

דעתן עלך

ללומדי הדרך היזמי

שיעורים במסכת סוטה

ע"פ ההדרנים לכ"ק אדמו"ר מליובאוויטש

נבג"מ זי"ע

כתב וערך: אליהו מאיר אליטוב



כל הזכויות שמורות למחבר

מאיר אליטוב
אדמו"ר מזוועהיל 16/3
ביתר עילית
ט"ל: 02-5806671

עיצוב כריכה: ח. אליטוב

תוכן הענינים

- א..... על סף היכל תלמודו
- ה..... הדרן על מסכת סוטה א'
- ט..... הדרן על מסכת סוטה ב'
- יג..... הדרן על מסכת סוטה ג' בבלי וירושלמי

על סף היכל תלמודו

המדרש והאגדה, המשנה והתלמוד, הברייתות והתוספות, רצופים במחלוקות התנאים והאמוראים החולקים בפירוש המקראות, בשמועות המסורות מסיני, בלימוד ההלכות משלוש עשרה מידות שבהן התורה נדרשת, בדינים ובטעמי הדינים, בהלכות ובסברות ואף מצינו מחלוקות לא מעטות החולקות במציאות שנתרחשה בעולם כך או אחרת.

בתוך אלפי המחלוקות הזרועות על דפי הש"ס נמצאו גם ברי פלוגתות קבועים החולקים ביניהם פעמים רבות כבית שמאי ובית הלל. אביי ורבא. רב ושמואל. רב יוחנן וריש לקיש. רבה ורב יוסף. רב אחא ורבינא. רב יאשיע ורב יהונתן ועוד ועוד.

פוסקי ההלכה לאורך הדורות פסקו על פי כללי פסיקה ידועים שחלקם כתובים בש"ס עצמו וחלקם מבוארים בדברי הראשונים כגון: יחיד ורבים הלכה כרבים. על פי הגדול מחברו בחכמה. אחד מיקל ואחד מחמיר הילך אחר המחמיר. אחר המיקל בעירוב. כל מקום ששנה רבן שמעון בן גמליאל הלכה כמותו. הלכה כרבי מאיר בגזירותיו. כרבי עקיבא מחברו. כר' יוסי מחברו ויש אומרים אף מחבריו. הלכה כרב באיסורי וכשמואל בממונא. כאביי ביע"ל קג"ם וכרבא בכל השאר, ועוד כללי פסיקה רבים ומגוונים שבכולם גופא נחלקו הראשונים מתי הם חלים ובאלו תנאים הם תקפים. ונמצאו המחלוקות נמשכות והולכות גם בכללי הפסיקה הבאים לכאורה לסיים חילוקי הדעות ולהכריע בין החולקים.

לומדי התורה שבכל הדורות ראו בתורה כולה על כל המחלוקות שבה כבניין אחד שרבות הידיים הטורחות בבניינו, ועל כולם קראו את שנאמר על בית שמאי ובית הלל "אלו ואלו דברי אלוקים חיים" אלא שיחנו המיקל וישנו המחמיר, יש האוסר ויש המתיר ובכל זאת כשאנו פוסקים הלכה כאחד מהם נדחית הדעה האחת מפני האחרת וכמו מונחת בקרן הזוית שאין הלכה כמותה.

במשנתו של הרבי ישנה גישה מעניינת וייחודית לכל עניין המחלוקות ולברי הפלוגתות שאפשר לכנותה בשם תורת השיטות המשלימות. כל שעמד על שיטת לימודו הבחין, כי בביאוריו פחות ופחות מדובר על מחלוקות המניחות את ברי הפלוגתות בשני קצוות הנושא, ויותר ויותר מצטרפים הם לשתי שיטות משלימות המתייחסות אל כל נושא משני צדדיו, כי אין העניין הנדון מתבאר כל צורכו אם לא שנתנו בו את הדעת על שני צדדיו ואופניו.

באופן לימוד זה, כל שיטה צריכה וכל דעה חשובה להשלמת ההבחנה בנושא הנדון. אין הדעה האחת בקצה האחד והאחרת בקצה האחר אלא שתיהן בהדי הדדי קיימי ואין האחת נידחת מפני האחרת.

קו מאפיין זה בתלמודו, הוכחות רבות לו ונציין כאן כמה דוגמאות בולטות.

הסברו המפורסם בכל ששת מחלוקותיהם של רב ושמואל במקרא שרב התחשב תמיד בפירוש הפשוט של המילה הכתובה בתורה ושמואל בתוכן הכללי של הפסוקים. (ולדוגמא: לכן סבר רב ב"מלך חדש" חדש ממש, ושמואל אמר "נתחדשו גזירותיו" כי בתוכן הכללי של הכתובים לא משמע שמלך מצרים מת. זוהי תפארתה של תורה להיותה נדרשת ונלמדת משני עבריה היינו צד הפשט הפשוט של המילה הכתובה, וצד הפירוש העולה מהתוכן הכללי של הכתובים. זוהי גם תפארתם של רב ושמואל שמחלוקתם אינה מחלוקת ממש אלא ששניהם עסוקים היו בהארת התורה על שני צדדיה (עיין לקו"ש חלק ט"ז שיחתו לפר' שמות א').

כך גם הסברו במחלוקת רב יאשי'ה ורב יהונתן של שיטתם האחת בששה מקומות בש"ס בהם מסתכלים הם בששה נושאים שונים שבכולם ישנו צד היחיד וצד הציבור ובוה נחלקו, האחד החשיב יותר את הפרט והיחיד שבדבר הנידון, והאחר, את שייכותו לציבור דווקא. (ולדוגמא) כך נחלקו גם במחלוקת הלל ובני בתירא האם קרבן פסח דוחה את השבת או לא, כי יש בו צד ציבור שבא ב"כנופיא" וקרבן ציבור דוחה את השבת, אך יש בו גם צד יחיד לפי שאינו נקנה בכסף הקרבנות וקרבן יחיד אינו דוחה את השבת.

גם כאן עולים ובאים לעינינו רב יאשי'ה ורב יהונתן כמי שאינם חולקים בשתי שיטות נפרדות אלא בשתי שיטות משלימות ומאירים כל אחד צד אחר ומשלים בהבנת העניין הנידון (עיין לקו"ש חלק י"ח לפר' בהעלותך).

הנה ביאורו בדעת רבי מאיר וריב"ז החולקים לכאורה בטעם דין תשלומי ארבעה וחמישה, אבל בביאורו אינם חולקים כלל כי האחד נותן טעמו לדין בהתחשב בגנב והאחר אמר טעמו כפי שהוא מצד הנגב (עיין לקו"ש חלק ט"ז לפרשת משפטים).

או הסברו בביאור דעת ר"ג וחכמים בארבע מקומות בש"ס הנותנים דעתם האחד על האיכות והאחרים על הכמות ולכן סבר ר"ג שתפילת ש"ץ עיקר (האיכות) וחכמים סברו תפילת הציבור עיקר (הכמות).

לכן גם אמר רבן גמליאל "כל תלמיד שאין תוכו כברו אל יכנס לבית המדרש" כי העדיף את איכות התלמידים על פני כמותם. גם הכמות וגם האיכות הם מציאויות קיימות בעולם וכך יאה לו לכל עניין שבתורה להיות נדרש משני צדדיו. (עיין הדרן למסכת ראש השנה לקו"ש חלק כ"ד).

הנה גם הסברו המופלא בדעת בית שמאי ובית הלל בתשע מחלוקות בש"ס בהם הוכיח בחריפות עצומה כי ב"ש אזלינן בתר בכח וב"ה בתר בפועל. גם כאן הוכחה חריפות מחלוקתם של ב"ש וב"ה כי הכח והפועל גם הם שני צדדיו של מטבע מציאות העולם כי אין לך פועל שלא קדם לו הכח כשם שאין הכח מתגלה בעולם אם לא בא לידי פועל. (עיין הדרן על ששה סדרי משנה, "תורת מנחם" לשנת תשמ"ח סוף חלק ב').

הכח והפועל, האיכות והכמות, ההווה והעתיד, היחיד והציבור, הגנב והנגנב, המילה האחת והתוכן הכללי כל אלה ועוד רבים שכמותם הם שיטות המשלימות האחת את רעותה ומאדירות את תורת ישראל.

במשנתו, הולכים ברי הפלוגות הקבועים שבש"ס זה לצד זה כשבתוּך מפרידה רק מציאות העולם המחייבת שני סוגי התייחסות שונים.

בהיכל הקודש של תורת ה' הדליק הרבי אבוקה המאירה את חכמי ישראל בעינינו כחולקים בדעות המתחייבות מההתייחסות למציאות העולם אך לא בלבבות.

ועדיין שואלים אנו: במה מדליקין? היינו מהי התכונה המביאה לכדי ראייה מרוממת וטהורה בה נעלמות המחלוקות ומצטרפות השיטות. ותשובתנו, בשמן זית זך ובהסתכלות טהורה על כל יהודי.

כי כשם שנהג עם כל אחד ואחד מישראל כך נהג בתלמודו. כשם שדאג להאיר בכל אחד את הנקודה המיוחדת לו בתוך הכלל כך דאג למצוא את המיוחד אך גם המאחד בין כל ברי הפלוגות שבש"ס.

כשם שראה בכל יהודי והיהודי פרט יקר וטהור בתוך עם הקודש, כך ראה גם בתלמודו כל אחד מהתנאים והאמוראים כשכולם עסוקים בבניין אחד, בניינה של תורה וכל אחד בונה נדבך חשוב ומיוחד בתורת ישראל.

בקונטרס שלפנינו שלושה הדרנים ומכולם ניבט הקו מאפיין הנ"ל.

בהדרן הראשון מוכיח הרבי שהגם שמהסתכלות ראשונית נראה שרוב נחמן ורב יוסף לא הכירו זה במעלתו של זה הרי שמעומק דבריהם עולה שאדרבא משום שהעריכו זה את זה אמרו את סברותיהם.

ההדרן השני המדבר בסדר המסכתות עוסק גם הוא בישוב שיטות רש"י והרמב"ם ובישוב הרמב"ם גופא הפוסק לכאורה נגד התנא של המשנה הראשונה וגם בו נעלמות המחלוקת שבין המשנה ובין הברייתא והסתירה ברמב"ם.

ההדרן השלישי מבאר את שינוי הגרסאות בין הבבלי והירושלמי באופן שאינם חולקים כלל אלא מדברים בשלוש דרגות בענוה ובכך משלימים זה את זה.

הדרן על מסכת סוטה א'

ובו יבואר מדוע חשב רב יוסף שאין יראת חטא ברב נחמן ורב נחמן חשב שאין ענוה ברב יוסף
א. רב יוסף ורב נחמן חיו שניהם באותה תקופה¹ והכירו כל אחד במעלת חברו כמו שמצינו בגמ'
שרב יוסף אמר על רב נחמן "דרשינהו להני קראי כסיני"² ורב נחמן קרא את רב יוסף "סיני"³.

ובכל זאת כאשר כתב התנא של המשנה האחרונה "משמת רבי בטלה ענוה ויראת חטא" אמר
רב יוסף לתנא "לא תתני ענוה דאיכא אנא" ורב נחמן אמר לתנא "לא תתני יראת חטא דאיכא
אנא".

מזה שלא אמרו שניהם לא תתני כל הבכא – גם ענוה וגם יראת חטא – אנו למדים שרב נחמן
לא ראה ברב יוסף ענו, ורב יוסף לא ראה יראת חטא ברב נחמן, וסובר היה רב יוסף שבטלה יראת
חטא כשם שסבר רב נחמן שבטלה ענוה.

וקשה לרב נחמן מהברייתא של רבי פנחס בן יאיר⁴ "ענוה מביאה לידי יראת חטא" היינו שענוה
היא מידה פחותה מיראת חטא ואיך יתכן לומר שבטלה ענוה שהיא הדרגה הנמוכה יותר ולא בטלה
יראת חטא הגבוהה ממנה⁵.

ואין לתרץ שרב יוסף סובר כרבי יהושע בן לוי⁶ שענוה גדולה מיראת חטא וכירושלמי (שהובא
בתוס'⁷) ש"יראת חטא מביאה לידי ענוה" ורב נחמן האומר שבטלה ענוה סובר כרפב"י שענוה גדולה
מיראת חטא.

א. כי לא מצינו בשום מקום שרב יוסף ורב נחמן נחלקו במחלוקת שכבר נחלקו בה לפניהם –
רפב"י וריב"ל.

1. וגם לדעת התוס' (לא, ב ד"ה אנא לא צריכנא, וש"נ) דסתם ר"נ אינו ר"נ בר יצחק (כדעת רש"י שם) כ"א ר"נ בר יעקב הרי היו בדור
אחד. ראה ב"ב מו, ב. יבמות טו, ב. גם י"ל דכאן לכ"ע הוא רנב"י ע"פ שבת (קנו, ב). וכ"ה גירסת העץ יוסף (בע"י סוף סוטה) -
ר"נ בר יצחק. וראה עיון יעקב שם (וראה סדר הדורות סדר תנאים ואמורים ערך ר"נ בר יצחק). לכאורה אפשר להוכיח דר"נ כאן הוא
ר"נ בר יצחק מזה שמקדים ר"י לר"נ (ור"נ בר יעקב הרי הי' זקן מר' יוסף), אבל אינו מוכרח, כי י"ל דאזיל בסדר המשנה משמת רבי
בטלה ענוה (ואח"כ) ויראת חטא.

2. קדושין כ, ב. ערכין ל, ב. וראה מהרש"ל קדושין שם, שצ"ל ר"נ סתם דאל"כ קשה לשיטת התוס' (המובאת בהערה הקודמת)

3. עירובין ל, א (לגירסת מהרש"ל שם). מו"ק יב, א. והיינו לדעת רש"י שסתם ר"נ הוא ר"נ בר יצחק (משא"כ לדעת התוס'. וראה סדה"ד
סדר תנאים ואמורים ערך רב נחמן)

4. ע"ז כ, ב. ובכמה נוסחאות היא גם במס' סוטה במשנה או ברייתא (וראה מהרש"א ותויו"ט סוף מס' סוטה)

5. ראה עץ יוסף בעין יעקב סוף מס' סוטה.

6. ע"ז שם.

7. ע"ז שם. ד"ה ענוה. בירושלמי שלפנינו (שקלים פ"ג ה"ו) ענוה מביאה לידי יראת חטא, וכן הובא ברי"ף ע"ז שם מירושלמי. וראה
רי"ף שם בגירסת גמ' שלנו א"ר פנחס בן יאיר כו' יראת חטא מביאה לידי ענוה ענוה מביאה לידי כו' ופליגי דריב"ל ענוה גדולה
מכולן.

ב. רב נחמן היה מחסידי בבל⁸ ורב הי יוסף "סיני"⁹ כסדר הלימוד של בני מערבא¹⁰ ולפי הסבר זה רב יוסף סובר כבבלי שרק יראת חטא בטלה ורב נחמן סובר שרק ענוה בטלה כירושלמי¹¹.

ב. בכלל צריך להבין היאך משתבח של רב יוסף במידת הענוה שבו שלכאורה זה עצמו היפך הענוה¹².

אלא, שענו אין פירושו אדם שאין בו מעלות כלל או שיש בו ואינו יודע שישנם ומשום כך הוא שפל רוח בעיני עצמו, כי מידת הענוה האמיתית נתבארה במשה רבנו שהתורה העידה עליו שהיה "...ענו מכל האדם אשר על פני האדמה" הגם שידע שהוא מרומם מכל העם, הוא המוציא את ישראל ממצרים, והקב"ה אמר לו "וגם כך יאמינו לעולם"¹³. הוא המאציל מרוחו על שבעים הזקנים, והוא שהיה בסיני ארבעים יום וארבעים לילה ושעל ידו ניתנה תורה לישראל.

אף על פי כן היה משה רבנו ענו מכל האדם אשר על פני האדמה משום שחשב בעצמו שכל המעלות האלו כולן ניתנו לו מלמעלה ואילו ניתנו לאדם אחר היה בוודאי מנצלם ומגלה יותר את הכוחות שניתנו בו.

הסבר זה במושג "ענו" אינו שונה מהפירוש הפשוט היינו ההכנעה בפני כל אדם¹⁴ כי מאחר שחושב שאילו ניתנו כוחותיו לאחר היה מנצלם יותר, ולכן הוא שפל בפני כל אדם.

סוג זה של ענוה היה גם ברב יוסף לכן מצינו ש"קרי רב יוסף אנפשיה ורב תבואות בכח שור" ובו במשיל את כוחותיו לתבואות שכידוע אינן באות וצומחות מכח השור כי אם מכח הצומח שבאדמה והשור הוא רק אמצעי המביא לידי פועל את כח הצומח שבאדמה, כך גם חשב רב יוסף על עצמו ואמר "שיש בידו חבילות של משנה"¹⁵ והוא עצמו אינו אלא אמצעי שעל ידו באו לידי גילוי הכוחות שניתנו לו מלמעלה.

משום כך אמר רב יוסף על עצמו שהוא ענו כי חשב שכל מעלותיו אינם בזכותו על כן אין לו סיבה להחזיק טובה לעצמו ומשם כך הוא ענו.

ג. ואין להקשות שהרי התורה שאדם לומד מצילתו מיצר הרע שלא יכשילנו לחטא¹⁶ ואמנם אפשרו לו משמים שעל ידי לימודו יהפוך להיות "סיני" ואכן על כך לא החזיק רב יוסף טובה לעצמו, אבל

8. פרש"י מגילה כח, ב. וראה פרש"י שם ד"ה הי צנא מלא סיפרי (שאמר ר"נ): "אינו אלא כסל שמילאו ספרים ואין מבין מה בתוכו . . . טעמי משנה כו". שמוזה שביטל ענין צנא מלא סיפרי כו' משמע שלימודו (של ר"נ) הי' באופן "להבין טעמי משנה כו' ולתרגמה כו'".

9. סוף מס' ברכות והוריות.

10. כמובן מזה דשלו (מא"י) סיני עדיף (ברכות והוריות שם). ובירושלמי (סוף הוריות) דסודרן קודם לפילפלן (ראה פני משה ומראה הפנים שם. וראה פרש"י בסוף הוריות ד"ה "סיני עדיף" משנה ובריתות סדורין לו כו"). וכנראה גם מזה שבבלי (הקוריות שם) נשארה האיבעי' (חריף ומקשה או מתון מטיק) בתיקו ולא קבלו מה דשלו (מא"י) סיני עדיף (ראה הערה בסה"מ תש"ח ע' 123). משא"כ בנוגע לירושלמי הרי שלחו דיסיני עדיף, ומסיק בירושלמי דסודרן קודם לפילפלן, ולהעיר מפני' הר"ח (סנה' כד, א) לבמחשכים הושביני זה תלמוד בבלי.

11. ולגירסת הר"ף (הובא לעיל) מובן, כי ר"נ סובר כהבבלי, ור"י – כהירושלמי.

12. ראה חדא"ג מהרש"א שם. ומה שכתב: "כדי שלא יהי' שונה הברייתא בטעות אמרי כן דלא בטלה משמת רבי, גם לא הי' לו שבח בדבר באותו דור כמ"ש ויראי החטא ימאסו" עדיין יוקשה בנוגע לענוה, דלשבח עצמו-זהו היפך הענוה.

13. יתרו יט, ט.

14. ראה ר"ח (שער הענוה פ"א בתחלתו): מלת הענוה נגזרה מל' עני וענוי שהכוונה הוא ההכנעה כו'.

15. סנהדרין מב, א.

16. ראה דעת רב יוסף בסוטה כא, א. וראה פרש"י שם.

זה שהוא ירא חטא הרי זה מצד שלמד תורה ואיך יכול להיות ענו בעניין זה הרי יראת החטא באה לו מכח לימודו.

כי לדעת רב יוסף זה שהתורה מצלת את האדם מן החטא הוא לא משום שמרוממת אותו לדרגת האדם השמור מן החטא אלא שהתורה מגינה עליו כדבר חיצוני השומר על האדם ופעולה זאת אינה פעולה פנימית ואינה מעלה אמיתית שהאדם עמל עליה.

כיון שראה רב יוסף בהגנת התורה מפני החטא עניין חיצוני ולא מעלה פנימית ואמיתית של האדם לא חשב שצריך הוא להחזיק טוב לעצמו על כך ולכן יכול היה להיות ענו.

ומאחר שחשב כך על עצמו חשב גם על יראת החטא של רב נחמן

הגמ' מספרת¹⁷ שהחוזים בכוכבים אמרו לאמו של רב נחמן שכנה עתיד להיות גנב ושלא תשאיר אותו ללא כיסוי ראש, אמרה היא לבנה אל תשאר ללא כיסוי ראש כי שתהיה יראת שמים עליך ובקש רחמים שלא ישלוט בך יצר הרע¹⁸.

וסובר היה רב יוסף שיראת חטא הבאה מדבר חיצוני (כיסוי ראש) אינה עניין פנימי ואמיתי בעצם בלבד ובנפשו.

ד. בעצם, רב יוסף ורב נחמן לא נחלקו במציאות, אלא בגדר החשיבות של היגיעה העצמית בתורה המולידה שפע רב ליגעים בה. רב יוסף חשב שיגיעתו בתורה אינה חשובה מספיק כדי שתהיה כל תורתו נקראת על שמה כי כל שפע השגתו בתורה בא לו במעט יגיעה וריבוי שפע מלמעלה. ומשום שחשב כך סבר גם שאין לו סיבה אמיתית להחזיק טובה לעצמו ועל כן יכול הוא להיות ענו.

לעומתו סבר רב נחמן שיגיעתו של רב יוסף בתורה חשובה מספיק כדי שתהיה כל תורתו קרויה על שמו ולכן סבר שרב יוסף לא יכול שלא להחזיק טובה לעצמו ולכן אינו יכול להיות ענו.

ומניין לנו שכך חשבו רב נחמן ורב יוסף? משום שרב יוסף ורב נחמן נחלקו כבר במסכת ברכות¹⁹ האם כמות מועטה קונה בעלות על המקום וכל הבא למקום זה אח"כ נקרא על שמה (כרב נחמן), או שכמות מועטה אינה קונה בעלות על המקום (כרב יוסף) וכל הבא לשם אינו קרוי על שמה. וכך נאמר שם: אסור לקרוא ק"ש כנגד מי רגלים, עד שיטיל לתוכן מים. וכמה יטיל לתוכן מים – באנו למחלוקת רב יוסף ורב נחמן (בפירוש הברייתא):

ר"נ סובר שאם היו כבר בכלי מי הרגלים ובא להטיל לתוכן מים חייב להטיל רביעית כדי לבטלן (לדעת ר' זכאי) אבל "בתחילה" היינו שקדמו המים החיים למי הרגלים מספיק מים כל שהם (פחות מרביעית) כי "ראשון ראשון שנופל לתוך המים מתבטל"²⁰.

ורב יוסף סובר שגם אם קדמו המים למי רגלים אינו יכול לבטלן אלא ברביעית ועביד עובדא: "א"ל רב יוסף לשמעיה אייתי לי רביעתא דמיא כר' זכאי" – אפילו בתחילה²¹.

כשם שסבר רב יוסף במסכת ברכות סבר גם בעצמו שיגיעתו אין בה "שיעור" לגבי כלל ידיעתו בתורה וביחס למשניות ולברייתות הסדורות אצלו כנתינתן בסיני ולכן לא חשש כלל שיבוא ליחס

17. שבת קנו ב.

18. פרש"י שם.

19. כה, ב.

20. פרש"י שם.

21. ברכות שם פרש"י שם

את גדולתו לעצמו ויבוא לידי גאווה. כך סבר גם ביראת החטא של רב נחמן שעניין חיצוני אינו מספיק כדי שיתפוס בעלות על האדם ויעשהו "חפצא" של ירא חטא.

לעומתו רב נחמן שסובר שגם דבר שאין בו שיעור קונה בעלות על המקום חשב שרב יוסף לא יכול להיות בעל ענוה כי כל השגתו בתורה הבאה למקום יגיעתו הקטנה (לפי ערך) כן קרויה על שמו ועל כן חייב הוא להחזיק טובה לעצמו אינו יכול להיות בעל ענוה. כך סבר גם בעצמו שעניין חיצוני של כיסוי ראש הגם שלא בא ב"שיעור" ובשלמות יש בו כדי לקנות בעלות על כל מציאותו של אדם עד שיקרא ירא חטא.

ה. אבל עדיין צריך להבין בשיטת רב נחמן איך יכולים היו רבי ומשה רבנו להיות ענווים כדברי התנא וכמאמר הכתוב "מכל האדם אשר על פני האדמה"?

אבל ההסבר הוא שישנם שני סוגים כלליים בענוה, ענוה הבאה מצד מחשבת האדם וענוה בעצם היינו תכונה טבעית שאינה תלויה בחשבון זה או אחר.

ויש לומר שלדעת רב נחמן היו רבי ומשה רבנו בדרגת ענוה בעצם היינו לא מצד חשבון שכלי זה או אחר אלא מצד תכונה טבעית הטבועה בנפשם, כי כאמור לדעת רב נחמן מצד החשבון השכלי גם אדם שיש בו מעט יגיעה והרבה שפע השגה אינו יכול להיות ענו. ורבי ומשה רבנו היו ענווים בעצם.

על פי ליקוטי שיחות חלק יג' ע' 30 ואילך

הדרן על מסכת סוטה ב'

ובו יבואר שמחלוקת רש"י והרמב"ם בסדר המסכתות נגרמה מחלוקתם בפירוש המשנה הראשונה א. בסדרן של מסכתות נזיר, סוטה, גיטין. נחלקו רש"י והרמב"ם.

רש"י סובר שהסדר הוא כנ"ל על פי הטעם המפורש בגמרא בתחילת המסכת ¹ "תנא מנזיר סליק מאי תנא דקא תנא סוטה כדרכי...למה נסמכה פרשת נזיר לפרשת סוטה... שכל הרואה סוטה בקלוקלה יזיר עצמו מן היין".

אולם הרמב"ם סובר ² שהסדר הוא נזיר, גיטין, סוטה. כי גיטין נסדרה לפני סוטה] וזה שהגמרא אומרת "תנא מנזיר סליק מאי תנא דקא תני סוטה...." אינו קשה כי כדברי המאירי ³ "גיטין וסוטה לעניין זה אחד הם שסיבת הגירושין בסיבת הקלוקל...כו"ן].

וצריך להבין:

1. בדעת הרמב"ם, הרי הסיבה שנסמכה פרשת נזיר לפרשת סוטה בגמ' היא בדיוק אותה הסיבה שהוזכרה בטעם סמיכות הפרשות בתורה שבכתב ש"כל הרואה סוטה בקלוקלה יזיר עצמו מן היין" ואם כן מדוע מצינו הבדל בדעת הרמב"ם בין הסמיכות בתורה לבין הסמיכות בגמ' שבה מסכת גיטין באה בין מסכת נזיר למסכת סוטה.

2. מהי סברת מחלוקתם של רש"י והרמב"ם האם נסדרה מסכת סוטה לפני גיטין (כדעת רש"י ⁴ וכפשטות לשון הגמ') או סוטה נסדרה לאחר גיטין (כשיטת הרמב"ם).

ב. ישנם מפרשים ⁵ הלומדים שהרמב"ם הולך בשיטת הירושלמי שהקיננו תלוי בגירושין ועל כן מסכת גיטין תבוא לפני מסכת סוטה.

מובא בירושלמי ⁶ שמחלוקת ר' ליעזר ור' יהושע האם קיננו לאשתו חובה או רשות, תלויה במחלוקת ב"ש וב"ה (במשנה בסוף גיטין) האם (כדעת ב"ש) "לא יגרש אדם את אשתו אלא אם כן מצא בה ערוה", או (כדעת ב"ה) "אפילו הקדיחה תבשילו".

לדעת ב"ש במקרה שמצא בה דברים כעורין ללא עדים ⁷ "לגרשה אינו יכול שלא מצא בה ערוה, לקיימה אינו יכול שמצא בה דברים כאורין" ולכן הקיננו הוא חובה כדי לברר הדבר.

משאין כן לדעת ב"ה שיכול לגרשה אפילו הקדיחה תבשילו הקיננו הוא רק רשות כי הברירה בידו לגרשה גם ללא קיננו.

1. וראה שם הטעם שלא תני נזיר אחרי סוטה (כסדרם בתושב"כ). וראה תוד"ה מאי ריש נזיר. ולהעיר מסדר המסכתות דסדר נשים במאירי (בפתיחתו לבית הבחירה) לפי "הסדר אשר בידינו היום על פי קבלתנו ועל פי הספרים המדויקים".

2. בהקדמתו לפיה"מ ד"ה והחלק השישי

3. לסוטה שם. ועד"ז מפרש בריש נזיר. – ומתורצת עפ"ז קושיית התוי"ט ריש סוטה.

4. סוטה שם ד"ה מכדי וד"ה מאי תנא.

5. מים חיים להפר"ח ריש סוטה .

6. ריש סוטה.

7. כי בעדים גם משום דברים כאורין מצי לגרש (גם לב"ש)-ירושלמי שם. וראה ירושלמי סוף גיטין ובמפרשים שם.

תוס' 8 מביא את הירושלמי הנ"ל ושואל שכיון שהירושלמי תולה את הקינוי בגירושין צריך היה לסדר את גיטין לפני סוטה ואומרים המפרשים שאכן כך הוא הדבר והירושלמי סובר שזהו אכן הסדר 9.

אבל התירוץ הזה קשה כיון שהבבלי חולק על הירושלמי ואינו תולה את הקינוי בגירושין כמו שמוכח גם 10 מכך שהבבלי מביא 11 את אותה המחלוקת שבירושלמי אלא שכאן החולקים הם רבי עקיבא (שהקינוי חובה) ורבי ישמעאל (רשות) ורבי עקיבא הרי סובר שאפשר לגרש את האשה "אפילו מצא אחרת נאה הימנה" 12 ואיך יכול הרמב"ם לפסוק נגד הבבלי.

ועוד יותר קשה אם הרמב"ם הולך בשיטת הירושלמי שחובת הקינוי תלוי בגירושין איך יכול הוא לפסוק כרבי עקיבא שהקינוי הוא חובה 13 שלפי הירושלמי הנ"ל זה בהתאם לשיטת ב"ש 14.

ג. אלא שרש"י והרמב"ם נחלקו בביאור כוונת המשנה ומחלוקתם זו הביאתם לחלוק גם בסדר המסכתות.

ובהקדים: הרמב"ם פוסק כרבי עקיבא שהקינוי הוא חובה (כנ"ל), ולכאורה הרי פסק זה הוא נגד סתם משנה כפי שהגמ' מסבירה את התנא של המשנה "המקנא לאשתו דיעבד אין לכתחילה לא" היינו שהתנא של המשנה סובר שאסור לקנאות ואיך פסק הרמב"ם כר"ע שדעתו הובאה בבריתא 15 נגד הכלל שסתם משנה ומחלוקת בברייתא הלכה כסתם משנה 16.

התוס' יו"ט מתרץ 17 שמכיוון שגם ר"ע וגם ר"י סוברים ש"לאו איסורא הוא, הילכך אין הלכה כמתני' ובאנו לכלל הלכה כר"ע מחברו".

אבל תירוץ זה טוב רק לדעות 18 הסוברות שהכלל סתם משנה לגבי ברייתא אינו תופס במקום שהמשנה היא דעת יחיד, אך לאלו הסוברים שגם כשהמשנה היא בדעת יחיד הלכה כמותה לגבי הברייתא, הדרא קושיא לדוכתא איך יכול הרמב"ם לפסוק כרבי עקיבא נגד סתם משנה.

8. סוטה ג, א. ד"ה ר"י.

9. אבל ראה פני משה בקטע שלאחרי יבמות (ועד"ז אחרי נדרים וגיטין) בסדר המסכתות דסדר נשים בירושלמי (יבמות סוטה . . גיטין נזיר קידושין).

10. נוסף לזה שלא הוזכר ענין זה בבבלי (שאיירי כשמצא בה דברים כארוין כו). וגם לשיטת הבבלי גם כשמצא בה דברים כארוין מצי לקיימה (ראה סוטה כה, א. רמב"ם הל' אישות פכ"ד הט"ז). וראה העמק שאלה לשאלתא קלד סק"ח. מראה הפנים שצויין לקמן הערה 15 ועוד.

11. סוטה ג, א.

12. וכקושיית התוס' (ד"ה ר"י הנ"ל). וראה תי' המראה פנים (שלהי גיטין) ומפרשים לתוס' שם.

13. הל' אישות פט"ו הי"ז (ובמגיד משנה שם). הל' סוטה פ"ד הי"ח (ובכסף משנה שם). -דלא כמאירי (סוטה ג, א) שכ' ש"הלכה שהיא רשות (כר"י) שאין הקינו מצווה מן התורה אלא מדברי סופרים". בכמה מפרשים כתבו(דלא כהמ"מ וכמ"ס הנ"ל) ששגם הרמב"ם פסק כר"י דקינאו רשות, ורק "מצוות חכמים . . לקנאות כו" (הל' סוטה שם). אבל מפשטות לשון הרמב"ם בפיה"מ (רי"ש סוטה -) "ודע שאדם חייב לקנאות . . וכן אמרנו (אמרו) וקנא את אשתו חובה"- משמע שפסק כר"ע ובפרט שבהל' אישות שם (שלפני הל' סוטה) סתם"וחובה . . לקנאות". וראה כס"מ שם.

14. אבל אין לתרץ ע"פ מה שקיי"ל דבאשתו ראשונה לא יגרש אא"כ מצא בה ערות דבר (רמב"ם הל' גירושין פ"י הכ"א. ע"פ בבלי סוף גיטין . וראה נ"כ שם)

כי לפ"ז החובה לקנאות הוא רק באשתו ראשונה. וראה ב"ש לאה"ע סק"ט ס"ג. ועוד.

15. סוטה ג, א.

16. יבמות מב, סע"ב.

17. ריש סוטה

18. ראה יד מלאכי כללי הסמ"ך כלל תקיג, אנציקלופדי' תלמודית ע' הלכה כסתם משנה ס"ה וש"נ.

ד. לכן צריך לומר שהרמב"ם למד שר"ע ור"י אינם חולקים כלל על התנא של המשנה שסבר "אסור לקנאות" כי המשנה והברייתא דיברו על שני דברים אחרים ובפשט הגמ' 19 כל הברייתא הזאת הובאה לעניין אחר לחלוטין כדי להביא ראיה למ"ד שרוח קנאה היא רוח טהרה כי אם ר"ע ור"י חולקים אם קינוי הוא רשות או חובה לא יתכן לומר שרוח קנאה היא רוח טומאה ובלשון הש"ס "אי אמרת רוח טומאה רשות וחובה לעיולי איניש רוח טומאה בנפשי".

המשנה מדברת בקינוי לאשה לא צנועה שהוא הקדמה לסתירה והבעל חושדה בדבר עבירה ועל כן הוא מקנא לה לברר אם נטמאה או לא ובזה סובר הרמב"ם כתנא של המשנה ש"אסור לקנאות" 20

משא"כ הברייתא מדברת בקינוי לאשה כשרה ונחלקו בזה רבי עקיבא ורבי ישמעאל שלפי ר"י הקינוי הוא רשות והוא חידוש ונתנית היתר "כלפי 21 שאמרה תורה 22 לא תשנא את אחיך בלבבך" ובכל זאת התירה כאן הנהגת קינוי.

ור"ע סובר שקינוי הבא "להדריכה" הוא חובה ועל סוג זה של קינוי כותב הרמב"ם 23 שצריך להיות - "בנחת בדרך טהרה ואזהרה כדי להדריכה... ולהסיר המכשול, וכל מי שאינו מקפיד על אשתו ובניו ובני ביתו ומזהירן ופוקד דרכיהן תמיד.. הרי זה חוטא".

לכן "מצות חכמים על בני" לקנאות לנשיהן" בכלל, לכל אשה כהנהגה תמידית .

ויש להוסיף ולומר ששני סוגי הקינוי מרומזים בפסוקים שבתורה "ועבר עליו רוח טומאה וקנא את אשתו והיא נטמאה או עבר עליו רוח קנאה והיא לא נטמאה" שמאריכות הלשון וכפילותו משמע שדיברה התורה בשני סוגי קינוי, קינוי לבירור אם נטמאה וקינוי "להדריכה".

ה. אלא שעתה צריך להבין אם התנא של המשנה מדבר על סוג הקינוי הראשון מדוע שיהיה אסור לקנא לאשתו לכאורה אדרבא במקרה כזה חייב לקנא לאשתו 24 שהרי זהו הקינוי המביא לידי הפרשה מן החטא ומברר האם נטמאה או לא.

אלא שיש לומר שהרמב"ם שלא למד כרש"י הסובר 25 שאסור לקנאות כיון שמביא לידי תגר אלא כיוון שבמקרה כזה (שמצא בה דברים כעורין) ישנו חשש שהמים לא יבדקו כיוון שהדין הוא 26 שבזמן שהאיש מנוקה מעוון המים בודקין את אשתו אבל אם אינו מנוקה מעוון אין המים בודקין.

וממאמר הגמ' 27 "כל המזנה אשתו מזננת אחריו.." משמע שאם הנהגת האשה היא שלא כדבעי ישנו חשש גדול שהנהגת הבעל הייתה שלא כדבעי ובמילא אין המים בודקין.

19. סוטה ג, א.

20. אלא שעפ"ז צע"ק מדוע לא הביא הרמב"ם הא דאסור לקנאות כשמצא בה דברים כאורין כו'.

אין להקשות מהא שספק (שם פ"א ה"י-יא) שב"ד מקנש(מ)אשבוזשהלם מעמיך אסור לקנאותם מזקמן אסנין שביל להשקותה (רמב"ם 21. כבגמרא שם ג, א.

22. קדושים יט, יז.

23. הל' סוטה בסופן. וראה טושו"ע אה"ע סקע"ח סכ"א-ב. ובב"ש שם סק"ד.

24. ראה גם שטמ"ק כאן בשם הרא"ש.

25. ב, א ד"ה אסור לקנאות.

26. סוטה כח, רע"א. וש"נ. רמב"ם הל' סוטה פ"ב ה"ח. פ"ג הי"ז.

27. סוטה י, א.

על כן אומר התנא במשנתנו "אסור לקנאות"²⁸ כי ישנו חשש שהמים לא יבדקו ובלשון הרמב"ם²⁹

"פשע שגרים לשם המפורש שימחה... ומוציא לעז על מי סוטה כו'³⁰ ועל כן עדיף³¹ שיגרשה³².

ו. על פי זה מובן מדוע סידר הרמב"ם את מסכת גיטין לפני מסכת סוטה.

כי מאחר שהרמב"ם למד שהתנא של המשנה הראשונה במסכת מדבר על אשה שנמצאו בה דברים כעורין היינו סוטה החוטאת והפשט בטעם הסמיכות למסכת נזיר ש"הרואה סוטה בקלקולה... כו'" הוא (לא כפרש"י³³ "בניוולה ובבשתה") אלא קלקול של סוטה החוטאת³⁴ ומכיוון שבזמן הזה "יש לכוף האיש והאשה על הגירושין"³⁵ לכן צריכה מסכת סוטה להיות נסדרת אחר מסכת גיטין.

משא"כ רש"י הולך בכל הנ"ל לשיטתו ולומד שהמשנה הראשונה במסכת עוסקת בקינוי סתם גם באשה שלא מצא בה דברים כעורין ולכן: א. לומד שסוטה אחר נזיר.³⁶ ב. מפרש "סוטה בקלקולה" - "בניוולה ובבשתה"³⁷ ג. האיסור לקנאות הוא משום ש"מביא עצמו לידי תגר ואת אשתו לידי ניוול ואפילו היא טהורה"³⁸. ולא כהרמב"ם מצד שמא לא יבדקה המים.

על פי ליקוטי שיחות
חלק יח' ע' 55 ואילך

28. ראה גם הגהות היעב"ץ לסוטה (ג,א). דמ"ד (שם) "רוח טומאה" הוא "משום דאמר מר אם הוא מזנה אשתו מזנה עליו כו'".

29. שם פ"ג הי"ח.

30. להעיר גם ממ"ש הרמב"ם (הל' סוטה פ"ג הכ"ג) גבי "באו עידי טומאה אחר ששתתה ה"ז תצא כו' ואפי' לא אירע לה דבר כו' מפני שאין המים בודקין אלא מי שאין לה עדים כו' (ומוסיף - על הש"ס שם ו, א.) ועוד שמא בעלה אינו מנוקה מעוון ולפיכך לא בדקו המים את אשתו". - וכבר האריך בזה במשנה למלך הנ"ל ועוד. ואכ"מ.

31. אף שאין כופין אותו לגרש (נסמן לעיל הערה 12). וראה יבמות סג, ב. גיטין בסופה. רמב"ם הל' גירושין פ"י הכ"ב.

32. ע"ד מ"ש בשטמ"ק שם, ד"כיוון שיכול לגרשה מוטב שיגרשה ממה שיקנא לה ותהיה עמו בקטטה וגם שמא תזנה תחתיו בסתר" (וע"פ המבואר בפנים שר"י ור"ע איירי בקינוי לאשה כשרה כו', אין צריך לדחות כמ"ש בשטמ"ק שם שלר"י שרשות לקנאות איירי ש"אינו רוצה לגרש מחמת שיש לו בנים ממנה או שכתובתה מרובה").

33. שם ב, א ד"ה בקלקולה.

34. ראה גם פני משה (שצויין לעיל הערה 11).

35. לשון הרמב"ם בפיה"מ (הובא לעיל סעיף א).

36. לשון רש"י שם ד"ה מכדי.

37. שם ב, א ד"ה בקלקולה.

38. ב, א ד"ה אסור לקנאות.

הדרן על מסכת סוטה ג' בבלי וירושלמי

ובו יבואר כי שינוי הגרסאות בין הבבלי לירושלמי הוא משום שעסקו בדרגות שונות שבמידת הענווה א. גמ' 1 משמתו חגי זכריה ומלאכי נסתלקה רוח הקודש מישראל ואע"פ כן היו משתמשים בבת קול שפעם אחת היו מסובין בעליית בית גוריא ביריחו נתנה עליהם בת קול מן השמים ואמרה יש בכם אחד שראוי שתשרה שכינה עליו (כמשה רבינו²) אלא שאין דורו ראוי לכך, נתנו עיניהם בהלל הזקן וכשמת הספידוהו הי חסיד הי עניו תלמידו של עזרא.

ושוב פעם אחרת היו מסובין בעליה ביבנה נתנה להן בת קול מן השמים ואמרה להן יש בכם אדם אחד שראוי שתשרה שכינה עליו אלא שאין דורו זכאין לכך נתנו עיניהם בשמואל הקטן וכשמת הספידוהו הי ענו הי חסיד תלמידו של הלל.

ובירושלמי: מעשה שנכנסו זקנים לעליית בית גדיא ביריחו ויצאת בת קול ואמרה להן יש בניכם שנים ראויין לרוח הקודש והלל הזקן אחד מהן ונתנו עיניהם בשמואל הקטן, ושוב נכנסו זקנים לעליה ביבנה ויצאה בת קול ואמרה להן יש ביניכם שנים ראויין לרוח הקודש ושמואל הקטן אחד מהן ונתנו עיניהם בר' אליעזר בן הורקנוס והיו שמחין שהסכימה דעתן לדעת המקום.

והנראה מגמרות אלו שמדת הענווה היא הסיבה להשראת השכינה ולא נמנו כאן מעלות נוספות כתנאי

להשראת השכינה, אך המקום אחר נאמר³ אין הקב"ה משרה שכינתו אלא על גבור ועשיר וחכם ועניו וכולן ממה". ומכאן משמע שהשייכות של מידת הענווה לנבואה גדולה יותר משאר המעלות⁴.

כך משמע גם בפסוק⁵ המדבר בענוותנותו של משה "והאיש משה ענו מאוד מכל האדם אשר על פני האדמה" כי פסוק זה בא כהמשך לפירוט מעלת הנבואה אצל משה⁶: "אם יהיה נביאכם ה' במראה אליו אתודע בחלום אדבר בו" ודייקו המפרשים⁷ שמזה שהכתוב קושר את תיאור ענוותנותו של משה עם גודל מעלת נבואתו, מובן שמכח מידת הענווה שבו זכה משה למעלת נבואתו (שהייתה אצלו בקביעות⁸).

1. מח, ב. ועד"ז בסנהדרין יא. א (בשינויים קלים – ראה לקמן) ובכ"מ בירושלמי כדלקמן בפנים.

2. כ"ה בסנהדרין שם. וליתא בסוטה. וראה עה"ג בש"ס בסנהדרין שם. וש"נ.

3. נדרים לח, א.

4. בחדא"ג נדרים שם מפרש בגמ' "ולפי שאלו המעלות גבור חכם עשיר הם המעלות הגדולות בעיני הבריות. . . ראוי שלא יחסר נביא שליח השם והוסיף לו במדות שלא יתגאה בכל אלו ג' מעלות אבל שיהיה ג"כ עניו אצל אלו המעלות". ולפי"ז עיקר הצורך הוא בג' מעלות אלו. אבל בהמשך הכתובים בפרשת בהעלותך, ולפמ"ש בחדא"ג ב"ב משמע דענוה היא העיקר בשייכות לנבואה. וראה גם עיון יעקב שם. וראה מכילתא יתרו כ, יח. לכללות מרז"ל הנ"ל (השקו"ט בתנאי הנבואה, ובדברי הרמב"ם הל' יסוה"ת פ"ז) - ראה בארוכה לקו"ש חכ"ג עמ' 82 ואילך. וש"נ (ושם באו"א קצת מהמבואר לקמן בפנים).

5. בהעלותך יב, ג.

6. שם ו ואילך.

7. ראה עיון יעקב לע"י נדרים שם.

8. ראה רא"ש נדרים שם. ובחדא"ג מהרש"א (ב"ב קלד, א ד"ה שמונים) מפרש דמצד מדת הענווה שלו "אצילות נבואתו הי' מאתו יתעלה ב"ה בזולת אמצעי".

כן הוא לפי הדעה⁹ ש"ענוה גדולה מכולן"¹⁰ ו"מביאה לידי רוח הקודש"¹¹ ועל כן צריך לומר שישנם שני עניינים בענוה הצד האחד שבה שווה בנחיצותו לעניין הנבואה כשאר הדברים המנויים במשנה בנדרים (חכם גיבור ועשיר), והצד השני שבה נעלה יותר ורק בזכותו זוכה האדם לרוח הקודש.

ב. כדי להבין מהם שני העניינים בענוה יש לדייק בסיפור הנ"ל בסוף מסכת סוטה¹².

ההספד על הלל ועל שמואל הקטן שונה בניסוחו כי על הלל אמרו "הי חסיד" ואח"כ "הי ענו" ואילו על שמואל הקטן אמרו תחילה "הי ענו" ואח"כ "הי חסיד".

ומסביר המהרש"א את שינוי לשונות המספידים ששני מדות אלו (ענוה וחסידות) מביאות לידי רוח הקודש כמובא במסכת ע"ז¹³ אלא שנחלקו רבי פנחס בן יאיר ורבי יהושע בן לוי האם חסידות גדולה מכולן ומביאה לידי רוח הקודש או שענוה גדולה מכולן ומביאה לידי רוח הקודש.

המספידים את הלל שאמרו הי חסיד הי ענו אמרו דבריהם מן הקל אל הכבד וסברו כריב"ל שענוה גדולה מכולן ומביאה לידי רוח הקודש, והמספידים את שמואל הקטן שאמרו הי ענו הי חסיד סברו כרפב"י שחסידות גדולה מכולן ומביאה לידי רוח הקודש.

אלא שפירושו של המהרש"א קשה מהטעם הפשוט שבירושלמי - סוטה¹⁴ הובאו שני סיפורים אלו ושם נאמר לגבי שניהם "וכשמת הי אומרים עליו הי עניו חסיד" ולפי זה אי אפשר לומר שנחלקו במחלוקת רפב"י וריב"ל.

על כן יש לומר ההיפך, שהחילוק אינו בדעת המספידים אלא בהלל ושמואל הקטן עצמם וכמובן בפשטות שדרגתו של הלל גבוהה יותר מדרגתו של שמואל הקטן כי דרגת דורו של הרב למעלה מדרגת דורו של התלמיד, ודרגת הענוה של שמואל הקטן לא הייתה כשל הלל שבנוגע אליו מאריך הש"ס ומפרש¹⁵ "לעולם יהא אדם ענוותן כהלל" משא"כ בנוגע לשמואל הקטן נאמר בירושלמי¹⁶ "ולמה נקרא שמו שמואל הקטן לפי שהוא מקטין עצמו" היינו שמדת ענוותנותו של שמואל לא הייתה כשל הלל שהיה מפורסם בענוותנותו.

ולכן אמרו על הלל "הי חסיד הי ענו" מן הקל אל הכבד היינו שמדת ענוותנותו הייתה גבוה משל שמואל הקטן שעליו אמרו "הי ענו הי חסיד".

ומה שנאמר בירושלמי בנוגע לשניהם "הוי ענו חסיד" הוא מפני שהירושלמי מדבר בדרגת ענוה אחרת שהיא למעלה משני הדרגות הנ"ל שבבלי, כמובן גם מההבדל ביניהם שהבבלי מדבר

9. דעת ריב"ל ע"ז כ, ב.

10. ובתורה ענוה ע"ז שם, דבירושלמי שקלים גרים (בדברי רפב"י) איפכא "וקא סבר כריב"ל דבסמוך דאמר ענוה גדולה מכולם".

11. ל' חדא"ג מהרש"א סנהדרין שם – לדעת ריב"ל דענוה גדולה מכולן (הובא לקמן בפנים סעיף ב).

12. משא"כ בסנהדרין שם בשניהם "הי חסיד" לפני "הי עניו", ובר"ח שם בשניהם "הי עניו" לפני "הי חסיד". וכ"ה בתוספתא סוטה פ"ג, ד-ה.

13. כ, ב.

14. פ"ט הי"ג.

15. שבת ל, סע"ב ואילך.

16. סוטה שם.

בהשראת השכינה והירושלמי על רוח הקודש.

לסיכום: נמצאנו אומרים ששלוש דרגות בענווה שתיים מבוארות בבבלי ואחת בירושלמי.

ב. בגדר הענווה ישנם כמה וכמה דרגות המתחלקות בכללות לשלוש:

א. ענו המכיר מעלותיו על שאר בני אדם אבל אינו מתגאה בכך כלל ואינו מחזיק טובה לעצמו כי עושה חשבון בנפשו שאם היו ניתנים כוחותיו אלה לאדם אחר היה מגלה אותם יותר ומנצלם באופן נעלה הרבה יותר, ומכאן ענוותנותו.

ב. לא רק שאינו מחזיק טובה לעצמו אלא שכיוון שיודע שאדם אחר היה משתמש בכוחותיו באופן יעיל הרבה יותר הרי הוא גם שפל רוח בפני כל אדם.

ג. למעלה משניהם היא הענווה המביאה את האדם השפל באמת לא רק לידי הרגשת שפלות אלא גם לידי עשיית מעשה היינו, לרדת ולהתעסק גם עם אדם כזה שברור לו שהוא שפל ביותר¹⁷

מכיון שענווה גורמת להשראת השכינה ולרוח הקודש הרי תלוי באיזה סוג של ענווה מדובר כי כל אחת מדרגות הענווה גורמת דרגה אחרת בהשראת השכינה וברוח הקודש.

א. ענווה וביטול צריכים שיהיו באדם לא רק בשביל נבואה ורוח הקודש אלא גם בשביל כל מדרגה של השראת השכינה, על דרך מאמר חז"ל¹⁸ "אכל בי עשרה שכינתא שריא" ולכל דרגה של השראת השכינה נדרשות ענווה וביטול בדרגתם הנמוכה.

ב. למעלה מזה היא הענווה המביאה לידי רוח הקודש שהיא דרגה נעלית יותר מהשראת שכינה סתם¹⁹ ודרגה זו היא כשיש אצלו כל הדרגות של זריזות פרישות יראת חטא וקדושה המנויות בכרייתא שם.

ג. למעלה משניהם היא שענווה מביאה לרוח הקודש כלומר לא שהיא תנאי צדדי אלא שהיא עצמה השראת השכינה באדם כי הירידה אל האדם השפל וההתעסקות עמו אינה בכח האדם אלא מכח הבורא עליו נאמר²⁰ "מרום וקדוש אשכון ואת דכא ושפל רוח". והאדם המתעסק עם האדם השפל עושה זאת מכח השראת השכינה שבו.

ג. זהו ההבדל בין גרסת הבבלי לירושלמי:

הבבלי שגורס "ראוי שתשרה עליו שכינה" אינו מדבר בדרגת הענווה הנעלית הכרוכה ברוח²¹ אלא בשתי המדרגות הראשונות בענווה וביטול, הדרגה הראשונה היינו הענווה והביטול בעיני עצמו,

17. וי"ל שהוא ע"ד הנאמר בהקב"ה "מרום וקדוש אשכון ואת דכא ושפל רוחו" (ישעי' נז, טו).

18. סנהדרין לט, א. ואף שאינם מדברים בדר"ת (תניא אגה"ק סכ"ג).

19. לכללות הדרגות בנבואה, רוח"ק וכו' – ראה מו"נ ח"ב פמ"ה. עבודת הקודש ח"ד פכ"ב ואילך. ועוד.

20. ישעיהו נז, טו.

21. מובן שלשון "השראת השכינה" וכיו"ב לפעמים כולל כל הדרגות - נבואה ורוח"ק השראת השכינה סתם וכו' נראה לשון הרמב"ם בהל' יסודי התורה (פ"ז ה"א) "ואין הנבואה כו' מיד רוח"ק כו'", ובהלכה ה' שם "שתשראה שכינה", והרי בנוד"ד גם בבלי איתא

והדרגה השנייה היא השפלות שמרגיש בעצמו בפני כל אדם וזהו החילוק בין הלל שהיה ידוע כענוותן ובין שמואל הקטן תלמידו של הלל. לכן נאמר בהלל הי חסיד הי ענו שדרגת ענוותנותו הייתה גבוהה יותר, ובשמואל הקטן נאמר הי ענו הי חסיד (שעיקר מעלתו היא חסידותו) כי הייתה בו מידת הענוה בדרגתה הראשונה (כדלעיל).

אבל הירושלמי מדבר בדרגת ענוה גבוהה ביותר שהייתה בהלל והיא המביאה לידי רוח הקודש שמצינו בהלל שלא רק הקטין עצמו אלא שסבל השפיל והוריד עצמו לאנשים פחותי ערך ואפילו לנכרים שבאו להתגייר ושמאי לא קיבלם²² ולא הסכים לגיירם²³ אבל הלל קיבלם רק מפני ענוותנותו וכפי שאמרו אח"כ: "ענוותנותו של הלל קרבנו תחת כנפי השכינה"²⁴ ענוה מסוג זה כרוכה ברוח הקודש.

ולפי זה יתבאר לשון הירושלמי שנאמר בו הי עניו-חסיד שאינם שתי דרגות (כהבבלי) אלא דרגא חדשה היינו ענו המתנהג בחסידות כחסיד המתחסד עם קונו ועושה לפנים משורת הדין וכך נהג הלל שהשפיל עצמו לפנים משורת הדין.

לפי הירושלמי דרגה זו הייתה גם בשמואל הקטן על כן לא הסתפק הירושלמי לומר על שמואל הקטן "לפי שהוא מקטין עצמו" אלא הוסיף ואמר "וי"א לפי שמעט היה קטן משמואל הרמתי" ששמואל היה נביא ממש ומסר נפשו לעם ישראל באופן מופלא שהיה הולך מעיר לעיר לשופטם על צרכיהם כו'²⁵ והנהגה זו מראה על גודל הענוה והביטול שלו.

הגם שבבבלי מסופר אותו המאורע ובכל זאת נאמרה שם דרגה נמוכה יותר הן בנוגע להלל והן בנוגע לשמואל הקטן (כדלעיל) יש לומר שהבבלי והירושלמי מדברים בשתי תקופות שונות בחייהם ופשיטא שהלל ושמואל נתעלו מזמן לזמן במדרגתם גם במדת הענוה והביטול שלהם.

וכל זה הוא בהתאם לזמנם, כי הבבלי נתחבר "כמו מאה שנה אחרי שחיבר ר"י את הגמרא הירושלמית" (הקדמת הרמב"ם לספר היד) ולכן בכל אחד מודגש מה שיש ללמוד למקומו וזמנו.

בירושלמי מדגיש הלימוד מהלל ושמואל להיות ענו בתכלית, בהתאם למקומו (א"י) וזמנו, ואילו בבבלי שעליו נאמר "במחשכים הושיבני" (סנהדרין כד, א.) ומחמת ירידת הדורות ס"ל שדי בדרגת הענוה שהיתה להלל ושמואל בתחילת זמנם.

בנוגע לשמואל הקטן "ואף הוא אמר כו" ופרש"י בסנהדרין שם "שרתה עליו שכינה שנתנבא כו", וא"כ מוכן שבלשון "שתשרה שכינה" בבבלי בנוגע להלל הכוונה לרוה"ק, שהיא דרגא נעלית יותר מדרגת "תשרה שכינה" שבשמואל (כנ"ל ס"ד), אבל עיקר בחי' רוה"ק היא המבוארת בירושלמי (כדלמן בפנים). שלכן דוקא שם מפורש "רוה"ק".

22. שגם הוא הי' עניו. וראה אבות פ"א מט"ו מאמר שמאי "והוי מקבל את כל האדם בסבר פנים יפות".

23. ראה פרש"י שבת שם (לא, א) "גר הבא להתגייר וקבל עליו דברי תורה חוץ מדבר אחד אין מקבלין אותו".

24. שבת שם.

25. ראה פרש"י ש"א יב, ג.