

מחשבה קצרה על הדף הרב יחזקאל הרטמן

דף ג

מסכת בכורות דף ב

כל' אפילו כל דהו

נחלקו רבי יהודה ורבנן האם "כל" הוא מלשון "כל" (שלימות), או "כל דהוא" (אפילו משהו).

דף זה נלמד ביום הכיפורים, ונוכיר ענין שיקשר ביניהם.

הט"ז (תקפג, ג) כתב בבאור מטבע התפילה הכפול "מלוק על כל העולם כולו בכבודך", דמצינו הרבה פעמים רובו ככולו, וקמ"ל כאן כולו ממש.

האליה רבה מקשה דלא מצינו ש"כל" הוא רוב. ומ"מ המנהג לומר "כל העולם כולו".

והמפרשים מביאים ראיה מסוגיין ש"כל" יכול להתפרש גם "כל דהו".

הלבושי שרד מוסיף שהוא הדין מה שאומרים "וכל הרשעה כולה כעשן תכלה", הרי שגם כאן מקפידים להדגיש שהכוונה ל"כל" ממש.

ע"פ יסוד זה מובא דבר נחמד בשם מהר"א ברודא זצ"ל (בספר אור לישרים דרוש ז), דהנה איתא כל המתגאה מביא חמה לעולם, ומה השייכות, אלא דמצינו בסוטה (ה, א) מחלוקת האם שרי לת"ח להתגאות שמינית שבשמינית או לא, והנידון תלוי כיצד לפרש מה שנאמר "תועבת ה' כל גבה לב", חד מ"ד סובר ד'כל' כולו משמע, וקצת גאווה שרי, אך אידך מ"ד סובר 'כל' אפילו כל דהוא משמע. והנה כתיב "והוא רחום... ולא יעיר כל חמתו", ואם נאמר ד'כל' כל דהוא משמע, אפילו מקצת נמי לא יעיר, אך אי אמרינן ד'כל' כולו משמע, הרי דרך כל חמתו לא יעיר, אבל מקצת יעיר ח"ו, ולכך קאמר כל המתגאה וסובר שמוותר להתגאות משום דהא דכתיב תועבת ה' כל גבה לב דוקא משמע כולו, א"כ גורם לפרש גם "ולא יעיר כל חמתו" דמקצת חימה יעיר, ונמצא שמביא חימה לעולם.

בספר בנין אריאל פרשת קורח מדבר על הפסוק "כי כל העדה כולם קדושים", דקשה כיון שאמרו כל העדה למה להם לומר כולם. וצ"ל כסברת הט"ז, דאם רק היו אומרים כל העדה לא היה משמע אל רובם, לכך אמרו כל העדה כולם, שלא חסר מהם אפילו אחד. וע"ז קשה מנא ידעי שלא נמצא בכל עדת ישראל אפי' אחד אשר אינו קדוש, לכך פירש רש"י מדברי חז"ל דכולם קדושים היינו ששמענו בסיני אנכי ולא יהיה לך, ואותן הדברות הרי ודאי שמענו כל ישראל ואחד מהם לא נעדר, כמו שמפורש במדרשים שאם היה חסר מכלל ישראל אפילו אחד לא היו כדאים לקבל את התורה.

דף ד

האם אהרן היה בכור

התוס' בסוף ע"א מביאים שהמשמעות ברש"י היא שאהרן הכהן היה בכור,

התחלת מסכת בכורות

תחילת המסכת עוסקת בכך שכאשר יש חלק לגוי בבמה או באמה, יש פטור מבכורה. ויש להבין מדוע פותחת המסכת בד"ן זה.

והנה כתב בספר החינוך (מצוה יח): "משרשי מצוה זו, שרצה השם לזכוננו לעשות מצוה בראשית פרינו, למען דעת כי הכל שלו, ואין לו לאדם דבר בעולם רק מה שיחלק לו השי"ת בחסדיו... ועוד, לזכור הנס הגדול שעשה לנו השי"ת בבכורי מצרים, שהרגם והצילנו מידם".

ולכאורה שני טעמים אלה אינם קשורים זה לזה.

ובספר דרך פקודין (מ"ע יח) ביאר שטעם מצות בכורה הוא, שהמצרים היו תחת המזלות, ומזלם הוא בכור המזלות. והחידוש של יצ"מ היה שכל הטבע והמזלות נמצאים תחת שליטת הקב"ה, והוא משדד המזלות לפי רצונו. "ולזכר זה נצטיינו אנחנו עמו אשר בחר אותנו לחלקו (ואנחנו למעלה מן הטבע ואין מזל לישראל, שבת קנו, א), להקדיש לו כל צורת ראשית, דהיינו בכור פטר רחם, וראשית פרי אדמתינו, וראשית דגנינו, וראשית ערסותינו. להורות על כל ראשית הטבע והמזל וכל עסקינו בטבע הכל משועבד להבורא עולם והוא המשגיח על כל".

וממשיך הדרך פקודין, שסדר יומו של יהודי הוא שמוסר להקב"ה את ראשית יומו, ומודה ומתבונן מיד בקומו על מלכות שמים עליו.

נמצא ששני הטעמים שבחינוך חד הם, הבכורות במצרים היו גילוי שהקב"ה שולט על מערכות הטבע, וממילא כל מה שאנו עושים הוא להראות שעבוד מוחלט לה'. והכל עולה למקום אחד.

וענין זה שייך לכלל ישראל בדוקא, ולא לאוה"ע.

הרמב"ן (ויקרא יח, כה) מבאר שלכל עם ועם יש שר בשמים, ואילו את עם ישראל הבדיל הקב"ה מכל העמים, ולא שם אותם תחת אף שר ומלאך. עם ישראל חיים באופן קבוע במצב של חיבור להקב"ה, כפי שהתחיל מאז יצ"מ.

נמצא שמצוות בכורה שייכת אך ורק לישראל עם קרובו, שרק הם התחברו לאותו גילוי גדול של שידוד מערכות הטבע והמזלות ושליטה בלעדית של הקב"ה.

ומעתה מבורא נפלא מדוע פותחת המשנה בענין זה של פטור עכו"ם, דהדבר מלמד אותנו מהות ענין הבכורה, שקדושת בכורה היא רק אצל כלל ישראל, ודי בחלק קטן שהגוי שותף בו, כדי להפקיע קדושת בכורה.

דף זה נלמד בערב יוה"כ, וזה ענינו של יום קדוש זה, שהוא יום מיוחד לכלל ישראל - "פלך פוחל וסולח לעונותינו ולעונות עמי בית ישראל", שהיום נתגלה חיבור מיוחד בין ישראל להקב"ה, עד שנפחלים עונותיהם.

ומבאר המהר"ל עומק ענין החמור. ונקדים לדבריו, שיש מושג שנקרא 'חומר' ו'צורה', וכבר הוזכר ברמב"ן תחילת החומש, ונדון רבות בדברי המהר"ל בספריו. הכל נוצר מחומר כללי (היולי), ומה שמייחד כל יצור הוא הצורה שלו. החומר של כל בני אדם דומה, שלכל אחד יש רמ"ח אברים ושס"ה גידים, ומה שמחלק בין בנ"א, הוא החלק הרוחני שלו. ההבדל בין אוה"ע לישראל, שישראל הם יותר בעלי צורה. המצרים היו החומריים ביותר. נמצא שהצורה מבטאת ענין רוחני, וככל שאדם יותר מגושם הרי הוא יותר חומרי.

אצל בעלי החיים מי שמייצג את החומר הוא החמור, וההסבר הוא שהחמור יכול לשמש לדברים רבים - מושא, חרישה, רכיבה - ואין לו צורה מסוימת. על כן הוא מייצג את החומר. כשרוצים לבטא את פחיתות המצרים נאמר "בשר חמורים בשרם". כשרוצים להראות התעלות של אדם על דבר, אומרים שהוא "רוכב על חמור". הסוס אינו בטל אל האדם, כי יש לו צורה מצד עצמו, ואילו החמור שהוא חומר שאין לו צורה הרי הוא מצטרף אל האדם הרוכב עליו. על כן אברהם ומושה רכבו על חמור, וכן המשיח יבוא על גבי חמור. באופן כזה מתגלה מעלת הרוכב.

מבאר המהר"ל שהתיאור שהחמורים נשאו את בית מצרים, יש בזה גילוי על ההתעלות של כלל ישראל אשר מתעלה מעל מצרים. לא לחינם נוצרו ישראל במצרים, להראות שהוא ההיפך הגמור ממנו. כלל ישראל מתעלה מעל החמורים, וכל הכסף והזהב שיש למצרים, הושם על החמורים שיצאו ממצרים. כשעם ישראל רוכב על חמור, אותו חמור מתבטל אליהם לגמרי. ומכיון שהחמורים הצטרפו אל הגילוי של כלל ישראל ביצ"מ, על כן יש קדושת בכורה על החמורים. ואין זה בגדר שכר, אלא שנדבק בחמורים קדושת יציאת מצרים. דוקא מפני שהחמור הוא חומר בלי צורה, הרי הוא יכול להיטפל אל מעלת ישראל בעלי הצורה.

והדברים עמוקים מאד ותן לחכם ויחכם עוד.

דף 1

את לרבות תלמידי חכמים

"שמעון העמסוני היה דורש כל את ואת בשתורה, כיון שהגיע לאת ה' אלהיך תירא פירש, אמרו לו תלמידיו רבי כל אתין שדרשת מה תהא עליהם, אמר להם כשם שקבלתי שר על הדישה כך אני מקבל שכר על הפרישה, עד שבא רבי עקיבא ולימד את ה' אלהיך תירא לרבות תלמידי חכמים".

והקשו המפרשים מדוע לא נתקשה שמעון העמסוני כבר בפסוק "ואהבת את ה' אלקיך" (שכתוב בתורה לפני הפסוק "את ה' אלקיך תירא").

המהר"ל (נתיב יראת השם ועוד) מבאר כך (וכבר מובאר בן בשו"ת מהר"ל ס' א):

המושג 'יראה' שייך רק כלפי דבר אלוהי, ועל כן סבר שמעון העמסוני שאין שייך לצוות על יראה אלא כלפי הקב"ה, ומי שמוסיף עוד דברים לירא מהם הרי זה דומה לשתי רשויות ח"ו, מוש"כ האבה שייכת גם לדברים נוספים.

עד שבא ר"ע ולימד שאין בדבר סתירה, וביאר מהר"ל ש"ת"ח הוא כמו דבר שטפל להקב"ה (וכדרכת "את הטפל לבשרו").

החת"ס (קידושין מ"ז) וכן משמעות המקנה (שם) מבארים כדלהלן:

ביראת ה' יש שני חלקים: יראת העונש, ויראת הרוממות. לרוב האנשים היראה הנוגעת אליהם היא יראת העונש, ואצל אנשים גדולים יראת הרוממות היא העיקרית. יראת העונש שייכת רק כלפי הקב"ה, שרק הוא יכול להעניש. אך יראת הרוממות שהיא ההתפעלות מול דבר מרומם ונעלה, זה שייך גם כלפי ת"ת.

שמעון העמסוני למד את הפסוק "את ה' אלקיך תירא" על היראה השווה

ועל כן לא היה יכול לפדות אחרים, דדיו לפטור את עצמו. וכן השה שלו לא פטר חמורי ישראל (והנה לתוס' היתה גירסא אחרת ברש"י, אך גם לגירסא שלפנינו יוצא שזו המשמעות).

אך מקשים התוס', דמרים היתה גדולה מאהרן בג' שנים כמו"ש במדרש. וברש"י בשבת (פח, א) כתב רש"י שמושה היה שלישי לבטן - "מרים אהרן ומושה", משמע שמרים הבכורה. וצ"ע מדבריו כאן.

ובאמת שבבעל הטורים (במודר ג, ב) איתא על הפסוק "בני אהרן הבכור נדב" שיש הפסק בין "הבכור" ל"נדב", לרמזו שתיבת "הבכור" קאי אחורה, דאהרן בעצמו היה בכור.

וכן במהרש"א בח' אגדות לסנהדרין (ו, א) כתב שקודם חטא העגל שהיתה העבודה בבכורות, גם אהרן היה עובד, מושם שהיה בכור.

וכן משמעות המדרש (במודר רבה ג, ב) דאחרי חטא העגל עברה העבודה לשבט לוי, וניתנה הכהונה לאהרן שהיה בכור. וכבר העיר הרש"י שם שהרי אהרן לא היה הבכור אלא מרים. והניח בקושיא.

בדעת תורה למהרש"ם (בקונטרס זכור זאת ליעקב בסו"ס) דן אם כיבוד אח גדול הוא רק בבכור או גם באח שיותר גדול ממנו. ומביא ראיה מאבות דר"נ שמושה כיבד את אהרן לפי שהיה אחיו הגדול, וראיה זו תלויה בנידון אם אהרן היה הבכור.

וליישב כל זאת יש שני מהלכים שמתחברים יחד:

בספר דעת משה לאדמו"ר מבויאן (ס' מט) מביא בשם האדמו"ר מסדיגורא, שענין בכור הוא שהבן הראשון שנולד ייצג את המשפחה כולה והוא זה שהיה חשוב, וקודם העגל היה עליו לעבוד במשכן, וגם אצל אוה"ע הוא היה החשוב. אך אין הדבר תלוי דוקא במי שנולד ראשון, אלא החשוב במשפחה, ואם אין ראשון או שנולדה ראשונה נקיבה, אזי השני היה נחשב כמו בכור. וראיה מהמדרש שכתב ששם בן נח היה נחשב לבכור, אע"פ שבפועל הוא לא היה הכי גדול.

וכן במצרים נאמר "אין בית אשר אין שם מת", שאם לא היה בכור, גדול הבית היה מת. חז"ן שהגדול הוא זה שנחשב לבכור. ודבר זה מתחבר היטב אל מה שדברנו בעבר, שקודם חטא העגל לכל משפחה היתה שייכות לעבודה, ועל כן בכל משפחה היה נציג שעבד במשכן. ולאו דוקא מי שהוא פטר רחם.

המשך חכמה (במודר ג, ב) מביא שבכורת אהרן פירושה שהוא בכור לנבואה, שנתנבא במצרים, ובזה מובאר מדוע לא היה אהרן במנין, דרק אלה שהתקדשו ביצ"מ נמנו, ואילו אהרן נתקדש קודם לכן, בשעת נבואתו. זהו מהלך דומה, שהבכורה היא לא פטר רחם אלא מעלה.

ובזה מיושבות הסתירות, שרש"י בשבת כתב שאהרן נולד שני, אך אין זה סותר שמעלת בכורה דאיירי בסוגיין, היתה לו. וכן הבעל הטורים ושאר מקורות שהיה אהרן בכור, אין פירושו כפשוטו אלא שיזכה למעלה זו.

דף 2

מה נשתנו פטרי חמורים

"אמר ר' חנינא שאלתי את ר' אליעזר בבית מותבא רבא, מה נשתנו פטרי חמורים מפטרי סוסים וגמלים, א"ל גזירת הכתוב היא, ועוד שסייעו ישראל בשעת יציאתם ממצרים, שאין לך כל אחד ואחד מישראל שלא היו עמו תשעים חמורים לובים טעונים מכספה וזהבה של מצרים".

והדברים תמוהים, וכפי ששאל המהר"ל (חי' אגדות): "אף כי דבר זה נראה רחוק כי יתן לחמור שכר שטען משאו".

אין בהם עומק, אלא שניסו להתקילו בלשונו, וברוב חכמתו הצליח להמנע מכך.

אולם המהרש"א והגר"א לומדים שכל השאלות יש בהן עומק גדול, וכפי שמכריח המהרש"א, דאין שייך לומר שדברים אלה דברי הבאי בעלמא, ובמה עדיף מספר בן סירא. אלא יש כאן ויכוח עמוק בין חכמי ישראל למינין של אוה"ע.

מו"ר הגר"מ שפירא זצ"ל, מסר סדרת שיעורים על אגדות אלה, ובה למעלה מעשרים שיעורים.

במסגרת המגבלות של שיעורי "מחשבה קצרה", נדבר על שני מאמרים.

המאמר הראשון הוא "ההוא גברא ובעי איתתא ולא יתבין ליה וכו'", ומבאר המהרש"א "שאלו המינים כפרו במעלת ישראל ובחכמה אשר להם ע"י תורת אלקית שנתחדדו ישראל ליתנה להם יותר מכל שאר עכו"ם, וע"י התורה נעשו ישראל בת זוג ובת מזליה של הקב"ה כמפורש בכמה כתובים, והם כפרו בזה, וזה שהביאו לו משל בדרך ארץ, גברא דאזל ובעי איתתא ולא יתבין ליה, מאי חזי דאזיל היכא דמדילי כו', דודאי אינו אזיל להיכא דמדלו מיניה, דמכל שכן לא יתנו אותה לו, אבל אזיל ליותר שפלה מהראשונה דאזיל אותה יתנו לו, וכן הוא הדבר הזה שכבר החזיר התורה לכל העכו"ם כמ"ש וזר משעיר למו וכו', וא"כ מה שהלך אח"כ לישראל שיקבלו לא משום דמדלי מינן אלא שהם יותר שפלים במעלה".

ואת תשובת ר' יהושע בן חנניה, מבאר המהרש"א, שבמה שהראה להם סיכה שנכנסת לכותל, רמז להם שהעולם תלוי בתורה כפי שהסיכה נכנסת בכותל ותולים בה חפצים, והאופן שאפשר לתלות בתורה את הכל, זהו רק אם מתחברים לעליונים, ולכן התורה שייכת רק לעם ישראל, **כי הם שייכים למקום גבוה מאד**, שצורת יעקב חקוקה על כסא הכבוד, על כן התורה שהיא מעבר לגבולות העולם שייכת לישראל שנטועים גבוה מעל גבוה. ומה שחזר הקב"ה אחר אוה"ע, היינו שידע מעיקרא שהם לא יקבלו את התורה, כי באמת התורה לא יכולה להתנתן להם.

הגר"א מבאר את התשובה באופן אחר: כל דבר יש לו מזל, וגם מי שמקבל תורה, היינו שנוגד במזל שראוי לו לקבל תורה. ובמדרש איתא ששאלה מטרוניתא את ר"ב בן חלפתא שנאמר בדניאל "יהיב חכמתא לחכימין", וקשה דהוה ליה ליתן חכמה לשוטים. והשיב לה, שהרי כשהיא נותנת הלואה, היא מלווה לעשיר ולא לעני, כי העשיר ישיב את החוב ולא העני. כך מי שייך לחכמה יכול לקבל חכמה ולא מי שמופקע ממנה.

על דרך זה, כלל ישראל הם בני מזל של התורה, משא"כ אוה"ע. וזה שלא רצו האומות לקבל התורה, היינו כמ"ש המהרש"א שאין הפירוש שהיה שייך שיקבלו, אלא שהם באמת לא שייכים (וכן איתא במהר"ל שלא היה דו שיח ממש בין הקב"ה לאומות, אלא שנשכח בהם שאינם שייכים לוה). זו תשובת ריב"ח, שאוה"ע לא מיאנו לקחת את התורה אלא שאינה מתאימה לאופי שלהם. כשם שאין אדם יכול להתחתן עם אשה שאינה בת מזלו, ואינו תלוי בחשיבות בלבד, כך כלל ישראל קיבלו את התורה ולא אוה"ע, ולא מפני שהם פחותים אלא משום שהיא מתאימה להם די"קא.

ודבר זה מתאים עם דברי המהר"ל בתחילת ע"ז, שלא היה הצעה באמת מאת הקב"ה לאומות העולם לקבל את התורה, אלא מה שמואב שאמרו "מה כתיב בה" הוא להראות שהתורה אינה שייכת לאופי שלהם.

במהר"ל כאן כתב שהשאלה היתה שכלל ישראל אומרים שהם שייכים לעוה"ב, אבל הרי עוה"ז הוא דבר פחות, ואם לזה אינם שייכים איך יחיו שייכים לדבר יותר גבוה, וכמו אדם שנדחה מאשה פשוטה לא ילך לאשה מיוחסת. והתשובה היא שהדבר תלוי בהשתייכות, וכלל ישראל אין שייכים לעוה"ז כי מעלתם נבדלת ואלוקית. נמצא שהמהר"ל הולך בכיוון דומה לגבי

לכל נפש, דהיינו יראת העונש. ר"ע חידש שמדובר על יראת הרוממות, ואף שרוב האנשים אינם מגיעים לדרגה כזו, ראה ר"ע בעצמו שאף שבתחילה היה עם הארץ, עלה ונתעלה לדרגת היראה הגבוהה, ועל כן שייך לבאר את הפסוק על יראת הרוממות, שמבשרו חזה שזהו שפיר דבר ששייך לכל אחד מישראל.

דף 2

החילוק בין דבש דבורים לדבש צרעין

הטעם הראשון שבדש דבורים מותר, איתא בגמ' שהדבש רק עובר בגופן ולא מתמצה מהן. והטעם השני הוא דברי רבי יעקב, שלומדים להתיר מהפסוק שנאמר "שרץ העוף טמא" - ולא מה שהעוף משרץ. ומקשינן דא"כ גם דבש צרעין יהיה מותר, ומתרצים שזה יש לו שם לווי וזה לא.

מדייק השם משמואל ממהלך הגמ', שלפי הצד הראשון לא היתה שאלה מה החילוק בין דבש דבורים לצרעין, והיינו דבש צרעין כן מתמצה מגופן.

על פי זה מבאר השם משמואל (בלק תרע"ה), את מה שנאמר "ויאמר אלקים אל בלעם לא תלך עמם וגו' כי ברוך הוא", ופרש"י: "א"כ אברכס, א"ל אינם צריכים לברכתך כי ברוך הוא, משל אומרים לצרעה לא מדובשיך ולא מעוקציך".

וקשה דמפורש במדרש שהקב"ה שפיר רצה שבלעם יברך, כדי להראות שגם מי ששונא את ישראל מברך אותם. ועוד קשה מדוע נקטו דוקא צרעה, הלא גם דבורה עוקצת.

אלא הפירוש הוא ע"פ הגמ' כאן, וכלשונו: "ונראה שלכן המשילו בכאן ברכות בלעם לדבש צרעין, והיינו שבלעם אמר שיברכס, א"כ היה לו חלק בברכה דומיא דדבש צרעין שמצות אותו מגופן, וא"כ חלק טמא מעורב וטמון בתוך הברכה, והגם שפיו יברך, בקרבו תהיה טמונה הקללה. וכה"ג להיפוך מצינו בש"ס (מו"ק טו, ב) [שרשב"י שלח את בנו לקבל ברכה משני תנאים, והם אמרו דברים שנראים כקללה, ורשב"י הסביר שבקלות אלה טמון ברכת] שהברכה היתה טמונה בלבוש קללה, שבפשיטות היתה נראית כקללה אבל בפנימיות הפירוש היתה ברכה (מכיון שהיו התנאים הללו אנשי ברכה). והטעם שאמרו בלשון זה, כי ידוע שכל דבר שהוא בהעלם יש לו כח ביותר, הן לטוב והן ח"ו להיפוך, וכמו תוקף ואריכות גלות אדום מפני שהרע שבו הוא טמון ונעלם ונמשל לחזיר שסימן טומאה שלו הוא בפנים... וזה שאומרים לא מדובשיך ולא מעוקציך, היינו שהעוקץ טמא שבדבש הצרעה הוא מה שנתמצה מגופו. והכוונה היתה שיתברכו ישראל מפי נביא לגויים, היינו שהדיבור יהיה כולו קודש, אלא שיעבור דרך פי נביא לגויים, דכוננת הקב"ה היתה שיעבור דרך הפה של בלעם, אך לא להתמצות ממנו.

ויש להוסיף מה שנאמר בגמ' (סנהדרין קה, ב) שהקב"ה הטיל חכה לתוך פיו, היינו שהברכה היתה חיצונית אליו.

דף פ-א

סבי דבי אתונא: הקדמה, פאפר א'

בדף זה מובא המעשה העמוק של סבי דבי אתונא. "ב שאלות ותשובות היו בין סבי דבי אתונא ור' יהושע בן חנניה, עד שניצחם.

גדולי מפרשי האגדה דנים בגמ' זו: המהר"ל והמהרש"א בחי' אגדות, וכן יש ביאור מהגר"א בספר "ביאורי כמה אגדות".

המהר"ל נוקט שמלבד שתי השאלות הראשונות, שאר השאלות והתשובות

התשובה, ולגבי השאלה יש הבדל אם מדברים על התורה או על עוה"ב.

דף ח-ב

סבי דבי אתונא: פאמר י

השאלה העשירית ששאלו סבי דבי אתונא את ר' יהושע בן חנניה: "אִיְתָּו לִיהִי תְּרִי בִּיעִי, אֲמַרְוּ לִיהִי דְּגִיְתָא אֲוִפְקִמִי וְהִי דְּגִיְתָא חִינְרִתִּי, אִיְתָּי לְהוּ אִיהוּ תְּרִי גְבִינִי, אֲמַר לְהוּ הִי דְּעִיָּא אֲוִפְקִמִי וְהִי דְּעִיָּא חִינְרִתִּי". דהיינו, כשם שא"א לדעת אם הגבינה הגיעה מעו שחורה או לבנה, כך לגבי ביצה.

המהרש"א מבאר דבר נפלא שנוגע לעניני דיומא: בעמ' א' אמרינן שימי העיבור של תרנגולת הם כ"א יום. וכמו כן יש כ"א יום בין י"ז בתמוז לתשעה באב. וכן יש כ"א יום בין ר"ה לחוש"ר, שהם ימי הדין. אומרים סבי דבי אתונא לר' יהושע, שאותם ימים של חיתום ותשובה, מקבילים לימי האבלות והחורבן, לומר לך שכשם שברור שבימי בין המצרים (-תרנגול שחור) אין לכלל ישראל תקוה, כך בימי הדין (-תרנגול לבן). משיב להם רבי יהושע, שהרי מצינו גם שני עיזים דומים, והיינו שני השעירים ביום הכיפורים, השעירים הללו דומים ואעפ"כ אחד קרב לה', והשני הולך לעזאזל, והכפרה יוצאת משניהם. מעתה, נכון ששתי מערכות הימים מביאים לאותה תוצאה, אך להיפך מדבריכם, שכשם שימי הדין מביאים לידי כפרה ותקוה, כך ימי הצרות מביאים את כלל ישראל לידי גאולה.

ויש להעיר על דברי המהרש"א, שלכאורה מו"ז בתמוז עד ת"ב יש כ"ב ימים. וי"ל דת"ב עצמו נקרא מועד, וכפי שמבאר האריז"ל שהקב"ה ביום זה כילה חמתו על עצים ואבנים, ועל כן יום זה הוא מחוץ לחשבון.

אמנם רבי צדוק הכהן (צדקת הצדיק אות קעא) מבאר שבאמת מונים כ"ב יום, וכנגדם גם בימי הדין יש כ"ב יום עד שמיני עצרת שגם הוא חלק מהמחלה. ועוד מוסיף שם בסוגריים, שישנו גם מהלך של כ"ג, דהרי בחו"ל נוסף יום כ"ג של שמחת תורה, וגם בימי הצער, אפשר לחשב יום נוסף שכן ב"ב באב יש המשך של האבלות (ואיכא למ"ד שאז עיקר האבלות). ואולי י"ל לפי מהלך זה, שגם בעיבור התרנגולת אפשר לחשב כ"ב יום, שביום הכ"ב הביצה יוצאת לאור העולם.

דף ט

סבי דבי אתונא: סיום

בסיום המעשה של סבי דבי אתונא, נגזר עליהם למלא את החבית שוב ושוב עד שבלו כתפיהם והלכו לאבדון. והדברים צ"ב.

המהר"ל מבאר במהלך שני, שכל ענין סבי דבי אתונא הוא שהם שכליים ('אתונא' היינו כבשן, שכן אש מייצגת שכל). וטענתם היתה שהם שונים מכל בני אדם, וכפי שרואים בתחילת המעשה שלא היה שייך להכנס אליהם אדם מבחוץ. אמנם לפי האמת, כלפי התורה אין הם שכליים, ורבי יהושע בן חנניה מנצחם בכך שהתורה כוללת כל החכמות, ואילו הם אינם יכולים להתחבר לתורה, ד"תורה בגויים לא תאמין".

בסיום הסוגיא מלמדים אותנו חז"ל שהשכל שלהם חסר, שכיון שהשכל מתחבר לגוף הרי הוא מקבל חסרון. כשהם ממלאים מים עוד ועוד, לעולם יהיה שם חסרון. אין להם השלמה, כי השלמה יש רק בתורה.

ולחבנת הדברים נציין לדברי הבני יששכר בספרו אגרא דפרקא (אות קפח) שמביא דברי הוזהר משפטים (ח"ב דף ק"ד, ב) שאותם מים שבולעים כל מים,

הם מי התורה. כמו הבאר שאפשר לדלות ממנו ולעולם אינו חסר, כך התורה בולעת וכוללת כל החכמות.

המים שמוזכרים בסוגיין הם מי התורה, והיא גדולה מכל החכמות כולם. סבי דבי אתונא היו מתפארים בחכמתם, והגמ' באה ללמדנו שאין בהם שום מעלה מול רבי יהושע בן חנניה.

ויש אנשים שלצערנו עוזבים את התורה כדי ללמוד פילוסופיה, ואינם יודעים שהכל כלול בתורה. רבי יהושע בן חנניה מראה זאת ע"י שמכניסים את מימיהם לתוך מי התורה, ונבלעים בהם.

ודיברנו במס' ע"ז שמאז שנתגלתה חכמת הקבלה, אין אנו מוצאים פילוסופיים יהודים שומרי תו"מ, שכן הכל נכלל בתורה העמוקה והרחבה.

דף י

סימני טהרה דבהמה

"רבי שמעון אומר, אף הגמל והארנבת והשפן והחזיר אינן צריכין לא מחשבה ולא הכשר, ואמר רבי שמעון מה טעם, הואיל ויש בהן סימני טהרה".

המהר"ר (ח"א סי' נא) מביא את החקירה האם סימני טהרה של בהמה חיה ועוף הם סיבת הטהרה, או שהם סימן בעלמא. ונוקט המהר"ר ש"הם רק סימנים, שהרי אנו מותרים קלות שנוגד מטהרה, ואוסרים טמאה שילדה בהמה שיש לה סימני טהרה, הרי שאין משמעות לסימנים כשאנו יודעים שהבהמה יצאה מן הטהור או מן הטמא.

ועוד מוכיח מהא דאמרינן בחולין (פרק אלו טרפות) שלעוף יש ד' סימנים שכל אחד מספיק לטהרו, ומי שאינו בקי צריך להחמיר ולא לאכול עופות אלה, וקשה נתיר מכח ספק ספיקא, דשמוא יש את הסימן האחד, ואת"ל שאין, שמוא יש את הסימן השני וכו', ומוכח דהסימנים אינם סיבת הטהרה, וממילא אין כאן ס"ס אלא ספק אחד - האם העוף טהור או טמא.

בבית האוצר (ח"ב מערכת ב כלל ה) ובזרע אברהם (סי' יד) הוכיחו מסוגיין דלא כמהר"ר ט, דאם הסימנים הם רק סימן בעלמא, מה מועיל סימן אחד לרבי שמעון.

ויש ליישב דהנה בחולין (מב, א) אמרינן "מלמד שתפס הקב"ה כל מין ומין והראה לו למשה וא"ל זאת אכול וזאת לא תאכל", ובחי' אגדות למהר"ל נקט כמהר"ר ט שסימני הטהרה אינם אלא סימן בלבד, וענין הטהרה תלוי במה שזה המין קרוב להקב"ה, והטומאה תלויה בכך שאותו המין רחוק מהקב"ה.

ומעתה י"ל דכאשר יש לבהמה סימן טהרה אחד, הרי שיש בכך סימן לכך שיש לבהמה זו מקצת קורבה להקב"ה, ואף שאין די בזה כדי להתירו באכילה, מ"מ יש לזה משמעות.

וכן הזכרנו לגבי הגמ' שסימני הדגים הוזכרו שניהם משום יגדיל תורה ויאדיר, והיינו שע"ז נבין את מהות הטהרה והקורבה.

ומיושבים דברי מהר"ר ט, שאף שהסימנים אינם אלא סימן בעלמא, מ"מ סימן אחד מהני במקצת.

דף יא

מצות פדיון פטר חמור

התוס' כתבו שברכת המצוות נאמרת כאשר פודה את החמור בשה, ולא בזמן שמוסר את השה לכהן.

פדיון הבן אחר ל' יום ה"ה דאינו עובר כל שעה.

עכ"פ נמצא שיש כאן מחלוקת יסודית האם בפדיון הבן כשהגיע זמנה כל רגע יש חיוב. ולכאן עומק הויכוח הוא האם מעשה הפדיון הוא לפטור איזה מצב של חסרון, שאז כל רגע שמעכב את תיקון החסרון, יש לו המשך הפגם, ודומיא דמילה שהיא להסיר הערלות. ועוד נדבר בזה בע"ה.

דף יג

מצוות הפדיה קודמת למצוות עריפה

"מצוות פדייה קודמת למצוות עריפה".

להבין ענין זה בעומק, נצרך לכאן את דברי הבן יששכר בספרו דרך פקודין (מצוה כב), שמסביר דברים נפלאים במצוות פט"ח.

מביא מדברי הזוהר (פרשת בא):

"וכל פטר חמור תפדה בשה וגו', פקודא דא לפדות פטר חמור, ולערוף פטר חמור אם לא יפדה ליה, הדא הוא דכתיב ואם לא תפדה וערפתו, ורוא דא יצר הרע יכול לאחזרא בתיובתא, ולבתר לאחזרא יצר הטוב, כמה דאוקמוהו אם זכה עזר, אם לא זכה כנגדו, בגין דאינון דיוקנא חד דשה, וחד דחמור, ואי זכה לאחזרא בתיובתא, אף על גב דאיהו חמור עם הארץ, תפדה מן גלותא בשה, דאיהו (ימייה נ"ז) שה פזורה ישראל, ואי לא הדר בתיובתא, וערפתו, שוי ליה עם קשה קדל, דעתידין לאתמחאה מן ספר חיים, דעלייהו אתמר (שמות לב) מי אשר חטא לי אמחנו מספר".

וכתב הדרך פקודין: "והנה עם היות שדברי שלהבות הזוה"ק א"א להתבונן בם עד תכלית הכוונה, עכ"ז להיות דברי אלקים חיים דנפקין בהדרתא מפי קדושי עלינון, יש חלק לכל נפש מישראל למצוא בהם דברי חפץ כפי שורש נשמתו במחצב הקדוש", והולך ומבאר ע"פ פשוטו, דהנה בכל אדם מישראל יש ב' נפשות, היינו נפש הקדושה מסטרא דקדושה ומשכנה במוח ומתפשטת בחלל הימני שבלב, ונפש השניה מהקליפה ומשכנה בחלל השמאלי שבלב, והוא רוא דיצה"ר. וזה כל האדם להפוך מר למתוק, להפוך גם נפש הבהמית לקדושה.

אם האדם משעבד את החומר לקדושה, הרי החומר עצמו נחשב לדבר טוב. משא"כ להיפך.

וזו קליפת נוגה שיכולה ליהפך לטוב או לרע, והכל תלוי באדם.

בתחילת עבודת האדם (נראה דלא דוקא בגיל צעיר, אלא בכל פעם שמתחיל לעבוד מחדש), אם הוא מחליט שכל מעשיו יהיו לשם שמים, אז הוא מעלה את היצה"ר ומחזיר אותו בתשובה, ונעשה היצה"ר עזר ליצה"ט, וזהו שהחמור - החומריות, נפדה בשה, כלומר מתעלה לדרגת שה [מוסיף שהמילה 'שה' כוללת בתוכה את רמ"ח יחד עם א"ל הוי"ה, שהם שמות החדס והרחמים שמסייעים לאדם בעבודתו], אך אם החמור נשאר כחמור ועוסק בהנאותיו לטובת עצמו, הרי שצריך לערפו, ולהתגבר עליו ע"י יסורים וסיגופים, דהיינו לעקרם מהשורש.

זהו הפירוש בדברי הזוהר: יש שתי דרכים כיצד להתמודד עם החומריות - הא' להעלות את החומריות ולהפכו לקדושה. הב' להשאירו כחמור ולהתגבר עליו בכוח.

ודבר זה מתחבר למבואר רבות בדברי ר"צ הכהן, שיש שני סוגי עבודות - לאתהפכא ולאחכפא, והדרך המעולה היא להפוך את היצה"ר לטוב, והדרך הפחות משובחת היא לעסוק בכפיית הרע. והן הדברים של ב' הדרכים - פדייה, ועריפה.

המנחת חינוך (מצוה כג, ב) מבאר שעיקר המצוה הוא הפדיון ולאחר מכן ממילא השה שייך לכהן, ואינו דומה לשאר מתנו"כ שעיקר המצוה הוא לתת לכהן.

ומציין למה שכתב במצוה כב, שם מדבר על מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן כיצד למנות מצוות שיש בהן כמה חלקים, וכתב שאין שום מצוה לתת את הפדיון פט"ח לכהן, כי 'משלחן גבוה קזכו', וכמו שאין מצוה לתת לכהנים את חלקם בקדשים, דזה נפעל ממילא מכוח 'משלחן גבוה קזכו'.

ונצרך דברי הט"ז (י"ד ס' שכא) שדן בשאלה מדוע יש ברכה על פדיון פט"ח ועל פדיון הבן, ואין ברכה כאשר נותנים בכור בהמה טהורה לכהן. והפרישה מבאר שבפדיון פט"ח יש דבר שנשאר אצל הבעלים והוא החמור, וכן בפדיון הבן משאיר את הבן אצלו, משא"כ בכור בהמה טהורה לא נשאר אצלו מאומה. ומקשה הט"ז דמה בכך.

ומיישב הט"ז שברכה נאמרת כאשר אדם נותן מדיליה להקב"ה, אך בבכור בהמה טהורה שמעצמו הוא קדוש ושייך לכהנים, אין הבעלים עושה מאומה מדיליה.

ואפשר לומר עפ"י דה"ה במצוות צדקה, לא תקנו ברכה מכיון שלעניים יש חלק כביכול בתוך ממונו.

והן הן דברי התוס' כאן ע"פ ביאור המנ"ח, דעיקר המצוה הוא הפדיון של הפט"ח, והנתינה לכהן של השה הוא כבר מידי דממילא.

ונמצינו הגדרה נפלאה במצוות, שעיקר ענינו כאשר האדם מעניק משל עצמו לעבודת ה', ועל זה תקנו ברכת המצוות.

דף יב

פדיון הבן אי הוי זפנו קבוע

פדיון הבן הוא לאחר ל' יום, ופדיון פטר חמור הוא מיד. ואף שמצינו שגם פדיון פט"ח הוא לאחר ל' יום, מבאר רב ששת לומר שאינו עובר עליו מיד. כלומר בשלושים יום הראשונים אדם יכול לבחור אם לפדות או לדחות את הפדיון, אך לאחר ל' יום עובר עליו. ולגבי פדיון הבן כתב המג"א (ס' רמט) שיש חילוק בין מילה לפדיון, דמילה אם אינו עושה זאת מיד, כל רגע הוא עובר באיסור שמשעה את בנו ערל, משא"כ בפדיון הבן. ונפק"מ מכך האם אפשר לעשות את הסעודה בער"ש, דמילה כיון שיש הכרח לעשות היום, שרי, ואילו פדיון הבן דוחים לאחר שבת כיון שאין עושים סעודה גדולה בער"ש.

ומוכיח זאת מדברי התוס' מו"ק (ח, ב) שכתבו דבמועד אפשר לעשות ברית מילה אך לא פדיוה"ב, משום שמילה קביעה זמנה ואין לבטלה, משא"כ פדיון הבן, ואין לומר דהא זמנה קבוע, דתינח בזמנה, שלא בזמנה היאך יהיה מותר. והבין המג"א שפדיוה"ב שלא בזמנה אין הכרח לעשות היום.

אמנם הנשמת אדם (הל' שבת א, א) חולק על המג"א וסובר שגם את פדיוה"ב אסור לו לדחות, וכל שעתא ושעתא עובר איסור. וכ"פ המשנ"ב (ס' רמט, יב): "וכן בפדיוה"ב אפילו עבר זמנו, מ"מ כיון שמן הדין אפי' אחר ל' יום כל שעתא ושעתא רמא חיובא עליה לפדותו, ממילא מותר לעשות ג"כ הסעודה".

ובחכמת שלמה מביא ראייה מוסוגין (עכ"פ לחד מ"ד), דבפדיון פט"ח אחר ל' יום כל שעה עובר עליו, ולכאן פדיון הבן חמיר טפי, וכ"ש שיעבור בכל שעה.

ואולי יש לדחות הראייה, דאדרבה הגמ' מביאה ברייתא שמשוואה פדיון פט"ח לאלתר מפדיון הבן לאחר ל' יום, דבפט"ח לאלתר אינו עובר כל שעה, ולכאן

ואלו הם דברי המשנה - **מצוות פדייה קודמת לעריפה**, שעבודת הפדייה והפיכת החומר לטוב, קודמת לעריפה. ועל כן היא נוהגת בכל מקום ובכל זמן, שזו עיקר עבודת האדם בכל הדורות.

והדברים נפלאים עד מאוד.

דף יד

פודה כשארין חולק

מודה ר"ש בבע"מ מעיקרא שגם בקדשי מזבח א"צ העמדה והערכה.

התוס' מקשים שלפי מסקנת הגמ' אין חולק על ר"ש בזה, ומדוע נאמר לשון "מודה".

בספר ילקוט המאירי מציין לשני תירוצים:

(א) במצפה איתן חולין (פג, א) כתב (כדי ליישב קושיא דומה) שלשון 'מודה' שייך גם במובן שמודה לעצמו. (ב) עוד יש לתרץ ע"פ הט"ז (או"ח ק"ג, ד) שבהודאה בשמו"ע אפשר לכרוע גם באמצע הברכה, אך בהודאה שבשאר ברכות, כגון בבחמ"ז או נשמת, הכורע ה"ז מגונה. ומבאר הט"ז שיש שני סוגי הודאה: הא' שמודה מענין הכנעה, וכמו 'מודה במקצת', והב' הודאה מלשון שבח והילול. כשאדם כורע הרי זה מראה הכנעה, ודבר זה שייך רק בסוג הא' של הודאה דהיינו בברכת מודים שבשמו"ע. עפ"י רצה לבאר בילקוט המאירי שחזו"ן ש'מודים' לא חייב להתפרש שמודה לחולק עליו, אלא מלשון שבח והילול, ואף כאן מושב את דבריו.

ואמנם הדברים קצת דחוקים בביאור הסוגיא, מ"מ עצם היסוד הזה, מפורסם ע"פ דברי הפחד יצחק (חנוכה מאמר ב).

הפחד יצחק מבאר שיש שני מיני 'הודאה', וכן"ל, אלא שמוסיף להסביר מדוע שני מובנים אלה נכנסים תחת אותה מילה, ומבאר שרצונו של אדם להיות סמוך על שלחן עצמו ולא על שלחן אחרים, וכאשר אדם מודה לחבירו ומכיר בטובתו, טמון בה הודאת בע"ד שלא היה יכול להסתדר לבדו...

ממשך הפחד יצחק, שההבדל בין שתי המשמעויות הללו, מה תהיה פתיחת המילה הבאה אח"כ. שבהודאה על האמת ממשיכים באות ש' - "אני מודה ש...", ואילו במודה מלשון שבח והלל ממשיכים במילה 'על' - "אני מודה על ש...", וכך מדויק בשמו"ע, שאומרים בתחילה "מודים אנחנו לך שאתה הוא...", ובהמשך "נודה לך ונספר תהלתך על..."

ובתאמה לדברי הט"ז הדברים נפלאים, שבאמת היכן אנו נוהגים לכתחילה לכרוע במודים - בתחילת הברכה שאז יש הודאה על האמת.

דף טו

מצות פדיון פסולי המוקדשין

נאמר בפסוק (דברים יב, טו) "הטמא והטהור יאכלנו כצבי וכאיל", וחז"ל דרשוהו על פסולי המוקדשים: "תזבח - ולא גזיה, בשר - ולא חלב".

הנה הרמב"ם בהל' איסורי מזבח (פ"א ה"ה) כתב שיש **מצוה** לפדות את הקדשים: "מצות עשה לפדות קדשים שנולד בהם מום ויצאו לחולין ויאכלו שנא' רק בכל אות נפשך תזבח ואכלת בשר, מפי השמועה למדו שהכתוב מדבר בפסולי המוקדשין שייפדו".

הכס"מ כתב שמקור הרמב"ם הוא בסוגיא, והלח"מ העיר שאמנם בגמ' כאן

דרשו פסוק זה על פסוה"מ, אך היכן נזכר שיש בדבר מצות עשה לפדות. ומביא הלח"מ מהספרי "הא אינו מדבר אלא על פסולי המוקדשין שייפדו", משמע שיש מצוה לפדות.

ואולי יש לבאר את כוונת הרמב"ם עפ"י ד' הגר"ז בסוגיא, שבגמ' אמרו "אין לך בהם אלא היתר משעת זביחה ואילך", ומדייק הגר"ז בלשון הרמב"ם בהל' מעילה, שהדין קדושה שיש בפסוה"מ אינו יוצא מהקרן עד אחרי השחיטה, כלומר יש כאן פסול, ואין יוצאת הקדושה מהבהמה, ע"י זביחה. אין זה רק היתר אכילה אחרי זביחה, אלא שהזביחה עצמה מוציאה את הקדושה מהבהמה. כל המושג 'קדשים' פירושו ייחוד להקב"ה, ומה עושים עם קדושה זו? או שמשתמשים עם זה לקרבן, או פדיון וזביחה. נמצא שהרמב"ם לומד שזו מ"ע מפני שיש כאן קדושה שצריכה לצאת, ובלי הפדיון תישאר הקדושה, ועל כן יש בכך מצוה.

ונסיים בדברי הגר"ר מרגליות שהביא מהזוהר (בהר דף קט, א) שמזכיר את כל המצוות שקשורות למתנו"כ, ומונה הזוהר נ"א מצוות, ומצוה י"א היא לפדות את פסוה"מ, הרי שמפורש בחז"ל כהרמב"ם.

דף טז

העולם דופה לגלגל עינו של אדם

השוחט בעל מום בחוץ י"א שחייב, ומוקי לה בדוקים שבעין, וכו' ע דאמר אם עלו לא ירדו.

בביאור המום "דוקין שבעין", רש"י מבאר: "דוקין טולא כגון (ישעיהו מ) הנוטה כדוק שמים... ל"א דוקין שיש לו מום בעפעפים, ולחכי קרי לעפעפים דוק על העין כרקיע, דהכי אמרינן בספרי אגודות, העין דומה לעולם קטן - העפעפים כנגד הרקיע, והתחתון כנגד הארץ, והלבן שמקיף את העין כנגד ים אוקיינוס שסובב את העולם, והשחור שבו שהוא עגול דומה לגלגל חמה".

הרי שכל העין דומה לעולם קטן.

מקור רש"י הוא מסכת דרך ארץ וטא (פ"ט ברייתא י): "אבא איסי בן יוחנן משום שמואל הקטן אומר, העוה"ז דומה לגלגל עינו של אדם, לבן שבו זה אוקיינוס שמקיף את כל העולם, שחור שבו זה העולם, קומט שבשחור זה ירושלים, פרצוף שבקומט זה בהמ"ק שיבנה במרה בימינו ובימי כל ישראל אמן".

בשו"ת שדה יצחק (ח"ב דרוש יג) מבאר מקור כל דבר. עין דומה לעולם מפני שהעולם עגול, השחור שממנו מגיע מראית העין דומה לחמה שממנה מגיע האור, וירושלמי שקלים איתא שהלוחות ניתנו אש שחורה כתובה ע"ג אש לבנה, וכך צורת התראות העין.

בבנין יהושע על מס' דרך ארץ כתב: "ר"ל כמו שבידו ובכחו לגלגל עינו כך בכחו של אדם להנהיג כולי עלמא בזכותו, כד"א וצדיק יסוד עולם, וכן כל הענין זה על כוונה זו, והמשיל דוקא לעין כי העין רואה והלב חומד".

כלומר, החטא מגיע כתוצאה מה"עין רואה ולב חומד", נמצא שע"י שמירת הראיה הנכונה אדם נעשה לצדיק, ובכך מנהיג את כל העולם.

ונוסיף מה שמבואר במקובלים שהעין שייך לחכמה ומחשבה, שהוא הדבר הגבוה ביותר בצורת אדם. ובית המקדש (שנוכר במס' דר"א) נקרא "עינו של עולם", הרי שהעין באדם ובעולם הוא הבחינה הגבוהה ביותר.

לא לחינם רק סומא חשוב כמות, כי ראות העין היא עיקר החיות שבאדם.

וזה מוסר השכל גדול שכוח העין מנהיג את כל העולם כולו.