד... ומי שיעלה ארוכה למכתי רופא אומן ייקרא".

אחת הדוגמאות לכך שמפרישים מאיסור גם בעלי עבירה, הוא הגמ' בגיטין דף ס"א, דהנותן לחמותו חטים צריך לעשר את שהוא נותן לה ואת שהוא נוטל ממנה, דיש חשש שתקח לעצמה את החטים שנתן לה, הרי שבאים למנועה מעבירה ואין אומרים 'הלעיטהו'.

ונזכיר ג' תירוצים באחרונים:

רבי שלמה קלוגר (בתשובה שכתב על החומש, וציין אליה בשו"ת טוב טעם ודעת ח"א קעת), תירץ דהלעיטהו לרשע אומרים ביחס לפעולה שנעשית כל כולה למנוע מעבירה, כגון ציון השדה, משא"כ כשלא מדובר על פעולה מיוחדת כגון הנותן חטים לחמותו, הרי בין כה וכה היה מעשר את החטים, ורק אומרים לו לעשר פעם נוספת, בזה לא אמרין 'הלעיטהו'.

בשו"ת (שם) תירץ עוד רבי שלמה קלוגר, שאם ניתן למנוע את הרשע מלעשות שום עבירה, אנו מונעים אותו, וכגון המעשה דחמותו. משא"כ בנידון דידן האדם הולך לגזול ואת זה אין בידינו למנוע, אלא שבאנו למנוע ממנו עבירה נוספת, ובזה אמרין 'הלעיטהו' ואין אנו עושים כן.

בספר נפש חיה (לרבי ראובן מרגליות על השו"ע) סי' קסט, ב, כתב על דרך רבי שלמה קלוגר בתירוץ הב', ומוסיף על כך ביאור, שאם נמנע את הרשע מלעשות עבירה נוספת, יתפרשו הדברים כעין גושפנקא לעבירה הראשונה שהוא עושה. ומביא מדברי הרמב"ן (שבת דף י"ג) והריב"ש (סי' תכה) שביטלו טבילה לפניות, אף שבכך ימנעו ממנה עבירת נידה,

מובאת השיטה שחולקת, והיא דורשת "היא קודש - ואין מעשיה קודש".

ויש לבאר מחלוקת זו בדרך דרש ע"פ דברי רבי צדוק הכהן.

בכמה מקומות כתב רבי צדוק (קדושת שבת סוף מאמר א; מחשבות חרוץ אות יח) ששבת היא זמן של קדושה, ואילו ששת ימי המעשה הם זמן של מעשה. אדם רגיל, כשמגיעה השבת, עולה ומתעלה לזמן של קדושה ומתנתק מעולם המעשה שבחוץ. ונצרך מה שכתוב באריז"ל שבשבת אסור להוציא מרשות לרשות, משום דרה"ר היא עולם המעשה, ורה"י היא החיבור לקדושה - ליחידו של עולם. בשבת אין להעביר מרשות אחת לאחרת.

העובד בעולם המעשה במשך השבוע, בהגיע יום השבת הוא מתחבר לקדושה ועל כן מוטל עליו לעסוק בתורה. כך הוא לגבי עמי הארצות והאנשים הפשוטים. אך לגבי ת"ח, מביא רבי צדוק מדברי הזוהר בכמה מקומות שגם במשך השבוע הת"ח נקרא שבת, כלומר הוא מצורף לקדושה גם במשך ימי השבוע, אצלו השבת מתחברת לימי המעשה בלי צורך לנתק ביניהם.

לפי"ז אפשר לבאר את דרשת "היא קודש ואין מעשיה קודש" - דקדושת שבת לא חלה על עולם המעשה. עשיות השבת מנותקת מעולם המעשה ולכן אין מעשיה קודש.

לעומת זאת שיטת רבי יוחנן הסנדלר שדורש שמעשה שבת קודש ואסור בהנאה, ניתן לבאר ע"פ הפרי צדיק (ואתחנן אות ח) שהעיר על מה שמכנים אותו רבי יוחנן הסנדלר, למה נקרא ע"ש מקצועו. ומבאר שבכל מקום שקראו לתנא ע"ש הפרנסה שלו, הכוונה היא שהוא צירף את הפרנסה לעולם הקדושה. חייזו כל כולם תורה ורוחניות וגם את עסק הפרנסה שלו העלה להיות קדוש. ר' יוחנן הסנדלר היינו דה'סנדלריות' שלו היתה חלק מתוארו כ'תנא'. הוא היה ת"ח שאצלו ימי המעשה קדושים.

ונצרך את דברי האריז"ל שהגדול שבתלמיד ר"ע היה ר"מ, לשון אור שגילה את האור של ר"ע, והקטן שבהם היה ר' יוחנן הסנדלר, אשר כיסה את האור התחתון של ר"ע, ולכן נקרא סנדלר - כביכול כמו נעל שמכסה את החלק התחתון.

ובזה יש לבאר הפשט כאן, אצל ר' יוחנן הסנדלר היה עולם המעשה מצורף לשבת, שלכן נקרא "סנדלר", ועל כן הוא אומר "מה קודש אסור באכילה אף מעשה שבת אסור באכילה", דאזיל לשיטתו שמצורף את הקדושה לעולם המעשה. ודו"ק.

אין עושים כן, דאז יבואו להכשיר זנות. ומביא מבעל העקידה דבי"ד שמתפרש ממעשיהם כעין הסכמה לעבירה, זה הדבר החמור ביותר, וע"ז נאמר "חטאת הקהל". וזהו הלשון שנאמר כאן "הלעיטהו לרשע וימות", דהיינו שכיון שהוא כבר רשע מצד עבירת הגזל, אין אנו מונעים ממנו עבירה נוספת, דאז יהיה בדבר כעין 'הכשר' לעבירת הגזל.

דף ע

אבא חלפתא

"אמר רבי יוסי, כשהלך אבא חלפתא אצל ר' יוחנן וכו'".

ופירש רש"י שחלפתא הוא אביו של רבי יוסי. משמע מכאן שמותר לבן להזכיר את אביו בשמו, אם הוא מקדים לו שם תואר, כגון "אבא". בשו"ע (יו"ד רמ, ב) כתב: "ולא יקראנו בשמו לא בחייו ולא במותו, אלא אומר אבא מארי". והקשה בהגהות רעק"א ממה שאמרו בשבת (קטו, א) "אמר רבי יוסי מעשה באבא חלפתא".

ובחידושי רעק"א (שבת קטו, א) מביא בשם בנו רבי שלמה לתרץ ע"פ דברי רש"י פרק חלק (ק, א ד"ה בשמו) "ואינו אומר רבי ומורי פלוני", מבואר דבמקדים שבח לפני שם העצם שרי, וה"ה הכא שהקדים אבא לשם העצם חלפתא.

תירוץ זה מובא גם במצפה איתן (ברכות סב, א), ובעין זוכר לחיד"א (מערכת ח אות כז). והחיד"א מוסיף שהוא מקרא מלא שאמר יהושע אל משה: "אדוני משה כלום".

אמנם בפתחי תשובה (יו"ד שם ס"ק ב) מביא בשם היש"ש (קידושין פ"ק ס' סה) שברבו שרי לומר רבי פלוני שבכך מודיע לאיזה מרביתיו הוא מתכוין, ובאביו בכל ענין אסור להזכיר שמו, שהרי אין לו אלא אב אחד ואין כאן מקום לטעות. וקשה כיצד יתירץ היש"ש את הגמ' כאן שרבי יוסי הזכיר את אביו "אבא חלפתא".

ובחיד"א (שם) הביא דבמהרש"א משמע דאביו של רבי יוסי לא נקרא חלפתא אלא כך כינהו בנו. ויש שהוסיפו על הדברים ד'חלפתא' הוא כינוי למי שהחליף את העוה"ז בלימוד תורה. ועכ"פ אין זה שמו האמתי.

בפתחי תשובה הוסיף בשם היש"ש כיצד הטור בכל מקום מזכיר את אביו "הרא"ש", אלא שבאמת אינו קוראו בשמו אלא בראשי תיבות "הרא"ש" שהוא לשון כבוד כלומר ראש לכל ישראל.

ובספר יוסף אומץ לחיד"א (ס"ז פז) מביא שיש מחלקים בין דיבור לכתובה, דבכתובה אין איסור להזכיר את אביו בשמו. ומביא לכך ראיות רבות, וכן שרש"י קרא לעצמו על שם אביו, וכגון מה שאדם חותם בשטרות את שמו ושם אביו. ובכך מיושבות חלק מהקושיות.

דף עא

כי קודש היא

בשיטת רבי יוחנן הסנדלר ביארה הגמ': "ושמרתם את השבת כי קודש היא לכם - מה קודש אסור באכילה אף היא אסורה באכילה". ובהמשך