



מחשבה קצרה על הדף

הרב יחזקאל הרטמן

SHORT MACHSHAVA ON THE DAF

כבא קמא דף מד

שהריבוי הקודם הוא בתם ולא במועד.

בספר דברי ישראל (לרבי ממוז'יץ) מביא שמונה הסברים ע"פ דרש בכלל זה שאין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט.

ההסבר הראשון הוא ע"פ הזוהר (פרשת שלח דף קסח ע"א) דמי שמרבה את עצמו בעוה"ז, מתמעט הקשר שלו להקב"ה בעוה"ב. ומי שממעט עצמו בעוה"ז מתרבה לעוה"ב [לשון הזוהר הוא "זכאה איהו מאן דאזעיר גרמיה בהאי עלמא, כמה איהו רב בעלויא בההוא עלמא"]. וזהו שאין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט, שמי שמרבה את עצמו יותר ויותר, מתמעט לעוה"ב. ולהיפך, הוא להיפך, וכענין "אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות". ועוד מוסיף שם דרכים שונות בדרך דרש.

ונביא את הביאור האחרון: כתב ר"ת (ספר הישר שער יא): "הבורא אחד והנבראים רבים, וכל אשר ירחקו הנבראים מן הבורא ירבו, וכל אשר יקרבו ימעטו. כאשר הענפים רבים והעיקר אחד, כל אשר ירחקו הענפים מן העיקר ירבו, וכל אשר יקרבו ימעטו וכו'. ועל כן הרשעים רבים כפי רחוקם מן הבורא ית"ש, וצדיקים מעטים מפני קרבתם לעיקר וכו'".

יסוד זה מתחבר היטב למה שדיברנו בשיעורים קודמים שכאשר יעקב ועשיו נפגשים, יעקב אומר "יש לי כל", ועשיו אומר "יש לי רב", והיינו שאצל הצדיקים יש בחינה של 'כל' שמחבר הכל לענין אחד. ואילו אצל הרשעים יש ריבוי שאינו עולה למקום אחד. היפך הקדושה הוא ריבוי, והקדושה היא אחדות. הצדיקים מעטים מפני שמתחברים למהלך אחד.

בזה מבאר הדברי ישראל, אין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט - שככל שיש ריבוי יותר גדול בצד הרשעות, כך יש מיעוט בקשר להקב"ה. ואילו כשיש מיעוט בצדיקים, הדבר מרבה ומגדיל את הקשר שלהם לרבש"ע.

דף מו-א

המוציא מחבירו עליו הראיה

בכנסת הגדולה (ח"מ ס"ה כללי קים לי) מביא שמהר"י באסן היה מקשה מה הטעם שבמקום ספק משאירים הממון ביד המוחזק, והרי יש כאן ספק גזל ביד המוחזק, והיה לנו ללכת לחומרא כדין ספק איסורא. והשיב דבאיסור אם נלך לחומרא יצאנו מידי איסור, אך בממונות שיש תובע ונתבע אם נזכה את התובע, יתכן שהוא יעבור באיסור גזל, ומידי ספק איסור לא יצאנו.

ובאחרונים הקשו על תירוצו, דאכתי נימא שניחו הממון ביד בית דין.

ונודעו בשערים דברי הגר"ש שקאפ זצ"ל בשערי יושר (שער ה פ"א) שדיני ממונות שונים משאר דיני התורה. באיסורים עלינו לברר מהי המצוה ומהי העבירה. אבל בדיני ממונות מבררים את המציאות ועל פי זה נולד האיסור או ההיתר. עלינו לברר אם הממון שייך לראובן או לשמעון, וזה הדיון הבסיסי. התולדה מכך היא איסור גזל, אך לא דנים על האיסור והיתר כשלעצמם, אלא כתולדה ממשפטי הממון.

או בן או בת יגח לחייב על הקטנים

לענין שור שנגח קטנים והרגם, איתא בגמ' שא"א ללמוד קטנים מגדולים מק"ו, שכן גדולים חייבים במצוות, משא"כ בקטנים. ולכן צריך פסוק לחייב בבן ובבת.

וצ"ע בסברת הגמ', דהרי אם יחיו הקטנים יגיעו לידי גדלות, ונמצא שהשור שהרג את הקטן, מנע ממנו להגיע לחיוב מצוות.

ואולי י"ל על דרך הדרוש כדלהלן.

בפרשיות יוסף ואחיו, מתעורר הנידון הגדול האם לבעל בחירה יש אפשרות לגרום מיתה או נזק לזולתו מבלי שנגזר עליו משמים.

בחובת הלבבות לומד, וכן משמע מפשטות דברי רבותינו, שאי אפשר שיבוא לאדם נזק אם לא נגזר עליו. ועל כן כתב החוה"ל שאין לאדם להקפיד על חבירו שהרע לו, משום שבדאי הדבר נגזר עליו משמים.

מאיך מצינו באור החיים שבעל בחירה יכול להזיק לזולתו מבלי שנגזר עליו, לענין ראובן שרצה להציל את יוסף ועל כן אמר שישליכו אותו לבור. וקשה שהרי בבור היו נחשים ועקרבים ומה הועיל ראובן בכך. וביאר, שראובן ידע שיוסף הוא צדיק ואם אין עליו גזירת מיתה משמים לא ייזק מהנחשים והעקרבים. אך לגבי האחים שמבקשים להורגו, בזה יש חשש שיצליחו להורגו גם מבלי שיש גזירה משמים משום שהם בעלי בחירה. והרחבנו בענין זה בשיעורים קודמים.

אמנם, עכ"פ כל זה בבעל בחירה, אבל בהמה שפוגעת באדם, ודאי שאין בכוחה לעשות כן אם לא שנגזר עליו, וכמו הנחשים והעקרבים שבבור. וכן אמרו חז"ל שאין בהמה יכולה להרוג אדם אלא אם נדמה לה כבהמה.

נמצא ששור שנגח אדם לא היה מצליח להורגו אם לא שנגזר עליו.

נשוב לסוגיין. הגמ' מבארת שאם השור נוגח קטן וקטנה היה צד לפטור את הבעלים משום שאין להם חיוב מצוות. ושאלנו שהרי עתידים להגיע לידי מצוות. אלא, שעצם הדבר שהשור הצליח להרוג אותם מוכח שיש עליהם גזירה שלא יגיעו לגדלות. שאם לא כן השור שהוא בהמה לא היה מצליח להרגם. נמצא שהשור לא גרם להם לאבד את המצוות, שכן גזירה מלמעלה היא. וע"כ זו הסיבה להצריך פסוק על כך.

דף מה

אין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט

בביאור האי כללא ד"אין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט" ביאר בספר הליכות עולם (שער ד פ"ד), דהריבוי הראשון משמע ריבוי כללי, ואחרי כן בא הריבוי השני להגביל את הריבוי הראשון ולומר שאינו כללי אלא פרטי במה שמרבה ולא בדבר זולתו. וכגון בסוגיין שהריבוי הראשון בא לומר שכל השוורים צריכים שמירה מעולה, והריבוי השני מגדיר

דף מז

כי ניים ושכיב רב

אמר רב ששת אמינא כי ניים ושכיב רב אמרה להא שמעתא.

החוות יאיר (סי' קנב) מדבר על לשונות בש"ס שנראה מהם שדיברו שלא בדרך ארץ לכאן זה על זה. ואחת הלשונות היא זו שמובאת כאן (ובעוד מקומות), שיש לתמוה כיצד מדבר רב ששת על רב.

ומיישב החו"י שאין כאן לשון גנאי אלא אדרבה הם דברי שבת, שטוען רב ששת שלרוב דרגתו של רב, לא יתכן שיאמר דבר טעות אם לא תוך כדי שינה. ומביא את דברי התוס' בתענית שיש ב' שלבי שינה, בתחילת השינה שאדם ישן עמוק מאד ואינו זוכר דבר שאמר אח"כ, ובסוף השינה שאדם אינו ישן כ"כ עמוק, ויכול לזכור ולתקן את מה שעשה. ומדוקדק הלשון כאן "כי ניים ושכיב", ולכאן היה צריך לומר "כי שכיב וניים", קודם שכב ואח"כ נרדם, אלא שבאים לומר שהיה זה בתחילת השינה, ואח"כ המשיך לשכב. וזה בא לומר שישן עמוק ולא זכר את דבריו לתקן אותם.

ביאור אחר בדבר זה מצינו בהקדמת אמרי בינה (סוף אות ו) וכן בספר דברי תורה (לרח"א ממונקטש) מבארים, שכוונת רב ששת היא כזו: כידוע רב היה גדול בתורת הסוד, שכאשר מוזכר בזוהר "ר' אבא" שהיה תלמידו של רשב"י, הכוונה לרב, וכשאמר דברי הלכה לפעמים התכוין למהלך ע"פ סוד. וכפי שכתב הרמ"ע מפאנו שכאשר הקשו על רב בש"ס ונאמר "שתיק רב", הפירוש הוא שיש יישוב ע"ד הסוד, אלא שלא רצה רב לאומרו.

והנה, ידוע מה שכתוב באריז"ל שענין השינה שיש לאדם נועד כדי שישגי השגות שאינו יכול לקלוט במצב שהוא ער. בזמן השינה שהנשמה אינה קשורה בגוף, יכול האדם לשוטט בעולמות ולקבל דברי תורה. וכפי שמספר רבי חיים ויטאל שפעם אחת היה האריז"ל ישן בשבת וכשניעור אמר לתלמידו שהגילויים שקיבל עתה בשמיים לא יצליח לאמרם אלא במשך שנים רבות.

וממילא מה שאומר רב ששת הוא שאמנם ע"פ דרכי הלכה אין הסבר לדברי רב, אך מסתמא יש לדברים ביאור בעומק הדברים ע"פ סוד, ועל כן "כי ניים ושכיב רב אמרה להאי שמעתא", שבשעת השינה היה מופשט מגופו ושייך לעליונים והיו לדבריו פשר עליון.

דף מח

דמי ולדות לבעל

ההפלאה (כתובות טו, ב) מקשה מדוע דמי ולדות מקבל הבעל, הרי אין אנו יודעים שזה הוא אבי הולדות אלא מכוח רוב בעילות אחר הבעל, והלא אין הולכין בממון אחר הרוב.

ומיישב שאחרי שהוכרע שזהו האב לענין איסורין, שוב ממילא ה"ה לענין ממון. וכגון ההורג בהמה שצריך לשלם אף שיתכן שהיא טריפה, ומשום שאחרי שקבענו שהיא כשרה ע"פ רוב, שוב ה"ה לענין ממון סומכים על הרוב. כלומר, דיני הממונות מצטרפים להכרעה האיסורית. וה"נ כיון שלענין מכה אביו ושאר נפק"מ הכרענו שזהו אביו, ה"ה לעניני

ומתחברים הדברים למהר"ל (דרך חיים ד, כב) שהזכרנו לעיל בשיעורים, שבממונות אין דנים בלי תביעה. והיינו שבלי שינוי במציאות לא מתחיל דיון. הדיון אינו האם יש איסור גזל, אלא האם המציאות הממונית השתנתה, ורק כשיש תביעה דנים על שינוי המציאות.

מהר"צ חיות (מבוא התלמוד פ"ד) כתב שסברא מקבילה לדרשה מן הפסוק כמבואר בסוגיין "למה לי קרא סברא הוא". אך יש להעיר שלאור דברי השערי יושר, כיון שכל המושג של דיני ממונות תלוי בתפיסת המציאות והבנת הלב אודות משפטי הממון, כאן יותר מובן שהסברא מכריעה, ואין ראייה לעלמא.

דף מו-ב

מי בעל דברים

בתחילה למדה הגמ' שהמוציא מחבירו עליו הראיה מהפסוק "מי בעל דברים יגש אליהם" - יגש ראייה אליהם.

החת"ס פרשת יתרו מעיר דבר נפלא. משמע בפסוק זה שרק כאשר משה עלה להר הוצרכו להביא ראייה אל הדיינים. וקשה מה היה קודם לכן, כשמשה דן את העם?

והנה איתא בר"ה (כא, ב) "בקש קהלת למצוא דברי חפץ, בקש קהלת להיות כמשה, יצתה בת קול ואמרה לו וכתוב יושר דברי אמת ולא קם נביא עוד בישראל כמשה... בקש קהלת לדון דינין שבלב שלא בעדים ושלא בהתראה, יצתה ב"ק ואמרה לו וכתוב יושר דברי אמת על פי שנים עדים וגו'". וכתב החת"ס שמשמע בגמ' זו שמשה עצמו דן ע"פ רוח"ק (לולי דבריו היה נראה בגמ' שלפי הביאור השני חזרנו בנו ממה שמשה ביקש להיות כמשה, אך החת"ס למד שגם מה שאמרו שביקש לדון דינין שבלב, גם זה חלק ממה שביקש להיות כמשה). פירוש שמשה היה לו דין מיוחד שהיה דן ע"פ רוח הקודש, וכפי שקהלת היה חפץ לעשות. וממילא זה הביאור שרק כשעלה להר היה צריך לומר: מי בעל דברים יגש אליהם, דעד אז לא הוצרכו להגיש ראיותיהם.

ויש להוסיף על דבריו, דאיתא בסנהדרין (צג, ב) שהמשיח ידון על פי ריח, "דמורח ודאין". כידוע שריח הוא דבר רוחני שמתחבר לנשמה, והוא צורה של רוח"ק. משיח הוא בדרגה זו. וממשיכה הגמ' שם שבר כוזיבא טען שהוא משיח, ובחנו אותו אם יכול להריח ולדון, וכיון שראו שאינו מצליח לעשות כן, הרגוהו, שבכך הוכיח שאינו משיח.

לפי החת"ס זו דרגתו של משה רבינו.

ממשיך החת"ס שכתוב בפרשת יתרו שכאשר ירד משה מן ההר עמדו עליו כל העם מן הבוקר עד הערב. והיינו, שכל מי שהיה לו עדים וראיות באו לפני אהרן וחור לדין. אך אלו שלא היו להם עדים וראיות, הוצרכו להמתין למשה כדי שידון אותם בלי ראיות. וכאשר תמה יתרו על הדבר, השיב לו משה "כי יהיה להם דבר בא אלי", והיינו שיש להם "דבר" בלבד ללא עדים וראיות. ומ"מ טען יתרו "נובל תיבול", שצריך למנות דיינים שיחקרו את הדין ככל יכולתם, ויביאו למשה רק את הדברים שלא נמצא שום דבר לדון אותם אם לא ברוח הקודש.

העולה, שחידש החת"ס חידוש גדול שמשה רבינו דן ללא עדים וראיות, ע"פ רוח הקודש.

ממונות דדמי וולדות.

בפנים יפות (פרשת משפטים) כותב ההפלאה יישוב אחר, והוא נוגע במיוחד לדמי ולדות. איתא בגמ' לקמן (קג, ב) גזל מחמשה בנ"א ואינו יודע ממי, מניח גזילה ביניהם ומסתלק. ולכא' כיון שיש ספק, נעמידנו על חזקתו. אלא שכיון שעכ"פ ודאי חייב למאן דהו, אין כאן חזקה. ה"נ המכה את הולדות חייב ממון לאבי הולדות יהא אשר יהא, ואף שאין ידוע מי הוא האב, לענין עצם החיוב אין ספק. ואחרי שיש ודאי חיוב, אזלינן בתר רובא כדי להגדיר למי הוא חייב.

אולי יש להוסיף עוד, אנו יודעים שוולד אינו נקרא אדם שלם (שהרי המכה אותם אינו חייב מיתה), אמנם מאידך גיסא מצינו שהנשמה נכנסת לעובר ביום הארבעים, והוא שרוי במצב רוחני גבוה. מעתה, אע"פ שמצד דיני רציחה אין כאן גדר אדם, אבל אפשר שכשהתורה חידשה דמי ולדות אין זה סתם דיני ממונות אלא הוא מעין כפרה על הרציחה, ואפשר שהדמי ולדות אין להם דין של ממונות אלא של איסורין, עכ"פ לענין זה.

דף מט

עם הדומה לחמור

שבו לכם פה עם החמור, עם הדומה לחמור. מכאן למדה הגמ' ששפחה נחשבת כבהמה. ונביא דברים שנטמרו בקידושין דף סח, בתוספת נופך: בפרקי דר"א (פרק לא) מבואר שהביטוי הזה קאי גם ביחס לישמעאל: "אמר לישמעאל ולאליעזר רואים אתם כלום באחד מן ההרים הללו, אמרו לו לאו, חשב אותם כחמורים ואמר להם שבו לכם פה עם החמור. אמר להם כשם שאין החמור רואה כלום כך אתם אינכם רואים כלום שנאמר ויאמר אברהם אל נערי שבו לכם פה עם החמור, עם הדומה לחמור".

בפירוש הרא"ש עה"ת (בראשית שם) כתב: "מכאן ארז"ל עם הדומה לחמור שנמשלים האומות לחמורים... וזהו עם הדומה לחמור לענין ראייה והשגחה (שלא ראו את ענן השכינה) ולא לענין הזרע שיהא מתדמה זרעם לזרע בהמה אחד מיהא (ישמעאל) היה זרע קדש".

לעיל בדף י"ז הבאנו מהזוהר והגר"א (ספד"צ פ"ד דף לב.) שאיסור 'לא תחרוש בשור ובחמור יחידו' קאי על חיבור עשיו המשול לשור, וישמעאל המשול לחמור, וחיבורם יחד מביא לחורבן העולם.

דבר זה מתחבר למה שכתב המהר"ל בכמה מקומות (תפארת ישראל פ"ז ועוד) שענינו של החמור הוא החומריות, ועבד הוא חומרי, וכן ישמעאל שקוע בעניני החומר ושטוף בזימה, עשרה קבין זנות ירדו לעולם וכו' על כן מכונים חמור.

מו"ר הגר"מ שפירא זצ"ל היה מדבר תמיד שישמעאל נקרא 'חמור' מפני שאין אצלם חשיבות לצורת אדם. הם מוכנים למות שכן בעיני עצמם הם כחמורים. וזהו שמשותחוים לאבק שברגליהם, שאינם רואים טומאה בצורת אדם, כפי שבהמה אינה מקבלת טומאה.

ונוסיף דברי הפרי צדיק (שמות יא) על הנאמר שמשוה רבינו לקח את אשתו ובניו והרכיבם על החמור, וכתב רש"י שזהו החמור שהיה בעקידה, וזהו החמור שיבוא עליו מלך המשיח. והקשה רבי צדוק, דבסוגיין אנו מתייחסים לחמור כדבר נבזה, ואיך נשתבחו בזה משה ומשיח. ומסביר

רבי צדוק שחמור הוא הגוף החומרי, והדבר תלוי: אם מניחים אותו ללא שליטה, ודאי שזהו חסרון גדול, אבל מי שלוקח את החומריות ומעלה אותה לקדושה, הרי יש כאן מעלה גדולה. משה מרכיב את אשתו ובניו על החמור - שלוקח את העולם ומחברו להקב"ה. וכן הוא תפקידו של מלך המשיח אשר הוא 'רוכב על החמור', פירוש שמשעבד אותו לרוחניות. וזה המשך דברי המהר"ל הנ"ל. ואילו אומת ישמעאל והעבדים מתייחסים לחמור שאינו נשלט ע"י הרוח, וזהו חסרון גדול.

דף נ-א

זכר של רחלים

דף זה נלמד בעשרה בטבת, שהוא היא"צ של מו"ר הגר"מ שפירא זצ"ל. אנו מזכירים אותו רבות בשיעורים, וגם מה שלא נאמר בשמו, הוא על פי דרכו. יהיו הדברים לע"נ.

"מעשה בבתו של נחוניא חופר שיחין... זכר של רחלים נזדמן לי וזקן אחד מנהיגו". פירש רש"י זכר של רחלים הוא אילו של יצחק, וזקן אחד הוא אברהם אבינו. ואמר רחב"ד: אמרתי דבר שנצטער בו אותו צדיק יכשל בו זרעו. ואעפ"כ מת בנו בצמא, דהקב"ה מדקדק עם סביביו כחוט השערה.

נפתח בהערה של המפרשים. מה הביאור שדוקא אילו של יצחק ואברהם אבינו הם אלו שהצילו את בתו של נחוניא. ויש שרצו לבאר שאברהם הוא איש חסד. אך עדיין קשה מה ענין אילו של יצחק.

הפני יהושע והבן יהוידע מבארים כאן כך: ודאי שהיתה גזירה על אותו צדיק (ובמהר"ל בחי' אגדות כתב שהיו אנשים שניזוקו מהבורות הללו, ור"ד מרגליות מביא שהיתה עליו טענה שלא כיסה את הבור), אבל יש אופן להסיר את הגזירה על האדם ע"י תמורה, דהיינו להחליף את העונש באופן אחר, כגון להעבירו לאדם אחר, והביא על כך כמה דוגמאות מן הגמ', דוגמא אחת היא מהגמ' בפסחים שהקב"ה ביקש מים סוף להקיא את המצריים, והבטיח לו בתמורה את המתים של נחל קישון, ודוגמא נוספת היא מהגמ' בחגיגה שמלאך המות שלח שולוחו לקחרת מרים אחת ולקח אחרת. ועיקר מקור הדבר להדיא הוא מהזוהר לענין 'כפרות' שלוקחים תרנגולים בערב יו"כ משום שאם יש גזירת מיתה על האדם, תעבור הגזירה ממנו אל התרנגול.

בספר דברי מאיר פרשת עקב (לר"מ מפרימישלאן) ביאר שזהו מה שאמר הכתוב "והסיר ה' ממך כל חולי וכל מדוי מצרים הרעים אשר ידעת לא ישימם בך ונתנם בכל שונאיך", דהיינו שהגזירה תעבור ממך אל השונאים. וממשיך ומבאר שזה המשנה בברכות דף ל"ד שכאשר רחב"ד היה מתפלל על החולים היה אומר "זה חי וזה מת", ולאור הדברים הנ"ל הפירוש הוא שהיה אומר החולה הזה יחיה, והגזירה תעבור ממנו לחולה אחר שימות (ולא כפשטות שאחד יחיה ובמקרה אחר אחד ימות). ובספר סגולות ישראל (מערכת ח אות א) מביא שיש סגולה נפלאה לאדם שיש לו מחלה או צרה שימכור את הצרה לגוי ובכך הוא יהיה תמורתו.

הרי שיש מושג של "תמורה", והמקום הראשון שמצינו ענין זה הוא באילו של יצחק, שקרב תמורת יצחק. וכמו שאמרו חז"ל "אפרו של יצחק צבור ע"ג המזבח", ואף שלא נשחט יצחק, האיל קרב תמורתו והאפר של האיל נחשב כמו האפר של יצחק. וכן מבואר ברמב"ן שאילו

של יצחק הוא המקום הראשון שבהמה באה תחתה האדם, וזהו כוונת הקרבן תמיד.

ובכך מבאר הפנ"י שרחב"ד ידע שהבת תעלה מן הבור, לפי שהגזירה עברה ממנה לאדם אחר, ולכן זכר של רחלים הוציא אותה, כמו אילו של יצחק. אך לא ביאר הפנ"י אל מי עברה הגזירה. אמנם בבן יהוידע כתב דבר נורא, שהגזירה עברה אל הבן של נחוניא, וכפי שממשיכה הגמ' שמת בן בצמא. שכיון שהקב"ה מדקדק עם חסידיו כחוט השערה לא היה אפשר להפטר מן הגזירה אלא רק להעביר אותה מהבת לבן אחר. אבל עכ"פ רחב"ד ישע שיכול לשנות הגזירה משום שלא שייך שדבר שאותו צדיק מצטער בו יכל בו זרעו.

דף ג-ב

הקב"ה מדקדק עם סביביו, כל האומר הקב"ה ותן

וסביביו נשערה מאד, מלמד שהקב"ה מדקדק עם סביביו כחוט השערה. כל האומר הקב"ה ותן ייתרו חייו.

יש קשר ישיר בין שתי מימרות אלו שעוסקות במידת הדין של הקב"ה. בתורת חיים העיר מדוע הצדיקים נענשים יותר, ומביא את רש"י בתחילת החומש שביקש הקב"ה לברוא את העולם במידת הדין אך ראה שאין העולם מתקיים עמד ושיתף לה מידת הרחמים. וקשה מה לנו לדעת את ה'הוה אמינא' של הקב"ה. אלא הביאור הוא שעיקר רצונו ית' שהעולם יעמוד במידת הדין, ובני אדם יזכו במידת הדין. אך כיון שרוב העולם לא יכול לעמוד בכך, היה הכרח לשתף את מידת הרחמים, אך מי שיכול לעמוד בכך, איתו נוהגים ע"פ רצון ה' המקורי, שהוא מידת הדין.

ומביא התורת חיים את הגמ' במנחות (כט, ב) שראה משה רבינו את ר"ע שסורקים את בשרו במסרקות של ברזל, ושאל את הקב"ה 'זו תורה וזו שכרה?', והשיב לו הקב"ה "שתוק, כך עלה במחשבה לפניי", ותמוה מה תשובה היא זו? וביאר התו"ח שהקב"ה השיב שר"ע חי במידת הדין שעלתה במחשבה לפני ה' - כך עלה במחשבה, כך הוא הנהגת מידת הדין לצדיקים.

ע"פ יסוד זה שעיקר הרצון בעולם הוא מידת הדין, מתבארת המימרא כאן: "כל האומר הקב"ה ותן ייתרו חייו", שהקשו המפרשים (עשרה מאמרות) וכי לא מצינו שיש ויתור בהנהגת ה', כגון וחנותי את אשר אחון אע"פ שאינו הגון וכיו"ב, אלא הביאור הוא שבתוך מידת הדין נתן לנו הקב"ה מערכות שיכולות למתק את הדין, אך ויתור גמור אין שייך שיהיה, שכן אז הקלקול יישאר ללא תיקון.

וכמו שכתב הנפה"ח (א, יב) על הגמ' דילן: "ולכאורה יפלא הלא אפי' אדם איש חסד מתנהג במדת ותרנות, אמנם הוא כמ"ש לעיל שאינו על דרך העונש ונקימה ח", רק חטאים תרדף רעה שהחטא עצמו הוא עונשו... לזאת אין שייך ותרנות בזה". ע"ש.

בזמירות שבת ("כל מקדש") אומרים: "משוך חסדך לידועיך ק-ל קנא ונוקם", והעיר בקדושת לוי דלכא' תרתי דסתרי אהדדי, ומהו שאנו מבקשים חסד מקנא ונוקם. ומבאר שרק מי שתופס שהקב"ה הוא קנא ונוקם יכול לבקש חסד בתוך מסגרת הדין, אך מי שאינו מבין כלל את

מהות הדין, אינו יכול לבקש חסד.

ואת זה היה רגיל מו"ר הגר"מ שפירא זצ"ל לומר, שהקב"ה שיתף רחמים עם הדין, כלומר הרחמים שייכים אל הדין. ותמיד היה מבאר בדקדוק לשון הגמ' "כל האומר הקב"ה ותן", שהוא מלשון "נגחן" וכדומה, שמורה שזהו הטבע הקבוע שלו. וכך לענין נושא דידן, אמנם הקב"ה יש לו דרכים של ויתור וחנינה, בתוך מסגרת הדין, אך לומר שהקב"ה "ותן" כהנהגה קבועה וטבעית, על זה נאמר "ייתרו חייו".

נמצא שב' המימרות הללו קשורות אהדדי. שמי שהקב"ה חפץ בו נוהג עמו במידת הדין, וגם עם שאר בני"א שמתף את מידת הרחמים, אך הכל בתוך מסגרת של דין.

דף נא

ואהבת לרעך כמוך אצל רשע

"ואהבת לרעך כמוך - ברור לו מיתה יפה".

האחרונים מקשים דהרי מי שחייב מיתת בית דין הוא רשע, וכלפיו אין מצוות "ואהבת לרעך", וכמו שכתב בהגהות מיימוני (הל' דעות פ"ו אות א) דמצוות אהבה היא רק במי שהוא רעך בתורה ובמצוות, אך באדם רשע שאינו מקבל תוכחה אין מצוה לאהבו אלא אדרבה מצוה לשנאותו וכו', ומקורו בגמ' בפסחים (ק"ג, ב).

בשו"ת בית שערים (או"ח סי' סט) מביא בזה שני תירושים. (א) רשע הוא רק מי שלא מקבל תוכחה, כלשון ההגמ"י, אבל אותו אדם שהרגוהו בב"ד, מאן לימא לן שאינו מקבל תוכחה. (ב) שנינו בסנהדרין מ"ג דכל המומתין מתוודין, וא"כ בשעה שממיתין אותו כבר הוא צדיק.

הר"י פערלא (עשין יט) ביאר דאע"ג דרשע מצוה לשנאותו היינו דוקא בעודו בחיים ומשום תוכחה, דע"כ כך אפשר שיחזור למוטב, אבל לאחר מיתה וכשהולך למות, לא. ויתירה מזו, דבמיתת ב"ד מתחילה כפרתו.

תירוץ נוסף הוא ע"פ מה שכתב בשו"ע (סי' ערב, יא) לגבי מצוות 'הקם תקים עמו', שנצטוינו לעשות כן לשונא. ואיך משכחת לה ששונא אותו, ביאר השו"ע: "השונא שנאמר בתורה לא מאוה"ע הוא אלא מישראל, והיאך יהיה לישראל שונא והכתוב אומר לא תשנא את אחיך בלבבך, אמרו חכמים כגון שראהו לבדו שעבר עבירה... והתורה הקפידה על נפשות ישראל בין רשעים בין צדיקים מאחר שהם נלויים אל ה' ומאמינים בעיקר הדת שנאמר אמור אליהם חי אני ה' אלקים אם אחפון במוות הרשע כי אם בשוב רשע מדרכו וחיה". כלומר התורה מקפידה על עם ישראל, גם על הרשעים.

ודבר זה מתבאר היטב בספר התניא (פרק לב) דמה שנאמר לשונא רשע, הוא במי שקרוב אל האדם ולא קיבל תוכחתו, אך אדם שאינו מכירו, אדרבה יש לאהבו ובכך להחזירו בתשובה. וגם אותם שלא קיבלו תוכחתו שמצוה לשנאותם, יש גם מצוה לאהוב אותם, ושניהם אמת, "שנאה מצד הרע שבהם, ואהבה מצד בחי' הטוב הגנוז שבהם שהוא ניצוץ אלקות שבתוכם המחיה נפשם האלקית וגם לעורר רחמים בלבו עליה".