



מחשבה קצרה על הדף

הרב יחזקאל הרטמן

SHORT MACHSHAVA ON THE DAF

שבועות דף ב-א

לימוד מסכת שבועות בימי ספירת העומר

במחזור זה, מתחילים בלימוד מסכת שבועות בספירת העומר.

במנהגי החת"ס (פ"ב אות כא) נכתב: "בין פסח לעצרת למד עמהם מסכת שבועות כולה".

וכן מציין בשו"ת החת"ס (אהע"ז ח"א סי' ק) "בכל שנה בלומדי שבועות עם התלמידים".

בספר בני שלשים לרבי יוסף רוטנברג (וילקט יוסף אות קפב) מבאר בשם החת"ס, דבמסכת שבועות יש מ"ט דפין כמנין ימי העומר (אע"פ שבאמת יש מ"ח דפים). ומוסיף שנמצא שדף ל"ד שייך לל"ג בעומר, ושם נאמר "רבי שמעון אומר, מחכו עלה במערבא". ואותה חוכא היא משום יום הילולא ידידיה ביום זה.

טעם נוסף מובא בשם החת"ס שכיון שמתכוונים לחג השבועות, לומדים מסכת שבועות. אך ייפלא דחג השבועות הוא על שבעה שבועות, ומסכתין היא על שם השבועה. ומה השייכות.

בספר מנחת העומר (מנהגים ל"ג בעומר) מבאר שאדם צריך לטהר עצמו משבועות שקר ושוא, קודם שמגיע למתן תורה. ומוסיף ואומר שכאשר מקבלים את התורה יש שבועה על דעת המקום ומשה רבינו לקבל התורה והמצוות, וכדי לקבל שבועה זו יש לתקן את השבועות של השוא והשקר.

ובספר שבעה שבועות (על מסכתין, בקטע הראשון) מציין לחיד"א (מדבר קדמות מערכת ש) שמחדש שחג זה נקרא חג השבועות על שם שהקב"ה נשבע שלא ימיר אותנו, ואנו נשבעים שלא נמיר אותו.

ומוסיף בספר שבעה שבועות, דבספר פנ"י בשבועות כאן מעיר מדוע דנה משנתנו באריכות בעניני יוה"כ, הלא שייך הדבר למסכת יומא. ולאמור ניחא, דהרי בשבועות קיבלנו את התורה, ואיבדנו את הלוחות הראשונות מפני החטא, וע"י כפרת יוה"כ זכינו ללוחות שניות. נמצא דחג מתן תורה תליא ביוה"כ.

ונצרך מה שכתב בנעם אלימלך (לקוטי שושנה), דאמרו במתני' שיש שתי שבועות - אוכל ושלא אוכל - והיינו דאכילה הוא לשון חיבור, והחיבור של האדם הוא למצוות עשה, והנתיק צריך להיות במצוות ל"ת, וזה הכוונה שבועות שתיים שהן ארבע, אוכל ולא אוכל, אלו שבועות שאדם מושבע ועומד מהר סיני, למצוות עשה ול"ת. ומבאר שם גם מהו "שהן ארבע", ע"ש דברים עמוקים. ואפשר עוד לבאר ששבועה שאוכל ושלא אוכל הוא לקיים העשה ול"ת, ואכלתי ולא אכלתי הוא חובת התשובה אלשעבר - ציקון העשה והל"ת שכבר נעשו, וא"כ אלו דברי המשנה שבועות התורה הם שתיים שהם ארבע, ושפיר שייך דבר זה לחג השבועות, זמן מתן תורה.

דף ב-ב

טומאת מקדש וקדשיו

המשנה מבארת ששעיר הפנימי מכפר על טומאת מקדש וקדשיו, ושעיר

המשתלח מכפר על כלל העבירות. והלא דבר הוא, שבעבור שתי עבירות יש את השעיר הפנימי שהוא עיקר העבודה ביוה"כ, ונבדלות מכל כלל המצוות שמתכפרות בשעיר המשתלח. מאי כולי האי.

המהרי"ל (מנהגים תפילת מוסף דיוה"כ אות יח) מתפלא מדוע מאריכים באשכנז בפיוטים על שעיר הפנימי יותר מעל שעיר המשתלח, והלא הפנימי לא היה מכפר רק על טומאת מקדש וקדשיו, ואותו עוון לא נמצא האידנא, דמקדש בעו"ה אינו, ושעיר המשתלח הוא המכפר על כל עבירות. ובתירוץ הא' כתב המהרי"ל שאם לא נעשתה עבודת הפנימי כראוי, לא מכפר המשתלח, נמצא שמבקשים על הפנימי מפני שהוא הכשר למשתלח.

מו"ר הגר"מ שפירא זצ"ל (שיעור נחותי ימא קונט' מועדים וענינים ט' בהערה) ביאר את הדברים והרחיב אותם, שכל ענין יוה"כ הוא טהרת הלב של ישראל, וזהו שורש הכפרה. אותה טהרה מגיעה מהנאמר "השוכן אתם בתוך טומאתם", מתחת לפני השטח יש את החיבור הגמור, ומשם מגיעה הכפרה בין הקב"ה לעם ישראל [וזה גם שורש כל תרי"ג המצוות, להביא לחיבור בין הקב"ה לכלל ישראל, וכפי שמבאר המהר"ל בסוף מכות, ראה בשיעורים שם]. ולכן, כל העבירות יוה"כ מכפר, אבל יש עבירה אחת שהיא מתנגדת ליוה"כ בעצם, שפוגעת בנקודת החיבור בין הקב"ה לעם ישראל, במקדש. על כן טומאת מקדש וקדשיו הוא תנאי כללי ובסיסי בכפרת כלל ישראל.

וזהו הביאור במשנתנו שעיקר עבודת יום הכיפורים הוא תיקון לטומאת מקדש וקדשיו. דו"ק ונפלא.

דף ג

דברות ראשונות ודברות אחרונות

"בפירוש ריבתה תורה שבועת שקר דומיא דשבועת שוא". ומבאר רש"י שכתוב "שוא" פעמיים - אחד לשוא ואחד לשקר.

תוס' חולקים על רש"י ומבארים שהמקור הוא שבדברות ראשונות בפרשת יתרו נאמר "לא תענה ברעך עד שקר", ובאותה תורה נאמר "לא תענה ברעך עד שוא", ללמדך ששוא ושקר שווים.

בביאור המחלוקת בין רש"י לתוס' י"ל דתליא במחלוקת הראשונים בב"ק נד, ב. הגמ' שם מביאה כלל ופרט בין דברות ראשונות לאחרונות. והקשו התוס' דהוי כלל ופרט המרוחקין זמ"ז - אחד בפרשת יתרו ואחד בפרשת ואתחנן. ותירצו דכיון דדברות ראשונות ואחרונות נאמרו בדיבור אחד, חשיבי כחדא מילתא.

החת"ס שם מביא מדברי הרמב"ן (שמות כ, ה) דדוקא לגבי זכור ושמור אמרינן דבדיבור אחד נאמרו, דזכור הוא עשה ושמור הוא לא"ת, משא"כ שאר חילוקי לשונות בין דברות ראשונות לאחרונות לא אמרינן בזה דבדיבור אחד נאמרו. ועפ"י כתב החת"ס דצ"ל שהתוס' כתבו כן להס"ד, אבל למסקנא לא דרשינן כלל ופרט.

ושורש הדיון נראה, כיצד מתייחסים לדברות שבפרשת ואתחנן. דהנה הדברות בפרשת יתרו ודאי נכתבו על הלוחות הראשונות, אך לגבי

הדברות בפרשת ואתחנן, י"ל דאף שלפי פשט הפסוקים מדובר על הלוחות שניתנו בסיני, והיינו הראשונות, אפשר שהנוסח של דברות אחרונות אינו מה שנכתב בלוחות ראשונות אלא בלוחות האחרונות. והחת"ס מביא את המשך הגמ' ב"ק מפני מה לא נאמר טוב בדברות ראשונות, משום שהאחרונות לא נשברו. מב' מהגמ' בפשטות שנוסח ואתחנן הוא של לוחות אחרונות.

אולם התוס' לא ס"ל הכי, אלא דואתחנן קאי על הנוסח של הלוחות הראשונות (אלא שהגמ' דורשת טוב משום שזה היה בלוחות אחרונות אע"פ שזה מוזכר בפרשת ואתחנן לגבי לוחות ראשונות). וממילא כל השינויים בין הפרשות, הוא "בדיבור אחד" ויש לדרשו.

ועל כן ניתן לפי התוס' לדרוש ששוא ושקר הכתובים בראשונות ואחרונות, חד הם.

אולם רש"י י"ל שלומד כרמב"ן בדברות ראשונות הן לוחות ראשונות, ואחרונות הן לוחות אחרונות, וא"כ זה שיש שינוי בלשון בין שוא לשקר, אינו זקק דרשה.

דף ד

משנה לא זזה ממקומה

מבאר הגמ' שאף שרבי שינה את דעתו בהמשך המסכת, "משנה לא זזה ממקומה". ופירש רש"י, כי התלמידים כבר התרגלו ללשון המשנה הראשונה, ואם ישנה אותה, תתבלבל דעתם.

ביד מלאכי (כללי שאר הפוסקים אות יא) מביא שכשם שאומרים כלל זה בדברי המשניות, כך אמרינן בדברי הפוסקים. ומביא לכך דוגמה מכנסת הגדולה (אהע"ז ס' קיט, הגהות הטור אות מח) שכתב כיצא זה על סתירת דברי השו"ע - שבמקום אחד מביא שיטת הרשב"א ובמקום אחר מביא את שיטת הרמב"ם - ומבאר הכנה"ג שבסימן המוקדם לא ראה את דברי הרמב"ם, ואף לאחר מכן שנתגלו לו הדברים, שוב לא שינה את מה שכתב בסימן המוקדם.

אך צ"ב באמת מדוע לא לשנות ולתקן את הטעון תיקון.

בשל"ה (תושב"ע כלל ב' רבי) מביא את הגמ' ורש"י כאן, ומוסיף דוגמה ממה שמצינו לפעמים שדברי התלמיד מופיעים קודם דברי הרב, והביאור, שבתחילה לא היתה כן דעת הרב, ולאחמ"כ שינה את דעתו, ושוב לא נשתנה סדר הדברים.

ובשל"ה (מס' שבועות תורה אור אות סג) פותח בכך שיש דרשה באופן של "סרס המקרא ודרשהו", ופשיטא שאין כאן טעות, אלא שבשבילנו צריך לסרס את המקרא, אך למבין היטב אין כאן שינוי סדר. וכן לגבי התירוצי "חסורי מחסרה והכי קתני", דבאמת רבי חיבר המשנה ברוה"ק, ויש כאן עומק שרמוז בדברים, ובעומק הדברים אין צריך לחסר.

ויצא מדבריו דה"ה לגבי 'משנה לא זזה ממקומה', כיון שהמשניות נכתבו ברוה"ק, יש משמעות גם לדברים אלה באופן שהם נכתבו.

ויש להביא גדר ודוגמה לדבר ממש"כ התומים (על קיצור תקפו כהן ס' כג-קכד) שכל דברי השו"ע והרמ"א הכל בכתב מיד ה' השכיל על ידם, כי קושיות רבות שהקשו עליהם האחרונים ותרצו בדרך חריף ועמוק וכמו"כ כללו במתק וקוצר לשונם דינים הרבה, ואין ספק שלא כווננו להכלל, כי אין זה בכוח אדם, רק רוח ה' נוססה בקרבם להיות לשונם מכוון להלכה בלי

כוונת הכותב וחפץ ה' בידם הצליח.

והכל עולה למקום אחד, דדברים שנכתבו ברוה"ק מכילים בקרבם כוונות עמוקות, ומה שלא זזה משנה ממקומה, יש מכך לימודים עמוקים, ומשמים סובבו כן.

דף ה

ונעלמה מעיני כל חי

מבואר בגמ' שהמילה "ונעלם" פירושה שהיה ידוע ואח"כ נעלם. ומקשינן ממה שנאמר על התורה "ונעלמה מעיני כל חי", וכי היתה ידועה, והלא נאמר "לא ידע אנוש ערכה".

בצפנת פענח מעיר שממשה רבינו התורה לא היתה עלומה, ואולי גם העלמה חלקית היא העלמה.

אמנם בדברי רבותינו מבואר שהגמ' איירי במשה רבינו. המהר"ל בתחילת מסכת אבות מדבר על לשון המשנה "משה קיבל תורה מסיני ומסרה ליהושע", והוה לה למימר "למשה נמסרה תורה מסיני", כפי לשון ההמשך. ומבאר שלשון "מסירה" היינו שנמסר מרוב לתלמיד בלי שום מניעות והגבלות. אך מה שהתורה ניתנה למשה בסיני, לא נמסרה לו בשלימות, וכפי שמבואר בגמ' דידן.

במגלה עמוקות (ואתחנן אופן קכב) מבאר שהפסוק "ונעלמה מעיני כל חי" היינו משה רבינו שנקרא "כל חי". ומה שנאמר "ומעוף השמים נסתרה", היינו שאף שמושה למד מהמלאך מט"ט שנקרא עוף השמים, אעפ"כ נעלמה, ואפשר שאף היתה נעלמה ממט"ט עצמו.

נמצא בדברי רבותינו שכשהגמ' אומרת שהתורה לא ניתנה בשלימות לבנ"א, היינו אפילו משה רבינו שקיבל את התורה, אעפ"כ התורה יותר גדולה.

דף ו

פרס ורומי

"כגון שבור מלכא וקיסר. א"ל רב פפא לרבא, הי מינייהו עדיף. א"ל בחורשיא קא אכיל ליה, פוק חזי טיבעא דמאן סגי בעלמא וכו'". ופירש רש"י: "האיש הזה מוטמן ביערים כל ימיו שלא שמע בטיבעה של מלכות רומי והוצרך לשאול זאת".

בעבודה זרה (ב, ב) איתא שבאחרית הימים אוה"ע יגיעו ויבקשו שכו, ומגיעה מלכות רומי ומלכות פרס, ולאחר מכן אומות אחרים. ומה שפרס ורומי נקראים 'חשובים', משום דהנך משכי במלכותיהו עד דאתי משיחא. המהר"ל בנצח ישראל (פרק כא) מבאר שכל אחת מד' המלכויות היא כנגד אחד מד' צדדים, ואלו ד' צדדין יש בהן ב' צדדין שהם צד הימין וצד השמאל שהם ארוכים והם שקולים ושונים, ולכן נמשכים עד זמן המשיח.

וביומא (י, א) יש מחלוקת האם עתידה רומי שתפול ביד פרס, או שעתידיה פרס שתפול ביד רומי. והמהר"ל (שם) מבאר שמוכרח להיות שבסופו של דבר א"א שיהיו שניהם נמשכים לגמרי, מפני שהם בחינות מחולקות (ואולי שייך לענין 'אין שני מלכים משתמשים בכתר אחד').

נמצא לכאן שהדיון בגמ' דידן בין רב פפא לרבא, האם מלך רומי גדול או מלך פרס, שייך לדיון בגמ' ביומא.

ויש להוסיף על זה מה שאנו ראויים היום בעינינו:

הרמב"ן (במדבר כד, כא בקטע שנשמט ע"י הצנזור) מביא שהראב"ע מונה את ישמעאל בתור אחת המלכויות "כי נפל פחדם עליו, וטען ואין לא תמנה מלכות גדולה ועצומה כמוה". והגיב עליו הרמב"ן: "וזאת הטענה מחסרון דעת, כי הד' מלכויות שראה דניאל כולן עומדות זו אחר זו, כל אחת גוברת על הקודמת ותופסת המלכות ממנה, וכל אחת ממשיכה בישראל שעבוד וגלות בימי מלכותה. ולכן הראה דניאל בחלומו כי ישתעבדו בנו הכשדים, ואחריהם יתפסו הפרסיים המלכות וישתעבדו בנו, ואחריהם במקומם היוונים, ואח"כ יגברו הרומיים וישעבדו אותנו עד עת קץ, כי לא תפסק מלכותם רק ביד הגואל".

והמהר"ל (שם) בתחילה מבאר כרמב"ן (בשיעור אחר הבאנו שיתכן שישמעאל הוא הממוצע בין הד' מלכויות למלכות ישראל), ואח"כ מביא את שיטתו: "אבל עיקר הפירוש כי מלכות ישמעאל ומלכות פרס הכל מלכות אחד, כי אלו ד' מלכויות הם מחולקים בהנהגתם ואין זה כמו זה... ומזה תראה כי הד' מלכויות הם מחולקים במעשיהם שאין זה כזה, והדברים האלו ידועים למה מלכות זה מיוחד בדבר זה ומלכות אחר מיוחד בדבר אחר. וכמו שהד' רוחות הם מחולקים, כך מחולקים אלו ד' מלכויות שהם נגד אלו ד' רוחות והם מחולקים. ופרס ומלכות ישמעאל הם מלכות אחד כאשר הנהגותיהם ומעשיהם שווים, ודבר ידוע הוא כי מלכות פרס ומלכות ישמעאל הם דומים ושונים בעניניהם ובהנהגותיהם".

ודבר זה רואים אנו בעינינו, התרבות המערבית היא מלכות אדום ועשיו. וכנגדם יש את תרבות הערבים, ויחד עמם יש את מלכות פרס. ושתי מלכויות אלה הולכים עד ביאת המשיח, ויש על כך מחלוקת מי יגבר על מי, כאמור.

ונראה שזה מה שנרמז בדיון בסוגיין בין רבא ורב פפא. וכל זה יוביל אותנו לביאת משיח ואיבוד הד' מלכויות, במהרה בימינו אמן.

דף ז

עונש בידי שמים לפחות מבן כ'

הגמ' מקשה מה היה הצד לומר שהשעיר מכפר על ע"ז ג'ע"ג ושפ"ד, הלא ממה נפשך, אם במזיד יש חיוב מיתה, ובשוגג יש קרבן או גלות. והגמ' מיישבת שמדובר במזיד ולא אתרו ביה, שוגג ולא אתידע ליה.

בגמ' שבת (פט, ב) כהקב"ה בא ליצחק אבינו לעת"ל ואומר לו בניך חטאו, יש חשבון על אלו שנים מחיי האדם הוא יכול להעניש, ואמרו "דל עשרין דלא ענשת עליהו", כלומר שאין מענישין על פחות מבן כ'. וכן איתא בירושלמי (ביכורים ב, א) "ימי שנתינו בהם שבעים שנה, צא מהן עשרים שנה שאין ב"ד של מעלן עונשין וכורתין".

והמהר"ל (גו"א בראשית ה, לב) הקשה בבן י"ג עד בן כ' דאינו בר כרת, א"כ אמאי מיייתי חטאת, והרי אין מביאין חטאת אלא על דבר שזדונו כרת. והחכם צבי (סי' מט) הביא קושיית המהר"ל, ואינו מסכים עם הקושיא, דלא מצינו בשום מקום שחיוב חטאת תלוי בחיוב כרת בפועל.

החת"ס (שו"ת יו"ד סי' קנה) מביא לכך 'כדמות ראייה' מסוגיין, דמאי פריך 'אי בשוגג בר קרבן הוא', דלמא מבן י"ג עד עשרים, דבר קרבן לא הוה, ומ"מ לא ימלט מעונש שיענש אחר עשרים, דלא גרע ממי שחטא בקטנות ממש שיש לו עונש קצת בגדלותו, וא"כ ק"ו בן בנו של ק"ו בחטא של בן י"ג לעשרים שענשו יותר מרובה, ואי סלקא דעתך שלכלל כרת וחטאת

לא הגיע, נימא דשעיר הנעשה בפנים מכפר על אלו. ראייה מכאן לדברי החכ"צ שבדאי מגיל י"ג ועד כ' צריך להביא קרבן.

ובגוף הנאמר שאין עונשין עד גיל עשרים, כתב החכ"צ שהן דברי אגדה ואין למדין מהם, ואפשר שלפעמים אין מענישין פחות מגיל כ', אך לא באופן כללי. ועוד י"ל שאין מענישין קודם כ', אך כשעבר עליו גיל כ' ולא עשה תשובה, מענישין. עכ"ד. והחת"ס (שם) הוסיף על דבריו, ששיעורין הלכה למשה מסיני, ובן י"ג חייב במצוות, ולא מצינו הבדל בין קודם כ' לאחר כ', ומה שמצינו בגמ' בענין זה הוא רק קודם מתן תורה.

ודנו בענין זה גדולי הדורות.

החיד"א (מדבר קדמות מערכת עין) מביא את הדיון, ונוקט שקושטא הוא שאין מענישין פחות מעשרים, ומציין שגם בדברי הזהר בכמה מקומות מבואר כן. ומיישב את קושיית המהר"ל ע"פ מה שכתב הרב זרע ברך (ח"ג פרשת וירא) בשם הרמ"ע מפאנו, דכשהשכינה מסולקת מעולמנו אינו מעניש עד בן כ', אבל כשהשכינה בתחתונים נענש האדם מבן י"ג. ובזה מיושב, דבבהמ"ק היתה השראת השכינה ואז יש עונש וזאת גם לבן י"ג ולכן מקריב חטאת. וביאור דבריו, דכשהשכינה למטה, היא נוהגת כב"ד של מטה שעונשין מגיל י"ג, ורק כשהיא נסתרת, אז יש לה הנהגה כזו.

דף ח

מיתה ממרקת

"וכי מאחר שאינו מכפר למה תולה, אמר ר' זירא לומר שאם מת מת בלא עון. א"ל רבא אם מת מיתה ממרקת".

בספר בית האוצר (מערכת א-י כלל פו) דן במה שנאמר בש"ס בכמה מקומות "אין כפרה למתים". ובגמ' בקידושין (לא, ב) אמרינן דאחר מיתת אביו, כשבנו מזכיר אותו, אומר "הריני כפרת משכבו", ויש עוד ראיות שיש כפרה למתים: וכגון מה שנאמר בתנחומא (פרשת האזינו) - "כפר לעמך ישראל אשר פדית ה', מכאן שהחיים פודין את המתים בצדקה". ובהוריות (ו, א) דיש כפרה על יוצאי מצרים. וכן בסנהדרין (מו, ב) דנה הגמ' אם קבורה באה בתורת כפרה למת.

וכתב שצריך לומר שהכלל שאין כפרה למתים שייך רק בקרבנות. וההסבר הוא, שכאשר אדם מת אינו זקוק לקרבן, שהמיתה פועלת מה שהקרבן בא לפעול, ומוכיח זאת מסוגיין "מיתה ממרקת", כלומר שהמיתה פועלת מה שהקרבן פועל.

ומביא עוד מקור מספר חסידים (סי' קע) שאין צורך להביא חטאת לאחר מיתה, שכבר אין צריך להגן מן היסורים שכבר מת, ועוד שהמיתה מכפרת. אבל צדקה שנותנים דומה לעגלה ערופה שמועילה לאחר מיתה. וכן קרבן עולה שפיר קרב לאחר שבעליה מתו, אך חטאת אין צורך, דהמיתה ממרקת.

מהלך נוסף מצינו במהרש"ם (משפט שלום על חו"מ סי' ריב, ז) שהחילוק בין קרבנות לצדקה הוא, שכל דבר שפועל עבור החיים, מיגו שפועל עבורם, פועל גם למתים. אך דבר שכל עיקרו בא למת, כקרבן, אין כפרה למתים.

ונציין לדברי המנ"ח (מצוה שסד [כו]) בשם ספר יפה מראה ביומא שחקר, הא דמיתה ממרקת אי דוקא מיתה בלא עת, אבל מיתה כדרך כל האדם אינה ממרקת, או בכל ענין ממרק, ועי"ש דמסיק דבכל ענין ממרק, וכן הדעת נותנת.