

עבודה זרה דף ט-א

דף ט-ב

שותפות רומי וישראל

לפי המבואר בסוגיין, בתחילת מלכות בית חשמונאי - כאשר ניצחו את מלכות יוון, התחברו רומי עם ישראל וערכו הסכם לחלוקת המלכות, עד שעברו כ"ו שנים ואז הפרו הרומאים את ההסכם.

ומבחינה הסטורית קשה להלום דברים אלה. שכן לא מצינו בדברי הימים שהיה חיבור בין ישראל לרומא בתחילת מלכות חשמונאי.

התוס' ר"ד (ה, ב) מקשה בדומה לכך: "קשיא לי דמהכא מוכח דרומי נטלה מלכות מיוונים, ובמגילת אנטיוכוס מוכח דישאל עם בית חשמונאי נלחמו עם היוונים והכניעום. תשובה, בית חשמונאי סילקום שלא ימליכו על ישראל, אבל לא מלכו עליהם, אבל רומיים מלכו עליהם".

ובמהרש"א כאן כתב שהסיבה שרומי תלויה בעם ישראל, משום שכלל הוא "ולאום מלאום יאמץ", כשעם ישראל למטה, עשיו למעלה, וכן להיפך. על כן הסכימו רומי וישראל שאם מהם מלכים, מהם איפרכים, שלא יתכן שיהיו מלכים יחד. וכ"כ בתורת חיים (ה, ב) שאי אפשר לשני מלכים שישתמשו בכתר אחד, ועוד דא"א ליעקב ועשיו שיהיו שוין בגדולה דכתיב ולאום מלאום יאמץ.

ומוסיף המהרש"א שזה מה שמבואר בגמ' שה"מעשה אבות סימן לבנים" היה מה שהציע עשיו ליעקב "ואלכה לנגדך", דהיינו בשוה לך וכמו שהתנו הרומאים בתחילה והוא משום ששניהם זקוקים זה לזה. אך יעקב דחאו ואמר "עד אשר אבוא אל אדוני שעירה", שכעת אתה תוביל ותלך בראש, ובאחרית הימים אני אהיה מעליך.

מעתה אולי י"ל שכל מה שכתוב בגמ' כאן אינו כפשוטו, וכפי שמבאר המהר"ל בהרבה מקומות, דמעשים שונים בחז"ל אינם כפשטם [וכגון מה שאמרו בגמ' לעיל שהקב"ה חזיר על אוה"ע ושאל אם רוצים לקבל את התורה, וביאר המהר"ל שאין הפירוש שהלך בפועל לאוה"ע, אלא שבאו לבטא באמצעות מעשה זה שאין התורה שייכת לגויים].

ואפשר לומר שגם כאן מתפרש כך. עם ישראל ניצח את מלכות יוון בתקופת בני חשמונאי, ובלעדי כיבוש זה, לא היתה יכולה רומי לעמוד כנגד יוון. ומה שאמרו שהיה הסכם בין ישראל לרומא, אפשר שלא היה הסכם ממש, אלא עצם זה שרומי תלויה בעם ישראל זהו ההסכם. והעובדה שרומי נתנה שליטה ואוטונומיה לעם ישראל במשך כ"ו שנים היה ביטוי לכך שיש זכות לעם ישראל בנצחונם את יוון. אך בסופו של דבר רומי שיעבדו את ישראל, וכמו שאמר יעקב שאין אפשרות עתה להיות מחוברים בשווה.

יש להוסיף על כך שתי נקודות הקשורות לענייני דיומא. א' עשיו זקוקים לעם ישראל, ולפעמים רואים זאת בימינו. ב' כשרואים חיבור של עשיו ויעקב, צריך לדעת שזהו ענין זמני בלבד, ובפועל יפרוק עשיו את הקשר, עד אחרית הימים שנאמר "ועלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשיו".

זמני הקץ שעברו

"אמר רבי חנינא, אחר ארבע מאות לחורבן הבית אם יאמר לך אדם קח שדה שוה אלף דינרים בדינר אחד לא תקח". ופירש רש"י: אל תיקח - שהיא קץ הגאולה ותקבץ להר הקודש לנחלת אבותיך ולמה תפסיד הדינר.

והדברים מתמיהים, שהרי קץ זה עבר זה עידן ועידנים. ואכן הריטב"א מעיר על רש"י: "לפי פירושו יש לנו לומר ובעונותינו שרבו יצאו מהם מה שיצאו ולא נתקיימו דברי התנא, ואינו נכון בעיני, ולכך נראה לפרש שהם היו יודעים כי לאותו הזמן ראוין ליגאל אלא אם כן גרמו עונות מרובים, ואם רבו אותם עונות לעכב המשיח שראוי הדור ההוא ליענש שירבו הגזירות עליהן ויוציאו הקרקעות מתחת ידן".

כלומר, התאריך הנ"ל מסוגל לגאולה, ואם לא יזכו יהפוך לצרה. ועל כן ממ"נ אין טעם לקנות קרקע.

המנחת אלעזר בספרו דברי תורה (ח"ב אות צד) מעיר שהרי רש"י חי לאחר אותן ד' מאות שנה, ולא העיר כלום על הגמ', וגם לא הוסיף "ובעונותינו יצאו מה שיצאו" (כפי שכתב הריטב"א בדעתו).

ובאמת יש זמני קיצין נוספים שנתפרשו בחז"ל וראשונים ולא התקיימו בפועל. אחד המקומות הוא בספר הזוהר (ח"א מדרש הנעלם דף קלט, ב) שנקב שנה לגאולה - ה' אלפים ת"ח.

ומציין המנח"א לבני יששכר (מאמרי סיון אות יט) שעיקר האמונה אינה תפיסת באמצעות שכל וראיות, אלא צריך האדם לקנות אמונה פשוטה בלבד. וכל קץ שהתגלה אצל רבותינו, הוא באמת זמן הראוי לגאולה, אלא שאין הדבר נראה כעת. ובסופו של דבר יתגלה איך זמנים אלה קשורים ומחברים לגאולה. ומביא לכך רמז מהפסוק "הנה ימים באים נאום ה'", והמילה 'באים' היא קרי ולא כתיב, ומכאן רמז שיש ימים שבעתיד יבואו אך כעת א"א לכתוב אותם, כי הם לא בתוך מערכת הזמן שבתוך העולם, הם זמנים נעלמים, וממתיינים בגבהי מרומים עד עת הגאולה, וכשיגיע הזמן יתראה לעין כל כיצד כל דברי הנביאים והחכמים קיימים. ומסיים: והבן מאד הדבר.

ונראה להוסיף, שיש זמנים של גאולה שכאשר אינם מתממשים בפועל בגאולה, הם נהפכים לימים של צרות (כמ"ש הריטב"א דלעיל), כי הצרות הם מה שמביא את עם ישראל לגאולה. וכמה נורא לראות את הדבר בזוהר הנזכר לעיל שנקב בתאריך ת"ח, ובאמת בשנה זו פרצו הפרעות הנוראות והאיזמות הנקראות "גזירות ת"ח ות"ט".

וזוהו שלרש"י לא הפריע כיצד לא התקיים קץ זה, שאמנם כעת לא ניכר שהשנה הנ"ל היא שנת גאולה, והכל יתגלה לעתיד לבא לעינינו.

רבי ואנטונינוס

"כל יומא הוה משמש לרבי, מאכיל ליה משקי ליה. כי הוה בעי רבי למיסק לפוריא הוה גחין קמי פוריא, א"ל סק עילואי לפוריין, אמר לאו אורח ארעא לזלזולי במלכותא כולי האי, אמר מי ישימני מצע תחתך לעולם הבא."

מבארים המפרשים (חיד"א במראית העין, בן יהודיע, ועוד) מדוע ביקש אנטונינוס לשמש את רבי כך, שעשיו מעיקרא היה אמור לשרת את אחיו יעקב, ואנטונינוס הוא הניצוץ הטוב שבעשיו, ועל כן הוא בא לתקנו ולקיים את תפקידו להיות משמש של יעקב.

וביאור הדברים יותר הוא עפ"י דברי רבותינו:

הבית הלוי (דרוש ג'), החתם סופר (תורת משה תולדות), השפת אמת (תולדות תרנ"א), השם משמאל (תולדות תרע"א), וכן היה מבאר מו"ר הגרמ"ש זצ"ל בשיעוריו, מבארים את הטעם שיצחק רצה לתת את הברכות לעשיו, ואינו מובן כיצד טעה בו. אלא הביאור הוא, שעשיו בשורשו יש לו תיקון, והיה אמור להיות שיעקב ועשיו יהיו יחד בשותפות בתוך עם ישראל. כפי שמצינו שותפות יששכר וזבולון, כך היה צריך להיות היחס בין יעקב לעשיו, שיעקב עוסק בענייני עוה"ב ועשיו מאכיל את יעקב מהשפע שיש לו בעוה"ז (ויסודו בתנא דבי אליהו זוטא פ"ט, דעשיו נטל את העוה"ז ויעקב את העוה"ב, אלא דשם הכוונה לאחר שחטא עשיו, אבל שורש דבר זה הוא גם בתיקון). יצחק ראה את עשיו בשורשו ולכן התכוין לברכו, ועיין שכל ברכותיו של יצחק הם ברכות של ענייני עולם הזה: "ויתן לך האלקים מטל השמים ומשמני הארץ וגו'", שהכל מדובר על ענייני עוה"ז די"קא, שבזה יוכל עשיו לתמוך ביעקב.

וביסוד זה יובנו עניינים רבים שקשורים לפרשת יעקב ועשיו. כגון מה שתכנן עשיו שישא את אחת מהאמהות וחלק מהשבטים ייצאו ממנו. וכן רצונו של עשיו לישא את דינה, ועונש יעקב על כך שלא נתן לו לישאנה.

עשיו נקרא "ישראל מומר" (קידושין יח, א), וכפי שהיה אומר מו"ר שזה המומר היחיד שאכן הצליח להוציא את עצמו מכלל ישראל. בשורשו הוא ישראל אלא שאיבד את זכותו.

אנטונינוס בא לתקן את עשיו ולהתאימו לתפקידו ושורשו. אך אין כאן תיקון שלם, דהנה רבי שלמה קלוגר בספרו עבודת עבודה בסוף הסוגיא מבאר מה שאמר רבי בפטירת אנטונינוס "נתפרדה החבילה", ע"פ דברי השל"ה שבאמירת "ק-ל מלא רחמים" לא יאמר "תחת כנפי השכינה" שזה מקום נשמות הגרים, אלא "על כנפי השכינה" שזה מקום נשמות ישראל, נמצא שישראל והגרים אינם נמצאים באותו מקום. וזה מה שאמר רבי "נתפרדה החבילה", שאמנם בעוה"ז אנחנו יחד, אך בעוה"ב הגם שנתגייר (כמ"ש בתוס') אין כאן חיבור, שכן אני על כנפי השכינה והוא תחת כנפי השכינה.

עוד אחרת יש ברומי

"אמר רב יהודה אמר שמואל עוד אחרת יש להם ברומי, אחת לשבעים

שנה מביאין אדם שלם ומרכיבין אותו על אדם חגור ומלבישין אותו בגדי אדם הראשון, ומניחין לו בראשו קרקפלו של רבי ישמעאל, ותלו ליה בצואריה מתקל ר' זוזא דפיזא, ומחפין את השווקים באינך, ומכריזין לפניו סך קירי פלסתר, אחוה דמרנא זייפנא, דחמי חמי ודלא חמי לא חמי, מאי אהני לרמאה ברמאותיה ולזייפנא בזייפנותיה, ומסיימין בה הכי ווי לדין כד יקום דין."

המהר"ל מבאר באריכות שיעקב ועשיו אינם יכולים לשלוט בעולם יחד, אלא כשזה עולה זה יורד.

הסיבה שיש לעשיו שליטה מסוימת על יעקב, משום שיעקב צולע על ירכו - זה דורו של שמד. על כן היו לוקחים איש חגור כדי להדגיש את סיבת השליטה של עשיו על יעקב.

ועל כן מניחים על הרוכב ארבעה דברים:

עור פניו של ר' ישמעאל - שהיתה לו הדרת פנים, שהיה כהן נאה ביותר, והיה לו נוי מיוחד שמגיע מפנימיות האדם.

תכשיט - שהיו תולים אבנים יקרות.

לבוש - בגדי אדם הראשון.

קישוט השווקים - מחפין השווקים באינך, דהיינו ייפוי המקום.

ונראה לבאר דברי המהר"ל ע"פ מה שהבאנו כמה פעמים בשם האריז"ל שלאדם יש ארבע הופעות וסימנך נגל"ה - נשמה, גוף, לבוש, היכל. והיינו שפניו של ר' ישמעאל כנגד אור הנשמה, התכשיט כנגד הגוף, הלבוש הוא המלבוש, והשווקים כנגד ההיכל.

כפי שמדגיש המהר"ל, כל דברים אלה הם עניינים חיצוניים, ואפילו פרצוף הפנים הוא החלק החיצוני של ביטוי הנשמה ולא הפנימיות. וזה חלקו של עשיו - חיצוניות העולם. משא"כ יעקב הוא ה"אדם" בעצם - אתם קרויים אדם. ועל כן "וי לדין כד יקום דין", שבסופו של דבר המהות תגבר על החיצוניות. וכן מדגיש המהר"ל בנצח ישראל (פרק טז) שהצלם אלקים בעצם יש לו התגברות, ואמנם שנפגע כפי ירכו, אך אבר זה אינו חלק מהצורת אדם.

כעין מהלך זה מובא באפיקי ים להגרי"א חבר (שבת קד, א), ששליטת עשיו היא על עניינים חיצוניים ששייכים ל"כתנות עור". עיי"ש שביאר את הדברים עפ"י קבלה.

ועדיין צ"ב מה שהם אומרים באותו חג שחשבון הקץ הוא רמאות, ומאידיך גיסא אומרים "וי לדין כד יקום דין", ולכא"ו אמירות אלה סותרות.

רבי שלמה קלוגר בספרו עבודת עבודה מבאר (בדרך הבי') שכידוע יש קץ של 'בעתה' שאינו תלוי בתשובה, ויש קץ של 'אחישנה' שאם עושין תשובה מיד נגאלים. מה שאנשי רומי אינם מקבלים הוא את ה"בעיתה", שאינם מקבלים שעם ישראל מוכרחים להגאל על כל פנים. לזה הם קוראים "פלסתר". אמנם אם יעשו תשובה, בזה הם מודים שייגאלו, ומדוקדק הדבר בלשון "כד יקום דין", דהיינו כשעם ישראל יקום מצד עצמו, כאשר יעשו תשובה, אז ווי לדין.

וכמובן שנגענו רק בקצה המטה של עומק גמרא מופלאה זו.

ואיך ניתן ליישב את הדברים. ויש שרצו לומר שיש מחלוקת בין הגמורות.

אמנם גדולי רבותינו יישבו את הדברים. ביערות דבש (ח"א דרוש ח) מבאר שאם מצד ניצוצות הקדושה בלבד, היה יכול לסבב הקב"ה שהניצוצות ייוולדו בתוך עם ישראל, ועל כן הדבר קשה כספחת. וביתר ביאור כתב במקנה (קידושין שם) שבכל גרים יש עירבוב טוב ורע, דהיינו מצד אחד הניצו"ק ומצד שני זוהמת הגויים. ועל כן הדבר קשה כספחת כי גם החלק השלילי מצטרף לעם ישראל.

ומבאר בכך את הפסוק "ומשלל בגוים רבים ובך לא ימשולו", ולכאן קשה דפשיטא שאם תמשול בגוים רבים, בך לא ימשולו. אלא הפירוש שמתוך ממשלתך בגוים, יבואו גרים רבים, ואז הם עלולים למשול בעם ישראל, ויש בהם ערבוב של טוב ורע. ועל זה באה ההבטחה שהגרים לא ימשלו בך.

וזה יתכן ההסבר בגמ' כאן, שכאשר יש לאדם מישראל הזדמנות לקנות עבד מן הגוים, יש בכך תועלת לתיקון ניצוצות הקדושה.

הב"ח (חו"מ סי' רנו) מבאר מדוע אדם המשחרר עבדו נחשב דבר טוב ומסתייע מבי"ד, והרי יש איסור לשחרר עבדו. אלא שיש בזה גם מצוה, שהעבד מתחייב במצוות לגמרי, והוא כמו עבירה לשמה.

ואולי י"ל על פי הב"ח, שגם זו כוונת הגמ' כאן שהכנסת העבד להיות מחויב קצת במצוות, יש בכך מעלה.

דף יד

מסכת ע"ז דאברהם אבינו

מסכת עבודה זרה של אברהם אבינו היו בה ד' מאות פרקים. ואילו לנו יש חמשה פרקים.

בביאור הדבר, לומד הכוס ישועות ע"פ פשט שבזמנו של אברהם אבינו היו הרבה מיני עבודה זרה בעולם, ולכן נצרכו פרקים רבים להלכותיהן. ואילו בזמן המשנה התמעטו העבודות הזרות ודי בחמשה פרקים.

רבי צדוק הכהן מוסיף על דרך זו (בספר אור זרוע לצדיק אות ו), שיש שתי דרכים לעבודת ה'. האחת היא דרך הצדיק שמתחיל בטוב וממשיך בטוב. ויש את עבודת הבעל תשובה שמתחיל ברע, ודרך ההתבוננות וההתנתקות מהרע הוא מתקרב אל הקב"ה.

והם כנגד תושב"כ ותושב"ע. שהתורה שבכתב באה מן השמים מצד השי"ת שמסולק מכל רע. ואילו תורה שבע"פ נובעת מליבות בני אדם שיש להם לב רע ומתמודדים איתו. ועל כן רבי עקיבא - עמוד התושב"ע - היה בן גרים, משורש רע, כדי שיידיע לברר ענין הרע ולנקותו.

אברהם אבינו נקרא 'מי יתן טהור מטמא', ומתחילה נולד לעובדי ע"ז, אלא שדרך ההתבוננות ברע, הגיע לדביקות בהקב"ה. ועל כן מסכת עבודה זרה דיליה מונה פרקים רבים מאד, כי דרכו היא להתעסק עם כל כוחות הרע להגיע דרכם אל הטוב. משא"כ יצחק כבר נקרא קדוש מרחם, ומשם והלאה אין אנו ממשיכים בדרכו זו של יצחק.

ויש לצרף מה שדיברנו בריש מסכתין שהטעם שהמסכת נקראת בשם

הזכרת שם האם

"ת"ר לא ישתה אדם מים בלילה ואם שתה דמו בראשו מפני הסכנה, מאי סכנה סכנת שברירי, ואם צחי מאי תקנתיה, אי איכא אחרינא בהדיה... ונימא איהו לנפשיה פלניא בר פלניא וכו'".

מכאן אחד המקורות שבעניני לחש וסגולה מזכירים את שם האם. וכן הוא לגבי הזכרת חולה.

וכן בשבת (סו, ב) איתא "אמר אביי אמרה לי אם כל מנייני (מיני לחשים) בשמא דאמא".

בשו"ת תורה לשמה (סי' שצט) נשאל בענין הזכרת שם האם. ומביא מהגמ' בשבת הנ"ל, וה"ה כשמתפללים על החולה יש להזכיר את שם האם. וכתב כמה טעמים: א' יש יותר קטרוגים על האיש, שהוא מצווה ביתר מצוות מן האשה ולכן כשבאים לבקש רחמים עדיף להזכיר אשה. וכן האיש יש לו איסורי ביטול תורה וקרי. ב' טעם נוסף שמע שהאם מבוררת יותר מהאב, שהיחס לאב אינו אלא מכוח רוב.

בבן יהוידע (ברכות נה, ב) מזכיר סברא הנ"ל שהאם מבוררת יותר. ואינו מסכים לטעם זה, שמזלזל באביו שמחשיבו כספק.

אמנם בספר הזוהר (לך לך דף פד, א) מוזכר להדיא טעם הנ"ל. שמקשה הזוהר על הפסוק "והושיעה לכן אמתך", ומדוע אמתך ולא עבדך. אלא שכאשר אדם מבקש שפע מלמעלה, צריך להזכיר דבר שהוא ודאי, ולכן מזכיר את האם ולא את האב.

הבן יהוידע שם מביא טעם נוסף, שהאם נותנת לוולד את הגוף והנפש, ועל כן בעניני לחשים ורפואה מזכירים אותה.

ובזה מובן מדוע בהזכרת נשמות מייחסים את האדם לאביו. אלא שבעניני הגוף מזכירים את האם, ואילו בעניני הנשמה האדם מתייחס יותר לאב. אך לטעם הזוהר אין עולה יפה החילוק בין חולה להזכרת נשמות. ויש ליישב.

דף יג

שמכניסו תחת כנפי השכינה

הגמ' מבארת שיש תועלת בקניית עבדים גויים, כיון שמכניס אותם תחת כנפי השכינה.

וצ"ב דהרי אין אנו מחפשים לצרף גרים לכלל ישראל.

והנה בפסחים (פו, ב) אמרינן דלא הגלה הקב"ה את ישראל לבין האומות, אלא כדי שיתווספו עליהם גרים, שנאמר "וזרעתיה לי בארץ", כלום אדם זורע אלא כדי להכניס כמה כורים.

והחת"ס שם מביא שקבלה בידו שכאשר עם ישראל חטאו, הניצוצות קדושה שהיו בהם התפזרו לבין האומות, ולכן יוצאים ישראל לגלות כדי לאסוף את הניצוצות באמצעות גרים המתווספים לכלל ישראל, ולא ייגאלו עד שיסיימו ללקט את הניצוצות הללו.

אולם מאידך, בקידושין (ע, ב) אמרינן קשים גרים לישראל כספחת.

ע"ז, כי כל רע יש בו שורש הקדושה, ומובן אפוא שאצל אברהם שעוסק בהפיכת הרע לטוב, אצלו מסכת זו ארוכה מאד.

בשם משמואל (במדבר תרע"ה) מביא בשם אביו האבני נזר פירוש נאה, שאצל אברהם אבינו דברים דקים שאצלנו מותרים, אצלו היו נחשבים כעבודה זרה. ולדוגמה "כל הכועס כאילו עובד ע"ז", וכל כיו"ב, וזהו שבמסכת ע"ז שלו נכללו דברים רבים דקים עד שמילאו ד' מאות פרקים.

וכע"ז מובא בספר תולדות יעקב (פרשת כי תשא) בשם רבי צבי מרימנוב, שאברהם אבינו התקדם כסדר במעלות התורה, ובכל פעם שהסתכל אחורה על מעשיו הקודמים, ראה אותם כדבר פחות ובבחינת עבודה זרה. מכיון שעבודתו היתה התקדמות תמידית, הוא פסל ונתן דופי בכל אשר עבר עד כה.

ונמצא מהלך זה הפוך מהמלך של הכוס ישועות ורבי צדוק, שלפי מהלך זה אריכות המסכת הוא מפני כח מעלתו של אברהם אבינו. ולפי המהלך הקודם הוא מכח ההתגברות על הרע של אאע"ה.

דף טז

שביתת בהמה בשבת

אסור למכור בהמה גסה לגוי, מפני שחיישין שישאיל או ישכיר לגוי והלה יעבוד בה בשבת. ולשון הגמ' להלן ע"ב: "אדם מצווה על שביתת בהמתו בשבת".

האחרונים חקרו מה גדר חוב שביתת בהמתו. האם יסודו הוא חוב על הבעלים לשבות ונכלל בזה שבהמותיו של האדם ישבתו. או שזהו דין על הבהמה עצמה שכאשר שייכת ליהודי, דינה הוא שתשבות.

האחרונים (שואל ומשיב קמא ח"ג סי' סד; אור שמח שבת פכ"ה הכ"ו) מוכיחים שזהו דין על הבהמה.

הגרש"ש (שערי יושר ש"ה פ"ט) מוכיח זאת מסוגיין, במה שדנה הגמ' אם שאלה ושכירות מחשיבים את השואל והשוכר כבעלים (שכירות קניא או לא), ולענין ג' נפק"מ: (א) אם יש דין שביתת בהמתו בשאלה ושכירות. (ב) מי מאכיל תרומה, האם השוכר או המשכיר. (ג) כשישראל משכיר בית לגוי, אם יש איסור שיכניס ע"ז לבית.

וכתב הגרש"ש להעיר: "והנה אף אם שכירות קניא, אין זה רק קנין פירות ועוד גרע מקנין פירות דאיפליגו בגמ' תנאי ואמוראי אם ק"פ כקנין הגוף דמי או לא... וכבר עמדתי ע"ז כמשתומם, למה בג' דברים אלה נקט הש"ס דלא בעינן קנין הגוף, וחשוב קנין שכירות, מה שקנויה למלאכה לאיזה זמן קנין כספו לענין אכילת תרומה, וכן קרינן בזה בהמתך וביתך..."

וביאר שבכל המקומות דבעינן קנין הגוף הוא בענינים שהקנין מחדש דין על הבעלים, ואילו באותם ג' דברים שמבוארים בסוגיין, הקנין מחדש דין על החפץ, דבכל דינים דעלמא עיקר חלות הדין הוא על הגברא שהוא בעל הקנין, אך בהני ג' דברים הוא דין החפצא, שבהמות ישראל צריכות לשבות ממלאכה ואף אם הבעלים אינם יודעים כלום מזה. וכן דין אכילת תרומה תלוי בגוף הבהמה, וכן שאסור להכניס ע"ז בבית ישראל.

על כן לענין הדין שמתחדש על החפץ מחמת קנין הבעלים די בקנין הזמני.

ומוכח אפוא שדין השביתה הוא על הבהמה עצמה.

והדברים כמעט מפורשים במכילתא (משפטים פ"כ, ריח) דמותר לבהמה לתלוש עשבים מן הקרקע, שנאמר "למען ינוח" - הוסיף לך הכתוב נייח אחד. וביאור הדברים כמ"ש במלבי"ם, שזהו דין על הבהמה שתהיה לה מנוחה ושביתה, ואין לגרום לה צער אלא נייחא. משמע שהדין מנוחה מתייחס לבהמה עצמה. וזהו חידוש גדול למתבונן.

דף טז

מעשה דר"א שנתפס למינוח

א.

בביאור הכוונה "נתפס למינוח", רש"י מפרש שהמינין תפסוהו לכופו לע"ז. רבנו חננאל כתב: "פי' אמרו עליו שמודה בשתי רשויות ודברים כיצא בהן".

במרומי שדה להנצי"ב כתב לפרש שבזמנו של ר"א היו הרומאים עובדי אלילים ומי שהאמין בנצרות היה מין ונרדף ונענש ע"י המלכות. ועל כך נתפס ר"א ואמרו עליו שהוא מאמין בזה, וביאר שזו כוונת ר"ח, ומה שכתב 'שתי רשויות' הוא טעות הדפוס וצ"ל 'שלוש', והוא אמונת השילוש כידוע. ור"א נצטער ע"ז, שהרי אין חושדין אלא במי שיש בו, והשיב לו ר"ע שהנאחה בדבר תלמידו של אותו האיש, וזה החטא גרם שייחשד על זה.

ב.

ר"א אמר 'נאמן עלי הדיין' והתכווין להקב"ה, והדיין הגוי חשב שהתכוין עליו, ופטר מן הדין. והנה לא תיקן אותו ר"א אלא הניחו בטעותו.

ודבר זה מתקשר למה שכתב בספר אגרא דפירקא (אות קסה) אודות מה שדוד המלך דיבר עם נבל הכרמלי ובירך אותו, שבאמת התכוין כלפי הקב"ה, ואמרו בזוהר (וארא דף כג, ב) שמכאן למדנו שאסור להקדים שלום לאדם רשע, ואם צריך לעשות כן, יעשה כדוד המלך שהתכוין כלפי מעלה, ואין בדבר רמאות כיון שהתכוין להקב"ה.

ויש ללמוד מדברי הזוהר הללו ג' דברים: א' שאין לשאול בשלום אדם רשע, ב' שאם מתכוין להקב"ה אין בכך רמאות, ג' שאם היה מתכוין לאדם אחר, היה בזה רמאות. וצ"ב מה החילוק.

וביאר האגרא דפרקא, שהצדיקים בכל דבר שהם עושים מתכוונים להקב"ה, וזה הפירוש "ייחוד ייחודים", שמתבוננים כיצד יוצא יחוד שמו ית' מכל מעשה. ובהערות שם מביאים מספר 'סור מרע ועשה טוב', שמראה כיצד בכל דבר - אפילו דברי חול כמשא ומתן - אפשר למצוא את שמו של ה' בכל דבר, אם ע"י ראשי תיבות או חילופי אותיות וכיו"ב. וע"ז נאמר שויתי ה' לנגדי תמיד.

א"כ מובן שאין בדבר רמאות, שהרי צורת העבודה של הצדיק היא שמדבר עם אדם ומתכוין להתדבק בהקב"ה. ולכן מותר רק כשעושה זאת כלפי מעלה ולא כלפי אדם אחר.

בשו"ת באר שבע (סי' נט) מביא ראיה מסוגיין ליסוד קצת שונה, שיכול אדם לומר דבר אחד ולהתכוין למשמעות אחרת, ואין בדבר רמאות.

החיד"א (שיורי ברכה יו"ד קמח, ו) דוחה את ראיית הבאר שבע, שבעובדא דידן היה ר"א נתון בסכנה, ולכן לא תיקן את השופט. עכ"פ מדברי הזוהר שפיר חזינן שאף שלא בשעת הסכנה שרי באופן שנתבאר.