

מחשבת קצרה על הדף

SHORT MACHSHAVA ON THE DAF

עבודה זרה דף כה

נראה מנוסח נשמת שהסדר הוא ישרים, צדיקים, חסידים, קדושים.

וידום השמש, ספר הישר

"וידום השמש... הלא היא כתובה על ספר הישר. מאי ספר הישר, זה ספר אברהם יצחק ויעקב שנקראו ישרים".

יש להבין מדוע דוקא כאן הוזכר ענין זה שהאבות נקראו ישרים.

ומבאר רבי שלמה קלוגר בספרו עבודת עבודה, דהנה השבח וההלל שנותנים בני אדם להקב"ה אינם דבר פשוט, שהרי לא ניתן לשבח באמת את הקב"ה וכפי שהמשיליו חז"ל (ברכות לג, ב) משל למלך שהיה לו של זהב והיו מקלסין אותו בשל כסף. והנה יש דרגת צדיק ודרגת ישר. בפסוק נאמר "רגנו צדיקים בה' לישירים נאווה תהילה", והביאור, שהצדיק יכול לרגן להקב"ה רק במה שניתן לו רשות, ואילו הישרים נאווה להם תהילה מצד עצמם ואינם צריכים קבלת רשות. ובמדרש תנחומא (אחרי ט) איתא שכשיהושע אמר לשמש לידום, אמר לו השמש אם אני אדום מי יאמר שירה, אמר לו יהושע שתוק ואני אומר שירה. כלומר שתנועת השמש בשמים היא עצמה שירה ויהושע ממלא את מקומו. ואיך ניתן ליהושע לעשות זאת, אלא במה שהוא צאצא של האבות שנקראו ישרים היכולים לשבח ולהלל ללא קבלת רשות, בזאת ירש את כוחם ויכול לומר שירה במקום השמש.

החיד"א (חומת אנך פרשת דברים) מקשה על מה שמבין בסוגיין שגם משה העמיד את השמש אלא שלא נכתב הדבר במפורש, רק נדרש מגזירה שווה, ומדוע לא נכתב להדיא. אלא שפני משה כפני חמה, ולכן לגבינו אינו רבונתא להעמיד את השמש, אבל יהושע שהוא פני לבנה אצלו זה חידוש שהוא יכול לומר לשמש לידום.

וע"פ דברי רבי שלמה קלוגר אפשר להמשיך בדרך החיד"א, שמשו רבינו בוודאי שייך למעלת האבות שנקראו ישרים, והחידוש הוא שגם יהושע שייך לזה.

ובמה שנוקט רבי שלמה קלוגר שישירים גדולים מצדיקים, אין זה פשוט, דבתענית (טו, א) איתא "צדיקים לאורה וישרים לשמחה", ורש"י לומד דישרים עדיפי מצדיקים. והפרי צדיק (חנוכה אות יז) מבאר בזה שהצדיק נלחם ביצה"ר, והישר אין לו נטייה לרע ועל כן יש לו שמחה. אך המהרש"א מביא מהרשב"א שהישרים למטה ממדרגת צדיקים, וכן

דף כו

הלכות שנשתנו בימינו

נעמוד על שתי הלכות בסוגייתנו שבזמננו אין נוהגים כן:

א) בת ישראל יכולה ליילד את הנכרית בשבת בשכר, משום איבה. והתוס' ביארו דדוקא מפני שיש כאן רק איסור דרבנן, שכשנעקר הוולד אין בהוצאתו איסור דאורייתא. ומבואר מכך דחילול שבת דאורייתא לא התירו לעשות עבור לידת גויה, וכן להצלת חולה גוי. ואכן כתב המשנ"ב (קל, ח): "ודע, שהרופאים בזמננו, אפילו היותר כשרים, אינם נוהרים בזה כלל, דמעשים בכל שבת שנוסעים כמה פרסאות לרפאות עכו"ם, וכותבין ושוחקים סממנים בעצמן, ואין להם על מה שיסמוכו, דאפילו אם נימא דמותר לחלל שבת באיסורי דרבנן משום איבה בין העו"ג [אף דגם זה אינו ברור, עיין בפמ"ג], איסור דאורייתא בוודאי אסור לכו"ע, ומחללי שבת גמורים הם במזיד, השם ישמרנו".

אולם בשו"ת חת"ס (יו"ד סו"ס קלא, ובחו"מ סי' קצד) מבאר טעם להתיר גם מלאכה דאורייתא, דאם הרופא לא יציל את הנכרי יש בכך משום סכנה "שאנחנו דרים ביניהם ויוסיפו שנאה ותחרות ויאמרו כי דמו של עכו"ם קל בעינינו, ולא יקבלו תירוץ דמטרי שבתא, ועוד ברוב המקומות הרופאים הם גוים ויותר בעיניהן דמון של ישראל".

וכן בשמירת שבת כהלכתה (פרק מ הערה מז) מובא בשם הגרש"ז אויערבך זצ"ל, שיש לסמוך על החת"ס, ובפרט בזמננו שאפשר להודיע בן רגע מקצה אחד של העולם לשני, ואם לא יטפלו בנכרי, ודאי שיש סכנה גדולה בדבר.

ב) בדין מורידין ולא מעלין, כתב החזו"א (יו"ד סי' ב אות טז) דאף דלענין דינים שונים יש אומרים שהמומר

מחשבת קצרה על הדף

SHORT MACHSHAVA ON THE DAF

נעשה מומר בפעם אחת שעבר על התורה, מ"מ לענין מורידין לכו"ע צריך שאותו מומר יהיה רגיל לעבור על התורה.

ועוד הוסיף החזו"א: "ונראה דאין דין מורידין אלא בזמן שהשגחתו ית' גלויה, כמו בזמן שהיו נסים מצויין ומשמש בת קול, וצדיקי הדור תחת השגחה פרטית הנראית לעין כל, והכופרין אז הוא בגליונות מיוחדות בהטיית היצר לתאוות והפקרות, ואז היה ביעור רשעים גדרו של עולם שהכל ידעו כי הדחת הדור מביא פורעניות לעולם ומביא דבר וחרב ורעב בעולם, אבל בזמן ההעלם שנכרתה האמונה מן דלת העם אין במעשה הורדה גדר הפרצה, אלא הוספת הפרצה, שיהיה בעיניהם כמעשה השחתה ואלמות ח"ו, וכיון שכל עצמו לתקן אין הדין נוהג בשעה שאין בו תיקון, ועלינו להחזירם בעבותות אהבה ולהעמידם בקרן אורה במה שידינו מגעת".

וכמובן דברי החזו"א נוגעים מאד לימינו, כיצד להתחם לאדם שעזב את דרך התורה ולמי שאינו שומר תורה ומצוות, שאמנם בזמן הגמ' היה היחס "מורידין ולא מעלין", אך בימינו יש לקרבו בעבותות אהבה.

דף כז

יעבור ואל ייהרג

רבי ישמעאל סובר שבכל המצוות - אפילו ג' עבירות חמורות - יעבור ואל ייהרג.

התוס' (ד"ה יכול) נוקטים שאם אדם רוצה להחמיר על עצמו בשאר מצוות ולהרוג עצמו, רשאי. אך שיטת הרמב"ם (יסוה"ת ה, א) שאסור לאדם למסור נפשו במקום שיעבור ואל ייהרג, ואם נהרג ולא עבר, הרי זה מתחייב בנפשו.

יסוד מחלוקת התוס' והרמב"ם תלוי בדברי הירושלמי (שביעית ד, ב) שהובאו בתוס', בו מסופר שגוי אחד איים על ר' אבא בר זמינא שאם לא יאכל נבילה יהרגנו, ולא הסכים לאכול. מכאן ראייה שאפשר למסור עצמו גם על עבירה כזו. אלא שהעירו המפרשים מהמשך דברי הירושלמי שאם ר' אבא היה שומע מדברי חכמים שלא למסור עצמו על עבירה כזו, לא היה מוסר נפשו. א"כ אדרבה מדברים אלה חזינן כהרמב"ם. ואולי התוס' למדו בירושלמי באופן אחר.

הרמב"ן במלחמות (סנהדרין דף עז) נוקט כשיטת הרמב"ם ומסתייע מן הירושלמי הנ"ל, ומוסיף שלא שמענו מדת חסידות לחולה שיש בו סכנה שלא יחללו עליו את השבת, אלא המזדרז משובח והמונע עצמו מתחייב בנפשו.

ומאידך בחידושי הרמב"ן (שבת מט, א) כתב שאדם יכול למסור נפשו כדי שלא לעבור עבירה. אמנם אפשר ליישב שהרמב"ן בשבת מדבר בשעת השמד. דרך נוספת כתב באבן ישראל (תחילת ח"א בהערה) דהרמב"ן מחלק בין להניח עצמו ליהרג ע"י עכו"ם דשרי, אבל שהוא יהרוג את עצמו, אסור.

באור זרוע (סי' קח) מחלק בין אכילת איסור לשאר עבירות, דבאכילה של איסור אדם רשאי ליהרג ולא לעבור, שכן תקלה זו מגונה היא כדחזינן שאין הקב"ה מביא תקלה ע"י צדיקים באכילת איסור.

וע"פ דבריו יש לבאר את עיקר מחלוקת התוס' והרמב"ם, דיש לחקור במהות המצוות, האם המצוות הן המצב העצמי והמהותי של הבריאה, וכענין אסתכיל באוריינתא וברא עלמא, וממילא כל דבר איסור הרי הוא רע בעצם, אלא שהתורה אמרה וחי בהם ולא שימות בהם, שאין אדם מחוייב למסור נפשו על המצוות. ולפי צד זה י"ל שכיון שסו"ס יש כאן רע בעולם, האדם רשאי למסור עצמו להריגה. או דילמא שכל המצוות יש להן משמעות רק בתור שרצון הקב"ה שתיעשנה, ועד כמה שהקב"ה אמר וחי בהם, שוב אין שום ענין ליהרג על המצוה, שהרי במצב זה הציווי הוא לעבור ולא ליהרג, והמוסר עצמו הרי הוא הורג עצמו לחינם ומתחייב בנפשו. וזה מה שמתבאר מדברי האור זרוע שמחלק בין אכילה - שהיא רע בעצם - לשאר עבירות שישם אין רע בעצם הדבר.

דף כח

רפואות שבש"ס

נוכח כאן ענינים שעסקנו בהם בסוגיית הרפואות בפרק מי שאחזו.

התוס' במו"ק (יא, א ד"ה כוורא) מזכיר את ענין שינוי הטבעים ביחס לרפואות שבגמ' - "כמו הרפואות שבש"ס שאינן טובות בזמן הזה". אמנם לא כתבו שאסור לעשות רפואות אלה.

דף כט

בי טובים דודיק מיין

"השיאו לדבר אחר, א"ל, ישמעאל היאך אתה קורא, כי טוביך דודיק מיין או כי טובים דודיך, א"ל כי טובים דודיך, א"ל אין הדבר כן, שהרי חבירו מלמד עליו, לריח שמניך טובים". וברש"י הסביר שהנידון הוא כיצד לנקד את המילה "דודיק".

בשו"ת הריב"ש (סי' רפד) נשאל כיצד יתכן שתהיה לתנאים טעות בניקוד הפסוק, והשיב דאף אם נאמר שהספרים שלהם היו מנוקדים, אינו קשה שתהיה טעות לתנא בניקוד, שהרי אפשר שהיתה מחלוקת בין הספרים.

הגר"א ביאר את משנתנו בדרך אחרת לגמרי. דבריו מובאים בשנות אליהו בליקוטים סוף סדר זרעים, ובספר קול אליהו, וכן בפירוש הגר"א על שיר השירים א, ב.

ונפתח בדברי הגמ' לקמן (לה, א) שמפרשת מהו כי טובים דודיק מיין, שאמרה כנסת ישראל לפני הקב"ה שחביבים עליה דברי סופרים יותר מיינה של תורה.

מבאר הגר"א שהנידון של המשנה הוא כיצד לקרוא את פסוק הפסוק, האם המילה "טובים" קאי על הנשיקות דלעיל, ואח"כ יש ענין לעצמו והוא "דודיק מיין" שדודיך הם כמו יין. או ש"טובים" קאי על ההמשך, ורוצה לומר שדודיך טובים יותר מיין. וכוונת רבי יהושע בחקירה זו, דהרי רבי ישמעאל תמה על תקנת חז"ל לאסור גבינות של עכו"ם, וא"ל רבי יהושע שלא יזלזל בדברי סופרים שהם טובים מדברי תורה, והדברים תלויים בפירוש הפסוק, והוכיח כשיטתו מהמשך הפסוק, שדברי הסופרים טובים יותר מיינה של תורה.

בהג"ה על השנות אליהו מוכיח כדברי הגר"א מהגמ' לקמן (שם), דמשמע שענין חביבות דברי סופרים קשור לגוף המשנה, ואילו להסבר רש"י אין לזה קשר לכאורה. ועוד ראיה מן הירושלמי (מסכתין ב, ז) ומדרש רבה (על הפסוק ישקני) ששואלים אם רצה רבי יהושע להשיאו לדבר אחר, מדוע לא שאלו מהמקראות שאין להן הכרע כיצד לפסק את המקרא (יומא נב, ב), הרי נשמע מדבריהם שהידיון הוא אודות הפיסוק הנכון, ולא אודות הניקוד הנכון.

ועכ"פ מצינו ביאור נפלא בפשט המשנה מהגר"א.

אכן במהרי"ל (ליקוטים אות מג) איתא שכל הרפואות והלחשים שבתלמוד אסור לנסות אותם, משום דאין אדם יכול לעמוד על עיקרם, וכשלא תהיה בהם תועלת ילעגו וילגלו על דברי חכמים.

ובים של שלמה (חולין ח, יב) מובא "שיש חרם הקדמונים שלא לסמוך על רפואות התלמוד כדי שלא להוציא לעז על חכמים הקדמונים, ולא ידעו שיש שינוי במקומות וכ"ש בזמנים שהדורות פוחתים והולכים, ואם הראשונים כענקים אנו כיתושין, גם מה שהזהירו משום רוחות כולן לא שכיח".

וזהו לגבי השתמשות ברפואה היום. והטעם שנכתבו רפואות אלו בש"ס:

במהרש"א (גיטין סח, ב) כתב שכשם שנכתבה התושב"ע כדי שלא תשתכח, כך נכתבו הרפואות כדי שלא ישתכחו, ומתוך זה ניתן לראות "שאין התלמוד חסר מכל החכמות, כי לכל חולי תמצא בו רפואה שלימה ואמתית למבינים לשונם, ואל יאמר המלעיג על חכמי התלמוד שהיו חסרים מחכמת הרפואה". נראה בדבריו שזו הסיבה שהובאו הרפואות בגמ', כדי להראות שגם את זה ידעו חז"ל.

אולם בדברי המהר"ל מפראג בכל מקום נראה מהלך אחר מהמהרש"א. שדרכו של המהר"ל היא שאין הש"ס בא ללמדנו על מהלך השמש והירח, ולא על ארועים היסטוריים, ולא על רפואות, אלא באים ללמדנו את עומק המציאות ע"פ חכמת התורה. ובה מיישב סתירות בין חכמי התלמוד וחכמי הטבע, וכן זה פשר מספרים שהם גוזמאות, שכן חכמי הש"ס לא עסקו במציאות הטבעית גרידא אלא בפנימיות הדברים.

וככל הנראה לפי המהר"ל מתפרשים גם עניני הרפואות, שיש בהן גם עניני פנימיות. ובה מובנת גם אזהרת המהרי"ל והיש"ש שלא להשתמש ברפואות הללו, לפי שהם טומנות בחובן עניני פנימיות, ומי שאינו מבין את עומק הדברים עשוי לטעות ומתוך כך לזלזל.

ואפשר שיש נפק"מ בין הדרכים, דלמהרש"א עניני הרפואות שבש"ס אינם דברי תורה בעצם, שהרי באו רק להראות את חכמתם של חז"ל, אך לפי המהר"ל בכל מקום מדובר על בחינות פנימיות, א"כ יש כאן דברי תורה. ועוד צריך עיון בדברים.

מחשבת קצרה על הדף

SHORT MACHSHAVA ON THE DAF

דף ל

כביאור בגמ' שכל דבר יש לו טעם עפר, שמזונותיו מצויין לו בכל מקום.

נחש ויין

אחר כל הדברים הללו, קשה, מדוע הנחש מתאוה ליין, והרי בכל דבר טועם רק טעם של עפר.

מבואר בסוגיא שהנחש מתאוה מאד לשתות יין ומוכן להסתכן על כך.

ומצינו ממצייא נפלאה בזה והם דברי הגר"א (אדרת אליהו בראשית ג, יד) שכתב בענין קללת הנחש "לכן קללו שלא יהנה משום מאכל אדם עד שיטעם טעם עפר בכל מאכל שיאכל, ולפי שלא הזכיר רק האכילה לכן ישלוט במשקות הגלויים". מבואר בדבריו שרק במאכלים חש טעם של עפר, אך בשתייה יש לו טעם, ולכן מתאוה דוקא למשקין.

אך בספורנו נוקט שגם בשתייה אינו מרגיש טעם. וכן מבואר באבות דר"נ (נוסח ב פמ"ב) "אמר ר' חילפא אפילו אוכל כל פטומין ושותה כל מתוקין הם נעשין בפיו עפר". ולפי"ז הדרא קושיא לדוכתה.

ותירין נפלא כתב בספר בשערי ישכר (לרבי ישכר דוב אנגלנדר), דאין הכי נמי שהנחש מרגיש רק טעם עפר, אך אין זה נוגע לחוש הריח. תדע דהוא מריח, דאם לא כן, מהו העונש בכך שטועם טעם עפר, הרי אינו יודע מדבר אחר, אלא בע"כ שחש את הריח הערב, אך כשמגיע לאכלו אינו חש טעם. (ומוסיף שיש בדבר רמז לכך שהיצה"ר מראה לאדם את הריח הטוב מהעבירה, אך בפועל אין לה טעם טוב). ובכך מיושב דשפיר רודף אחרי היין לפי שחש בריחו הטוב, אלא שבפועל חש בו טעם של עפר.

והקשו מהגמ' ביומא (עה, א): "ונחש עפר לחמו, ר' אמי ור' אסי, חד אמר אפילו אוכל כל מעדני עולם טועם בהם טעם עפר, וחד אמר אפילו אוכל כל מעדני עולם אין דעתו מיושבת עליו עד שיאכל עפר".

רש"י (פרשת חוקת במדבר כא, ו) כתב: "יבא נחש שכל המינין נטעמים לו טעם אחד, ויפרע מכפויי טובה, שדבר אחד משתנה להם לכמה טעמים". משמע שנקט כהפירוש הראשון בגמ' שטועם בכל דבר טעם עפר, ואפשר שיצא לו כן מהמשך הגמ' שם: "בוא וראה שלא כמידת הקב"ה מידת בשר ודם, מידת בו"ד מקניט את חבירו יורד עמו לחייו, אבל הקב"ה אינו כן, קלל את הנחש עולה לגג מזונותיו עמו, יורד למטה מזונותיו עמו".

ובשם משמואל (שמע"צ תרע"ו) מביא בשם הר"י מווארקא זצ"ל, שהקשה אין זו קללה שיאכל עפר, שאין חסרים לו מזונותיו לעולם, ופירש דהקללה היא שלא יבוא ויכנס לבקש מזונות ומעתה הוא נפרד לגמרי, כי כל הנבראים שואגים לטרף ולבקש מא-ל אכלם ועי"ז יש להם חיבור, ונחש זה נדחה ונפרד לגמרי. (ויש מייחסים פירוש זה לרבי מקאצק). וזה קאי