

פרד"ס לשולחן שבד

אוצרות גזוים מגאונותם וחדיפותם של גדולי הדורות
מבחר ערוך ומלוקט מספר שיראה אור בע"ה בהוצאת מ.ד.

שב"ק יום כיפור-האזינו תשפ"ה גליץ 606/605 - שנה י"א - כל הזכויות שמורות ©

יום כיפור

מה נמחל לכל העולם כשיחיד עושה תשובה

גדולה תשובה שבשביל יחיד שעשה תשובה מוחלין לכל העולם כולו (יומא פז:) יש להקשות הלא אין רגע שאין לכה"פ אדם אחד בעולם עושה תשובה וא"כ שכשיחיד עושה תשובה מוחלין לכל העולם צריך להיות שבשום זמן אין חטאים בעולם כי תמיד יש יחיד שעושה תשובה ותשובתו מכפרת לכל העולם. ויש ליישב שודאי אין הכונה שכשיחיד עושה תשובה מוחלין לכל העולם על חטאתם אלא הכוונה שהרי בישראל נאמר דין ערבות שכשאחד חוטא מגיע עונש לכל ישראל מדין ערבות ועל כך מוחלין להם דהערבות מועילה אף למחילה אבל אין מוחלין להם על שאר חטאות שלהם.

ובזה יש לפרש לשון הגמ' "גדולה תשובה" שבחז"ל מצינו שמידת החסד נקראת גדולה וא"כ כאן מה שמוחלין לכל העולם היינו ממידת החסד.

שהנה יש הבדל בין מידת החסד למידת הרחמים שרחמים פירושו שאדם מבקש דבר שלא מגיע לו ע"פ דין נותנים לו ממידת רחמים ואילו חסד פירושו שהואדם כלל לא מבקש ואפ"ה גומלים עמו חסד ונותנים לו, וכאן שמוחלין לכל העולם הרי העולם לא ביקש זאת ואפ"ה כשהיחיד שב מחלו לכל העולם וזה ממידת החסד לכן אמרו חז"ל לשון גדולה תשובה.

אלא שעל עיקר הדבר שהחסד בתשובה הוא שמוחלין לכל העולם על הערבות שלהם יש לתמוה דזה פשיטא מפני שכשאדם חטא וחטאו בעולם החטא שייך אף לשאר ישראל מדין ערבות אבל כשעשה תשובה ונמחק חטאו תו ליכא ערבות ודומה הדבר ללוה ששילם חובו שהערב פטור מפני שהחוב נפרע.

לכן יש לפרש באופ"א שהרי הרואה שחבירו חוטא חייב למחות ולהוכיח ממצות הוכח תוכיח וכאשר לא הוכיחו עבר על מצות עשה של הוכח תוכיח וזה כוונת חז"ל שכשהיחיד שב מוחלין לאנשים שיכלו למחות ולא מחו על שעברו על עשה דהוכח תוכיח.

(א.ה.) אך יש לתמוה מדוע מוחלים להם על כך הרי זו עבירה נפרדת וכשם שלא מוחלין על שאר עבירות מדוע שימחלו על עשה זה, וי"ל דזה גופא החסד שכיון שמה שעברו על עשה זה של הוכח תוכיח הוא רק מחמת שהלה חטא א"כ כשנמחל חטאו איגלא מילתא למפרע שלא חטא ולא שייך בו הכח תוכיח ונמחל להם.

אך קושיא אחרת יש בזה דאין תירוץ זה מתיישב עם לשון חז"ל "מוחלין לכל העולם כולו" דלפי"ז אין מחילה לכל העולם כולו אלא לאותם שראו ולא מחו.

וע"ע בשפ"א יומא (פו:) ד"ה בגמ' שבביל יחיד, שתירץ באופנים אחרים)

האם שייך לעשות תשובה על מקצת עבירות

אמר רבי עקיבא אשריכם ישראל לפני מי אתם מטהרים ומי מטהר אתכם כו' מה המקוה מטהר את הטמאים אף הקב"ה מטהר את ישראל (יומא פה:) במצות תשובה שצריך לעשות ביוה"כ כדי שיוה"כ יכפר יש לדון האם יכול לעשות תשובה רק על חלק מחטאיו ותועיל לו או שצריך לעשות תשובה על כל חטאיו ורק כך מועילה לו.

ונראה להוכיח שרק כשעושה תשובה על כל חטאיו מועילה לו מהא שרבי עקיבא מדמה עשיית תשובה למקוה שהרי טמא הצריך לטבול במקוה כדי להיטהר צריך לטבול כל גופו ואם אצבע אחת מחוץ למקוה לא הועילה לו טבילתו כלל כך נמי עשיית תשובה צריך שיעשה תשובה על כל חטאיו אבל אם אינו עושה על כל חטאיו לא מועילה תשובתו כלל.

(א.ה.) אבל המהר"ל בספרו נתיבות עולם (נתיב התשובה פ"ו) חולק דהקשה שם על דברי הגמ' יומא (פו.) ונקא לא ינקה אמר ר' אלעזר אי אפשר לומר ונקא שכבר נאמר ולא ינקה וא"ל לומר ולא ינקה שכבר נאמר ינקה הא כיצד מנקה הוא לשבים ואינו מנקה לשאינם שבים, ויש להקשות מה הרבותא בזה דפשיטא שמנקה לשבים ואינו מנקה לשאינם שבים ופירש המהר"ל שהכוונה על אדם ששב ממקצת עבירות ולא שב ממקצת עבירות דהו"א שממדות הרחמים של הקב"ה שכיון ששב ממקצת מנקה לו הקב"ה כל העבירות אף שלא שב מהם קמ"ל שאינו מנקה לו אלא העבירות ששב מהם עיי"ש, מבואר שהשב ממקצת עבירות מתקבלת תשובתו עליהן ולא אמרינן שאין תשובתו מתקבלת עד שישוב מכולן.

ולעצם ראיתו לכאן אפשר לדחות ע"פ הגמ' בשבועות (לט.) בחומר עוון שבועת שוא דכתיב לא ינקה בשונה משאר עבירות שכתוב ונקא מפני שעל שבועה אין הקב"ה מנקה החטא לעושה תשובה בלא פרעון כדפרש"י שם, ולפי"ז י"ל שדברי ר"א מנקה לשבים ואינו מנקה לשאינם שבים הוא כפשוטו שהעושה תשובה מנקה לו ולשאינו עושה אינו מנקה וקאי דווקא כשעושה תשובה על כל חטאיו כערול"נ, ואין להקשות דא"כ מה הרבותא דשפיר יש רבותא "ונקה" - שמנקה לשבים היינו רבותא שאפשר לעשות תשובה דזה חידוש כדמצינו שאלו לחכמה נפש החוטאת מה תעשה אמרה תמות וכו' ורק הקב"ה חידש מצוות תשובה, ומש"כ "לא ינקה" - שאינו מנקה לשאינם שבים החידוש בזה הוא שרק בשאר עבירות אינו מנקה לשאינם שבים משא"כ באיסור שבועה אינו מנקה אף לשבים ודו"ק).

ערוך לנו ר"ה
ט. ד"ה ובדין היה)

בני יששכר (מאמרי
חודש ניסן מאמר ג' סק"ה
ומאחר חודש תשרי מאמר
ד' פרוש י' סק"א)

ביאור נוסח אבינו מלכנו מחה והעבר פשעינו וחטאתינו

אבינו מלכנו מחה והעבר פשעינו וחטאתינו מנגד עיניך (אבינו מלכנו) במשנ"ב (סי' תקפ"ד סק"ג) כתב שצריך לומר חטאתינו ופשעינו מפני שיש לבקש תחילה על הקל ואח"כ על החמור וחטא קל מפשע כי החטא הוא שוגג והפשע הוא מזיד. ונראה להצדיק הגירסא שלפנינו, דאיתא בגמ' יומא (פז:) אמר ריש לקיש גדולה תשובה שזדונות נעשות לו כשגגות, משמע ששגגות נמחל לו לגמרי.

והנה יש להבדיל בין "מחה" לבין "העבר", מחה הוא מלשון מחיקה ובמחיקה רישומו ניכר משא"כ העבר היינו שמעביר לגמרי ואין רישומו ניכר.

והנה מאחר ואומרים מחה והעבר ואומרים פשעינו וחטאתינו והיינו ש"פשעינו" מכוון כנגד "מחה" ו"חטאתינו" מכוון כנגד "והעבר", ואתי שפיר בדקדוק רב שעל הפשעים מבקשים "מחה" דהיינו שעל המזיד מבקשים מחיקה כך שנשאר רישומו ניכר וכדברי ר"ל שמזיד נעשה ע"י תשובה לשגגות כל' שנשאר רשום מעט, ועל חטא כל' שוגג מבקשים "והעבר" דהיינו העברה לגמרי מבלי להשאיר רושם כדמוכח מר"ל ששוגג ע"י תשובה מתבטל לגמרי.

ואפשר להוסיף דא"ז ב' בקשות אלא בקשה עם ב' שלבים, תחילה מבקשים למחות המזיד ולהופכו לשגגה ואחר שנהפך לשגגה מבקשים להעבירו לגמרי שלא ישאר רושם.

טעמא דקרא

תפילתו של צדיק כשעיר המשתלח

שעיר לעזאזל (פר' אמור) במדרש (שהש"ר פ"ד ס"ו) איתא, כחוט השני שפתותיך כלשון של זהורית ומדברך נאווה כשעיר המשתלח המדברה.

ויש לפרש דאיתא בגמ' ברכות (לד:) ר' חנינא בן דוסא היה מתפלל על חולה ומבקש עליו רחמים אם היתה תפילתו שגורה בפיו ידע שהתקבלה תפילתו ואם אין תפילתו שגורה בפיו ידוע שלא התקבלה תפילתו.

והנה בשעיר המשתלח כתוב בגמ' יומא שכאשר השיער הושלח לעזאזל היה חוט אדום משוך בהיכל והיה נעשה לבן ומרמז שנמחלו עוונותיהם של ישראל, הרי שכשם שבשעיר יש סימן אם נמחלו עוונותיהם כך לצדיקים יש סימן בתפילתם אם נענתה התפילה או לא.

וזה ביאור המדרש "כחוט השני שפתותיך, כלשון של זהורית" ר"ל שפתותיו של אדם צדיק שמתפלל הינם כחוט השני כל' כלשון של זהורית שהיתה נעשית לבנה אם נמחלו עוונותיהם של ישראל, ומדברך נאווה כשעיר המשתלח המדברה שכאשר משתלח אם נמחלו עוונותיהם יש סימן לישראל כך יש סימן לצדיק בתפילתו

בנין אריאל

ההוכחה מהעונש שהקב"ה רוצה שישונו בתשובה

מצות תשובה בנביא נאמר "שובה ישראל עד ה' אלוהיך כי כשלת בעוונך" ובגמ' יומא (פז:) פריך הלא "עוון" הוא מזיד ומה שייך לומר לגביו לשון מכשול שהוא שוגג.

ויש ליישב זאת ובהקדם, בתהילים כתוב "ולך ה' חסד כי אתה תשלם לאיש כמעשהו" (סח-יג) וקשה מדוע מה שהקב"ה משלם לאדם כמעשהו נקרא חסד ולא שורת הדין ופירש בספר בינה

לעיתים שדרכו של הקב"ה להעניש מידה כנגד מידה וזו טובה גדולה לאדם כי ע"ז יכול לפשפש במעשיו ולעשות תשובה כי ע"י העונש יודע איזה חטא צריך לתקן וממילא אה"נ מה שמשלם לאיש עונש על מעשיו אי"ז חסד ומש"כ חסד היינו על כך שהתשלום לאדם הוא "כמעשהו" כל' מידה כנגד מידה.

ובזה יש לפרש מקרא נוסף האמור בתהילים, "נודע ה' משפט עשה בפועל כפיו נוקש רשע וגו' (ט-יז) וקשה מהו דכתיב נודע ה' יותר ראוי לומר נודע אלוהים דהיינו מידת הדין שהרי קרא קאי גבי תשלום עונש, ולפי היסוד הנ"ל מיושב היטב דה"פ "נודע ה'" היינו שהקב"ה נודע ומתגלה לעולם במידת הרחמים כאשר עושה משפט וזה ע"י ש"בפועל כפיו נוקש רשע" ר"ל שבפועלו של הרשע בחטאו בו מענישו הקב"ה מידה כנגד מידה וזו מידת הרחמים שע"ז יודע הרשע במה חטא ויכול לעשות תשובה.

וכן יש לפרש עפ"ז דברי הגמ' בפ"ק דברכות (ה.) אם רואה אדם שיסורין באין עליו יפשפש במעשיו שנאמר נחפשה דרכנו ונחקורה ונשובה עד ה' פשפש ולא מצא יתלה בביטול תורה וכו' ואם תלה ולא מצא בידוע שיסורין של אהבה הן ופרש"י פשפש ולא מצא לא מצא עבירה בידו שבשבילה ראויין יסורין הללו לבוא, ולכא' יש ברש"י שפת יתר מה הוסיף בזה על פירוש הגמ', ויש לפרש ע"פ היסוד הנ"ל דכוונת רש"י לפרש דברי הגמ' דהוקשה לו מה שייך לומר פשפש ולא מצא יתלה בעוון ביטול תורה הלא מאחר ויש לו עוון ביטול תורה מה שייך לומר פשפש ולא מצא הרי מצא עוון ביטול תורה ומדוע אינו כלול בכלל העונות ועל כך מיישב רש"י ע"פ היסוד הנ"ל שהקב"ה מעניש עונש מידה כנגד מידה כדי שיעשה תשובה וכאשר באו על אדם יסורין צריך לפשפש ולמצוא עבירה שהעונש דומה לה מידה כנגד מידה ועל כך אומרת הגמ' שאם חיפש ולא מצא כל' לא שלא מצא בידו עוון כלל אלא שלא מצא עוון שהוא מידה כנגד מידה על העונש יתלה בעוון ביטול תורה שכל היסורין ראויים בעבור ביטול תורה.

ואחר שנתבאר ונתלבן יסוד זה נייתי אל המכוון בדברי הפוסק "כי כשלת בעוונך" דה"פ מאחר ורואה אתה כי העונש בא לך מידה כנגד מידה והיינו שנכשלת כל' נענשת מעין העוון מזה יש ללמוד שהקב"ה רוצה את תשובתך דאם לא היה רוצה את תשובתך לא היה מענישך מעין העוון וממילא "שובה עד ה' אלוהיך".

אפריון (וילך)

כיצד הכה"ג מקדים מילת לה'

ואומר לשם חטאת (סדר העבודה) והיינו שכשעושה הגורל איזה שעיר לה' ואיזה לעזאזל לוקח השעיר שאצלו עלה בגורל לה' ואומר לה' חטאת.

והקשה התוס' ישנים ביומא (לט.) שבגמ' נדרים (י:) איתא שאדם המקדיש קרבן לא יאמר לה' קרבן אלא יאמר קרבן לה' כי אם יאמר לה' קרבן יש חשש שימות אחר אמירת לה' והרי שהוציא שם שמים לבטלה וכיצד כאן לא חוששים לכך אלא אומר לה' חטאת ולא נימא שיאמר אף כאן חטאת לה' ותירץ דכך היא גזירה"כ כאן עיי"ש.

ועי' בריטב"א שתירץ בב' דרכים וביאור תירוצו בדרך השניה נראה כך, בנדרים איירי באדם הנודר קרבן והתם אם יאמר לה' וימות הרי שלא חל באמירתו כלום וא"כ מה שאמר לה' הוא שם שמים לבטלה לכן יאמר קרבן לה' משא"כ כאן הרי השעירים קדושים כבר מערב יוה"כ ובגורל לא מחיל עליהם קדושה אלא רק מברר מה לה' ומה לעזאזל וא"כ אף אם יאמר רק לה' ולא יאמר לה' חטאת כבר יש בירור מה לה' ומה לעזאזל ואין מילת

חטאת מעכבת ורק שהצורה המתוקנת היא להזכיר אף מילת חטאת ולפי"ז אתי שפיר שאין חשש שכזה כאן דאף אם ימות אחר מילת לה' אי"ז שם שמים לבטלה דמילה זו לבדה פעלה פעולתה.

(א) ויתכן שתירוק זה היינו נתינת טעם לגזיה"כ שכתב התוס' ישנים והכי קאמר קרא דכאן גזירת הכתוב לומר קודם לה' כי כאן אין חשש שם שמים לבטלה דמילת לה' לבדה מבררת מה לה' ואי"ז לבטלה).

ירושלים במועדיה קונ'
יבינו מקרא על סדר העבודה

מהי תפילת הכה"ג שלא יצטרכו עמך בית ישראל וכו'

ושלא יצטרכו עמך בית ישראל בפרנסה זה לזה ולא לעם אחר (מתוך סדר העבודה) כך הוא נוסח ספרד אך בנוסח אשכנז לא כתוב פרנסה ולפי"ז הכי קאמר שלא יצטרך עמך בי ישראל זה לזה ולא לעם אחר, ויש לעיין לאיזה ענין נאמרה בקשה זו. בדרך מליצה י"ל דקאי גבי המלאך המליך יושר שהרי כאשר יש אדם שלא נוהג כדון המלאך המליך יושר מסגור עליו שיש ישראל המתנהגים גרוע ממנו וכשיש ישראל המתנהג גרוע בצורה שאין ישראל גרוע ממנו המלאך המליך יושר מסגור שעדיין טוב הוא משאר אומות.

ולפי"ז מתפלל הכה"ג שישאל יעשו רצון הבורא עד שהמלך לא יצטרך להמליך כך והכי קאמר, "שלא יצטרכו עמך בית ישראל זה לזה" שלא יצטרכו להמלצת המליך שיש ישראל הגרועים ממנו, "ולא לעם אחר" לא יצטרכו להמלצת המליך שיש אצל שאר אומות אנשים גרועים יותר

ירושלים במועדיה קונ'
יבינו מקרא על סדר העבודה

האזינו

ע"י שמשה העמיד את השמש אינה נוגעת בעדותה

האזינו השמים ואדברה ותשמע הארץ אמרי פי (לב א) איתא במדרש אין האזינו אלא לשון שחיקה מלמד שהצדיק יכול להשחק שמים וארץ וכן מצינו במשה שהעמיד השמש וכן מצינו גבי יהושע בגבעון שהעמיד החמה.

יש להקשות מדוע לא די למדרש להביא ראיה מיהושע בלבד שהעמיד שמש בגבעון ומדוע הביא המדרש ראיה אף ממשה. ויש ליישב שיש הכרח להביא ראיה ממשה ובהקדם, איתא בגמ' ריש ע"ז דלעתיד לבוא יאמר הקב"ה לשמים ולארץ שיבאו להעיד על בני"י שקיימו התורה ומצוותיה יאמרו אומות העולם שהשמים וארץ נוגעים בעדותן כדכתיב אם לא בריתי יומם ולילה חוקות שמים וארץ לא שמתי, כדרשת ריש לקיש מאי דכתיב ויהי ערב ויהי בוקר יום השישי מלמד שהתנה הקב"ה עם מעשה בראשית ואמר אם ישראל מקבלים את תורתו מוטב ואם לאו אחזיר אתכם לתהו ובוהו, והקשו תוס' (ד"ה יום) הניחא למ"ד בשישה בחודש נתנה תורה אבל למ"ד בשבעה בחודש נתנה תורה ליכא למידרש הכי דא"א לדרוש ממילת "השישי" שהתנה הקב"ה על היום השביעי ונמצא שלמ"ד בשבעה בחודש נתנה תורה דלא עשה הקב"ה תנאי ואין שמים וארץ נוגעין בעדותן, (עיי"ש מה שתי' ובמהרש"א כתב דתירוצו דחוקים).

עוד יש להקדים, המהרש"א הקשה על מ"ד בשבעה בחודש נתנה תורה שהרי התורה אמרה לספור חמישים יום והיינו

שאחר נ' יום מיציאת מצרים ניתנה תורה ויצאו ממצרים בט"ז ניסן וחודש ניסן היה מלא כדאיתא בגמ' שבת (פרק ר"ע) ולפי"ז מט"ז ניסן עד ז' סיון היו נ"א יום, (ועי' במהרש"א מה שתי' ולפי תירוצו מיושבת אף קו' תוס' דלעיל ואכמ"ל).

ונראה ליישב קושיית המהרש"א בהקדם כמה כללים, א. קיי"ל דאין מונית לחודשי הלבנה וכל כ"ט יום הלבנה מתחדשת, ב. אין סופרין העומר אלא אחר ביאת השמש, כל' שקיעתה. ג. במלחמת עמלק בישראל מיד כשיצאו ממצרים איתא במדרש שהעמיד משה את החמה יום אחד.

ועפי"ז יש ליישב למ"ד בשבעה ניתנה תורה דמ"מ היה זה היום החמישים ולא היום הנ"א שהרי למנין הימים היו ב' ימים נחשבים ליום אחד כי משה העמיד החמה ונעשו ב' ימים ליום ארוך והרי אין סופרים העומר אלא בביאת שמש נמצא שנחסר להם יום אחד ומאידך לענין חודש תלוי הדבר בלבנה וא"כ התאריך היה ז' סיון כי למנין הלבנה היה כבר היום השביעי ונמצא שניתנה תורה בז' סיון והיה זה היום הנ' למנין הימים.

וכעת נבוא אל המכוון, בפרשה נאמר האזינו כו' והיינו שהקב"ה עשה השמים וארץ לעדים כפרש"י וקשה ממ"נ למ"ד בשישי ניתנה תורה הוה השמים וארץ נוגעין בעדותן ולמ"ד בשביעי ניתנה תורה אכן לא הוה נוגעין אך יוצא שביום נ"א ניתנה תורה ולא ביום החמישים וי"ל בז' סיון ניתנה תורה ולא הוה השמים וארץ נוגעין בעדותן ויכלו להיות עדים, ומה שהוקשה דא"כ תורה ניתנה ביום נ"א זה בא המדרש ליישב ואמר דהאזינו הוא לשון משחק דהצדיקים יכולים להעמידם וכמו שמשה העמידם ולפי"ז שמשה העמידם הרי שנחסר יום אחד ממנין ספירת הימים כך שספרו נ' יום במשך נ"א יום ושפיר בשבעה ניתנה תורה דחשיבי רק נ' יום בימי החמה ואין נוגעין בעדותן, ושפיר הוצרך המדרש להביא הדוגמא של משה ולא הסתפק בדוגמא של יהושע שרק ע"י הדוגמא של משה מיושב מה שהשמים וארץ יכולים להעיד.

תפארת צבי

ההבדל בין התורה לנביא ישעיה תלויה ביכולת הצדיק לבטל דברי הקב"ה

האזינו השמים ואדברה (לב א) במדרש איתא הדא הוא דכתיב צדיק מושל ביראת אלוקים כל מה שאמר אלוקים צדיק מבטל.

ונראה לפרש הכונה ובהקדם, בכלי יקר הקשה מדוע כתוב בתורה האזינו על השמים דוקא ושמיעה על הארץ דוקא ולא כללה התורה הכל בחדא האזינו השמים והארץ ותירץ דהטעם שהקב"ה לקח לעדות דוקא את השמים והארץ כדי שאם לא יקיימו בני"י את התורה יד העדים תהיה בהם לראשונה שהארץ לא תיתן יכולה והשמים לא יתנו מטר ועיקר העונש הוא מה שהשמים לא יתנו מטר ועי"ז ממילא הארץ לא תיתן יכולה, ולפי"ז מיושב דלשון האזינו כתיב דוקא על השמים ולא על שניהם כי משמעות "האזינו" עיקרית ממשמעות "שמיעה" דהאזנה היינו האזנה בקום ועשה ושמיעה היא בדרך אגב ומאחר ועיקר הטעם שהשמים וארץ עדים כדי שאם לא יקיימו בני"י התורה השמים והארץ יענישום ועיקר העונש הוא ע"י השמים שלא יתנו מטר לכן חילקה התורה לומר מילת האזינו דוקא גבי השמים.

והנה בנביא ישעיה כתוב להיפך "שמעו השמים והאזינו הארץ" והקשו המפרשים מדוע כתוב הפוך האזנה על הארץ ושמיעה על השמים, ולפי יסוד הכלי יקר יש ליישב דאיתא בגמ' חגיגה שעד דוד המלך עיקר המטר היה מהשמים ודוד ביקש שהמטר יעלה מן הארץ, ולפי"ז מיושב דהרי מילת "האזינו" נאמרה על הדבר העיקרי שממנו יענשו ישראל וא"כ בזמן משה שהמטר היה

ופרש"י דכל האומר הקב"ה ותרן לעובר על פשעים יוותר חייו יופקר חייו.

ובירושלמי (תענית פ"ב ה"א) איתא נמי כל האומר הקב"ה ותרן יוותרו מעיו ופירשו המפרשים יוותרו קשרי בני מעיו ויצאו בתחלואים, וצריך להבין ההבדל בין הבבלי לירושלמי מדוע הבבלי כתב יוותרו חייו והירושלמי כתב יוותרו מעיו.

ויש לפרש דאיתא בגמ' נדרים (כב.) על הפסוק שבתוכחות בפר' כי תבא "ונתן ה' לך שם לב רגז וכליון עינים ודאבון לב" (כח סה) איזהו דבר שמכלה את העינים ומדיאב את הנפש הוי אומר זה תחתונות דהיינו מחלת מעיים, עוד איתא בגמ' שם שפסוק זה מוסב על בני בבל שיש להם לב רגז תמיד, ולפי"ז נמצא שבבבל מצויה מחלת מעיים שהרי יש להם בטבעם לב רגז הגורם למחלת מעיים משא"כ בני ארץ ישראל שאין להם לב רגז לא מצוי אצלם מחלת מעיים.

ואיתא בגמ' כתובות (סב.) "דמלפי תכלי לא בהתא" פירוש הרגיל בצער לא יפחד ממנו.

וע"פ זה יש ליישב היטב שינוי הלשון בין הבבלי לירושלמי, הבבלי לא יכל לומר שעונשו שיוותרו מעיו ר"ל שיהיה לו מחלת מעיים שהרי בבבל מצויה מחלת מעיים וצער שרגילים בו אין מפחדים ממנו לכן הוצרך הבבלי לומר יוותרו חיו כלו' יופקרו חייו ולזה לא רגילים ויפחדו, משא"כ הירושלמי כתב יוותרו מעיו כי בא"י אין מצויה מחלת מעיים וא"כ מפחדים ממחלת מעיים.

תוספת ברכה

מה המום של ישראל כשאין עושין רצונו של מקום

שחת לו לא בניו מומם (לב ה) נראה לפרש הכונה, איתא בגמ' קידושין (לה.) בזמן שישראל עושים רצונו של מקום נקראים בנים ובזמן שאין עושין רצונו של מקום נקראים עבדים.

ועפי"ז יש לפרש כוונת הפסוק כך, "שחת לו" ר"ל כאשר ישראל משחתים ואין עושין רצונו של מקום "לא בניו" ר"ל אינם נקראים בניו אלא עבדים, "מומם" ר"ל וזה המום שלהם שאינם נקראים בניו.

ושפיר להחשיב מה שאינם נקראים בניו למום שמום אינו מורה בדוקא על חיסרון גופני דאף חיסרון מוסרי ונפשי נקרא מום וכדמצינו בגמ' מגילה (כט.) מי שמתגאה נחשב בעל מום וכן בקידושין (ע:) מצינו כל הפוסל במומו הוא פוסל ומוסב על חיסרון בנפש.

תוספת ברכה

הטעם שאין שכר בעוה"ז הוא כי דור תהפוכות המה

ויאמר אסתירה פני מהם אראה מה אחריתם כי דור תהפוכות המה (לב כ) בגמ' סופ"ק דקידושין איתא דשכר מצוה בהאי עלמא ליכא.

וכתבו המפרשים טעם לזה דא"א ליתן שכר לצדיק בעוה"ז ולבסוף יתהה על הראשונות וירשיע ונמצא קיבל שכר שלא מגיע לו ומה"ט נמי אין עונש לרשעים בעוה"ז שמא אחר שיענש ישוב בתשובה ונמצא שנענש שלא כדין.

ויש לפרש דזו כוונת הפסוק "ויאמר אסתירה פני מהם" אמר הקב"ה אסתיר פני כלו' שלא אתן שכר ועונש בעוה"ז אלא "אראה מה אחריתם" ר"ל אמתין עד אחרית האדם כלו' עד מותו ורק אח"כ אראה לו פני כלו' שאתן לו שכר ועונש, והטעם לכן הוא "כי דור תהפוכות המה" וא"כ א"א ליתן שכר לצדיק בעוה"ז מחשש שיתהפך וירשיע וכן א"א ליתן עונש לרשע שמא יתהפך ויעשה תשובה.

גבעת פנחס

מהשמים עיקר העונש הוא ע"י השמים שלא יתנו מטר לכן עליה נאמרה לשון האזנה משא"כ בזמן הנביא ישעיהו שהיה אחרי דוד המלך היה המטר עולה מן הארץ וא"כ עיקר העונש יהיה ע"י הארץ לכן מילת האזנה כתובה ביחס לארץ דהיא בעיקר צריכה להאזין יותר מהשמים.

והנה דברי דוד שביקש שהמטר יעלה מן הארץ יכולים להתקיים רק אי נימא שצדיק יכול לבטל גזירת הקב"ה שלמרות שהקב"ה גזר שהמטר יהיה מהשמים יכול דוד לבטל ולעשות שהמטר יהיה מהארץ אבל אם צדיק לא יכול לבטל ישאר המטר מן השמים.

ובזה נבוא אל המכוון בביאור המדרש, שבפסוק כתוב האזינו השמים ותשמע הארץ והוקשה למדרש מדוע נביא ישעיה כתוב הפוך שמעו שמי והאזינה ארץ וי"ל כנ"ל שבכל מקום כתוב האזנה על הגורם העיקרי לעונש ובזמן משה הגורם הוא השמים ובזמן ישעיה הגורם הוא הארץ אלא שזה נכון רק אם צדיק יכול לבטל גזירותיו של הקב"ה דאז יכל דוד להפוך המציאות מזמן משה לזמן דוד וזה שאומר המדרש הדא הוא דכתיב צדיק מושל ביראת אלוקים ומזה לומדים שכל מה שאומר אלוקים צדיק מבטל ויכל דוד לשנות גזירת הקב"ה ולכן יש שינוי בין התורה לנביא.

תפארת צבי

מי העד העיקרי השמים או הארץ

האזינו השמים ואדברה ותשמע הארץ אמרי פי (לב א) יש להקשות מדוע לשמים פנה משה בלשון נוכח "האזינו" ולא ארץ פנה בלשון נסתר "ותשמע" ולא פנה נמי בלשון נוכח "ושמעו ארץ".

ויש ליישב ע"פ דברי רש"י שפנה משה לשמים וארץ כדי שיהיו עדים בדבר שאם יזכו ישראל השמים יתנו טל ומטר והארץ תתן יבולה, והרי לארץ אין כח הצמחה מצד עצמה כי בלי מטר השמים אינה מצמיחה נמצא שהעיקר זה השמים שאם יתנו מטר תצמח תבואה ואם לא יתנו מטר לא תת הארץ יבולה.

ועפי"ז מיושב היטב שלשמים פנה בלשון נוכח דעדותן עיקרית אם יתנו מטר או לא ולא ארץ פנה בלשון נסתר מפני שלגביהם העדות מישנית, והכי קאמר אם יאזינו השמים ממילא הארץ תשמע ותרגיש אם קיימו ישראל התורה שאז תשמע ותרגיש הארץ את המטר ואם לא יקיימו התורה תשמע ותרגיש הארץ שלא יהיה מטר.

תוספת ברכה

השמים רבים הארץ יחידה

האזינו השמים וכו' ותשמע הארץ (לב א) יש להבין מדוע לשמים פנה בלשון רבים באומרו האזינו ולא אמר האזיני ולא ארץ פנה בלשון יחיד באומרו ותשמע ולא אמר ושימעו או ותשמענה. ויש ליישב ע"פ הגמ' בחגיגה (יב:) שיש שבעה רקיעים משא"כ הארץ היא אחת כי כל העולם כדור (א.ה. כדברי הגמ' סדנא לארעא חד הוא) וא"כ שפיר דלשמים פנה בלשון רבים כי יש שבעה רקיעים ולא ארץ פנה בלשון יחיד כי יש רק אחת.

תוספת ברכה

ההבדל בין יוותרו חייו לבין יוותרו מעיו

הצור תמים פועלו כי כל דבריו משפט (לב ד) בגמ' ב"ק (נ.) איתא כל האומר הקב"ה ותרן יוותרו חייו שנאמר הצור תמים וכו'.