

מחשבה קצרה על הדף הרב יחזקאל הרטמן

מסכת מנחות דף מא

ובעידן ריתחא שיש שליטה למידת הדין, המלאך ממונים להעניש גם על עשה.
נמצא שיש ג' שיטות:

ענשיתו אעשה

"מלאכא אשכחיה לרב קטינא דמיכסי סדינא, אמר ליה קטינא קטינא סדינא בקייטא וסרבלא בסיתוא, ציצית של תכלת מה תהא עליה? אמר ליה ענשיתו אעשה? אמר ליה בזמן דאיכא ריתחא ענשיגן."

וכתבו התוס' שמדובר כאן על מצוות עשה בכגון ציצית שאם אין לו ד' כנפות אינו מחויב, אך במצוה גמורה שמחויב בה, מענישים גם שלא בעידנא דריתחא, שהרי מי שאינו מקיים מצוות עשה ב"ד מכין אותו עד שתצא נפשו (כתובות פו, א).

אמנם בכלי חמדה (פרשת וירא) מעיר שאין דברי התוס' מוסכמים, דהרי מבואר בריטב"א ר"ה (טו, ב) דאין מענישים על ביטול שופר, אלא בעידן ריתחא. והרי שופר היא מצוה מחוייבת, חזינן שחולק על התוס'. וכיצד יתרץ הריטב"א את ראיית התוס' מזה דבי"ד מכין את המבטל מצוות עשה, מיישב הכלי חמדה, דבדאי איכא עונש בב"ד של מטה על ביטול עשה אף שלא בעידן ריתחא, אך בב"ד של מעלה העונש הזה אינו בעוה"ז אלא בעוה"ב, ובעידן ריתחא הבי"ד של מעלה מענישין גם בעוה"ז.

ובדרך זה אזיל המהר"ל בחי' אגדות כאן שמבאר יסוד גדול (ומופיע במקומות נוספים בספרי מהר"ל), שההבדל בין עשה ללא תעשה הוא, שעשה הוא התקדמות והתקרבות, וכשאינו מקיים את המצוה, לא קנה את המעלה היתירה, אך לא יורד ממדרגתו. ועל כן אין על כך עונש, לפי שלא נעשה כאן דבר רע. אבל בעידנא דריתחא מחויב האדם לקנות את המעלה, כדי להנצל ממידת הדין. כלומר קניית מעלה אינה תוספת בלבד אלא היא נצרכת לחיות הבסיסית. אבל עכ"פ נמצא שאין חילוק בין עשה לעשה כדברי הריטב"א.

וכן הוא בדברי שאול לבעל השואל ומשיב שמבאר הטעם בסוגיין, דכשאינו מקיים עשה החטא הוא רק במחשבה, ועל המחשבה אין מענישים אלא בעידן ריתחא. וזה הביאור בפיוט 'ליודע מחשבות ביום דין, לכובש כעסו בדין', שאף שיודע את המחשבות הרעות אין מעניש על המחשבה.

בספר בינה לעתים לבעל הגידולי תרומה (דהוש יב) מאריך שאדם נענש על ביטול מצוות עשה, ומה שאמרו בגמ' כאן שאין עונש על ביטול עשה בזמנים רגילים, מיישב:

(א) כהתוס' שמדובר כאן במצוה שאינה חיובית, כציצית.

(ב) יש לדקדק בלשון רב קטינא למלאך "ענשיתו אעשה"? דמשמע שמדבר אל המלאך עצמו. ומשום שיש חילוק בין עונש שבא ע"י מלאך לעונש שבא מהקב"ה עצמו, שכאשר הקב"ה מעניש, הדברים נעשים במידת רחמים. וכשמלאך מעניש הרי זה בכל תוקף הדין (וכן מצינו שעל המלאך נאמר "כי לא ישא לפשעכם"). ונמצא שאם נשאל האם מענישים על ביטול עשה, התשובה היא שהדבר תלוי, דעונש מאת המלאך לא מענישים אך מאת הקב"ה כן מענישים.

חד מינייהו עדיף כתרי מינן

"חד מינייהו עדיף כתרי מינן". כלומר אחד מבני א"י עדיף כשניים מבני בבל. ובכתובות (עה, א) מוסיפין על כך "וחד מינן כי סליק להתם עדיף כתרי מינייהו", כלומר שהעולה מבבל לא"י שווה כשניים מבני א"י המקוריים.

השל"ה (מסכת פסחים דרוש ג לשבת הגדול) מבאר ענין זה בהרחבה. בני בבל יש להם תורה שבע"פ, אך כיון שרחוקים מא"י ושרויים בחושך (סנהדרין כד, א), תורתם פחותה מתורת א"י. התושב"ע של א"י היא בדרגה גבוהה וקרובה לתושב"כ. רמז לדבר הוא "שניים מקרא ואחד תרגום", כלומר 'שנים מקרא' היינו שיש את ה'מקרא' של התושב"כ ויש את ה'מקרא' של התושב"ע. התורה שבע"פ שבא"י מקבילה למקרא לרוב מעלתה. 'אחד תרגום' הוא תורתם של בני בבל, שהיא בדרגה של ארמית.

ומוסיף השל"ה שאצל בני א"י עוסקים בפנימיות התורה, אך בני בבל שנמצאים במדרגה הפחותה, עיוסקם הוא ב"דבר קטן" דהיינו הויות דאביי ורבא.

והנה נאמר "העם ההולכים בחושך ראו אור גדול", וקאי על בני בבל, שכדי להגיע לבהירות בתורה עליהם לפלפל ולהתנצח זה עם זה. ובסנהדרין (כד, א) דרשו 'נועם' אלו ת"ח שבא"י שמנעימים זה לזה בהלכה, ו'חובלים' היינו בני בבל, שחובלים זה בזה כדי להפיק את האור מתוך החושך. בני א"י יש להם פנאי לעסוק במעשה מרכבה.

רבי צדוק הכהן (דובר צדק) מוסיף על כך, דאמרינן בכתובות (קי, ב) כל הדר בחו"ל דומה כמי שאין לו אלוה, שבחו"ל יש את חושך העולם מבלי הגילוי של דבר ה', ועל כן עבודתם של בני בבל הוא להסיר את המכשולים.

זה הפירוש בגמ' כאן שאחד מבני א"י שווה כשניים בא"י, ומשום שתורתם בבהירות גדולה עד מאד, שמחוברים לגמרי לתושב"כ, שיש להם את ה"שנים מקרא". אבל כשאחד מבני בבל עולה לא"י, מבואר בגמ' בכתובות דאז הוא עדיף כשניים מבני ארץ ישראל, דהרי הוא לוקח את כח הפלפול הגדול שיש בחו"ל שגדול כוחו לברר ההלכה, ומשתמש הוא בכוח זה ללימוד ה'דבר גדול' שבא"י, ועל כן מעלתו מוכפלת, שכן בני א"י אמנם יש להם בהירות גדולה, אך חסרים הם בכוח הפלפול.

רבי צדוק מבאר שהוא כעין מקום שבעלי תשובה עומדין אין צדיקים גמורים

דף גג-ב

פאה ברכות בכל יום

חייב אדם לברך מאה ברכות בכל יום שנא' מה ה' אלקיך שואל מעמך, ופירש"י אל תקרי מה אלא מאה.

ונביא מעט מהדברים העמוקים שיש אצל רבותינו.

בוהר (לך לך ח"א דף ע"ג, ב) איתא לגבי מה שנאמר בפסוק "לך לך מארצך", שזהו משל לך שהקב"ה שולח את הנשמה ללכת אל העולם ולקיים תורה ומצוות, והקב"ה נותן לנשמה מאה מפתחות של ברכה בכל יום, כדי לתקן את הענין של כל יום. וזהו הגימטריא "לך לך" - מאה.

המהר"ל (נתיב העבודה פ"ד) מביאר מדוע דוקא מספר מאה. מקומו של האדם הוא עשר, וכמו שאמר (סוכה ה, א) שמעולם לא עלו משה ואליהו מעל עשרה, כי מקומו של האדם הוא עד עשרה טפחים. ממילא, הדרגה שמעל עשר היא מאה. עשרים אינו דרגה אחרת, אלא פעמיים עשר, ואילו מאה הוא עשר פעמים עשר דהיינו דרגה חדשה.

כשרוצים לבטא שהאדם מקבל שיש דרגה מעליו, צריך לבטא זאת במאה ברכות, שהמאה הוא מעל האדם. במאה ברכות האדם מכיר בכך שיש שמים מעליו, ומבטא בכך שהוא עצמו בארץ ויש מעליו שמים. יראת שמים.

החיד"א (דבש לפי מערכת ה, ב) מביאר שמאה ברכות הן כנגד ק' קללות שבתורה (צ"ח בפרשת כי תבוא ועוד שתיים בפסוק "גם כל חלי וכל מכה"), ולכן משה רבינו ע"ה כשראה שישראל נתייראו מאד מהתוכחות, תקן להם ק' ברכות להנצל.

ודומה לכך כתב החת"ס (פרשת בשלה) דשמו של השטן מתחיל באותיות ס"מ, שעולים בגימטריא מאה. יהודה וישראל עולים בגימט' תקע"ה, וכשמוסיפים על כך מאה, עולה תרע"ה, שהוא שם אדנות במילוי (אותיות כפי שהן נכתבות במילואן), דכשיהודה וישראל מוסיפים להם מאה ברכות, זוכים למילוי שם אדנות המתגבר על הס"מ.

וכן איתא שכשהיו מתים במגפה תקן דוד מאה ברכות. כלומר שכנגד הצד הרע עומדים המאה ברכות.

ובנעם אלימלך (חיי שרה) כתב "דעיקר השורש לאדם שיהיה בהכנעה גדולה ושפל בעיני עצמו, ובמה נחשב, ואז יכול לפעול במעשיו כמו בזמן המקדש, וזהו הרמז מאה ברכות נגד מאה אדנים שהיו במקדש, וזה פ"י הגמרא אל תקרי מה אלא מאה, ר"ל כאשר תהיה במדרגת מה בהכנעה, תתקן ג"כ מאה האדנים, שתפעול במעשיך כמו בזמן המקדש". ולהוסיף לזה, שאדנים הוא כמו שם אדנות וכדברי החת"ס הנ"ל, שבמאה ברכות וההכנעה שבוהו זוכה להשראת השכינה.

דף גג

מעשה באדם שהיה זהיר במצות ציצית

ע"י כל המעשה.

וצ"ב, כיצד ניתן להבין אדם זה שמצד אחד זהיר במצוות ציצית, ומצד שני רודף אחר זונה בכרכי הים.

ומבאר הקרן אורה, שדוקא משום דביקותו בציצית, נטפל אליו היצה"ר וניסה להביאו לרדת ממדרגתו. ולא לחינם הנסיון היה עם אשה זונה, שהיצה"ר נמשל אליה בספר משלי (לעומת היצר הטוב שנקרא אשת חיל). ומצוות ציצית נתנה לו את הכוחות להתגבר על הנסיון המיוחד שזימן לו היצה"ר.

יכולים לעמוד (ברכות לד, ב), שהבעל תשובה מתגבר על מה שכבר נכשל. וכן הוא בן בבל, שהיה צריך להתגבר על המכשולים, ועתה הוא מגיע לא"י, יש לו את הכוח של א"י בבהירות יחד עם כוח הפלפול מבבל, ובכך הוא זוכה להחשב כשניים מא"י.

דף גג-א

מעלת מצוות ציצית

"חביבין ישראל שסיבבן הקב"ה במצוות, תפילין בראשיהן תפילין בזרועותיהן ציצית בבגדיהן מוזוות בפתחיהן וכו'. וראיתם אותו וזכרתם את כל מצוות ה', שקולה מצוה זו כנגד כל מצוות ה'. כל הזהיר במצוה זו זוכה ומקבל פני שכינה. מה נשתנה תכלת מכל מיני צבעונים, אלא שתכלת דומה לים וים דומה לרקיע ורקיע דומה לכסא הכבוד."

המהר"ל בחי' אגדות נותן מפתח להבנת הענינים העמוקים שבציצית.

מה שאמרו שסיבבן הקב"ה במצוות, מבאר המהר"ל שמצוות תפילין היא על הנשמה שהרי האדם מניח תפילין על המוח ששם הנשמה, וכנגד הלב ששם רוח החיים. וציצית היא לגוף האדם, שהרי הטלית עוטפת את הגוף ושייכת אליו. והמוזוזה נקבעת על המזוזה של האדם. ומעלת הציצית היא שהאדם שהוא בעל גוף הוא בכח ולא יצא לפועל. וביאור הדבר, שהגוף החומרי רחוק מן הרוחניות, אך יש לו את הפוטנציאל להגיע למעלות גדולות, ודבר זה ניכר בציצית שהטלית מכסה את הגוף, אך הציצית יוצאת מן הכנפות ונמשכת ממנו, להראות שיש בגוף אפשרות להתפתח יותר ולהמשיך הלאה.

לכן ציצית שקולה כנגד כל המצוות, שהיא הוצאה לפועל כמו המצוות. ועל כן מקבל פני שכינה, שכדי לקבל פני השכינה, אדם צריך לצאת מעצמו.

וממשיך עוד לבאר את הגמ' בשבת (לב, ב) שהמקיים ציצית משמשים אותו ב' אלפים וחי' מאות עבדים מהגויים, כי הגויים הם גוף, ומי שנבדל ממנו, זוכה שבעלי הגוף ישמשו אותו.

בנתיב העבודה (פ"ו) וכן בקיצור והשמטה בחי' אגדות, מבאר המהר"ל שציצית היא מלשון הצצה והבטה, שהיא מביאה את הראייה מן הכח אל הפועל.

ולפי דבריו מובן שהתכלת דומה לים וכו' עד כסא הכבוד, שע"י הציצית אפשר להתחבר עד גזי מרומים.

הרמב"ן (במדבר טו, לח) כתב שהתכלת היא תכלית המראות, כי בריחוק מקום כל הצבעים נראים כמו תכלת. וביאור הדבר, שדבר שהוא אין סופי כמו השמים והים, תמיד צבעו הוא תכלת. שכן כל דבר אינסופי מתגלה לאדם בצבע תכלת.

והיה מו"ר הגר"מ שפירא זצ"ל מבאר, שבציצית יש לבן ותכלת. התכלת היא המרחק והאופק. הלבן מובא בספרים וכן אומרים החוקרים, שכאשר מחברים את כל הצבעים כולם נוצר הצבע לבן. כלומר הלבן הוא שורש ומוצא כל הצבעים. התכלת הוא תכלית כל הצבעים והלבן הוא ההתחלה שלהם. זהו ענין הציצית, המהלך מההתחלה ועד הסוף, החיבור של העולם לבורא.

"שושנת יעקב צהלה ושמחה בראותם יחד תכלת מרדכי", ומבאר הקדושת לוי (פורים) שהתכלת היא זו שמחברת לכסא הכבוד, אבל בפורים היה גילוי של מרדכי. דהיינו שפעמים הקב"ה עושה את הנס, ופעמים האדם נעשה הנס על ידו, וכאן בפורים היה שילוב - שהנס נעשה ע"י מרדכי אך היה ניכר שהכל מהקב"ה.

וזה דומה לחיבור בין התכלת ללבן, שהוא חיבור האדם הגופני לקבלת פני שכינה.

ובשיעורים קודמים הזכרנו שבגמרא לא מצינו את הביטוי "בהמ"ק השלישי", אלא "האחרון", לפי שבעיקר הציור לא אמורים להיות שלושה בתי מקדשות. וכן מבואר בספר הזוהר.

ומעתה מובן היטב לשון הגמ' כאן, שאותם המילואים שרואה יחזקאל, ראויים היו להיות בימי עזרא.

ונסיים בחשבון נפלא שעושה המלבי"ם (יחזקאל מה, יז).

באותם הפסוקים שמדברים על המילואים [כפי דברי הגמ' כאן], מבואר בפרטי הדברים שיש קרבנות ששייכים לפסח וקרבנות ששייכים לסוכות, דהיינו שימי המילואים לעתיד לבוא יהיו מפסח ועד סוכות. ומדוע יהיו כה ארוכים?

מבאר המלבי"ם הדנה ימי המילואים בימי משה היו ז' ימים, ובימי שלמה י"ד יום, ובימי עזרא עשו את חנוכת הבית במשך כ"א יום, הרי כל אחד הוסיף על המילואים הקודמים לו ז' ימים. וממילא ראוי לפי"ז שהמילואים של לעתיד יהיו כ"ח יום. אולם מכיוון שהמילואים הקודמים לא נתקיימו, ראוי שלעתיד לבוא יחזרו שנית על כל הימים הקודמים, דהיינו לצרף את כל ימי המילואים גם יחד, דהיינו לעשות ז' ימים וי"ד ימים וכ"א ימים כנגד המילואים הקודמים שנתבטלו, ובנוסף כ"ח יום הראויים עתה, סך הכל **שבעים יום**.

והנה בימי משה אחר גמר ז' ימי המילואים התחילו ימי החנוכה של הנשיאים שנמשכו י"ב יום, והיה ראוי שגם זה יעשה בימי שלמה שתי פעמים י"ב ובימי עזרא ג"פ י"ב, ולעתיד ד' פעמים י"ב, ועוד נוסף לכך ימים כנגד כל הקודמים (והגם שלא נעשו בימי שלמה ועזרא מפני שלא היה זמן הראוי, בכל זאת יעשה לעתיד ג"כ כסדר הנ"ל) - י"ב יום כנגד ימי משה, וכ"ד כנגד ימי שלמה, ול"ו כנגד ימי עזרא, ומ"ח ימים של לעתיד, ס"ה ק"כ יום, ויחד עם שבעים יום הנ"ל, עולה הכל ביחד **מאה ותשעים ימים** וסימנך "לקץ הימין", ולכן יתחילו **בערב פסח וימשכו עד שמע"צ שהם מאה ותשעים ימים במדויק**.

דף פו

מחצית השקל קודם פורים

הגמ' מביאה את הדיון במשנה בשקלים האם כהנים ולויים חייבים במחצית השקל. והצד לפטרם, שנאמר "כל העובר על הפקודים מכן עשרים", לאפקוקי שבת לוי שנמנה מגיל חודש. והצד לחייבם, ד"ל העובר מתפרש "כל הראוי להפקד מכן עשרים", ולא מי שנפקד בפועל. כך פירש רש"י כאן.

בשו"ת חתם סופר (או"ח סי' קמג) מציין שרש"י לעיל (כא, ב) הביא דרשה אחרת בדעת המחייבים את שבת לוי: "כל העובר - כל העובר בים סוף", והתוס' שם מוסיפים שמחלוקת זו היא השורש אם בני לוי נימנו, שאם 'עובר' היינו נמנה במפקד שבת לוי לא נמנה, ואם עובר' היינו עובר בים סוף בני לוי גם שייכים לשם. ועוד כתבו שם התוס' לחלק דבתרומת האדנים לא השתתפו שבת לוי, ובתרומת הקרבנות השתתפו משום 'כל העובר בים סוף'. ומבואר דרש"י שכתב את ב' החסברים ס"ל שאין זה מחלוקת, אלא כל העובר בים סוף נמנה בן כ' ומעלה.

וכתב החת"ס נ"פ מ"ב בין רש"י לתוס', מאיזה גיל יש לתת מחצה"ש, דלרש"י כאן דילפינן מכל מי שראוי להפקד, הרי מתחייב מגיל עשרים. אך לתוס' דילפינן מכל העובר בים סוף לחד מ"ד, הרי שמגיל י"ג, שמתחייב במצוות, אז מתחייב במחצה"ש.

והדיון הזה נוגע למעשה גם בזמננו, דכתב הרמ"א (סי' תרצד) דיש אומרים שיש ליתן קודם פורים מחצית מן המטבע הקבוע באותו מקום וזמן זכר למחצה"ש שהיו נותנין באדר, ואין חייב ליתנו רק מי שהוא מכן עשרים ולמעלה. ובמגן אברהם (סק"ג) מעיר דגיל עשרים הוא לדעת הברטנורא, אך התו"ט כתב

כשאדם עושה תשובה מאהבה במדרגה כזו, הזדונות נעשות לו כזכויות, וכמו במעשה דידן, שהאשה הזו לבסוף התגיירה ונעשתה אשתו, רמז לכך שהצד"ה השלים עמו.

בדעת תורה לרבי ירוחם (פרשת צו) מציין בהתפעלות כמה גדול כוח המצוה עד למעלה מן הטבע, שהרי כוח הנסיון כאן היה כה עצום שפוק חזי שאותו אדם הלך לכריז הים ולא חס על ממונו (וכפי שמציית הגמ' שהשפחה הדגישה שאותו אדם שילם, וביאר אחד מהמפרשים שהחידוש היה שהוא שילם מראש בשונה משאר האנשים), ולמרות כל זאת, הצליח להמנע מהעבירה ברגע הכי קשה, הרי לנו שהמצווה היא סוד למעלה מן הטבע.

ועיין בארץ צבי לרבי אריה צבי פרומד (פרשת ויצא) שכתב בזה דבר נפלא ונורא עד למאד: קבלה בידו שכל הנאה ותועלת שיש לאדם בעולם, הרי היא נגזרה עליו משמים. וכל דבר עבירה שאדם עובר, בהכרח שנגזר עליו להנות ממנו, ואם לא היה עושה את העבירה, היה מקבל את ההנאה הזו בהיתר. ושמע עובדא מהרה"ק מזורקא שאסף פעם מעות לקנות נעליים בשביל השמש שלו, והשמש לא ידע מזה. וכאשר נאסף כל הכסף גנבם השמש. ואמר לו הרבי, ראה טיפש, אם היית ממתין קצת היו לך אותן המעות בהיתר. וזהו משל לכל בעל עבירה שאם היה מתגבר על עצמו היה לו ההנאה ההיא בהיתר.

וזה ענין המעשה דידן, שאותו איש התגבר על יצרו, ובסופו של דבר זכה לכל ההנאה שרצה שתהיה לו בהיתר.

ומוסיף שזה העומק של תשובה. כי כשאדם תופס שיש השגחה פרטית, וכל דבר בעולם הוא ע"פ גזירת עליון, לכן הוא עוזב את החטא, כי הוא יקבל אותו בהיתר. וזהו "שובה ישראל עד ה' אלקיך", שכאשר מכירים ב"ה' אלקיך", שכל דבר נגזר משמים, ע"י מבט זה הוא מתחרט על העבירה ורואה בה רוח שטות. דמי הוא השוטה שמבקש לעשות עבירה, כאשר בין כך יקבלנה בהיתר.

דף פה

פילואים בימי עזרא

בנוגע לפסוקים ביחזקאל ביארה הגמ' - "רב אשי אמר מילואים הקריבו בימי עזרא כדרך שהקריבו בימי משה".

והנה בפשטות יחזקאל מתנבא על העתיד לבוא, בהקמת ביהמ"ק השלישי, ומדוע נקטה הגמ' "בימי עזרא"? והשטמ"ק כתב דלאו דוקא הוא, ומה דנקט בימי עזרא היינו שאם היו זוכים היו עושים את המילואים הללו בימי עזרא. והדברים תמוהים לכאורה, סוף סוף למה נקטה הגמ' ימי עזרא.

ונראה ברור שהשטמ"ק התכוין לדברי הגמ' בסוטה (לו, א) "ראויין היו ישראל לעשות להם נס בביאה שניה כביאה ראשונה, אלא שגרם החטא". והמהרש"א לומד ש"גרם החטא" היינו שלא עלו כולם בימי עזרא.

והרמח"ל בהקדמה לחיבורו 'משכני עליון' מבאר יסוד גדול, דכידוע בהמ"ק של מטה מכוון כנגד בהמ"ק של מעלה (רש"י בשירת הים), אלא שבעוד שלמטה יש ג' בתי מקדשות, למעלה יש רק שניים. ונביא לשון הרמח"ל: "שלאחר שחבר בהמ"ק הראשון, מיד נבנה תחתיו הבהמ"ק שלעתיד לבוא, ואותו ראה יחזקאל אז. ואילו זכו ישראל במעשיהם אז היו בונים את הבית בתבנית שראה יחזקאל והיו שני המקדשות שלמעלה ושלמטה מכוונים זה מול זה. וכאשר לא הטיבו דרכיהם, היתה הגאולה בחשאי, ולא עצרו כוח לעשות כבית ההוא, ואז עשו אותו ע"פ הנביאים שביניהם, קצת דומה אל הראשון וקצת דומה אל האחרון. ונמצא, שבזמן שלמה היו שני הבתים - העליון והתחתון, מכוונים, על כן מצאה השכינה בו מנוח ושרתה בו. אבל השני, שלא היו דומים זה לזה, לא שרתה בו שכינה".

אמנם בתור שלמים, עדיין הוא בתוך המצב של הודאת בע"ד, ועל כן אוכל אותו ליום ולילה.

ומבוארת מחלוקת הראשונים, שהנוקטים שתודה שקריבה בתור שלמים נאכלת לשני ימים ולילה, סוברים כהנצ"ב שקיצור זמן התודה הוא כדי לפרסם לאנשים, וכאן אינו שייך, שהרי אינו יוצא די תודתו, וכן אינו מביא לחם. אך הסוברים שנאכלת ליום ולילה, סוברים כחת"ס וכהרשר"ה שקיצור זמן התודה הוא משום ביטול האדם שכרוך בה, ונקודה זו קיימת גם כשאבד הלחם.

והדברים ערבים עד מאד.

דף 74

חטא בשבת כדי שתזכה בחול לא אמרינן

דנה הגמ' האם אומרים "חטא כדי שתזכה", כלומר האם מותר לעשות חטא קטן כדי להרויח ענין אחר שהוא יותר גדול.

ובאופן שיש כבשי עצרת שנפסלו בשבת, אין זורקין את הדם, והקשתה הגמ' מדוע אין אומרים 'חטא כדי שתזכה', ומשני: "חטא בשבת כדי שתזכה בשבת אמרינן, חטא בשבת כדי שתזכה בחול לא אמרינן".

וצ"ב מה החילוק בין שבת לחול, סוף סוף עושה חטא בקרבן זה כדי לאכול את בשרו.

רבי ראובן מרגליות זצ"ל מציין לספר "מתן שכן של מצוות" לבעל הפמ"ג (חקירה שמינית), שם דן בעושה עבירה בשבת אי עונשו חמור כהעושה בחול. ומביא את דברי האלשיך (ריש פרשת ויקהל) על הפסוק "לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת", דהכונה שהעושה עבירה בשבת גורם להבעיר אש הגיהנם בשבת, וזו עבירה חמורה מסתם עבירה, שכן מביא להבעיר את הגיהנם בזמן ששובת.

ובמרגליות הים (סנהדרין נא, א אות ג) מביא מהרמ"ק שהמצוות שנעשות בשבת מתעלות טפי מאלו שנעשות בחול. וכן בזבחים (צא, א) אמרינן דקדושת שבת אהני גם לקרבן התמיד. וכן מב' להלן מט, א אליבא דפירוש א' ברש"י.

הוי אומר, שכל דבר מצוה שנעשה בזמן של קדושה, מתעלה יותר. וכן להיפך לגבי עבירה.

וכמו"כ לענין קדושת המקום, מביא המרגליות הים מהזורר (שמות יא, ב) וכן נראה בגמ' בכתובות (ק, ב), דמצוה שנעשית בא"י גדולה יותר, וכן להיפך בעבירה. - ויבואר ע"פ הרמב"ן הנודע שעיקר מקום המצוות הוא בא"י.

ולאור כל זאת, מובנים דברי הגמ' כאן שאין לומר חטא בשבת כדי שתזכה בחול, לפי שהשבת והחול אינם באותה מדרגה כלפי המעשים שנעשים בהם.

ומכאן מוסר השכל שכל מצוה ודבר תורה בשבת, הם בדרגה גבוהה מאד.

דף 74

העדפת מצוה מובחרת לאחר זמן

דנה הגמ' כשיש לציבור בשבת שני כבשים, האם ישתמשו בהם עבור מוסף היום, או שיקריבו למחר בתור תמידים. ושורש הפסוק - האם מוסף היום עדיף שהוא מקודש, או תמיד דמחר עדיף שהוא תדיר.

הרדב"ז (ח"ד סי' יג) נשאל באדם שהיה חבוש בבית האסורים ולא היה יכול לצאת להתפלל בעשרה, והתחנן לפני השר ולא הסכים לשחררו אלא יום אחד בשנה בלבד. איזה יום מכל ימות השנה יבחר אותו אדם ללכת לבית הכנסת.

שהפוסקים חולקים וס"ל דבן י"ג חייב. ומציין החת"ס שאור דבריו, מחלוקת הרמ"א והמג"א תלויה במחלוקת רש"י ותוס' כנ"ל.

והמג"א מביא מהמנהגים דנשים וילדים חייבים, ולא ידע מנא ליה הא. וכ"כ בבה"ט שהמנהג לתת לכל נפש, ומי שהתחיל אביו לשקול על ידו שוב אינו פוסק.

ונסיים בכך שיש קשר בין מחצה"ש לפורים, ע"פ דברי הגמ' (מגילה ג, ב) שראה הקב"ה שעתיד המון לשקול עשרת אלפים כיכר כסף, ועל כן הקדים לצוות את ישראל על מחצה"ש. ומבאר רבי צדוק הכהן שהמון רצה להשתמש בכוח המזמון שהוא כוח החומר, ולהשתמש בו נגד עם ישראל. ואילו מחצה"ש היא אדרבה, לקחת את החומר שבעוה"ז ולהעלות אותו כלפי מעלה. לכן הקדמת שקלינו לשקליו מצילה אותנו מגזירת המן וקטרוגו.

דף 74

תודה אקרי שלמים

כשנאבד לחמה של התודה (או נפסל), עדיין אפשר להקריב את הזבח לשם שלמים, משום שהתורה קראה לתודה "שלמים".

ויש נידון האם בכה"ג שהתודה קריבה ללא לחם בתורת שלמים, הרי היא נאכלת ליום ולילה כדין תודה, או לשני ימים ולילה כדין שלמים.

ובספר שבילי הקרבנות מדייק מדברי המיוחסים לרשב"א (לעיל מו, א) שנאכל כדין שלמים.

אך השפ"א (שם) מדייק מן התוס' שם שבכה"ג אוכלים אותו ליום ולילה כדין תודה (ואפשר שבהמשך חזרו בהם התוס', עי' שפ"א מז, ב).

ובפירוש הגר"פ פערלא על סהמ"צ לרס"ג (מצוה נט) מקשה שהרי כשמביאים פסח בשאר ימות השנה לשם שלמים, נאכל ליום ולילה, וה"נ צריך להיות בתודה ומדוע יש צד שנאכל לשני ימים ולילה.

ואולי יש לבאר מחלוקת זו ע"פ הבנת הדברים מדוע זמן תודה קצר (ודבריו מבוססים על מה שדיברנו בהרחבה בשיעורי יבחים מה"מ מ"ו ע"ש).

ידועים דברי הנצי"ב (ויקרא ז, ג) שהטעם שקרבן תודה נאכל רק ליום ולילה, כדי שאדם יפרסם את הנס בתוך חבריו, שאין לו אפשרות לאכול כמות גדולה בזמן קצר, אם לא להזמין חברים, ולכן חלק מהלחמים הם חמץ כדי שיהיו ערבים לאוכליהם.

והטעם ששלמים נאכלים לשני ימים ולילה אחד, הבאנו לבאר ע"פ דברי החת"ס בהקדמה לחולין, וש"מ דכיו"ב ביאר הרש"ר הירש ויקרא ז, יח, דהנה בקדשים הלילה הולך אחר היום, משא"כ בשאר התורה הלילה קודם ליום (חולין פג, א). ענין השלמים הוא חיבור בין מה שנתן הקב"ה ובין חלק האדם, כדי לייצג נקודה זו נקבעה אכילה של שני ימים ולילה ביניהם, והיום שקודם ללילה הוא כנגד החלק הרוחני ששייך למקדש וקדשיו, והיום שאחרי הלילה הוא כנגד החלק האנושי. וזו מעלת השלמים, שמחברים את העליון והתחתון.

ומטעם זה, תודה אין נאכלת אלא ליום ולילה, דכל ענין קרבן תודה הוא כשאדם מכיר ויודע שכל מה שיש לו הוא מהקב"ה, והכל ניסים. במצב כזה הוא מבטל עצמו (ושייך לעניני דיומא, פורים, שאו מכירים שהטבע משועבד לרצון ה'). ויש להוסיף על כך, דהנה בקרבן תודה יש חמץ, וכתב המהר"ל דבשבועות מביאים חמץ, דבתורה מתגלה שהיצה"ר יש לו חלק בעבודת האדם. ולכן בתודה יש חמץ, דכל מה שיש לנו מבטל להקב"ה (ועי' לקמן דף נב מה שהארכנו בו).

לפי מהלך זה, ניתן לבאר דגם כשהתודה נפסלה, מ"מ אותו קרבן הגיע מתוך הכרת תודה להקב"ה, ונהי שצריך להביא קרבן חדש, מ"מ קרבן זה שקרב

את הרשעים לעם ישראל.

ובחיבור לדברי השם משמואל נמצא דבר נפלא. קטורת היא לזמן החושך וההסתרה, ועל כן מחנכים את מזבח הקטורת בתמיד של בין הערביים, כי הקטורת שייכת ללילה. מרדכי הצדיק מביא איתו התקשרות, ולכן שייך לסממני הקטורת. כשהתעוררה גזירת המן להשמיד להרוג ולאבד את כל היהודים, פירוש הדבר שכלל ישראל היו בחוסר קשר עם הקב"ה, ואז הגיעה הצלה ממרדכי שהוא מייצג את סממני הקטורת המחברים אותנו להקב"ה במקום שנראה הלילה שאין קשר.

קשר במקום חושך זה עניין הקטורת, וזה עניינו של מרדכי שנקרא ע"ש הקטורת, מר דרוו - מירא דכיא.

דף 94

כהן גדול שפת

כהן גדול שמת, משל מי באה מנחת חביתין: לר' יהודה הירושין מביאים, ולר' שמעון מתרומת הלשכה. והרמב"ם פסק כר' יהודה, וזה לשונו (פ"ג מתמידין ומוספין הכ"ב): "מת כה"ג בשחרית אחר שהקריב חצי העשרון ולא מינו כהן אחר, מביאין הירושין עשרון שלם עבור כפרתו." ולשון דומה יש בראמ"ה בדף נ"ב.

והקשה המקדש דוד (ל, ב) איזה חיוב יש לכהן גדול אחר מיתתו.

ומיישב שבמינוי מתחייב הכהן גדול להביא חביתין עד שיתמנה כה"ג אחר תחתיו. ואפילו לאחר שמת, יש חיוב עליו ועל נכסיו, עד כדי שהירשים חייבים למלא חיוב זה.

ומצינו ביאור נפלא בדברי האבני נזר:

באבני נזר (י"ד ס"י ט"ב) עוסק בעניני ירושה בשררה. ומזכיר מה שנאמר בהוריות (יא, ב) שאין מושחין מלך בן מלך במקום שאין מחלוקת. אך כהן גדול שמת, צריך למשוך את הבן.

וביאור החילוק הוא, דמלך שמת מיד מסתלק ממנו ענין המלכות, שאין שלטון ביום המות, ויתירה מזו איתא בירושלמי (ר"ה א, א) שאותם ששה חדשים שהיו דוד בורח מפני אבשלום, היה מתכפר בשעירה (ולא בשעיר כמו מלך), הרי שמלך שאינו פעיל, אין לו דין מלך.

מה שאין כן בכהן גדול, איתא בירושלמי (הוריות ג, א) "כהן גדול שחטא מלקין אותו ואין מעבירין אותו מגדולתו, אמר ר' מנא כתיב כי נזר שמן משחת אלקין עליו אני ה', כביכול מה אני בגדולתי אף אהרן בגדולתו", דהיינו כשם שהקב"ה אין הסרה מקדושתו, כך קדושת הכה"ג נמשכת תמיד.

ומוסיף האבנ"ז שאפשר שכהן גדול שמת ממשיך להקריב קרבנות בבהמ"ק של מעלה, וזהו הטעם שבניו צריכים להביא את מנחת החביתין שלו, כי עד שמתמנה כה"ג אחר, יש לו עדיין שם כהן גדול.

מעתה מובן, שמלך שמת בנו יורשו לפי שהמלכות נעתקת מהמת. אך כהן גדול שמת אין כאן סילוק הכהונה מן המת, ולפיכך צריך למשוך את בנו אחריו.

דף זה נלמד ביום הפורים. ומבואר ברמב"ן בשבת (פח, א) שכשהגיעו עם ישראל לגלות בבל הם היו במצב כעין מיתה, בלי מקדש ושכינה וארץ ישראל וכו', והחידוש של פורים הוא שאפילו בלי בהמ"ק וגילוי שכינה, עדיין יש בנו חיות וקריבה וקשר עם הקב"ה. הקדושה ממשיכה, כמו שאצל כהן גדול יש קדושה לאחר מיתה, כך כלל ישראל ממשיכה קדושתם גם במצב של גלות.

ומשיב הרדב"ז שראה לאחד מחכמי דורו שהורה להעדיף לצאת ביום הכפורים, ואח"כ אמר שעדיף בפורים, משום פרסומי ניסא. אבל הרדב"ז עצמו חולק וסובר דהרי אין מעבירין על המצוות (זומא לג, א), הלכך המצוה הראשונה שתבוא לידו קודמת. ואין משגיחין אם המצוה שפגעה בו תחילה היא קלה או חמורה, שאי אתה יודע מתן שכתן של מצוות, "וזה פשוט מאד אצל".

החכם צבי (סי' קו) מקשה עליו מסוגיין, דאי כסברת הרדב"ז, אף אם תדיר עדיף, יש להקדים את המוספין מטעם דאין מעבירין על המצוות, אלא ודאי דלא אמרינן אין מעבירין על המצוות אלא כששתי המצוות שוות, אבל לא כאשר חד מנייהו עדיף.

וליישב דברי הרדב"ז נביא ד' תירוצים שמצינו באחרונים:

הקצוה"ח (סי' קד, ד) מציין שרש"י כאן מביא שני פירושים מדוע מוסף הוא מקודש, א' מטעם דמוסיפין קדישי, ב' מטעם שזמנו עכשיו. ולפירוש הב' אדרבה מבואר בגמ' סברת הרדב"ז דהמצוה הראשונה שיש לפניו היא מקודשת ועדיפא.

בספר לקט הקמח (דף יא, א) מחלק בין יחיד לציבור, דביחיד אמרינן שהוי מצוה לא משהינן, דמי יודע אם יזכה לקיים את המצוה העתידית, ואילו בציבור הלא אמרינן אין ציבור מת.

בספר יד אהרן (או"ח ס"ז) מחלק דלגבי תפילות האדם מתפלל גם בבית הסוהר, ורק מדובר על מעלת מנין, ובוה יש להעדיף המצוה הראשונה, אך בקרבנות השאלה היא איזה לקיים ואיזה לא יקיים.

בהגהות רא"מ הורביץ (סוכה כה, ב) מיישב דהתמיד של מחר צריך ביקור ד' ימים קודם השחיטה, ונמצא שכבר התחילה מצוותו, ואינו דומה לנידון הרדב"ז שהמצוה העתידית כלל לא הגיעה.

דף 94

עניין הקטורת השייך ללילה, מרדכי מן התורה פנין

חינוך מזבח החיצון הוא בתמיד של שחר. חינוך מזבח הפנימי הוא בקטורת של בין הערביים (כדעת תנא דמתני', ו"א קטורת של בוקר).

מה הביאור בחילוק זה בין החיצון לפנימי.

השם משמואל (תצוה תרע"ג) מבאר באורך, שקרבן התמיד שייך לעבודת היום, שביום רואים את חסדי ה'. ואילו קטורת שייכת לזמן של חושך ולילה, שאז לא רואים את חסד ה', וצריך להתחזק באמונה. כידוע קטורת עוצרת את המגיפה, כלומר היא באה להתמודד עם כוחות הרע בזמן שהם פועלים בעולם. והוה לשון "קטורת" מלשון התקשרות, שהיא באה לקשר אותנו עם הקב"ה גם במצבים חשוכים.

דף זה נלמד בערב פורים. ובחולין (קלט, ב) אמרינן מרדכי מן התורה מניין, שנאמר "מר דרוו" ומתרגמינן "מירא דכיא". כידוע בדברי האריז"ל ששיקד נס פורים שייך למרדכי, ונמצא לפי"ז שאם קטורת שייכת ללילה ולחושך, אף מרדכי שייך לענין זה. ובהקדמת אור חדש למהר"ל איתא שכשם שהקטורת עוצרת את המגיפה, כך מרדכי מעלה את כלל ישראל ממיתה לחיים. (וציין אאמ"ד שליט"א דהרי מר דרוו הוא אחד מסממני שמן המשחה ולמה שייך לקטורת? וביאר עפ"י דברי הרמב"ם על אתר דכל הסממנים שהיו בשמן המשחה היו בקטרת ג"כ, ודו"ק).

ובפרי צדיק (פורים אות ב) כתב שמרדכי נקרא ראש לתושב"ע שכל ענינה הוא לתקן את ה"רוב כעס" שבשבירת הלוחות בחטא העגל, ואז מגיע ענין תושב"ע. אחד מסממני הקטורת הוא חלבנה שריחה רע, והיינו שמקשרים גם

חפץ שבתודה ושתי הלחם

כל המנחות באות מצה חוץ מחמץ שבתודה ושתי הלחם שהן באותו חמץ.

ויש להתבונן מדוע בכל המנחות אין חמץ מלבד ב' אלה.

בזוהר (תצה ח"ב דף קפג, ב) איתא דהחמץ מסמל את היצה"ר וכוח הרע בעולם, ומה שאין אנו אוכלים חמץ בפסח, משל למה הדבר דומה למלך שהיה בנו חולה, ורפואת הבן היתה ע"י שיאכל מאכלים בריאים, ועל כן הסיר המלך מן הבית את כל המאכלים האחרים. עם ישראל שיצא ממצרים היה חלש וחסר זכויות מצד עצמו, ולכן בשבעת ימים הראשונים אוכלים רק מצה ולא חמץ, וכך יתחזק ויעמוד על בוריו. אך לאחר שכן המלך הבריאי, יכול לאכול כל דבר. כך לאחר שהתחזק עם ישראל יכולים הם להתמודד עם הרע. וכל שכן שבחג השבועות מביאים חמץ למקדש.

כלומר, מיד לאחר פסח אפשר לאכול חמץ, אך אין להביאו למקדש, ואילו בשבועות כבר אפשר להביא חמץ למקדש.

וכתב המהר"ל (תפארת ישראל פכ"ה) כמה טעמים מדוע מביאים בשבועות חמץ למקדש. ראשית הוא מבאר, שהטעם שיש יצה"ר הוא מפני התורה, דבראית יצה"ר בראתי לו תורה תבלין, לכן ביום זה עוסקים גם ביצר הרע. וכן דכשיש את התורה אין מה לחשוש מהיצה"ר. ועוד, דבמצב של גדלות שזוכה האדם ע"י התורה, יש מקום ליצה"ר, דכל הגדול מחבירו יצרו גדול ממנו (סוכה נב, א). ועוד כתב (ונראה שהוא עיקר טעמו), שבשבועות הוא היום של מקבלי התורה, וכפי שמבאר במקום אחר שמצינו שמשא רבינו היתה לו בעלות על היום הזה, עד שהוסיף יום אחד מדעתו, ושינה את תאריך קבלת התורה, לפי שביום זה מתגלה כוח האדם (הכל מודים בעצרת דבעיני נמי לכם), וחלק מצורת האדם הוא היצה"ר.

ובפרי צדיק (מצורע אות א) מוסיף כעין דברי המהר"ל בביאור הב', דעל התורה נאמר "אל תקרי חרות אלא חירות", שיש על ידה חירות מן היצה"ר, ולכן אפשר להביא חמץ.

ולגבי קרבן תודה, מבאר המהר"ל בתפארת ישראל (פרק ל) שכאשר אדם מביא קרבן תודה, הוא מודה להקב"ה על כך שהציל את חייו, ובא ואומר שבלי הקב"ה אין לו חיים, כל מה שיש לו הוא מאת ה', ובין הטוב ובין הרע שבחייו הכל שייך להקב"ה. וזהו הטעם שכל הקרבנות עתידין להתבטל חוץ מקרבן תודה (ויק"ד ט), שלעתיד לבוא יתגלה שהכל מגיע מהקב"ה - הטוב והרע. וזהו קרבן תודה, שאדם מבטל עצמו לגמרי כלפי הקב"ה, דזהו גילוי האחד של לעת"ל.

ומשמע שזה גם חוזר לשבועות, שיום החמישים הוא שער החמישים, המקום שהוא מעבר לעוה"ז, ובמקום גבוה זה אין את ההתנגדות בין הטוב והרע, אלא הכל מגיע מהשורש האחד שהוא הקב"ה. כשם שבקרבן תודה אין חשש להביא חמץ, כך בחג השבועות.

נמצא, שבאופן כללי אין להביא חמץ למקדש, לפי שהחמץ מייצג את כוח הרע. מלבד תודה וחג השבועות, שאין לחשוש בהם מהצד הרע, ואדרבא הרע מצטרף לטוב כאחד, וכמו שנתבאר.

אברהם אבינו צועק ובוכה

"בשעה שחרב בהמ"ק מצאו הקב"ה לאברהם שהיה עומד בבהמ"ק, א"ל מה לידידי בביתי, א"ל על עניסקי בני באתי, א"ל בניך חטאו וגלו, א"ל שמה בשוגג חטאו, א"ל עשותה המזימותה, א"ל שמה מיעוטן חטאו, א"ל הרבים, היה לך לזכור ברית מילה, א"ל ובשר קדש יעברו מולך, א"ל שמה אם המתנת להם

היו חוזרין בתשובה, א"ל כי רעתיכי אז תעלוזי, מיד הניח ידו על ראשו והיה צועק ובוכה וא"ל שמה ח"ו אין להם תקנה, יצתה ב"ק ואמרה לו זית רענן יפה פרי תואר קרא ה' שמך, מה זית זה אחריתו בסופו, אף ישראל אחריתו בסופו."

מו"ר הגר"מ שפירא זצ"ל, היה רגיל בשיעורי תשעה באב להביא גמרא זו, ואחד היסודות הגדולים בדבריו הוא כדלהלן:

אם מדייקים בדברי הגמ', יש כאן דבר תמוה מאד. אברהם בא ומבקש רחמים על עם ישראל בכל מיני אופנים, והקב"ה דוחה את כל דבריו עד שמביאו לידי יאוש, ורק אחרי כן אומרת לו הבת קול שאחריתו בסופו. ומדוע לא אמר לו את הדברים הללו קודם שישים ידיו על ראשו ויבכה מתוך יאוש.

ויתירה מזו יש לדקדק, שבתחילה הקב"ה מדבר עם אברהם אבינו, ואילו לאחר בכיו יוצאת בת קול ואומרת לו שאחריתו בסופו, ומדוע הפסיק לדבר הקב"ה ועבר הדיבור לבת קול.

אלא, שבאמת כל מה דעביד רחמנא לטב עביד, וכל הגלויות והחורבנות הם לטובה, אלא שראשית צריך לקבל את החורבן כמות שהוא, ורק אחרי כן לראות את הטוב. כדוגמת אבילות, שבתחילה צריך לשבת שבעה ולבכות, ואין מקום בשלב זה לומר שיש כאן דבר טוב ולשמוח בטובה. ומשל לדבר, אב שמכה את בנו, אין ראוי שהבן יקבל את העונש בסבר פנים יפות מתוך עליזות על כך שזוכה להענש לטובתו. ודאי שאין זה דרך נכונה. בשעת העונש הבן צריך לקבל את הדברים בהכנעה ובדמיע, למרות שבתוככי לבו יודע הוא שהכל לטובה.

כשיש חורבן ואבילות, אדם צריך לקבל את הדברים בצער ובבכי, ורק לאחר מכן הוא יכול להתחבר לרובד יותר עמוק.

רק אחרי שאברהם נחשף לעומק החורבן ומבין את עומק התהום שכלל ישראל נמצא בתוכו, והוא צועק ובוכה, רק אחרי כן נחשף הגילוי הפנימי של "לטב עביד", שאינו מצוי על פני השטח. ועל כן הדבר מתגלה דרך "בת קול", שאחרי פיסוק הנבואה היו משתמשים בבת קול, שבמקום שמסתלק הדיבור הנגלה, מגיעה הבת קול שחושפת את הרובד הפנימי.

וזהו "כל המתאבל על ירושלים זוכה ורואה בשמחתה" (תענית ל, ב), ודקדק הגר"ח מוואלוז'ין מדוע לא נאמר "זוכה", אלא שכבר עכשיו הוא רואה. ולאמור מתפרש, שהמקבל את העונש והחורבן, מיד אחרי כן יכול להתחבר לגילוי הפנימי של "לטב עביד".

ונצרך לכאן את הגמ' בסוף מכות, שאחרי שהחברים בוכים על השועל שיוצא מבית קה"ק, אז רבי עקיבא משחק, הבכי הוא זה שמביא לגילוי השחוק.

וזה יסוד גדול בחיי האדם, שכאשר קורה ח"ו דבר קשה, דבר ראשון הוא לקבל את המכה בתוך מכה, ואחרי כן תבוא אליו הישועה.

שבטך ומשענתך המה ינחמוני.

היה בו שיעור וצמק וחזר ותפח

"כגון שהיה בו שיעור וצמק וחזר ותפח", והנידון הוא אם יש דיחוי באיסורין, ומסיקה הגמ' דהוי מחלוקת.

מצינו דיון מעניין בשו"ת אבני חפץ לרבי אהרן לוי"ד נכד הבית יצחק (סי' כז), באחד שמכר את ביתו וחזר וקנאו, האם צריך לשלם למתווך דמי תיווך, כפי המנהג ממשלמים דמי תיווך. והדבר תלוי בחקירה האם ע"י המכירה פקע שם הבעלים לגמרי ואין להם שום עדיפות על איש אחר, ואז יהיה זה קנין חדש, ומגיע למתווך דמי תיווך. או דיילאמ"ע"י שחזרו וקנו הבעלים את הדבר, נתעורר

היחס הראשון שהיה להם אל אותו הדבר, ולא מקרי זה קנין חדש.

ומביא ראיות רבות לכאן ולכאן. ואחת הראיות מהגמ' בברכות (ג, ב) ששניים שיזמנו פקע הזימון מן השלישי, ואינו חוזר ומתחייב, נמצא שא"א לחזור למצב הראשון.

ועוד מביא מהגמ' בסוטה (יב, א) לגבי עמרם שלקח בחזרה את יוכבד, "ויקח את בת לוי, ויקח ויחזור מיביעיא ליה", משמע שלקחה היא רק בפעם הראשונה.

וממשיך ומבאר שזו המלווקת בסוגיין, דדבר שצמח וחזר ותפח האם נדחה ואינו חוזר למצבו הראשון, או שחוזר לשה וחוזרת לו טומאה. מחלקות זו תלויה בחקירה זו, דאם דבר חוזר לקדמותו הרי כאן חזר ותפח, ואם אינו חוזר יש דיחוי. וכן הוא לגבי הקונה בית האם נחשב שחזר לקדמותו כשקנה חזרה את ביתו.

ומציין לספרו ברכת אהרן עמ"ס ברכות (מאמר טו, ה) שדן בדיני שדכנות, בשניים שנשדכו זה בזה ואח"כ התינו הקשר שביניהם, וכעבור איזה זמן השתדל השדכן ודיבר על לב הזוג להחזיר הדבר ליושנו, ועלה בידו שחזרו ונתקשרו שנית. ותבע אותו אדם את שכרו לקבל דמי שדכנות, באמרו כי גמר שידוך חדש. ומביא ראיה מהגמ' מגילה (ב, ב) אהא דאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה, ומקשינן איך חידשו אותיות מנצפ"ך, ומשני 'שכתום וחזרו ויסדום', הרי דכשחוזרים למצב הקודם אינו נחשב שידוך.

ומאידך מביא ראיה להיפך (וכן הביא בספרו הדרש והעיון שמות ט) "ויקם מלך חדש על מצרים", ולפי המדרש הורידוהו ממלכותו והחזירוהו, הרי דלא נחשב שחזר למצב הקודם. ומאידך בסוטה (מד.) איתא דמה שנאמר "אשר לקח אשה חדשה", אינו אלא אשה חדשה ממש ולא מחזיר גרושתו. הרי דנחשב השבת המצב הקודם.

ומסיק דכיון שכל עניני תשלומים אלו תלויים במנהג, אין מצבים חריגים כאלה חלק מהמנהג.

והנה לכאן מצינו חזרה למצב הקודם בעצם המושג "תשובה", ויש לדון גם שם אם נחשב שחוזר למצב הקודם. ובמב"ם איתא שנקרא בריה חדשה. הרי דחזרה למצב הקודם נחשב לדבר חדש. אך, הבאנו לעיל דתשובה לא מתקנת לגמרי כאילו לא חטא, וכמ"ש הגר"א דחזון מדוד המלך, כל מי ששב בתשובה בתורה לא הועיל הדבר לו לגמרי, כמו אדם הראשון ורואבן וכו'. ועוד יש בזה ענין, דתשובה היא בריה חדשה ולא חזרה למצב הקודם. וכן מבואר בפרשת כי תשא ה' ה' - ה' קודם שיחטא וה' אחר שיחטא. דהיינו שהי"ה קודם החטא, והי"ה חדשה אחר החטא, שאחרי החטא ותשובה יש בריה חדשה בעולם זו יצירה חדשה של לאחר החטא, וכן ביאר פחד יצחק, הרי שבעל תשובה מתחיל מציאות חדשה.

דף נה

כלל ופרט המרוחקין זה מזה

"וכלל ופרט המרוחקין זה מזה אין דנין אותן בכלל ופרט, והתניא ושחט אותו במקום אשר ישחט העולה לפני ה' חטאת הוא, היכן עולה נשחטת בצפון אף זה בצפון, וכי אנו מכאן למידין והלא כבר נאמר במקום אשר תשחט העולה תשחט החטאת, הא למה זה יצא, לקובעו שאם לא שחט אותו בצפון פסלו, אתה אומר לכך יצאת או אינו אלא שיה טעון צפון ואין אחר טעון צפון וכו'... מ"ט לאו משום דהוה כלל ופרט ואע"ג דמרוחקין זה מזה דנין אותן בכלל ופרט, מתקף לה רב אשי האי כלל ופרט הוא? פרט וכלל הוא! ונעשה כלל מוסיף על הפרט ואיתרבי' להו כל מילי, אלא תנא אותו קא קשיא ליה וכו'".

כלומר שהגמ' מביאה ראי, משעיר נשיא דכלל ופרט המרוחקין זה מזה דנים אותו בפרט וכלל, ודוחה הגמ' דשם הפרט כתוב קודם, דהפרט הוא בפרשת ויקרא, והכלל בפרשת צו, ואם הוי בגדרי כלל ופרט היה צריך להיות פרט וכלל ולא כלל ופרט.

ולכאן תמוה מאד מה היתה ההו"א בגמ' שיש כאן כלל ופרט, והרי פשיטא דהוי פרט וכלל וכקושיית רב אשי. ועמד בזה השפ"א, וביאר דהטעם שאין לדרוש כלל ופרט המרוחקין זה מזה, משום דאין מוקדם ומאוחר בתורה, וא"א לדעת מי קודם למי. וממילא, עד כמה שדרשינן כלל ופרט המרוחקין, פירוש הדבר, שאין אנו יודעים אם הוי פרט וכלל או כלל ופרט, וע"ש עוד.

ואולי יש ליישב כדלהלן.

דף זה נלמד בפחזור זה בפרשת כי תשא, ובפרשה זו נאמרו י"ג פידות שנאמרו לפשה.

ומבאר בזהר ש"ג מידות הרחמים הן כנגד י"ג מידות שהתורה נדרשת בהן.

דבר זה הובא בכמה מקומות בבני יששכר, ומביא (מאמרי אלול ב, ז) בשם המגיד ממזריטש שהמידה הראשונה של י"ג מידות אליבא דהאריז"ל (ע"פ הזהר) - "א"ל". והמידה הראשונה של הדרשות היא "קל וחומר", וביאר המגיד דהרי ילפינן קל וחומר מן התורה כמה שנאמר אצל מרים "אביה ירוק ירוק בפניה", ושם משה אמר "א"ל נא רפא נא לה". הרי שמקבילים זה לזה, דע"י תפילת משה עם השם א"ל, התגלה עניין הק"ו.

דוגמה נוספת, שהמידה השניה היא "רחום", כנגד "גזירה שוה", ומבאר הבני יששכר שגזרה שוה היא לקחת דבר מפסוק אחד ולהעבירו לפסוק אחר. והוא ענין מידת הרחמים, שהמרחם שם עצמו במקום המרוחם וכביכול מעתיק עצמו אליו.

ובענין "כלל ופרט" ו"פרט וכלל" מבאר הקדושת לוי (פרשת כי תשא) ודומה ליה בספר אורח לחיים לרבי אברהם חיים מזולאטשוב (שם), ונביא הדברים עם כמה תיקוני טעוה.

המידה ששייכת לכלל ופרט היא "ארך אפיים", ומבאר האריז"ל שארך אפיים הן שתי מידות - לצדיקים ולרשעים. וכנגד זה יש לנו כלל ופרט ופרט וכלל. "כלל" זהו הקב"ה, שהוא כלל העולם. "פרט" זה הנבראים. והנה, כשהקב"ה מאריך אף לצדיקים ולרשעים יש חילוק, הצדיק מתחיל ועושה תשובה מעצמו מייד, והקב"ה מאריך לו אף, וזה נקרא "פרט וכלל" דהיינו ההתחלה ע"י הצדיק וההמשך ע"י הקב"ה. וזהו שאמרו "נעשה כלל מוסיף על הפרט", דכשהצדיק עושה תשובה הוא משפיע על כל העולם כולו, שתשובתו הועילה לו ולעל העולם.

ואילו אצל הרשע הקב"ה מאריך לו אף למרות שלא עשה תשובה (ולכך הוא מאריך אף, שמא יעשה תשובה), וזהו "כלל ופרט", מחיל מבואר העולם ונמשך באדם. וע"ז נאמר שאין בכלל אלא מה שבפרט, שאין הרשע משפיע לטובה על העולם שהרי לא עשה תשובה כלל.

עד כאן דברי הקדושת לוי, ואולי יש להוסיף על זה כך:

כשיש כלל ופרט המרוחקים זה מזה, פירוש הדבר שיש כאן רשע, שהרי ה'כלל' הוא הקב"ה וה'פרט' הוא האדם, ואדם שהוא רחוק מהקב"ה, הוא בהכרח רשע, וממילא הוי כלל ופרט ולא פרט וכלל. נמצא שתמיד כשיש ריחוק בין הכלל לפרט, הוי בגדר רשע שהוי כלל ופרט.

וזו ההו"א של הגמ', שאם דורשים כלל ופרט המרוחקין זה מזה, לעולם ייחשב כלל ופרט ולא פרט וכלל, שכיון שהם מרוחקים, מדובר על רשעים שהם "כלל ופרט". וע"ז חולק רב אשי, דאם דורשים כלל ופרט המרוחקין, לעולם הדבר הולך לפי הסדר, ואין אומרים שאין מוקדם ומאוחר בתורה.

אולי כך יש לומר על דרך דרוש.