



מחשבה קצרה על הדף

הרב יחזקאל הרטמן

SHORT MACHSHAVA ON THE DAF

שבועות דף מד

מצוה שיש לו הנאה ממנה

למסקנת הגמ' במחלוקת ר"א ור"ע, במלווה את חבירו על המשכון ואבד המשכון, לכו"ע המחזיק בפקדון נחשב שומר שכר שכן פטור מלתת פרוטה לעני, והמחלוקת היא במלווה צריך למשכון, כלומר שמשתמש במשכון ומנכה מההלוואה, ונחלקו האם נחשב עוסק במצוה, או שכיון שיש לו הנאה אישית מכך, אינו נחשב עוסק במצוה והרי הוא שומר חנם.

נמצא שיש כאן מחלוקת יסודית, האם אדם שעושה מצוה ובאותו הזמן יש לו הנאה אישית מכך, האם נחשב עוסק במצוה. לדעת ר"ע, וכן נפסק להלכה, הרי הוא עוסק במצוה.

השו"ע (או"ח סי' לח, ח) פסק שכל העוסקים במכירת סת"ם פטורים מהנחת תפילין כל היום זולת בשעת ק"ש ותפילה. ומביא המג"א שרש"י בסוכה מוסיף שמטרת הסוחרים היא להמציא לאנשים סת"ם, ומדויק שאם כוונתם להשתכר, לא נחשבים לעוסק במצוה. ומקשה מנדרים (לג, ב) דמשמע דמחזיר אבידה הוי עוסק במצוה אע"פ שנוטל עליו שכר. ותירץ בתירוץ הב' דהתם כוונתו להשיב אבידה אבל הכא עיקר כוונתו להשתכר, ומציין להלכות פסח (סי' תלג, ח) דכותל שהשתמש בו חמץ ונפל, אין צריך לבדוק תחתיו דיש בו סכנת עקרב, וחשיגין שאחרי שישלים בדיקתו, שאז אינו עוסק במצוה, יבוא לחפש מחט ויניק. משמע שבזמן שעוסק בבדיקת חמץ, אף שמתכוין גם לחפש את המחט, עדיין נחשב עוסק במצוה. וכדוגמת הנותן צדקה ע"מ שיחיה בנו דהוא צדיק גמור. וזה הפירוש גם בתגרי סת"ם, וכוונת רש"י לאפוקי היכא שכל כוונתם היא רק להשתכר.

והביאור הלכה (סי' לח) מקשה על כך מהגמ' דידן, שאליבא דר"ע אדם שיש לו פקדון ומשתמש בו, נחשב עדיין לעוסק במצוה, ואילו לדברי המג"א, כיון שכוונתו לרווח עצמו, אינו עוסק במצוה.

והיישובים בזה: א) הבה"ל מתרץ שצריך להעמיד כאן שיש לו שתי כוונות, ולא שעיקר כוונתו להנאת עצמו. ב) ועוד מיישב (וכן הביא בקוה"ע מח, יא) שיש חילוק בין העוסק במצוה עצמה כמו בסוגיין, ועל כן נחשב כעוסק במצוה בכל מקרה, ואילו בתגרי סת"ם אין מצוה עצמית, אלא שהוא הכשר מצוה, ובה אמרינן שכדי שייחשב עוסק במצוה צריך הוא לעשותו לשם מצוה.

ג) תירוצו נוסף מביאים ע"פ דברי ההתעוררות תשובה (ח"ב סו"ס רנו) דאפילו למ"ד מצוות צריכות כוונה, היינו במצוות שבי"א למקום, אך במצוות שבי"א לחבירו א"צ כוונה. דעיקר התכלית של מצוות שבי"א לחבירו הוא שחבירו יחיה ויקבל תועלת, וכל שחבירו נהנה וקיבל את התועלת, לא אכפת לן שעושה המצווה לא כיוון. ובה מיושב, דמוכר סת"ם הוא מצוה שבי"א למקום, וכשאינו עוסק לשם שמים יש חסרון בעסק המצוה, אך בגמ' דידן איירי במצוות פקדון שהוא בי"א לחבירו, ולעולם נחשב עוסק במצוה הגם שיש לו כוונה אחרת.

ובהקשר לדברי ההתעוררות תשובה שמעתי לאחרונה מעשה נורא. בבית הכנסת זכרון משה שבירושלים שהה יהודי מבוגר מחוסר בית. הזמין אותו אחד התושבים לדור אצלו בבית, וכך החזיק אותו במשך שמונה

שנים. כששכב אותו מחוסר בית על ערש דוי, לקח ממנו בעה"ב תקיעת כף שבתמורה לכל מה שהשקיע עבורו, יבוא מהעולם העליון לספר לו מהנעשה בבי"ד של מעלה. לאחר זמן הגיע אליו בחלום, ואמר לו שהיה לו מאוד קשה להגיע מהעולם העליון ולא היה עושה זאת אלמלא התחייב בתקיעת כף. וסיפר לו דבר אחד מבי"ד של מעלה, שקשה מאוד להשלים את המצוות כראוי. כשאנו עושה את המצוה לשמה בשלימות לא זוכה לשכר מושלם. מלבד מצוות חסד, שבזה אפילו אם העושה לא היתה לו כוונה שלימה, עד כמה שהחבר נהנה, מקבל על כך שכר שלם. והן הן הדברים.

דף מה

כמה מעליא האי שמעתא

"אמר רמי בר חמא כמה מעליא האי שמעתא".

והנה בעירובין (סד, א) איתא: "אמר רב נחמן כמה מעליא האי שמעתא... לא מעליא האי שמעתא... א"ל רבא מ"ט אמר מר הכי, האמר רב אחא בר חנינא מאי דכתיב ורועה זונות יאבד הון, כל האומר שמועה זו נאה וזו אינה נאה מאבד הונה של תורה. א"ל הדרי בי".

המהרש"א (שם) לומד שלא רק שאין לומר "זו אינה נאה", אלא שגם אין לומר "זו נאה", שמתוך שמשבח אחת, ואינו משבח אחרים, משתמע חסרון שבח על האחרות.

הרש"ש (שם) מעיר שמצינו באמוראי טובא דאמרי "כמה מעליא האי שמעתא", וכגון בסוגיין. ועל כן חולק על המהרש"א, וסובר דאין איסור באמירת שבח על חלק מהשמועות, ורק אם מגנה שמועה יש בזה איסור. וכן מביא הגר"ח פלאגי (עיני כל חי כתובות דף פ"ה) שבשבח לבד אין איסור.

עוד מביא הגר"ח פלאגי שבדרוש ופלפול בעלמא, יכול האדם לומר שמאד נהנה מחידוש זה.

הט"ז בספרו דברי דוד עה"ת מפרש מה שכתב רש"י בתחילת פרשת קורח "פרשה זו יפה נדרשת בספרי", וקשה שהרי אין לאדם לומר שמועה זו נאה. ומבאר שבדר"כ יש את דרך הפשט ודרך המדרש, וכוונת רש"י שהפשט והדרש באים יחד.

אולם לפי דברי הגר"ח פלאגי לק"מ, דבעניי אגדה בעלמא לא מקפדינן בזה.

בשו"ת יביע אומר (ח"ב סי' טז) מביא שאין כאן איסור הלכתי אלא מידת דרך ארץ, ואם אדם מצוי בתוך לימודו ותוך כדי התלהבותו משבח דברי תורה מסוימים, לית לן בה.

דף מז

עבד איניש דגזים, מסור

"עבד איניש דגזים ולא עבד".

בש"ת הרשב"א (ח"א סי' קפא) נשאל מדוע ישנו דין שאדם האומר שימסור את חבריו למלכות, מותר להרגו, שמא אינו מתכוין בפועל לעשות זאת. ופותח בכך שאם רגיל בכך, אין בדבר ספק. וביותר, אדם שהוא מוסר את חבריו, הרי הוא בגדר רודף, וכשם שהרודף אחר חבריו אין אנו אומרים שמא הוא מגזים ולא יבוא להורגו, אעפ"כ מצילים אותו בנפשו של רודף, כך במוסר.

בחדושי הר"מ על מסכתין עומד בענין זה, ומבאר כעין דברי הרשב"א, שהמוסר יש לו דין רודף. ומוסיף שעיקר הדין של רודף הוא כדי להציל את הנרדף, כלומר זו הצלת הנפש של הנרדף, ואם אדם ימתין לראות אם הרודף התכוין לכך, אולי יחמיץ את השעה וכבר לא יוכל להצילו. משא"כ בהיזק ממוני בלבד, אמרין שאולי הוא מגזים. ולפי דברי הרשב"א הדברים ממשיכים שהמוסר אף בדיני ממונות בלבד, יש לו דין של רודף בנפשות, וכיון שיש דין להציל את הנרדף, הורגים את הרודף ואין אומרים שהוא מגזים.

ויש להוסיף בביאור חומר המסירה, כפי שמבאר במהר"ל (גו"א שמו"ב, יד ועוד), שרש"י כתב שכאשר ראה משה את דתן ואבירם דאג שיש בעם ישראל דלטורים ואולי לא יזכו לגאולה. מבאר המהר"ל שמעלת עם ישראל היא שהם אנשים פנימיים, ואינם מדברים הרבה. משא"כ אוה"ע שייכים לחלק החיצוני, וכמו שכתוב בגמ' (חולין קל"ג, ב) שסתם גוי מרבה דברים. עם ישראל שייך לנקודה נסתרת ופנימית שלא מתגלה בחוץ. אם יש בעם ישראל דלטורים הרי הם שייכים לבחינת חיצוניות, ועל כן אין יכולים להגאל. כדי לזכות לגאולה הם צריכים להשתייך למעלת ישראל דהיינו המדרגה הפנימית.

נמצא שהמוסר את חבריו אינו סתם גורם היזק, אלא שיש כאן חסרון במדרגת כלל ישראל, ועל כן דנים אותו לחומרא כרודף, ולא אומרים שהוא מגזים.

דף מז

תרגו באהליכם, חטא מרגלים

מובאים כאן כמה מימרות של שמעון בן טרפון: "שבועת ה' תהיה בין שניהם", מלמד שהשבועה חלה על שניהם. אזהרה לעוקב אחר נואף מנין, ת"ל "לא תנאף". "ותרגו באהליכם", תרתם וגינתם באהלו של מקום. "עד הנהר הגדול נהר פרת", קרב לגבי דהינא ואידהן.

ויש להבין מה השייכות בין מימרות אלה.

בספר אמתחת בנימין (כאן) מבאר, ששמעון בן טרפון בא לחדש ולהעמיד מה הגריעותא בהתחברות לרשע, וממילא גם המעליותא בהתחברות לצדיק. אותו שמשיב את חבריו יש לו שייכות לשקר, ולכן השבועה חלה גם עליו. ומזה עלול להגיע לסרסור של ניאוף. והשלב הבא הוא להיות מחטיא הרבים כמרגלים. וכנגד זה הוא המתחברים לצדיק, וכפי שרואים אצל הנהר הגדול נהר פרת שמפני שנשמך לא"י נקרא נהר גדול.

עוד נעמוד על דרשת "ותרגו באהליכם" - שזלזלו באהלו של מקום. ומקשים המפרשים היכן רואים כאן שמדובר באהלו של מקום. המהרש"א לומד שבאמת ע"פ פשט היה נראה שמדובר באהלי האנשים, אלא שבשעת חטא המרגלים לא שהו העם בתוך האהלים, ועל כן דרשוהו על אהלו של מקום.

בספר אהבת איתן (מודפס בעין יעקב) כתב שדברי המהרש"א דחוקים, ומבאר באופ"א, דהנה איתא בסוטה (ג, ב), שקודם שחטאו ישראל היתה השכינה בתוך ביתו ואהלו של כל אחד, ואחרי שחטאו (בפשטות בעגל, וה"ה לשאר החטאים) השכינה התרכזה במשכן ולא אצל כל אחד. וזהו ותרגו באהליכם, שהפסידו את השכינה מלהיות באהליהם. שאהליהם כבר אינם אהלו של מקום.

החת"ס מבאר שאהליכם הוא אותיות "אלקיכם", ועל כן דרשוהו על אהלו של מקום.

ובדרשותיו (ח"ב דף של ע"ג, דרוש לז' אבתק"צ) מוסיף נדבך נוסף, דהנה בפסוק נאמר שמשח רבינו רצה להכנס ל"ארץ הטובה ההר הטוב והלבנון", ורש"י מסביר שהארץ הטובה היא א"י, ההר הטוב זה ירושלים, והלבנון הוא בהמ"ק. אומר החת"ס שנרמזו במילה "אהל" - ארץ, הר, לבנון. ואהלו של מקום היינו מקום הקדושה שנמצא בא"י.

ממשיך החת"ס לבאר, בהקדם המשך הגמ' כאן ששמעון בן טרפון אומר "קרב לגבי דהינא ואידאן", ורבי ישמעאל אומר "עבד מלך מלך", ומה החילוק ביניהם. אלא שבאמת יש לדון האם לא"י יש קדושה עצמית, שזהו מקום קדוש, או שזו ארץ ככל הארצות, אך כשעם ישראל נכנס לשם, יחד עם קדושת ישראל והמקדש, אז היא מתקדשת. ר' ישמעאל לומד שא"י היא קדושה בפני עצמה, וממילא הנהר הגדול נהר פרת הוא עבד מלך כמלך. אבל שמעון בן טרפון ס"ל שא"י אינה קדושה עצמית אלא רק כשעם ישראל נכנס אליה, ולכן מדמה לאדם משוח, שהמשיחה מחשיבה אותו.

ומבאר שזהו שנרגנו באהלו של מקום, המרגלים נכנסו לא"י וראו ארץ ככל הארצות ולא הבחינו במשהו מיוחד, וזהו החסרון שלא הבינו שכשעם ישראל ייכנס לא"י ויביאו איתם את הקדושה, זה ירומם את א"י. וכיון שלא האמינו בזה, חסר גם בקדושת המשכן, שהרי מה שמייחד את המשכן הוא השראת השכינה, ואם אינם מאמינים שאפשר להכניס קדושה בדברים הדוממים, ורואים את א"י ככל הארצות, אזי מזלזלים במשכן ג"כ, וזהו ותרגו באהליכם. אלא שאפשר לטעון מה התביעה מעם ישראל, ע"ז מגיעה השמועה הראשונה "שבועת ה' תהיה בין שניהם", שמי שקשור להשבעה גם נידון כחוטא, וא"כ עם ישראל בחר במרגלים, והם מייצגים אותם, על כן הטענה על המרגלים חלה גם על כלל ישראל.

ודברי החת"ס מאירים לנו את חטא המרגלים, שכשבאו לא"י לא ראו משהו מיוחד ולא תפסו שבכוחם לרומם ולקדש את הארץ. וזהו החסרון של המרגלים, בחסרון באמונה בעצמם שיוכלים להביא לידי קדושה.

דף מה

אין אדם מוריש שבועה

דעת רב ושמואל דאין אדם מוריש שבועה לבניו.

נחלקו הראשונים האם אומרים זאת גם מהבנים לנכדים, כלומר אם לאב לא היה חיוב שבועה, והניח יתומים שלהם יש חיוב שבועה (שלא פקדנו אבא וכו'), וכעת הם עצמם נפטרו והניחו נכדים, האם הדור השלישי יורש את השבועה של הבנים.

השו"ע (חו"מ סי' קה, י) מביא את שתי השיטות. הגר"א מבאר את המחלוקת, דהסוברים שהנכדים יורשים, היינו דשאני אב ובניו שהשבועות שונות לחלוטין, שהאב נשבע שלא נפרע והבנים נשבעים שלא פקדנו אבא. אך

הבנים והנכדים נשבעים אותה שבועה. ואילו השיטה השניה סוברת שיש כאן ענין עקרוני, שא"א להוריש שבועה שאינה דבר ממשי.

ובהערות הגריש"א בספר 'הערות', מציין לרמ"א (חו"מ סו"ס רעו) שאין אדם מוריש דבר שאין בו ממש, כגון טובת הנאה בתרומה.

ועומק הדבר הוא, שכל עיקר מושג הירושה והנחלה הוא חידוש התורה. וחידוש זה קאי רק על דבר שיש בו ממשות.

ועוד מציין הגריש"א לדברי השל"ה (מסכת מגילה נר מצוה אות כה) שאדם שיש לו מעשר כספים שהפריש, שיזהר מאד לתת אותו קודם פטירתו למקום שהוא מעוניין לתת, שבניו לא יוכלו לתת את המעשר, שכן אינו מוריש את הזכות הזו. שהרי הכסף הזה כבר שייך לעניים, ונהי שיש לו טובת הנאה, הני מילי בחייו, אך לא יוכל להורישו לבניו.

הקצוה"ח (סי' רעו) מדייק שהש"ך חולק על השל"ה, אך מוכיח הקצות כהשל"ה, שאין אדם יכול להוריש לבניו דבר שאין בו ממש.

והנה בריש פרשת נצבים, מקשה העקידה, דמשה השביע את כלל ישראל, והשבועה חלה על כל הדורות הבאים. וקשה שהרי אין אדם מוריש שבועה לבניו, ומיישב שעל כן אומרים חז"ל שנשמות כל הדורות עמדו שם. ויש לתמוה על דבריו, שהפירוש במה שאין אדם מוריש שבועה לבניו הוא שכל שהוא לא היה יכול להוציא ממון בלא שבועה, בניו גם יצטרכו להשבע, והרי אינם יכולים, וכאן מדובר על שבועה לקיים את המצוות וזהו ענין אחר לגמרי. ואפשר שנקט לשון מושאל. אך לפי דברי הגר"א הנ"ל, הדברים מבוארים היטב, שכשם שאין אדם מוריש לבניו את זכות השבועה שאין בה ממש, כך ההתחייבות לקיום המצוות גם היא אין בה ממש ואין אדם יכול להוריש דבר זה לבניו.

דף מט

ארבעה שומרים, סיום

המסכת מסתיימת בשבועות של ד' שומרים.

ונראה שיש בדברים אלה חיבור לעיקר ענין המסכת, ע"פ דברי השל"ה

(מסכת פסחים מצה עשירה אות לה), שהבאנו בשיעורי ב"מ.

השל"ה מבאר שארבעת השומרים הם כנגד ד' דרגות בעבודת ה':

שומר חנם הוא זה שעובד את הקב"ה שלא ע"מ לקבל שכר, ועל כן הוא פטור מהכל, כלומר הוא תמיד תחת השגחת השי"ת, חוץ מאם יש פשיעה, שאין צדיק אשר יעשה טוב ולא יחטא.

שומר שכר עובד את ה' ע"מ לקבל שכר, וחייב ב'גניבה' דהיינו שמראה עצמו כצדיק יותר ממה שהוא, וב'אבידה' היינו איבוד זמן.

שואל הוא שכל הנאה שלו, שאינו עוסק בעבודת ה'. [ויש לבאר לפי דרכו שמתה מחמת מלאכה פטור, שאפילו רשע כזה יש זמנים של עבודת ה' ממש, ובזה הוא פטור.]

שוכר הוא אדם שנותן צדקה ע"מ שיחיה בני וכדו', ובזה יש מחלוקת אם דינו כשומר שכר או שומר חנם. ואלו ואלו דא"ח, שאם עיקר כוונתו לש"ש דינו כשומר חנם, ואם עיקר כוונתו להנאתו, דינו כשומר שכר.

נמצא שד' שומרים ע"פ הפנימיות הוא מה שכל יהודי נעשה כשומר על התורה והמצוות.

הבאנו לעיל שבחג השבועות קיבלנו על עצמנו שבועה לקיים תורה ומצוות, ואנו מחוייבים בשבועה, וכן כל אחד שנולד משביעים אותו היה צדיק ואל תהי רשע. מסכת זו עוסקת בשבועות רבות, אך השבועה הגבוהה והעיקרית היא זו שיש לכל יהודי לעמוד בעבודת ה'. זהו עיקר השבועה שנובעת מכל המסכת. זו השבועה כללית. והשומרים הם הדרגות הפרטיות בתוך שבועה כללית זו.

והבית ישראל (משפטים תשי"ט) מבאר בדומה לשל"ה, וכותב ששומר חנם תמיד נשבע כמ"ש בסוגיין, והיינו שתמיד זוכר את השבועה "תהיה צדיק", ושומר שכר לפעמים נשבע, כלומר לפעמים זוכר אותה. ולפי"ז יש לומר: השואל כמעט אף פעם לא נשבע, שאינו זוכר את השבועה שיש לו בעבודת השם.

נמצא שעיקר ענין מסכת זו היא רמז לשבועה השייכת לעבודת השם, וראוי לה לסיים בד' שומרים שהם הד' דרכים שיש בעבודת זו.

הדרן עלך מסכת שבועות בס"ד

מסכת עבודה זרה

ע"ז דף ב-א

הקדמה למסכת עבודה זרה

יש לעורר, כיצד מכנים מסכת בש"ס בשם "עבודה זרה", שהוא העבירה החמורה ביותר הסותרת את אמונת ה' וגילוי בעולם. ולכאורה היה הראה כלשון גנאי שאינו ראוי ליקרות מסכת בש"ס בשם זה.

ונראה לבאר את הדברים ע"פ דברי רבותינו, ונציג את דברי השל"ה (עשרה מאמרות מאמר ראשון) שאמיתת האמונה היא שהשי"ת מחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית, ואילו היה מונע רגע אחד, היה הכל כלא היה, ובטל המציאות. והוא פירוש הפסוק (דברים ד, לג) "וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלקים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד", שאין הפירוש כי אין אלוה זולתו, כי זהו פשיטא, וכבר גילה זה בפסוק שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד, אלא ר"ל שאין עוד מציאות בעולם זולת מציאותו ית', כי בהסתרו יאבד הכל (וכבר הקדימו בזה המהר"ל).

ובמקום אחר (מס' שבועות תורה אור אות מט, נא) כתב דהנשבע על איזה דבר, הכוונה הוא שמזכיר שמו ית', כלומר שהוא המציא דבר זה כך וכך, והוא ית' נתן הכח לעשות כן. ואם הוא בשקר שלא היה הדבר כך, נמצא מאמין באל אחר, שהרי השי"ת לא המציא זה הדבר כך, אלא הוא כופר כאילו היה עוד רשות אחר ח"ו, והוא מגביה ומרים את השי"ת ויתעלה מזה הדבר ומסלק אותו מזה הדבר. וזה לשון לא תשא את, שר"ל הרמה שהוא הפרשה.

אך יש לשאול, וכי אין כוחות רע בעולם? מבאר השל"ה את מה שמייסדים רבותינו בהרחבה שהקב"ה נותן מקום בבריאה כדי שיהיה נסיון לבני אדם שיוכלו לקבל שכר. נמצא שהשכר מכון בשביל עצמו, כי טוב ה' לכל, והרע מביא לטוב שיוצא מתוך הרע. וממילא נמצא אפוא שעבודה זרה יש לה תפקיד, להביא כבוד שמים. העומד בנסיון יקבל שכר, ומי שלא עומד בזה נענש על שלא הביא כבוד שמים וכלשון הגמ' (כאן ב, א) שהעבודה זרה תעיד על עובדיה שיענשו, נמצא שהע"ז היא חלק ממערכת השכר והעונש שברא בורא העולם בבריאה.

وهוא, שבאמת לית אתר פנוי מיניה, וכל דבר שיש בעולם, כולל הרע ועבודה זרה, חייב להיות חלק מרצונו ית', אחרת לא היה נמצא.

ודבר זה מתקשר היטב עם המשך דף זה:

להלן בגמ' אוה"ע באים לפני הקב"ה לבקש שכר על מעשיהם למען שישאל יעסקו בתורה, והקב"ה עונה להם "שוטים שבעולם כל מה שעשיתם לא עשיתם אלא בשביל עצמכם". הקשה הגרי"ז בדיבור הראשון בספרו עה"ת, כיצד חשבו אוה"ע לשקר לפני הקב"ה, ועוד דמה אמר להם הקב"ה "שוטים שבעולם", והול"ל שקרנים אתם, ומיישב, וכן מב' בפרי צדיק (סוכות אות יא), וכע"ז בשם משמואל, דבאמת אוה"ע לא שיקרו אלא אמת הוא, דכבוד הקב"ה מתגלה דרך עם ישראל, וכל דבר בעולם נעשה בשביל ישראל, "בראשית" בשביל ישראל שקרויים ראשית.

וידוע בזמן הח"ח שבנו מסילת רכבת ארוכה דרך סיביר, בהוצאות עצומות ואבדות בנפש, ואמר הח"ח שהדבר היה לצורך ישראל, שכל דבר בעולם הוא בשביל ישראל. ודבריו לא הובנו. ולאחר כמה שנים בזמן השואה, ישיבת מיר ברחה דרך מסילת רכבת זו, והבינו כולם את מטרת בניית המסילה.

ועל כן אומר להם הקב"ה, שוטים, דאמנם אמת היא שהכל היה בשביל ישראל, אך אתם לא התכוונתם לכך, ושוטים אתם לסבור שתקבלו שכר על זה.

נמצא אפוא שהמציאות היא שכל דבר בעולם הוא בשביל ישראל, אך כשיש כוונה שונה, אין מקבלים שכר. וזה דומה לעיקר ענין ע"ז, כל דבר בעולם הוא גילוי הקב"ה, אך כשמשתמשים באופן לא נכון, מגיעים לדבר חמור מאד.

כשלומדים תורה, ובתוך התורה לומדים את הענינים שקשורים לעבודה זרה, ודאי שהכל הוא קדושה וחלק מגילוי הקב"ה, ואפשר להוסיף דאסתכל באוריינתא וברא עלמא, התורה היא שורש לכל העולם. ויש עבודה זרה בעולם שגם היא מגלה לבסוף את רצונו ית', וגם דבר זה מתגלה בתורה, והוא שיש מסכת שלימה שנקראת כן.

גם ענין זה הוא חלק מגילוי, וזה בא לידי ביטוי במסכת זו. ואפשר שזו הסיבה שבדף הראשון לומדים אנו את היסוד הזה שכל דבר בעולם מביא לידי גילוי שמו יתברך.

מסכת עבודה זרה - מסכת גילוי כבוד שמים גם ממקומות שנראים עומדים כנגד גילוי כבודו. ונראה נפלא.

דף ב-ב

פרס ורומי

מבואר בסוגיין, ששתי האומות שמגיעות ראשונות לעתיד לבוא לבקש שכר, הן רומי ופרס. והטעם שנתייחדו אומות אלה, משום שמלכותן תימשך עד ביאת המשיח.

ובעניני דיומא אנו חווים מלחמה שמעורבים בה רומי ופרס, ונברר את הדברים.

ביומא (י, א) איתא "אמר רבב"ח אמר ר' יוחנן משום ר' יהודה בר אילעאי עתידה רומי שתפול ביד פרס... אמר רב עתידה פרס שתפול ביד רומי".

המהר"ל בנצח ישראל (פרק כא) מסביר מדוע פרס ורומי נמשכת מלכותן עד ביאת המשיח, משום שהם משתייכים לצדדים שנמשכים הלאה (ועומק כוונתו צריך לבאר יותר). ועכ"פ כיון שמלכותן נמשכת עד אחרית הימים, מוכרח להיות שאחד יתגבר על זולתו, דאין שני מלכים משתמשים בכתר אחד.

והנה הראב"ע כולל את מלכות ישמעאל בכלל הד' מלכויות. הרמב"ן (במדבר כד, כא בקטע שצונזר בדפוסים) חולק עליו: "ור"א נשתבש בזה והכניס בהם מלכות ישמעאל כי נפל פחדם עליו וטען ואין לא תמנה מלכות גדולה ועצומה כמוה".

המהלך של המהר"ל (נצח ישראל שם, וחי' אגדות כאן) הוא שישמעאל הוא חלק ממלכות פרס. ומבאר שכל מלכות שונה מחבריתה, ואם נמצא מלכות שדומה לחבריתה, הרי שנמנים כאחת. ולשון המהר"ל הוא: "ופרס ומלכות ישמעאל הם מלכות אחד כאשר הנהגותיהם ומעשיהם שווים, ודבר ידוע הוא כי מלכות פרס ומלכות ישמעאל הם דומים ושונים בעניניהם

ובהנהגותיהם".

סותר לסוגיין.

ובימינו רואים אנו זאת בעינינו, שמלכות פרס קיבלו על עצמם את דת הישמעאלים.

עשיו וישמעאל הם ראשי האומות, כמובא בדברי הגר"א (אדרת אליהו דברי הימים א א, ג; שיר השירים א, ב), שמלבד השבעים אומות יש ב' אומות כלליות - עשיו וישמעאל. ובמק"א מוזכר בשם הגר"א עה"פ "אלה ברכב ואלה בסוסים" - 'אלה' ו'אלה' בגימטריא ל"ו, ל"ה ועוד א', דהיינו מחצית מהאומות - ל"ה - בצד אחד, ומחצית - ל"ה - בצד אחר, אלה תחת עשיו ואלה תחת ישמעאל.

נמצא דמה שאמרו כאן בגמ' שפרס ורומי תימשך מלכותן עד ביאת המשיח, לאור דברי המהר"ל הכוונה היא לישמעאל ועשיו שהם ראשי האומות.

ולאמור בגמ' ביומא תהיה קודם אחרית הימים מלחמה בין רומי ופרס, דהיינו בין עשיו וישמעאל, הרי שיש לנו לצפות לרגליו של משיח. שנזכה לכך בקרוב בימינו אמן.

דף ג-א

מצות סוכה דאומות העולם לעתיד לבא

הגמ' אומרת שכשאוה"ע מבקשים מצוה אחת, הקב"ה נותן להם את מצוות סוכה, ואח"כ מקדיר עליהם חמה, והם יוצאים ובוועטים בסוכה.

וצ"ב מדוע דוקא מצות סוכה ניתנת לאוה"ע לעתיד לבוא.

המהר"ל בחי' אגדות מבאר שסוכה היא דירת עראי, וכל ענינה הוא לצאת מהנוחות של העוה"ז, אל מקום שהוא מעבר לעוה"ז. הסוכה אינה שייכת לעולם הטבעי [וידוע לשון חז"ל שהסוכה היא צילא דמהימנותא]. אוה"ע אינם יכולים לעשות זאת. אין להם שייכות להתעלות מעל הטבע ולכן הם יוצאים ובוועטים בסוכה.

לעיל בדף ב, ב איתא שהקב"ה הציע את התורה לאוה"ע ולא רצו לקבלה. ובמדרש (ספרי פרשת וזאת הברכה) נוסף שהאומות שאלו 'מה כתוב בה' ולכל אומה נאמרה המצוה שאינם רוצים לקיים. המהר"ל (תפארת ישראל פ"א) מבאר שאין הכוונה שבאמת היה כאן דו שיח בין הקב"ה לאומות. אלא שהקב"ה הסתכל בהם וראה שמתכונת נפשם אין הם מוכנים אל התורה, ואדרבה יש בהם הכנה לענינים הפכיים המתנגדים לתורה.

מצוות סוכה באה להוציא את האדם מדירת קבע של הטבע לדירת עראי של רוחניות. מצוה זו היא סמל לכל שאר המצוות. הגויים לא מוכנים למצב זה, ולמצוות בכלל, תכונת נפשם אינה מאפשרת דבר זה. וצרף לכאן את דברי הבן יהוידע בסוגיין שמבאר שהם בנו את הסוכות על הגג, כי המתינו שתבוא השמש ויוכלו לצאת, מעיקרא הם אינם שייכים למצווה.

הגר"א חבר באפיקי ים כאן מבאר כדלהלן.

בגמ' אמרו שהם נכנסים לסוכה ואח"כ הקב"ה מקדיר עליהם חמה, ומשמע שיש להם חיבור לסוכה, אלא שאח"כ כשבאה החמה יוצאים. והוסיף בזה מו"ר הגרמ"ש זצ"ל בשיעורי הושענא רבה (יום ערבה מאמר ו') שבהפסרת חג הסוכות נאמר שהגויים יעלו לירושלים לחג הסוכות, ומי שלא יעלה לא יזכה לגשם. הרי שהאומות כן שייכים לסוכות, ולכאור

וביאר הגר"א חבר שבאלף השישי האומות יתקנו וישמשו את עם ישראל, וכמ"ש "ועמדו זרים ורעו צאנכם", ואז הם שייכים לסוכות, וכמו שמקריבים ע' פרים כנגדם. אך באלף השביעי שהעולם "חרוב", אז הקב"ה מוציא חמה מנרתיקה - צדיקים מתרפאים ורשעים נידונים. והיינו שהחמה מייצגת את שם הוי"ה, ובעוה"ז היא נמצאת בנרתיק, שאין אנו מתחברים לשם זה אלא דרך שם אדנות. וכשהחמה מתגלית במלואה זה גילוי הרוחניות המלא, ולזה שייכים רק עם ישראל ולא אוה"ע. ובשעת גילוי גדול זה הם מתבערים מן העולם.

מו"ר הגרמ"ש הסביר שזה המהלך של חג הסוכות. מקריבים בו ע' פרים כנגד ע' אומות, אך הם מתמעטים והולכים. ששה ימים ראשונים של סוכות הם כנגד ו' אלפי שנים, כולל ימות המשיח. ביום השביעי, הושענא רבה שהוא כנגד האלף השביעי, שם יש הוצאת חמה מנרתיקה וביטול אוה"ע. אח"כ מגיעים לשמיני עצרת שזהו הזמן שהקב"ה ועם ישראל שמחים יחד לבדם.

נמצא שחג הסוכות יש בתוכו את כל המהלך שיהיה לעת"ל. בתחילה אוה"ע שמצטרפים ואח"כ מתבערים.

ולפי"ז מבואר מדוע דוקא מצות סוכה ניתנת לגויים לעת"ל, שמצוה זו נושאת בה את המהלך של אוה"ע במעבר בין העוה"ז לעוה"ב.

דף ג-ב

י"ב שעות היו היום, משחק עם לויתן

"אמר רב יהודה אמר רב שנים עשרה שעות היו היום, שלש הראשונות הקב"ה יושב ועוסק בתורה, שניות יושב ודן את כל העולם כולו, כיון שרואה שנתחייב עולם כלייה עומד מכסא הדין ויושב על כסא רחמים, שלישיות יושב וזן את כל העולם כולו מקרני ראמים עד ביצי כנים, רביעיות יושב ומשחק עם לויתן שנאמר לויתן זה יצרת לשחק בו."

המהר"ל בחידושי אגדות מאריך לבאר את הדברים, ונביא מקצת מדבריו לפי ערכנו.

אחת הכפירות הגדולות שיש בעולם היא שהקב"ה אינו מעורב בהנהגת העולם. ובגמ' כאן אנו למדים שהקב"ה מנהל את העולם מדי יום ביומו. הענין הראשון שעוסק בו הוא עסק התורה, שזהו השורש של הנבראים (אסתכל באורייתא וברא עלמא). לאחר מכן דן את העולם, כלומר האם העולם יכול להתקיים בהתאם לתכליתו. לאחר מכן מפרנס את העולם ומשפיע בפועל חיות לברואים.

נמצא שהם ג' שלבים: הרעיון של העולם, ההנהגה של העולם, הפרנסה של העולם.

בג' שעות אחרונות הקב"ה משחק עם לויתן, מבאר המהר"ל ש'משחק' הוא שאדם מתחבר לעיקר הרצון שלו. אצל בנ"א המשחק בדר"כ משקף את התחברותם לדברים בטלים וקטנים. אך אצל הקב"ה המשחק הוא שמתחבר לעיקר הרצון שלו, והיינו הליתן שהוא יצור רוחני. והדברים שתומים.

ומו"ר הגר"מ שפירא זצ"ל האריך בענין זה, והבאנו דבריו בספר נחותי ימא. ואמר בשם מורו הגר"א דסלר זצ"ל, שמטרת המשחק הוא המשחק

מידת: נורא עלילה

"א"ר יוחנן משום ר"ש בן יוחאי, לא דוד ראוי לאותו מעשה ולא ישראל ראוי לאותו מעשה, לא דוד ראוי לאותו מעשה דכתיב ולבי חלל בקרבי ולא ישראל ראוי לאותו מעשה דכתיב מי יתן והיה לבבם זה להם ליראה אותי כל הימים, אלא למה עשו לומר לך שאם חטא יחיד אומרים לו כלך אצל יחיד, ואם חטאו צבור אומרים לו כלך אצל צבור".

נמצא שאע"פ שהיתה כאן עבירה, וניתן עונש, מ"מ היה חשבון עמוק מאחורי הדברים.

האיז'ביצער בספר מי השילוח (פרשת כי תצא) מבאר שלפעמים אדם נכשל בעבירה שאינה לפי דרגתו, וכביכול היה אנוס לעשותה. וכגון אשת יפת תואר, שלא דיברה תורה אלא כנגד יצה"ר, כלומר שלפעמים היצה"ר מתגבר על האדם עד שהוא כאנוס, ומשום שרצון ה' הוא שיעשה את העבירה.

גם תלמידו רבי צדוק הכהן בצדקת הצדיק (אות מג) מזכיר ענין זה, שלפעמים אדם נמצא בנסיון כה גדול עד שא"ל לו שלא יחטא, וסימן הוא שכך רצון ה'. אך מוסיף הסתייגות, שאדם אינו יכול להעיד על עצמו שזה המצב, שאם כן הותרה הרצועה, וזו היתה טעותו של זמרי, שסבר שהוא מוכרח לחטוא. אדם אינו יכול לקבוע כך על עצמו. ורק במבט לאחור יתכן שהיה מוכרח משמים. וכמו בסוגיין.

ויסוד זה דומה לנושא שמוזכר במדרש תנחומא (פרשת וישב), והאריך בזה הלשם.

וז"ל התנחומא: "לכו ראו מפעלות אלקים נורא עלילה על בני אדם, אמר רבי יהושע בן קרחה, אף הנוראות שאתה מביא עלינו, בעלילה אתה מביא. ומביא המדרש משל למי שמבקש לגרש את אשתו, כשביקש לילך לביתו, כתב גט. נכנס לביתו והגט בידו, מבקש עלילה ליתנו לה. אמר לה מזגי לי את הכוס שאשתה, מזגה לו. כיון שנטל הכוס מידה, אמר לה הרי זה גיטך. אמרה לו מה פשעי, אמר לה צאי מביתי, שמזגת לי כוס פושר, אמרה לו כבר היית יודע שאני עתידה למזוג לך כוס פושר, שכתבת הגט והבאתו בידך. כך כשאדם הראשון חטא בעץ הדעת הענישו הקב"ה בעונש מיתה. ואמר אדם הראשון להקב"ה, שהרי מלאך המוות נברא ביום הראשון לבריאה, ובתורה שנכתבה שנים רבות קודם הבריאה, כתוב "אדם כי ימות באוהל", הוי אומר שהיתה תכנית מוקדמת שתהיה מיתה בעולם, וא"כ החטא והעונש אינם אלא עלילה. וכן אצל משה רבינו, היתה תכנית שלא יכנס לא"י, וכשהיכה בסלע, היה זה בגדר עלילה שלא יכנס. וכן מכירת יוסף היא עלילה לקיים את התכנית הקדומה שעם ישראל יירד למצרים.

ומאריך הלשם שלפעמים יש תכנית יותר גדולה מאשר מה שנראה כאן בארץ. כאן נראה שמושה רבינו מכה בסלע ולכן לא נכנס, אך בעומק הדברים הסיבה היא אחרת. וכו'. כמובן יש עומק לפנים מעומק, בביאור הקשר בין החטא בפועל ובין התכנית המקורית.

[ופעם דיברתי על נושא זה עם מו"ר רבי משה שפירא זצ"ל ושאלתי אם דבר זה שייך לסוגיית ידיעה ובחירה, והשיב שלא, אלא דבר זה הוא חלק מהנהגת הבריאה הרגילה שיש פעמים שאדם נמצא במצב שמוכרח שיצא משהוא לפי רצון א"ל דעות].

וזה הרעיון שמובא כאן בגמ', שעם ישראל ודוד היו צריכים לחטוא כדי להראות דרך תשובה, כלומר שעבירה זו היתה צריכה להיות. והדברים עמוקים.

עצמו. כשילד משחק, אין בזה שום מטרה מעבר לעצם העיסוק. כל תכליתו ורצונו הוא להיות עם המשחק. כשהקב"ה משחק עם דבר, פירושו שזה תכלית רצונו. לויתן הוא מלשון ליווי, שהעולם מתלווה עם הקב"ה, כאשר מתגלה בו רצונו ית'. בשעה שהעולם משקף כראוי את כבוד ה', אזי נאמר "ישמח ה' במעשיו", ואז העולם מתלווה אל הקב"ה. באריז"ל כתוב שלויתן בגימטריא מלכות, דהיינו כשהעולם ממליך את הקב"ה ומתלווה אליו.

כשהקב"ה משחק עם הלויתן הוא מבטא בזה שיש לו רצון בעולם. אנחנו לא מבינים מדוע ה' רוצה את העולם, ועל כן ההגדרה בקדמונים היא "עלה ברצונו". הוא רוצה שהעולם יהיה מקום המלכותו. שלב זה הוא האחרון אחרי הג' השלבים הראשונים, ובשלב זה הוא גילוי עיקר רצונו וחיבורו לעולם.

המהר"ל מסיים שד' חלקי היום הם כנגד ד' אותיות שם הוי"ה:

ו' הוא המחשבה והתורה.

ה' הוא הבינה ומקום הדין.

ו' הוא ההשפעה מלמעלה למטה.

ה' הוא המלכות שדיברנו עליה.

תן לחכם ויחכם עוד.

דף ד-א

עונש לצדיקים

הקב"ה מעניש את ישראל מעט מעט כדי שלא יגיעו לידי כליה.

רבינו יונה (שער ד, יג) מציין ענין זה שהרשעים מקבלים את עונשם בבת אחת וכלים, ואילו הצדיקים נענשים אט אט. ומבאר בכך את הפסוק במשלי (כד, טז): "כי שבע יפול צדיק וקם ורשעים יכשלו ברעה", פירוש: ברעה אחת יכשלו ויתמו. דהיינו שמדובר בפסוק זה על העונש שמקבל הצדיק לעומת הרשע.

ויציין לדברי הרב הוטנר הנפלאים במכתב (אגרות וכתבים אגרת קכח) לתלמיד שהתלונן על נסיונות וכשלונות בעבודת ה', וכותב הרב הוטנר: "אבל דע לך חביבי, ששורש נשמתך הוא לא השלווה של היצה"ט, אלא דוקא מלחמתו של היצה"ט. ומכתבך היקר הנלבב מעיד כמאה עדים כי אכן לוחם נאמן אתה בצבאותיו של היצה"ט. באנגלית אומרים "הפסד את הקרב ונצח את המלחמה" (lose the battle, win the war), בודאי שהנך נכשל ועומד להיות נכשל (אין בזה משום פתיחת פה לשטן), ובכמה מערכות תיפול שדוד. אבל אני מבטיח לך שלאחר הפסד כל המערכות תצא מן המלחמה כשזר הנצחון על ראשך, והטרף החד מפרפר בין שיניך. הפסד קרבות אך נצח את המלחמות. **החכם מכל אדם אמר "שבע יפול צדיק וקם"**, והטפשים חושבים כי כוונתו בדרך רבואת - אע"פ ששבע יפול צדיק, מ"מ הוא קם. אבל החכמים יודעים היטב שהכוונה היא שמהות הקימה של הצדיק היא דרך ה'שבע נפילות' שלו..."

הרי שמפרש הפחד יצחק את ה"שבע יפול צדיק", לא ביחס לעונש אלא ביחס לעצם המכשול, ובשע"ת הנ"ל מתבאר ששבע יפול הכוונה על העונש ניתן מעט מעט. ויש להרהר שמה ניתן להתאים את דרכו למה שכתוב בשערי תשובה דקאי על העונש.

דף ד-ב

בואו ונחזיק טובה לאבותינו

"אמר ר"ל בואו ונחזיק טובה לאבותינו שאלמלא הן לא חטאו אנו לא באנו לעולם." ובתחילה הבינה הגמ' שאילולא חטאו לא היו נולדים הדורות הבאים.

התוס' מקשים מהו המקום להחזיק טובה על כך שעל ידי שחטאו זכינו להוולד, הלא נוח לו לאדם שלא נברא משנברא. ע"ש. המהר"ל בחי' אגדות כאן מיישב שאמנם עדיף לאדם שלא להיברא, אך כל זה מצד האדם, אולם רצון הקב"ה שהאדם ייברא ויעבוד את ה'. וכמו שאמרה המשנה (אבות ב, ד) "עשה רצונו כרצונך", שלאחר שזה רצון ה', ממילא טוב הוא להיברא.

בספר עבודת עבודה לרבי שלמה קלוגר (עמ"ס עבודה זרה) מיישב, שמעיקרא עדיף לאדם שלא להיברא, אך כאשר הנשמות נבראו ונתחדשו בתחילת בריאת העולם (שהנשמות נאצלו מכבוד השכינה, כבר ביום הראשון של הבריאה), מעתה שהנשמות כבר ישנן בעולם, זכות היא להן לרדת לעולמנו. ומפני שתכלית הנשמה לרדת לעולם ולהתחבר לגוף ושם לעבוד את ה'. אם אינה מתחברת לגוף, אין היא יוצאת לפועל, על כן עדיף לה להיוולד מאשר להשאר למעלה.

והסבר זה מתחבר היטב להמשך הגמ', שהסיקה שגם אלמלא חטאו היו מולידים, אלא שלא היו מסתלקים מן העולם ואז אנו כמי שלא באנו לעולם - שלא היינו נחשבים למאומה מול הדורות הקודמים. וצ"ב וכי הנושא המדובר הוא הכבוד והחשיבות שיש לנו, עד שנחזיק טובה שחטאו.

ומיישב העין אליהו שתכלית הנשמה היא לרדת לעולם ולהתחבר לגוף העכור ולהעלותו. ועל כן צריך הגוף להיות גשמי, ואם אבותינו לא היו חוטאים, הגוף שלהם היה רוחני לגמרי [וכפי חד מ"ד לא היו מתים, כלומר שלא הוזקקו לזיכרון המיתה והקבורה], ובמצב כזה הנשמה לא היתה יוצאת לפועל לגמרי, וזהו שאנו צריכים להחזיק טובה לאבותינו שחטאו וכך הגוף הוא גשמי וביכולת הנשמה להגיע לתכליתה.

ונסיים בדברי התפארת שלמה (תחילת ח"ב) שמבאר שכל המעלות של הנשמות שיורדות לעולם, הן מכח נשמות שחוזרות למעלה, אשר נותנות כוח לנשמות החדשות. והוא ענין "וזרח השמש ובא השמש", שכשנפטר צדיק אחד נולד צדיק אחר (קידושין עב, ב). וזהו הפירוש: אם אבותינו לא היו חוטאים, הנשמות החדשות לא היו בדרגה גבוהה, כי לא היה להם ממי לקבל כוח. וזהו "כמי שלא באנו לעולם", שלא היו נשמותינו במדרגה הראויה.

עד שיכלו נשמות שבגוף

"אין בן דוד בא עד שיכלו נשמות שבגוף", דהיינו אוצר בשמים שבו הנשמות אצורות קודם רדתן לעולם.

התוס' בנדה (יג, ב ד"ה עד שיכלו) מקשים על מאמר חז"ל (שבת קיב, ב) "אלמלי שמרו ישראל ב' שבתות מיד היו נגאלין", והרי צריך שיכלו נשמות שבגוף. ותירצו "דהרבה היו יולדות בכרס אחת".

המהרש"א שם מקשה שתירץ זה אינו מספיק, דהרי הלשון של הגמ' הוא "מיד היו נגאלין", וכדי שיילדו עוד ילדים צריך משך זמן. ותירץ המהרש"א

ע"פ המדרש שאשה ילדה במצרים ס' ריבוא בכרס אחת, והוא משה שהיה שקול כס' ריבוא, א"כ יש לומר שיזכו ישראל שתלד אשה ס' ריבוא בכרס אחד, דהיינו שהנולד יהיה שקול כס' ריבוא נשמות שבגוף. והמפרשים העירו על המהרש"א שתירצו קצת דחוק.

בעל השואל ומשיב בספרו דברי שאול מיישב באורך, ע"פ דברי האריז"ל שכל הנשמות שמגיעות לעולם הם גלגולים של נשמות קודמות. וכפי שציין מבואר כן בזוהר פרשת פקודי (רנג, א) שמיום שנחרב בהמ"ק אין נשמות חדשות בעולם וכולם גלגולים. וזה הביאור כאן בגמ' שאם לא היו חוטאים אבותינו לא היינו באים לעולם, היינו שלא היו גלגולים. וע"י שחטאו יש גלגולים ונשמות שיורדות שוב לעולם.

ולמסקנת הגמ' אמרינן 'כמי שלא באנו לעולם', ומבאר שהנשמות שהיו יוצאות לאט לאט היו פחותות ביותר. הגלגולים גורמים שיש צדיקים וקדושים שיורדים לעולם. אילולי החטא לא היו גלגולים והנשמות לא היו נחשבות לכולם, שכן לא היה בהם נשמות גבוהות.

ממשיך הדברי שאול, דעל כן אם יעשו תשובה לא יהיה צורך יותר בגלגולי נשמות ויגאלו מייד.

בעין אליהו מיישב ע"פ הגמ' בסנהדרין (צח, א) שיש גאולה 'בעיתה' ויש 'אחישנה', מה שאמרו כאן עד שיכלו נשמות שבגוף היינו בעיתה, אך אם יזכו לאחישנה לא יזדקקו שיכלו נשמות שבגוף.

ונוסיף לפי הסבר זה מהלך קצת אחר עפ"י דברי הגר"א (בספ"ד ובביאורי אגדות ברכות) שהבאנו בפרק חלק, שיש ב' משיחין, משיח בן יוסף ומשיח בן דוד, ואחישנה הוא משיח בן יוסף, ומשיח בן דוד הוא תמיד בזמן מסוים וזהו 'בעיתה'. ומיושב היטב, דאם ישראל יעשו תשובה יגאלו ע"י משיח בן יוסף, ועדיין צריך שיכלו נשמות שבגוף בעבור ביאת משיח בן דוד.

לפני עיר בבן נוח

הגמ' מסתפקת אם האיסור של משא ומתן לפני אידיהן הוא משום שגורם לו להודות לע"ז, או משום שמכשיל אותו בהקרבה לעבודה זרה ועובר הישראל בלפני עוור.

בשו"ת פני יהושע (ח"א י"ד ס' ג) מוכיח מכאן שאיסור של לפני עוור בגוי הוא רק מדרבנן, דלקמן (יב, א) אמרינן דלפני אידן הוא מדרבנן, אלמא דגם לפי הצד שהוא משום לפני עוור, אינו אלא מדרבנן. והטעם כתב הפני יהושע, ע"פ הגמ' לעיל (ב, ב - ג, א) שכאשר הקב"ה ראה שאין הגויים מקיימים את הז' מצוות עמד והתירן להן.

החת"ס בתשובה (חו"מ סי' קפה) חולק על הפנ"י, דאין הפירוש בגמ' לעיל שהגויים פטורים ממצוותיהם, דוודאי עדיין חייבים אלא שאין מקבלין שכר כמצווה ועושה (וכמבואר שם בגמ' שלכן לא היו איתגורי איתגור). וס"ל להחת"ס שלפני עוור בגוי הוא מדאורי' (אבל לא יישוב הראיה של הפנ"י מדף י"ב).

ונמצא כאן מחלוקת בביאור דברי הגמ' בדף ג' האם אומות העולם מחוייבים בז' מצוות לאחר שעמד והתירן.

ובעיקר המחלוקת אי יש לפני עור מדאורייתא בבן נח, אולי יש לתלות בחקירה המפורסמת המיוחסת להגרי"ש כהנמן זצ"ל, האם לפני עוור ענינו הוא שלא לגרום לעבירה להיעשות, והוא איסור בין אדם למקום, שהקב"ה אינו חפץ במעשה. או שהאיסור הוא כלפי חבירו שמכשיל אותו

בדבר רע שמזיק לו, שגורם לו להיענש.

ואפשר שבזה תליא המחלוקת הנ"ל, דלהצד הראשון, האיסור שייך גם בגוי, שרצון הקב"ה שלא תיעשה עבירה זו בין בישראל בין בגוי. אך אם הוא מצד בין אדם לחבירו, שאין רוצים לגרום לו להיענש, אין אנו אחראין על כך כלפי גויים.

דף ז

שובו בנים שובבים

"ת"ר וכולן שחזרו בהן אין מקבלין אותן עולמית, דברי ר"מ, ר"י אומר חזרו בהן במטמוניות אין מקבלין אותן בפרהסיא מקבלין אותן. א"ד, עשו דבריהם במטמוניות מקבלין אותן, בפרהסיא אין מקבלין אותן. ר"ש ור' יהושע בן קרחה אומרים בין כך ובין כך מקבלין, שנאמר שובו בנים שובבים (פרש"י מזידין ופרהסיא)".

בזהר (ח"ג קטו, א) איתא שבכל יום בת קול יוצאת ואומרת "שובו בנים שובבים", אלא שרוב בני אדם אינם משגיחים בבת קול זו.

וכתוב בשל"ה (מס' יומא דרך חיים אות סו) בשם ספר חרדים, וכן בתולדות יעקב יוסף (פרשת ויקרא) בשם הבעש"ט, ובקדושת לוי (פרשת חיי שרה), שכאשר מתעוררים אצל האדם הרהורי תשובה בלבד, הדבר נובע מאותה הבת קול. ולשון החרדים: "וזהו שלפעמים מתעורר באדם רוח טהרה מקול הקורא לאוזן נשמתו, ומ"מ לא יזכה לזה רק השומע קול החכם המוכיח". ובתולדות הנ"ל מבואר עוד שלפעמים יש לאדם הרהורי חרטה (נקיפות מצפון) ואם לא יתבונן בזה יישארו הרהורים בעלמא.

וזו גם הבת קול שיוצאת מהר סיני ואומרת "אוי להן לבריות מעלבונה של תורה" (אבות ו, ב).

ושמעתי לבאר בזה מה שאמרו (סוטה לו, ב) על יוסף שדמות דיוקנו של אביו נראתה לו בחלון וכך התגבר על הנסיון. וקשה א"כ מה הרבותא שעמד בנסיון. אלא שהכוונה לאותה התעוררות שיש לכל אדם מאותה בת קול, אלא שיוסף האזין לה והתבונן בה וכך התגבר על היצר. ויש להוסיף שזה הטעם שנקטו לשון "חלון", דאת החלון אפשר לסגור ולהגיף, והוא החליט ובחר שלא להתעלם מאותו קול, וזהו גדולתו.

בספר שיח שרפי קודש (ח"א אות תרכז) מביא בשם רבי בונים מפשיסחא משל לאחד שנסע לרגלי מסחרו לעיר אחת, והיה לו עמו בנו הקטן. וכאשר הם נסעו דרך יער אחד, התחיל בנו לזעוק אבא אבא אני רוצה שתרשה לי ללכת ללקוט ביער גודגדניות עבורי. ושאל לו אביו, בני אם תלך ללקוט פירות אלה ואני אסע הלאה תוכל לתעות ח"ו ביער ולא תדע היכן אני. וענה לו בנו אני אלך ללקוט לאט לאט ואתה אבא תסע לדרכך, ומדי פעם אקרא לך ואתה תשיב לי בקולך, אזי אדע ללכת אחרי הקול כדי שלא אתעה. אם הבן יקשיב לקול אביו, יוכל למצוא את דרכו. אך אם יתעלם מקול האב ויבקש לעשות כפי חפצו, עלול הוא להאבד.

כך הקב"ה קורא לבניו שנמצאים ביער - "שובו בנים שובבים" - ומי שמקשיב לקול זה, מצליח למצוא את דרך החיים.

דף ח

שמונה ימים טובים דאדם הראשון

"ת"ר לפי שראה אדם הראשון יום שמתמעט והולך, אמר אוי לי שמא בשביל שסרחתי עולם חשון בעדי וחזור לתוהו ובוהו, וזו היא מיתה שנקנסה עלי מן השמים. עמד וישב ח' ימים בתענית [ובתפלה], כיון שראה תקופת טבת וראה יום שמאריך והולך אמר מנהגו של עולם הוא, הלך ועשה שמונה ימים טובים, לשנה האחרת עשאן לאלו ולאלו ימים טובים. הוא קבעם לשם שמים והם קבעום לשם עבודת כוכבים".

המהר"ל (נר מצוה) מחדש שחנוכה נקבעה בכ"ה בכסליו, לא רק מפני שאז ארעו הניסים, אלא יום זה מעיקרו שייך לחנוכה. ומשום שיש ד' תקופות בשנה, בתקופת תמוז החמה בגבורתה והיום ארוך מן הלילה. לאחר מכן בתשרי היום והלילה שווים. בתקופת טבת החושך בשיאו והלילה ארוך מן היום. לאחר מכן האור מתגדל עד שבניסן היום והלילה שווים.

אדם הראשון נברא בא' בתשרי, ובכ"ה אלול הוא היום הראשון של הבריאה ובו נאמר "ויהי אור". כשמונים ג' חודשים (שהוא שיעור תקופה) מכ"ה באלול, מגיעים לכ"ה בכסליו, והוא זמן מיוחד לתחילת האור, שאז האור מתחיל לגדול.

הבני יששכר (חנוכה מאמר ד אות פו) מביא את דברי המהר"ל ומקשה עליו: (א) הגם שנברא האור ביום הראשון של הבריאה, אין זה שייך לחשבון התקופות, דהן תלויות בהילוך השמש, והוא החל ביום הרביעי לבריאה. (ב) המהר"ל נוקט שהתקופה היא ג' חדשים מדויקים, אך המושג 'חודש' הוא חשבון הלבנה, ואילו תקופה הוא לפי החמה. ולמרות קושיות אלה כותב הבני יששכר: "אבל תדע אשר רוח ה' דיבר בו בהרב הקדוש הנ"ל והשכיל ברוה"ק אשר האור דחנוכה הוא מן האור הגנוז שנברא ביום הראשון". ובמקום אחר (חנוכה מאמר ב) מבאר הבני יששכר בשם הרוקח דתקנו ל"ו נרות כנגד האור הראשון ששימש לאדה"ר ל"ו שעות, שכן עיקר העבודה של חנוכה הוא גילוי אור הגנוז.

ועדיין זקוקים אנו לביאור כיצד מת"שבים דברי המהר"ל.

ונראה כפי שהבאנו לעיל בשם הגרי"א חבר, שהעובדה שהחמה והלבנה אינם שווים בהילוכם, הוא רק בעוה"ז ומשום חסרוננו, אך בעולם התיקון הג' חדשים של הלבנה יהיו שווים לגמרי לתקופת החמה. וי"ל שזו כוונת הבני יששכר ליישב, דבמקום שליטת האור הגנוז, יש הקבלה מלאה בין הלבנה לחמה. נמצא שהתגברות האור הגנוז הוא ג' חדשים אחרי תחילת בקיעת האור, והוא בכ"ה כסליו.

עכ"פ נמצינו למדים שהתגברות האור במציאות שייך לענין החנוכה. והאיר ידידי הג"ר אליהו פיאלקוף שליט"א, שזהו הביאור בגמ' כאן, שכאשר ראה אדה"ר שהאור מתגדל קבע יום טוב של ח' ימים, ולאמור הן הן שמונת הימים של חנוכה. דכבר אצל אדה"ר נוצר שורש הגילוי של התגדלות האור. ונמצא שלא רק יום כ"ה בכסליו שייך מתחילת הבריאה, אלא כל הח' ימים שורשם ביו"ט שקבע אדם הראשון. והדברים מאירים.