



מחשבה קצרה על הדף

הרב יחזקאל הרטמן

SHORT MACHSHAVA ON THE DAF

שבועות דף יז

יצר אלבשה

הבועל נידה חייב על הכניסה ועל הפרישה. התוס' מזכירים את המושג "יצר אלבשה", כלומר שכאשר אדם עושה פעולה, ובתוך כדי המעשה התגבר עליו יצרו ואינו מסוגל להפסיק, הוא עדיין נחשב שוגג.

מקור ענין 'יצר' אלבשה הוא בכתובות (נא, ב) באשת איש שנאנסה, ובאמצע האונס אומרת שהיא עושה זאת ברצון, מותרת לבעלה, דיצר אלבשה. ומקשה הפני יהושע שם מדוע א"כ למדנו בסוגייתנו האדם שפורש באיסור חייב קרבן, הרי יצר אלבשה והוא אנוס.

ומיישב הפנ"י דיצר אלבשה הוא רק כשתחילת המעשה היה בהיתר (כמו בא"א שנאנסה), אך הבועל נדה מעיקרא היה כאן איסור, ויצר אלבשה אינו יכול לפטור. ומקשה שם ההפלאה דהתינח בבועל אשתו סמוך לווסתה, דמעיקרא לא היה לו לעשות כן. אך יש בסוגיין גוונא שפירסה נדה באמצע הביאה, ומדוע אפוא לא נפטרנו על הפרישה מצד יצר אלבשה.

מיישב המהר"צ חיות בהגהותיו כאן, דכל התורה כולה ניתנה בשביל להתגבר על היצר, ועל כן אין תירוץ של "יצר אלבשה", דזה גופא חובת האדם להלחם עם היצר. ורק לגבי אונס שבין כך אין בידה לעשות מעשה אחר, ורק שנוסף לה רצון בתוך מה שנעשה לה, ע"ז אמרינן יצר אלבשה. וכשאדם עשה מעשה אסור (כמו פרישה בסוגיין), בזה לא יהי סברת יצר אלבשה להחשיבו כאנוס.

ויציין להגר"ס זצ"ל באור ישראל (מכתב ח) דהאדם בטבעו יש דברים שקל לו לקיים, ויש שקשים לו לקיים. ככל שיותר קשה כך השכר בהתגברות גדול יותר, והעונש בכשלונו קל. ולהיפך - ככל שהדבר קל, כך השכר קטן יותר, והעונש בכשלונו גדול. ומחדש רבי ישראל שאם אדם הביא על עצמו יצר מסויים, כגון שמחליט לעשות מעשה איסור ואז התמכר ולא יכול להפסיק, אזי העונש שיקבל הוא כמו אם היה לו קל להפסיק, דהוא הביא עצמו למצב שנהיה לו קשה.

וכל שכן להיפך במידה טובה, כגון אדם שהתחיל להשכים בבוקר מוקדם לעבודת ה', ובתחילה היה לו קשה, עד שעבד על עצמו ונעשה לו קל, הרי שיקבל שכר כאילו נותר בקשיו.

והדברים דומים למה שנתבאר ביחס לסוגיין, שכאשר אדם עסק בעבירה אין בזה סברת יצר אלבשה (הפנ"י), וכן כדברי המהר"צ ח שנדרש מאדם לפעול ולא לתת עצמו ביד היצר.

דף יח-א

נועץ עשר צפרניו בקרקע

במשמש עם הטוהרה ופירסה נידה באמצע הביאה - "אמר רב הונא משמיה דרבא נועץ עשר צפרניו בקרקע עד שימות וטוביה". בפשטות לשון רש"י כדי שיפסיק לזוז, ינעץ אצבעותיו בקרקע.

בספר חסידים (ס' קעג) איתא דאדם שיש לו הרהור אשה בתפילה, ינעץ גודלי אצבעות רגליו בארץ ויתלה גופו עליהם ולא יסמוך ידיו לכותל, וזה הדבר מבטל ממנו כל מיני הרהורים. חזינן בדבריו שיש במעשה זה סגולה מיוחדת לבטל הרהורי עבירה.

ולבאר נקדים מה שאמרו בסוטה (לו, ב) לגבי יוסף הצדיק, כאשר החליט שלא לחטוא באשת אדוניו: "מיד ותשב באיתן קשתו, א"ר יוחנן משום ר' מאיר ששבה קשתו לאיתנו, ויפוזו זרועי ידיו, נעץ ידיו בקרקע ויצאה שכבת זרעו מבין ציפורני ידיו".

בתיקוני זוהר (תיקון סט דף ק', א) איתא דבמעשה של יוסף, היה כרוך עונש ושכר: שכר על מה שמנע עצמו מגופא דעבירה עם אשת אדוניו. אך גם עונש על מה שבתחילה נתכוין לעבור את העבירה עד שיצא ממנו זרעו דרך צפרני ידיו, והעונש היה גזירת עשרה הרוגי מלכות. השכר שקיבל על שנמנע מעבירה יותר חמורה, היתה שזכו ישראל לעבור את ים סוף, שכנגד "וינס ויצא החוצה", זכו ל"הים ראה וינס". הרי לנו אצל יוסף דוגמה של אדם שעשה עבירה קטנה במקום עבירה גדולה שעמד בנסיונה. וזה שאמרו בסוגיין דגם אם משמש מת בעריות חייב, צריך לפרוש רק אחרי שימות האיבר, כי בידו לפרוש בהנאה מועטת, ואין לו לפרוש בהנאה מרובה.

הגר"א בביאורו לתיקון"ז שם (דף קכח, ב) מביא מה שאמרו בגמ' "טובה צפרניו של ראשונים מכריסם של אחרונים", והיינו שהצפרניים הוא מיעוט העבירה, והראשונים שנכשלו היה זה באופן מצומצם, לעומת האחרונים שנכשלו בכריסם דהיינו בהשפעה גדולה.

כשאדם נועץ אצבעותיו בקרקע הוא ממעט את כח ההשפעה, ובכך ממעט את כח העבירה. מעבירה גדולה יורד לעבירה קטנה.

ואלו הן דברי השו"ע והרמ"א (יו"ד ס' קפה, ד): "כיצד יעשה נועץ וכו', עד שימות האבר ופורש באבר מת. הגה, וימלא פחד ורתת על העבירה שבאה לידו וכו'". והיינו דאמנם יש כאן מיעוט בכוח העבירה, אך עדיין מתמלא פחד ורעדה שסוף סוף יש כאן עבירה.

דף יח-ב

הפורש והמבדיל

"אמר ר' חייא בר אבא אמר רבי יוחנן כל הפורש מאשתו סמוך לווסתה הויין לו בנים זכרים וכו', רבי יהושע בן לוי אמר הויין לו בנים ראויין להוראה וכו'". אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן כל המבדיל על היין במוצאי שבתות הויין לו בנים זכרים וכו', רבי יהושע בן לוי אמר בנים ראויין להוראה וכו'".

חזינן שפרישה סמוך לווסתה, והבדלה על היין, מקבילים לענין השכר. וצ"ב מה השייכות.

מבאר המהר"ל בחי' אגדות כאן, וכן בנתיב הפרישות, שענין הפרישה סמוך לווסתה, יש בכך הבדלה והפרש בין הטומאה לטהרה. הוא לא רק נמנע מעבירה, אלא מוסיף לפרוש מזמנים אלה, ובכך יוצר הבדלה. וזהו

ענין ההבדלה במוצ"ש, לחלק ולהבדיל בין קדושת שבת לימות החול. הזכות שמגיעה לאדם מהבדלות אלה היא בנים זכרים. וכפי שמבאר בכמה מקומות שהזכר הוא הצורה והנקבה היא החומר. וזו הסיבה שאיש אחד יכול לישא כמה נשים, ולא להיפך, דצורה אחת יכולה לחול על הרבה חומר, אך א"א הרבה צורות על חומר אחד. וזה גם הביאור בכך שזוכה לבנים ראויים להוראה, דהחכם מורה ההוראה יש לו כוח ההבדלה לחלק ולהפריש בין דברים דקים - בין מותר לאסור ובין טהור לטמא.

רבי צדוק הכהן (פרי צדיק ויחי אחר הבדלה) מעיר על סוגיין, מהו החיוב להבדיל על היין, "בשלמא בקידוש שהוא בשמחת כניסת שבת החיוב ביין כמ"ש ויין ישמח, אבל הבדלת מוצש"ק לשמחה מה זו עושה. וגם למה בשכר זה יזכה לבנים בעלי הוראה".

ומבאר רבי צדוק, דהנה בסנהדרין (סה, ב) שאל טרונסרופוס את ר"ע: "מה יום מיומיי" (שבת ויום חול), והשיב ר"ע: "ומה גבר בגוברין", ובפשטות הכוונה במה אתה חשוב מאנשים אחרים. אך רבי צדוק מבאר דר"ל במה אתה חלוק ממני - במה ישראל חלוק מגוי. והיינו דמעל פני השטח גוי ויהודי נראים שווים, וכמו שיום השבת נראה זהה לימים אחרים. אך מתחת לפני השטח יהודי וגוי חלוקים לגמרי, בכך שיהודי יש לו נשמה קדושה. וכמו כן קדושת שבת חלוקה לגמרי מיום חול.

זה ענין היין במוצ"ש, שאדם שזוכה להבחין בין שבת ליום חול, ויש לו כח הדעה לחלק בין קודש לחול, יש לו גם יכולת לחלק בין ישראל לעמים, ומשום כך יש בכך שירה ושמחה שאנו מבחינים את ההבדל. ולכן גם זוכה לבנים בעלי הוראה, דמי שיש לו את הרגשת הלב בחילוק בין שבת לחול, הוא זה שיזכו להבחנה זו שדרושה להוראה וכדיבר המהר"ל הנ"ל. ע"ש עוד דברים נפלאים.

דף יט

אמירת דבר בשם אומר

אליבא דרבי יוחנן - ר"א ור"ע במשנה אינם חולקים זה על זה, ומשמעות דורשין איכא בינייהו.

רב ששת היה מחליף דר"א לר"ע ודר"ע לר"א, שפעמים היה אומר דברי אחד בשם רעהו.

ומעירים המפרשים שלכא' יש איסור לומר דבר שלא בשם אומר ואיך החליפם רב ששת. בספר חסידים (סי' תקפו) מביא אודות אב שציוה לבנו שיאמר לאנשים שהאב חיבר ספר מסוים, כאשר באמת נתחבר ע"י אדם אחר, ורצון האב שיזכרוהו לטובה, וכתב הס"ח שאין לבן לעשות כן, דבספרי פרשת שופטים איתא "מנין למחליף דברי ר"א בדברי ר' יהושע, ודברי ר' יהושע בדברי ר"א, על טהור טמא ועל טמא טהור, שהוא עובר בלא תעשה ת"ל לא תסיג גבול רעך". ובמג"א (סי' קנו) מביא שהאומר דבר שלא בשם אומר עובר בלאו.

ובמצפה איתן כאן מקשה על דבריהם מסוגיין. ומיישב דבספרי איתא בזה"ל 'שאומר על טהור טמא' ולכא' שפת יתר הוא, אך הכוונה דדוקא כשיש נפק"מ לדינא, משא"כ כשאינו אלא משמעות דורשין כדחכא.

אלא שאמנם המצפ"א מדייק בספרי כדבריו, אך בתנחומא (במדבר כב) איתא באופן אחר (והרעק"א על דברי המג"א כתב שמקורו מתנחומא זה): "אמר רבי חזקיה אמר רבי ירמיה בר אבא בשם רבי יוחנן, כל שאינו אומר דבר בשם אומריו עליו הכתוב אומר אל תגזל דל כי דל הוא. וצריך אדם כשהוא שומע דבר, לומר אותו בשם אומריו אפילו משלישי של הלכה. ששנו רבותינו אמר נחום הלבלר מקובל אני מרבי מיאשא שקיבל מאביו שקיבל מזוגות וכו' וכל מי שאינו אומר דבר משל תורה בשם אומריו, עליו הכתוב אומר אל תגזל דל כי דל הוא".

ומשמע בתנחומא שגם כשאין בדבר משמעות להלכה, אין להחליף את הדעות, והדרא קושיא לדוכתה.

ומבאר התורה תמימה (דברים פרק יט הערה ל) ועל דרך זה מבאר רבי ראובן מרגליות זצ"ל (בהקדמה לספר שם עולם), בהקדם הירושלמי בשבת (א, ב): "גידול אמר כל האומר שמועה מפי אומרה יהא רואה בעל השמועה כאילו הוא עומד כנגדו", ובהמשך מובאים דברי ר' זעירא: "לית אנן צריכין חששין לשמועתיה דרב ששת דהוא גברא מפתחה", כלומר שאין אנו חוששין לשמועות רב ששת כיון שהוא סגי נהור ואינו יכול לראות את בעל השמועה כנגדו (ולכן עלול לטעות בשמות בעלי השמועות).

מעתה יש לחלק, שהאיסור דאורייתא 'לא תסיג גבול' הוא רק כשיש בדבר שינוי ונפק"מ בהלכה. ואם אין שינוי בהלכה, הוי רק מעלה ומדה טובה לבד. ועל כן רב ששת בסוגיין שהיה סגי נהור והיה קשה לו לדקדק בשמות, אין בכך קפיידא מאחר ואין בו נפק"מ להלכה.

דף כ

זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו

זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו. כלומר שבדברות ראשונות נאמר זכור ובאחרונות שמור. וכן שוא ושקר בדיבור אחד נאמרו.

הרמב"ן (שמות כ, ח) מעיר שיש הרבה שינויי לשון בין דברות ראשונות לדברות אחרונות, ומדוע הגמ' עמדה רק על החילוק בין זכור לשמור. אלא "והכוונה להם כי זכור מצות עשה - צוה שנזכור יום השבת לקדשו ולא נשכח, ושמור אצלם מצות לא תעשה, שכל מקום שנאמר השמר פן ואל אינו אלא לא תעשה - יזהיר שנשמור אותו לקדשו שלא נחללהו, ואין ראוי למשה שיחליף בדברי השם ממצות עשה למצות לא תעשה", לכן הוכרחנו לומר שבדיבור אחד נאמרו.

ובהמשך דבריו מבאר את היסוד הגדול שמצות עשה מגיעה מכוח אהבת ה', ולא תעשה מגיע מכח מידת היראה. ועל כן עשה דוחה לא תעשה, שהאהבה גדולה מהיראה.

ובמהר"ל (תפארת ישראל פרק מג-מד) מרחיב עוד את הדברים לגבי שוא ושקר. ומסביר מדוע יש חילוקים בין לוחות ראשונות לאחרונות? מפני שלוחות ראשונות הן מפי ה', והאחרונות נכתבו ע"י המקבל - ע"י משה. ולכן בלוחות אחרונות יש הוספות שנועדו לבאר את הדברים עבור המקבל. אך לענין זכור ושמור לא יתכן שתהיה סתירה בין הלוחות, ובהכרח שבדיבור אחד נאמרו (וכמ"ש הרמב"ן). וכן לגבי שוא ושקר, לא יתכן שיהיה כזה הבדל בין ראשונות לאחרונות, ובהכרח שבדיבור אחד

נאמרו ואין סתירה.

ויעניש את האדם הזה בחומרה.

והטעם שזכור שייך לדברות ראשונות, ושמוור שייך לאחרונות, מבאר המהר"ל שזכור שייך יותר להקב"ה כיון דהוי מצות עשה, ושמוור שייך יותר למקבל כיון דהוי מצוות ל"ת.

והסביר בפחד יצחק (שבועות סוף מאמר יב; שבת מאמר ב, ג) שכאשר אדם אוהב מישהו, שזה ענין מצות עשה, הוא מתמקד ברצונו של הנאהב. מה הקב"ה - הנותן, רוצה שאעשה. לעומת זאת יראה היא שאדם נרתע לאחריו מהגילוי הגדול של הקב"ה, וההתמקדות היא "האם אני נוהג כשורה מול הקב"ה".

ויש להוסיף על כך שזהו גם ההבדל בין שוא לשקר [שגם עליו אמרו שבדיבור אחד נאמרו]: מצד הנותן ית' אין שייך שקר (דהיינו דבר שטועים בו), אלא שייך רק שוא שהוא שקר ידוע ומפורסם. המושג שקר בתור בלבול מול האמת, זה שייך רק אצל בני האדם. על כן שוא שייך לדברות ראשונות, ושקר באחרונות.

ובעומק, ענין "בדיבור אחד נאמרו", מבאר הפחד יצחק שזה מורה על כך שבעצם הכל הוא ענין אחד. בשבת מתגלה ששתי העבודות ההפכיות, של אהבה ויראה, מתאחדות - שמוור וזכור, וכ"כ בשפת אמת (יתרו תרס"ב).

ורבי צדוק הכהן (קדושת שבת מאמר ד) מוסיף עוד נופך, דליל שבת הוא מצד שמוור ויום השבת הוא מצד זכור (וכן מב' ברמב"ן הנ"ל), כלומר ליל שבת הוא מצד כלל ישראל ועל כן הקידוש הוא ארוך שזו עבודתו. ואילו יום השבת הוא מצד קוב"ה, ולכן אין צריך בקידוש יותר מאשר "בורא פרי הגפן". ובשעת מנחה של שבת, יש איחוד בין "אתה אחד ושמן אחד ומי כעמן ישראל גוי אחד בארץ".

נמצא שהתהליך בשבת הוא - שמוור, זכור, והתאחדותם להיות "בדיבור אחד" בעידנא דרעוא דרעוין.

דף כא

חומר שבועת שקר

על שבועת שוא לוקים אע"פ שאין בו מעשה.

בספר דברי שואל לבעל השואל ומשיב (תמורה דף ג') מבאר הטעם דלוקין על שבועה אף שאין בה מעשה, משום "דכבר נודע דדיבורו של הקב"ה הוה מעשה כמ"ש כי הוא אמר ויהי, ולפי"ז זה שנשבע בשמו של הקב"ה או מקלל בשם ד' א"כ כיון שהוא בא בשם ד' א"כ דיבורו הוה מעשה, וז"ש והפלא ד' את מכותך היינו שע"י שנשבע וקילל בשם ד' ע"כ לוקה דחשוב כדיבור שיש בו מעשה ודו"ק היטב". פירוש, דכיון שדיבורו של הקב"ה מתגלה כמעשה, א"כ כל שימוש בדיבור זה נחשב כמעשה.

ומביא על כך מן הפסיקתא רבתי (פרשה כג): "כתיב שבת לה' אלקיך, רבי תנחומא ואמרי לה רבי אליעזר בשם רבי מאיר, שבות כאלקין, מה אלקין שבת ממאמר, אף אתה שבות מן המאמר", והיינו שהקב"ה שבת ממאמר לבד שהרי במאמר ברא את העולם.

בסוגייתנו דרשינן: "כי לא ינקה ה', ה' אינו מנקה אבל ב"ד של מטה מלקין אותו ומנקין אותו". ולכא' יש לתמוה מדוע שהקב"ה לא ינקה

בשם משמואל (שבועות תרע"ו) מקשה עוד, שבמס' סנהדרין (פו, א) דרשינן דלא תגנוב שבעשרת הדברות היינו בגונב נפשות שענשו מיתה, דומיא דהדברות הסמוכות - לא תרצח ולא תנאף - והם במיתה. וקשה, דהרי גם לא תשא את שם ה' אלקיך לשוא מופיע בעשרת הדברות, ואינו במיתה. ויתירה מזו, דאמרינן לקמן (לט, א) שכל העולם הזדעזע באמירת "לא תשא וכו'", ומדוע באמת אינו במיתה.

מבאר השם משמואל, ששבועת שוא היינו שמאמת את השקר מול אמיתתו ית', וזה חילול השם גדול. חותמו של הקב"ה אמת, ושבועת שוא היא סתירה לזה. על כן שבועת שוא חמורה מאד. אך מצד שני אין לשבועה שכזו כל קיום וממשות, שכן נוגדת היא את המציאות, ומשום כך העונש הוא קל יחסית.

וההסבר - ענשי העבירות נועדו משום שהעבירה מושרשת באדם וצריך עונש חמור כדי להסיר את החטא ממנו. ובשבועת שוא כיון שכאמור אין כאן מציאות ממש, יותר קל להסיר את החטא מן האדם, ובמלקות בעלמא סגי. נמצא שאותה סיבה שהדבר חמור - שפוגע במאמר הקב"ה בעולם, מהאי טעמא העונש אינו כ"כ חמור, דאין בעבירה זו מציאות ממש.

דף כב

חצי שיעור

מבואר בגמ' שבאיסורי תורה בפחות מכשיעור אין הוא נחשב מושבע ועומד מהר סיני, ויכול להשבע על כך. והקשו התוס' ועוד ראשונים והרי לר' יוחנן חצי שיעור אסור מן התורה, ומדוע לא נחשב מושבע ועומד.

וכתבו התוס' בתירוץ הראשון, דכיון דליכא אלא איסורא בעלמא לא חשיב מושבע ועומד. וכן יוצא מדברי הר"ן בחידושיו, דכיון דאיסור שבועה חמורה מחצי שיעור, על כן חלה עליו.

ובמאירי (כא, ב) מוסיף דכל שלא הוזכר איסורו בהדיא אינו איסור תורה גמור אלא דרך סמך, והוא הענין לדעתי שלא נאמר שם שהוא מן התורה אלא מה שראוי להצטרף עם השלמת האיסור.

ויש לבאר הדברים כמו שכתב במהר"צ חיות בסוגיא, וכן הגר"י ענגיל (בית האוצר ח"א כלל קכו), שביסוד איסור חצי שיעור מן התורה לר' יוחנן עומדת ההבנה, שלא מצינו דבר שבשיעור קטן הוא מותר לגמרי וכשיגדל נעשה אסור [מלבד בב' מקומות - בשר בחלב וכלאים שכל אחד לעצמו מותר וכשנתחברו נאסרו], ובהכרח שגם בשיעור קטן יש בו איזה איסור. ובבית האוצר מוסיף לבאר שר' יוחנן סובר שאיסורי תורה הם איסור חפצא, ולכן לא יתכן שהחפצא ייהפך לאיסור רק בהיותו כזית.

על כן אינו מושבע ועומד מהר סיני, דאין כאן איסור בעצם, אלא הוא בגדר "בכח" משום הסברא שלא יכול להיות שהשיעור הקטן הוא היתר גמור.

וביו"ד (סי' ב) איתא שמומר לתיאבון אינו נאמן ששחט בסכין יפה, ואפילו בשבועה, וביאר הש"ך (סק"ב) דלא מהניא שבועה, כיון שאותו אדם חשוד על השבועה באותו דבר, דהרי מושבע ועומד על איסורי תורה.

והתברך בלבבו לאמר שלום יהיה לי, הלא אני יחיד ולא נאמר רק על כלל ישראל, לכן נאמר והבדילו ה' לרעה (וקודם נאמר: לא יאבה ה' סלוח לו וגו' ומחה ה' את שמו מתחת השמים), כיון שפירש עצמו מכלל ישראל".

וביאר דבריו מו"ר רבי משה שפירא זצ"ל, שפרשת כי תבוא כיון שנאמרה לכלל ישראל יש בה הבטחה שלא יעשה בהם כליה, וכפי שפרשת נצבים מתחלת: אתם נצבים היום כולכם, וכתב ע"ז רש"י: הרבה הכעסתם למקום ולא עשה אתכם כליה והוא מדום שיש הבטחה של נצח ישראל, ואין ציבור מת. ועל כן יש ברית נוספת, הברית של פרשת נצבים, דמי שפורש מן הציבור הרי אין לו הבטחה זו, ובו שייך כליה.

והנה הגר"א ביאר את עניין פרשת כי תבוא שנאמר לכלל ישראל, אבל לא ביאר את עניין פרשת בחוקותי שנאמרה לכל יחיד, מה ביאור עניינה? ולפי הנ"ל הדברים ברורים: פרשת בחוקותי היא הברית והשבועה של כל יחיד ויחיד לקיים את התורה: משובע ועומד מהר סיני!

נמצינו למדים דאיכא ג' בריתות, הברית של כל יחיד בפרשת בחוקותי, הברית של הציבור בפרשת כי תבוא, והברית של מי שפורש מן התבור בפרשת נצבים.

ונוסיף בזה עוד, דמובן היטב מדוע דוקא הברית של פרשת בחוקותי נאמרה לכל יחיד והברית של פרשת כי תבוא נאמרה לציבור. דכבר התבאר אצלינו בעבר דהכח של ציבור נצרך כאשר עם ישראל נחית דרגא. בכל ידידה צריך את כח הציבור כמגן. והוא מה שמתבאר מדברי המהר"ל שכלל ישראל נעשו ערבים זה לזה רק בכניסתן לארץ שירדו ממדרגת המדבר. וביארנו שנראה שלכן תפילה בציבור מתחילה רק בבית שני, שאז ירדו כלל ישראל ממדרגת בית ראשון.

וא"כ, מובן היטב: פרשת בחוקותי נאמרה בתחילת המדבר בהר סיני, כשעם ישראל במעלתם, ולכן שם מתמקדים על היחידים. פרשת כי תבוא נאמרה בכניסתן לארץ, בסוף המ' שנה במדבר אחרי שמתו כל הדור דעה, ובספר דברים היכן שהדיבור הוא של משה רבינו, ובזאת העולם מסתתר קצת מכלל ישראל. וא"כ פרשת כי תבוא נאמרה לציבור - שם בעינן את כח הציבור.

ונוסיף לזה עוד נדבך אחד:

הנה המשך הגמ' הנ"ל במגילה: "תניא ר' שמעון בן אלעזר אומר עזרא תיקן להן לישראל שיהו קורין קללות שבתורת כהנים קודם עצרת ושבת שנה תורה קודם ר"ה, מאי טעמא אמר אביי ואיתימא ריש לקיש כדי שתכלה השנה וקללותיה. בשלמא שבמשה תורה איכא כדי שתכלה שנה וקללותיה אלא שבתורת כהנים אטו עצרת ראש השנה היא? אין עצרת נמי ראש השנה היא דתנן ובעצרת על פירות האילן". ומדוע דוקא בחוקותי קודם עצרת וכי תבוא קודם ר"ה?

ולפי הנ"ל הדברים מאירים: עצרת הוא זמן מתן תורה, זמן עבודת היחיד, שהרי לימוד התורה הוא לכל יחיד בפני עצמו (גם כשנמצאים בשיעור כל אחד מבין את הרב בדרך אחרת). ר"ה וימים נוראים הוא זמן התשובה שבעינין את כח הציבור. ההלכה היא שגם עיר שאין בה מניין צריך לשכור אנשים שיהיה מניין בעש"ת, וכל עבודת היום היא עבודת הציבור, וכן "גמדות של רחמים. וא"כ פרשת בחוקותי שנאמרה לכל יחיד, שייכת לעצרת זמן עבודת היחיד, ופרשת כי תבוא שנאמרה לציבור, נקראת קודם ר"ה זמן עבודת הציבור. וד"ק שהוא נראה נכון.

ובפרי מגדים (הקדמה להל' שחיטה) חיבר בין הדברים, דלפי מה שנתבאר בראשונים כאן דחצי שיעור אינו מושבע ועומד, ייצא לנו לדינא שמומר שאוכל רק חצאי שיעור, אינו חשוד אשבעה, משום שאינו עובר על השבועה דאורייתא.

דף כג

מושבע ועומד מהר סיני, הברית של פרשת בחוקותי קודם חג השבועות

הנה בדף וכן בדפים הקודמים מוזכר המושג של "מושבע ועומד מהר סיני" דעל כן לא חלה שבועה על המצוות. והנה צ"ב היכן היא שבועה זו שנבעו ישראל?

מבואר במדרש (במד"ר ט, מז): "ומנין שבסיני לקחו שבועת האלה? שכן כתיב אלה דברי הברית וגו' מלבד הברית אשר כרת אתם בחורב, הקיש ברית חורב לברית ארץ מואב, מה להלן באלה אף כאן באלה, אי זהו ברית של חורב: ואם לא תשמעו לי וגו'".

וביאר מהר"ז: כי בסיני כתוב הנה דם הברית, והברית הוא השבועה, ואין ראיה על האלה, ומ"ש לעברך בברית ה' ובאלתו זה כתיב בסדר נצבים בסוף מ' שנה בערבות מואב ולא בסיני, ודורש שבסוף תוכחת תבוא כתיב אלה דברי הברית וכו' הרי גם בחורב היה הברית באלה היינו תוכחת בחוקותי שנאמרה בסיני וכמפורש במיכלתא וכו'".

פירוש שהברית של פרשת בחוקותי היא היא השבועה שהושבע ישראל על קיום התורה. [ודבר נפלא הוא שדף זה נלמד בפרשת בהר-בחוקותי תשפ"ה]

ונתבונן קצת בענין הברית שמשם נובעת שבועה זו:

הנה כתב הרמב"ם (סוף הלכות מילה): "וכל מצות התורה נכרתה עליהן שלש בריתות, שנאמר אלה דברי הברית אשר צוה ה', מלבד הברית אשר כרת אתם בחורב, ושם הוא אומר אתם נצבים היום כולכם לעברך בברית ה' אלוך, הרי שלש בריתות". נמצא שיש ג' בריתות, ברית דפרשת בחוקותי, ברית דפרשת כי תבוא וברית דפרשת נצבים. וצ"ב מה ענין ג' הבריתות האלה.

וביאר הגר"א באדרת אליהו (פרשת נצבים) עפ"י דברי הגמ' בסוף מגילה (דף לא:): לא שנו (שאינו פוסק בקללות) אלא בקללות שבתורת כהנים, אבל קללות שבמשה תורה פוסק. מאי טעמא? הללו בלשון רבים אמורות ומשה מפי הגבורה אמרן, והללו בלשון יחיד אמורות ומשה מפי עצמו אמרן, כלומר שיש חילוק בין הלשון של הקללות בפרשת בחוקותי שנאמרו בלשון רבים (אם לא תשמעו), לקללות בפרשת כי תבוא שנאמרו בלשון יחיד (יככה ה').

וכתב הגר"א ז"ל: "פירוש, שבלשון רבים נאמר וקאי על כל יחיד ויחיד, והשניה בלשון יחיד נאמר והוא על כלל ישראל כאחד", מחדש הגר"א דכל מקום בתורה שנאמר לשון יחיד קאי על כלל ישראל כאחד ("שמע ישראל"), וכל מקום שנאמר בלשון רבים קאי על כל יחיד ויחיד. וממילא שהברית של פרשת כי תבוא נאמר לעם ישראל יחד, כלומר לכלל ישראל כאחד.

ובזה ממשיך הגר"א לבאר את פרשת נצבים: "וזהו אומרו 'והיה בשמעו את דברי האלה הזאת השניה, הנאמר בלשון יחיד על כלל ישראל,