



בבא בתרא דף פג

מעשה עדיף

בנידון המרחק בין האילנות, אבי הקשה על רב יוסף ממשנה דכלאים פ"ד, וקשה שיש משנה אחרת שממנה יש סיוע לרב יוסף, ותימצו דמ"מ המשנה בפ"ד מביאה "מעשה בצלמון", ומעשה עדיף.

בקידושין (מ, ב) דנו אם מעשה עדיף או תלמוד עדיף, ואסקינן דתלמוד עדיף שמביא לידי מעשה. כלומר עיקר המטרה הוא להגיע למעשה. והמהר"ל בחי' אגדות שם מבאר שהאדם אינו רוחני לגמרי, אלא הוא חיבור נשמה וגוף, ועל כן יש חשיבות לעולם המעשה. וביארנו שם ביתר ביאור דכל מטרת האדם בעולם הוא להביא לגילוי הבורא בעולם המעשה, ועל כן לעולם מעשה עדיף.

רבי צדוק הכהן (דובר צדק אור ו-ח) עמד לבאר, דהנה מציון ששבעים פנים לתורה, ואלו ואלו דברי אלקים חיים, וכיצד יתכן ששתי הדעות ההפכיות נכונות? אלא שבעוה"ז לא ניתן לנקוט כב' הדעות ההפכיות, אך בשורש התורה הכל יכול להיות אמת, וכל הצדדים מצטרפים לאמת אחת גדולה. אולם בעולם המעשה, ודאי שרק דעה אחת אפשר לקבל. וזה הפירוש 'הלכה' מלשון הליכה, דרך בצורה מסויימת אפשר לנהוג, ועל כן צריך לפסוק הלכה כאחת מן השיטות, הגם שבעצם הלימוד ניתן להחזיק ב' דעות.

נראה לבאר שזה הפירוש 'מעשה עדיף', שאמנם כל דעה אצל החכמים היא דברי אלקים חיים, אך לענין מעשה צריך להחליט כצד אחד, ומעתה כשיש משנה שמביאה מעשה, שהדברים הגיעו עד כדי מעשה, המעשה עדיף, שהרי עיקר הנידון הוא בייחס למעשה.

דף פד

האי שמשא סומקתי היא

"האי שמשא סומקתי היא, תדע דקסמקא צפרא ופניא, והא דלא קחזינן כולי יומא, נהורין הוא דלא בריא." פירש רשב"ם, מאור עינינו אינו ברור כ"כ מתוך אור היום שמכה עינינו. אבל צפרא ופניא שהיום חשוך ניכר אדמומית החמה.

בספר מכתב סופר לרבה של קרקוב רבי שמעון סופר (בן החת"ס) פרשת ויחי, כותב ביאור נאה, דבמדרש רבה (פרשת בא פרשה טו אות כז) איתא "למה נקרא ישראל בני בכורי, לפי שכתוב בתורה כי את הבכור בן השנואה יכיר לתת לו פי שנים, כך ישראל יורשין שני עולמות העוה"ז והעוה"ב, ולכך מסר הקב"ה סוד הלבנה לישראל שיהיו הם מונים בה, והעכ"ם מונים לחמה, לומר מה חמה אינה אלא יום כך אין מושלין אלא בעוה"ז וכו' ולכך נאמר החודש הזה לכם, שיהא שלכם שאתם בדוגמתה" ע"ש. חזינן דחמה מרמזת על עשיו והלבנה על יעקב, ומשו"ה החמה אדומה דמרמזת על עשיו, דהוא אדמוני ותבשילו אדום, והוא גברא ששופך דמים.

והנה בתחילת יצירתם של יעקב ועשיו כתיב ויתרוצצו הבנים בקרבה, וזה היה רמז וסימן שעשיו מנסה להרוג את יעקב, וכן לבסוף קודם ביאת גוא"צ ג"כ יתגלה לנו רשעתו ושנאתו הגדולה, ובזמן שביניתיים לפעמים נראה שעשיו אוהב את יעקב ורוצה בטובתו, וכמו שנאמר בפרשת וישלח שעשיו נישק את יעקב, אלא שיש ניקוד על המילה להורות שרצה לנשכו (אליבא דהד"מ"ד), והנשיקה הסתירה את הכוונה האמיתית להזיק לו.

וזה הביאור בסוגיין, דבצפרא ופניא, כלומר בתחילת וסוף ההיסטוריה של עם ישראל, ניכר שה'חמה' דהיינו עשיו היא אדומה, שמנסה להשמידנו. אך לאמיתו של דבר היא אדומה גם בזמן שביניהם, אלא שאין ראייתנו בהירה, כלומר, לאמיתו של דבר עשיו שונא ליעקב בכל דור ודור, והקב"ה מצילנו מידו.

דף פה

מאה עובלי בעובלא

הגמ' רוצה להביא ראייה מנתינת הגט לענין הספק בכליו של לוקח ברשות מוכר. ודחינן ראייה זו "א"ל ר"נ מ"ט פשטת ליה מההיא, דמחו לה מאה עובלי בעובלא וכו'", פירש רשב"ם שהיכו ראייה זו מאה הכאות במשקל קטן ששמו עובלא. כלומר

יש בזה סיבות רבות מדוע אין ראייה. ומשמע מלשון הגמ' שאע"פ שכל דחייה בפני עצמה היא דחוקה, אך מאחר שיש כ"כ הרבה טעמים לדחות את הראייה, שוב אין זו ראייה טובה.

בריש חגיגה (ג, ב) איתא שיש כמה סימנים לשוטה: לן בבית הקברות, מקרע כסותו, יוצא יחידי בלילה. ולרב הונא בעינן שכל הסימנים יתקיימו באותו אדם, משום שכל סימן לעצמו אפשר לדחות (לן בבית הקברות כדי שתשרה עליו רוח טומאה, יוצא יחידי בלילה אימור גנדיפס אחדיה, המקרע כסותו אימור בעל מחשבות הוא).

ואומרים בשם הגר"ח מבריסק, שהביאור בזה, שעדיף תירון אחד שמבאר את כל מעשיו בדרך אחת (- שהוא שוטה), מאשר כמה תירוצים מקומיים נפרדים.

וזה הביאור כאן, שעם כל דחייה בפני עצמה אפשר להתווכח (ולכן נמשלת להכאה קטנה), אך כשיש הרבה הכאות ודחיות, עדיף לנו לקבל שיש כאן דחייה אמיתית.

ונביא דוגמה נוספת לכך קרובה לנידון הנ"ל, ממה ששמעתי מאמור"ר שליט"א בשם הגר"מ שפירא זצ"ל, שהנה מציון במהר"ל תופעה שהוא מבאר ענין, וחוזר על עצמו ד' וה' פעמים לבאר באופנים דומים. והביאור, דכל דברי מהר"ל הם דברי קבלה העומדים ברומו של עולם, אלא שהסתיר את דבריו בלשון נגלית המובנת לבני אדם. מאחר שאיננו אומר את ה'דבר עצמו', יש צורך בהסברים מכמה כיוונים כדי להעמיד את תואר הדבר. כמו שהבא לדבר על שולחן מבלי לומר את המילה 'שולחן' יצטרך לפרט כמה וכמה תיאורים (דבר מרובע, עם רגליים, וכו') כדי להסביר את כוונתו.

הרי שניתן לתאר מציאות מסויימת ע"י הרבה נקודות שיחד מצטרפים לתמונה השלימה.

דף פו

דברים שדרכן להגביה

דברים שדרכן להגביה, אין נקנין אלא בהגבהה. וצריך לכאן מה שהובא בשיעורים הקודמים בשם הרבי מקמארנא שקנין הגבהה במובן המחשבתי הוא להעלות את הרשות הגשמית לרשות העליונה. ועל כן זהו הקנין המעולה.

הפחד יצחק (שבועות מאמר טז) מבאר דבר נפלא.

אנו יודעים שיש כלל בלימוד התורה, שהתורה נקנית מתוך הצער וכלשון המשנה "כך היא דרכה של תורה, פת במלח תאכל וכו'". ולשון הרמב"ם (בהל' תלמוד תורה) "מי שנשאו לבו לקיים מצוה זו כראוי ולהיות מוכתר בכתר תורה, לא יסיח דעתו לדברים אחרים, ולא ישים על לבו שיקנה תורה עם העושר וההכבוד כאחת".

מה הביאור בכך שתורה נקנית דוקא בצורה כזו.

מבאר הפחד יצחק ע"פ סוגייתנו: "קושטא דמילתא הכי הוה. דרכי הקנינים הם בהתאם לדבר הנקנה. מה שדרכו במשיכה, נקנה במשיכה, ומה שדרכו בהגבהה נקנה בהגבהה. והוא הדין והוא המידה בדרכי הקנין של החכמה. אין התורה מקנה את כתרה לאדם, אא"כ האדם עושה בה מעשי קנין ההולמים את מציאותה. וכשם שמציאותה טבועה היא במידת היחידות עד כדי כך שאין לה שומא ואין לה שוק, כמו"כ תובעת היא מן האדם הרוצה לקנותה, שיעשה בה מעשה קנין המבליט את מידת היחידות ביחסו אליה. ואם הוא משים את לבו שיקנה תורה ועושר כאחד, הרי הוא מפקיע את יחסו אל התורה מתואר היחידות, ודינו הוא כמי שרוצה לקנות קרקע במשיכה. ומבלי שיעשה בה הלוקח מעשה קנין כדנינו, אין התורה מכניסה את עצמה לרשותו. בודאי שהוא בכלל לומדי תורה, אבל מכיון שאין התורה מכניסה את עצמה לרשותו, אין כאן זכייה בכתרה. והבן".

וממשיך הפחד יצחק שהדבר נוגע להלכה. שהלכה ידועה היא שתלמיד חכם שתורתו אומנותו, כרשב"י וחבריו, פטורים מן התפילה. וכבר תמה החפץ חיים, למה תהא דחיה זו תלויה במדרגת תורתו אומנתו דוקא? דאם אנו תופסים דתורה גדולה מתפילה, למה לא תיסיגי בכך לפטור מתפילה, גם כשאין תורתו אומנתו?

אלא הביאור הוא ע"פ מידת היחידות של התורה. תפילה כל ענינה הוא שאדם חש חסרון ומבקש מהקב"ה להשלימו. אך אדם שתורתו אומנתו הוא במהלך שכל העולם נברא בשבילו, ובכהאי גוונא אין חסרון בחייו. הדרך בה אדם מתחבר לתורה

לגמרי, היא בדרכי הקנין של היחידות, שזה כל מהותו ועולמו. ממילא אין הוא יכול להשתייך למהלך של תפילה שהיא חיי שעה. שהרי אין אצלו שום דבר אחר בחיים, כולל תפילה. וכל זה דוקא בתורתו אומנתו שאין לו בעולמו אלא תורה וקנינה.

דף פו

צלוחית ביד תינוק

בסוגיא דצלוחית.

בפרשת חיי שרה אומר אליעזר: "והיה הנערה אשר אומר אליה הטי נא כדך ואשתה ואמרה שתה וגם גמליך אשקה, אותה הוכחת לעבדך ליצחק". ובתיאור המעשה נאמר "ויריץ העבד לקראתה ויאמר הגמיאני נא מעט מים מכדך. ותאמר שתה אדוני ותמהר ותרד כדה על ידה ותשקהו". כתוב כאן שרביקה השקתה את אליעזר מהכד שבידה, אולם הוא לא כן אמר, אלא תיאר מצב שהיא תאמר לו "שתה", דהיינו שתגיש לו את הכד והוא ישתה לבד. נמצא שלא נתקיים מה שאמר. וגם עצם הדבר צ"ב מדוע באמת לא נתנה לו הכד לשתות בעצמו.

מבאר החת"ס על התורה, ע"פ סוגיין. דהנה רבקה באותה שעה היתה קטנה בת שלוש שנים. אולם התוס' ביבמות (סא, ב) כתבו שהיתה נראית בקומתה ושכלה כגדולה. ומעתה, מאחר שהיא ידעה בעצמה שקטנה היא, אם תגיש את הכד לאליעזר, לא יוכל להחזיר אותה לה, דומיא דהנוטל צלוחית מהקטן לצרכו דנעשה שואל ואסור להחזירו ליד הקטן. על כן לא הוציאה הכד מידה, ואמנם אליעזר לא ידע אם היא קטנה או אולי גדולה, ועל כן נאמר "והאיש משתאה לה מחריש", כמסופק בדבר אם הצליח הניחוש. עד שאמרה בת בתואל אנכי אשר ילדה מילכה, ופירש רש"י סוף פ' וירא שכאשר נולדה נתבשר על כך אברהם, ממילא ידע אליעזר שהיא קטנה והניחוש הצליח, על כן נאמר אז "ויקוד האיש וישתחוה לה".

דף פח-א

קללות שבפרשת כי תבוא

"בוא וראה שלא כמידת הקב"ה מידת בשר ודם. הקב"ה בירך את ישראל בכ"ב אותיות וקיללן בשמונה, ברכן בכ"ב מאם בחוקותי עד קוממיות, וקיללן בשמונה מואם בחוקותי תמאסו עד ואת חקותי געלה נפשם. ואילו משה רבינו ברכן בשמונה וקיללן בכ"ב, ברכן בשמונה מוהיה אם שמוע תשמע ועד לעבדם, וקיללן בכ"ב מוהיה אם לא תשמע עד ואין קונה."

המהר"ל מבאר: כ"ב אותיות הם מציאות שלימה, שבאותיות אלה העולם נברא. עולם שלם הוא כ"ב אותיות. שמונה הוא החיבור בין שמים לארץ - הארץ היא שבע, והשמים הם אחד. ברכה שייכת לעליונים. כל הקלקולים והקללות מגיעים מהתחתונים. הגילוי של הקב"ה היושב בשמים הוא כ"ב שהיא המציאות השלימה. קללה היא מניעת ההשפעה וניתוק בין חיבור שמים וארץ. אצל משה שנמצא בתחתונים, הדבר הוא להיפך. שהמציאות של הקללה היא שלימה, והברכה היא שמונה.

עכ"פ נמצא בדברי הגמ' שהקללות של כי תבא חמורות הרבה יותר מקללות דבחוקותי, דאלו נאמרו בכ"ב ואלו בח'. החת"ס מוסיף שבחוקותי קאי על בית ראשון שהגלות היתה קצרה, וכי תבא על בית שני שהגלות מתארכת.

ויש לתמוה דבגמ' במגילה (לא, ב) איתא להדיא שהקללות דכי תבא קלות מקללות דבחוקותי, שהקללות של בחוקותי נאמרו בלשון רבים, ואסור להפסיק באמצעם, ואילו הקללות של כי תבא נאמרו בלשון יחיד ומותר להפסיק בהם.

ונראה ביישוב הדברים כדלהלן. רבי צדוק הכהן (פרי צדיק כי תבא) מביא מהזהר חדש, בענין החילוק בין בחוקותי לכי תבא, ואיתא שם שבחוקותי היא כנגד בית ראשון ועל כן חמור פחות, וכי תבא כנגד בית שני ועל כן חמור יותר. עוד מובא שם שאליהו הנביא גילה דאמנם כי תבא חמור, אך בכל הקללות הללו יש ברכה שטמונה בהם. וכגון מה שנאמר "והתמכרתם שם לעבדים ולשפחות ואין קונה", יכול להתפרש שעם ישראל יחשוב שנמכר לעבדים ושפחות, אך באמת אין קונה, ולא נעשו באמת עבדים. ומה שנאמר "והשיבך ה' מצרים", יכול להתפרש שנחזור שוב לניסי מצרים. וכן ע"ז הדרך בשאר הקללות. משא"כ בפרשת בחוקותי שהקללות אינן מכילות ברכה.

ומבאר רבי צדוק, כשדברים מגיעים מלמעלה אל העולם, כשהרעיון נמצא בשמים, הוא במצב של דין, וכשמגיע לעולם וצריך להתחבר לבני אדם, מתהפך לרחמים. וכמו שכתב רש"י ריש בראשית שראה הקב"ה שאין העולם יכול להתקיים במידת הדין, שיתף לה מידת הרחמים.

דוגמא נוספת מה שהיה מביא מו"ר הגר"מ שפירא זצ"ל בשם רבי שלום שרעבי זצ"ל (הרש"ש), שבנתנית התורה כתוב אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענום, אולם בגמ' איתא בכל מקום "ורחמנא אמר", אלא שאכן בשורש הדברים התורה היא גבורה, אך כשהדברים מתקבלים אצל בני אדם, נעשית רחמים.

מבאר רבי צדוק, תורה שבכתב היא הצורה כיצד הדברים נראים ב'תאוריה', וזו מידת הדין, אולם תושב"ע מביאה את הדברים ללבוש צורה המתאימה לבני אדם. כגון 'עין תחת עין' שחז"ל מפרשים ממון, היינו שזו הצורה המתאימה להתממש אצל בני אדם.

כשהקב"ה אומר קללות, זו מידת הדין גמורה ואין שם נחמה. לכן בפרשת בחוקותי אין בקללות נחמה, ועל כן הוצרכה התורה לכתוב אחרי כן במפורש פסוקים של נחמה. לעומת זאת בפרשת כי תבוא שמשה אמרה, הרי קללות אלה הן בגדר תורה שבע"פ לעומת שאר התורה.

ונצרך דברי המגיד מדובנא בשם הגר"א שההבדל בין ד' חומשים לחומש דברים, שבחומשים הראשונים שכניה מדברת מתוך גרונו, וחומש דברים הוא כמו נבואה שמישה כתב, על כן היחס בין ספר דברים לשאר החומשים הוא כיחס תושב"ע לתושב"כ, ונמצא דבחוקותי הוא מידת הדין, אך בספר דברים שבו משה רבינו מוריד את הדברים לארץ, אותן קללות טמון בהן עצמן רחמים.

נמצא שבפרשת כי תבוא יש קללות גדולות ואין שם פסוקי נחמה (וזה מה שמבואר בסוגיין), אך כשהדברים מתקבלים אצלנו מתגלה שבתוך הקללות עצמן טמון ברכה. ושוב מובן שאין בעיה להפסיק באמצע הקללות, דכשעולים לתורה מתייחסים למה שיוצא בפועל, ואין זנ נחשב מואס בקללה, דו"ק.

דף פח-ב

הברית של פרשת ניצבים

הגמ' מבארת שהקללות של פרשת כי תבוא יש בהן כ"ב אותיות, שכן הן מתחילות באות ו' (והיה אם לא תשמע) ומסתיימות באות ה' (ואין קונה).

התוס' מביאים את שיטת רב ניסים גאון, וכן הביאו התוס' בסוף מגילה (לא, ב) על מה שאמרה הגמ' שם שהטעם שקוראים פרשת כי תבוא קודם ר"ה, משום "תכלה שנה וקללותיה". והביאו התוס' ששאלו בבית מדרשו של ר"נ גאון, למה מחלקים פרשת ניצבים וילך לשניים כשיש ב' שבתות בין ר"ה לסוכות בלא יו"כ, ואין מחלקין מטות ומסעי שארוכות יותר. והשיב ר"נ גאון לפי שבניצבים יש קללות שקילל את ישראל ורוצה לסיימם קודם ר"ה (כמו שאמרו לגבי כי תבא).

התוס' כאן מקשים עליו, דבסוגיין משמע דלא קרי קללות אלא מה שכתוב בפרשת בחוקותי ופרשת כי תבוא, אבל משום ואילך לא חשיבי קללות. ולכן מבארים בשם ר"י שעל כן אנו קוראים לעולם נצבים לפני ר"ה, כדי להפסיק בפרשה בין קללות דשנה שעברה לשנה הבאה. ולכך לעולם אנו קורים פרשת במדבר קודם עצרת, כדי להפסיק בה בין קללות דבחוקותי לעצרת שהוא ר"ה לפירות האילן.

ודברי התוס' מתחברים למבואר בספרי חסידות שהשבת שקודם המועד היא חלק מהמועד, ולכן מובן שהשבת שקודם המועד צריכה להיות בלא קללות.

אבל ברמב"ם סוף הל' מילה כתב "וכל מצות התורה נכרתו עליהן ג' בריתות, שנא' אלה דברי הברית אשר צוה ה' מלבד הברית אשר כרת אתם בחורב. ושם הוא אומר אתם נצבים היום כלכם לעברך בברית ה' אלקיך, הרי ג' בריתות". הרי שלשיטת הרמב"ם גם נצבים היא ברית, והדברים תואמים לשיטת ר"נ גאון דנצבים חשיב קללות, שהרי כתב המהר"ל שכל ברית חייב להיות שם קללות, דצורת שמירה על הברית שאם יעבור עליה יענש.

ואולי יש ליישב שיטת ר"נ גאון והרמב"ם מקושיית התוס', ע"פ דברי הגר"א (פרשת נצבים) דהנה רש"י שם כתב שכאשר שמעו ישראל צ"ח קללות אמרו מי יכול לעמוד באלו, ואמר להם משה הרבה הכעסתם לפני המקום ולא עשה עמכם כליה, ואתם עדיין ניצבים. והכלי יקר מקשה שא"כ הוא שטר ששוברו בציוד, דבתחילה אומר קללות ואח"כ מרגיע שאין צורך לפחד מהן.

הגר"א בא ליישב זאת, ומביא את הגמ' סוף מגילה שהקללות דכי תבוא קלות מאלה של בחוקותי, דבחוקותי נאמר בלשון רבים וכי תבוא בלשון יחיד. ובפשוט הכוונה דכי תבוא מתייחס למישהו מסויים ולא לכולם. אך הגר"א מבאר שאין זה נכון, ואדרבה כשנאמר פסוק בלשון יחיד הכוונה לכלל ישראל, כמו הפסוק שמע ישראל. והפשט בגמ' הוא שכשנמצאים בתוך הציבור יש הבטחה של נצחיות שלא יכלו. אתם נצבים היום "כולכם", מחמת שאתם ציבור. וזו התחלת פרשת נצבים שאם יקום אדם והתברך בלבבו לאמר שלום יהיה לי, כלומר שמוציא עצמו מן הכלל, וע"ז אומרת התורה והבדילו ה' לרעה וישמיד אותן.

נמצא שיש ג' בריתות, א' בחוקותי שמתייחסת בפרטיות לכל אחד (והארכנו במקום אחר מודע בספר ויקרא מתייחסים לכל יחיד בפני עצמו). ב' כי תבוא שמתייחסת לכלל יחד כציבור. ג' ברית נצבים שפונה למי שמבדיל עצמו מן הציבור.

ובזה מיושבת קושיית התוס' על ר"נ גאון, דאמנם כן בפרשת נצבים יש קללות ולכן יש לאומרם קודם ר"ה, אך מאידך אין הן המשכיות לקללות דכי תבוא ואינן עולות מן החשבון, דענין אחר להן וכמו שנתבאר בדברי הגר"א.

(ועיין מענה יחזקאל מאמר שמודפס מחדש בשנה זו אריכות דברים בעניין זה)