

עבודה זרה דף סט

יצרא דעבירה אינו יצר דיין נסך

"נהי דתקיף להו יצרא דעבירה, יצרא דיין נסך לא תקיף להו."

בספר אמרי צבי מקשה מזהגמ' בקידושין (מ, א) "רבי צדוק תבעתיה היא מטרוניתא, אמר לה חליש ליביא ולא מצינא, איכא מידי למיכל, אמרה ליה איכא דבר טמא, אמר לה מאי נפקא מינה, דעביד הא אכול הא." כלומר מי שחוטא בעריות ודאי גם חוטא באכילת דבר טמא, וזה דלא כסוגיין לכאורה.

מיישב האמרי צבי, שבקידושין מדובר על עבירה שנצרכת כדי להגיע לעבירת הזנות, דאם לא יאכל את המאכל הטמא, יהיה חלש מלעשות את העבירה. ואילו כאן מדובר על עבירה שאינה קשורה לזנות.

ומציין לגמ' בסוף נדרים ולדברי הבית הלוי. בגמ' שם מובא מעשה בנואף ששהה בבית, ולפתע הגיע בעה"ב ונתחבא הנואף. כשראה הנואף שהבעה"ב עומד לאכול מאכל שטעם ממנו נחש, צעק לו שלא יאכל ממנו. ורביא התיר את האשה, שכן אילו היה הנואף חוטא עמה, לא היה רוצה להציל את בעה"ב אלא אדרבה היה שמח שימות. והוסיפו התוס' שם דהחשוד על העריות חשוד על שפיכות דמים.

והקשה הבית הלוי (ה"ב ס"א א) היכן מצינו שהחשוד על העריות חשוד על שפיכות דם, ולא שמענו דבר זה מעולם. רק הברור דכוונת התוס' היא דנואף חשוד על שפיכות דם הנוגע להניאוף שלו, וכגון להרוג את בעלה כדי שתהא שכיחא ליה, ולא שחשוד על שפיכות דם גרידא.

ובסנהדרין (סג, ב) "אמר רב יהודה אמר רב, יודעין היו ישראל בעבודת כוכבים שאין בה ממש, ולא עבדו עבודת כוכבים אלא להתיר להם עריות בפרהסיא". והוא כנתבאר, שבדרכם לעבור בעריות, מסכימים לחטוא בעבירות נוספות, אפילו חמורות.

ובזה נבין דברי החת"ס כאן, שהביא מהרי"ף שהשמיט דין זה, ומבאר דסבירא ליה דוקא בימיהם שהיו עובדי ע"ז ומנסכים לע"ז, על כן חמרא שרא, דלא תקיף להו יצרא דיין נסך, אבל בזה"ז דליכא ביי"נ אלא משום בנותיהן, וכיון דתקיף ליה יצרא דבנותיהן כ"ש יינן משום בנותיהן, א"כ יינן אסור.

והיינו כנ"ל, שכל זמן שמדובר בשתי עבירות שונות, אין שייכות ביניהן. אך כאשר עבירה אחת מסייעת לאחרת שרוצה בה, חשוד על שתיהן.

והדברים עולים יפה בדברי השו"ע (יו"ד קט, ד): "החשוד לדבר אחד אינו חשוד לדברים אחרים, אבל כל מה שצריך לאותו דבר חשוד גם עליו", ומביא שם דוגמה בענין אחר, אך יסוד הדבר הוא מה שנתבאר כאן.

דף ע

רוב גנבי ישראל נינהו

"רוב גנבי ישראל נינהו".

ונכתב על הגליון בשם התוס' בב"ב שאין הכוונה בכלליות העולם, אלא דוקא בפומבדיתא.

אמנם סוף סוף נכתב הדבר בגמ' באופן סתמי, ויש בזה עומק ע"פ דברי רבותינו.

השם משמואל (משפטים שקלים תרע"א) מבאר דבר זה ע"פ דברי המהר"ל

(והובאו דבריו בשיעורים לעיל), שטבעם של ישראל לעשות דברים בסתר ולא בגלוי, ואילו טבע הגוי לעשות דברים בגלוי ובחיצוניות. כשגוי רוצה ליטול ממון מאדם אחר, עושה הוא זאת בריש גלי בדרך גזילה ולא בגניבה. ואילו ישראל המבקש ליטול ממון אחרים, עושה זאת בסתר בדרך גניבה, ולא משום שחושש להיתפס אלא משום שטבעם לעשות דברים בסתר. על כן "רוב גנבי ישראל".

הבני יששכר בספרו דרך פקודיך (מצוות ל"ת לו חלק המחשבה) מבאר דבר עמוק ונפלא בדרך הדרוש.

החובות הלבבות (שער ג פ"ד) מבאר ענין יסודי, שאצל עם ישראל לא קיים תחום שנקרא 'דבר הרשות', שכן כל אחד מישראל הוא עבד ה' ומחויב שכל מעשיו יהיו לתכלית כבוד שמים. והדבר כולל את כל היקף מעשיו של אדם מישראל, לרבות עניני הגוף כאכילה ושתייה ומנוחה וכיו"ב. וכשעושה את הדבר לשם שמים, יש לדבר גדר מצוה. ואם אינו זקוק לדבר זה, הרי הוא בגדר עבירה.

וכגון אדם שיוצא לחופשה, אם הוא זקוק לכך, הרי היא בגדר מצוה. ואם אינו זקוק לכך, הרי היא בגדר עבירה.

כל זה אצל ישראל, אך בני נח אינם נחשבים עבדי ה', ואין להם חיוב שכל מעשיהם יהיו לשם שמים. מעתה מבאר הדרך פקודיך את הביטוי 'רוב גנבי ישראל', כשאדם מישראל נוטל מכוותיו ויכולותיו ומשתמש בהם שלא לצורך עבודת ה', הדבר נחשב "גניבה". ודוקא ישראל הם הגנבים, כי אצל אוה"ע אין כלל תביעה שהכל יהיה לשם שמים. ונמצא שרוב הגנבים בעולם הם מישראל דוקא.

וראויים הדברים להאמר בתחילת חודש אלול בו אנו מתכוננים לקבלת עול מלכות שמים.

דף עא

משיכה בגוי

"אמר אמימר משיכה בעובד כוכבים קונה, תדע דהני פרסאי משדרי פרדשני להדדי ולא הדרי בהו."

התוס' כתבו שאין זה עיקר הטעם, אלא שאמימר סובר כר' יוחנן שאצל ישראל מעות קונות, וגוי התמעט מכך, וממילא קנינו במשיכה.

בעבודת עבודה לרבי שלמה קלוגר מעיר, שאולי יש לומר באופן אחר, דהנה יש מושג של קנין סיטומתא, דהיינו הסכמת הסוחרים. ומבאר זאת, שעיקר הקנין הוא ע"י הגמירות דעת, אלא שדברים שבלב אינם דברים, ונצרך מעשה. אך כשיש מעשה שמוסכם על שני הצדדים, הרי זה נחשב קנין.

ועיקרון זה תקף גם אצל גויים, ובכך יש לפרש את הגמ', שמשיכה קונה בגויים, שהרי הם נוהגים בה בפועל, ומהני מדין מנהג הסוחרים.

ובאמת שיסוד דבריו נאמר כבר בתשובות הרשב"א המיוחסות (סי' רכה) שביאר כך את הגמ'. ומבאר את המשך הגמ' דאפשר שזהו רמות רוחא, כלומר שאין כאן הסכמת קנין. אך עד כמה שיש הסכמה, הדבר מועיל מדין סיטומתא.

אלא שהדבר תלוי באשלי רברבי ובמחלוקת הפוסקים.

המגן אברהם (תמה, ד) מביא בשם המשאת בנימין דלענין מכירת חמץ לגוי, מהני כל דבר שנהגו בו הסוחרים לקנות בו. והמג"א גופיה חולק ומביא ראיה נגדו מהתוס' כאן. וביאר כוונתו החת"ס שם שממה שלא פירשו התוס' כהעבודת עבודה, מוכח שסוברים שאין מספיקה הסכמת הסוחרים לענין גוי.

אך החת"ס בסוגיין כתב שיתכן שהתוס' מודים שמועילה הסכמה, אלא שהאמת קאמרי שיש לדברים מקור מדאורייתא מכוח שיטת ר' יוחנן. ומוסיף החת"ס שבאמת אין די במקור מדאורייתא מבלי הסכמה, דסוף סוף בעינן גמירות דעת.

ואולי יש להוסיף, דענין משיכה הוא לקחת דבר מרשות הרבים לרשות היחיד, ולפי דרך המחשבה שהארכנו בזה במסכת ב"מ, לוקחים את החפץ מרה"ר שאין בו גילוי של מלכות שמים, לרה"י שיש גילוי כבוד מלכותו. ומעתה י"ל שאין די בהסכמה אצל הגויים שתועיל משיכה, אלא א"כ יש בזה מקור מהפסוק, שכן זהו קנין קדוש, ובכך יש לבאר את התוס' אליבא דהמג"א.

דף עב

ניצוץ חיבור

האחרונים חקרו בביאור ענין ניצוץ, האם פירושו שעל ידי הזרם המחבר, כל מה שנמצא למעלה נחשב כאילו הוא למטה. או להיפך, שהנמצא למטה נחשב כלמעלה. ובספר עבודת עבודה (לרבי שלמה קלוגר) בדף עג, א תולה בכך מחלוקת הראב"ד והר"ן האם שייך לומר קמא קמא בטיל במקום שיש חיבור של ניצוץ. דהראב"ד ס"ל דניצוץ חיבור הוא כנפל תחתון לעליון, ולכך שוב הוא כנפל היתרא לגו איסורא ולא שייך קמא קמא בטיל, אבל הר"ן סובר דניצוץ חיבור הוא כעליון שנפל לתחתון וממילא סוף סוף הוא היתרא לגו איסורא, ושפיר שייך בזה קמא קמא בטיל.

החת"ס (לא, ב על תוד"ה שמע מינה) כתב שהיה מקום לבאר שהטעם שאסרו ניצוץ הוא משום שסופו להתערב, אך א"א לומר כן, דא"כ גם במיקטף אקטופי יש להחשיבו כניצוץ, והרי מפורש בסוגיין דבכה"ג אינו בדין ניצוץ, אלא בהכרח שהגדר הוא כאילו התחתון מעורב בעליון.

והדברים נוגעים לענינים עמוקים במחשבה ועבודת ה'.

בספר קהלת יעקב (ערך סמ - סמיכת גאולה לתפילה) מבאר את ההבדל בין סמיכת גאולה לתפילה ובין נפילת אפיים. ומסביר סמיכת גאולה לתפילה ענינה הוא שהקב"ה כביכול יורד ומתחבר לעם ישראל בארץ. ואילו נפילת אפיים הוא להיפך, שאדם מחבר עצמו כלפי מעלה. ומוסיף סמיכת גאולה לתפילה היא בדוגמת ניצוץ חיבור. ע"כ מדבריו. והדברים עולים בקנה אחד עם המתבאר לעיל בדרכו של הר"ן שניצוץ מגדיר את העליון כאילו נמצא למטה.

וכן המשמעות בנעם אלימלך (פרשת בלק עה"פ יז מים מדליו), שכתב שהצדיק מביא את ההשפעות מלמעלה למטה בתמידות ללא הפסקה, וזה ענין ניצוץ חיבור. ומשמע כדרכו של הר"ן שניצוץ הוא חיבור עליונים לתוך התחתונים.

דף עג

ביטול היתר

לענין ביטול בתערובת יין נסך, מחלקת הגמ' בין י"נ שנפל ליין היתר דאמרינן קמא קמא בטיל, ובין יין היתר שנפל ליי"נ שאז היין אסור.

רש"י מבאר שכאשר היתר נפל לאיסור, אמרינן קמא קמא דהיתרא בטיל ליה. הרמב"ן כאן חולק על רש"י וסובר שאין היתר מתבטל באיסור. ומה שבסוגיין יין אוסר בכל שהוא, הרי זה משום חומרא דדין נסך. ולשונו הוא "דלא אשכחן ביטול בהיתר, לפי שאין אדם עשוי לבטלו, אלא אדרבה מוסיף עליו והולך".

השערי יושר (ג, טו) מאריך בענין זה, ומביא את דברי הרמב"ן, ומבאר "דאף דמן התורה לא מצינו שחשיבות המיעוט מעכב את דין הביטול, דכל דברים החשובים שאינם בטלים הוא מדרבנן, אבל היתר לגבי איסור תלוי מן התורה בדעת האדם, כיון שלפי דעת ב"א אין אדם עשוי לבטל היתר לגבי איסור, שההיתר הוא מה שראוי לכל תשמישי בני אדם, והאיסור הוא שאינו ראוי

להשתמשות, וחשוב מיעוט זה של היתר יותר מן רוב האיסור, ובכה"ג לא אמרה תורה אחרי רבים להטות, דאף שבכמות רבה האיסור על ההיתר, אבל באיכות המיעוט הוא מרובה מן הרוב, שבמיעוט זה איכא הרבה השתמשות וברוב איכא מיעוט השתמשות..."

כלומר, דכיון שההיתר חשוב טפי מצד האיכות, על כן לא בטל.

החת"ס כאן מעיר שאין בידו סברא להסביר דברי הרמב"ן, אך רמזו הוא בקרא, דהרי כל ביטול האיסורין נפיק מ'אחרי רבים להטות', והתם כתיב לא תהיה אחרי רבים לרעות, פירוש שההיתר לא יעשה איסור.

ויש לצרף לכאן את דברי הבני יששכר (חודש אדר מאמר ב דרוש ז) שהבאנו לעיל, דגם בדברים האסורים יש ניצוץ קדושה, וכאשר רצון ה' שיתברר אותו ניצוץ, מזמין שתיפול החתיכה האסורה הזאת לתוך ההיתר ותתבטל, והבאנו דבריו לעיל.

עכ"פ לפי דבריו מבואר היטב שבהיתר שנפל לאיסור, אין שייך טעם הביטול שהוא להתיר את האיסור כדי להוציא לאור את הניצוץ קדושה, וזה לא שייך במצב הפוך שהיתר נפל לתוך איסור.

דף עד

נעוה ארתחו

דרש רבא נעוה ארתחו. דהיינו שיש לשפוך מים רותחין על הגת. ומביא רש"י מקור שנעוה הוא גת, מהפסוק (בראשית מט, יב) "הכלילי עינים מיין", ומתרגמין "יטופון נעוהי בחמר", כלומר הגיתות תהיינה מלאות ביין, וזו ברכת יהודה.

ועדיין צ"ב מהו לשון 'עינים', ופירש רש"י על הפסוק שם, שהוא מלשון מעינות וקילוח היקבים.

והטעם שמעיין נקרא "עין", יצוין לדברי הרמב"ן (בראשית מא, א) "כי יאור ונהר לשון אחד, ושניהם לשון אורה, וכן הגשם נקרא אור... ואולי בעבור שהשמים בסביבת המאורות, והנהרות ייעשו מהם, יתיחסו אל האבות".

דהיינו שכל קיבוצי המים הם על שם האור, יאור לשון אור, נהר לשון נהורא, ולכן גם המעיין נקרא 'עין'.

וכן בפרדס רימונים (שער כג פ"י) מביא מלשון הזוהר שיסוד נקרא יאור והוא מקום של אור. וזה השפע שנשפע לעולם.

מו"ר הגר"מ שפירא זצ"ל (נחות ימא מאמר ו אות ו) מבאר את הדברים יותר, דכל מקור של מים הוא מקום של חיות, וזהו לשון "מקור מים חיים", שיש בו השפעה ונביעה. כל שפע שיוצא הוא חיבור למקור החיים בעולם שהוא חי החיים ית'. העוה"ז הוא עולם של סוף שאין בו חיות, והחיים מגיעים מהאין סוף, ממקום שהוא מעבר לעולם. האור הוא המימד הרוחני ביותר שיש בעולם, שמצד אחד העולם זקוק לו, אך הוא מעבר לגבולי העולם, הוא ה"אור". בהמ"ק נקרא אורו של עולם, כי הוא חיבור אל המעבר לגבול.

נמצא שנביעת המים והאורה שייכים לענין אחד.

אך מה השייכות ליקב של יין, וכיצד מכנים אותם 'עינים'.

ובפשטות זהו לשון מושאל. שכן הוא דומה למעיין.

אך בעומק הדברים מתקשרים היטב, שיי"ן הוא ג"כ דבר שמתחבר אל מעבר לגבול העולם. יין בגי' סוד, גילוי דבר שאינו מתגלה בעולם. המשתמש ביין בצורה נכונה עולה למקום גבוה, כמו בפורים. יין ישן דעת זקנים נוחה הימנו.

על כן מתאים להתבטא על המקורות של היין, באופן שמקביל למקורות המים, שהכל שייך לענין האור שמחבר את המציאות בעולם אל הרובד הנעלם הגבוה.