

בלכתך בדרך

יוצא לאור ע"י
תלמידי ישיבת "כרם ביבנה"



חורף תשס"ד



גבריאאל אוחנה הי"ד
אורי אונרייך הי"ד
שמואל אורלן הי"ד
דב אטינגר הי"ד
יעקב אילוז הי"ד
דב אינדיג הי"ד
שמעון אלוש הי"ד
אהד בכרך הי"ד
אהרן בן-יעקב הי"ד
אביעזר הלוי-לוי הי"ד
הרב בנימין הרלינג הי"ד
שמואל חג'בי הי"ד
אברהם דוד כץ הי"ד
דוד לנדאו הי"ד
חובב מנחם לנדוי הי"ד
מיכאל יצחק מליק הי"ד
יהודה מלק הי"ד
שמואל אהרן מרמלשטיין הי"ד
צבי נוסבוים הי"ד
יחיאל זלוטשבסקי (פז) הי"ד
שמואל דוד פארלי הי"ד
אברהם פלדמן הי"ד
שלום דניאל פריי הי"ד
יהודה פרל ז"ל
גבריאאל קראוס הי"ד
אהרן יצחק רוז הי"ד
זאב רויטמן הי"ד
שרגא שמידלר הי"ד

תלמידנו ובוגרינו שמסרו נפשם על קידוש השם במערכות ישראל

"נר ה' נשמת אדם"

לעילוי נשמת מורנו ורבנו הגאון
הגדול
מון ראש הישיבה

הרב חיים יעקב ב"ר ישראל
אלעזר
גולדוויכט זצ"ל

נלב"ע ז' אדר א' התשנ"ה
יהיו דברי תורה אלו לעילוי נשמתו



תוכן העניינים

- 7 פתח דבר
- 9 **שער גנוזות**
מרן ראש הישיבה - הרב חיים יעקב גולדוויכט זצ"ל:
11..... **תורה ובניין בית המקדש השלישי**
- 15 **שער העיון**
ראש הישיבה - הרב מרדכי גרינברג שליט"א:
17..... **כאשר זמם ולא כאשר עשה בממון ובמלקות**
הרב משה סתיו שליט"א:
22..... **אבות ותולדות**
הרב מאיר אורליאן שליט"א:
27..... **סוגיא ד"זרק כלי מראש הגג"**
ר' נתנאל ברקוביץ':
36..... **ריבית קצוצה יוצאה בדיינים**
ר' חיים זיידמן:
44..... **בעניין איסור "בל-תשחית"**
ר' אהרן פרידמן:
50..... **הוצאות כספיות לצורך הידור מצוה**
ר' אורי פישר:
58..... **ארבע פרשיות (א)**
אליעזר מגן:
82..... **הצלת עצמו בממון חבירו**
עוז מנחם:
87..... **הנחה על גבי מים**
שמואל בקר:
92..... **ברכת נשים על מצוות עשה שהזמן גרמן**
אודי אקסלרוד - אביחיל גרינולד:
99..... **זה חסר וזה לא נהנה**
אלדד נגארי:
110 **השימוש ב'תנור חמה' בשבת**

- אהד שלי - משה יעקב גמליאל :
116 **בירור בדין אשו משום חציו ומשום ממונו**
 יונתן שטרן :
- 123** **ביסוד דין קריאת המגילה**
 יצחק בלאך - דוד פלדש :
- 128** **בגדר מעשה נזק**
- 134** **שער תנ"ך ואגדה**
 ראש הישיבה - הרב מרדכי גרינברג שליט"א :
- 136** **תרגום התורה והעגל**
 המשגיח - הרב אברהם ריבלין שליט"א :
- 150** **שיטת "שתילת טעויות" בלימוד התנ"ך**
 הרב קלמן מאיר בר שליט"א :
- 161** **"לישועתך קויתי ה'"**
 הרב קלמן מאיר בר שליט"א :
- 171** **מעשה במרים בת בילגה - ובטעמי הקרבנות**
 הרב משה אדלר :
- 178** **השפעת הארץ על יושביה**

פתח דבר

נפתח בשבח והודאה לבורא על העולמין שמזכנו להמשיך להפיץ תורתו בהוצאת קובץ חדש של "בלכתך בדרך", דברים עמוקים ומעניינים מפי ראשי הישיבה, רבניה, אברכיה ותלמידיה.

ימי הגאולה שאנו נמצאים בהם בין זו שכוחה בעוז רוחם של חכמי ישראל - ימי הפורים, בין זו השואפת ויונקת כוחה מהבורא עצמו - ימי הפסח, משמשים כדפנות לתבנית החיים של כל אחד ואחד מישראל אשר לתוכה הוא יוצק את מעדני מהלכי חייו.

כוחה של גאולה באשר היא, יונק כוחו וגודלו מצפיות הנגאלים אל אותה דרגה המקרבתם אל הגואל. בו בעת שיוצא האדם הישראלי מתוככי גדולת השמחה של ימי הפורים, טומן הוא בינות כותלי ליבו כוחות עצומים הצופנים קירבת אלוקים. קירבה זו מתעצמת מכוח עוזם של חכמי ישראל שבכל דור, הם הקרובים להשגתו השיכלית של האדם בעצם קובעם ימי גאולה.

מלא חופניים השגה זו מגביר אצלו את הצפיה אל הגאולה הבאה מכוח הבורא בעצמותו, גאולה שאינה נעשית לא על ידי מלאך ולא על ידי שרף או שליח. כתוצאה מהתעלות זו נכנס הוא לימות התקדש חג גאולתנו - חג הפסח באופן המפואר ביותר, ומזכה עצמו שיתקיימו בו כל לשונותיה של הגאולה כולם.

על מנת להגיע אל מדרגה נישאה זו ניצרך האדם לידע היאך יכול הוא ליטול בנרתיקו את האוצרות הללו מימי הפורים ולהפנימם בתוכו, וכל זאת אך בימים הקצרים שבין שתי הגאולות.

אמרינן בשבת לא. ששואלין לו לאדם בשעת הדין ציפית לישועה? והקב"ה כביכול מתרעם על אדם שאינו מחכה למלכותו כדאיאתא בפסיקתא "אמר הקב"ה לצדיקים לא יפה עשיתם שחיבתם לתורתך ולא חיכיתם למלכותי".

תביעה מיוחדת ישנה על תלמידי החכמים על חוסר צפייתם לגאולה, וכל כך למה?

פסק הרמב"ם בסוף הלכות מלכים "לא נתאוו החכמים והנביאים לימות המשיח לא כדי שישלטו על כל העולם ולא כדי שירדו בעכו"ם ולא כדי שינשאו אותם העמים ולא כדי לאכול ולשתות ולשמוח, אלא כדי שיהיו פנויים בתורה ובחכמתה וכו' ולא יהא עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד, ולפיכך יהיו ישראל חכמים גדולים ויודעים דברים הסתומים וישגו דעת בוראם כפי כח האדם שנאמר 'כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים'".

עמלי התורה הצועדים בדרך הסלולה מדורי דורות ומתמידים בעמקותה של תורה, הם הצופים מן המעלה העליונה ביותר לניצני הגאולה הממששים ובאים. ידיעת עומקה של תורה היא המביאה עליהם תביעה גדולה יותר, וכל זאת משום שחיבובה של תורה זוקק הוא עימו חיבובה של מלכות שאין מגולה ממנה מאשר בזמן הגאולה.

העמל בתורה ומשתדל לירד לשיתני יסודותיה וסודותיה, הוא הזוכה לבסוף להכיל בקירבו את צפונות כוחותיה של הצפיה לגאולה ולהוציא מתוכם את כוחותיה של הגאולה עצמה. "אמר יצחק אבינו לפני הקב"ה, רבש"ע שמא אין חזרה לבנים, והשיב הקב"ה: אל תאמר כך, יש דור שהוא מצפה למלכותי מיד הם נגאלים שנאמר ויש תקוה לאחרייתך נאום ה' ושבנו בנים לגבולם".

הצפיה לגאולה כרוכה בחוט שני חזק עד למאוד עם השיבה אל גבולות ה', גבולותיה של ארץ ה', וגבולות השערים המצויינים בהלכה התוחמים את גבולות חיינו.

ונזכה לעמוד ולהנשא מתוך קובץ זה הסופן בתוכו פלפולא דאורייתא וצלילה למעמקי יסודות האמונה למדרגת הצופה, אשר זוכה לחזות במפעלות מלכות ה' בגאולתנו ובפדיון נפשנו במהרה בימנו אמן.

המערכת:

ר' נתנאל ברקוביץ

ישי סופר

שער גנוזות

מרן ראש הישיבה - הרב חיים יעקב גולדוויכט זצ"ל

*

תורה ובניין בית המקדש השלישי

שנין במסכת אבות פ"ה מ"כ: "עז פנים לגהנם ובושת פנים לגן עדן יהי רצון מלפניך ה' אלוקינו שיבנה בית המקדש במהרה בימנו ותן חלקינו בתורתך" הצירוף שבמשנה זו הכולל בתוכו את בניין המקדש והחלק בתורה זוקק האחד את משנהו. וטעונים הדברים הסבר.

אמנם בדרך החידוד יש האומר דהרי אמרינן "כל הלומד הלכות חטאת הרי זה כאילו הקריב חטאת" זה רק כאשר לדאבונינו בית מקדשנו חרב ואז חלקינו בתורת הקורבנות ובעה"י חלקנו יהא במקדש עצמו בב"א.

אך ננסה לירד לעומק סודם של דברי חז"ל אלו.

"אם בחוקותי תלכו" דרשו חז"ל בתורת כהנים "שתהיו עמלים בתורה".

"והתהלכתי בתוכם" - "עניין המתהלך הוא ההולך אנה ואנה לא אל מקום אחד בלבד, אמר א"י אתהלך בתוכם, כי לא אל מקום אחד בלבד ירד שפע הכבוד כמו שהיה במשכן ובמקדש נאמרו "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם" ולומר בזה האופן ובאותו המקום בלבד אשכון בתוכם וביאר זה באמרו 'אשר אועד לך שמה ונועדתי שמה לבני ישראל' אבל אתהלך בתוכם ויראה כבודי בכל מקום שתהיו שם" (ספורנו ויקרא כז, יב).

גדולה מעלת עמל התורה המגביה את האדם לדרגה רוחנית עליונה, המכשירה אותו לשמש ככלי להשראת השכינה בכל עת ובכל מקום, ואמנם כאשר קיבלו ישראל את התורה ונתעלו לשיא מעלתם הרוחנית לא היו זקוקים למקום מיוחד שבו תשרה השכינה, אך לאחר חטא העגל ירדו הם ממעלה זו, היו זקוקים ונצרכים למציאות של "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם".

מעלה זו מרומזת במשל שמשלו חז"ל (מד"ר פרשת תרומה) "משל למלך שהיתה לו בת יחידה בא אחד מן המלכים ונטלה, ביקש לילך לו לארצו וליטול לאשתו, אמר לו ביתי שנתתי לך יחידית היא, לפרוש ממנה איני יכול, לומר לך אל תטלה איני יכול לפי שהיא אשתך, אלא זו טובה עשה לי, שכל מקום שאתה הולך קיתון אחד עשה לי שאדור אצלכם שאיני יכול להניח את ביתי. כך אמר הקב"ה לישראל, נתתי לכם את התורה לפרוש הימנה איני יכול, לומר לכם אל תטלוה איני יכול, אלא בכל מקום שאתם הולכים

* נערך ושכתב ע"י תלמידו נ. ב.

בית אחד עשו לי שאדור בתוכו שנאמר 'ועשו לי מקדש וגו' ". כל זמן שהמלך ואשתו ואביה דרים בכפיפה אחת אין צורך בקיתון זה אבל כאשר ביקש לילך לו לארצו שזהו רמז על חטא העגל, היינו התרחקות עם ישראל מהקב"ה, אזי נצטוו "עשו לי קיתון אחד שאדור אצלכם - ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם". ואמרו חז"ל "ממזר ת"ח קודם לכהן גדול עם הארץ שנאמר יקרה היא מפנינים אפילו מזה שהוא נכנס לפני ולפנים".

ומבואר בספרים שעם כל זה עדיין אין הת"ח נכנס לפני ולפנים, וזאת משום שזקוק הוא לסגולת המקום המיוחד כי ראוי הוא שתשרה עליו שכונה בכל מקום (ע"י שפ"א פרשת נשא).

"וכרתי להם ברית שלום וגו' ונתתי את מקדשי בתוכם לעולם והיה משכני עליהם והייתי להם אלוקים והמה יהיו לי לעם וידעו הגויים כי אני ה' מקדש את ישראל בהיות מקדשי בתוכם לעולם" (יחזקאל טז, כו-כח) "והנה קדושת המקדש המצייר שהי' ושכינתו מצמצם את עצמו בתוך נקודה מצומצמת בין שני בדי הארון, מורה האהבה שבינו לבין עם ישראל כמש"כ "כד רחמתין עזוזא וכי' " אמנם שתהיה שכינת ה' על ישראל עד שהם יהיו המרכבה לשכינתו מציון גודל מעלת ישראל וזה שכתוב "ונתתי משכני בתוכם והיה משכני בתוכם והיה משכני עליהם שיהיו שני הדברים, המקדש בתוך ושכינת ה' עליהם על כל ישראל, עד שהם בפני עצמם לא יצטרכו לקדושת המקדש, שהם בעצמם יהיו הבדים והארון והקודש והמקדש שישכון ה' עליהם בקודש והמקדש שהיה, בתוך בין נחלת השבטים שידעו הגויים שה' מקדש ישראל במה שיהיה מקדשי בתוכם והנה המשכן עליהם הוא מצד כחם ואיתערותא דלתתא בלי עזר אלקי והמקדש בתוכם הוא מצד עזר אלוקי שמקדש אותם וכי' " (מלבי"ם שם).

הם הם הדברים, חזון אחרית הימים היא מעלת עם ישראל בעמל ועסק התורה עד שכל אחד ואחד מהם יהיה משכן לשכינה - "והתהלכתי בתוכם".

התפילה וההשתוקקות לבניין בית המקדש עיקר מטרתם שתתגלה כלפי העולם כולו אהבתו וחובתו של הקב"ה לעם ישראל בגילוי כבודו עליהם.

זוהי תפילתנו במועדים "גלה כבוד מלכותך עלינו מהרה והופע והנשא עלינו לעיני כל חיי" כמו שנאמר "וידעו הגויים כי אני ה' מקדש ישראל בהיות מקדשי בתוכם לעולם".

מקום חשיבותו של המשכן העצמי ושל המקדש הציבורי מהוים אך צלע אחת בלבד מתוך השלימות הנדרשת על מנת להגיע אל המקוריות.

חוט שני מקשר בין הצלעות הנוספות לצלע זו, כולם גם יחד יוצרות את מעגל השלימות האלוקית בעולם. "יבואו ישראל שנקראו קניין לארץ שנקראת קניין ויבנו את בית המקדש שהוא קניין בזכותה של תורה שנקראת קניין" (מכילתא בשלח).

משחרב בית המקדש וגלו ישראל מעל אדמתם נתפרדה החבילה ונפגם מעגל השלימות, אולם מכיון שקיבלו ישראל את התורה קודם כניסתם לארץ ניטעו בפנימיותם זרעים של סגולות מיוחדות לקיום התורה לימודה ושמירתה, ואעפ"כ שמרו בשמחה על חיוניות ורעננות, עמדה להם זכות זאת שישמרו על כך אפי' בתנאי הגלות הקשה, אם

יהיו קשורים בלימוד התורה ובקיום מצוותיה. "מיום שחרב המקדש אין לו לקב"ה בעולמו אלא ד' אמות של הלכה בלבד", "כל מקום שגלו שכינה עמהם" - מידת המרגוע הלזו שזכו בה עם שרידי חרב בגלותם תלויה במידת התקשרותם אל התורה שהיא מקור הנותן חיל לשרוד במדבר.

מעגל שלימות זה המרכב מעמל התורה להשראת שכינה עצמית נותר בישראל כעמוד אש לפני המחנה בכל דור ודור, השראת שכינה זו מתעצמת באחרית הימים בקרב ישראל ע"י הגלות עצמה, נותרה השראת השכינה הכללית בבית המקדש על מנת להראות לעמים את יופיה של כנסת ישראל את קירבת אלוקים לי טוב.

ומבוארים הדברים כמין חומר "יהי רצון מלפניך וכו' שיבנה בית המקדש במהרה בימינו ותן חלקנו בתורתך" - המקדש והתורה מדובקים זה בזה, תפילתנו על בניין המקדש רצופה כוונה שהשראת השכינה העצמית לעת עתה תהיה ע"י מעלת לימוד התורה באופן שלא תהא מוגבלת במקום מיוחד אלא בבחינת "והיה משכני עליהם", ובעזרת ה' במהרה בימינו נזכה גם להשראת שכינה כללית לעיני הגויים כולם.

שער העיון

ראש הישיבה - הרב מרדכי גרינברג שליט"א

כאשר זמם ולא כאשר עשה בממון ובמלקות

[בבא קמא דף ד:]

א. שיטות הריב"א, התוס' והריטב"א

ב"ק ד' ע"ב מונה הגמ' כ"ד אבות נזיקין, וביניהם עדים זוממין. וכ' ע"ז בתוד"ה "עדים": פ"י ריב"א דאפי' שילם עפ"י העדים זוממין חייבין, דלא שייך בממון כאשר זמם, ולא כאשר עשה, דאיתא בחזרה, ור"י מפרש דלא צריך להאי טעמא, דגבי ממון מחייבין להו בק"ו, דגבי ממון עונשין מן הדין. והא דאמרינן במכות ה': הרגו אין נהרגין, היינו משום דהתם עונשין מן הדין.

מה שנכנסו התוס' כאן לענין כאשר עשה בממון, אף שמקומו שייך יותר לסוגיא במכות ה': היינו, משום שהכא איירי לענין אבות נזיקין, ולכאורה כשזה רק בגדר הזמה, אין זה אב נזיקין שהרי לא הזיק לו. וע"כ צ"ל דאיירי שהוציאו ממון ע"י עדותן וזה הוי דין מזיק, אלא דאז אין תשלומין כשהוזמו, שהרי כאשר זמם ולא כאשר עשה, וע"כ כ' התוס' שאעפ"י ששילם יש בזה דין הזמה, לריב"א משום דאיתא בחזרה, ולר"י משום שעונשין מן הדין, והיינו, לא שילם חייבין, שילם לא כ"ש? ויש מקום להקשות על כל אחת מן השיטות.

על שיטת ריב"א קשה, דלכאורה במאי פליג אר"י, אם נאמר ששיטתו שאף בממון אמרינן דאין עונשין מן הדין, וע"כ פטורין מדין כאשר עשה, וע"כ כ' הטעם דאיתא בחזרה, וכבר מצאנו שיטה כזאת במכילתא, הביאה התוס' בב"ק ד. , אם על פתיחה חייב על כרייה לא כ"ש, אלא שאין עונשין מן הדין. אבל התוס' כבר דחו ואמרו שבגמ' לא משמע כן, אלא עונשין בממון מן הדין. וא"כ קשה לומר שזו דעת הריב"א, ומסתבר שאף הוא ס"ל שעונשין מן הדין בממון, וא"כ קשה למה לו הטעם דאיתא בחזרה.

ועל הר"י קשה, מה הוסיף בשאלתו בסוף דבריו, אמאי הרגו אין נהרגין, ותירוצו שזה משום שבנפשות אין עונשין מן הדין, והרי כבר בריש דבריו כ' דגבי ממון מחייבין להו בק"ו, ומשמע דווקא ממון ולא נפשות. וכן בהמשך דבריו, "דגבי ממון עונשין מן

הדין", ומשמע לא בנפשות. וא"כ מה מקשה מהא דהרגו אין נהרגין ומת' שזה משום שאין עונשין מ"ה, והרי כבר אמרו זאת לעיל, ואין צורך לא לקושייתם ולא לתירוצם.

ובבית הלוי ח"א סי' ל"ג כ' ליישב, שאמנם לכו"ע עונשין מן הדין, ומ"מ בעיני לטעמא דאיתא בחזרה, משום שיש פירכא על הק"ו, דמה נאמר - ומה בכאשר זמם חייבין, כאשר עשה לא כ"ש, איכא למיפרך, מה לכאשר זמם שכן ישנו בנפשות, תאמר בכאשר עשה שאין בנפשות, שהרי הרגו אין נהרגין, הרי שכאשר עשה קל מכאשר זמם, ואף בממון לא ישלמו.

וע"ז כ' הריב"א דאיתא בחזרה, וממילא אין זה גדר של כאשר עשה, אלא נשאר כאשר זמם וע"כ משלמין.

ור"י פליג, דא"צ לסברא זו, דעונשין מן הדין. וביחס לפירכא הנ"ל י"ל, שאילו היה הדין שהרגו אין נהרגין מטעם גזה"כ, שפיר היינו פורכים, דאז היה מוכח שכאשר עשה קל מכאשר זמם, אבל עכשיו שהרגו אין נהרגין לא בגלל גזה"כ, אלא שאין עונשין מן הדין, אין זו פירכא, דבאמת כאשר עשה חמיר טפי, ויש ק"ו, אלא שאין עונשין מן הדין וע"כ הרגו אין נהרגין.

וזהו שאמר ר"י "והא דאמרינן במכות הרגו אין נהרגין", אין כוונתו להקשות שכמו שבממון עונשין מן הדין, א"כ אמאי בנפשות הרגו אין נהרגין, דזה פשיטא שאין עונשין מן הדין בנפשות, אלא לשאלתו, דכיון דהרגו אין נהרגין, א"כ יש פירכא על הק"ו, דמה לכאשר זמם דאיתא אף בנפשות תאמר בכאשר עשה דליכא בנפשות, וע"ז כ', דהא דהרגו אין נהרגין, אינו משום גזה"כ, אלא משום שאין עונשין מן הדין, וא"כ אין פירכא ונשאר הק"ו וע"כ אמרינן בממון כאשר עשה.

ולפ"ז צ"ל בטעמו של ריב"א, שהא דהרגו אין נהרגין, אין הטעם משום שאין עונשין מ"ה, אלא שיש בזה גזה"כ, והיינו הא דאמרו במשנה במכות ה': שאין העדים נהרגין עד שיגמר הדין, שהרי הצדוקין אומרים עד שיהרג שנא' נפש תחת נפש, א"ל חכמים, והרי נאמר ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו, והרי אחיו קיים.

ועפ"ז אפשר לומר דוקא כשאחיו קיים, אבל כשמת לא נהרגין, וכיון שאינם נהרגים משום גזה"כ, שוב יש פירכא על הק"ו, וע"כ נזקק לטעם שאיתא בחזרה.

ובגמ' שם איתא, ששאלו על הא דהרגו אין נהרגין, והלא ק"ו הוא, ותי' אין עונשין מן הדין, ועפ"ז כ' ר"י שהטעם הוא משום שאין עונשין מן הדין. וריב"א כ' דבריו עפ"י מה ששינו במתני' שיש קרא לזה. ור"י כנראה סובר שהמשנה אינה מתכוונת לומר שיש בזה גזה"כ דוקא כשאחיו קיים, אלא כוונתה כנגד דברי הצדוקים שדוקא כשנהרג יש דין הזמה, והוכיחו להם שלא דוקא, אלא אפי' כשאחיו קיים דסגי בגמר דין, ומ"מ אין כאן הכרח שהרגו לא נהרגין, דהא יש ק"ו, וע"כ צ"ל שאין עונשין מן הדין.

אלא שהבית הלוי הקשה על שי' הריטב"א, דהוא ס"ל שם בסוגיא שעיקר הטעם הוא משום שאין עונשין מן הדין, ולא מהקרא, ומאידך הביא מדברי הנימוקי יוסף שכי' בשם הריטב"א שאף בממון אמרינן כאשר זמם ולא כאשר עשה, ואינו סובר סברת ריב"א

דאיתא בחזרה, וא"כ קשה, אמאי לא אמרינן ק"ו, וכ"ש כאשר עשה, דהא בממון עונשין מן הדין. וליכא פירכא, שהרי הרגו אין נהרגין אינו מטעם גזה"כ אלא משום שאין עונשין מן הדין.

ויש להתפלא על הביה"ל, שהביא שיי הריטב"א מדברי הנמו"י שיש דין כאשר עשה גם בממון, ולא הביא את מקורו בריטב"א במכות דף ג', ושם הריטב"א עצמו הקשה קושית הביה"ל ותירצה. וז"ל הריטב"א: ונ"ל דהא ליתא, דמדן הזמה לא חייבוהו הכתוב אלא בשלא עשו מעשה כלל. וכדכתיב כאשר זמם ולא כאשר עשה, וכל ששילם זה כאשר עשה הוא וכו', דאע"ג דטעמא דאמרינן שאם הרגו אין נהרגין הוא מפני שאין עונשין מן הדין, וגבי ממון עונשין מן הדין, מ"מ לא חלקה תורה, וכיון דגבי קטלא קיי"ל כאשר זמם ולא כאשר עשה, הו"ה לענין ממון, אע"ג דהוי בדין אהדוריה, שאין הפסוק פירש לצדדין.

הרי שלדבריו, אחר שהסקנו שהרגו אין נהרגין, שוב יש גזה"כ "כאשר זמם ולא כאשר עשה", וכיוון שאין פסוק אחד לממון ואחר לנפשות, ממילא חזרה ההלכה שכאשר זמם ולא כאשר עשה גם לממון.

ב. שיטת הרמב"ם

הרמב"ם בפ"כ מהל' עדות ה"ב כתב: נהרג זה שהעידו עליו ואח"כ הוזמו אינן נהרגין מן הדין, שנא' כאשר זמם לעשות לאחיו, ועדין לא עשה, ודבר זה מפי הקבלה. אבל אם לקה זה שהעידו עליו לוקין, וכן אם יצא הממון מיד זה ליד זה בעדותן חוזר לבעליו ומשלמין לו.

וכי ע"ז הראב"ד בהשגותיו, וז"ל: שבוש הוא זה, וכתבו המפרשים שכוונת הראב"ד להקשות שכמו שהרגו אין נהרגין משום שאין עונשין מן הדין, הו"ה אין מלקין מן הדין. אלא שהרמב"ם בפיהמשי"נ וכן כאן בהלכה, הביא הקרא "לעשות לאחיו", ומשמע שמשום שצריך שאחיו יהיה קיים, וכפשטות דברי המשנה במכות ה: שהרי כ' "אין נהרגין מן הדין", ואח"כ הביא קרא לכך.

ברוב ספרי הרמב"ם הנוסח הוא "שנא' כאשר זמם לעשות ועדין לא עשה הדבר". ומי שזה הנוסח המקובל "כאשר זמם ולא כאשר עשה", וכמובן זה כולל גם ממון ומלקות. אך בנוסח הוצאת פרנקל כתוב "כאשר זמם לעשות לאחיו", ובזה הכוונה כמפורש במתניי, ועדין אחיו קיים. ועפ"י יובנו דברי הרידב"ז שכי' שכוונת הרמב"ם בדרשא לומר, שעדין אחיו קיים, וזה סיבה שלא להענישם רק בנהרג, אך לא במלקות שעדין אחיו קיים.

אלא שעדין הדבר צריך תלמוד, שהרי בגמ' מפורש הטעם משום שאין עונשין מן הדין, וטעם זה שייך גם במלקות, ואיך חילק הרמב"ם בין הריגה למלקות.

וצריך להבין גם את דברי הגמ' במכות ה': שהטעם שהרגו אין נהרגין הוא משום שאין עונשין מן הדין, והרי במשנה הביאו קרא "לעשות לאחיו ועדין אחיו קיים". וכבר ביארנו לעיל שהריטב"א כתב שהעיקר הוא הטעם שבגמ', והיינו, שבמתני' יש לפרש שחכמים השתמשו בפסוק זה רק כדי להוציא מדרשת הצדוקין, שהם אמר נפש תחת נפש, דוקא כשמת, וע"ז אמרו חכמים "לאחיו" שאפי' כשהוא קיים, אך אין הכרח שדווקא כשהוא קיים, דאפשר אף במת יענשו דע"ז יש ק"ו, וע"כ צריך לומר שאין עונשין מן הדין.

אבל לרמב"ם שזה גזה"כ שצריך שאחיו יהיה קיים, וזה דוקא בהריגה ולא במלקות, א"כ קשה מהו הטעם שאין עונשין מן הדין שבגמ'. והרמב"ם ע"כ סובר שהמשנה לא מקבלת שזה הטעם, שהרי כ' שבמלקות אין דין כאשר עשה, וא"כ במאי פליגי תנא דמתניתין שהביא קרא, ותנא דברייתא, שכ' משום שאין עונשין מן הדין.

ומצאתי בפני יהושע במכות שם, שציין לגמ' בסנהדרין נו. ושם אמרו: שלרבנן הקרא "ערות אביך לא תגלה" איירי באביך ממש ולא כר' יהודה דאיירי באשת אביך, ושאלו שם: האי מאת זכר נפקא, ולמה צריך קרא נוסף לערות אביך. ומשני, לחייב עליו תרתי. והביאה הגמ' ברייתא "הבא על אביו חייב שתיים, הבא על אחי אביו חייב שתיים, איכא דאמרי דלא כר' יהודה, שהרי הוא למד מערות אביך על אשת אביו, וממילא אין קרא לחייב בא על אביו תרתי. ואיכא דאמרי אפי' תימא כר' יהודה, ומייתי לה בק"ו מאחי אביו, ומה אחי אביו דקירבה דאביו הוא חייב שתיים, אביו לא כ"ש. וקמפלגי בפלוגתא דאביי כרבא, מ"ס עונשין מן הדין ומר סבר אין עונשין מן הדין.

ופלוגתא דאביי ורבא היא בסנהדרין ע'. וכך שנינו שם: בתו מאנוסתו מנין, שהרי הקרא באנוסתו איירי בבת בתו - "ערות בת בתך לא תגלה", ושאלו ע"ז בתו מנין, ואמר אביי ק"ו, על בת בתו ענוש, על בתו לא כ"ש, ושאלו: וכי עונשין מן הדין, ות"י: גילוי מילתא בעלמא הוא, ופירש"י: אין זה עונש מן הדין, דהא בת בתו מקורבת דבתו היא דאתיא, והיכי דמי עונש מן הדין כגון ערות אחותך וכו'.

הרי שבמקום שבת בתו נובעת מקורבת בתו, לא שייך בזה אין עונשין מן הדין, ואם גילתא תורה על בת בתו, הרי בתו כלולה בזה, והו"ה ערות אביך כלול בערות אחי אביך, שאי אפשר לאסור אחי אביו מבלי שיאסרו את אביו, שהרי אחי אביו בא מקורבת אביו.

אמנם רבא שם חולק, וס"ל שאנו למדים מפסוקים: אתיא הנה הנה אתיא זימה זימה הרי שפליגי אביי ורבא בכלל שאין עונשין מן הדין במקום שהוא רק גילוי מילתא.

והרמב"ם בפ"ב מהל' איסורי ביאה ה"ו כתב: הבא על אשה דרך זנות והוליד ממנה בת, אותה הבת ערוה עליו משום בתו, ואע"פ שלא נאמר בתורה ערות בתך לא תגלה, מאחר שאסר בת בת, שתק מן הבת, ואיסורה מן התורה ואינו מדברי סופרים.

הרי מפורש ברמב"ם כשי' אביי, שבגלוי מילתא לא אמרינן אין עונשין מן הדין, ודלא כרבא דבעי קרא לבתו.

אלא שיש להבין אמאי פסק הרמב"ם כאביי ודלא כהכלל שהלכה כרבא.

ובזה שאמרנו יש ליישב שי' הרמב"ם, שבאמת הטעם שבהרגו אין נהרגין הוא משום הקרא דלאחיו, ועדיין אחיו קיים. ולפי"ז גזה"כ הוא רק בנפשות ולא במלקות, שעדין אחיו קיים, וכדברי הרידב"ז. וממילא במלקות ילקו, ואף שאין עונשין מן הדין, י"ל דזהו גילוי מילתא, שהרי עיקר חיוב התורה בעדים זוממין הוא משום שזממו, ומחשבה זו לא בטלה כאשר עשה, דסו"ס זממו, אלא שבנפשות יש גזה"כ "לאחיו", ועדין אחיו קיים, אבל במלקות שאחיו עדין קיים, אין חסרון בכאשר זמם, ואין צורך לדין כדי להענישו.

וא"כ י"ל שבזה פליגי תנא דמתניתין ותנא דברייתא, שהרי ר' יהודה וחכמים בסנהדרין נו, פליגי בפלוגתא דאביי ורבא שם בע"ו. א"כ י"ל שתנא דמתניתין ס"ל כר' יהודה וכאביי, שבגילוי מילתא ענשין מן הדין, ותנא דברייתא ס"ל כחכמים וכרבא שאף בגילוי מילתא אין עונשין מן הדין.

ובזה יש להבין גם מדוע פסק הרמב"ם כאביי ולא כרבא, דהלכה כאביי רק ביעל כג"ם, אלא שכיון שפליגי בזה תנא דמתניתין ותנא דברייתא, פסק הרמב"ם הלכה כתנא דמתניתין, וע"כ כ' שבתו אסורה מן הדין, ובלקו לוקין.

ולפי"ז יש לנו ד' שיטות:

א. לריב"א יש גזה"כ, דוקא כאשר זמם ולא כאשר עשה, וע"כ בממון אי אפשר ללמוד ק"ו, דאיכא פירכא, וכדברי הבית הלוי.

ב. ר"י ס"ל שאין קרא לכאשר עשה. ובהרגו אין נהרגין משום שאין עונשין מן הדין, וה"ה מלקות, אבל בממון חייב.

ג. שיטת הריטב"א שג"כ סובר שאין קרא, ובהרגו אין נהרגין משום שאין עונשין מן הדין. ואעפ"כ בממון מיקרי כאשר עשה, שאחר שגילתה תורה בנפשות שכאשר זמם ולא כאשר עשה, הוא הדין בממון.

ד. שיטת הרמב"ם שיש קרא בנפשות "לאחיו ועדין אחיו קיים", אבל בממון ומלקות נענשים, דאין זה עונש מן הדין, אלא גילוי מילתא בעלמא.

הרב משה סתיו שליט"א

אבות ותולדות

בגמ' (ב"ק ב.) מבואר שכשם שנאסרו בשבת אבות מלאכה, כך נאסרו תולדות. ולכאורה, דין תולדות **לרבות** לאסור נלמד מפסוק¹. מאידך, בגמרא במו"ק (ג.) יש דרשה **הממעטת** תולדות בשביעית, משמע שלולי המיעוט היו תולדות אסורות ממילא בשביעית.

ולכאורה יש להבין: האם מסברא תולדות אסורות או מותרות? אם נאמר דמסברא שרי, מ"ט צריך לימוד בשביעית להתיר? ואם מסברא אסור, מ"ט צריך לימוד בשבת לחייב? (וע"ז היה מקום ליישב דבעינן לימוד לכל דבר, כדי שלא נלמד שבת משביעית או להיפך.)

ועוד יש לדון: בכל מקום אחר בתורה, האם תולדה הוי בכלל האיסור או לא?

ובשער המלך (פ"ט מהלכות רוצח) הסתפק לענין איסור זריעה בנחל איתן, מה דין תולדות? והוכיח שתולדות אסורות מהסוגיא במכות (כא): המחייבת חורש בנחל איתן משום מחפה, אף דרש"י בפסחים (מז. ד"ה ושביעית) קרי לחיפוי בדרך זריעה **תולדה** דזורע.

אמנם לכאורה צע"ג בזה (ובשעה"מ עצמו האריך בזה), שהרי בגמרא שם מבואר דחורש חייב בשביעית משום חיפוי, ובשביעית הרי נקטינן בכל מקום דתולדות מותרות. ואם נאמר דהגמ' אזיל למ"ד תולדות אסורות בשביעית (עי' סוגיא ריש מו"ק ב.), א"כ מדוע מבאר הגמ' שחרישה אסורה משום מחפה, הרי למ"ד שתולדות אסורות בשביעית לוקה על חרישה עצמה, כמבואר במו"ק (ג. ויג.). ומוכרחים לאמר כדברי המאירי, דחיפוי לא הוי תולדה אלא זריעה ממש, וצ"ע ליישב דברי רש"י בפסחים הנ"ל.

לעומת זאת, בבכורות כה. (תוד"ה ואמר ר"ל) הקשו בתוס' במאי דמשווה הגמ' תולש ביו"ט לתולש צמר בבכור דעובר על לא תגוז, וז"ל: "ותימה, מה הוא מקשה, אע"ג דלענין בכור לא מחייב ביה משום לא תגוז [כשתולש, דתולש לא הוי גוזז], לענין שבת יש לחייב משום תולדה דגוזז". מבואר בתוס' שבלאו ד"לא תגוז" שנאמר בבכור לא כלולה

¹ כך הבינו כל הראשונים, אך לענ"ד יש מקום להסתפק בזה, שאין הדבר מוכרח כ"כ בגמ', דאפשר לומר דבאמת חיוב תולדות בשבת הוי מסברא, ורק לענין חילוק חטאות בעינן פסוק. אמנם בראשונים מבואר שעצם חיוב תולדות נלמד מפסוק.

תולדה. ומכאן הוכיח האבני"ז (או"ח ח"א סי' ע' ס"ק א', ד'), דבסתם לא אמרינן שתולדה אסורה.

ועיי' בשטמ"ק (ב"ק ב. ד"ה עוד שם) מתוס' מהר"י כץ, וז"ל: "יותימה לרבי, מ"ש דתולדה בשבת ילפינן מקראי, ובנזיקין לא ילפינן מקראי אלא מסברא? ונראה למהר"י כץ אי לאו קרא, הוי ממעטינן תולדות [בשבת] מדנסמכה פרשת שבת למלאכת המשכן", יעו"ש. הרי שבסברא תולדות אסורות, לבד מתולדות דאיסורי שבת שהיה טעם להתיר לולא קרא. ולכאורה הדברים סותרים לדברי התוס' בבכורות שהזכרנו קודם.

עוד יל"ע האם יש משמעות להגדרת תולדה **בנזיקין**, דהיינו, האם יש חילוק אם מזיק הוי אב או תולדה? דהנה הראשונים בריש פ"ב דב"ק נתקשו על הגמ' (יז): הלומדת שחיה חייבת בנזיקין מזה שחיה בכלל בהמה, וביארו שלולא לימוד זה היינו מחשיבים חיה כתולדה דבהמה, וע"י הלימוד חשיב כאב. וצ"ע מה צורך הלימוד בזה, דמאי נפק"מ איכא אם היינו מחייבים נזקי שו"ר של חיה מדין תולדה דשו"ר של בעירו, או בגלל שחיה בכלל בהמה - בשני האופנים התוצאה לדינא שוה!

[ובדרך אפשר י"ל, דהנה מצינו שבכל מזיק ישנם הלכות מיוחדות, למשל פטור כלים בבור. ויל"ע במקום שמחייבים משום בור באופן שלא הוי בדרך תקלה, אלא שהמזיק הזיק ע"י מעשה, האם נחלק מכח סברא ונחייב כלים? ומוכח מהסוגיא מח: בבהמה שנפלה לבור, שפטור על המים משום דחשיב כלים ולא מצינו בור שחייב על הכלים, דהשור שמת חשוב בור לגבי המים. מבואר, דאף דלא הזיק בתורת תקלה אלא בתורת מעשה, בכ"ז אי אפשר לחייב יותר מאשר בור. ונראה הטעם שאין מקור לחייב שלא בגדרי האבות, והיינו היות ואין מקור לחייב על המים אלא מכוח בור - אי אפשר לחייב בלא השוואה לאחד מהאבות.

וכן יש מקום לדון לפי"ז, דמועדים מתחילתם להזיק לכאורה אין מקום לחייב משום קרן - דאין קרן מועדת מתחילתה בתורה! ובאמת ישנם ראשונים שס"ל כך, אמנם לראשונים דפליג וס"ל שיש קרן מועדת מתחילתה ומה"ט חייבו בבע"ח שמועדים להזיק מדין קרן, מהיכן נלמד? ואולי אפשר לומר דהיות ושור הוי לאו דווקא אלא כל חיה בכלל ממילא אפשר לומר שלגבי חיה הוי קרן מועדת מתחילתה, ובזה יהיה נפק"מ אם חיה חייבת בתורת תולדה, דאז אין אפשרות לחייב שלא בתורת החיוב שמצאנו בשור. ודו"ק].

ובבית הלוי, הובא בחידושי הגר"י (ה'ל' נז"מ), באר נפק"מ האם חיה הוי תולדה האם יאמרו בהם ההלכות המיוחדות שבאבות, שהיינו אם חיה לא הוי בכלל בהמה אלא נלמד מַפְמָה מצינו לא נאמר בה דין שור שפטור ברה"ר, יעו"ש באורך. ומדברי הגר"י מוכח שכל שדרכו להזיק ושמירתו עליך חייב בכל ענין, ורק ע"י שדומה לאי מהאבות נאמרו בו ההלכות שבאותו אב. אמנם אילולא היה בכלל אי מהאבות, היה חיובו כולל יותר, וצ"ע, שלפ"י מושג האב לקולא ולא משמע כן בהרבה מקומות. ועוד יבואר בהמשך.

ולבאר כ"ז נראה להקדים מהו מושג "תולדה". ונלע"ד שתולדה אינה מוגדרת בכל מקום באותו אופן. דהנה מצינו בהלכות שבת שפסק הרמב"ם (פ"ז מהל' שבת ה"ג) **שזמירה** הוי אב מלאכה ולא תולדה, ואף שבהלכות שביעית (פ"א מהל' שמיטה ויובל ה"ג) מבואר שזמירה נחשבת תולדה.

ולגבי פאה אין חילוק בין קוצר לתולש, אף **שתלישה** חשיבה תולדה בהלכות שבת. אמנם בלקט מיעט תולש דבר שדרכו לקצור (פ"ב ה"ב), ומבאר דהוי מיעוט ולא מדין תולדה, וכן בקוצר למלילות שפטור מפאה היות ולא חשיב קצירה. מבואר דמהמלה "קצירה" לגבי שבת תלי אם ביד או בכלי, ולגבי פאה ומתנות עניים תלי אם הוי באופן שרגילים לקצור, דהיינו בכמות גדולה להביא לגורן. ונלע"ד דלגבי שביעית החילוק בין הקצירה האסורה והמותרת נלמדת מהמושג "קציר".

לפ"ז נלע"ד הטעם דס"ל לתוס' שתולש צמר לא הוי גזיזה במקום שנאמר איסור גזיזה כמו בקדשים, לא מטעם דהוי ביד ולא בכלי, אלא דהגדרת גזיזה הוי לקיחת הצמר, ותלישה צורתה ואופיה היא ניקוי.

וכן מוכח לשון רבינו גרשום על המלים "כלאחר יד" היינו שלא לשם עקירה אלא לצורך שחיטה דאין דרכו בעקירה אלא בגזיזה, מוכח דהיתר דתולש משום דלא הוי כגוזז לצורך הצמר אלא מתקן העור לשחיטה, ולא הוי בכלל צורת הגזיזה שתכליתה לצורך הצמר. ויתכן שאם יתלשו את כל הצמר - ייחשב כגזיזה גם לענין קדשים, היות והוי לצורך הצמר ולא מצינו פטור כלאחר יד באיסור זה.

לפ"ז תולדה אסורה באופן שתהיה כלולה באיסור, ותלויה בהגדרת האיסור.

ובזה מבואר מדוע בשבת בעינן לימוד לחייב תולדה, היות והאיסור הוא לעשות מלאכה, דהיינו לעבוד, והתעסקות האדם חשיב מלאכה. ובה י"ל שיש לחלק בין אב לתולדה, דלא הוי מלאכה מצד האדם, היות ואב ותולדה הן שתי פעולות שונות, וממילא שתי מלאכות שונות. אמנם באיסור אחר, שהעיקר התוצאה, לא משנה צורת הפעולה כ"כ.

ולאור זה יש לדון כיצד מגדירים תולדה בניזיקין. ואפשר לומר שכל פעולה הדומה לאב תיחשב כתולדה וחיובה יהיה משום דדומה לאב, אמנם א"כ נצטרך למצא מקור או לימוד לכך שתולדות דאב המזיק מחייבים. אמנם אם נלמד בדרך אחרת, דהיינו ע"י בנין אב וכדו' שאותה הסיבה המחייבת באב קיימת גם בתולדה - הרי היא חייבת כמו האב ממש, ולא משום תולדה, ולשון תולדה באופן זה הוי לאו דווקא.

ונלע"ד דזה ביאור דברי רש"י (בד"ה הכא מאי): "מי אמרינן תולדה כיו"ב דל"ש אב ל"ש תולדה אם הזיק משלם, או דילמא לא". והקשה הגרי"ז: אם לא משלם, במה נחשב לתולדה? ובמהלך הגמרא, בביאור דברי רב פפא בלשון "מ"ש" שמופיע בגמרא, ביאר רש"י: "מ"ש דמוקמת לר"פ בהכ"י, דהיינו מ"ש שן דמוקמת לר"פ בשן דיחשב תולדותיהן לאו כיו"ב.

דמצד הלשון "מ"ש" היה מקום לומר שמשום מה (דהוי ממונך ושמירתם עליך) יחשב כתולדה היות ודומה לאב. אמנם, מרש"י מוכח דחשיב כתולדה מצד הדמיון לאב בשבת בצורת הפעולה, ומצד שמירתן עליך וכו' הוי חייב בנזיקין. מבואר ברש"י שאם היינו מוצאים תולדה שעל אף הדמיון לאב לא היו התנאים של הוי ממונך או דרכן להזיק או שמירתן עליך - היה פטור אף דהוי דומה מצד הפעולה לאב. ממילא הטעם שחייב הוא משום במה הצד.

ובזה מתורצת קושיית הגר"ז, דזו גופא שאלת הגמרא האם תולדות חייבות בנזיקין, היות ואין לימוד בכך א"כ מוכרח שכלול ממש באב ע"י במה הצד, וחייב מצד שדומה ממש. ואם לא היתה אפשרות לחייב ע"י במה הצד היה פטור אף שנחשב תולדה מצד דמיון הפעולה.

ועתה נבא לבאר האם יש נפק"מ בכך שנגדיר חיוב מזיק בתורת תולדה.

הנה נחלקו רב ושמואל (ב"ק כח:) באבנו סכיננו ומשאו שלא הפקירם, האם חייב משום שור או משום בור. ונאמרו בזה ביאורים שונים בראשונים. ובדעת רב שמחייב באסו"מ שלא הפקירם משום ממונו דומיא דשור, יש לכאורה שתי אפשרויות לבאר: הא', דע"י שלא הפקירם הוי שור, וכל הצורך בחידוש התורה בבור הוי רק באופן דלא הוי שלו. אלא שאז אפשר להקשות מפרכת הגמ', "מה שור שאין דרכו לילך ולהזיק", ומה"ט לא דמי בור לשור כלל! ונצטרך לבאר שאחר שלמדה התורה שבור חייב, אז הסברא שאין דרכו לילך ולהזיק אינה פוטרת כלל, וממילא באופן דהוי ממונו דמי טפי לצורת המזיק של שור.

אמנם אפשר לאמר באופן אחר, דהיות והתורה מיעטה "שור" - ולא אדם, "חמור" - ולא כלים (ב"ק שם), א"כ דווקא באופן שלמדנו מבור מיעטה התורה, וכשיש אפשרות ללמוד משור על בור אין מיעוט. ובאופן זה לכאורה יש להקשות על כל הפטור שבכל המזיקים, שאפשר ללמד ע"י במה הצד לחייבם בכל ענין, כגון שו"ר ברה"ר נלמד חיובם מבור, ונצטרך לבאר שבמקום שדמי לאב מיעטה התורה את חיובם רק באופן המבואר.

וז"ל הרמב"ן במלחמות פ"ג (דף יג: מדפי הרי"ף בא"ד ועו"כ): "אבל רב ס"ל לעולם היכא דלא אפקריה שורו הוא, ואע"ג דבור שחייבה עליו תורה בור ברשותו נמי הוא [כונתו לאפוקי מרש"י שכתב שרב ס"ל שבור שחייבה עליו תורה רק ברה"ר, ולכן המיעוט מכלים לא מתיחס לבור ברשותו], אסו"מ איכא לדמוינהו לשור, הלכך לשור מדמינן לחייבו על הכלים". ובהמשך דבריו, אחר שביאר דרב שחייב על ההבל א"כ בהכרח לא הוי ממונו, דלית ביה ממש, א"כ לא מצאנו שחייבה תורה ממונו משום בור אלא משום שור ולכן מדמינן לשור, יעו"ש.

ובראב"ד (חידושים דף כח. ד"ה ורב ה"מ היכא דאפקרינהו) אחרי שהאריך להקשות מהיכן נחייב אסו"מ, הרי לא דמי לא לקרן ולא לשן ורגל, תירץ ב' תירוצים: דימה לקרן, עיי"ש, א"נ הכי אמר רב היכא דלא אפקרינהו מזיק דממונו הוא ואהני פשיעת גופו לחייב נ"ש ברה"ר. ופשטות לשונו שבאמת אין הגדרה מסוימת ושם למזיק, אלא פשע באי

שמירת ממונו ומה"ט חייב. ולכאורה נראה מדברי הרמב"ן והראב"ד שאפשר להתחייב גם בלא להגדיר את המזיק תחת אב מסויים.

מאיך במסכת ב"ב (כו.) דנו הראשונים בנטע אילן והלכו השורשים והזיקו ברשות חבירו אי חייב לשלם, ונחלקו בזה הרמ"ה והרמב"ן. והרמ"ה כתב בפירוש שכדי לחייב צריך לדמות שורשים לאי מאבות הנזיקין, שאל"כ אי"א לחייב. והרמב"ן שחלק עליו ופטר ס"ל שלא דמי לאף אחד מאבות נזיקין ולכן פטור.

וליישב זאת, הנה התוס' בב"ב (כו. ד"ה זיקא) הקשו על הברייתא שליבה וליבתה הרוח שפטור משום גרמא, למה לא נחייב משום אש? וביארו התוס' שאינו מתחייב משום אש אלא כשע"י מעשיו הכין מזיק גמור, ואח"כ מוליכו הרוח, אבל במקום שהרוח מסייעת לעשיית המזיק נחשב גרמא.

וביאור הענין נראה פשוט, שבלא פרשת נזיקין כל נזקי ממון היו פטורים משום גרמא בעלמא, וחידשה תורה שאי שמירת מזיק הוי מעשה המחייב. ממילא, דווקא באופן שע"י פשיעתו או מעשיו הכין **מזיק גמור**, אבל אם ע"י מעשיו לבד לא נגמר שם "מזיק" לא חשיב שעשה מעשה המחייב, ופטור. לפי"ז אין מקום להתחייב מדין ממון המזיק או הכנת מזיק אלא כאשר יש למזיק שם של "מזיק".

ומה"ט פטור ברקתא וכדו' (ע"י ב"ב כו.), היות ובשעת עשייתה אין עליו שם "מזיק", דגוף הפעולה שעשה אינה מזיקה בעצמה, אלא כתוצאה ממנה נגרם נזק חדש, בצירוף הרוח.

לאור זה **אבות נזיקין** הם הגדרה כוללת למושג "מזיק", וכל שאינו כלול בהם לא יכול להיחשב מזיק אלא גרמא בעלמא.

ושן ורגל שפטורים ברה"ר, ואש שפטור בטמון, ובור על הכלים, אינם רק הלכות בפטור בעלים, אלא הגדרה שדוקא באופן זה חשיב וקרוי "מזיק". ובור על כלי לא חשיב מזיק, וכן שו"ר ברה"ר, ממילא לא שייך ללמד ע"י במה הצד. שכל מה שלמדה הגמי בבנין אב מהני רק לברר שחייבים על מזיק אפי' באופן שיש בו חסרון מסוים, אבל באופן שאין לו שם "מזיק" - בכה"ג לא שייך לחייב.

ובזה נחלקו רב ושמואל. שאחרי שלמדנו במה הצד או מהפסוק שבור חשיב מזיק אף שאין דרכו לילך ולהזיק, ס"ל לשמואל שצורת המזיק של בור מצד דהוי תקלה, ובכה"ג פטרה תורה מכלים. ולכן, אף דהוי ממונו לא יתחייב בכלים, דסו"ס אין לבור שם מזיק לענין כלים. ורב ס"ל שצורת המזיק המחודשת שבור היא כשאינו שלו, שחדשה תורה שגם על הכנת מזיק חייבים ובוזה פטרה על כלים, אבל כשאפשר לחייב בשמירה משום דהוי ממונו אף שהוי חידוש שחייב כשאין דרכו לילך ולהזיק, אבל כשאפשר לחייב משום ממונו - הוי שם מזיק חדש משום ממונו שחייב גם על כלים.

ולפי"ז, האבות מגדירים מה נחשב למזיק, וכשנלמד מזיק ע"י במה הצד, הרי שצורתו ושמו נקבעת לפי גדר צורת המזיק שבו ומסברא דנים למי דומה. אמנם עדיין צריך לימוד במה הצד ללמד שאין לו חסרון המעכב מלהיות מזיק.

הרב מאיר אורליאן שליט"א

סוגיא ד"זרק כלי מראש הגג"

א. הסוגיא

בסוף פ"ב דבבא קמא (כו:) איתא: ואמר רבה: זרק כלי מראש הגג ובא אחר ושברו במקל - פטור. מאי טעמא? **מנא תבירא תבר**.

מימרא זו נאמרה בסתמא, בלי ספק וחולק. אמנם, בריש פ"ב (יז:) הגמי' תולה דין זה בבעיא דרבא אי אזלינן בתר מעיקרא או בתר תבר מנא, דלא איפשיטא ליה בהדיא:

בעי רבא: דרכה על כלי ולא שברתו ונתגלגל למקום אחר ונשבר - מהו? בתר **מעיקרא** אזלינא וגופיה הוא, או דילמא בתר **תבר מנא** אזלינא וצוררות נינהו. תפשוט ליה מדרבה, דאמר רבה זרק כלי מראש הגג וכו'. לרבה פשיטא ליה, לרבא מיבעיא ליה.

ופירש"י (בד"ה פטור) דרבה ס"ל דבתר מעיקרא אזלינן, ולכן הזורק חייב דכמי ששברו דמי, והשני פטור. ויל"ע בדין זה:

- א. איך נפסקה **ההלכה** בדין רבה ובאיבעיא דבתר מעיקרא או תבר מנא?
- ב. מה דינו של **הראשון** שזרק מראש הגג, ולמה לא נזכר להדיא בדברי רבה?
- ג. מהו גדר **הסברא** "מנא תבירא" שפוטרת את השני?
- ד. מה הדין במקרה **הפוך**, שזרק חץ או אבן על כלי וקדם אחר ושברו?

ב. פסיקת ההלכה

הרי"ף (יא:) הביא את דברי רבה שהשני ששברו פטור, וכן פסק הרמב"ם¹ (פ"ז מהל' חובל ומזיק הי"ב), וכ"כ הרא"ש (סי' ט"ז), וכן פסק בשו"ע (חור"מ סי' שפ"ו ס"ד) שהשני

¹ כ"ה בכל הכת"י ובמהד' שבתי פרנקל. ובנדפס: "הראשון פטור", והוא ט"ס מוכח שנשתרבב מקיצור ופיענוח "הא' פטור" (עי' במבוא למהדורה זו בחלק זמנים).

פטור. ומסתימת דבריהם משמע דבתורת ודאי פסקו כן. ולפי"ז לא תועיל תפיסת הניזק מהשני².

אמנם, בבעה"מ (שם) העלה ספק בדבר, שהרי רבא שהוא **בתרא** נסתפק בדבר, ולא איפשיטא ליה. ועוד תמה על הרי"ף שהביא את דברי רבה דבתר מעיקרא אזלינן, ומאידך כתב (ז.) בענין תרנגולים שהיו מחטטין בחבל "והוא דקא אזיל מיניה ומיניה", שנאמר בגמ' ליישב למ"ד בתר תבר מנא אזלינן! ומסקנת בעה"מ: הלכך חיישינן לה ודיינינן לה כדין ממון המוטל בספק **וחולקין**. אע"ג דבעלמא לא דיינינן ליה כה"ג, הכא חיישינן לרבה דפשיטא ליה ולמאי דפסק הרב ז"ל ודיינינן בהכי בדרך פשרה.

ובאמת, אע"ג דנקטו הגאונים והראשונים דמאביי ורבא הלכתא כבתראי³, במח' **רבה ורבא** אין הדבר פשוט. עיי' רא"ש (עירובין פ"ב ס"י ד') בענין קרפף יותר מבית סאתיים שמיעטו בטיח שאינו יכול לעמוד בפני"ע, שנח' בו רבה ורבא. דעת הראב"ד ורז"ה לפסוק כרבא⁴. אבל הרמב"ם פוסק כרבה, וכן נוטה דעת הרא"ש. ונראה דבעה"מ אזיל בזה לשיטתו דגם במח' רבה ורבא אמרי' הלכתא כבתראי. ולכאוי' משמע למסקנתו דהראשון והשני חולקין בהיזק, ושניהם משלמים חצי הניזק.

אך דברי בעה"מ תמוהים מצד אחר, וכמש"כ הרמב"ן במלחמת ה' (שם), דאם הדבר ספק המע"ה ושפיר פסק הרי"ף לפטור את השני כאן, ומאידך שלא לחייב בתרנגולים אא"כ אזיל מיניה ומיניה, דהכא והכא קולא לנתבע (כצ"ל) והמע"ה⁵.

ועוד מוסיף הרמב"ן כלל בשם רבי שמואל הנגיד, דכל היכא דאמורא אחד פשיטא ליה והשני מסתפק - הלכה כמאן דפשיטא ליה, ואפי' תלמיד במקום רבו וכ"ש רב במקום תלמיד. ולפי"ז שפיר יש לפסוק הלכה כדברי רבה דפשיטא ליה, אך א"כ שוב צ"ע בדברי הרי"ף שכתב בההיא דתרנגולים דאזיל מיניה מיניה. וכי הרמב"ן דצ"ל לדעת הרי"ף שלא נאמר לפסוק כמאן דפשיטא ליה היכא דקמאי פשיטא ליה ובתראי מיבעיא, דכיון דשמיע להו ולא קבלוה, אגן נמי מידי ספק לא נפקא.

עיי"ש ברמב"ן שמסיק פי' אחר בסוגיא איפכא מרש"י, דרבה שפטר השני ס"ל בתר **תבר מנא** אזלינן, ולפי"ז מיושבת דעת הרי"ף בההיא דתרנגולין, ונדון בזה בהמשך בעז"ה.

² אף לשיטת הרמב"ם (פ"ה מהל' בכורות ה"ג) ושו"ע בכ"מ דמהני תפיסה בספיא דדינא (עי' יו"ד ס"י שטי"ו ס"א בענין ספק בכור שתקפו כהן).

³ עיי' מבוא התלמוד לרבי שמואל הנגיד, תוס' יבמות מה: ד"ה היה, ואנצ' תלמודית בערך "הלכה" (כרך ט'), עמ' ש"ו).

⁴ ועיי' ריש סוכה (א: בדפי הרי"ף) בענין פסול סוכה גבוהה מכ' אמה, שרז"ה פסק כטעמא דרבא דבתרא הוא, והראב"ד שם השיג עליו דאין הלכה כתלמיד במקום הרב.

⁵ ויותר מזה, הרי אף רבא רק נסתפק בדבר, וא"כ ממ"נ, בין אם נתפוס כפשיטת רבה ובין אם נתפוס כספק דרבא יש לפטור את השני - ואיך נאמר שיחלוקו ולחייב המזיק השני? ובדוחק אולי י"ל כוונתו דגובין **מראשון** רק חצי, וצ"ע.

עכ"פ, דעת כל הראשונים והפוסקים לפסוק כרבה ולפטור את השני, חוץ מבעה"מ שחשש ומסתפק בדבר.

ג. דינו של הזורק

והנה, רבה הסב את דבריו כלפי השני לפטור, אך לא הזכיר כלל מה דינו של הראשון אשר זרק מראש הגג? ומה"ט נראה שפרש"י (כו: ד"ה זרק) **שבעל הכלי** הוא שזרק, וממילא אין לדון אלא בשני. אמנם הרא"ש השיג עליו, דאם בעל הכלי עצמו זרקו - הו"ל אבידה מדעת וכהפקר, ופשיטא דפטור השני גם לצד בתר תבר מנא!

ואפשר ליישב את דברי רש"י עפ"י הא דנח' הרמב"ם והרא"ש בענין אבידה מדעת (מובא במחבר ורמ"א חו"מ סי' רס"א ס"ד). דעת הרא"ש אמנם דאבידה מדעת היא **כהפקר**, וכדמוכח בסוגיא ריש פ"ב דבי"מ (כא:) במכנשתא דבי דרי. אך דעת הרמב"ם (פ"א מהל' גזילה ואבידה ה"א) דאעפ"י דאבידה מדעת אין נזקקין לו להחזיר, מגזיה"כ "אשר תאבד ממנו" - פרט לאבידה מדעת, מ"מ אסור ליטול לעצמו. והביאו הפוסקים מקור לדבריו מסוגיא דבי"ב (פז:), "השולח את בנו אצל החנווני" וכו' (עיי"ש בט"ז, קצוה"ח, ונתיה"מ).

וא"כ, י"ל דרש"י ס"ל כדעת הרמב"ם דאבידה מדעת אינו הפקר, ואין לפטור את השני אלא משום דמנא תבירא תבר, וכ"כ בנחלת דוד (יז:).

ונתיה"מ (שם) ת"י דאבידה מדעת לא הוי הפקר אלא במקום דאיכא יאוש, וי"ל דבסוגיין מיירי שיש מצילין, ולא מייאש נפשיה⁶. ובמחנ"א (הל' זכיה מהפקר סי' ו') ובית הלוי (ח"א סי' כ"ד) ת"י דכיון דזרקו מכעס ורוצה שישבר דוקא, לא הוי הפקר עד שנעשה רצונו⁷.

אולם לעיל (יז:) לא פירש"י כן, אלא כ' (ד"ה פטור): פטור המשברו **וחייב הזורק**, אלמא בתר מעיקרא אזלינן והואיל וסופו לישבר לכשינוח **כמי ששברו הוא דמי**.

וכ"כ הרא"ש (שם): "בזרקו אחר מיירי, וכיון דמפרש רבה טעמא משום דמנא תבירא תבר - ממילא ידענא דהזורק חייב כיון דבדואי היה עומד לישבר". וכ"פ בטוש"ע (סי' שפ"ד ס"ד) שהזורק חייב והמשבר פטור.

אלא, דכ"ז אם נימא דפסקינן כרבה לפטור השני דאזלינן בתר מעיקרא בתורת ודאי, וא"כ הראשון ממילא חייב. אך אם נימא שהשני פטור **מספק**, וכדברי בעה"מ ומלחמות,

⁶ אך דבריו צע"ג, דאם יש מצילים, א"כ לכאוי גם אין להחשיבו כמנא תבירא! וכן הקשה בפתחי חושן (הל' נזיקין פ"א ס"ק ל"ז). אך בח"י הגר"ש שקאפ זצ"ל (בי"ק סי' כ"ד) חילק דלענין מנא תבירא סגי בטבע הדבר שעמד להשבר, משא"כ לענין הפקר צריך שיהא אבוד **רחוק מהצלה**. וא"כ שפיר י"ל דבאפשר להציל ע"י הדחק הוי מנא תבירא, אך מ"מ אינו אבידה מדעת.

⁷ עיי"ש, דלפ"י אם הציל אחר את הכלי צריך להחזירו לבעלים ול"א דזכה מהפקר.

א"כ יש לפטור גם את הראשון מספק, וכ"כ הני"י (ז) בשם הריטב"א. ובשי"ך (סקכ"ז) הביא דבריהם⁸.

ובשיט"מ בשם הראב"ד ג"כ פטר את הראשון, אך מטעם אחר, דשמא לא היה נשבר הכלי גם אם נפל. ולדבריו צ"ל דהראייה שאזלינן בתר מעיקרא אינו מכח חיוב הראשון, דליתא, אלא מכח פטור השני, וכ"כ המאירי לדעתו (כו: ד"ה מי שזרק). ולשאר הפוסקים י"ל דכיון דאומדנא היא שישבר הכלי - שפיר חייב הראשון?⁹

וכבר הזכרנו את דברי הרמב"ן במלחמות שפי' את הסוגיא איפכא משאר ראשונים, דכיון דלא הזכיר רבה שהראשון חייב, דהוה חידוש טפי, ש"מ דבתר תבר מנא אזלינן והראשון **ודאי פטור**¹⁰. ולכן השמיענו רבה דאעפ"כ השני פטור דמנא תבירא תבר, כלומר, שכיון שסופו לישבר אין לו דמים עכשיו. ואדרבה, הקשה הרמב"ן לדעת רש"י וסיעתו דהיאך ס"ד לחייב השני למ"ד בתר תבר מנא, כיון דאין לו דמים - מה ישלם?! והביא ראיה מהמשך הסוגיא (כו: /כו:). בענין זרק תינוק מראש הגג והרגו אחר או שור, דלכו"ע הראשון פטור והשני חייב מיתה לריב"ב וכופר לר' ישמעאל, עיי"ש. ואי ס"ד בכוונת רבה דבתר מעיקרא אזלינן, הוי כאילו רצחו הראשון כבר בזריקתו, והשני יהא פטור ממיתה וכופר!

וברשימות שיעורים בשם הגרי"ד סולובייצ'יק זצ"ל באר במח' הרמב"ן ושאר מפרשים בענין שוויות הכלי, שנחלקו האם דנים על כל או"א מהמזיקים בפני"ע, או שמתייחסים לפעולות שניהם כמכלול א' של שבירה. דעת הרמב"ן דכ"א מהמזיקים מתחייב בפני"ע, ולכן אי אזלינן בתר מעיקרא חייב הזורק מטעם מעשה הזריקה (ואפי' מת טרם שנשבר הכלי), כפי שווי הכלי **בשעה** שזרק. [ואף שהגר"ח קבע כי עיקר חיוב נזק הוא על השינוי הניכר בגוף החפץ, וכאן לכאוי לא נעשה שום שנוי בשעת הזריקה, צ"ל לדבריו שכיון שעומד להשבר חשיב כאילו חל השינוי בחפצא של הכלי מיד.] ואי אזלינן בתר תבר מנא, השעה המחייבת היא שעת השבירה לבסוף - והרי אז אין הכלי שו"פ.

ומאידך, רש"י וסיעתו סוברים דשעת הזריקה ושעת השבירה שתיהן יחד מחייבות, שהרי ע"י צירוף שתיהן נשבר הכלי, והדיון הוא רק לקבוע את **המזיק** המחוייב. אם בתר מעיקרא - הראשון מפקיע את חיוב השני, וחייב גם על מעשה שבירה של השני. ומאידך, אם בתר תבר מנא אזלינן - השני מפקיע את הראשון מחיובו, וחייב גם על מעשה הזריקה. ולכן, שפיר חייב השני דמי כלי שלם לצד זה, אף שבשעת שבירה כבר אין לכלי שוויות, כיון שהמשבר מתחייב גם על מעשה הזריקה שאז היה שוה דמים.

⁸ ומשמע דעתו נוטה כן לפטור מספק, וצ"ע.

⁹ ועכ"פ נראה דלכו"ע לא שי"ך לומר מנא תבירא אלא בזורק על קרקע קשה, אבל בעפר תיחוח וכה"ג

שאפשר שלא ישבר - הראשון פטור והשני חייב, וכ"ה בפתחי חושן (סי"ק ל"ט) בשם כנה"ג.

¹⁰ ובזה ניחא דברי הרי"ף שכי' בענין תרנגולים דאזיל מיניה מיניה, וכנ"ל.

ולסיכום, פשטות הגמ' ודעת רוב ראשונים לחייב את הראשון, וכ"פ בשו"ע. אך כיון שדעת כמה ראשונים לפטור את הראשון (או מספיקא דדינא, או שמא לא ישבר, או מדקיי"ל בתר תבר מנא) והובאו דבריהם בש"ך - יתכן דיוכל הראשון לטעון "קים לי", וצ"ע¹¹.

ד. גדר "מנא תבירא תבר"

ומתוך הדברים שכתבנו, עולה מח' הראשונים בגדר הסברא "מנא תבירא". לדעת הרמב"ן בסוף המלחמות, נהי דבתר תבר מנא אזלינן, וחייב השבירה על השני ששברו, מ"מ אין ערך לכלי, ואין במה לחייבו, וזהו הכוונה "מנא תבירא" - שאין לו ערך. אך דעת כל הראשונים לפרש שכיון דאזלינן בתר מעיקרא, חשיב כאילו כבר נשבר, וכ"כ רש"י (שם): "הואיל וסופו לישראל לישבר לכשיניח, כמי ששברו הוא דמי". ודברי הרא"ש יותר מפורשים: "דכיון דבודאי ישבר, חשיב כשבור משעת זריקה". וכן לש' המאירי: "שהרי משעה שנשטמ מן הגג הוא חשיב כנשבר".

ובהסבר הענין, הדברים נראים דומים לדברי הנ"י (י). המפורסמים בענין אשו משום חציו והדלקת נרות בע"ש, וז"ל: חיובו משום חציו כזורק החץ, שבשעה שיצא החץ מתחת ידו באותה שעה נעשה הכל, ולא חשבינן ליה מעשה דמכאן ולהבא וכו' אלא כמאן דאדליק מעיקרא בשעת פשיעה חשבינן ליה.

כלומר, כשאדם עושה פעולה שיש לה תוצאה בהמשך הזמן, אנו מייחסים את התוצאה בחזרה לזמן הפעולה, וכאילו "באותה שעה נעשה הכל". ומה"ט כתב דגם אם מת קודם שנדלק הגדיש משתעבדים נכסיו משעת ההדלקה.

וכמו"כ הכא, כיון שזרק את הכלי וסופו להשבר, אותה תוצאה של שבירה אנו מייחסים בחזרה לזמן מעשה הזריקה, וממילא הוי כאילו הראשון שברו כבר משעת זריקה וחייב, והשני שבר כלי שכבר שבור, ופטור.

אז לפי"ז קשה כקושיית הרמב"ן מזרק תינוק מראש הגג, דמאותה סברא עצמה יש לחייב את הראשון, דמשעת זריקה חשיב כאילו הרגו. ובשלמא להסבר הרמב"ן, ודאי חי הוא עדיין ואינו ענין לערך דמים כמו בכלי, אך לשאר הראשונים קשה! ועוד, דלפי סברא זו, לכאוי ה"ה איפכא, אם זרק אבן על כלי, ובא אחר ושברו קודם שנפל האבן, גם כאן הול"ל דמשעת זריקת האבן כאילו כבר נעשתה התוצאה ונשבר הכלי, ויתחייב הראשון ויפטר השני. אך התוס' (יז: ד"ה זרק) לא כ' כן, וא"כ צריך לחדד הדברים ולהעמיק בסברת "מנא תבירא".

¹¹ עיי' בש"ך (חוי"מ סי' כ"ה ס"ק י"ט) לענין שני פוסקים המסכימים להקל מבי טעמים שונים.

ה. זרק אבן על הכלי

בתוסי' (יו: ד"ה זרק) כתבו וז"ל: נראה דאם זרק אבן או חץ על הכלי, ובא אחר וקדם ושברו, **דפשיטא דחייב**, ולא שייך כאן מנא תבירא תבר, דאי אזלינן נמי הכא בתר מעיקרא, לא משכחת בצרורות ח"י. וסברא פשוטה היא לחלק בין זרק אבן לזרק כלי עצמו.

וכ"כ בניי (ז.) בשם הרא"ש¹², וכ"פ בש"ך (סי' שפ"ו ס"ק כ"ח). ואף שכי' התוסי' שסברא פשוטה היא לחלק, לא בארו את דבריהם.

ובב"ח (סי' שפ"ו) כתב: ור"ל דבזרק כלי עשה הזורק מעשה **בגוף הכלי** שזרקו לארץ חשבינן ליה מנא תבירא וכו', אבל בזרק אבן או חץ **דלא עשה מעשה בגוף הכלי** - אם קדם אחר ושברו חייב המשבר.

ובכנה"ג (מובא בהגהות והערות לטור ס"ק פ"ד) הבין כוונתו דכיון שלא עשה מעשה בגוף הכלי הוי כגרמא בעלמא, וכדברי רבה בהמשך הגמ' (כו:), "זרק כלי מראש הגג והיו תחתיו כרים וכסתות בא אחר וסלקן וכו' פטור", ופרש"י שם דזה שנטל את הכרים פטור דגרמא בניזקין הוי¹³. וא"כ ה"נ בזרק אבן או חץ שלא עשה מעשה בגוף הכלי הוי גרמא והראשון פטור, וממילא השני חייב. והקשה ע"ז, דאכתי למה לא נפטור את **שניהם** - הראשון מדהוי גרמא, והשני מדלא עשה כלום כיון דמנא תבירא תבר! ועוד, דהנ"י ס"ל כדעת הרי"ף לחייב המסלק משום דינא דגרמי, וא"כ איך הביא את דברי התוסי' לפטור בזרק חץ?!

אלא פי' בכנה"ג דבזרק הכלי עצמו מראש הגג הוי **ודאי**, דא"א דלא תשבר (וצ"ל דמדובר בכלי חרס או עץ דוקא), אבל בזרק אבן או חץ אפשר שלא יפגעו בו או שלא ישברוהו, ולכן ליכא למימר מנא תבירא תבר. אמנם, לא משמע כן מלשון התוסי', דמאי פסיקא ליה דבזרק כלי ודאי ישבר ובזרק אבן לא? וכן נקטו הפוסקים (עי' באר הגולה שם) כחילוק הב"ח דתלוי במעשה בגוף הכלי¹⁴.

ובקצות החושן (סי' ש"צ ס"ק א') הבין בדברי התוסי' דבזרק אבן או חץ לא אזלינן בתר מעיקרא אלא בתר תבר מנא. והקשה על חילוק התוסי' מדברי הרא"ש בהתיזה ברה"ר והזיקה ברה"י דמסקינן (יט.) דחייב, שהקשה הרא"ש (פ"ב סי' ב') מהא דקיי"ל דאזלינן בתר מעיקרא! ותירץ הרא"ש דלענין רה"ר ורה"י גלי קרא דתלוי במקום הנזק עצמו. ואם כדברי התוסי', הלא בזרק אבן ל"א כלל בתר מעיקרא, וה"נ בהתיזה צרור מרה"ר לרה"י שפיר אזלינן בתר תבר מנא לחייב.

¹² אך ברא"ש עצמו לא מצינו כן להדיא (ועי' תשו' הרא"ש כלל ק"א ס"י).

¹³ ודעת הרי"ף (מובא בתוסי' שם) דהוי גרמי דחייב לדין, ורבה לטעמיה דלית ליה דינא דגרמי, וכ"פ הרמב"ם בפ"ז מהל' חו"מ ה"ח, עיי"ש.

¹⁴ והעילוי ממיצי'ט חילק דבזרק כלי שוב א"א להשתמש בו בעודו נופל, משא"כ בזרק אבן אכתי אפשר להשתמש בכלי והוי בעל ערך עדיין, וממילא המשברו חייב.

ועוד הקשה עפ"י דברי הטושי"ע (סי' תי"ח ס"י) בענין מרבה בחבילה, שעשה א' אש ובא שני והוסיף עצים דאם יש במה שעשה הראשון לבד כדי שתגיע ותשרוף - הראשון חייב. ומשמע דהראשון חייב לבד, והשני פטור. והנה, אם בזרק חץ ל"א מנא תבירא אלא אזלינן בתר תבר מנא, כיון דאשו משום חציו יתחייב גם השני, דלא שייך בזה מנא תבירא תבר וגם השני שרף. ועוד הקשה מדברי הנ"י בענין מדליק בע"ש, דמוכח מדבריו דגם בזרק חץ הו"ל כאילו איתעביד מעשה מעיקרא¹⁵. ומשמע דעת הקצות נוטה להלכה דלא כדעת התוס', דמוכח מכמה דוכתי דגם בזרק אבן שייך לומר בתר מעיקרא.

ובנחלת דוד (יז:): דחה דבריו, דקושיית הרא"ש יל"פ דפריך מהצרות עצמן, דכשאנו באים לקבוע אי הוי צרות ברה"ר או צרות ברה"י, כיון דאיתעביד מעשה **בגוף הצרות** - שייך שפיר לומר בהם בתר מעיקרא לולי דגלי קרא דלענין זה תלוי במקום הנזק. ואת ראיית קצוה"ח מהטושי"ע בענין מרבה בחבילה דחה עפ"י מש"כ התוס' (י: ד"ה מאי) דאה"נ שניהם חייבים, ונדחק דגם דעת רש"י והטור כן, עיי"ש. אלא דאכתי קשה מדברי הנ"י, והלא כבר הזכרנו דהנ"י עצמו הביא את דברי התוס', ותקשי ידיה אדידיה!

ובחזו"א (ב"ק סי' י"א ס"ק ה') חילק יפה בין נ"י"ד לבין מרבה בחבילה וז"ל: דהכא כששבר במקל **בטל ליה זריקת החץ** והחץ לא שיבר ולא השתתף בשבירת הכלי כלל והלכך האחרון חייב, אבל הוסיף חבילה **לא מנע את האש של ראשון** להזיק והאש הראשון גמר את ההיזק, אלא שהתוספת השתתף ג"כ שעת ההיזק, ובזה אמרי' [שהשני] לאו מידי עבד.

כלומר, דברי התוס' לחלק בין זורק כלי לבין זורק חץ אמורים רק כאשר בטל מעשה הראשון, ובסופו של דבר **לא** נשבר הכלי בפועל ע"י מעשה הראשון. ובכל זאת קאמר רבה דבזרק כלי אזלינן בתר מעיקרא ומחייבים את הראשון ופוטרים השני, משא"כ בזרק אבן או חץ דלא עביד מעשה בגוף הכלי. אבל אם נשלם תוצאת המעשה של הראשון, דאש הראשון גמר את ההיזק - תו לא חשיב המרבה כמזיק. ולפי"ז יש לתרץ גם הסתירה בדברי הנ"י, דמש"כ בענין מדליק נרות בע"ש איירי כשנתקיימה פעולתו, ובזה ודאי חשיב כאילו נעשה הכל מעיקרא, ולא קשה כלל ממש"כ כחילוק התוס' בזרק חץ ובא אחר ושברו, דהתם לא נתקיימו מעשיו, ואף לא עשה מעשה בגוף הכלי.

¹⁵ ואת הכרח התוס', דאל"כ לא משכחת צרות, דחה הקצות, דאפי' נימא בתר מעיקרא אזלינן בזרק אבן, אכתי הוי רק **כחו** כיון שאין הבהמה נוגעת בגוף הכלי הניזק, וכמו בתרנגולים שהזיקו **ברוח שבכנפיהם** דחשיב צרות כיון שאינו אלא ע"י כחו. ובחזו"א (ב"ק סי' י"א סק"ה) כ' דכוונת התוס' **לדמיון** בעלמא, דכמו דבצרות מחלקים בין נזק בגוף הכלי לבין נזק ע"י צרות, ה"נ בענין בא אחר ושברו יש לחלק בין נעשה מעשה בגוף הכלי לבין לא נעשה.

ו. חילוק בין חפצא של הכלי לגברא החייב

ובאופן יותר יסודי כתב הקהילות יעקב (ב"ק סי' כ"א ס"ק ו') לחלק בין דברי הנ"י לבין נידון דסוגיין, וז"ל: בגמ' דנו על **החפצא** [הנשבר] אי נחשב תיכף בשעת זריקתו מנא תבירא או אח"כ, וזה אינו אלא בשזרק הכלי עצמו שכבר נמצא בו הכח נפילה, אבל בזרק חץ לכו"ע אין החפצא דכלי כשבור. אבל דברי הנמוק"י שכתב דבשעת זריקת החץ כבר נחשב שנעשה הכל, אין כוונתו שהכלי נידונת כשבור אלא ר"ל **שהגברא** נחשב מזיק או [אם הרג] רוצח. דוגמא לזה הכהו הכאה שיש בה כדי להמית ונפל למשכב... ובודאי זה המוכה החולה עוד לא נחשב כמת... ומ"מ כשמת לבסוף נידון ההורג כרוצח והרציחה עשה אז בשעת הכאה... וה"נ דכוותה בזרק חץ אע"פ שהחפצא עדיין לא נחשב **שבור**, מ"מ הזורק את החץ מקרי **מזיק** באותה שעה שגם עשיית מעשה שמחמתו יוזק הכלי אחר זמן מחשב מזיק היכא דנתברר לבסוף שהכלי נשברה מחמתו.

ועפ"י יסוד זה יש ליישב את כל קושיות הקצות. דהנה, מה שהקשה מדברי הרא"ש בהתיז ברה"ר והזיק ברה"י, שפיר פריך הרא"ש, דהיכא דנתברר לבסוף שאמנם נשברה מחמתו ודאי חשיב מזיק מעיקרא, וא"כ הו"ל למפטר את הבהמה כדין רגל ברה"ר לולי גילוי דקרא דתלוי במקום הנזק. ומה שהקשה ממרבה בחבילה, אפי' נימא דלדעת הטור פטור השני, אינו משום מנא תבירא, דודאי אילו היה בא ושברו בידים קודם שהגיע אליו האש היה שני חייב וראשון פטור. אבל כאן שלא שבר בידים אלא הוסיף אש - בזה אמרי' מאי קעביד, דכבר הכלי "עומד להשרף" וגם הוא רק עשה שיהא "עומד להשרף".

ומ"מ, עדיין נשאר לנו לברר מסברא את חילוק התוס' גבי חפצא דהכלי, דאם עשה בו מעשה חשיב מנא תבירא, ואם לא - לא. דלכאורה הדבר תמוה, כיון דסו"ס לא נשבר עדיין, איך אפשר להחשיבו כבר כשבור? ועוד, דא"כ גם ברציחה נימא הכי, וכמו שהקשה במלחמות¹⁶, וכמו דמבואר בדברי קה"י הנ"ל דודאי אינו נחשב כמת, אף שנעשה בו מעשה הכאה.

ובחי' הגר"ש שקאפ זצ"ל (ב"ק סי' י"ח וכ"ד) באר הדברים, דמאי דאמרי' דסופו לישבר חשיב כשבור, אינו כאילו נשבר לגמרי משעת הזריקה, דרחוק הדבר לומר דמה שסופו לישבר אחר שעה כבר שבור משעה מוקדמת. אלא כוונת הדברים דכל **כח** שעל ידו נעשה תוצאה בהכרח טבעי - דנים אותו כאילו כבר נעשה אותו תוצאה משעת המעשה. וממילא, כשזרק כלי מראש הגג, אינו חשיב כשבור לגמרי בשעת הזריקה, ומאידך לא נחשב השבירה אח"כ כענין מחודש, אלא שמאותה שעה יש בו כח להיות נשבר אח"כ **כשתפול**, וממילא כבר משעת זריקה נטיל חיותה **שמשעת שבירה** ואילך¹⁷. וממילא

¹⁶ עיי"ש בסוף דבריו שנסתפק האם יש לחלק דלענין ממונא בתר מעיקרא אזלינן, וקטלא שאני.

¹⁷ וז"ל הגר"ש שקאפ זצ"ל (סי' כ"ד): ולעני"ד במה דאמרינן דמה שסופו להשבר חשיב כשבור כבר, אין הכוונה שכבר נשבר לגמרי, דזה רחוק מן הדעת לאמר דמה שסופו להשבר אחר שעה כבר נשבר בשעה מוקדמת, אלא דחשיב כמי שניטל מעכשיו חיותו מזמן שלאחר שעה, היינו דאין בזה חיות רק זמן זה עד

השני שבא ושברו מיד לפני שנפל - פטור, דהרי אין לכלי חיות אלא עד זמן שבירה (ומאותה שעה ואילך כבר נחשב שבור), ועל אותו זמן מועט עד שיפול וישבר אינו שווה כלום.

ובזה שפיר יש לחלק בין אדם לכלי, דאף שמשעת זריקה חשיב כניטל חיותו מזמן נפילה ואילך, הרי אכתי נשאר בו חיות קצת עד זמן מיתה, ובאדם גם מקצת חיות דבר חשוב הוא, ולכן לריב"ב חייב בהורגו **מדקירב מיתתו**, ולרבנן פטור דבעינן שיכה כל נפש אדם. משא"כ בכלי, שאין לו ערך לאותה שעה מועטת.

וכן מובנים דברי הנמוק"י, דמשעה שזרק החץ כבר יש בו **כח לשבור הכלי**, ואם ישברנו אח"כ לא נחשב כמעשה נזק חדש המתרחש בשעת הפגיעה, אלא כאילו תוצאה זה נמצא כבר במעשה הזריקה, ומשתעבדים נכסיו מאז אף אם ימות מיד.

אך כ"ז לענין מעשה זריקת החץ עצמו שניתן בו כח זה. אבל כשאנו דנים על הכלי, **מקבל הפעולה**, ס"ל לתוס' דלא שייך זה, ד"כיון דבכלי עדיין לא נעשה שום כח על קבלת הפעולה הזאת, ואף שידעינן בידיעה שעתיד לבוא אח"כ, מ"מ לא חשבינן כאילו כבר נעשה" (סי' י"ח, עיי"ש)¹⁸.

ז. סיכום הדברים

דעת רה"פ לפסוק כרבה דזורק כלי מראש הגג ובא אחר ושברו השני פטור, והראשון חייב, דבתר מעיקרא אזלינן וחשיב מנא תבירא. וכ"פ בשו"ע. ודעת מקצת הראשונים לפטור אף הראשון (ואפשר דיכול לטעון "קים ל"י). ומ"מ בזרק אבן על כלי ובא אחר ושברו, דעת התוס' ושי"ך לחייב, ובאר הב"ח מדלא נעשה מעשה בגוף הכלי. ובקצות הבין דבזריקת אבן ל"א בתר מעיקרא כלל, והקשה מדברי הרא"ש, הטור, ונ"י, דמוכח דגם בכה"ג חשיב כנעשה מעיקרא.

ובארו האחרונים שכוונת התוס' רק לענין חפצא דכלי כשנשבר ע"י אחר, אבל לגבי מעשה הזריקה עצמו לחייב הגברא כנשבר הכלי עי"ז - שפיר אזלינן בתר מעיקרא. ויש להסביר דגדר בתר מעיקרא הוא דכח הניתן בדבר לפעול לאח"ז נחשב כנמצא בו משעת המעשה, ולכן דוקא באותו דבר שניתן בו כח זה: או כשנעשה מעשה בגוף הכלי, או אם בפועל נשבר ע"י מעשה זריקת החץ כשפגע החץ לבסוף.

ובהכי ניחא החילוק דבכלי הנזרק אמרינן "מנא תבירא", דחשיב אין לו ערך וכשבור כיון שכבר נמצא בו כח שבירה לכשיפול, משא"כ באדם ל"א דהוי גברא קטילא, כיון שבעכ"פ נשאר בו חיות קצת עד זמן נפילה.

שעת שבירה. ועיקר החידוש בכלל זה דבתר מעיקרא שלא נחשוב השבירה שלאח"כ כענין מחודש אלא ככבר היה, אבל אי אפשר לומר שחשבינן דגם זמן השבירה היה מעיקרא.

¹⁸ ולדבריו ניחא דאין החילוק בין חפצא דכלי וגברא הזורק הבדל מהותי, אלא אדרבה, שניהם נובעים ממקור א' ועולים בקנה א'.

ר' נתנאל ברקוביץ'

ריבית קצוצה יוצאה בדיינים

א

בהאי דינא דריבית קצוצה איפליגו בב"מ סא: ר' אלעזר ור' יוחנן אי יוצאה בדיינים, דר"א ס"ל דיוצאה בדיינים ור' יוחנן פליג וס"ל דאינה יוצאה בדיינים, ויש לעיין במאי קמפליגי.

אמנם נראה בפשטות דתליי הדבר בהבנת מאי דקאמרי לישנא "יוצאה בדיינים" אי איכא משמעות מיוחדת ללשון זו היינו אי נקטי דווקא לשון זו כפשטות דבעינן הוצאה בב"ד או דילא אין הדבר אלא אך ביטוי להגדרת הבעלות הממונית.

ואמת דבר ראשונים על אתר (ש"מ ר"ן ועו"ר) קמייתי פליגתא בהכי, דיי"א שיוצאה בדיינים לאו דווקא אלא אפי' לצאת ידי שמים אינו בהשבון ואיסורא דעבד עבד לר' יוחנן (ויפו"י לקמן בסו"ד ועין לישנא זו בעניין אחר שתלוי באגב לנידו"ד) ובהכי פליג ר' אלעזר וס"ל דחייב עכ"פ לצאת ודי"ש ויעו"ש בראיות שהביאו לדבריהם. אמנם מתוך הדברים הללו היה מקום לדייק דדעת ר' אלעזר לא כ"כ ברירא דשמא אפשר דס"ל דחייבו מעיקר הדין ולא רק לצאת ודי"ש וממילא מחלוקתם היא מן הקצה אל הקצה.

אך ישנם שאומרים וס"ל "דר' יוחנן לא פליג אלא דאינה יוצאה בדיינים (והרי דווקא האי לישנא) אבל לצאת יד"ש ודאי דמחוייב, וגם לשיי זו יש להבין דמאי קפליג ר' אלעזר, וגם ראשונים אלו הביאו ראיותיהם ותיאצו ראיות מאן דפליג, ומ"מ אין כאן המקום להאריך בהסבר ראיותיהם לכאן ולכאן אך ודאי דבעינן למידע במאי קמפליגי (אמנם בגדר לצאת יד"ש כבר הארכנו במקו"א). ונראה פשיטא דאית לן נפ"מ ברירא בהאי דינא האם נהפך הממון שניתן כריבית לממונו של המקבל וממילא יוכל לעשות בו ככל העולה על רוחו, למוכרו, להורישו וכו' וכן דלא יוצא בדיינים. או דילמא אינו נהפך לממון המקבל אלא נשאר בממונו של הנותן ורק אית ליה למיטען ממוני גבן, אך מכיון שנמצא הדבר בידו של המקבל אין ביד הנותן להוציאו.

ב

והנה בגמ' התם אמרי' בטעמא דר' אלעזר "דאמר קרא יחי אחיך עמיד' (ויקרא כה') אהדר ליה כי היכי דניחי בהדך, ור' יוחנן האי וחי איך עימך מאי עביד ליה וכו' ". א"כ

מאי דלא' אלעזר מחוייב בהשבה בנידו"ז בשום דילפינן מהאי קרא, ושומה עלינו לנסות להבין גדר חיוב השבה זה.

היה אפשר לומר דאיכא הכא חייב ממונו רגיל או דאיכא חייב ממון חדש שחייב המקבל מעתה לנותן. אך אפשר גם להוסיף דאינו חייב חדש אלא המשך ותוצאה מחיובי הריבית היינו דיכול לתקן את הלאו רק משום שמשיב את ממונו של הנותן כחוב ממוני שישנו אצל המקבל ולפי הנותן.

אך נראה שאפשר לן למיזל בדרכא אחרינא באינו מחייבי הממון הרגילים אלא קאתי מחיובי הסדר החברתי שאלי"כ איש את רעהו חייב בלעו, אמנם מתוך הסבר זה היה יותר נראה להבין מ"ט נקטו לשון דלתי' בדיונים שבפשטות עליהן מוטל החיוב לסדר זה ורק מכוחם יכול שיהא חיוב כזה על בעלי הדינים עצמם.

אך נראה דשמא ישנה אפשרות נוספת בהבנת חיוב זה והיא מצד מידת חסידות גרידא, וביאור הדבר - דמעצם הדין או אפי' מצד עצם החיוב של הסדר החברתי אין שום סיבה שדורשת להוציא ממון זה, אך מצד מידת חסידות (שנראה שיסודה מחייב פחות מאשר הסדר החוקי-חברתי) גרידא מחוייב בדבר (ולא דמי לצאת ידי שמים).

ושמא מתוך הסבר זה קצת מובן מדוע יכול לתקן את הלאו במידה מסויימת בלבד, אך אינו מחוייב בכך, דזה אמנם ילפינן האי חיוב השבה מקרא דחי איך עמך היה אפשר יותר ליתן מקום להבנה בשתי האפשרויות האחרונות שהם עצם האפשרויות ליתן מחיה לנותן ולא מעצם עיקר החיוב הממוני שישנו כסף אבל המקבל וצ"ב.

פשיטא וברירא דעכ"פ לברר מאמתי מתחיל חיוב זה, אם מזמן קבלת הריבית או אי נימא דתליא בב"ד, אז שמא חשיב כקנס דהוי אך מרגע שב"ד פסקו חיובו ויש להאריך ויתבאר לקמן.

ג

בגמ' התם אנשינן אדברי ר' יוחנן "מיתיבי הניח להם אביהם מעות של ריבית אע"פ שיודעין שהן של ריבית אינן חייבין להחזירן (והוא תוספתא סוף פ"ה בגמ' ועיי"ש היטב בנו"כ) ומדייקת הגמ' "הא אביהן חייב להחזיר, בדין הוא באביהון נמי לא מחייב להחזיר ואייבי דקא בעי למיתני סיפא הניח להן אביהן פרה וטלית וכל דבר המסויים חייבין להחזיר מפני כבוד אביהן תני נמי רישא בדיברא וכו' " עיי"ש.

פשטם של דברים במקשי' היאך ס"ל לר' יוחנן באינה יוצאה בדיונים, היינו דלא מחייב בהשבה הרי חזינן בתוספתא דמחוייב בהשבה. ויש להבין את קושיית הגמ' לפי מאי דאמרינן בגמ' לעיל דלא' אלעזר החייב קאתי מצד מאי דילפינן מקרא דוחי אחיך עמך ולר' יוחנן בלית ליה האי דרשא מהאי קרא לא מחוייב להחזיר, וממילא מאי קשי' ליה לגמרא (ואף את"ל דזוהי הקושי' היאך לית ליה האי בושא הכי איכא תוספתא

שמחייבת לדרוש הכי יש להבין שהרי דילמא ס"ל כר"ע דדרשינן מיניה דבר אחר וממילא לא קשי עליה דלפא).

ועוד, יש לעיין מהו לשון "בדין" באביהון ומי לא מחייב, שהרי לפמשי"כ לעיל לחלק מן הראשונים גם לר' אלעזר לכאוי דינא אבוהון נמי לא מחייב להשיב אלא מחוייב מצד סיבות שונות - כגון מידת חסידות, סדר חברתי, לצאת יד"ש וכדו', וא"כ לא הוי תי רק לר' יוחנן. אלא א"ת ולאחר תירוץ זה הגמ' איכא ראי הלמ"ד דלר' יוחנן ליכא שום חייב אפי' לצאת יד"ש ובזה פליג ר' אלעזר ויש לעיין.

ד

והנה בהם דינא דהיתומים לא מחוייבים להחזיר יש לעיין טובא, דבגמ' ב"ק קיב'. וכ"כ רש"י בסוגיין בטעם הדבר כתי' "לדידיה קא מזהר ליה רחמנא לבריה לא מזהר ליה רחמנא".

והקשו קמאי (רשב"א ב"ק קיב') "וק"ל א"כ אף בגזלה נאמר כן דהא כתיב והשיב את הגזלה אשר גזל לדידיה אזהר רחמנא לבריה לא אזהר רחמנא" - ונראה דפשיטא ליה דבגזלה ודאי מחוייבים היתומים להחזיר גניבה - גזילה שגזל אביהם.

ותירץ "וני"ל באסיפא דקרא קא סמיך גכתיב וחי אחיך עמך רמיניה דרשינן באינהו נשך אהדר ליה כי היכי דניחי בהדך וכיון במבעתיה יהיב לא אזהר רחמנא אלא להאי דשקליה דניחי בהדיה אבל לבריה דלא שקליה מיניה לא אזהר טפי מכל אדם מישראל דליתן ליה כי היכי דניחי בהדיה" עכ"ל.

ויש להבין דבריו עד למאוד במאי דקמתרץ במאי דילפינן מסיפא דקרא, הרי אכתי לא ברירא מ"ש מגזילה דגם ליה וגם לבריה אזהר יהבא לדידיה אזהר ולבריה לא הרי בפשטות ביה אפשר לומר בוחר איך הוי קאי גם על בנו ומ"ש. ואמנם את"ל בהאי קרא נאמר בריבית ולא בגזל - א"כ מה ההוי"א בשאלתו - אלא ודאי דגם בשאלתי לא סבר בזו הגורם המכריע בצורת הלימוד שהרי גם אי נימא הרי מ"ט לא נילף בכ"מ ברשה מעין זו - וזו שאלתו).

ומה שכתב במכיון שנתן מדעת שאני, כבר כתי' תוס' בסוגי' דהתם ד"ה אע"פ וז"ל "וא"ת היכי מדייק מיניה בכרשות לוקח דמו דאפילו לאו כרשות לוקח דמו א"ש דפטורין כיון דמדעת נתן לו ליתנהו גביה בתורת גזילה אלא בתורת הלואה, ולכן אין חייבין להחזיר במליה ע"פ אינו גובה מן היורשין. וי"ל דאע"ג דמדעת נתנם לו איתנייהו גביה בתורת דהוי כנתנה בטעות דלא נתן לשם מתנה אלא בתורת ריבית ומיקרי גזילה בעיניה כיון שמעות בעין והיו חייבים להחזיר אי לאו דברשות לוקח דמי והוי שינוי רשות" עכ"ל. ומוכח בפירוש מדברי התוס' בע"כ הגמ' מיירי דאע"פ שנתן מדעת אכתי חשיב כעין גזילה, ממילא אפ"ל או דפליג הרשב"א עליה דתוס', אך ואז יש להבין סברתו דלכאוי דברי התוס' מוכרחים מהאי דמביאה הגמ' תוספתא זו כראיה להן מ"ד דרשות יורש כרשות לוקח יעוי"ש.

(אמנם ודאי נראה לומר דדברי הרשב"א הוּו אפי' לדין דקימלין דרשות יורש לאו כרשות לוקח כמו שמבואר שם בסוגי' למסקנה וכן פסק הרמב"ם בפ"ה מהל' גזילה ואבידה ה"א וכן בשו"ע בכמה מקומות ואכהמ"ל) אך אכתי בעינן למעיין טובא שהרי בהסבר הסוגי' דברי התוס' לכאוי' מוכרחים ויש להבין סברת הרשב"א.

אמת שגם המשך דברי הרשב"א זקוקים ליתר ביאור בסו"ד כתי' לכאוי' טעמא אחרינא, דלמאן דשקל אזהר בנימי בהדיה ולא למאן דלא שקל, ובתחילת דבריו כתב טעמא משום דיהיב מבעתיה ונראה כשני טעמים שונים יש לעיין. אך היה מקום ליישב דבסו"ד מבאר את דבריו אשר בתחילה דאיכא הכא גזה"ג באיהו מחייב ובני לבו, אך שאני מגזל משום ביחב מדעתי' ויש לעיין טובא.

בדברי התוס' שהוזכר לעיל חזינן לכאוי' טעמא אחרינא בהאי דינא דהיתומים לא מחוייבים בהשבת חובות אביהם משום בהוי מלוה ע"פ, ומלוה ע"פ לא גובין מן היורשין (אמנם פליגי בהכי הפוסקים אי קיימא לן הכי או דילמא גם מלוה על פה גובין מן היורשין ותליא היאך פסקינן או הוי שיעבודם דאורייתא או דרבנן ואכהמ"ל). ויש לכאורי' צורך להבין בדבריהם דלכאוי' בגמ' לא אמרי' האי טעמא ומק"ל להמציא טעם מחודש, היה מקום לתרץ זאת ולומר וזהו ההסבר למאי באמרי' בגמ' שאותו הנהירה תורם ולא את היתומים אך הוי דוחק.

אמנם אפי"ל דהאי טעמא שהזכיר התוס' במלוה ע"פ לא גובין מן היורשין הוי רק למי"ד התם דרשות יורש לוקח וכן רק להו"א בשאלת התוס', אך למסקנה ולא קימלין הכי לא ס"ל הן סברא, אך נראה דוחק ויש להבין דבריהם עד למאוד.

ומצינו בראשונים עוד הסבר להך דינא דהיתומים פטורים מלהשיב ריבית שקיבל אביהם, דכתי שש"מ כשם התוס' שאנן וז"ל "ואפילו למאן דאמר רשות יורש לאו כרשות ללקח שאכי הכא דאמר קרא וחי אחיך עמך לדידיה אזהיר ליה רחמנא ולא לבריה וכו' ואפילו הניח להם אביהן אחריות נכסים אפשר דלא מחייבי להחזיר לעניין ריבית אע"ג דבגזל מחייבי, דפקע שיעבוד הקרקע מן היורשין באותו ריבית הואיל ופטרינהו רחמנא וכו' " עכ"ל.

ושמא מתוך מה שכתב לעניין תשלום במקום שיש קרקע אפשר נמי למובן למקום בלא השאיר אחריות נכסים בלית להו שיעבוד אבל איכא סתם חוב וגם הוא פקע מתוך מה שהתורה פטרה אותם ויש להעמיק בדבריו.

ה

הרמב"ם בפ"ו מהלכות מלווה ולוה ה"א פסק כא' אלעזר דריבית קצוצה יוצאה בדוינים, וז"ל "המלוה את חבירו סלע בחמישה דינרים או דאתיים חיטים בשלש וכו' כללו של דבר כל הלואה בתוספת כל שהיא הרי זו ריבית של תורה ויוצאה בדוינים". וכן פסקו רוב הראשונים (ר"ח, רי"ף, רא"ש, פיסקי הרי"ד, ספר התרומות, ר"ן, נ"י ועוד) אמנם הרמב"ם הזכיר די"ז בפ"ד מהלכות מלווה ולוה ה"ג ושם בדבריו יש צורך גדול להבין כוונתו, וי"ז "אע"פ שהמלוה והלוה עוברים על כל אלו הלאוין אין לוקין מפני

שניתן להשבון (די"ז כבר הארכנו בו במקו"א ואכהמ"ל) שכל המלוה בריבית אם היתה ריבית קצוצה שהיא אסורה מן התורה הרי זו יוצאה בדיינים ומוציאין אותה מן המלוה ומחזירין ללוה ואם מת המצוה אין מוציאין מן הבנים", ושם בה"ד "הניח להם אביהן מעות של ריבית אע"פ שהן יודעין שהן של ריבית אינן חייבין להחזיר" ויש להבין בדברים אלו כמה וכמה עניינים.

ראשית, מה שכתב שאין לוקין משום שהיו לרו הנותן להשבון, ולכאוי לפי"ד הכא דמי למש"כ בריש הלכות גניבה והלכות גזילה שאפשר לו לתקן את הלאו ע"י ההשבה של הממון כמו לאו הנותן לעשה שבגניבה ובגזילה היינו באיכא לאו אם אפשר לתקנו ע"י עשה של השבה. והנה בספר המצוות לרמב"ם מע' קצד' כת' "הוא שציוונו להשיב את הגזילה בעצמה אם היא נשארת וכו' או לתת דמיה אם נשתנית והוא אמרו יתברך להשיב את הגזילה וכבר בארו במסכת מכות שלא בגזל הוא לאו הניתק לעשה ואמרו הכתוב אמר לא תגזול והשיב את הגזילה וכו' " עכ"ל. ולא מצינו שכתב הרמב"ם מצות עשה כעין זו לגבי ריבית, ויש לעיין. וכבר השיג עליו בזה הרמב"ן בהשגותיו לספר המצוות מצוות עשה יז' וז"ל "שנצטוונו להחזיר הריבית שלקחנו מאחינו, ועניין המצוה הזאת כי כאשר מנענו יתברך שלא לגזול וכו' כך מנענו שלא ניקח ריבית מישראל ואם לקחנו אותו ציוה אותנו להשיבו לנותן אע"פ שנתן לנו ברצון נפשו ולא גזלנוהו והוא ג"כ מצות עשה והוא אמרו יתברך 'אל תקח מאתו נשק ותרבית ויראת מאלוקים וחי אחיך עימך' ודרשו בו אהדר ליה דליחי עמך ומזה אמר ר' אלעזר ריבית קצוצה יוצאת בדיינים והלכה כמותו וכו' " עכ"ל.

ואמנם כבר עמדו גדולי המחברים על השגה זו ליישב דברי הרמב"ם, ובמגילת אסתר על ספר המצוות כת' דנכללת מצוות עשה זו במצות השבת גזילה שהזכרנו לעיל, אמנם נראה דאפשר לדחות דבריו, וכן משמע דא"א לומר כן דחזינן לעיל דבכמה וכמה דינים שאני החזרת ריבית מהשבת גזל וממילא קשי' לומר דהוה חדא מצוה.

ובספר מעיין החכמה תירץ דהרמב"ם ס"ל במצוה ל"ת רכז' דקיימלין כרבא בתמורה ו' דאי עביד לא מהני וממילא לא צריך למנות מצוה זו, ומאי דס"ל לר"א דדרוש מקרא דוחי אחיך וכו' קאתי לדעת אביו דלא ס"ל לרמב"ם כוותיני בההוא סוגי.

בדבריו יש לעיין חדא דלא ברירא שדעת הרמב"ם הוי' כרבא, ועוד דאפי' אי נימא דלא מהני מ"ש מגזל דביה לכו"א אית ליה לרמב"ם מצות עשה להשיב את הגזילה כמ"ש לעיל. ועוד דלפי דבריו נפקא דהאי דרשה דוחי אחיך עמך הוי לאבבי ואכן קיימא לן כרבא. וממילא יוכלים אנו לדרוש את הפסוק הנ"ל לא לדינא דריבית אלא לעניין מאי דדרש ר' עקיבא בחיך קודמים לחיי חבירך דלא כבן סטורא, אך לפי"ז יש לברר מ"ט לא פסק הרמב"ם דקיימא לן כר' עקיבא.

וכבר העיר בזה הגאון הגדול ר' ירוחם פישל פערלא זצ"ל בבואורו על הסמ"ג מ"ע כה' (ח"א עמ' קסו') דבאמת ישנם אחרונים דס"ל דלרמב"ם לא קיימא לן כא' עקיבא מטעם דדרשינן האי קרא דוחי אחיך עמך לדינא דריבית קצוצה יוצאה בדיינים ולא

לדינא דר"ע דשנים שהיו מהלכים בדרך, ועי"ש בהרחבה בדבריו הנפלאים ויש לעיין טובא.

אך אכתי המשך דברי הרמב"ם אינם ברורים די הצורך במה שכתב "יוצאה בדיינים, ומוציאין אותה מן המלוה, ומחזירין ללוה", דמשמע מתוך דבריו דבי"ד יורדין לנכסי המלוה ונותנים אותם ללוה, ונראה דרך ס"ל לחינוך מצוה שמ"ג, וז"ל "ועליו אמרו זכרונם לברכה (ב"מ סא:) ריבית קצוצה יוצאה בדיינים כלומר שבי"ד יורדין לנכסי המלוה ומוציאין ממנו כמו בגזילות וחבלות. ויש מפרשים שפירשו יוצאת בדיינים לענין כפיה, כלומר שכופין בי"ד את המלוה להחירה בשוטים כמו שעושין לכל מי שיאמר שלא יעשה מצות עשה" עכ"ל. ומבואר בפשטת ס"ל לדידה כמ"ד הראשון היינו דירדין לנכסיו - הרמב"ם, ויש המפרשים דהאי רק לענין כפיה אך לא יורדין לנכסיו.

ובאמת כדעת הר"מ שהביא החינוך כת' המשנה למלך בשם הרשב"א בסוגיין (ב"מ סא:) והוד"ד בריב"ש סי' שה' דס"ל "דאין בי"ד יורדין לנכסיו ומחזירין ללוה דהא איהו דמחייב לאהבורי אבל שיעבוד נכסים ליכא כלל", וכך ס"ל ראשונים נוספים ועי"ש שהאר"ך בהסבר דבירהם.

ובמה שכתב דלדעת הרשב"א הא דלא יורדין לנכסיו הוא מטעם שליכא שיעבוד נכסים. כבר הקשו דהנה במצות צדקה אע"פ שאין שיעבוד ניסים פסק הרמב"ם בפ"ז מהל' מתנות עניים הי"י "ויורדין לנכסיו בפניו ולוקחין מהן מה שראוי לו ליתן", אי"כ יורדין לנכסיו, ע"כ דלא תלי הא דירדין לנכסיו בהא דליכא שיעבוד נכסים. ואק"ל דברי הרמב"ם ס"ל דירדין בדיוא דריבית משום שיש שיעבוד משא"כ הרשב"א דילמא ס"ל דהוי רק ככפירה על מי"ע של יורדין לנכסיו, נראה דאינא כן שהרי בשו"ע יו"ד סי' קסא' בעי' ה' פסק "דריבית רצוצה יוצאה בדיינים שיהיו כופין אותו עד שתצא נפשו, אבל אין בי"ד יורדין לנכסיו". וכת' ע"ז בביאור הגה"ו אות יב' וז"ל "דמה שיוצאם הוא משום וחי אחיך וכופין על מצות עשה וכו' (כתובות פו.) אבל לא נתחייב לו כלום שישתעבדו הנכסים וראיה שבמת היתומים פטורים ובגזלה חייבין אם הגזלה קיימת או הניח אחריות נכסים, רשב"א ריב"ש וש"פ" עכ"ל.

ע"ג בהשו"ע ס"ל כרשב"א לפי"ד הגר"א הללו והוי כ"מ שהביא בחינוך ולא כדברי הרמב"ם וע"ז הקשה בחורת דעת שם ס"ק ו' וז"ל "ואף שבצדקה שהיא ג"כ מי"ע כמבואר לקמן סי' רמח' סעי' א' דירדין לנכסיו אפשר שהוא מטעם שכתבו התוס' בכתובות מט. ד"ה אכפיה שיש לאוין בצדקה, לא תאמץ ולא תוקפוץ משו"ה הבי"ד מוציאים רבי להפרישם מאיסורא, משא"כ ריבית שהלאוין כבר עבר ועל החזרה ליכא כי אם עשה" עכ"ל. ונראה דקושייתו ברורה דמי"ש צדקה דירדין מריבית שרק מכין עד תצא נפשו (ודאי לא יכל לתרץ דהוא איכא שיעבוד והכח לא, דאדרבא מסתברא איפכא).

ונראה דאולי אפשר להוסיף דעו"ז דכדברי התוס' הנ"ל שהזכיר בחו"ד כת' גם תוס' ב"ב ח. "אכפיה ועל דבריו הקשה שקוב"ש על אתר דהא קימל"ן דשומר אבידה כשומר שכר מטעמא בפרוטה בר' יוסף והסבירו הראשונים בכמה מקומות בש"ס דטעמא הוי משום דעוסק במצוה פטור מן המצוה - היינו נפטר ממצות צדקה ולכאוי קשיא בכשלמא

ניפטר ממצות העשה מטעם זה, אך לפי"ד התוס' איכא נמי לאוין דבהן ליכא פטור של עוסק במצוה פטור מן המצוה ואכתי מחייב ליתן צדקה לעני. ועי' תירץ "דהלאו בא מכוח חיוב המצוה וכיוון דפטור מן המצוה ממילא ליכא לאו", ובסו"ד "וכמשי"כ יש להקשות להסוברים באיכא שיעבוד נכסים בצדקה מאי מהני עוסק במצוה למפטירה, ועי"כ השיעבוד מכח המצוה וכיוון שפטור מן המצוה ממילא ליכא שיעבוד ניסים, ולפי"ז בשוטה שפטור מן המצוה גם שיעבוד נכסים ליכא ולא כן כתב בקצוה"ח סי' קצ'. בדעת הרמב"ם וכבר הקשה גן בהגהת מחמנה אפרים סי"א מנחלות" עכ"ל. ומתוך כך אברירא לן במקצת דעת הרשב"א. ונראה שקצת יותר מבואר הדבר שפמשי"כ הריטב"א בקידושין ו: (הוב"ב גם במל"מ הנ"ל) באם הלוח בריבית לאשה ופרעתו וחזר וקדשה בו מקודשת וז"ל "במעות דריבית שפרעם הלוח למלוה קנהו לגמרי וממון גמור הם לו אלא שיש עליו להחזירו ובי"ד מוציאין ממנו (שמא ר"ח רבות הרמב"ם אך אין מוכרח שהרי אפשר להסיברו במוציאים עי"כ כופין אותו עד שתצא נפשו ודוחק) ואם מת אין בניו חייבים להחזיר אלא בדבר מסויים מפני כבוד אביהם ולא עוד דאפילו בחזרה לא מתקן לאוי כבמתקן לאו בגזל בהשבון וכי"כ עיי"ש. היינו ר"ל דמכיון שכבר עבר על הלאו אי"א לתקנו עי"כ ההשבה, ומשו"ה בי"ד מצווים להפרישו והם הם כעין דברי החוות דעת.

אך לפי"ז נראה דקשי' דתרתני, חדא דלרמב"ם דס: ל דליכא מי"ע להשיב את הריבית (מ"מ - לא מנאה בספר המצוות) אפשר לומר או דס"ל דלא מתקן את הלאו ואזי צריך להפרישו ממנו וממילא שוב הוי כמצוות דצקה דאית בה לאוין שמצווים בי"ד להפרישו מהן ואף בלא שיעבוד נכסיו אפשר בנרד אליהן, וממילא שוב לא מוכרח מה שכת' ברשב"א ומה שפסק בשו"ע. אי"כ אפ"ל בהם ס"ל כהרמב"ן דאיכא מי"ע להשיב הריבית, ולכן יכול בריבית לתקן את הלאו ומשו"ב לא כופין אותו, אלא רק על המצוות עשה, אך ודאי לא כך הבינו הריטב"א והחוות דעת שלכאו' ס"ל כרשב"א וסיעתו.

אך שמא אפשר לומר עוד בדבר הזה דאע"פ שס"ל לרמב"ם דאין מצוות עשה אפשר לומר דאיכא השבון כמו שהזכרנו דבריו לעיל בהלי מלוה ולוה, וממילא אע"פ שיש לאו איכא נמי אפשרות לתקנא אי"כ הוא דיורדין לנפסיד לא הוי כבר להפרישו גרידא אלא ע"מ שיתוקן הלאו, אך בזה יש לעיין אם לא סגי בכפיה ובעינן דירבו לנכסיו ודלא כמשי"כ לעיל.

אמנם בדברי הריטב"א הנ"ל שנהפך ממון הריבית לממון שמור למלוה כבר האריכו המל"מ הנ"ל ובמחנה אפרים מלוה ולמה הלי ריבית סי' א' בעי' ועיי"ש מה שכתב, אך נראה ביש להוסיף באם לא תימא הרי דקונה את כסף הריבית שוב בעינן לברורי היאך מוריש ממון זה לבניו אם אינו שלו, ולא עוד שיורדיו לא זקוקים להחזירו והרי אם לא היה של אביהם הרי גם לא ירשוהו, אלא עי"כ נהפך הממון להיכת של המלוה ומוכח הדבר שקנהו ולא הוי שיעבוד כלשונו של הריטב"א והרשב"א. ואם כן דליכא שיעבוד אז יש שוב להבין מ"ש מצדקה דאע"פ דליכא שיעבוד יכולים לירד לנכסיו ומה שתירצנו לעיל חזינן דלכאו' לא מהני כמבואר.

בספר קצוזה"ח גם בסי' לט' ס"ק א' וגם בסי' רצ' סק"ג ביאר במאי דיורדין לנכסיו דמשמע שיש שיעבוד נכסים צ"ל באף לדעת הרמב"ם והחינוך ליכא שיעבוד נכסים ומאי שנחתינן לנכסיה האי מצד כפיה על המצוות כמו שכתבו הי"א בחינוך וכן פסק בשו"ע. אלא כבר הזכיר המחק"א הנ"ל בהטעם הוי עד שאתה כופיפו בגופו כפהו בממונו. וכ"ז לא הוי מצד כפיה על הממון מצד שיעבוד נכסים אלא לכו"ע האי מצד כפיה על המצוות אלא דלרשב"א אין יורדין לנכסיו דלית ליה סברא בעד שאתה כופוהו בגופו כפהו בממונו אך הרמב"ם וש"פ ס"ל הני ולכן יורדין לנכסיו.

וודאי שדברים אלו זקוקים לבאור במ"ט לא הזכירו הרמב"ם והחינוך שהוי מצד כפיה על המצוות אלא סתמא ביורדין לנכסיו, ועוד מלישנא דקמאר בסטיר הבנים כמו שהבאנו לעיל נהש"מ ועוד משמע שישנו שיעבוד רק מאזשהו טעם התורה הפקיע אותו מעל הבנים, וכי הודה ועוד לקא אפשר להוסיף דמדוע הגר"א בביאור לשו"ע על דבריו שראו מצד כפיה על המצוות לא הזכיר גם אחד שרי הרמב"ם שבדרך כלל הם מקור דברי השו"ע, ויל"ע.

אך נראה דלפי"ז אכתי לא הוסבר מ"ש אביהם מהם דלנכסיו יורדים והם פטורים לגמרי (וע"ז רצה לחדש הגאון הרב ר' שמואל רוזובסרי זצ"ל דמצד האמת ישנו שיעבוד שנצבע מחוב ממוני מרודא בהחנות הריבית, אך עכ"פ שאני מכל חוב שבממון, היינו דמכל חוב חוב ההחזרה נובע מעצם הממון של חבירו שיש בידו לטעון ממוני שבך, משא"כ החוב ממוני דהכא חוב ההשבה נובע מצד חיוב המצוה של וחי אחיך עימד (כעו"ז) כתבנו בעקר"א לגבי החייב לצאת יד"ש ואכהמ"ל וברוך שכוונתו לדעתו הגדולה).

וממילא כאשר מת האב המלוה פוקע חיוב זה מצד דהוי כעין אין לך בו אלא חידושו היינו דחידשה תורה בזה גדר חוב ממון חדש שפוקע במותו בו ברגע שפוקעת המצוה להשיב, ולפי"ז נראה בא"ש דברי הרמב"ם וש"פ בזה, פשיטא בעדין יש עוד להעמיק ולבאר בסוגיא זו אך קצרה היריעה מלהכיל.

ר' חיים זיידמן

בעניין איסור "בל-תשחית"

איסור השחתת רכוש לשוא, או המכונה בלשון העם איסור "בל-תשחית", מופיע בתורה בהקשר לפרשה המלמדת את מצוות המלחמה. כאשר ישראל יוצאים למלחמה, ונזקקים לכרות עצים לצרכים צבאיים, מזהירה התורה ואומרת: "לא תשחית את עצה לנצוח עליו גרזן, כי ממנו תאכל ואותו לא תכרות" (דברים כ', יט'). ומוסיפה התורה במקום זה יש להשתמש באמצעים אחרים: "רק עץ אשר ידעת כי לא עץ מאכל הוא אותו תשחית וכרת" (שם, פס' כ').

ב"ספרי" מונה כאן שתי מצוות, מצווה אחת שלא להשחית את עצי הפרי של העיר, מצוות לא תעשה, וכן מצוות עשה לאכול מהפירות: "כי ממנו תאכל" - זו מצוות עשה, "ואותו לא תכרות" - זו מצוות לא תעשה.

הרמב"ם במניין המצוות אינו מונה כאן מצוות עשה, אלא רק את האיסור להשחית עצי מאכל (לא תעשה נז').

הרמב"ן חולק על הרמב"ם, ומונה כאן גם מצוות עשה לאכול מן הפירות (שכחת בעשין, מצווה ו'), מוסיף הרמב"ן וכותב שיש מקרים בהם מותר אפילו להשחית את עצי האויב במלחמה: "ודע כי זו המצווה בעשה ולא תעשה שלה כשנצור על עיר להלחם עליה לתופשה שנצטוונו לחמול עליה כאשר נחמול על שלנו, אולי נכבוש אותה. אבל בצאתנו אל ארץ אויב נשחית ונחבל כל עץ טוב, וכן בימי המצור לבצר לאנשי העיר בהשחתת האילנות שלא יחיו מהם - כל זה מותר".

כלומר, ישנו הבדל בין אם המלחמה היא מלחמת כיבוש, שאז יש סיכוי שנשתמש באותם עצי פרי ונאכל מהם, ולכן אסור להשחית אותם, לבין מלחמה כנגד אויב מבחוץ, שמותר להשחית את המטעים והעצים כדי להצר לאויב. העיקרון המנחה של הרמב"ן הוא שכל השחתה שהוא לצורך, אין בה משום איסור "בל תשחית".

ב"תורה תמימה" (דברים כ', ס"ק נ"ז) מובא ש"מותר להשחית היכי שיש בזה צורך הגוף אשר בלא זה ירע או יזיק באיזה ערך לגוף". המקור לכך הוא הגמ' בשבת (קכ"ט ע"א) המספרת שגדולי האמוראים ביום שהקיזו דם נזקקו למדורה, והסיקו את המדורה ברהיטים יקרים שהיו ברשותם. מקשה על כך הגמ': "ובא קא עבר מר משום "בל תשחית" (כיצד מותר לשרוף עצים יקרים אלו, הרי יש בכך משום איסור "בל תשחית") - אמר ליה, צערא דגופא עדיף" (צער הגוף, של המקיז דם עדיף לנו מההשחתה של אותם רהיטים, ולכן מותר לשרוף אותם למרות שיש כאן השחתה). מסביר ה"תורה תמימה"

שטעם הדבר הוא, שהאיסור להשחית הוא לא לקלקל מה שיש בו צורך לבני-אדם, כפי שאומרת התורה "כי ממנו תאכל, ואותו לא תכרות". ממילא, אם ע"י ההשחיתתה יביא תועלת לאדם, אין בכך שום איסור.

כריתת אילנות לצורך בניה

באחרונים מובא דיון הלכתי האם מותר לקצוץ עצי פרי כדי להשתמש בקרקע לצרכי בניה.

הגמ' ב"ק (צב' ע"א) פוסקת הגמ' שמותר לקצוץ דקלים המניבים תמרים, אם דקלים אלו מפריעים לגידול גפנים הנמצאים בקירבתם. הרא"ש (ב"ק פרק ח' סי' טו') פוסק דין זה להלכה ומוסיף "וכן אם היה צריך למקומו, מותר". ואכן בט"ז (יו"ד, קט"ז ס"ק ו') מספר שהתיר הלכה למעשה לקצוץ עצים לצורך בניית בתים.

בשו"ת חתם סופר (יורה דעה סי' ק"ב) פוסק להלכה שמותר לכרות עצים לצרכי בניה, אך ורק בשני תנאים עיקריים:

תנאי ראשון, כדאיות. מותר לקצוץ אילן רק אם ירוויח מהבניה כתוצאה מהקציצה, יותר ממה שירוויח מהפירות של האילן. המקור לכך הוא אותה סוגיה בב"ק (צא' ע"ב): "אמר רבינא, אם היה מעילה בדמים, מותר, תנמו נמי הכי "רק עץ מאכל"... יכול אפילו מעולה בדמים, תלמוד לאמר "רק".

כלומר, שהברייתא לומדת ממעוט התורה "רק" שאם מחיר העץ גדול יותר מדמי הפירות שיצמחו בו, מותר לקצוץ אפילו עץ מאכל.

תנאי שני, שאם ישנה אפשרות לעקור את עצמי הפרי עם השורשים ולשתול אותם במקום אחר - מחוייב לעשות כן. המקור לחידוש זה הוא בשו"ת יעב"ץ (ח"א סי' ע"ו) החתם סופר מוסיף ראייה לדברי היעב"ץ מלשון הגמ' בב"ק. הראנו לעיל שהגמ' מתירה לעקור דקל כדי להציל את הגפנים, ומספרת הגמ' שלשמואל היה דקל כזה וצווה את האריס שלו שיקצוץ אותו: "אמר, מכחשי בחמרא כולי האי, למחר אייתי לי **מקורייהו**" (אם הדקל מכחיש כל כך, הבא לי מחר **מהמקורות**) רש"י מוסיף ואומר: "מקורייהו, מקור שלהן **ועיקרן**". מלשון רש"י אנו למדים ששמואל ביקש מהאריס שלא סתם יכרות את הדקל, אלא שיביא לו מחר מ"עיקרו" של הדקל, היינו את השורשים. מכאן, שיש צורך לעקור את העץ עם שורשיו, והבין החתם סופר שהיינו כדי שיוכל לנוטעו מקום אחר. רק באופן שלא ניתן לנוטע אותו במקום אחר, מתיר החתם סופר לקצוץ את האילנות.

בשו"ת "הר-צבי" (אורח חיים ב', סימן ק"ב) נשאל האם מותר לעקור אילן עם פירות, כדי להשתמש במקום לצורך בניית סוכה. כאן, יתכן וערך הסוכה שיבנה, לא יעלה על הערך הממוני של האילן, למרות זאת, הוא מתיר לקצוץ את האילן, משום שלצורך מצווה לא נחשב דרך השחתה, ואינו גרוע מקוצץ כדי להרוויח ממון, שבוודאי

מותר, כנאמר לעיל. העיקרון שעליו מתסבב ה"הר-צבי" הוא שכל דבר שאינו "דרך השחתה" הרי הוא מותר, רעיון זה מקורו הוא ברמב"ם (הלכות מלכים פ"ו ה"ח): "אבל קוצצים אותו אם היה מזיק אילנות אחרים, או מפני שדמיו מותרים, לא אסרה תורה אלא דרך השחתה".

מדברי הרמב"ם נובע, ש"דרך השחתה" היינו כל שיש בו הפסד לאדם, אם האדם מרוויח מכך, אין בזה דרך השחתה, לא יחשב זה כ"השחתה" למרות שהורס ומקלקל את הדבר.

השחתה - לחומרא

ההלכה היא, שמותר לאכול מפירות שנת השמיטה רק כל עוד פירות מסוג זה מצויים עדיין בשדה. אבל בזמן שפירות מסוד מסויים לא קיימים כבר בשדות או במטעים, חייבים להוציא את הפירות שנשארו בבית ולקיים בהם מצוות "ביעור". נחלקו הראשונים כיצד מקיימים מצוות "ביעור", רק הראשונים פוסקים שהביעור הוא שיפקיר את הפירות, ואם ירצה יוכל אפילו לזכות בהם שוב לעצמו, אולם חלק מהראשונים קבעו שהביעור הוא ששורף ומשמיד את הפירות.

היו כאלה, שרצו להחמיר על עצמם וקיים מצוות ביעור בהשמדה, כדי לחשוש לדעת אותם פוסקים.

הרב קוק זצ"ל ("משפט כהן" סי' פג') קובע שאין להחמיר חומרא זו בשום אופן, מי שיחמיר וישרוף את הפירות ממש, מצד אחד יצא דעת אותם ראשונים מחמירים, אבל מצד שני יעבור על איסור "בל תשחית" לדעת רוב הראשונים שאינם מצריכים ביעור ממש, חומרא כעין זו, תהיה חומרא הבאה לידי קולא.

נראה לי להביא ראיה לכך שגם במקרה של ספק בהלכה, לא הותר איסור בל תשחית. מרש"י במסכת מנחות (פ"א ע"א), בגמ' מובא מקרה שישנה בהמה שאנו מסופקים בה האם היא מוקדשת לקרבן תודה, וחיבת בהבאת ארבעים חלות לבית המקדש, או שמא הבהמה היא ולד-תודה והפטורה מהבאת החלות. הגמ' מעלה נסיון לפתרון, שיביא בנוסף עוד קרבן-תודה ואיתו יביא שמונים חלות ויתנה, אם שתי הבהמות הן קרבן תודה כל החלות יהיו קדושות. ואם הבהמה המסופקת היא ולד-תודה וא"כ יש כאן רק קרבן תודה אחד, יקדשו רק ארבעים מתוך שמונים. הגמ' דוחה אפשרות זו ואומרת שאין לנהוג כך "משום דקא ממעט באכילה דארבעים". ברש"י מובאים מספר פירושים למשפט זה, אחד הפירושים הוא שאם אנו נעשה תנאי זה יצא שאנו מסופקים בחלות האם חלה קדושה על ארבעים חלות או על כל השמונים. זמן אכילת חלות של קרבן תודה הוא רק לילה ויום אחד, ומה שנשאר צריך לשרוף. א"כ, במקרה זה אם ישארו מאותן חלות נצטרך לשרוף אותם, ואן אכן קדשו רק ארבעים מתוכם ושאר החלות אינם קדושות, יוצא שאנו שורפים אותם ללא צורך, ויש בכך איסור "בל תשחית".

למדנו מרש"י זה שגם במקרה ויש לנו ספר הלכתי, לא הותר איסור "בל תשחית", והרי זה דומה למובא לעיל בתשובתו של הרב קוק זצ"ל (אלא שדבר זה עצמו צריך בירור והבנה, מדוע הוצרך להינצל מספק איסור, או אפילו הצורך לנהוג כדעה כלשהיא בהלכה, אינם נחשבים כצורך האדם ויתירו איסור "בל תשחית". מה ההבדל בין צורך זה, לבין ריווח ממוני, או צורך צבאי שהותר איסור "בל תשחית" עבורו כמובא לעיל? ואין לי כרגע תירוץ המניח את הדעת).

דינים הנלמדים מ"בל תשחית"

חיסכון

"כל המרבה כלים על המת הרי זה עובר משום "בל תשחית" (שו"ע יורה דעה שמט', ד'). למדנו מכאן, שלמרות שיכול להלביש את המת, ויש בכך צורך, מכל מקום אם **מרבה** כלים על עמת, יותר ממה שצריך, הרי הוא עובר על "בל תשחית". במס' בבא קמא (צא' ע"ב) קובעת הגמ' ש"המקרע על המת יותר מדי, עובר משום בל תשחית", גם כאן מצאנו מקור לכך, שלמרות שצריך לקרוע על המת, המפריז וקורע יותר מכדי הצורך עובר על "בל תשחית".

הדברים מפורשים הם בדברי ר' יונה ב"שערי תשובה" (שער ג' פ"ב): "לא תשחית את עצמה לנדוח עליו גרזן" (דברים כ', יט').

הוזהרנו בזה שלא לכרות כל עץ מאכל גם לבנות בו מצור, כל זמן שימצא מאילני סרק די סיפוקו, וכן הוזהרנו בזה שלא לפזר ממון לריק אפילו שווה פרוטה".

פיזור ממון ובזבז ללא צורך, אף הם כלולים ב"בל תשחית" לדעת ר' יונה, יש צורך להשתמש בממון בתבונה, ולכלכל מעשיו בהגיון, כדי למנוע בזבז כספים מיותר.

חידוש זה הוא מוכרח, שהרי זהו הציווי של התורה, שבזמן המלחמה ישתמשו באותם עצים שאינם מניבים פירות, עצי סרק, ואלב עצים יקרי ערך המניבים פירות ויש בהם יותר צורך (כפי שאומר הפסוק "כי ממנו תאכל וגו'"). גם כאשר יש צורך להשתמש בעצים, צריך להצטמצם ולהשתמש דווקא בעצים שיש בהם פחות שימוש.

פגיעה בבעלי חיים

בגמ' במסכת בבא קמא (קטו' ע"ב) מביא ברייתא האומרת שאם יש מים שהיו גלויים ויש חשש ששתה מהם נחש, אין להשקות מהם לבהמתו. בטעם הדבר אומר רש"י (ד"ה "ולא ישקה") שאם נחש שתה מהם אנו חוששים שמא יש בהם ארס, ואם ישקה לבהמה ואחר כך ישחט אותה ויאכלנה, יש סכנה שהארס יכנס בגופו. תוס' (ד"ה "ואל ישקה) חולק על רש"י וסובר שאסור להשקות מים אלו אפילו לבהמה טמאה, שאין חשש שישחטנה, משום שאנו חוששים שמא תמות הבהמה, ולהמית בהמה סתם אסור משום "בל תשחית".

התוס' מביא ראייה לדבריו מגמרא במסכת עבודה זרה (דף ל' ע"ב), הגמ' שם אומרת שמותר לתת מים ששתה מהם נחש לחתול השייך לו, משום שחתול אינו ניזוק מהם. מקשה שם הגמ' כיצד מותר להשקות חתול שלו והרי החתול יחלש מכך ויכחש, ומתרצת הגמ' שאין איסור בדבר משום שלמרות שהחתול יכחש, הוא יחזור ויבריא. מוכיח מכאן תוס' שאם לא היה החתול חוזר ומתרפא היה אסור להשקותו משום "בל תשחית".

למדנו מדברי תוספות אלו שני דינים בקשר לפגיעה בבעלי חיים.

ראשית, גרימת מוות לבעלי חיים יש בו משום איסור "בל תשחית".

שנית, החלשת בעל חיים והחלשתו גם כן יש בו איסור "בל תשחית" (בתנאי שאין אפשרות שבעל חיים זה יחזור ויבריא שוב). ראייה נוספת לדין זה אפשר להביא מתוס' במסכת עבודה זרה. הגמ' שם (דף יא' ע"א) אומרת ש"עוקרין על המלכים", היינו שחותכים את הגידים של הסוס שרכב עליו המלך לאחר מותו. שואל שם התוס' (ד"ה "עוקרין") מדוע אין כאן איסור של צער בעלי חיים, ומוסיף שם ואומר שמילא איסור בל תשחית אין כאן משום שיש כאן צורך לכבד את המלך, אך מדוע אין איסור צער בעלי חיים. התוס' מתרץ שמשום כבודו של המלך שהוא כבוד רבים וכל ישראל נדחה צער בעלי חיים. מכל מקום ראינו מתוך התוס' שאילו לא היה כאן צורך לכבד את המלך היה גם איסור בל תשחית בכך שעוקרין את הסוס. מכאן, שגם החלשת בעל חיים מוגדרת כאיסור בל תשחית.

אלא שדבר זה עצמו תלוי במחלוקת ראשונים. הגמ' (שם במסכת ע"ז יא ע"א) מביאה ברייתא האומרת שכאשר עוקרין על המלכים "עיקור שיש בה טריפה, אסור, ושאין בה טריפה, מותר". רש"י מפרש שהכוונה לאמר שאסור לעבור עיקור שיש בה טריפה משום "שאסור לגרום לבהמה טריפות בידיים".

תוס' (ד"ה "עיקור") חולק על רש"י וסובר שכוונת הברייתא ללמד שאם לא עיקרו את הבהמה באופן שנעשית טריפה, הרי היא מותרת לאכילה, ואם עיקרו אותה באופן שנעשית טריפה שנאסרת באכילה, הרי היא מותרת בהנאה. מכל מקום למדנו מדברי רש"י שיש איסור לעקר את הבהמה אם נעשית טריפה, וכנראה שכוונתו שהאיסור הוא משום "בל תשחית", אם נפרש כך יצא לנו, שדווקא אם הבהמה נעשית טריפה הדבר אסור, אחרת מותר להחליש את הבהמה.

וכך כותב הרמב"ם (הלכות אבל יד', הלכה כ"ה): "מנשר פרסותיה מן הארכובה ולמטה, מקום שאין עושה אותה טריפה", ומפרש ה"כסף משנה": "כי היכי דלא לעבור בבל תשחית", משמע מתוך דבריו, שאם חותך את פרסותיה מן הארכובה ולמטה, למרות שהבהמה נחלשת, אינו עובר על בל תשחית.

הסביר לכך שהמתה או החלשה יחשבו כ"בל תשחית" פשוטה לכאורה, כל השחתת רכוש הרי היא אסורה משום בל תשחית, גם בעלי חיים הנמצאים ברשותו של אדם הרי

הם רכוש, ומילא המתתם שלא לצורך או גרימת נזק בוודאי שתחשב אף היא כהשחתה אסורה.

חומרת איסור "בל תשחית"

חז"ל הפליגו בחומר איסור השחתה. הגמ' בבא קמא (צא' ע"ב) מביאה מאמר של אחד האמוראים האומר: "אמר ר' חנינא, לא שכיב שיבחת הרי אלא דקף תאינתא בלא זימנא", כלומר, ר' חנינא מספר שבנו מת בלא זמנו בעוון זה שקצץ תאנה לפני זמנה, היינו שעדיין לא היתה עושה פירות והיה אסור לקצוץ אותה.

ספר החינוך (מצווה תקכט') מבאר שעל ידי שנתרחק מהמידה הרעה של השחתה, נתרגל לאהוב את הטוב שבעולם ולנצלו כראוי, ולהיפך, אדם שמשחית, נפשו תאבד מן העולם מידה כנגד מידה. וכך הם דבריו: "שורש המצווה ידוע, שהוא כדי ללמד נפשינו לאהוב הטוב והתועלת ולהדבק בו, ומתוך כך תדבק בנו הטובה ונרחיק מכל דבר רע ומכל דבר השחתה. וזהו דרך החסידים ואנשי מעשה אוהבים שלום ושמחים בטוב הבריות ומקרבים אותן לתורה, ולא יאבדו אפילו גרגר של חרדל בעולם, ויצר עליהם בכל אבדין והשחתה שיראו, ואם יוכלו להציל יצילו כל דבר מהשחית בכל כוחם. ולא כן הרשעים אחיהם של מזיקין שמחים בהשחתת עולם והמה משחיתים. במדה שאדם מודד בה מודדדים לו, כלומר בה הוא נדבק לעולם, וכעניין שכתוב (משלי יז, ה') "שמח לאיד לא ינקה רע" והחפץ בטוב ושמח בו נפשו בטוב תלין לעולם, וזה ידוע ומפורסם".

נזכה בעה"ת להידבק במידות טובות וישרות, ולהרבות טובה וברכה בעולם.

ר' אהרן פרידמן

הוצאות כספיות לצורך הידור מצוה

פתיחה

שנינו בברייתא שבת קלג: "תניא 'זה אלי ואנוהו': התנאה לפניו במצוות, עשה לפניו סוכה נאה ולולב נאה ושופר נאה, ציצית נאה, ספר תורה נאה, וכתוב בו לשמו בדיו נאה, בקולמוס נאה, בלבלר אומן וכורכו בשיראין נאין"

ומכאן ראו רבותינו הראשונים מקור לדין הידור מצוה, ששיעור החיוב בו התפרש בסוגיתנו בבא-קמא ט:.

במאמר שלפנינו נדון בעז"ה בפירושם של דברי הגמ' בבבא קמא, תוך עיון ובירור שיטות הראשונים השונות, עד לפסקה של הלכה.

שיטת רש"י

הגמ' מביאה את מימרתו של רבי זירא בשם רב הונא ודנה בה: "א"ר זירא אמר רב הונא: במצוה עד שליש. מאי שליש? אילימא שליש ביתו, אלא מעתה אי איתרמי ליה תלתא מצותא ליתיב לכוליה ביתיה? אלא אמר ר' זירא, בהידור מצוה עד שליש במצוה. בעי רב אשי שליש מלגיו או שליש מלבר? תיקו. במערבא אמרי משמיה דרבי זירא: עד שליש משלו מכאן ואילך משל הקב"ה"

השאלות המרכזיות שברצוננו לברר הן א) פירושה של מימרת רבי זירא 'במצוה עד שליש' ב) בירורו של היחס בין מימרת רבי זירא בבבל 'במצוה עד שליש' על פירושה השונים, לבין המימרא, שנשנתה משמו בארץ ישראל - 'עד שליש משלו מכאן ואילך משל הקב"ה'. האם מחלוקת לפנינו או שמא אותה מימרא בלשון שונה. (כמובן שהדברים תלויים בפירושים השונים בדברי בני מערבא). מובן הדבר שבכך תלויה גם הכרעת ההלכה.

רש"י בד"ה 'בהידור מצוה עד שליש במצוה' פירש את המימרא הבבלית וז"ל:

"שאם מוצא ב' ספרי תורות לקנות ואחד הדור מחבירו יוסיף שליש הדמים ויקח את ההדור¹ דתניא 'זה אלי ואנוהו' - התנאה לפניו במצוות".

ובד"ה עד שליש משלו וד"ה מכאן פירש את המימרא ד'מערבא':

"יעד שליש משלוי דהיינו אותו שליש שיוסיף בהידור מצוה משלו הוא שאינו נפרע לו בחייו כדאמרינן 'היום לעשותם ולא היום ליטול שכרם'².

'מכאן ואילך' מה שיוסיף בהידור יותר על שליש יפרע לו הקב"ה בחייו"³.

אלא שיש לעיין בגדר הדבר האם ישנו חיוב לקנות מצוה מהודרת עד שליש, או שמא כוונת רבי זירא (אליבא דבני בבל) 'עד שליש' היינו ולא יותר מכך.

אמנם בהו"א של הגמ' שיעד שליש' היינו בזמן שהמצווה עולה הרבה צריך להוציא שליש ממונו, ברור שעד שליש היינו חיוב, אך למסקנא אין מוכרח הדבר כן. ואף אם נפרש שלרבי זירא (אליבא דבני בבל), מחויב הוא לתת עד שליש, יש להסתפק בכוונת בני מערבא המפרשים 'עד שליש' היינו 'משלוי' דילמא לאו חיוב גמור הוא אלא כעין מצווה קיומית ומשליש ואילך מדת חסידות מיוחדת בלבד.

עוד יש להעיר בפירושו של רש"י אם מצוות 'זה אלי ואנוהו' היא אף ביותר משליש מדוע מקבל את שכרו בעוה"ז והלא 'היום לעשותם ולא היום ליטול שכרם'. ואם ליכא מצוה ביותר משליש מדוע מקבל שכרו מן השמים הלא לא קיים מצוה.

ובהשקפה ראשונה אפשר היה ליישב שחיוב יש עד שליש ומדת חסידות אף ביותר וגם אז מקיים המצוה רק שאינה חיובית אלא כעין מצוה קיומית ועל מדת חסידות מקבלים שכר בעוה"ז משא"כ על עיקר הדין. אלא שקשה לומר כן משתי סיבות:

א. צריכים אנו טעם מספיק לחלק בין מצוה גמורה למדת חסידות שעל ידו יתבאר מדוע איכא בהאי עלמא שכר על זה. (וביחוד לפי הטעם המבואר בדברי המהר"ל שהמצוות להיותן אלוקיות לא יתאים אליהן שכר גשמי)⁴.

ב. עצם החילוק בין עיקר הדין למדת חסידות צ"ע ונפרש דברינו. בהגדרת החיוב נחלקו הראשונים מהם אומרים שהוא דאורייתא ומהם אומרים שהוא דרבנן ואסמכתא בעלמא היא. נפק"מ בין שתי השיטות האם בבעיא של הגמ' האם 'שליש' שנאמר הוא מלגו או מלבר (ונותר בתיקו) אזלינן לחומרא או לקולא. הר"ח⁵ כתב דאזלינן לחומרא והרא"ש⁶ כתב שאזלינן לקולא ובפלפולא חריפתא

¹ והעירו על שיטת רש"י שא"כ תמיד יהיה יותר מהודר (עיי' יש"ש) ומאן מפיס איזה שנים יחזיק בידו, והנראה דסובר רש"י שאת הכי פשוט המצוי ישווה לזה שהוא יותר ממנו, ובה שונה רש"י משיטת הרא"ש שתתפרש לקמן בפיסקא 'שיטת תוס'.

² עירובין כב: וע"ז ג. וד.: ובקידושין לט: נאמר 'שכר מצוות בהאי עלמא ליכא.

³ וכפירוש רש"י יש ברשב"א וברבנו יהונתן הובא בשיטה לדף קטו. ודומה לו בר"ן פ"ג דסוכה (טז). בדפי הר"ף.

⁴ הרחבה גדולה בדברי המהר"ל מצויה בספרו 'תפארת ישראל' פרקים נט' וס'.

⁵ על אתר.

שם כתב דהוי מדרבנן. והנה למ"ד שהוא מדאורייתא והגדרת שליש היא מדאורייתא מהיכי תיתי שישנה מצוה ביותר. וכן למ"ד שהוא מדרבנן והם אמרו עד שליש מהיכי תיתי ליותר. ואולי אפשר לומר שדין 'ואנוהו' הוא מדאורייתא, וחכמים גבלו בו שיעור ומ"מ העושה יותר מקיים את המצוה. אך עדיין קשה שישכר מצוה בהאי עלמא ליכא'.

סוף דבר לא זכינן לירד לעומקה של שיטת רש"י בביאור דברי ה'במערבא אמרי'.

(ועיין במה שיתבאר לקמן בפיסקא הבאה לפרש קצת דברי רש"י ז"ל)

שיטת התוס'

תוס' בד"ה 'עד שליש במצוה' כתבו :

"פירוש שאם מצא אתרוג כאגוז כמו ששיערו חכמים ואחד גדול ממנו שליש יקנהו"

פשטות דברי התוס' ששליש שאמרו אינו בדמים, אלא בגודל המצוה.

והרא"ש שינה מלשון פשט דברי התוס' וכתב :

"אם מצא אתרוג שהוא ראוי לצאת בו שהוא כאגוז יוסיף שליש לקנות יפה ממנו".

היוצא מדבריו שהשליש הוא במעות ורק שהמינימום הוא הקובע לגבי תוספת שליש ולא הבחירה בין שניים המצויים לפניו (שזוהי שיטת רש"י)⁷. ונראה שכן היתה שיטת חלק מבעלי התוס' (עיין סמ"ג⁸ שהביא את פירוש ר"ת כדברי הרא"ש ואפשר שט"ס⁹ נפלה בדברי התוס' דילן וצ"ל יוסיף שליש ויקנהו וצ"ע)

והנה הסתפקו האחרונים אי דווקא באתרוג אמרינן הכי, או אף בשאר מצוות וז"ל המהרש"ל בים של שלמה לבבא קמא סי' כד' :

"ודווקא גבי אתרוג שנאמר בו הדר אם כן לא נקרא הדר בשיעור הגרוע שאין למטה ממנו אבל שופר ודכוותיה אף בשיעור הקטן אין צריך להוסיף שליש ומ"מ טוב להדר אחר נאה משום זה אלי ואנוהו כדאיתא בברייתא (דשבת קלג) וכל אחד לפי נדבת ידו".

והמג"א או"ח תרנ"ו ס"ק ב' חלק עליו וכתב :

"ולא נראה (כהיש"ש) דהא בגמרא סתמא קאמר בהידור מצוה".

⁶ פ"א סי' ז'. ובפלפולא חריפתא שם אות ק'.

⁷ עיין לעיל הערה 1.

⁸ עשין עשה מד.

⁹ מה שהביאני לומר כן הם דברי רבנו הגר"א בביאורו לשו"ע או"ח סי' תרנ"ו ס"ק א' על דברי השו"ע שהם דברי הרא"ש וז"ל: "כפירוש תוס' שם והרא"ש".

ולכאורה צ"ל בביאור דברי המהרש"ל שיסוד דין עד שלישי אינו מדין יזה אלי ואנוהו' אלא מדין 'הדר' שנאמר באתרוג¹⁰ ודין יזה אלי ואנוהו' אינו מוגדר ומוגבל.

ולפי"ז לכאורה היינו יכולים ליישב את מה שהקשינו לעיל על רש"י בפירוש דברי 'במערבא אמרי' דהנה לפנינו החילוק בין שלישי ליותר משליש עד שלישי זהו דין 'הדר' ויתר על כן זהו דין יזה אלי ואנוהו' שאינו חיוב גמור, אלא שאי אפשר לומר כן בדעת רש"י כיון שהוא עצמו¹¹ פירש את דין 'במצוה עד שלישי' על ב' ספרי תורות ונימק את הדין ביזה אלי ואנוהו' ואע"פ שפירוש לדברי רש"י אין כאן, אפשרות לחבר את פירוש תוס' והרא"ש על יעד שלישי עם פירוש רש"י על 'במערבא אמרי' יש כאן.

ולכאורה דברי המהרש"ל בנויים על דברי התוס' והרא"ש ביחס לגודל דווקא, אך ניתן לדחות ולומר שדוגמא נקטו וכוונתם בכל דבר לפי שיעורו וענינו יש להוסיף שלישי על הפשוט ביותר.

גם מדברי הר"ף שהביא את דין רבי זירא בפרק לולב הגזול (טז. בדפי הר"ף) בסמיכות לדין זה אלי ואנוהו' נראה דלא כדברי המהרש"ל. עוד נראה דלא כוונתה מדברי הר"ח בסוגיין שכתב בסוף דבריו: "והמהדר המצוה משובח כדתנין בנר חנוכה 'והמהדרין וכו'".

אלא ממה שהטור¹² הביא דין זה רק בהלכות האתרוג ולא במקום אחר ובעקבותיו השו"ע משמע קצת כדברי המהרש"ל וצ"ע.

על כל פנים יוצאת מדברי התוס' הערה חשובה להלכה והיא שעיקר הידור האתרוג הוא בגודלו (לכה"פ לענין שיהיה שלישי יותר משיעור המינימום) ולא בשאר הידוריו.

שיטת רבנו חננאל והנמוקי יוסף

רבנו חננאל והנמוקי יוסף מסכימים לפירושו של רש"י שאזלינן בתר המזדמן בידו ולא כפירוש התוס' והרא"ש דלעיל.

עיקר חידושם הוא בפירושם על דברי בני מערבא. והנה בר"ח נמצאים ב' פירושים.

בפירוש הא' כתב הר"ח וז"ל:

"יעד שלישי משלוי כלומר מוזהר הוא להתנאות במצוה עד שלישי. מכאן ואילך אם מוסיף יתר על שלישי מדה יתרה עושה, כגון המפרנס עני ומוסיף לו יתר שנמצא חנינו ואין הקב"ה מקפח שכרו, אלא משלם לו גמולו. משל הקב"ה שנאמר 'מלוה ה' חונן דלי' ופשוט הוא".

¹⁰ ביחס לשאר המינים גם שייך דין 'הדר' אלא שאין כאן מקום הגדרת הדברים.

¹¹ בד"ה "בהידור מצוה".

¹² בעקבות הרא"ש שדיבר רק על אתרוג אלא שמדבריו כשלעצמם לא היה ניתן להביא ראיה.

העולה מדבריו שהעושה יותר משליש אין כאן אפילו מצוה של 'זה אלי ואנוהו' ודומה לנותן לעני יותר מהמצטרך לו, אלא שעכ"פ הקב"ה לא מקפחו. ונלע"ד שקשה להגדיר את הדבר אפילו כמדת חסידות.

בפירוש הב' כתב הר"ח וז"ל:

"ד"א מכאן ואילך משל הקב"ה, שאם בא להדר המצוה ביתר משליש בדמיה [אינו חייב] כל זה מיגיעו, שחיי קודמין להידור מצוה אבל אם זימן לו הקב"ה ממון שלא מיגיעו וביקש להדר המצוה ביותר משליש הרשות בידו".

ויש לעיין בדברי הר"ח אם כוונתו במה שאמר בסוף דבריו 'הרשות בידו' היינו שרק מי שנזדמן לו ממון הרשות בידו ואי לאו הכי אין לו לעשות כן כיון שיחיי קודמין¹³. (ולפי פירוש זה אין גורסין את התיבות 'אינו חייב' המוסגרות בתוך לשונו ואפשר שהן תוספת שאינה במקומה).

אפשרות שניה היא, דמה שכתב 'הרשות בידו' לאו דווקא וכוונתו שעדיין מצוה יש בזה. ואזי גרסינן בריש דבריו 'אינו חייב' וא"כ שמעינן מכאן היתר להוציא אף כשקשה לו הדבר והוא על חשבון 'חיי'.¹⁴

בנמוקי יוסף¹⁴ הולך כפירוש השני של הר"ח וז"ל:

"יעד שלישי משלו כלומר צריך להוסיף שלישי מיגיעו ודוחק את חיי כדי להדר את המצוה. 'מכאן ואילך' - משליש ולמעלה אם זימן לו הקב"ה ממון שלא מיגיעו יוסיף ואם לאו חיי קודמין ודיו בתוספת שלישי".

ולשונו אין מוכרע בין שתי האפשרויות שהבאנו לעיל בביאור פירושו השני של הר"ח, ועכ"ז נלע"ד שנטיה מעט לצד האפשרות הא' יש כאן וצ"ע.

תוספת חשובה לגבי המושג 'זימן לו הקב"ה ממון' מצויה בהמשך דברי הנמוקי-יוסף בשם הרמ"ה:

"וכתב הרמ"ה¹⁵ ז"ל מסתברא דה"ה אם הֶעֱשִׂיר מיגיעו ואין חיי נדחקין בכך כמי שזימן לו הקב"ה שלא מיגיעו דמי כענין שנאמר 'כי הוא הנותן לך כח לעשות חיל'¹⁶.

¹³ יתכן שמשמעות 'חיי קודמין' לפי פירוש זה הוא דומה ללשון תקנת אושא בכתובות נ. 'המבזבז אל יבזבז יותר מחומש שמא יצטרך לבריות'. ולפי פירוש זה איסור יש כאן. עוד אפשר שכלל אין כאן מצוה וגם איסור ליכא וצ"ע.

¹⁴ על אתר בדף ד ע"א מדפי הר"ח.

¹⁵ ומכאן דגם הרמ"ה אזיל בזה בשיטת הר"ח והנמו"י.

¹⁶ וכדבריו המפורסמים של הר"ח בדרשותיו על פסוק זה.

פירוש מחודש

לולי כל דברי רבותינו הראשונים שפירשו את דברי ה'במערבא אמרי', היה נראה לענ"ד דאפשר לפרש, שאין כוונתם של בני מערבא לחלוק או להוסיף עקרון הלכתי על גבי המימרא הראשונה, אלא לאמירה אגדית נתכוונו בדבריהם.

כוונתנו שדבריהם מבוססים על מאמר חז"ל המופיע בכמה מקומות בתלמוד¹⁷:
 "אפילו חשב אדם לעשות מצוה ונאנס ולא עשאה מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה".

והיינו שבבול יש לכח מעשיו של האדם, אולם רצונו הפנימי אינו אובד. וכאשר מניעת ההתגשמות בחיי המעשה אינה מצד בחירתו, אלא נובעת מכורח חיזוני, אין הדברים מעכבים ביחס לפעולת הדברים ברוחניותם העליונה¹⁸.

ואפשר שכך גם כוונת הגמ' הכא שיעד שליש משלו' היינו בפועל מעשה המצוה. ויותר על כן, אם מעיד עליו יודע תעלומות שהיה מוציא יותר על המצוה יותר מכך, הרי שכרו אתו ופעולתו לפניו.

הלכה

הנה השו"ע באו"ח סימן תרנו' פסק להלכה את סוגייתנו זו"ל:

"אם קנה אתרוג שראוי לצאת בו בצמצום כגון שהוא כביצה מצומצמת ואח"כ מצא גדול ממנו מצוה להוסיף עד שליש מלגיו בדמי הראשון כדי להחליפו ביותר נאה, ויש מי שאומר שאם מוצא ב' אתרוגים לקנות והא' הדר מחבירו יקח ההדר אם אין מייקרים אותו יותר משליש מלגיו בדמי חבירו".

והנה כלל נקוט בידינו דסתם ויש אומרים הלכה כסתם ומכאן שפסק השו"ע כדעת הרא"ש והתוס' (וכן הוא בתוס' ר"פ ובסמ"ג) ודלא כרש"י וכהראשונים נקטו כוותיה הלא הם: רבנו חננאל, נמוקי יוסף.

ולגבי מימרת 'במערבא אמרי' לא הזכירה כלל בשו"ע וצריך באור.

והנה השו"ע אזיל בזה בשיטת הרא"ש ובנו הטור שהשמיטו את דברי ה'במערבא אמרי'. וזה דלא כהרי"ף שהביא את דבריהם בהלכותיו לפרק לולב הגזול (טז). מדפי הרי"ף). ודלא כרוב רבותינו הראשונים¹⁹ שהביאו דבריהם להלכה. ונראה שהשמטת

¹⁷ ברכות ו, שבת סג, קידושין מ.

¹⁸ עיין מה שהארכו בזה במהר"ל חידושי אגדות לשבת סג. ובעין אי"ה שם.

¹⁹ הלא הם הרי"ף (בסוכה), הרבנו חננאל, הראב"ד (בשיטה), הרשב"א, נמוקי יוסף, רבנו יהונתן (בשיטה) לדף קטו.

הרא"ש נובעת ממאי דפירש שדבריהם סותרים לדברי בני בבל והלכה כבני בבל. וכן נראה מדברי הסמ"ג בעשין מד' וז"ל:

"בהדור מצוה עד שליש - ומפרש רבנו יעקב (היינו ר"ת)...אם קנה אתרוג כשיעורו כאגוז לר"מ, או כביצה אליבא דרבי יהודה ומצא נאה יש לו ליתן עד שליש יותר, אבל אם גדול מכביצה²⁰ אין לו להוסיף עליו - לשון מורי רבנו יהודה".

ונראה שסובר דאין לעשות כן כי לאו מצוה עביד וא"כ משחית ממונו לשוא.

ואף שנראה מדברי השו"ע שפסק כן מ"מ נהגו ישראל להדר ולקנות מצוות משובחות ולא הפשוטות ביותר. ובמשנה ברורה תרנ"ו ס"ק ו' כתב:

"אמרין בגמרא: 'עד שליש משלו מכאן ואילך משל הקב"ה, ופירש"י יעד שליש משלו', דהיינו אותו שליש שיוסיף בהידור מצוה משלו, הוא שאינו נפרע לו בחייו, כדאמרין 'היום לעשותם ולא היום ליטול שכרם', אבל מה שיוסיף יותר על שליש יפרע לו הקב"ה בחייו עכ"ל. והיינו אף דאינו מצווה על זה, מ"מ אם יוסיף יפרע לו הקב"ה בעוה"ז. ויש אומרים, דבאיש אמיד שנתן לו הקב"ה הון צריך להוסיף בשביל הידור אפילו יותר משליש".

ולכאורה פסק בזה כרש"י. ויש להעיר במה שכתב, ש"א דאיש אמיד צריך להוסיף דזה שלא כמאן שהרי הר"ח כתב 'הרשות בידו' ומהנמוקי יוסף אין הוכחה שחייב, אלא שיכול להוסיף²¹.

וצריך לענ"ד להעיר בזה דאין הדבר קל להכריע בזה כרש"י וסיעתו, דהרי מלבד שהרא"ש²² והטור לא הזכירו דין זה כלל וכן פסק השו"ע. הרי הר"ח בפירושו הראשון ונראה שגם בפירושו השני²³ והנמו"י סברו דרק מי שנזדמן לו ממון יתר, יכול לעשות כן.

ולכן נראה דמי שחייב נדחקים (וזה דבר המצוי אצל בני תורה) אין ראוי שיוציא ממון על ההידור היתר שבמצוות ועי"ז דוחק את עצמו ואת בני משפחתו שלא כדין²⁴.

עוד נראה פשוט שמי שיש חשש שיוצרך לבריות אל יהדר שהרי אפילו בשבת אמרו יעשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות²⁵. וכיצד יהדר בעצמו על חשבון אחרים. ואפילו

²⁰ נראה שכוונתו יותר משליש.

²¹ ואפשר שלמד כן מדברי הדרכי-משה, אלא שדברי הד"מ בפרוש הנמו"י אינם מוכרחים, ומה שהביא מהר"ן פרק לולב הגזול אינו שייך לדין ההידור אלא למי שאין לו מצוה יותר בזול.

²² התוס' בד"ה משל הקב"ה כתבו "אוכל פירות בעוה"ז והקרן קיימת לו לעולם הבא". וצ"ע אם כוונתם כרש"י או לא ומ"מ אין ברור דפליגי על הרא"ש דדחה זה מהלכה.

²³ לפי האפשרות הראשונה שפירשנו שם ואליה דעתנו נוטה.

²⁴ וכפי פרוש הר"ח והנמו"י. אמנם לפי מה שביארנו לעיל את דברי המהרש"ל שדין יעד שליש הוא קשור לדין 'הדר' שנאמר באתרוג, מצד 'זה אלי ואנוהו' שייך היה להוסיף אך נדחו דבריו וכדלעיל בפיסקא 'שיטת התוס'.

²⁵ כיוצא בדבר זה פירש הראב"ד (בשיטה) מדוע נתנו שיעור למצוות עשה.

לגבי השליש הראשון צ"ע ואפשר שהדבר תלוי בדברי הפוסקים באו"ח סי' רמב' לגבי דין כבוד שבת.

הערות

שתי הערות יש בסוגיין שלא נשתלבו בגוף המאמר ועכ"ז חשיבות יש בהן. הערה ראשונה: מה שלא מצינו דין זה ברמב"ם כל עיקר. ואפשר ליישב:

א. שסבר דסוגיין דילן סותרת לסוגיין דתקנת אושא ושם רואים שמותר לבזבז יותר ואפילו עד חומש ופירש הרמב"ם דהידור מצוה בכלל הדברים.

ב. הרמב"ם סבר כרש"י בפירוש 'מכאן ואילך משל הקב"ה' וא"כ שוב ליכא שיעור לדין הידור מצוה ואין מה להזכירו.

ג. הרמב"ם לא פסק את דין 'זה אלי ואנוהו' בשלמותו²⁶, כי סבר דאבא שאול המוזכר בשבת קלג: ומפרש 'זה אלי ואנוהו' על הליכה במדותיו יתברך חולק על ת"ק והלכה כוותיה.

הערה שניה: מה שמצינו בנר חנוכה הידור מצוה יתר על שליש. ואפשר ליישב:

א. שאני נר חנוכה דתקנה מיוחדת על הידור יש כאן משא"כ בשאר מצוות²⁷.

ב. כל זה איירי רק למי שיש לו ממון הרבה. (תירוץ זה אינו מתאים לשיטת הרא"ש כפי שביארנו לעיל).

ג. השמן לצורך זמן ההדלקה אינו רב ולכן כל אדם נחשב עשיר לגבי דין זה.

²⁶ דקדקנו לומר 'בשלמותו' כיון שהרמב"ם מזכיר דין אגודת הארבעת מינים שהוא לנוי ודין כתיבת ספר תורה ביושר השורות וכו', אלא שנראה מדבריו שעיקר הלימוד דת"ק (בברייתא בשבת קלג:) לית ליה, רק מה שלמדו דינים פרטיים מזה הוא אסמכתא ודינם עומד כשלעצמו.

²⁷ ואין סתירה ליישוב זה מדברי הר"ח בסוגיין שלמד מחנוכה על הענין להדר כי עכ"פ אפשר ללמוד מתקנת חכמים הזו על חשיבות ההידור.

ר' אורי פישר

ארבע פרשיות (א)

מבוא:

יש לדון בכמה נושאים הנוגעים בארבעה פרשיות שאנחנו קוראים לפני פסח: **נושא ראשון:** האם קריאת ד' הפרשיות זה חיוב דרבנן או דאורייתא? [לגבי פרשת זכור הרחבתי את הדיבור בספרי "עמלק", עיין שם ליתר הרחבה].

נושא שני: קריאת קטן בד' פרשיות.

נושא שלישי: השלמת פרשה שלא קראו, בשבת אחרת.

במאמר זה נדון בנושא הראשון, ובס"ד בחוברות הבאות יובאו שאר הנושאים.

האם קריאת ד' פרשיות זה חיוב דרבנן או דאורייתא?

שיטות הראשונים

במס' ברכות¹ יש דיון אם כל התורה כולה בכל לשון נאמרה או בלשון הקודש נאמרה, וכך כתוב: למימרא דסבר רבי דכל התורה כולה בכל לשון נאמרה דאי סלקא דעתך בלשון הקודש נאמרה והיו דכתב רחמנא למה לי איצטריך משום דכתיב שמע למימרא דסברי רבנן דכל התורה כולה בלשון הקודש נאמרה דאי סלקא דעתך בכל לשון נאמרה שמע דכתב רחמנא למה לי איצטריך משום דכתיב והיו.

יש דיון בראשונים מה הכוונה שתורה בלשון הקודש נאמרה וכו', לאיזה דין זה נאמר.

תוס'² מביא בשם **רש"י**³ שהכוונה לקריאה בתורה. התוס' מקשים שהרי עזרא תיקן קריאת התורה, וכאן מדובר מדאורייתא. ולכן הוא מסביר שהכוונה לקריאות המחויבות

¹ דף י"ג, עמ' א'

² שם

³ מס' מגילה, דף י"ז, עמ' ב'

מן התורה כמו **פרשת זכור**, מקרא בכורים, וידוי מעשר ופרשת חליצה. אלו דבריו: וי"ל דמיירי בפרשיות המחוייבין לקרות דאורייתא כמו פרשת זכור אי נמי מקרא בכורים וודוי מעשר ופרשת חליצה שמצוה בתורה לקרותן...

רש"י⁴ במס' מגילה אינו כותב דבר זה, אלו דבריו: בכל לשון נאמרה. לקרותה בכל לשון ולכן איצטריך בקריאת שמע והיו, אבל **רש"י** במס' סוטה⁵ כותב: כל התורה בכל לשון נאמרה. לקרות בבית הכנסת.

ולפי דברי רש"י הללו באמת משמע שכוונתו לקריאת התורה.

תוס' במס' מגילה⁶ כותב כעין דבריו במס' ברכות, והוא רק מזכיר שפרשת זכור חיובו מן התורה, אלו דבריו: וקשה שהרי קריאת התורה אינה מן התורה אלא מדרבנן לבד **מפרשת זכור** דהוי דאורייתא ונראה דהכי פירושא כל קריאה שבתורה כגון מצות חליצה ופרשת עגלה ערופה וידוי מעשר ובכורים וכל אלו השנויין פרק אלו נאמרין בסוטה (דף לב. ושם)

תוס' משאנץ⁷ כותב ג"כ כעין דברי תוס', והוא רק מזכיר את פרשת זכור ופרשת עגלה ערופה, ואלו דבריו: לימא קסבר ר' כל התורה כולה בכל לשון נאמרה פ"ה כגון קריאת התורה ולא נראה דמקריאה אי אפשר להיות דאין חיובא אלא מדרבנן ותקנת עזרא. לכן נראה לפרש כל הפרשיות שצריכות לקרות כגון **פרשת זכור** ופרשת עגלה ערופה והני דמפרש במתני' דצריכין לקרותן בלשון הקדש אי ליכא קרא דמרבי להו [הגהת המגיה: היה מותר לקרותן בכל לשון] לקרותה בכל לשון...

המגיה שם רוצה להגיה ולכתוב גם את פרשת פרה אדומה, ומפנה לרא"ש במס' ברכות ריש פרק היה קורא.

תוס' ר' יהודה שירליאון⁸ כותב: פרש"י... לקרות בס"ת, מיהו לא אשכון שתהא קריאת ספר תורה מן התורה, אך יכול להיות שהיא מן התורה כגון **פ' שקלים** ו**פ' זכור ופרה אדומה וכיוצא בהם**, ורבינו פ"י בכל לשון נאמרה, כל קריאות צריכות לומר בלשון הקדש כעין מקרא בכורים וידוי מעשר ומקרא חליצה כלן בלשון הקדש למ"ד בלשון הקדש נאמרה, או בכל לשון למ"ד בכל לשון נאמרה...

הדברים של ר' יהודה מאוד מתמיהים שהוא כותב שהן קריאת פרשת פרה והן קריאת פרשת שקלים חיובן מדאורייתא, וצ"ע מנין נלמד חיוב זה? איפה כתוב בתורה חיוב כזה? לגבי פרשת זכור, יש לפחות פסוק שמחייב זכירת מעשה עמלק, לגבי קריאתה דוקא מן התורה יש לדון, אבל לפחות יש בסיס לחיוב. לגבי פרשת שקלים ופרשת פרה לכאורה אין בסיס לחיוב, אין פסוק שמחייב קריאת פרשת פרה והן את פרשת שקלים.

⁴ שם

⁵ דף ל"ג, עמ' א'

⁶ דף י"ז, עמ' ב'

⁷ מס' סוטה, דף ל"ג, עמ' א'

⁸ מס' ברכות, דף י"ג, עמ' א'

התוס' רא"ש⁹ אינו כותב לגמרי כר' יהודה, אין הוא כותב שפרשת שקלים חיובה מדאורייתא, אבל הוא כותב שפרשת זכור ופרשת פרה חיובן מן התורה, אלו דבריו: מיהו אפשר שיש קריאה מן התורה כגון **פרשת זכור ופרשת פרה אדומה וכיוצא בהם** ונראה לפרש בכל לשון נאמרה כל קריאות שצוה הכתוב צריך לומר בלשון הקודש כגון מקרא בכורים וידוי מעשר ומקרא (מגילה) חליצה כולם בלשון הקדש [למ"ד בלשון הקדש נאמרה או בכל לשון למ"ד בכל לשון] נאמרה אבל צ"ע גם בדבריו לגבי החיוב של פרשת פרה מן התורה, וכן הוא כותב כר' יהודה "וכיוצא בהם", וצ"ע למה הכוונה, לאיזה קריאות כוונתו?

הרשב"א¹⁰ ג"כ כותב כתוס' רא"ש, וכך רוצה להסביר את כוונת רש"י, הוא מסביר את הגמ' באופן אחר, כפי שהסביר הרב של ר' יהודה, ואלו דבריו: ורש"י ז"ל פי' בפרק שני דמגילה לקרות בספר תורה, והקשו עליו שלא מצינו שתהא קריאת ספר תורה מן התורה אלא א"כ יאמר רש"י ז"ל שתהא קריאת הפרשיות כגון **פרשת פרה ופרשת זכור וכיוצא בהן מן התורה**, והנכון שנאמר דהיינו כל הקריאות שאדם חייב לקרות כגון מקרא בכורים וידוי מעשר ומקרא חליצה וכל אותן שנשנו בסוטה בפ' אלו נאמרין גם אצלו כתוב ה"וכיוצא בהן".

הרשב"א במס' מגילה¹¹ כותב אחרת מדבריו במס' ברכות, אין הוא כותב שפרשת פרשה חיובה מן התורה, במקום זה הוא כותב פרשת הקהל חיובה מן התורה, ואלו דבריו: פרש"י ז"ל קריאת התורה, ולא מצינו קריאת התורה מחוייבת, ואפשר בפרשת זכור וכדאמרין לקמן כשהוא אומר זכור בפה ואי נמי פרשת הקהל. וי"מ קריאות שבתורה כגון פרשת שוטרים ומקרא ביכורים וחליצה.

הריטב"א¹² מסביר שיש חיוב לקרוא בתורה בציבור בשבתות ובראשי חדשים, שזה מדאורייתא וכך רוצה להסביר את דברי רש"י. הוא ג"כ כותב שפרשת פרה, פרשת זכור ופרשת הקהל חיובן מן התורה, אין הוא מזכיר את פרשת שקלים, אלו דבריו: רש"י ז"ל פירש כאן לענין לקרוא בתורה והקשו עליו [בתוס'] דהא קריאה בתורה תקנת משה ועזרא היא וי"ל דקריאה בתורה בציבור מן התורה בשבתות וימים טובים דהא דאמרין בברכות שלמדנו מן התורה ברכה לאחריה (מן התורה) בק"ו דברכת מזון ולא שייך ברכה לאחריה למצות והגית בו יומם ולילה שאין לקריאה זו שיעור דהא כל היום וכל הלילה הוא ואין בכיוצא בזה ברכה לאחריה וכמו שנהגו דאין ברכה לאחריה אלא לקריאה בצבור שיש לה שיעור ומשה ועזרא תיקן שני וה' ושבת במנחה מיהו בלאו הכי יש לנו קריאות בחיוב מן התורה כגון פרשת זכור דאמרין לקמן זכור בפה וכן פ' פרה וכמו כן הקהל ופ' שוטרים ומקרא ביכורים וחליצה וידוי מעשר וכל אותן ששינו במס' סוטה פ'

⁹ שם

¹⁰ מס' ברכות, דף י"ג, עמ' א'

¹¹ דף י"ז, עמ' ב'

¹² שם

ואלו נאמרין בכל לשון ולגבי דידהו אמריי בכל לשון נאמרה או בלשון הקדש נאמרה וזה הנכון.

הריטב"א מנסה להוכיח שקריאת התורה בציבור מן התורה, מכך שהגמ' במס' ברכות¹³ מביאה שר' יוחנן רצה ללמוד שיש חיוב בברכת התורה לאחריה בק"ו מברכת המזון, שמה מזון טעון ברכה לאחריו ואינו טעון ברכה לפניו, אז כל שכן שתורה שטעונה ברכה לפנייה שתהיה טעונה ברכה לאחריה. והוא סובר שא"א להיות שמדובר שם לגבי לימוד תורה, שיהיה חייב לברך על התורה לאחריו, כיון שאין גבול ללימוד תורה, אין לה שיעור, שכתוב "והגית בו יומם ולילה". אבל נלענ"ד שיש לדחות את הראיה הזאת כיון שמבואר בגמ' במס' מנחות¹⁴ שר' יוחנן בעצמו אומר שם בשם רשב"י שיש חיוב מינימלי ללימוד תורה שהוא ק"ש שחרית וערבית, ומובא שם שר' אמי אומר שמדברי ר' יוסי נלמד שיש חיוב מינימלי שללמוד פרק אחד שחרית ופרק אחד ערבית ונפסק להלכה ברמב"ם¹⁵ שחייב לקבוע זמן לתלמוד תורה ביום ובלילה. ולפי"ז אפשר להסביר שהכוונה לאחר שלמד השיעור המינימלי שחייב ללמוד, ולאחר מכן הפסיק ללמוד, אז יש לברך ברכה לאחרי לימוד התורה.

לגבי הקריאה בתורה בשבת, כתוב במס' ב"ק¹⁶: עשרה תקנות תיקן עזרא שקורין במנחה בשבת וקורין בשני ובחמישי ודנין בשני ובחמישי ומכבסים בחמישי בשבת ואוכלין שום בערב שבת ושתהא אשה משכמת ואופה ושתהא אשה חוגרת בסינר ושתהא אשה חופפת וטובלת ושיהו רוכלין מחזירין בעיירות ותיקן טבילה לבעלי קריין: שיהו קוראין במנחה בשבת משום יושבי קרנות: ושיהו קוראין בשני ובחמישי עזרא תיקן והא מעיקרא הוה מיתקנא דתניא וילכו שלשת ימים במדבר ולא מצאו מים דורשי רשומות אמרו אין מים אלא תורה שנאמר הוי כל צמא לכו למים כיון שהלכו שלשת ימים בלא תורה נלאו עמדו נביאים שביניהם ותיקנו להם שיהו קורין בשבת ומפסיקין באחד בשבת וקורין בשני ומפסיקין שלישי ורביעי וקורין בחמישי ומפסיקין ערב שבת כדי שלא ילינו ג' ימים בלא תורה מעיקרא תקנו חד גברא תלתא פסוקי אי נמי תלתא גברי תלתא פסוקי כנגד כהנים לויים וישראלים אתא הוא תיקן תלתא גברי ועשרה פסוקי כנגד עשרה בטלנין.

וכך נפסק להלכה ברמב"ם¹⁷: משה רבינו תיקן להם לישראל שיהו קורין בתורה ברבים בשבת ובשני ובחמישי בשחרית כדי שלא ישהו שלשה ימים בלא שמיעת תורה ועזרא תיקן שיהו קורין כן במנחה בכל שבת משום יושבי קרנות וגם הוא תיקן שיהו קורין בשני ובחמישי שלשה בני אדם ולא יקראו פחות מעשרה פסוקים.

¹³ דף כ"א, עמ' א'

¹⁴ דף צ"ט, עמ' ב'

¹⁵ הלכות תלמוד תורה, פרק א', הל' ח'

¹⁶ דף פ"ב, עמ' א'

¹⁷ הלכות תפילה, פרק י"ב, הל' א'

הכסף משנה¹⁸ מסביר שהרמב"ם כתב במקום מה שכתוב שם "עמדו נביאים שביניהם", שמשה רבינו תיקן להם את התקנה הזאת. והסיבה שכתב שזה משה רבינו זה משום שהוא היה הנביא הגדול וכל נביאים שבדור היו הבית דין שלו ונוסף על כך לא עשו דבר שלא בהסכמתו של משה רבינו, ולכן ראוי ליחס תקנה זה למשה רבינו. זאת אומרת כיון שתקנה זו היה בדור המדבר, אז מאליו מובן שדבר זה נתקן ע"י משה רבינו.

והוא מוסיף שכתוב ב**ירושלמי**¹⁹ שמשה רבינו תיקן להם לישראל שיהיו קורין בתורה בשבתות, בימים טובים, בראשי חודשים ובחולו של מועד, וכך כתב ה**רי"ף**²⁰.

ונראה שזה המקור לדברי הריטב"א, ששם גם רואים כהסבר הריטב"א לגמ' במס' ברכות. שם באמת משמע שהק"ו מברכת המזון בא ללמד לברכת התורה לאחר קריאת התורה בציבור.

וכך כתוב שם: ר' יוחנן בשם ר' ישמעאל קל וחומר מה אם מזון שאין טעון ברכה לפניו טעון לאחריו תורה שהיא טעונה ברכה לפניו אין דין שתהא טעונה ברכה לאחריה עד כדון תורה מזון מה אם תורה שאינה טעונה ברכה לאחריה טעונה לפניו מזון שהוא טעון לאחריו אינו דין שיהא טעון לפניו... א"ר אבא מרי אחוי דר' יוסה עשאוה כשאר כל המצות שבתורה מה שאר כל המצות טעונות ברכה אף זו טעונה ברכה א"ר שמואל בר נחמן ר' יונתן הוה עבר קומי סידרא שמע קלון קרויי ולא מברכין אמר לון עד מתי אתם עושין את התורה קרחות קרחות משה התקין את ישראל שיהו קורין בתורה בשבתות ובימים טובים ובראשי חודשים כחולו של מועד שנאמר (ויקרא כג) "וידבר משה את מועדי ה' אל בני ישראל" עזרא התקין לישראל שיהו קורין בתורה בשני ובחמישי ובשבת במנחה הוא התקין טבילה לבעלי קריין הוא התקין שיהו בתי דינין יושבין בעיירות בשני ובחמישי הוא התקין שיהו הרוכלין מחזירין בעיירות...

בסוגיא שם משמע שמדובר על קריאת התורה.

ונראה שהריטב"א סובר שהפס' שבו הירושלמי למד שמשה התקין את ישראל שיהיו קורין בתורה בשבתות וכו' זה חיוב דאורייתא. והוא כותב שבלי החיוב הזה בכל אופן פרשת פרה ופרשת זכור חיובן מן התורה, וצ"ע מנין החיוב של פרשת פרה?

יש להעיר שמדברי התוס' במס' ברכות וכן התוס' משאנץ אין ראייה שיש חיוב לקרות דוקא מספר תורה את פרשת זכור. הם רק כותבים שהקריאות הללו הם חיוב דאורייתא, ואפשר להסביר שיש לקרותם מדאורייתא, אבל אין חיוב לקרות מספר תורה מדאורייתא. הם כותבים את קריאת פרשת זכור בחדא מחתא עם כל הדברים שנשנים במס' סוטה במשנה בדף ל"ב, עמ' א' ושם אין צריכים לקרוא את הדברים מתוך ספר תורה. ולפי"ז אפשר להסביר שגם לגבי פרשת זכור אין חיוב דוקא לקרוא מספר תורה, אלא החיוב הוא לקרות את הפרשה הזאת. אבל לפי שאר הראשונים שהבאתי נראה

¹⁸ שם

¹⁹ מס' מגילה, דף כ"ט, עמ' א'

²⁰ מס' מגילה, דף י"ג, עמ' א'

מפורש בדבריהם שהם מדברים על הקריאה בספר תורה שזה מדאורייתא, זאת אומרת שקריאת פרשת זכור מספר תורה הוא מדאורייתא.

הרא"ש²¹ כותב לגבי הסוגיא שם²² שר' אליעזר שחרר את עבדו כדי להשלים בעשרה והגמ' שמה דנה איך עבר על עשה של "לעולם בהם תעבודו" והגמ' משיבה מצוה דרבים שאני. והרא"ש מסביר שאינו מדובר ששחרר אותו לדבר של דאורייתא שצריך עשרה, כגון לקרות פרשת זכור שהוא מן התורה. אלא הגמ' מדברת אפי' על שחרור העבד לדבר של דרבנן שצריך מנין כגון קדושה וברכו.

רואים מדברי הרא"ש הללו שאין הוא מזכיר שקריאת פרשת פרה זה דאורייתא, הוא רק מזכיר את קריאת פרשת זכור.

שו"ת מהרי"ל²³ כותב: "...ואיכא למ"ד פרשת זכור מדאורייתא ולא חיישינן לקדיש בתרייהו הואיל וכבר קרא מענין היום. .

הוא רק מזכיר את פרשת זכור, אין הוא מזכיר את פרשת פרה.

בשו"ת תרומת הדשן²⁴ יש שאלה: בני היישובים שין להם מנין בעיר, ורצונם ללכת אל הקהילות הסמוכות להם לימי הפורים, כדי לשמוע מקרא מגילה בציבור. צריכין ליזהר שיקדימו ביאתם גם לשבת זכור שהוא סמוך לפורים או לאו?

על כך משיב תרומת הדשן: יראה דאדרבה צריך טפי שישמע קריאת פרשת זכור בצבור ממקרא מגילה אע"ג דמקרא מגילה עדיפא וכל המצות נדחות מפניה מ"מ לדעת רוב הפוסקים נקראת היא ביחיד אבל קריאת פרשת זכור כתב האשירי פ' שלשה שאכלו דעשה דאורייתא הוא לקרותן בעשרה ודוחה ל"ת דלעולם בהם תעבודו להכי שיחרר ר' אליעזר עבדו כדי להשלימו לעשרה... ובתוס' שנץ כתבו דאין שום קריאה מדאורייתא רק פרשת זכור ובתוס' הקצרות מברכות פ' שני פירש דפרשת זכור ופרשת פרה אדומה חייבים לקרותן מן התורה וכן בסמ"ק חלק למ"ע זכור אשר עשה וזה שאנו קורין פרשת זכור קודם פורים. וא"כ צריך להזהר יותר שישמע קריאת פרשת זכור בעשרה ממקרא מגילה בזמנה אלא שהעולם לא זהירי בהכי

תרומת הדשן מביא כאן שתוס' הקצרות במס' ברכות כתבו שגם פרשת פרה היא דאורייתא, לגבי תוס' משאנץ, סמ"ק ורא"ש רק הזכירו את פרשת זכור. הוא סובר שאפי' חיוב הקריאה במנין זה מדאורייתא, והוא סובר שלא רק הרא"ש סובר כך אלא גם שאר הפוסקים סוברים כך.

²¹ מס' ברכות, פרק ז', סי' כ'

²² מס' ברכות, דף מ"ז, עמ' ב'

²³ סי' קפ"ב

²⁴ סי' ק"ח

סיכום שיטות הראשונים

שיטת רש"י: במס' ברכות אין הוא מזכיר שקריאת התורה בביהכ"נ היא דאורייתא, אבל במס' סוטה משמע מדבריו שהקריאה בתורה בביהכ"נ היא דאורייתא.

שיטת תוס' במס' ברכות: הוא בא להסביר את דברי רש"י לפרשיות המחוביין מן התורה, שהם פרשת זכור ומביא כתירוץ נוסף וידוי מעשר, פרשת חליצה ומקרא ביכורים. הערתי שאין הוכחה מדברי התוס' שיש חיוב לקרות מן התורה פרשת זכור, הוא רק כותב שחיוב קריאת הפרשה זה מן התורה.

שיטת תוס' במס' מגילה: הוא כותב שרק קריאת התורה של פרשת זכור חיובה מן התורה, ועקב כך דוחה את דברי רש"י, כיון שא"א לומר שעל קריאה זו נסובה המחלוקת של רבי וחכמים. ולכן הוא מסביר שמדובר כאן על הפרשיות כגון מצות חליצה ופרשת עגלה ערופה וידוי מעשר ובכורים וכל אלו השנויין פרק אלו נאמרין בסוטה (דף לב. ושם).

שיטת ר"ש משאנץ: דוחה דברי רש"י, כיון שאין קריאת התורה מן התורה, לכן מסביר שהמחלוקת של רבי ורבנן זה לגבי הפרשיות שחיובן מן התורה, והוא מזכיר את הפרשיות פרשת זכור, פרשת עגלה ערופה וכל הקריאות שמוזכרים במשנה במס' סוטה [דף ל"ב.]. הערתי שאין הוכחה שהוא סובר שיש חיוב לקרות את פרשת זכור מן התורה, הוא רק כותב שחיוב קריאת הפרשה זה מן התורה.

שיטת ר' יהודה שירליאון: כותב שאפשר להסביר את דברי רש"י שיש קריאות מן התורה, שזה פרשת זכור, פרשת שקלים, פרשת פרה וכיוצ"ב. והוא מביא פי' של רבו שהכוונה למקרא בכורים, וידוי מעשר, מקרא בכורים ומקרא חליצה.

שיטת תוס' רא"ש: כותב בדרך אפשר שיש קריאה מן התורה שזה פרשת זכור ופרשת פרה אדומה. אבל אין נראה לו פירוש זה, והוא מסביר שהכוונה לכל הקריאות שצוה הכתוב, כגון מקרא בכורים וידוי מעשה ומקרא חליצה. הבאתי שרא"ש במס' ברכות רק מזכיר את קריאת התורה של פרשת זכור, אבל אין הוא מזכיר את פרשת פרה.

שיטת רשב"א מס' ברכות: כותב שרק אפשר להסביר את דברי רש"י שכוונתו לקריאת הפרשיות פרשת פרה, פרשת זכור וכיוצא בהן. אבל הוא כותב שהפירוש הנכון זה כל הקריאות שאדם חייב לקרות, כגון מקרא בכורים, וידוי מעשר, מקרא חליצה וכל אותן שנשנו במשנה במס' סוטה [ל"ב.].

שיטת רשב"א במס' מגילה: כותב שאין קריאת התורה שמחוייבת מדאורייתא, אלא פרשת זכור אי נמי פרשת הקהל. והוא מביא יש מפרשים שמסבירים את הסוגיא שהכוונה לפרשת שוטרים, מקרא בכורים ומקרא חליצה.

שיטת הריטב"א: סובר שקריאת התורה בשבת ויו"ט זה מן התורה, וכך מוכיח מסוגיא במס' ברכות. דנתי בדבריו והבאתי שבמס' ירושלמי משמע באמת כהסברו בסוגיא במס' ברכות. אבל הוא כותב שבכל אופן יש קריאות שהן מן התורה, שהן פרשת

זכור, פרשת פרה, פרשת הקהל, פרשת שוטרים, מקרא בכורים, מקרא חליצה, וידוי מעשר וכל אלו ששנויים במשנה במס' סוטה [ל"ב]. ונוקט שזה ההסבר הנכון לסוגיא.

שו"ת מהרי"ל: הוא רק מזכיר את פרשת זכור שזה מדאורייתא, אבל אין הוא מזכיר פרשת פרה.

שו"ת תרומת הדשן: מביא כאן שתוס' הקצרות במס' ברכות כתבו שגם פרשת פרה היא דאורייתא, לגבי תוס' משאנך, סמ"ק ורא"ש רק הזכירו את פרשת זכור. הוא סובר שאפי' חיוב הקריאה במנין זה מדאורייתא, והוא סובר שלא רק הרא"ש [במס' ברכות] סובר כך אלא גם שאר הפוסקים סוברים כך.

שיטות הפוסקים ואחרונים

הבית יוסף²⁵ כותב: בתוס' ריש פרק היה קורא שיש פרשיות המחוייבין לקרות דאורייתא כמו פרשת זכור ופרשת פרה אדומה.

הבית יוסף מביא בשם התוס' במס' ברכות שגם פרשת פרה יש לקרות מדאורייתא. אצלנו בתוס' אין זה כתוב.

הבית יוסף²⁶ כותב לגבי כל מיני היתרים שלא לשמוע קריאת התורה, שאין זה שייך בפרשת זכור ופרשת פרה, אלו דבריו: וכל מיני התרות אלו שכתבו המפרשים להקל בשמיעת קריאת התורה אינם ענין לפרשת זכור שהיא מן התורה בעשרה כמבואר בדברי הרא"ש פרק שלשה שאכלו [סי' כ'] ובדברי הסמ"ק והתוס' ריש פרק היה קורא כתבו דפרשת זכור ופרשת פרה הוו דאורייתא.

הוא שוב מביא בשם תוס' שפרשת פרה היא מדאורייתא. הוא ג"כ סובר כתרומת הדשן שלפי הרא"ש פרשת זכור יש לקרוא במנין מדאורייתא.

החכמת שלמה²⁷ כותב שבתוס' היה כתוב גם פרשת פרה, אבל הוא כותב שזה טעות ויש למחוק את זה.

ולפי"ז יש לומר שהבית יוסף היה לו את הגי' האחרת ששם בתוס' היה כתוב פרשת פרה.

הדרכי משה²⁸ מביא את תשובת תרומת הדשן.

הב"ח²⁹ גם מביא בשם תוס' במס' ברכות שקריאת פרשת פרה חיובה מדאורייתא, והוא מקשה מנין נלמד דבר זה, אין חילוק בין פרשת פרה לפרשת שקלים ופרשת החדש?

²⁵ או"ח סי' תרפ"ה

²⁶ או"ח סי' קמ"ו

²⁷ מס' ברכות, דף י"ג, עמ' א'

²⁸ או"ח סי' תרפ"ה

²⁹ שם

הוא גם מקשה על דברי התוס' שכתב שקריאת התורה בשבת זה תקנת עזרא, שהרי מבואר במס' בבבלי וכן בירושלמי במס' מגילה שזה תקנת משה. ולפי"ז הוא מסביר שזה כוונת רש"י שקריאת התורה בשבתות זה מדאורייתא. הוא רק מסביר שמה רבינו לא תיקן סדר לקריאות ועזרא תיקן את הסדר, אלו דבריו: כתבו התוס' בפר היה קורא והוסיפו לשם פרשת פרה אדומה דהיא נמי דאורייתא וצ"ע מנא להו הא... אבל פרשת פרה שוה לפרשת שקלים ופרשת החדש ומה שתופסין התוס' בפשיטות דקריאת התורה אינה מן התורה אלא מדרבנן ועזרא הוא דתיקן איכא לתמוה נמי דבפרק מרובה [ב"ק פ"ב.] אמרו משה רבינו עליו השלום תיקן במדבר שיהו קורין בתורה אלא שבא עזרא ותיקן תלתא ובירושלמי [מגילה פ"ד, ה' א'] נמי איתא משה תיקן להם לישראל שיהיו קורין בתורה בשבתות וימים טובים וראשי חדשים ובחולו של מועד שנאמר "וידבר משה את מועדי ה' אל בני ישראל" ומביאו הר"ף בפרק הקורא עומד [מגילה י"ג.] [השתא לפי"ז ודאי כל קריאה בשבתות מן התורה כפירוש רש"י אלא שלא היה סדר מיוחד לכל קריאה מלבד פרשת זכור ובא עזרא ותיקן הסדר לכל הקריאות ואפי' לפי"ז נראה דצריך לזהר טפי בפרשת זכור שהיא מצוה מיוחדת ומפורשת בתורה מה שאין כן שאר הקריאות שאינן אלא בעל פה מפי משה רבינו עליו השלום...

הב"ח³⁰ כותב בהמשך שחיוב הקריאה בשבת הוא מדאורייתא, משום הפס' "וידבר משה את מועדי ה'", ואלו דבריו: וקריאת ספר תורה בכל שבת היא דאורייתא מ"וידבר משה את מועדי ה'" כדאמרינן בירושלמי שהבאתי לעיל³¹.

³⁰ שם

³¹ נלענ"ד שיש מקום לומר שהמקור לכך שחיוב קריאת התורה זה מדאורייתא, הוא ע"פ הפס' רק השמר לך ושמר נפשך מאוד פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך ופן יסורו מלבבך כל ימי חיך והודעתם לבניך ולבני בניך: יום אשר עמדת לפני ה' אלקיך בחרב באמר ה' אלי הקהל לי את העם ואשמעם את דברי אשר ילמדון ליראה אותי כל הימים אשר הם חיים על האדמה ואת בניהם ילמדון: [דברים פרק ד', פס' ט"ו-י"]. יש לקשר דבר זה עם הגמ' במס' ב"ק [דף פ"ב, עמ' .]: דתניא "וילכו שלשת ימים במדבר ולא מצאו מיס' דורשי רשומות אמרו אין מיס אלא תורה שנאמר "הוי כל צמא לכו למים" כיון שהלכו שלשת ימים בלא תורה נלאו עמדו נביאים שביניהם ותיקנו להם שיהו קורין בשבת ומפסיקין באחד בשבת וקורין בשני ומפסיקין שלישי רביעי וקורין בחמישי ומפסיקין ערב שבת כדי שלא ילינו ג' ימים בלא תורה. אם נתבונן בעצם כאן מה שמדובר זה בתחילת יציאת ממצרים שעדיין אין להם תורה, עדיין לא ניתן להם תורה. ולכן אפשר להבין את הדרשה שבאה ואומרת לגבי הפס': ויצעק אל ה' ויורהו ה' עץ וישלך אל המים וימתקו המים שם **שם לו חק ומשפט** ושם נסהו: שנתן להם מקצת פרשיות של תורה- שבת, פרה אדומה ודינים [עיי' רש"י שם]. זה בעצם באה בעקבות הדרשה במס' ב"ק, שלאחר שהלכו בלי תורה, אז משה למדם תורה, הוא למדם את ההלכות שם. בהקשר אל הפס' שהבאנו י"ל שזה היסוד של תקנת משה רבינו, הפס' של השמר לך וכו' היא באה לומר שיש לזהר שלא לשכוח את מתן תורה, שזה בעצם אזהרה שלא לשכוח את התורה, יש אזהרה של שכחת התורה. וזה הענין שלא נהיה ג' ימים בלי תורה, ג' ימים זה שיעור חזקה, ג' ימים בלי תורה, מוחזק שימשיך כך וישכח את התורה. לכן יש מחויבות של קריאת התורה בשבת, ביום שני וביום חמישי. נלענ"ד שיש להוסיף שהפס' של השמר לך וכו' באה בתוך תוכחת משה לבני ישראל, ונלענ"ד שיש כאן רמז שהסיבה שבני ישראל הגיעו לחטא העגל, זה היה משום שהם שכחו את מעמד הר סיני, מי שזוכר את מעמד הר סיני אינו חוטא בחטא העגל. ונלענ"ד שזהו בעצם

הוא ג"כ מביא שהמהרש"ל כתב שנראה לו שמצא בחידושי המרדכי שקריאת פרשת פרה זה דאורייתא.

מגן אברהם³² מתרץ את קושיית הב"ח על תוס', שהוא כותב שכיון שבגמ' מבואר שם שזה תקנת נביאים, אז לא שייך לומר שמה שכתוב בפרשת שמע "והיו" בא להוציא מהדבר הזה, דהיינו שלגבי התקנה הזאת כל התורה כולה בכל לשון נאמרה והמילה "והיו" בק"ש בא ללמד לפי רבי שיקראו את ק"ש דוקא בלשון הקדש. שלא שייך לגבי תקנה לומר כזה דבר, ואלו דבריו: ואפשר לומר דהתוס' לא נחתו לדקדק בזה ועיקר קושייתם כיון דתקנת נביאים היתה א"כ לא שייך לומר דקרא "והיו" אתא להורות על כך...

דברי חמודות³³ גם מביא בשם תוס' במס' ברכות שקריאת פרשת פרה חיובה מדאורייתא. והוא מקשה על דברי התוס' שלא ידוע מקור לדבר זה, אלו דבריו: ולא ידעתי אנה מצאו זה שפרשת פרה אדומה מחויבים לקרותה דאורייתא וגם לא ידעתי כמו דקאמרי לאתויי מאי.

השו"ע פוסק³⁴: "א שפרשת זכור ופרשת פרה אדומה חייבים לקראם מדאורייתא, לפיכך בני הישובים שאין להם מנין צריכים לבא למקום שיש מנין בשבתות הללו כדי לשמוע פרשיות אלו שהם מדאורייתא. הגה: ואם אי אפשר להם לבא, מ"מ יזהרו לקרותם בנגינתם ובטעמם [מצא כתוב]."

היסוד של כל הנפילות, מי ששוכח את מתן תורה, מי ששוכח את התורה מגיע לכל הנפילות. ולכן הנפילה הראשונה שמובאת לאחר יציאת מצרים, שהיא הנפילה במרה שהם מתלוננים על המים המרים, ראו נסים ונפלאות ומגיעים לצעקה לה', דבר זה רק נובע מהשכחה, מי ששכח את קריעת ים סוף יגיע לצעקה על מים מרים, מי שזוכר את קריעת ים סוף לא יגיע לצעקה על מים מרים. ולכן הגמ' דורשת שהיסוד הוא אותו יסוד, היסוד של השכחה, שלא למדו תורה. ולכאורה יש לשאול איזה תורה מדובר פה, הרי עדיין לא קיבלו תורה, אז מה מדובר פה שהלכו ג' ימים בלי תורה, אלא המשמעות ששכחו את קריעת ים סוף, זה התורה, האמונה, התורה שלהם באותו זמן היתה האמונה. הם שכחו את קריעת ים סוף. כמו שבחטא העגל שכחו את מעמד הר סיני. וזה מה שהגמ' אומרת שהם הלכו ג' ימים בלי מים והיו עייפים, ודורשים המים על התורה, ההסבר לדבר הוא, שהתורה כפי שהסברנו זה האמונה, מי שאין לו אמונה והוא נמצא במדבר, אז הוא מאוד נעשה עייף, א"א להסתדר במדבר כשאין כלום, אם אין אמונה. ואז כשהולכים בלי אמונה, אז הכל נראה רע, ואז בודאי המים נעשים מרים, בעיניהם היו מרים. משה רבינו ממתיק את המים, ע"י הכנסת אמונה בלבם, שם שם לו חק ומשפט, לימד אותם תורה, זה המתקת המים. יש כאן לימוד גדול שיסוד הנפילות הוא השכחה, ולכן כדי לזכור תמיד את מעמד הר סיני, כדי לזכור את התורה, יש את קריאת התורה. ונלענ"ד שיש להוסיף שבקריאת התורה מותחדשת כל פעם מעמד הר סיני, בקריאת התורה, זה כמו נתינת התורה מחדש, זה קבלת תורה מחודשת בכל יום, יש להרגיש את מסירת התורה. הרמב"ן [בהוספות שלו על הלאוין של הרמב"ם, לאו ב'] כותב שהלאו הזה של השמר לך וכו', היא אזהרה שלא נשכח את מעמד הר סיני. וזהו הענין בקריאת התורה, בכך מרגישים וזוכרים את מעמד הר סיני.

³² או"ח ריש סי' קל"ה

³³ מס' ברכות, פרק ז', אות נ"ב

³⁴ או"ח סי' תרפ"ה, סעי' ז'

כאן השו"ע מביא דין זה בשם יש אומרים, והוא מזכיר את פרשת זכור וגם את פרשת פרה.

השו"ע פוסק³⁵ לגבי קריאת התורה: "...וכל זה אינו ענין לפרשת זכור ופרשת פרה שהם בעשרה מדאורייתא שצריך לכוין ולשמעם מפי הקורא...

השו"ע כאן מביא את הדברים בסתם, ומדבריו כאן ולמעלה רואים שהוא פוסק שחיוב הקריאה בעשרה מדאורייתא.

ביאור הגר"א³⁶ חולק על השו"ע וסובר שאין קריאת פרשת פרה מדאורייתא, ואלו דבריו: ופרשת פרה. בתוס' שלפנינו ליתא לא בברכות ולא במגילה י"ז, ב' וכן באשר"י פ"ז דברכות ליתא אלא זכור ונוסחא משובשת נזדמנה לו.

המגן אברהם³⁷ מביא שהשלי"ה וכן הבי"ח כתבו שפרשת פרה אינה מדאורייתא, וכותב שכן משמע מדברי המהרי"ל³⁸ שרק הזכיר שפרשת זכור חיובה מדאורייתא. וכן הוא כותב שפרשת פרה אין חיובה מדאורייתא, שבאמת אין טעם שיהיה הקריאה מדאורייתא ולא ידוע איפה רמוז חיוב זה. והוא כותב שנראה לו שהג"י הנכונה בדברי תוס' זה כמו שכתוב ברשב"א: והקשו שלא מצינו קריאת ס"ת מן התורה אא"כ יאמר רש"י שתהא קריאת הפרשיות כגון פרשת פרה ופרשת זכור וכיוצא בהן מן התורה...

דהיינו הוא סובר שהרשב"א הסביר בדעת רש"י שפרשת פרה, פרשת זכור וכיוצ"ב מדאורייתא, אבל הוא בעצמו אינו סובר דבר זה, וכן התוס' אינו סובר דבר זה³⁹.

אליה רבה⁴⁰ מגדיל לעשות וכותב שלפי הרשב"א גם פרשת שקלים וגם פרשת החדש מדאורייתא, וזה כוונתו כשכתוב "וכיוצא בהן", והוא מוכיח שאין טעות סופר בתוס' במס' ברכות ושם הוא כותב גם פרשת פרה. כיון שהוא מקשה על התוס' במס' מגילה למה דחה את דברי רש"י, למה לא הסביר שכוונת רש"י על פרשת זכור. והוא מסביר שלא מסתבר לתוס' שעל פרשת זכור הגמי' יאמר "כל התורה בלשון הקדש נאמרה". ולפי"ז מוכרחים לומר שהתוס' במס' ברכות גם כתב את פרשת פרה, דאל"כ מה תירץ שכוונת רש"י לפרשת זכור, הרי על פרשת זכור לבד לא שייך לומר "כל התורה בלשון הקדש נאמרה". הוא ג"כ מביא בשם השלי"ה שאפי' שדי הפרשיות חיובן מדרבנן, בכ"ז יש לזוהר בקריאתן יותר משאר פרשיות התורה, ואלו דבריו: גם מצאתי בחידושי הרשב"א כתב ז"ל כגון פרשת פרה ופרשת זכור וכיוצא בהן ע"כ. ופירשו נראה לי גם על פרשת שקלים וחודש גם צ"ע בתוס' מגילה דף י"ז ד"ה כל כו' שכתבו וקשה שהרי קריאת התורה אינה דאורייתא לבד פרשת זכור ע"כ מאי מקשים דילמא קאי על פרשת זכור

³⁵ או"ח סי' קמ"ו, סעי' ב'

³⁶ או"ח סי' תרפ"ה, סעי' ז'

³⁷ שם

³⁸ סי' קפ"ב וקס"ז

³⁹ עיין בלבושי שרד שם

⁴⁰ או"ח, סי' תרפ"ה, אות כ"א

כדמשני תוס' בברכות שם. ואפשר דמשום פרשה א' לא יאמר כל התורה בלשון הקדש נאמרה ולפי"ז מוכח נמי שאין טעות סופר בתוס' דברכות דא"כ לא משני תוס' כלום. ובשלי"ה דף ר"פ כתב שאף ד' פרשיות הן דרבנן יש לזוהר בהן יותר מפרשיות של כל השנה...

נלענ"ד שההוכחה שלו שאין טעות סופר בתוס' במס' ברכות אינה מוכרחת, כיון שנלענ"ד אפשר להסביר שתוס' שם מתרצים שלא רק לגבי פרשת זכור דבר זה נאמר אלא גם לגבי מקרא בכורים, וידוי מעשר ופרשת חליצה, אין האי נמי שם תירוץ נוסף. יש להודות שיש קושי בהסבר זה, כיון שבפשטות משמע שזה תירוץ נוסף, שתירוץ אחד זה שכוונת הגמ' לפרשיות שמחוייבין לקרותן מדאורייתא ותירוץ שני כוונת הגמ' למקרא בכורים, וידוי מעשר ופרשת חליצה.

הרב ניסן זק"ש⁴¹ מביא הוכחה שאין טעות סופר בתוס' בברכות, כיון שהוא כותב "וי"ל דמייירי בפרשיות המחוייבין לקרות דאורייתא", דהיינו הוא כותב בריבוי "פרשיות", וא"כ איך דבר זה יכול להתייחס רק לפרשת זכור.

דוחק לפרש שדבר זה מתייחס להמשך דברי התוס' "מקרא בכורים, וידוי מעשר ועגלה ערופה", שאין הם פרשיות שמחוייבין לקרותן. ונוסף על כך מכתב "אי נמי" משמע שזה תירוץ נוסף, וכן מסוף דבריו שכותב "שמצוה בתורה לקרותן" משמע שכל האי נמי זה תירוץ נוסף, דאלי"כ ומה שכתב התוס' בתחילה "דמייירי בפרשיות המחוייבין לקרות דאורייתא" מתייחס גם לגבי מקרא בכורים וכו', אז למה היה צריך לכתוב בסוף את המילים "שמצוה בתורה לקרותן", מקודם הוא כתב שהם פרשיות שמחוייבין לקרות דאורייתא.

אבל נלענ"ד שאין בזה קושי לדברי המגן אברהם ושאר המפרשים שסוברים שקריאת פרשת פרה אינה דאורייתא, כיון שיש לומר כפי שהסביר המגן אברהם בדברי הרשב"א שתוס' בא לתרץ את רש"י, אבל הוא בעצמו אינו סובר כן. ונלענ"ד שיש להסביר שבתוס' היה כתוב "אינ" ומישהו בא ופיתח את ראשי התיבות וכתב "אי נמי", אבל באמת כוונת התוס' היה לכתוב "אבל נראה", ובכך הוא דוחה את פי רש"י. ולפי"ז יוצא שהן לפי תוס' והן לפי הרשב"א אפי' קריאת פרשת זכור אין חיובה מן התורה. ובאמת גם בדברי ר' יהודה שירליאון נראה שאין הוא כותב דבר זה כדבר ברור, אלא הוא כותב את הדבר רק בדרך אפשר, ונראה שנדחק לפרש כן כדי להסביר את רש"י, אבל הוא בעצמו אינו נוקט כן, ונראה שהוא רק נוקט שקריאת פרשת זכור חיובה מדאורייתא כפי שמבואר בפסקיו. יכול להיות שאפשר להסביר שגם הרא"ש בפסקיו אינו סובר שקריאת פרשת זכור מספר תורה חיובה מדאורייתא. אלא כוונתו שלקריאת פרשת זכור יש חיוב דאורייתא, אין חיוב לקרוא דוקא מספר תורה. אבל כשקוראים בתורה פרשת זכור, אז יוצאים ידי חובת המצוה. זאת אומרת בקריאת פרשת זכור בספר תורה יש עיקר מן

⁴¹ בהערותיו לתוס' ר' יהודה שירליאון דף קס"א, הערה 37

התורה, וכיון שכן אז מותר לשחרר את עבדו לעשות מצוה זו, וזה אע"פ שאפשר לקיים את המצוה בדרך אחרת ואין צורך לשחרר את העבד, כיון שאפשר לקרוא את פרשת זכור ביחידות ואפי' בלי ספר תורה, בכ"ז כיון שהאופן הרגיל של קיום מצוה זו הוא ע"י קריאת התורה של פרשת זכור, לכן מותר לשחרר עבדו לשם כך. כך נלענ"ד שיש לדייק מדבריו שכתב: ואפי' הוי מלתא דרבנן כגון לשמוע קדושה וברכו שלא מצינו לו **עיקר מן התורה** אפי"ה דחי עשה דיחיד דלא מסתבר לי דמיירי בעשרה דאורייתא כגון לקרות פרשת זכור שהוא מן התורה דמשמע דבכל ענין איירי. נלענ"ד משמע מדבריו שמדובר כאן על דבר שיש לו עיקר מן התורה, אין זה אומר שהוא חיוב דאורייתא. באמת בריטב"א אי אפשר להסביר כך ונראה ממש שהוא סובר שקריאת פרשת פרה ופרשת זכור חיובן מדאורייתא, אבל בכל אופן יש לריטב"א שיטה מיוחדת שהוא סובר שכל קריאות התורה הם מדאורייתא, ואין פוסקים כך. ראינו מכל דברי הראשונים לעיל שסוברים שאין קריאת התורה מדאורייתא ומשום כך הקשו על דברי רש"י,

וכך נראה מדברי הבית יוסף באו"ח⁴² שכותב שפרשת זכור ופרשת פרה הם דאורייתא ולגבם לא שייך את כל ההיתרים שלא לשמוע את קריאת התורה, משמע ששאר הקריאות אינן דאורייתא וכך השו"ע פוסק שם.

בית יוסף⁴³ כותב: כתב הר"ש בר צמח [שו"ת התשב"ץ ח"ב סי' רס"א] קהל שהסכימו בחרם שלא יקרא בתורה בציבור בחור בלתי נשוי חל החרם שהקריאה בציבור תקנת סופרים היא והשבועה חלה עליה. .

רואים מדברי התשב"ץ הללו שקריאה בציבור זה רק תקנת סופרים.

הרמ"א⁴⁴ פוסק דבר זה, ואלו דבריו: ... קריאת התורה בציבור אינו אלא מדרבנן ושבועה או נדר חל עליו.

ביאור הגר"א⁴⁵ מפנה למס' ב"ק דף פ"ב, עמ' א' וכן לתוס' במס' מגילה דף י"ז, עמ' ב' שמבואר שם שקריאת התורה זה רק תקנה.

המחזיק ברכה⁴⁶ מביא את דברי אליה רבה ומה שדקדק מהרשב"א ואח"כ הביא את דברי ר' יהודה שירליאון, והוא כותב שרואים מדבריו שרק כתב דבר זה בדרך אפשר, ואלו דבריו: וראה בעיניך דלא כתב כן בפשיטות רק בלשון יכול להיות...

פרי חדש⁴⁷ ג"כ כתב שהתוס' במס' ברכות כתב שקריאת פרשת פרה זה דאורייתא והוא מקשה על דבר זה, שמנין נלמד דין זה. וכן הוא מקשה על דברי הרא"ש שיש לקרוא את פרשת זכור בעשרה, שמנין נלמד דין זה, ואלו דבריו: תימה דנהי דפרשת זכור. יראה

⁴² סי' קמ"ו, סעי' ב'

⁴³ יו"ד סי' רל"ט, סעי' ז'

⁴⁴ שם

⁴⁵ שם אות כ"א

⁴⁶ או"ח סי' קמ"ו

⁴⁷ שם

דהויה דאורייתא... אלא פרשת פרה, מנא ליה לתוס' ריש פרק היה קורא שהיה מן התורה, וכן בתוס' דמגילה⁴⁸... והרא"ש⁴⁹ לא הזכירו אלא פרשת זכור, ועוד תמהני על מה שכתב הרא"ש... דפרשת זכור הויה דאורייתא בעשרה וזה מנין לו וצ"ע...

ברכי יוסף⁵⁰ סובר שלכו"ע פרשת שקלים ופרשת החדש זה דרבנן, ואלו דבריו: לכל הדברות ולכל האמירות פרשת שקלים והחדש לאו דאורייתא.

הפני יהושע⁵¹ לומד מהסוגיא במס' מגילה שלפי תוס' במס' ברכות אין חיוב קריאת פרשת זכור אפי' מספר תורה. כיון שהרי אנו פוסקים כרשב"ג⁵² שתורה נביאים וכתובים רק כותבים בלשון הקדש או בלשון יונית וכיום לשון יונית נאבד⁵³ וא"כ אי אפשר להסביר שהדיון כאן אם בלשון הקדש נאמרה או בכל לשון נאמרה מתייחס לפרשת זכור וקריאתה מספר תורה. שהרי א"א לכתוב ספר תורה בלשון אחר חוץ מלשון הקדש ויונית, ולכן כיון שתוס' שם רצו להעמיד את הדיון לגבי קריאת פרשת זכור, אז י"ל שזה לא מתוך ספר תורה. אבל התוס' במס' מגילה שדחה הסבר זה, אז י"ל שהוא סובר שקריאת פרשת זכור יש לקרוא מתוך ספר תורה ולכן דחה את ההסבר שהדיון כאן מתייחס לקריאת פרשת זכור, ואלו דבריו: דלא ברירא לי' הך מילתא אי חייב לקרות פרשת זכור דוקא בתוך ס"ת או אפי' מתוך החומשים בעלמא כדמשמע מלשון השו"ע או"ח סי' תרפ"ה או אפי' בעל פה... מיהו מלשון התוס' כאן⁵⁴ דקשיא להו מעיקרא מאי נפקא מיניה ולא ניחא להו לפרש דנפקא מינה לענין פרשת זכור גופא דהוי מדאורייתא וא"כ משמע לכאורה דבלא"ה פשיטא להו דפרשת זכור בלשון הקדש דוקא כיון שצריך לקרותה בתוך ספר תורה דוקא וקי"ל דבעינן לשון הקדש או יונית ויונית לא שכיח ונאבד כמ"ש הרמב"ם ז"ל בהל' תפילין אלא דבתוס' ריש פרק היה קורא שהקשו ג"כ כמו בשמעתין ותירצו לחד שינוי דנפקא מינה לפרשת זכור וא"כ משמע איפכא דלא בעינן ספר תורה...

נלענ"ד שיש לדחות את ראית הפני יהושע שהתוס' במס' מגילה סובר שיש לקרות את פרשת זכור מספר תורה. כיון שי"ל שהסיבה שדחה את ההסבר שהדיון בגמ' מתייחסת לפרשת זכור, זה משום שלא שייך לומר כלפי פרשה אחת "כל התורה כולה בכל לשון נאמרה או בלשון הקדש נאמרה", כפי שכתב אליה רבה.

ג"כ נלענ"ד שיש לדחות את הראיה שלו שהתוס' במס' ברכות סובר שאין חיוב לקרות את פרשת זכור דוקא מספר תורה. כיון שהוא ביסס את דבריו על כך שאין לכתוב

⁴⁸ דף י"ז, עמ' ב'

⁴⁹ מס' ברכות פרק ז', סי' כ'

⁵⁰ או"ח סי' תרפ"ה, אות ג'

⁵¹ מס' מגילה, דף י"ז, עמ' ב'

⁵² מס' מגילה, דף ח', עמ' ב'- דף ט', עמ' א'

⁵³ עיין רמב"ם הל' תפילין, פרק א', הל' י"ט וכן בהל' ספר תורה, פרק י', הל' א'

⁵⁴ במס' מגילה

ספר תורה אלא בלשון הקדש או בלשון יונית, אבל במשנה במס' מגילה⁵⁵ יש דעת ת"ק שסוברת שתורה נביאים כתובים אפשר לכתוב בכל לשון. ונלענ"ד שהמחלוקת בין ת"ק לרשב"ג היא הדיון אם כל התורה כולה בלשון הקדש נאמרה או בכל לשון נאמרה. שלפי ת"ק כל התורה כולה בכל לשון נאמרה ולפי רשב"ג כל התורה כולה בלשון הקדש נאמרה. ג"כ צ"ע אם הדין הזה שספר תורה נכתבת דוקא בלשון הקדש או בלשון יונית זה דין דאורייתא או דין דרבנן, שאפשר שזה רק דין דרבנן. שהגמ' במס' מגילה⁵⁶ מביאה שרבותינו התירו לכתוב ספר תורה בלשון יונית משום מעשה של תלמי המלך, שאז תרגמו התורה שבעים ושנים זקנים. ואם כתיבת ספר תורה בלשון אחר חוץ מלשון הקדש זה דין דאורייתא, אז קשה איך התירו רבותינו לכתוב ביונית. ולפי"ז יש לדחות את ראית הפני יהושע, כיון שי"ל שמדין דאורייתא אפשר לכתוב ספר תורה בכל לשון. ג"כ נלענ"ד שבלי דברי הפני יהושע מוכח בתוס' במס' מגילה שפרשת זכור צריכים לקרוא בספר תורה, כיון ששם הוא בא לדחות את דברי רש"י שהדיון של הגמ' מתייחסת לקריאה בתורה בבית הכנסת, והוא כותב שאין קריאת התורה דאורייתא אלא דרבנן חוץ מפרשת זכור, וא"כ משמע שפרשת זכור יש לקרוא מספר תורה מדאורייתא. אלא אולי י"ל שהפני יהושע מסביר את דברי הראשונים שמדאורייתא יש לקרוא את פרשת זכור, אבל מדאורייתא אין חיוב לקרוא מספר תורה, בקריאת פרשת זכור שקוראים בשבת שלפני פורים מקיימים את המ"ע דאורייתא של זכור. אבל נלענ"ד שהסבר זה הוא דוחק, כיון שהרי כל הקושיא של הראשונים על רש"י שאין קריאת התורה דאורייתא, ולפי"ז גם קריאת התורה של פרשת זכור אינה דאורייתא, אז מה אמרו שפרשת זכור היא דאורייתא? נלענ"ד שגם התירוץ הראשון של תוס' במס' ברכות יש להסביר שהוא סובר שפרשת זכור יש לקרוא מספר תורה דוקא, כיון שנראה שהתירוץ הזה מתייחס לדברי רש"י, כפי שמבואר בדברי התוס' במס' מגילה.

שו"ת גינת ורדים⁵⁷ כותב שחכמים אומרים שארבע פרשיות מן התורה, והוא כותב שלא יודע היכן דבר זה כתוב בתורה, ולכן הוא מסביר שכוונת דבריהם שזה דרבנן רק רבנן הסמיכו את זה על פסוקים, ואלו דבריו: איברא דהכי מרגלא בפומיהו דרבנן דקריאת ד' פרשיות הללו הם מן התורה, ואנכי לא ידעתי היכן מצוה זו כתובה בתורה. ולכן נראה דקרו להו מן התורה והם מדרבנן, אלא רבנן אסמכינהו אקראי, ועל כן הא מיהא ראוי להחמיר בקריאתם כמו שכתבנו, אמנם בשאר קריאות אין לעכב על הקטן אם יקרא אותה יחידי לבדו.

נלענ"ד שאי אפשר להסביר כך בדברי הראשונים, כיון שהם מדברים מדאורייתא, הם מדברים על הצורך במילה "והיו" בק"ש.

⁵⁵ דף ח', עמ' ב'

⁵⁶ דף ט', עמ' א'

⁵⁷ חלק או"ח, כלל א', סוף סי' ל"ו

סיכום שיטות הפוסקים ואחרונים

שיטת בית יוסף: הבית יוסף מביא בשם התוס' במס' ברכות שגם פרשת פרה יש לקרות מדאורייתא. וכן כותב לגבי כל מיני היתרים שלא לשמוע קריאת התורה, שאין זה שייך בפרשת זכור ופרשת פרה. הוא ג"כ סובר כתרומת הדשן שלפי הרא"ש פרשת זכור יש לקרוא במנין מדאורייתא.

שיטת השו"ע: הוא פוסק שחיוב קריאת התורה של פרשת זכור ופרשת פרה הוא מדאורייתא, וכן משמע שחיוב מן התורה שזה יהיה בעשרה.

שיטת חכמת שלמה: מביא שבתוס' במס' ברכות היה כתוב גם פרשת פרה, אבל הוא כותב שזה טעות ויש למחוק את זה.

שיטת הב"ח: גורס כבית יוסף לגבי התוס' במס' ברכות. הוא סובר שאין חילוק בין פרשת פרה לפרשת שקלים ופרשת החדש. הוא סובר שכוונת רש"י שקריאת התורה בשבתות זה מדאורייתא, שמשה רבינו תיקן את הקריאות ועזרא רק תיקן את הסדר. וכן כותב שחיוב הקריאה בשבת הוא מדאורייתא, משום הפס' "וידבר משה את מועדי ה'".

שיטת מגן אברהם: כותב שכיון שבגמ' במס' ב"ק מבואר שקריאת התורה בשבת זה תקנת נביאים, אז לא שייך לומר שמה שכתוב בפרשת שמע "והיו" בא להוציא מהדבר הזה, לא שייך לגבי תקנה לומר דבר כזה. והוא סובר שקריאת פרשת פרה אין חיובה מדאורייתא, וכן סובר שתוס' במס' ברכות וכן הרשב"א הסבירו בדעת רש"י שפרשת פרה, פרשת זכור וכיוצא"ב מדאורייתא, אבל אין הם סוברים דבר זה.

ביאור הגר"א: סובר שאין קריאת פרשת פרה מדאורייתא.

שיטת אליה רבה: כותב שלפי הרשב"א גם פרשת שקלים וגם פרשת החדש מדאורייתא, וזה כוונתו כשכתוב "וכיוצא בהן", וסובר שאין טעות סופר בתוס' במס' ברכות ושם הוא כותב גם פרשת פרה. הוא ג"כ מביא בשם השל"ה שאפי' שדי' הפרשיות חיובן מדרבנן, בכ"ז יש לזוהר בקריאתן יותר משאר פרשיות התורה.

שיטת המחזיק ברכה: הוא כותב שרואים מדבר שר' יהודה שירליאון שרק כתב דבר זה בדרך אפשר.

שיטת פרי חדש: מקשה על הדעה שקריאת פרשת פרה זה דאורייתא. וכן הוא מקשה על דברי הרא"ש שיש לקרוא את פרשת זכור בעשרה.

שיטת ברכי יוסף: סובר שלכו"ע פרשת שקלים ופרשת החדש זה דרבנן.

שו"ת גינת ורדים: כותב שמה שאומרים שארבע פרשיות מן התורה כוונתם שזה דרבנן רק רבנן הסמיכו את זה על פסוקים.

הסברתי שנראה מדברי הראשונים שכל מה שכתבו הם רק כתבו להסביר את דברי רש"י, ואין הם סוברים בעצמם דבר זה, הם רק נדחקו כדי לתרץ את רש"י, חוץ מן הריטב"א שמשמע מדבריו שהוא באמת סובר דבר זה שקריאת התורה של פרשת פרה ופרשת זכור זה מדאורייתא.

מקור לד' פרשיות מדאורייתא

ערוך השלחן⁵⁸ נותן הסבר לכך שקריאת פרשת פרה זה מדאורייתא, שמשום שיש יתור בפרשה שכתוב "והיתה להם לחקת עולם", אז לומדים שיש חיוב לקרוא את הפרשה גם בזמן שאין אפר פרה, ואלו דבריו: אך גדולי האחרונים תמחו מאין לנו לומר דגם פרשת פרה היא מן התורה דאין שום רמז לזה בגמ'... ולענ"ד נראה דיש לזה רמז בתורה דהנה פרשת פרה אדומה כתיב באמצע הפרשה "והיתה לבני ישראל וגו' לחקת עולם" ודרשינן בספרי שתהא נוהגת לדורות ע"ש דאפר פרה אינו תלוי במקדש דגם בזמן האמוראים היה להם אפר פרה... ובסוף פרשה כתיב עוד "והיתה להם לחקת עולם" ומיותר הוא אלא דאתי לענין קריאת הפרשה אף בזמן דליכא אפר פרה... וכל שכן בזמן הזה דליכא עצם המצוה שהיתה ראויה להיות בזמן הזה אם היה לנו אפר פרה דודאי יש לומר שיש חיוב לקרות הפרשה.

נלענ"ד שדברים אלו מוקשים דא"כ הגמ' או מדרשי תנאים היו צריכים לדרוש את הפס' הזה, ולא מצינו דרשה זו בשום גמ' וכן בשום מדרש.

כל לימוד שננסה ללמוד כדי להוכיח שפרשת פרה זה דאורייתא עדיין ישאר הקושיא למה דבר זה אינו מובא בגמ' או במדרשי תנאים.

ספר ארצות החיים⁵⁹ נותן הסבר לכך שקריאת פרשת פרה זה דאורייתא, שהוא מסביר שזה בא בשביל המ"ע של "זכור את אשר הקצפת וכו'", שאין קוראים דבר זה משום גנותם של ישראל, ולכן במקום זה קוראים את פרשת פרה שהיא באה לכפר על חטא העגל. אבל הוא מסביר שדבר זה היה רק בדור המדבר, כיון שרק בדור המדבר היה חיוב זכירת מעשה העגל שהם היו מקציפים, ולפי"ז לכל הפוסקים אין חיוב קריאת פרשת פרה כיום מדאורייתא, ואלו דבריו: והנה במעשה העגל שכתב בו ג"כ "זכור אל תשכח את אשר הקצפת", ובתורת כהנים דריש ליה ג"כ שחיוב לזכרו בפה, צ"ע אמאי לא תקנו בו קריאת התורה, ועיין במגן אברהם⁶⁰ כתב מפני שהוא גנותן של ישראל, ונראה שמטעם זה תקנו פרשת פרה ובפסקי תוס' [פ"ק דברכות] והרשב"א בחדושו [שם] כתב שהוא מדאורייתא. והלחם חמודות [פרק ז', אות נ"ב] תמה עליהם למה יהיה מן התורה, ולפי"ז נראה שע"י שאי אפשר לקרות מעשה העגל שהוא גנותן של ישראל כמו שכתוב במס' מגילה [דף כ"ה] תקנו בעבורו פרשת פרה שכל מעשיה היה נגד מעשה העגל... אמנם הרמב"ן⁶¹ כתב שזכירת מעשה העגל לא היה נוהג אלא בדור המדבר שהם היו המקציפים, ובה נוכח להשוות דעת הפסקי תוס' והרשב"א עם כל הפוסקים שס"ל דפרשת פרה מדרבנן. כי הם כתבו זה על מה שכתב התוס' [ריש פרק היה קורא] על מה שכתוב שם למימרא דסברי רבנן דכל התורה בלשון הקדש נאמרה דאי בכל לשון נאמרה

⁵⁸ ס"י תרפ"ה, סעי' ז'

⁵⁹ למלבי"ם, בארץ יהודה, ס"י א', אות ד'

⁶⁰ או"ח ס"י מ"א, ס"ק ב'- לא מצאתי את הדבר.

⁶¹ עיין ברמב"ן בהוספות שלו על המ"ע של הרמב"ם, מ"ע ז'

"שמע" למה לי. איצטריך משום דכתיב "והיו". והקשו התוס' הא עזרא תקן קריאת התורה ומקמי דאתא עזרא "והיו" למה לי. ועל זה משני בפסקי תוס' דאצטריך לפרשת פרה וזכור שהם דאורייתא, ר"ל שגם פרשת פרה היה כבר דאורייתא, בזמן דור המדבר, אבל בזמן הזה מודים שהוא רק מדרבנן...

בתורת כהנים⁶² כתוב כך: וכן הוא אומר "זכור את יום השבת לקדשו" יכול בלבד. כשהוא אומר שמור. הרי שמירת לב אסורה הא מה אני מקיים זכור. שתהיה שונה בפיד. וכן הוא אומר "זכור אל תשכח את אשר הקצפת את ה' אלקיך במדבר". יכול בלבד. כשהוא אומר אל תשכח הרי שכחת לב אמורה. הא מה אני מקיים זכור שתהיה שונה בפיד...

ר"ש משאנץ⁶³ מסביר שכוונת תורת כהנים שתהיה שונה בפיד, שיהיה שונה הלכות עבודה זרה. הוא מסביר את כל הדינים שם שיהיה שונה בפיו, לזכירת שבת, לזכירת עמלק וכו' שהכוונה שילמד את ההלכות-הלכות שבת, הלכות מגילה.

נראה שכך ג"כ נוקט **הראב"ד**, אז לפי שניהם אי אפשר להסביר כמו שהסביר ספר ארצות חיים, שלקיים את המצוה יש ללמוד הלכות עבודה זרה, ואין לזה קשר עם קריאת פרשת פרה אדומה.

משך חכמה⁶⁴ כתב שפרשת פרה יש חיוב מדאורייתא לקראה בשעת עשיית פרה אדומה, וכך לומד מסוגיא במס' יומא, ואלו דבריו: ולדעתי הוא מפורש, דברישי יומא [ב]. [יליף לענין פרישה מהך [ויקרא ח', ל"ד] ד"כאשר [עשה ביום הזה] ציוה ה' לעשות לכם עליכם", "לעשות" אלו מעשי פרה, "לכפר עליכם" זה יום הכפורים. ואמר שם [יומא ד':] אי כל הכתוב בהם מעכב, או רק המעכב לדורות, יעויין דף ה'. ושם עמוד ב' אמר רשב"י: במילואים [מנין] שאף מקרא פרשה מעכבא, דכתיב [ויקרא ח', ה'] "ויאמר משה אל העדה] זה הדבר" אפי' דיבור מעכבא. אם כן, כי ילפינן לדורות גם בפרשת פרה מקרא מעכבא טרם עשיית הפרה. ונמצא בשעת עשיית הפרה, מקרא פרשה מעכבא והוי אז דאורייתא. ולפי זה גם ביוה"כ הוי דאורייתא.

אסביר את דבריו: כתוב **במס' יומא**⁶⁵: משנה- שבעת ימים קודם יום הכפורים מפרישין כהן גדול מביתו ללשכת פרהדרין...

גמ'- תנן התם שבעת ימים קודם שריפת הפרה היו מפרישין כהן השורף את הפרה מביתו ללשכה שעל פני הבירה צפונה מזרחה... מנא הני מילי א"ר מניומי בר חלקיה א"ר מחסיא בר אידי א"ר יוחנן אמר קרא "כאשר עשה ביום הזה צוה ה' לעשות לכפר עליכם" לעשות אלו מעשי פרה לכפר אלו מעשי יום הכפורים

⁶² פרשת בחוקתי, פרשה א', פסקא ג'

⁶³ שם

⁶⁴ פרשת חוקת, פרק י"ט, פס' כ'

⁶⁵ דף ב', עמ' א'

כתוב בספר ויקרא⁶⁶: ומפתח אהל מועד לא תצאו שבעת ימים עד יום מלאת ימי מלאיכם כי שבעת ימים מלא את-ידכם: כאשר עשה ביום הזה צנה יהוה לעשות לכפר עליכם: ופתח אהל מועד תשבו יומם ולילה שבעת ימים ושמתם את-משמרת יהוה ולא תמותו כי-כן צויתי:

הפסוקים הללו מדברים על ז' ימי המילואים, ורש"י⁶⁷ מסביר מה הגמ' לומדת מן הפס' "כאשר עשה וכו'", והוא מסביר שכמו שבז' ימי מילואים נצטוו אהרן ובניו לפרוש מביתם לז' ימים וביום השמיני עבדו כן הדבר לגבי פרה אדומה ויום הכפורים, ואלו דבריו:

מנא הני מילי. דבעי פרישה ליוה"כ ולפרה.

כאשר עשה. במלואים שצוה אותם לפרוש מביתם ז' ימים שנאמר (ויקרא ח) ופתח אהל מועד תשבו יומם ולילה וגו' ובשמיני עבדו שנאמר (שם ט) ויהי ביום השמיני קרא וגו' וכתב קרב אל המזבח וגו' כאשר וגו' צוה לעשות לדורות לפרוש ז' לפני עבודת יום אחד.

כתוב במס' יומא⁶⁸: דאיתמר מלואים ר' יוחנן ורבי חנינא חד אמר כל הכתוב בהן מעכב בהן וחד אמר דבר המעכב לדורות מעכב בהן שאין מעכב לדורות אין מעכב בהן תסתיים דר' יוחנן הוא דאמר כל הכתוב בהן מעכב בהן מדקאמר ליה ר' שמעון בן לקיש לר' יוחנן אי מה מלואים כל הכתוב בהן מעכב בהן ולא קא מהדר ליה ולא מידי תסתיים... א"ר יוחנן משום ר"ש בן יוחאי מניין שאף מקרא פרשה מעכב ת"ל ויאמר משה אל העדה זה הדבר אשר צוה ה' אפילו דיבור מעכב מקרא.

רש"י⁶⁹ מסביר שמקרא פרשה מעכב שעליו מדבר רשב"י זה פרשת מלואים, שהיה אומר אותם כשהתחילו המילואים, ואלו דבריו: פרשת מלואים שנצטווה בואתה תצוה אמר להם לציבור בעשרים ושלושה באדר כשהתחילו המלואים והקהיל את העדה אל פתח אהל מועד שנאמר "ותקהל העדה וגו' ויאמר משה אל העדה זה הדבר אשר צוה ה' לעשות" ומקראות הללו בעשיית המלואים בצו את אהרן:

יוצא לפי"ז שגם לפי ר' חנינא מקרא פרשה מעכב, שדברי רשב"י הם נאמרים לכו"ע. ולפי"ז יוצא שקריאת פרשת פרה כשהיו עושים את הפרה וכן קריאת פרשת סדר יום הכפורים ביום הכפורים זה דאורייתא, והם מעכבים. שהרי יש היקש בין ימי המילואים למעשי פרה אדומה ויום הכפורים.

נלענ"ד שיש להקשות על ההסבר הזה, כיון שאפשר לומר שמעשי פרה אדומה וכן יום הכפורים לומדים ממילואים רק את הדין של הפרישה של ז' ימים, לא צריכים לומר שלכל הדינים הם לומדים ממילואים. הפס' שלומדים מעשי פרה אדומה ויום הכפורים

⁶⁶ פרק ח', פס' ל"ג- ל"ה

⁶⁷ שם במס' יומא

⁶⁸ דף ד', עמ' ב'- דף ה', עמ' ב'

⁶⁹ שם

ממילואים מתייחס לפרשת הז' ימים, ולכן י"ל שרק את זה הם לומדים ממילואים. יש עוד דבר להעיר שאין אנו מוצאים בדברי הגמ' ורמב"ם שיש לקרוא את פרשת פרה אדומה בשעת עשיית מעשי פרה האדומה.

ספר מקראי קודש⁷⁰ מוסיף לדברי המשך חכמה שכתוב **במס' יומא**⁷¹:

משנה- בא לו כהן גדול לקרות אם רצה לקרות בבגדי בוץ קורא ואם לאו קורא באצטלית.

זה מדובר לגבי עבודת יום הכפורים. **ורש"י**⁷² כותב שם :

בא לקרות. את הפרשה דילפינן ממילואים דאמרין בפ"ק (דף ה:) מניין שאף מקרא פרשה מעכב וכו'.

רואים מדברי רש"י הללו שלמדו ממילואים שיש לקרוא פרשה ביוה"כ. **והרב פרנק** מסביר שלומדים ממילואים משום הפס' "כאשר עשה ביום הזה צוה ה' לעשות לכפר עליכם", וא"כ כך יש ללמוד גם למעשי פרה אדומה.

בהערות לספר מקראי קודש⁷³ מביא **שהירושלמי**⁷⁴ שם במס' יומא לומד מפס' את הדין הזה של קריאת כהן גדול ביום הכפורים, וכך כתוב שם: מניין לקריאת הפרשה ר' אידי בשם ר' יצחק (ויקרא טז) ויעש מה ת"ל כאשר צוה ה' את משה מיכן לקריאת הפרשה.

לפי"ז אין זה נלמד מפרשת מילואים וא"כ אין ראייה שיש ללמוד קריאת פרשת פרה אדומה ממילואים.

כל התירושים הללו אינם מתרצים למה פרשת מחצית השקל הוא דאורייתא וכן פרשת החדש לפי אליה רבה, וכפי שמשמע מר' יהודה שירליאון והרשב"א, שכתבו "וכיוצא בהן".

שלחן גבוה⁷⁵ מסביר שהסיבה שקוראים את פרשת פרה זו אזהרה לטהר מטמאי מת לפני פסח, ולפי"ז דבר זה אינו שייך כיום, ולכן צריך להיות שבזמן הזה קריאת פרשת פרה לא יהיה דאורייתא, אבל כיון שהורה השו"ע שזה דאורייתא, אז יש לחוש לדבריו, ואלו דבריו: איברא שדוקא זכור נראה שהוא מדאורייתא בזמן הזה דכשאמר הקב"ה "זכור את אשר עשה לך עמלק" הוא בין בזמן הבית בין בזמן שלא בפני הבית ואם לא יקראו בצבור פעם א' בשנה בפני עצמה אתי לאנשווי [יבואו לשכות]... אבל פרשת פרה שהוא אזהרה לטהר מטמאי מת מה שייכות יש בה בזמן הזה א"כ אינה אלא דרבנן אלא כבר הורה רבינו המחבר ראוי לחוש לדבריו.

⁷⁰ ארבע פרשיות, סי' ח'

⁷¹ דף ס"ח, עמ' ב'

⁷² שם

⁷³ הררי קודש של ר' יוסף הכהן נכד הרב פרנק

⁷⁴ פרק ז', הלי' א'

⁷⁵ או"ח סוף סי' תרפ"ה

כתוב במס' מגילה⁷⁶:

משנה- ר"ח אדר שחל להיות בשבת קורין בפרשת שקלים חל להיות בתוך השבת מקדימין לשעבר ומפסיקין לשבת אחרת בשניה זכור בשלישית פרה אדומה ברביעית החודש הזה לכם בחמישית חוזרין לכסדרן...

רש"י⁷⁷ מסביר את הטעם לקריאת ד' פרשיות הללו והזמנים שנקבעו, שפרשת שקלים זה כדי להודיע לבני ישראל שיביאו שקליהן כדי שיהיה תרומה חדשה בניסן שיכלו להקריב קרבנות מתרומה חדשה. פרשת זכור זה כדי להסמיך מחיית עמלק למחיית המן. פרשת פרה אדומה זה כדי להזהיר את ישראל שיעשו פסחיהן בטהרה. פרשת החדש זה משום ששם מוזכר פרשת הפסח, ואלו דבריו:

קורין בפרשת שקלים. להודיע שיביאו שקליהן באדר כדי שיקריבו באחד בניסן מתרומה חדשה כדאמרין בגמרא.

ומפסיקין לשבת הבאה. מלומר פרשה שנייה כדי שתקרא פרשת זכור בשבת הסמוכה לפורים לסמוך מחיית עמלק למחיית המן.

פרה אדומה. להזהיר את ישראל לטהר שיעשו פסחיהן בטהרה.

ברביעית החודש הזה לכם. ששם פרשת הפסח ובש"ס ירושלמי גרסינן אמר ר' חמא בדין הוא שיקדום החודש לפרשת פרה שהרי באחד בניסן הוקם המשכן ושני לו נשרפה הפרה ומפני מה הקדימוהו שהיא טהרתן של ישראל.

בירושלמי⁷⁸ מוסבר למה קורין את פרשת שקלים לפני פורים:

ר' לוי בשם ר"ש בן לקיש צפה הקב"ה שהמן הרשע עתיד לשקול כספו על ישראל אמר מוטב שיקדום כספן של בני לכספו של אותו רשע לפיכך מקדימין וקורין בפרשת שקלים.

בירושלמי⁷⁹ מוסבר למה קורין את פרשת פרה לפני פרשת החדש:

רבי לוי בשם רבי חמא בר חנינה בדין הוא שתקדים החודש לפרה שבאחד בניסן הוקם המשכן ובשני נשרפה הפרה ולמה פרה קודמת שהיא טהרתן של כל ישראל.

נלענ"ד שלפ"ז יש להסביר את הסברא שפרשת מחצית השקל ופרשת פרה זה דאורייתא. שהדין הזה לתת מחצית השקל לחדש ניסן, ושיהיה תרומה חדשה בניסן כדי שיכלו להקריב קרבנות מתרומה חדשה זה דין דאורייתא, כפי שהבאתי לעיל שנלמד מן הפס' "עולת חדש בחדשו", ולפ"ז אולי יש לומר שגם ההודעה שיש להביא את מחצית השקל זה חלק מן המצוה, ויש לו גדר של דאורייתא. וכיון שלפי רש"י קריאת הפרשה היא ההודעה, אז יש לה דין דאורייתא. וכן לגבי פרשת פרה חובת הטהרה לפני פסח הוא

⁷⁶ דף כ"ט, עמ' א'

⁷⁷ שם

⁷⁸ מס' מגילה, פרק ג', הל' ד', דף כ"ה, עמ' א'

⁷⁹ שם, פרק ג', הל' ה', דף כ"ה, עמ' ב'

דין דאורייתא, שחובה מדאורייתא להקריב את פסח בטהרה, ולכן י"ל שקריאת פרשת פרה באה להזהיר שיקריבו את פסחיהן בטהרה, אז יש לזה גדר של דאורייתא, זה מצורף עם הטהרה. אבל בכל אופן יצא שבזמן הזה קריאת פרשת פרה וכן פרשת מחצית השקל הם רק דרבנן, כיון שכיום אין לנו ענין של הקרבת פסח, והאזהרה של טהרה. וכן כיום אין לנו נתינת מחצית השקל לבית המקדש.

לגבי פרשת החדש, נלענ"ד שאולי אפשר להסביר ע"פ דברי הרמב"ן⁸⁰ שכתב: "החדש הזה לכם ראש חדשים"...וטעם החדש הזה לכם ראש חדשים, שימנו אותו ישראל חדש הראשון, וממנו ימנו כל החדשים שני ושלישי עד תשלום השנה בשנים עשר חדש, כדי שיהיה זה זכרון בנס הגדול, כי בכל עת שנזכיר החדשים יהיה הנס נזכר, ועל כן אין לחדשים שם בתורה, אלא יאמר החדש השלישי... וכמו שתהיה הזכירה ביום השבת במנותינו ממנו אחד בשבת, ושני בשבת... כך הזכירה ביציאת מצרים במנותינו החדש הראשון והחדש השני...

לפי דברי הרמב"ן שסובר שיש כאן חיוב למנות את החדשים ליציאת מצרים, למנות חדש הראשון, חדש השני וכו', י"ל בקריאת פרשת החדש אנו מקיימים מצוה זו. קריאת פרשת החדש, שהיא חדש ניסן, ראש החדשים, החדש שבו יצאנו לגלות, היא קיום המצוה למנות את החדשים לחדש הראשון שיצאנו ממצרים. אבל יש להוסיף שכל הקריאה הזאת היתה דאורייתא עד גלות בבל, כפי שהרמב"ן בעצמו כותב שם, שלאחר גלות בבל חזרנו לארץ ישראל עם שמות חדשים של פרס, ועכשיו קוראים לחדשים בשמות אלו כדי לזכור את הגאולה מבבל, ולכן לא שייך יותר למנות לחדשים שיצאנו ממצרים, ולכן גם קריאת פרשת החדש אין לו דין דאורייתא, ואלו דבריו:

וכבר הזכירו רבותינו זה הענין, ואמרו שמות חדשים עלו עמנו מבבל, כי מתחלה לא היו להם שמות אצלנו, והסבה בזה כי מתחלה היה מניינם זכר ליציאת מצרים, אבל כאשר עלינו מבבל ונתקיים מה שאמר הכתוב "ולא יאמר עוד חי ה' אשר העלה את בני ישראל מארץ מצרים כי אם חי ה' אשר העלה"⁸¹, "ואשר הביא את בני ישראל מארץ צפון"⁸², חזרנו לקרא החדשים בשם שנקראים בארץ בבל להזכיר כי שם עמדנו ומשם העלנו הש"י [כי אלה השמות ניסן אייר וזולתם שמות פרסיים, ולא ימצא רק בספרי נביאי בבל ובמגלת אסתר... והנה נזכיר בחדשים הגאולה השנית כאשר עשינו עד הנה בראשונה.

גהות על ספר המנהגים [של הרב יצחק אייזיק טירנא זצ"ל]⁸³ כותב את הסיבות לקריאת ד' פרשיות, והוא כותב לגבי פרשת פרה זה משום שלפי רשב"ג שואלין בהלכות הפסח קודם לפסח שתי שבתות וטמא אינו עושה פסח, לכן קורין פרשת פרה לאחר

⁸⁰ ספר שמות, פרק י"ב, פס' ב'

⁸¹ ירמיהו פרק ט"ז, פס' י"ד-ט"ו

⁸² ירמיהו פרק כ"ג, פס' ח'

⁸³ מנהג של ראש חדש אדר, הערה מ"ז

פורים בסמיכות לחדש ניסן, כדי שיכנס לפסח בטהרה. לפיו אפשר להוסיף שקריאת פרשת פרה יש לו דין של שואלין בהלכות הפסח קודם לפסח, ויש לזה גדר של דאורייתא שזה נלמד מפסוקים לגבי משה רבינו כשהזהיר על הפסח⁸⁴. לגבי פרשת החדש הוא כותב: ופרשת החדש למה לפי שבניסן נתבשרו כו'. אולי אפשר להסביר את דבריו כפי שהסברתי ע"פ הרמב"ן. שכיון שבניסן נגאלנו, אז יש למנות את החדשים לניסן, ויש להזכיר את החדש הזה, ולכן קוראים את פרשת החדש.

אבודרהם השלם⁸⁵ מסביר למה קורין את פרשת פרה אדומה, וכן פרשת החדש, ואלו דבריו:

ופרשת פרה אדומה להודיע לעם שהם טמאי מתים שיטהרו באפר פרה לפי שבראש חדש ניסן מתחילין הרחוקים לעלות לירולשים ולפיכך אין מפסיקין בין פרשת פרה אדומה לפרשת החדש. ובפרשת החדש להודיע לעם שבשבוע הנכנס יהיה ראש חודש ניסן ויכינו עצמם לעלות לרגל.

לפי מה שמסביר אפשר לומר שכיון שהעליה לרגל והקרבת קרבן פסח זה דאורייתא, אז בקריאת פרשת החדש שהיא באה להודיע להם על כך יש לו גדר של דאורייתא.

ספר מועדים וזמנים⁸⁶ מסביר שיש חילוק בין שאר קריאות התורה ובין קריאת פרשת זכור ופרשת פרה [אם סוברים שהם דאורייתא], שבשאר קריאות מספיק השמיעה, אבל לגבי קריאת פרשת זכור ופרשת פרה יכול להיות שעיקר המצוה הוא הקריאה, ולכן האנשים רק יוצאים מדין שומע כעונה. ולכן צריך שהמברך על הקריאה יכוון להוציא את הקהל בברכה, כיון שנחשב שהם קוראים ולכן הם מחויבים בברכה. בשאר קריאות לא תקנו ברכה משום השמיעה, ואלו דבריו:

ונראה דבכל קריאה סגי בשמיעה והכא אולי עיקר המצוה קריאה כמו עיקרה בדאורייתא ומהני רק מכח שומע כעונה ולהכי בפרשת זכור ופרה מבואר בפוסקים שצריך להוציא הקהל בברכה דכיון דקורין ויוצאין חל עליהו חובת ברכה וצריך המברך לכוון להוציאם משא"כ בקריאה דעלמא על מצות שמיעה לא תיקנו ברכה...

⁸⁴ מס' פסחים, דף ו', עמ' א' - עמ' ב': כדתניא שואלין ודורשין בהלכות הפסח קודם הפסח שלשים יום ר' שמעון בן גמליאל אומר שתי שבתות מאי טעמא דתנא קמא שהרי משה עומד בפסח ראשון ומזהיר על הפסח שני שנאמר ויעשו בני ישראל את הפסח במועדו וכתוב ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם ור' שמעון בן גמליאל אמר לך איידי דאיירי במילי דפסחא מסיק להו לכל מילי דפסחא מאי טעמא דרשב"ג שהרי משה עומד בראש החדש ומזהיר על הפסח שנאמר החדש הזה לכם ראש חדשים וכתוב דברו אל כל עדת ישראל לאמר בעשור לחדש הזה ויקחו להם איש שה לבית אבות וגו' ממאי דבריש ירחא קאי דילמא בארבעה בירחא או בחמשה בירחא קאי אלא אמר רבה בר שימי משמיה דרבינא מהכא וידבר י"י אל משה במדבר סיני בשנה השנית בחדש הראשון וכתוב ויעשו בני ישראל את הפסח במועדו

⁸⁵ סוף סדר הפרשיות וההפטרות

⁸⁶ של הרב משה שטרנבוך, חלק ב', סי' נ"א

הערות על ספר מקראי קודש⁸⁷ מסביר שיש לחלק בין פרשת זכור לפרשת פרה, שפרשת זכור היא חיוב על כל יחיד ויחיד, ופרשת פרה היא חיוב על הציבור אפי' למי"ד שהיא דאורייתא... שקריאת התורה מעיקרו החיוב הוא על הציבור משא"כ בזכור שהחיוב הוא על כל יחיד ויחיד אלא שמצותה היא בקריאה בספר תורה ובצבור, ומה"ט נהג הגר"א לעלות לספר תורה ולקרות בעצמו, ונראה שפרשת פרה לענין זה החיוב הוא על הצבור אפי' למי"ד שהיא מן התורה ומה"ט לא נזכר שהגר"א החמיר כן בפרשה פרה.

סיכום סופי

הבאתי את שיטות הראשונים ואחרונים בדיון הזה אם חיוב קריאת ד' הפרשיות זה מדאורייתא. נלעני"ד על אף הסברי למקור הדברים של חיוב ד' פרשיות, בפשטות נראה שאין החיוב מדאורייתא וזו תקנת חכמים. נלעני"ד שג"כ קריאת פרשת זכור, אין חיובה מן התורה, זאת אומרת שאין חיוב דוקא לקרוא מספר תורה. אני הרחבתי את הדיבור על כך בחוברת שכתבתי על עמלק. ונלעני"ד בפשטות שיש רק חיוב לשנות את הדברים הללו, אין חיוב לאומרם מתוך ספר תורה, רק שאם קוראים אותם מתוך ספר תורה מקיימים את המצוה. ונלעני"ד שיש להעיר על כך שיש שיטות ראשונים שהחיוב הוא יום יומי ואינו פעם אחת בשנה, וכן זאת שיטת הרמב"ם ונלעני"ד שכך יש לנהוג להלכה. לגבי שאר הפרשיות כפי שהעיתי קשה מאוד המקור לכך, נכון שהשו"ע ורמ"א פוסקים שקריאת התורה של פרשת זכור ופרשת פרה חיובן מן התורה, אבל כפי שהבאתי הרבה אחרונים חולקים על דבריהם, לגבי פרשת פרה, ולכן נלעני"ד שיש מקום להקל בדבר הזה. לגבי פרשת זכור, נראה שהדברים יותר קשים, כיון שאין מוצאים כל כך שהאחרונים חולקים על דבר זה, אבל נלעני"ד שהעיקר כדעת הרמב"ם, ונלעני"ד שאין חיוב קריאה מתוך ספר תורה.

⁸⁷ הררי קודש, ארבע פרשיות, ס"י ב', ד"ה הבדלים בין זכור לפרה וכו'

אליעזר מגן

הצלת עצמו בממון חבירו

איתא בב"ק ס': "ויתאוה דוד ויאמר מי ישקני מים מבור בית לחם אשר בשער" וכו' (שמואל ב', כו') ושואלת הגמרא "מאי קמיבעיא ליה" (למה דוד התאוה?) "רב הונא אמר גדישים דשעורים דישראל הוו דהוו מיטמרי פלישתים בהן וקא מיבעיא ליה מהו להציל עצמו בממון חבירו? שלחו ליה: אסור להציל עצמו בממון חבירו אבל אתה מלך אתה ומלך פורץ לעשות לו דרך ואין מוחין בידו", כלומר, פלישתים התחבאו בשדה של ישראל ודוד רצה לשרוף את השדה ולהרוג את הפלישתים, וא"כ הוא מציל עצמו מפלישתים בממון חבירו - השדה ששרף, ודוד הסתפק האם מותר או אסור?

ולכאורה, הספק אינו ברור, שהרי פקוח נפש דוחה את כל התורה כולה, ופשוט שמותר לשרוף את השדה כדי להציל עצמו ממיתה, שהרי אין לך דבר העומד בפני פקו"נ אלא ג' עבירות בלבד?

התוס' שם ד"ה "מהו להציל עצמו בממון חבירו" הקשה כן, ותירץ שדוד הסתפק האם הוא יצטרך לשלם על השדה כשמציל עצמו מפני פקוח נפש או לא, ובאמת היה פשוט לדוד שמותר לשרוף את השדה משום פקו"נ.

וכן כתב הרא"ש בסי' יב' "דמילתא דפשיטא הוא דאין לך דבר שעומד בפני פקו"נ אלא שלוש עבירות", וא"כ באמת הגמרא "אסור להציל עצמו בממון חבירו הוא" - אסור להציל עצמו שלא על מנת לשלם אבל על מנת לשלם מותר. וכן דעת הרשב"א (בדף פא':), וכן סובר גם המאירי.

אך יש להקשות על שיטה זו שאם מותר להציל עצמו בממון חבירו מדוע נקטה הגמ' בלשון: "אסור להציל עצמו בממון חבירו" על דרך השלילה, וצריך לבאר ע"ז שהכוונה שאסור להציל עצמו כשלא משלם, היה צ"ל "מותר להציל עצמו בממון חבירו על מנת לשלם"?

היד רמ"ה מתרץ שהגמ' נקטה בלשון "אסור" להורות שאסור להציל עצמו בממון חבירו דווקא כשיכול להציל עצמו ע"י דבר אחר, אך אם אינו יכול להציל עצמו ע"י דבר אחר, מותר להציל עצמו בממון חבירו כיוון שאין לך דבר שעומד בפני פקו"נ אלא ג' עבירות. וכל זה לכתחילה, לענין איסור, אך לענין חיוב תשלומין חייב לשלם, ואם אינו יכול להציל עצמו אלא ע"י ממון חבירו מותר אף לכתחילה וישלם.

שיטת רש"י

רש"י לעומתם לא מחלק בין כשמשלם לכשלא משלם וסובר שבכל מקרה אסור להציל עצמו בממון חברו אף אם ישלם לבסוף, וכמשי"כ בד"ה "ויצילה" הואיל ואסור להציל את עצמו בממון חברו".

אך דעת רש"י תמוהה מאוד, שהרי פקוח נפש דוחה את כל התורה כולה, וא"כ, כיצד יתכן שבמקום פקוח נפש לא יוכל להציל עצמו בממון חברו?

המשנה בכתובות יח': אומרת "העדים שאמרו כתב דינו הוא זה אבל אנוסים היינו וכו' אין נאמנים" ושואלת הגמ' שם יט': "אנוסין מ"ט? א"ר חסדא קסבר ר"מ עדים שאמרו להם חתמו שקר ואל תהרגו יהרגו ולא יחתמו שקר". ומקשה הגמרא "א"ל רבא השתא אילו אתו לקמן לאמלוכי אמרינן להו זילו חתומו ולא תתקטלון דאמר מר אין לך דבר שעומד בפני פקו"נ אלא ג"ע שפ"ד וע"ז? ורואים גם מכאן דאליבא דרב חסדא ממון דוחה פקוח נפש שהרי "יהרגו ולא יחתמו שקר", והרי פקו"נ דוחה הכל חוץ מג' עבירות?

מתרץ הרמב"ן (שם) ב' תירוצים: א. דינא הוא שיהרגו, ואל יחתמו שקר, ומדת חסידות היא. ב. ר' מאיר סובר שמדינא יהרגו ואל יחתמו שקר, כיוון שנמצא בברייתא חיציגנית - "שלושה דברים אין עומדין בפני פקו"נ, ר' מאיר אומר אף הגזל". וא"כ אפשר לומר גם אצלנו שרש"י העמיד את הגמ' במידת חסידות או אליבא דר"מ דגם בגזל יהרג ואל יעבור.

וכבר נחלקו הראשונים בתירוצו הראשון של הרמב"ן - האם מותר להחמיר על עצמו ממידת חסידות וליהרג במקום שאמרו יעבר ואל יהרג. דהתוס' בע"ז כז: סוד"ה - "יכול" והרא"ש שם (סי' ט') סוברים דרשאי להחמיר על עצמו, והוכיחו דבריהם מהירושלמי "ר' אבא בר זימנא שהיה חייט אצל עובד כוכבים א"ל אכול נבילות ואי לא קטילנא לך א"ל אי בעית למיקטל קטיל דלא אכילנא" ומסתמא בצינעא היה בבית העכו"ם אלא שרצה להחמיר על עצמו. וכן דעת הריטב"א והר"ן וכן נפסק להלכה בשו"ע יו"ד סי' קנז' ס"א. "כל העבירות שבתורה חוץ מע"ז וג"ע ושפ"ד אם אומרים לו לאדם שיעבור עליהם או יהרג אם הוא בצינעא יעבור ואל יהרג ואם ירצה להחמיר על עצמו וליהרג רשאי".

הרמב"ם בפ"ה מהל' יסודי התורה הלכה א' חולק וסובר "בשעה שיעמוד גוי ויאנוס את ישראל לעבור על אחת מכל מצוות האמורות בתורה או יהרגו - יעבור ולא יהרג שנא' במצווה 'אשר יעשה אותם האדם וחי בהם' ולא שימות בהם, ואם מת ולא עבר הרי זה מתחייב בנפשו" - וכן בהל' ד' "כל מי שנאמר בו יעבור ולא יהרג ושהרג ולא עבר הרי זה מתחייב בנפשו". ונחלקו הנימוקי יוסף ו"עבודת המלך" בדברי הרמב"ם האם באדם גדול וחשוב ג"כ אמרינן יעבור ואל יהרג.

דלדעת הנמוקי"י (מובא בכס"מ שם ה"ד) "דאפי' לפי סברת רבינו אם הוא אדם גדול וחסיד ירא שמים ורואה שהדור פרוץ בכך רשאי לקדש את השם ולמסור עצמו אפי' על מצוה קלה כדי שיראו העם וילמדו ליראה את השם ולאהבו בכך לבס". כמו כן סובר הריטב"א בכתובות בסוף יח':. ואילו לדעת עבודת המלך אפי' אדם גדול וחשוב אינו

רשאי ליהרג על שאר עבירות, שהרי הרמב"ם כתב בה"ד "... וכל מי שנאמר בו יהרג ואל יעבור ונהרג ולא עבר הרי זה קידש את השם ברבים כדניאל, חנניה, מישאל ועזריה ורי' עקיבא וחביריו", והרי דניאל חנניה מישאל ועזריה ורי'ע וחביריו נאמר בהם יהרג ואל יעבור ולכן נהרגו, אך לא מסרו עצמם ממידת חסידות כפי שאמר הנמוק"י, ומשמע דאף באדם גדול וחשוב אין לו להחמיר על עצמו.

ולפי"ז הספק של דוד המלך האם מותר להציל עצמו בממון חבירו (עוון גזל) תלוי במח' הרמב"ן ודעימיה והרמב"ם. דלדעת הרמב"ן אסור להציל עצמו בממון חבירו ממידת חסידות, ולפי הרמב"ם מותר להציל עצמו, וגם בשיטת הרמב"ם עצמו יש מח' בין הנמוק"י ועבודת המלך. דלנמוק"י לאדם חשוב כזה אסור להציל עצמו בממון חבירו, ולעבודת המלך מותר. וענו לו חכמים "אבל אתה, מלך אתה, ומלך פורץ לעשות לו דרך ואין מוחין בידו", וכל זה אליבא דשיטת רש"י דסובר דאסור להציל עצמו בממון חבירו אף כשמשלם, אך לשיטת התוס' לכו"ע מותר כשמשלם.

ומיהו קשה על שיטת רש"י אליבא דהנמוק"י בהסבר הרמב"ם דאמר דבאדם חשוב יהרג ואל יעבור שהרי הרמב"ם בפ"ח מהל' חובל ומזיק ה"ב אומר בדינו של מוסר ממונו של חבירו לאנס "ואם נשא ונתן ביד אע"פ שהוא אנוס חייב לשלם שהמציל עצמו בממון חבירו חייב לשלם". וכ"כ בהל' י"ג שם "נרדף ששבר כלים של רודף פטור... ואם שבר כלי אחרים חייב שהמציל עצמו בממון חבירו חייב", ומשמע מדבריו שמותר להציל עצמו בממון חבירו אלא שצריך לשלם, שהרי אם היה אסור היה צ"ל שאסור לשאת ולתת ביד, וכן שאסור לשבור כלים של אחרים, וקשה על הנמוק"י שהסביר שהרמב"ם סובר דבאדם חשוב יהרג ואל יעבור, משמע שאסור להציל עצמו בממון חבירו! וכאן הרמב"ם לא חילק בין אדם חשוב לאדם רגיל ובשניהם יציל עצמו וישלם? אליבא דשיטת רש"י שהסביר שאסור בכל מקרה להציל עצמו בממון חבירו אף כשמשלם, אך אליבא דהתוס' אין קושיה כיוון שהתוס' פירשו שהאיסור הוא רק כשלא משלם אך אם משלם מותר לכתחילה להציל עצמו בממון חבירו וממילא לא מתחילה המח' בדעת הרמב"ם לגבי אדם חשוב, דבכל מקרה מציל עצמו, וכמו שפסק הרמב"ם שהמציל עצמו בממון חבירו חייב לשלם. ולכאורה מכאן ראייה שהרמב"ם פסק אליבא דתוס'.

ומיהו כתב בשו"ת בנין ציון סי' קס"ז-קס"ח דטעמו של רש"י נכון מסברא ואינו תמוה כלל, ומוכיח זאת מיומא פה. דרי"ע יליף דפיקוח נפש דוחה שבת מעבודת המקדש מק"ו, מה עבודה שהיא חמורה דוחה שבת, פקו"י שדוחה עבודה ק"ו שדוחה את השבת, ומ"מ אף שהתורה התירה לחלל שבת מפני עבודת תמידין ומוספין, לא התירה התורה לגזול, שאם לא מצא להקריב תמיד, אסור לגזול כדי להקריב דאמרינן "קרבנו" ולא הגזול (ב"ק סו:), וא"כ אף שהתורה התירה שבת מפני עבודה, מ"מ לא התירה ממון אחרים מפני עבודה, וכיוון שפקו"י נלמד מעבודה, א"כ כמו שעבודה לא דוחה את הגזול כך גם פקו"י לא דוחה את הגזול.

ומוסיף שזו מחלוקת אמוראים בין רב חסדא לרבא בגמ' בכתובות הני"ל, רב חסדא סובר "עדים שאמרו להם חתמו שקר ואל תהרגו יהרגו ואל יחתמו שקר", א"כ לרב

חסדא אסור להציל עצמו בממון חברו, ואילו רבא חולק עליו וסובר "אילו אתו לקמן לאמלוכי אמרינן להו זילו חתומו ולא תתקטלון", כלומר יחתמו שקר ולא יהרגו, ואע"פ שהרמב"ן והרשב"א שם פירשו דברי רב חסדא דרך ממידת חסידות יהרג ואל יעבור, אך מדינא יחתמו שקר ולא יהרגו. מ"מ לשיטת רש"י וכפי שכתב שם דאם לא יהרגו משוי נפשיהו רשעים שחתמו על שקר דסבירא ליה דלרב חסדא זה הדין ולא מידת חסידות. וא"כ זו גם המח' אצלנו מה היתה שאלת דוד, דרב פירש שהשאלה היתה מהו להציל עצמו בממון חברו והשיבו לו שאסור, אבל אתה מלך וכו', ורש"י דרב הונא ס"ל כרב חסדא דמן הדין אסור להציל עצמו בממון חברו, ורבא שחולק על רב הונא כדאמרינן לעיל פירש ששאלת דוד היתה מהדין טמון באש, ולא מהו להציל עצמו בממון חברו דזה פשיטא דמותר.

הצלת עצמו בפני הבעלים או שלא בפניהם

ויש לברר האם האיסור להציל בממון חברו הוא בפני הבעלים או שלא בפני הבעלים או שמא בכל מקרה אסור?

בעל אור גדול (סימן א' ד"ה ועפ"י) מבאר שטעמו של ר"מ שאמר שגם גזל הוא אחד מהמצוות שבהם יהרג ואל יעבור הוא שגזל הוא אביזרייהו דשפיכות דמים כמ"ש בב"ק קי"ט- "א"ר יוחנן כל הגוזל את חברו שווה פרוטה כאילו נוטל נשמתו ממנו", וכמו שעל שפ"ד יהרג ואל יעבור כן הדין הוא גם בגזל. החתם סופר חושן משפט סי' ר' נותן טעם אחר לדברי ר"מ וכותב שגזל הוא אביזרייהו של שפ"ד משום שאין אדם מעמיד עצמו על ממונו, ואם יזיק את ממונו יבוא לידי שפ"ד ולכן יהרג ואל יעבור גם בגזל. יוצא לפי הסברו של החתם סופר שאסור להציל עצמו בממון חברו דווקא בפני הבעלים כיוון שאין אדם מעמיד עצמו על ממונו, אך שלא בפני הבעלים יכול להציל עצמו בממון חברו.

המאירי בקידושין ח': סובר אחרת ומוכיח דבריו מהגמ' שם "בעי רב מרי כלב רץ אחריה מהו? בההוא הנאה דקא מצלה נפשה מיניה גמרה ומקניא ליה נפשה או דלמא מדי אמרה ליה מדאורייתא חיובי מחייבת לאצולן"? כלומר הספק הוא שמא מתוך שאותו אדם הציל אותה מהכלב היא מקנה לו עצמה ומקודשת, או אולי מכיוון שהוא חייב להצילה מדכתיב "לא תעמוד על דם רעך" אינה גומרת להקנות עצמה ואינה מקודשת. מסביר המאירי שמדובר שהיא רוצה להחזיר לו את דמי הככר שזרק לכלב, שאם לא כן אינו חייב להצילה שאף הוא אסור להציל עצמו בממון חברו וממילא גם אותה אסור לו להציל בממון של אחר (אע"פ שיש לדון של מי הכיכר ושל מי הכלב ועי"ש בראשונים).

ומוסיף המאירי, ויש אומרים שאע"פ שכשציל בעל הממון נמצא שם אסור להציל עצמו בממון חברו, מ"מ אם בעל הממון נמצא שם חייב להצילו אף על מנת שלא ליטול ממנו מה שהפסיד בהצלתו ואינו יכול להוציא ממנו בדין את הממון, ומוכיח זאת מהגמ' בב"מ לב. "הלך וישב לו (בעל החמור) אמר לו הואיל ועליך מצווה אם רצונך לפרוק פרוק

פטור שנאמר 'עמו' ". וא"כ כל שאינו מסייע לעצמו אין אחרים מצויים לסייעו יותר ממנו, ושם מדובר בהצלת ממונו, אך כאן שיש הצלת הגוף ושאינו יכול להציל עצמו אלא בממונו של חברו, הרי זה חייב להצילו אף בפסידא, ומוסיף המאירי שאף אינו יכול להוציא ממנו מה שהפסיד בהצלתו.

הראב"ד (בחידושו בסוף המסכת, והובא בשטמ"ק קי"ז): מקשה גם הוא מהגמ' בקידושין דלעיל ומתרץ שמה שאדם חייב להציל חברו בממונו זה דווקא בפניו כדכתיב "והשבותו לו" - אפי' אבידת גופו (לקמן פ"א:), אך שלא בפניו לא חייב להצילו בממונו, ואפי' בפניו שחייב להצילו בממונו עליו לשלם פסידתו. ושואל הראב"ד אולי אין להשוות בין אבידת גופו לאבידת ממונו, שבאבידת ממונו אם יש לו פסידא אינו חייב להציל ממון חברו כדתנן ב"מ ל': "היה בטל מסלע... נותן לו שכר כפועל בטל" ואילו באבידת גופו תניא לקמן פא. אחד מהתנאים שתיקן יהושע הוא "דתועה בין הכרמים מפסג ועולה מפסג ויורד" כלומר חותך זמורות שמעכבות אותו ועולה ויורד עד שמוצא את הדרך ורואים שפטור משלם? ומתרץ הראב"ד שאין קושיא כיוון דפשיטא ששם משלם כיוון שזה לא שונה מנרדף ששבר כלים של אדם חייב חוץ משל רודף שפטור כיוון שאין לו להציל עצמו בממון חברו למרות שהוא עומד ליהרג, כיוון שאין האונס בא לו מחמת הכלים, וכן התועה בין הכרמים הוא הטעה את עצמו ולא בא האונס אל הכרם ולכן חייב לשלם.

אך עדיין יש להקשות, אם משלם מה תיקן יהושע? אלא י"ל דקודם התקנה היה אסור לעשות כן שלא בפני הבעלים ורק בפניהם היה מותר ובא יהושע ותיקן שיהיה מותר לפסג ולשלם. ומה שאמרו לדוד שאסור לשרוף כדי להציל, זה היה שלא בפני הבעלים.

ובאמת כל זה תלוי במח' האם מותר לגזול ממון חברו על מנת לשלם לו אח"כ, עי' ב"מ סא. וכן בשו"ע חו"מ שמח סעי' א' שפסק שאסור, ואלבא דמ"ד מותר, הספק של דוד המלך היה האם צריך לשלם על הגדיש או לא וכפי שפירש התוס' ודעמיה, ואלבא דמ"ד אסור לגזול ע"מ לשלם, תהיה מח' בין רש"י ותוס' מה היה הספר של דוד המלך, האם אסור לגזול אפי' כשצריך להציל עצמו בממונו כשיטת רש"י או דווקא לגזול ע"מ לשלם אסור, אך אם זה במקום שמציל עצמו בממונו יהיה מותר ע"מ לשלם וכפי שפירשו התוס'.

לדינא פסק השו"ע הח"מ סי' שני"ט סעי' ד' "אפי' הוא בסכנת מות וצריך לגזול את חברו כדי להציל נפשו צריך שלא יקחנו אלא על דעת לשלם", משמע שמותר להציל עצמו בממון חברו וכפי שיטת התוס' ובלבד שישלם. וכן פסק בסי' ש"פ סעי' ג' בדין רודף "... ואם הנרדף שבר כלים של רודף פטור... ואם היו של אדם אחר חייב, שהמציל עצמו בממון חברו חייב".

הנחה על גבי מים

מלאכת הוצאה והכנסה היא אחת מל"ט המלאכות שעשייתן נאסרה בשבת. אמנם, שונה היא משאר המלאכות, משום שאין בה יצירה חדשה, ולכך נקראה בפי כמה מן הראשונים "מלאכה גרועה" (עיין במאמרו של הרב עופר אונגר "מהותה של מלאכת הוצאה", בלכתך בדרך, אדר תשס"א).

במאמר זה ננסה לברר מה דין המוציא מרשות לרשות ומניח על גבי מים, וכן העוקר מעל מים ומניח ברשות אחרת.¹

הסוגיא ושיטות הראשונים

במסכת שבת דף ה' ע"א איתא: "אמר ר' אבין אמר ר' יוחנן: הכניס ידו לתוך חצר חבירו, וקיבל מי גשמים והוציא - חייב", והגמי נושאת ונותנת בדבר סיבת חיובו, שהרי אחד מתנאי החיוב במלאכת הוצאה היא עקירה (והנחה) מעל גבי מקום רחב ארבעה על ארבעה טפחים.² למסקנת הגמי מפרש רבא, שמדובר כאשר קלט את המים "מעל גבי גומא", כלומר עקר מים מתוך שלולית, והוציאם לרה"ר, ולכן חייב. החידוש בכך הוא, שמים על גבי מים אחרים נחשבים מונחים, ורבא הסביר לשיטתו, "דאמר רבא: מים על גבי מים - היינו הנחתו, אגוז על גבי מים לאו היינו הנחתו" (בהמשך מסתפק רבא מה דין אגוז הנח בתוך כלי, והכלי צף על גבי מים, האם הולכים אחרי האגוז, והרי הוא מונח, או אחרי הכלי, והרי הכלי נד, ונשאר הגמי בתיקו). מהי בדיוק כוונת רבא, ומה טעם ההבדל בין אגוז למים?

שיטת רש"י

מדברי רש"י משמע, שטעם הדבר שאגוז על מים אינו נחשב מונח הוא משום שבמציאות הוא נע ונד (כך משמע מד"ה "מהו דתימא" לגבי מים, ובאגוז הדין הוא כמו ההו"א לגבי מים, וכן מד"ה "לא פסל" בסופו), משא"כ לגבי מים, שנחשבים מונחים. אך טעם זה לכאורה קשה קצת, שהרי אגוז יכול גם לצוף במקומו (כאשר הוא מונח ע"ג

¹ תודה לידידי שלום קרבסי שעזר לי בהכנת המאמר.

² כמבואר בגמ' לעיל (ד.)

מים מכונסים), ואין הכרח שיזוז. ואולי רש"י הבין, שהנחה כזאת, שכל תזוזה של הכלי או רוח מצויה משנות אותה - **אינה נחשבת הנחה**.

שיטת התוספות

התוס' (ד"ה "אגוז") הבין אחרת את דברי רבא. לדעתו, החסרון באגוז על גבי מים נעוץ בעובדה, שאת כל מלאכות שבת למדים ממלאכת המשכן³, ושם הוציאו חפצים מרשות לרשות בדרך רגילה. וא"כ אגוז על גבי מים אינו נחשב מונח כי **אין דרך להצניע חפצים באופן זה**⁴, עכת"ד.

וצריך לומר לדעתו, שמים על גבי מים נחשבים מונחים, משום שדרכם של אנשים להצניע מים באופן זה, כגון בשפיכת מים לכלי שכבר יש בו מים⁵.

דינו של רבא: בעקירה או גם בהנחה?

סוגייתנו עוסקת, כנזכר, באדם **העוקר** מים ומוציאם מרשות לרשות ובהקשר לכך הובאו דברי רבא ביחס לאגוז. האם קביעתו של רבא נכונה גם לגבי אדם **המניח** אגוז על גבי מים? נראה, שנחלקו בכך הראשונים:

לדעת רש"י, גם המניח אגוז ע"כ מים - פטור, שכן על דברי **אביי** לקמן בגמ' (ק.), שבור מלא מים ברה"ר, שמידותיו מידות של רה"י - אינו בטל מדין רה"י כתב רש"י שמדובר דווקא כאשר זרק לתוכו מידי דניית, **כגון אבן או מים**. כלומר - רש"י בא לומר, שאם זרק לתוך אותו בור דבר שצף, כגון אגוז - אכן יהיה פטור, כי **לא הניח** ברשות היחיד.

גם בדעת **התוס'** נראה לומר, שאין הבדל בין עקירה להנחה, שהרי לשיטתו טעם החסרון באגוז על גבי מים הוא משום שאין דרך להצניע (=להניח) חפצים על גבי מים.

וכדעתם סובר גם **רבינו חננאל**, שבחר להדגים את דברי רבא באופן הבא: "כגון שעקר והוציא אגוזים מרשות היחיד, **ונתנם** על גבי מים ברשות הרבים, עקירה איכא, **הנחה ליכא**", עכ"ל.

לעומתם, דעת **הראב"ן** (סימן של"ח, הובא ב"חידושי החת"ס" כאן) **והראב"ה** (סי' ר"א, עמ' 276) היא, שדברי רבא תקפים לענין עקירה בלבד, כלומר **המניח** אגוז ע"ג מים - **חייב**, וזה לשון הראב"ה: "אגוז בכלי... וסלקא בתיקו, והני מילי לעקרה מהם, **אבל**

³ שבת מט:

⁴ עיי"ש בתוס' מה הכריחו לזה, וכיצד פירש לפי"ז את ספיקו של רבא.

⁵ את הסבר **הרמב"ם** נביא לקמן.

עקרה והניחה על גבי מים - חייב", עכ"ל. וכמובן, יש להבין במה נחלקו הדעות השונות.⁶

שיטת הרמב"ם והסבר המחלוקת

בהביאו את דין אגוז על גבי מים פוסק הרמב"ם (הל' שבת פ"ג ה"ד): "היה עומד באחרת משתי רשויות, ופשט ידו לרשות שניה, ונטל משם מים מעל גבי גומא מלאה מים - חייב, שהמים כולן כאילו הן מונחים על הארץ".⁷ אבל אם היה כלי צף על גבי מים, ופירות בתוך הכלי, ופשט ידו ולקח מן הפירות והוציא - פטור, שהרי לא נחו הפירות על גבי הארץ, ונמצא שלא עקר מעל גבי מקום ארבעה, ואין צריך לומר אם היו הפירות צפין על פני המים והוציאם שהוא פטור", עכ"ל.

מדברי הרמב"ם למדנו שני דברים:

א. טעם חדש לדינו של רבא: שהמים אינם נחשבים מקום ד' על ד' (ונדון בכך בסמוך).

ב. שהרמב"ם סובר כפי אותם ראשונים, שדברי רבא נכונים לגבי עקירה בלבד, שהרי לא כתב שגם המניח פרי על גבי המים פטור, הנחה זו מתאששת לאור דברי הרמב"ם במקום אחר, בפסקו את דברי אב"י הנ"ל (פ"ד, הכ"ג): "בור ברשות הרבים, עמוק עשרה ורחב ארבעה, מלא מים, וזרק לתוכו חפץ, וזה נח על גבי המים - חייב, שאין המים מבטלים המחיצות", עכ"ל. כתוב א"כ במפורש בהלכה זו, שאגוז הנזרק על גבי המים - נחשב מונח (כן הוכיח ב"קהילות יעקב", שבת ס', ח'). ואת טעם החילוק הסביר הקה"י (שם) על פי דברי ה"חזון יחזקאל" (בחידושו לדרך ה' ודף ק'), שבהנחה מצאנו את העיקרון: "מחשבתו משויא ליה מקום", כלומר: יש בכח מחשבתו של האדם להניח במקום מסויים להחשיב אפילו מקום קטן כמקום ד' על ד', כמו שרואים בגמרא בדף ק"ב (). "זרק ונחה בפי הכלב או הכבשן - חייב", כאשר כיוון לאותו מקום. אך לענין עקירה לא שייכת סברה זו, שמחשבתו תיצור מקום חשוב, שהרי כלל לא משנה לעוקר מנין הוא עוקר, כי העיקר אצלו היא ההנחה במקום שחפץ בו, עכת"ד החזו"י (אמנם, מעיר הקה"י, מצאנו מקרה שבו אומרים "מחשבתו משויא ליה מקום לגבי עקירה: בעירובין צט.) לגבי משתין או רק מרשות לרשות). ומוסיף הקה"י, שיסוד דברי החזו"י כבר נמצא ב"בעל המאור" (בי ע"א מדפי הרי"ף, בהקשר לעקירה מעל גבי יד) וז"ל: "ויש לנו לומר שזה הטעם ("מחשבתו משויא" - ע. מ.) היה מספיק למשנתנו בנותן לתוך ידו של חבירו, והיה אפשר לומר במתכוון לתת לתוכה, אבל בנוטל מתוך ידו של חבירו אין

⁶ יש להעיר, שלדעת הסוברים שגם על הנחת אגוז ע"ג מים פטור רבא, המשנה בדף ק' ע"ב, שבא מבואר שהזורק לתוך רקק מים ברה"י חייב על כרחך עוסקת בדברים השוקעים במים בלבד.

⁷ ר' דוד עראמה (מובא בס' הליקוטים מה' פרנקל) מעיר כאן, שמדובר דווקא במים עומדים ולא זורמים, כפי שנלמד מפט"ו ה"ג, שיש תנאי בחפץ הנעקר שלא ינוע.

הטעם הזה מספיק, שאין הנוטל מחשב מאיזה מקום הוא נוטל לה, שאינו מקפיד בכך, ואין מחשבתו בעקירתו ממנה עושה אותה מקום, עכ"ל. ומסיים הקה"י, שיתכן שזהו גם טעם הראב"ן לחלק בין עקירה להנחה⁸. אלא שיש לשאול: אם כן, מה סוברים הראשונים שפוטרים גם את המניח אגוז על גבי מים?

נחזור להנמקתו של הרמב"ם ביחס לאגוז בכלי וכלי צף על גבי המים: "שהרי לא נחו הפירות על הארץ ונמצא שלא עקר מעל גבי מקום ארבעה". יתכן שהרמב"ם לא הסתפק בחצי הראשון של הנימוק, "ניידותם" של הפירות, משום הקושיה שהזכרנו לעיל בדברי רש"י, שבמציאות הפירות עומדים במקום, ולכן הוסיף שאין במים מקום ארבעה. אך מה בדיוק במים עושה אותם "לא מקום ארבעה"? דן בכך בעל ה"נפש חיה"⁹ (או"ח סי' כ"א), והוא מסיק שזאת משום שהמים "אינם גוש ואי אפשר לנוח עליהם". כעין דבריו כתב גם הרש"ש בסוגיא, שהגדיר שהנחה צריכה להיות על "יסוד העפרי" (=מוצק) ולא על "יסוד המימי" (=נוזל), בדומה להבדל שאומר אב"י בין יכולת ביטול המחיצות של פירות לזאת של מים. והשתא דאתינן להכי, נוכל לומר שזו נקודת המחלוקת ביחס להנחה על גבי מים: לדעת הרמב"ם, הראב"ן והראב"ה החסרון באגוז על מים הוא במקום ההנחה, ואת זה ניתן לתקן בעזרת "מחשבתו משווא ליה מקום", כדלעיל. אך רש"י, הר"ח (וכנראה שגם הרמב"ן¹⁰ והריטב"א¹¹) סוברים, שהחסרון אינו במים אלא באגוז עצמו, בניידותו, וא"כ סוף סוף האגוז אינו מונח, מחשבתו אינה יכולה לשנות את המציאות, ופטור אף לענין הנחה (יוצאת דופן היא שיטת התוס', שהחיסרון הוא במקום ההנחה ואעפ"כ פטור גם על ההנחה - משום שהנחה כזאת לא היתה במשכן).

להלכה

הרי"ף, הטור והשו"ע לא העתיקו דין אגוז על גבי מים, כנראה משום שאינו עקרוני כ"כ בתוך שאר דיני הוצאה ורשויות, אולם המג"א (סוף סי' שמ"ז) כן הביאו, בהתבסס ככל הנראה על לשון הרמב"ם: "פשט ידו לפניו, ונטל מים מעל גומא - חייב, שהמים כגוף אחד הן. ואם נטל פירות או שמן מעל גבי המים - פטור, שהרי לא עקר מעל גבי מקום ארבעה, שלא נחו על הארץ", עכ"ל. בעקבותיו הלך גם המשנ"ב (סוף סק"ח) והביא דבריו בתוספת ביאור קצת. מ"מ נראה לי פשוט שאין בדבריהם הכרעה לדינא שדין אגוז שייך רק בעקירה, משום שלא נחתו למחלוקת הראשונים בנושא.

⁸ הקה"י אמנם הציע דרך אחרת בר"מ שלפיה אין חילוק בין עקירה להנחה, והסיבה לחיוב בזורק לתוך בור היא שברה"י אי"צ בהנחה ע"ג מקום דע"ד, אך הוסיף שהסבר זה בעייתי, עיי"ש.

⁹ ר' חיים אלעזר ואקס. השו"ת יצא לראשונה בתרל"ו.

¹⁰ ה' ע"ב ד"ה "או דלמא".

¹¹ שם ד"ה "בתר אגוז".

שמואל בקר

ברכת נשים על מצוות עשה שהזמן גרמן

בבא קמא פז.

"ר' יהודה אומר: סומא אין לו בושת, וכן הייה ר' יהודה פוטר מכל מצות האמורות בתורה. אמר רב שישא ברייה דרב אידי? מאי טעמא דר' יהודה? אמר קרא: +דברים ו'+ ואלה המצוות החקים והמשפטים, כל שישנו במשפטים ישנו במצוות וחקים, וכל שאינו במשפטים אינו במצוות וחקים. אמר רב יוסף, מריש הוה אמינא: מאן דאמר הלכה כר' יהודה, דאמר: סומא פטור מן המצוות, קא עבדינא יומא טבא לרבנן, מ"ט! דלא מפקדינא וקא עבדינא מצוות, והשתא דשמעית להא דר' חנינא, דאמר ר' חנינא: גדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה, מאן דאמר לי אין הלכה כר' יהודה, עבדינא יומא טבא לרבנן, מ"ט! דכי מפקדינא אית לי אגרא טפיי".

תוד"ה "וכן הייה ר' יהודה פוטר מכל מצוות האמורות בתורה" הקשה ממגילה כד. כל שלא ראה מאורות מימיו לא יפרוס על שמע, היינו להוציא יד"ח את הציבור - משמע שאם ראה ונסמא אזי יכול, והרי סומא פטור מכל המצוות ואינו יכול להוציא אחרים יד"ח?

ומתוך התוס' שלפי הירושלמי במגילה לא מדובר על סומא, אלא על מי שיושב בבית אפל או שנולד במערה וא"כ לא קשה.

אבל לפי הבבלי שהכוונה לסומא ממש קשה. (לפי הבבלי הסיבה שסומא אינו יכול להוציא יד"ח היא בגלל שאין לו הנאה מהמאורות). מתרצים תוס' שאפילו שסומא פטור מכל המצוות אעפ"כ חייב מדרבנן, וזה דלא כאשה שפטורה לגמרי ממ"ע שהז"ג ואף חכמים לא חייבוה והטעם לכך הוא משום שיש הרבה מצוות שהיא עדיין חייבת בהן, אבל סומא פטור לגמרי מכל המצוות ואלולי תק"ח הייה כמו נכרי לכן דווקא מי שלא ראה מימיו אינו מוציא יד"ח - בגלל שאין לו הנאה, אבל מי שראה ונסמא חייב מדרבנן, ומוציא כי ק"ש דרבנן ודלא כקטן שחיובו מדרבנן ואינו מוציא את הציבור בדברים שחיובם מדרבנן. התוס' אינו מסביר מה הסיבה לחלק בין קטן לסומא, אבל הרמב"ן בקידושין ל"א. מסביר שחיוב הקטן בחינוך מוטל על האב ולא על הקטן, לעומת הסומא שחייב בעצמו. קצת קשה, כי הרי הסומא פטור לכאורה גם ממצוות דרבנן, אז איך חייב בלא תסור? מכח שאלה זאת הוכיח הגרע"א שסומא חייב במצוות ל"ת. אולם גם אם

נאמר שסומא פטור ממצוות ל"ת, ניתן לתרץ את הקושיא דלעיל עפ"י דברי ר"א וסרמן הי"ד המובאים בקונטרס "דברי סופרים" בדרך זו-שאנו חייבים לקיים את דברי חכמים אפי' לשיטת הרמב"ן שאין ציווי מפורש לכך בתורה, מכיוון שבכך אנו מקיימים את רצון השי"ת שהסכימה דעת השכינה לדעת חכמים, וה"ה בעניינינו שסומא אע"פ שהתורה פטרתו מכל המצוות כולל מצוות "לא תסור" בכל זאת הואיל וחכמים חייבוהו, חייב לקיים את כל המצוות, כי זהו רצון ה', שהסכימה דעתו לדעת החכמים(עיי"ש). [ויתכן שהסבר זה יובן גם עפ"י שיטת הרמב"ם שהחויב לשמוע בקול חכמים הוא קיום מצוות "לא תסור", אפי' אם סומא פטור ממצווה זו, בכל זאת רצון השי"ת מתגלה ע"י חכמים ואם חייבוהו, א"כ זהו רצון ה' שיקיים את כל המצוות].

הרשב"א מקשה שלפי תוס' חייב הסומא לקיים את כל המצוות מחמת ציווי חכמים בגלל לאו דלא תסור, ואם כן, הרי הוא מצווה ועושה? לכן הרשב"א סובר שלפי ר' יהודה סומא פטור לגמרי מכל המצוות אפילו מדרבנן, וממידת חסידות בלבד חייב, וזו כוונת רב יוסף שאינו מצווה ובכל זאת עושה. ועל אף שרק ממידת חסידות מקיים, מוציא יד"ח.

ואף שבירושלמי נאמר כל הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט, מצינו שתי דרכים בראשונים ליישבו כתב המאירי שאם יוצא ממנו שכל או מוסר או סלסול או הכנעת לב, וכיוצא בזה ועושה, הרי זו מצוה. תירוץ נוסף-הרמב"ן בקידושין ל"א כותב שזה דווקא בדבר שאינו מצוה מה"ת כלל שהוא כמוסיף על התורה. אבל מי שעושה מצוות התורה כתקן, אף על פי שלא נצטווה בהן, כגון נשים וגויים מקבלים עליהם שכר.

ביסוס שיטת ר"ת שנשים מברכות על מ"ע שהז"ג

דברי רב יוסף מופיעין פעם נוספת בקידושין לא. ושם אומר התוס'-מכאן מדקדק ר"ת שנשים מברכות על מ"ע שהז"ג, אע"ג דנפטרות לגמרי ואפילו מדרבנן לא מחייבי, יכולות לברך ואין כאן משום "לא תישא את שמו לשווא".

מבואר בדברי ר"ת שלא זו בלבד שנשים פטורות ממ"ע שהז"ג אלא אף מדרבנן לא חייבום, ר"ת מביא לכך מספר ראיות(תוס' קידושין לא. , עירובין צו. ור"ה לג.) (נביאם להלן. א. ברכות כ: אמר רב אדא בר אהבה, נשים חייבות בקידוש היום ד"ת, אמאי, מצות עשה שהז"ג, וכל מצות עשה שהז"ג נשים פטורות? אמר אביי מדרבנן. א"ל רבא והא ד"ת קאמר ועוד כל מצוות עשה נחייבנהו מדרבנן? אלא אמר רבא הוקש זכור לשמור וכו'. הגמרא מקשה שנחייב נשים בכל מצוות עשה שהז"ג מדרבנן, משמע שפטורות לחלוטין. ב. סוכה ב: רוצה ר' יהודה להוכיח שסוכה למעלה מכ' אמה כשרה מהילני המלכה, ודוחה הגמרא - משם ראייה? אישה הייתה ופטורה מן הסוכה. -מבואר שנשים פטורות לחלוטין ואף רבנן לא חייבום ואף ר' יהודה שהביא ראייה מהילני המלכה מתבאר בסוף הסוגיא שנתכווין להביא ראייה מבנייה ולא מהמלכה הילני בעצמה.

האור זרוע מביא ראייה מסוכה כח. ששמאי החמיר והפחית את הגג וסיכך לתינוק בן יומו ולא לכלתו.

בענין חידושו של ר"ת שאף שפטורות אפי' מדרבנן אעפ"כ רשאיות לקיים המצוות ולברך מצינו מס' ראיות גמרא עירובין צו. מעשה רב שמיכל בת שאול הייתה מנחת תפילין, ומסתמא הייתה גם מברכת, ואשתו של יונה הייתה עולה לרגל, ולא מיחו בהם חכמים. משמע שלמרות שפטורות מן הדבר מותר להן לעשותו ולברך עליו. (אף שלא נאמר בפירוש שברכו, כך מבין התוס' מסתימת הגמ').

לגבי עצם העשייה של מ"ע שהז"ג שנשים פטורות תלוי במחלוקת ר' יוסי ור' י"הודה, שר' י"הודה אומר "דבר אל בני ישראל וסמך" בני ישראל סומכין, ואין בנות ישראל סומכות- שאסור להן. ור' יוסי ור"ש אומרים נשים סומכות רשות.

מצינו בראשונים שתי סברות למה לפי ר' י"הודה אסור לנשים לקיים מ"ע שהז"ג. רש"י אומר שהסיבה היא משום בל תוסיף. ר"י אומר שאין בכך בל תוסיף, אבל יש בעיות הלכתיות אחרות, כגון-אם נשים יתקעו בר"ה בשופר תהיה בעייה של השמעת כלי שיר ביו"ט, ואם נשים יסמכו על הקרבן יראה כאילו הן עושות עבודה בקדשים ועבודה פסולה בנשים.

ר"ה לב:-אומרת המשנה "אין מעכבין את התינוקות מלתקוע", מדייקת הגמ' הא נשים מעכבין, כלו' שמשנתנו כר' י"הודה, שאסור לנשים לקיים מ"ע שהז"ג. למרות שסתם משנה כר' י"הודה פסקו רוב הראשונים כר' יוסי שנימוקו עמו. סיבה נוספת שפסקו כר' יוסי היא בגלל הראיות שהובאו לעיל, וראייה נוספת מחגיגה טז: למ"ד שא"צ סמיכה בכל כוחו, אומרים לנשים אקפו ידייכו (סמיכה לא בכל הכוח) אע"פ שפטורות מסמיכה. (וזאת למרות שלמ"ד שצריך סמיכה בכל כחו תהיה ראייה לר' י"הודה, מכיוון שלא הותר לנשים לסמוך בכל כוחן, אלא רק בצורה של "אקפו ידייכו").

ר"י בר' י"הודה מביא ראייה שנשים מברכות ממגילה כג - הכל עולה למנין שבעה ואפילו אישה ואפילו קטן, והרי אשה אינה מצווה לעסוק בתורה. ראייה זו דוחה ר"ת משתי סיבות-א. ברכה"ת לפני הקריאה ולאחרייה אינה ברכת המצוות והראייה לכך היא שאף אם ברכ' ברכה"ת באותו יום חוזר ומברך כאשר בא לקרוא בתורה וכן כהן שעלה ככהן וקראוהו אף במקום לוי חוזר ומברך על אף שכבר יצא יד"ח ברכה"ת. ב. אף אם נאמר שהיא ברכת המצוות אפשר לדחות ולומר שאשה עולה אכן לתורה, אך רק לחמישה העולים האמצעיים ולא לראשון ולאחרון והמנהג היה שרק הראשון והאחרון היו מברכים. דחיה זו צ"ע משום שהמשמעות הפשוטה של הביטוי למנין שבעה הוא שיש אפשרות להעלות אשה לכל אחת משבע העליות כולל הראשונה והאחרונה.

ומקטן שמברך ברכהמ"ז לאחר שאכל, למרות שפטור לא ניתן להביא ראייה שמותר לאשה לברך על מ"ע שהז"ג, כי קטן עתיד להגיע לכלל חיוב והאב חייב לחנכו, וכמו כן אין כאן איסור של "לא תישא". הר"ן בר"ה אומר שאשה שמברכת על מ"ע שהז"ג אינה עוברת על איסור "לא תישא", מכיוון שברכה שא"צ זה מדרבנן ומוציא ש"ש לבטלה שנלמד בתמורה ד. מדכתיב "את ה' אלוקיך תירא" - זה דווקא בלא ברכה, אבל בברכה

לא מתסר אלא מדרבנן, והוא מביא ראייה מברכות כא. שספק אמר אמת ויציב, ספק לא אמר, חוזר ואומר כי אמת ויציב דאורייתא, ואם איסור ברכה שא"צ זה מדאורייתא, מוטב שוא"ת מאשר לעשות איסור בידיים (למרות שאולי היה ניתן לומר שחוזר ואומר בלי ברכה, כמו שאומרים הראשונים בברכות שספק הגמ' בלא קרא ק"ש או מסופק אם קרא ק"ש, כי אם וודאי קרא ק"ש יצא יד"ח של זכירת יצ"מ בק"ש). וכל איסור ברכה שאינה צריכה זה מדרבנן, אבל בברכת המצוות לאשה שפטורה אין איסור לברך כשמקיימת את המצווה, ולכן פוסק הר"ן שאם רצו הנשים לברך על מצוות שהז"ג הרשות בידן.

ביסוס שיטת ר"י שנשים אינן מברכות על מ"ע שהז"ג

ר"י אומר שלא ניתן להביא ראייה מסומא לאשה מכיון שסומא חייב במצוות מדרבנן וראייתו מכך שיש קושיא ממגילה שכל שלא ראה מאורות מימיו אינו פורס כדלעיל, ולכן סומא יכול לברך אשר קידשנו במצוותיו וציוונו, מכיון שמחוייב מדרבנן, כמו שמברכים על נר חנוכה, שזה נלמד מ"לא תסור" (שבת כג.), אבל אשה אינה מחוייבת כלל כדלעיל.

יש ראייה נוספת לר"י מסוכה מב. מקבלת אשה מיד בנה ומיד בעלה ומחזירתו למים בשבת, ואומר ההגהות אשר"י - מכאן יש ללמוד שאסור לנשים לברך על כל מצות עשה שהז"ג דאי יכולות לברך, מאי איריא דראוי לאנשים, תיפוק ליה דראוי לעצמן ליטול ולברך.

לגבי שאר ראיות ר"ת, נצטרך לומר עפ"י ר' חזקיה בשם ר' אבהו המובא בפסיקתא רבתי פרק כב שאשתו של יונה הושבה, ומיכל בת שאול מיחו בה חכמים. אולי אפשר גם לומר שלא ברכו אלא קיימו את המצווה בלבד.

ישוב שיטת ר"ת עם הגמ' בסוכה מב.

לגבי ראית ר"י מסוכה מב., הכפות תמרים מסביר שר"ת יסבור שההו"א בגמ' היא במקרה שאין דעתה ליטלו הואיל ואינה מצווה ואז זה מוקצה בשבילה, לכן מחדשת המשנה שהואיל וראוי לאנשים מותר להן לטלטלו.

הסיבה שחכמים חייבו את הסומא במצוות ולא את האשה-בגלל שהוא ממין בר חיובא, וכדי שלא ייראה כנוכרי שאינו נוהג בתורת ישראל כלל, מה שאין כן בנשים שמחוייבות כמעט בכל הלאוין, ובעוד מצוות עשה מסויימות, וגם אם פטורות מרוב מ"ע שהז"ג נראות כישראליות ולא כנוכריות.

הבנת שורש מח' ר"י ור"ת

ניתן לומר ששורש המח' בין ר"י לר"ת (על פי או"ז בהלי ר"ה סימן רס"ו) כנראה האם המצוות שהנשים מקיימות (מ"ע שהז"ג) הן בתור היתר לקיים את המצווה הואיל והותר לאנשים, (תקיעה ביו"ט, סמיכה שהיא כעין עבודה בקדשים וכו') או שזה לא רק היתר אלא הן עושות מצוה ומקבלות שכר. ר"ת סובר שהן עושות ומקבלות שכר, אמנם לא כמו האנשים, אבל הואיל וכתוב גדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה משמע שגם לאינו מצווה ועושה יש שכר מסוים ולכן אפשר לומר וציוונו, והכוונה היא הואיל והיא מקבלת שכר, לכן שייכת בציווי (וזה הסיבה שהר"ן פוסק כר"ת, למרות שאומר שיש מקום לקבל את דחיית ר"י לראייה מסומא). לעומת ר"י שסבור שקיום המצוות של הנשים זה בתור היתר - הואיל והותר לאנשים אז גם לנשים הותר, אבל אסור להן לברך כי לא שייך לומר וציוונו.

הרב גוסטמאן בקונטרסי שיעורים עמ"ס קדושין מבאר את המח' כך (עפ"י ריטב"א)- הואיל ואשה פטורה אז אם מכניסה את עצמה לקיים רצון השי"ת יש לה שכר אע"ג שאין שום קיום מצווה, מכיוון שפטורה ולא משנה שאחרים כן מצווים בכל אופן א"א לומר שזה מעשה מצווה או מכיוון שאחרים מצווים בה גם לדידה מקרי חפצא דמצווה ומעשה מצווה ורק מצד הגברא פטורה, אבל מצד הפעולה זו פעולה של מעשה מצווה גמור, אע"ג שאינה מוזהרת על כך. לחקירה זו יש מספר נפ"מ נוספות, נביאם להלן: א. האם מותר לנשים לסמוך בכל כוחן על הקרבן הואיל ומיחזי כעבודה בקדשים שרק אם זה מעשה מצווה מותר, אבל אם זה רק קבלת שכר אז אסור. ב. אם מותר לנשים ללבוש ציצית שעטנז עם תכלת שרק אם מקיימות מצווה שייך לומר שעשה דוחה ל"ת, אבל אם זה רק לקבלת שכר לא נאמר שמותר לעבור על כלאיים.

שיטת ר"ת בחיוב סומא במצוות

היוצא מדברינו לעיל הוא שלכאורה ר"ת שמשמש בהוכחה של רב יוסף מב"ק פז. יצטרך לסבור שסומא פטור לגמרי מן המצוות (אפילו מדרבנן) או על כל פנים ממ"ע, וכדי ליישב את הסתירה עם הגמ' במגילה כד. שראה ונסמא פורס על שמע יצטרך ר"ת לסבור כירושלמי שמדובר על פיקח שנולד במערה או בבית אפל.

דעת הרא"ש

הרא"ש בר"ה פרק ד' סימן ז' מביא את בעל העיטור שגם מה שמותר לנשים לתקוע זה דווקא הן לעצמן ולא לאחר, אא"כ הוא בעצמו לא יצא יד"ח, וכן נהגו באשכנז (וכן מופיע בההגהות מיימוניות בהלכות שופר פ"ב אות א'), אבל דעתו כראבי"ה שמותר לתקוע לנשים אף שיצאו יד"ח, הואיל ולהלכה נשים סומכות רשות ונפסק כדעת ר' יוסי

אף על פי שזה דומה לעבודה בקדשים, ה"ה בתקיעה שהיא רק חכמה ולא מלאכה ואיסורו מדרבנן. וכן מותר להוציא שופר לצורך נשים שאינן גרועות מקטן שלא הגיע לחינוך שמתעסקין בהן כדי שילמדו כל שכן נשים שמכוונות למצווה שמתעסקין עמהן כדי שילמדו.

דעת הרמב"ם וההגהות מיימוניות

הרמב"ם בפרק ג' מהלכות ציצית הלכה ט', נשים ועבדים וקטנים פטורים מציצית מה"ת. ונשים ועבדים שרצו להתעטף בציצית מתעטפים בלא ברכה וכן שאר מ"ע שנשים פטורות מהן, אם רצו לעשות אותן בלא ברכה אין ממחין בידן. (ומוסיף הראב"ד לגבי ציצית דווקא כשאין כלאיים). וכתב שם הגהות מיימוניות (אות ל') שאיפה שיש לחשוש לבעיות הלכתיות כגון: חולין בעזרה(סמיכה), ובתפילין משום שיער שהוא ערוה וגם תקיעת שופר שזה שבות, כל כי האי גוונא מוחין, אבל אם אין נדנדוד עבירה כמו סוכה וכיו"ב לא ממחין.

דעת הטור, הב"י וה'דרכי משה'

הטור באו"ח סימן תקפ"ט סעיף ו' כותב שאין מוחין ביד הנשים ויכולין לתקוע ולברך ומביא את בעל העיטור הסובר שרק נשים לעצמן תוקעות ואין אחרים תוקעים להן, וכנגדו אביו הרא"ש שפסק כראב"י והאבי העזרי.

הבית יוסף כותב שכדאי לסמוך על הראב"י והאבי העזרי בגלל שיש רבוותא שסוברים כמותן וטעמן מסתבר וטוב שלא לברך, כי ספק ברכות להקל.

הדרכי משה הארוך שם ובסימן י"ז מביא שמהרי"ל פסק כראב"י והרא"ש, וכן כתב לא לתקוע לנשים עד אחרי שתוקעים בבית הכנסת, אא"כ היא יולדת או חולה ואינה יכולה להמתין, ועוד אם התוקע כבר יצא יד"ח לא יברך עבורה, אלא תברך לעצמה, כי לדעתו הי"ה עדיף שלא תברכנה כלל כדעת הב"י(שהרי הברכות אינן מעכבות את קיום המצווה), ולמרות שאין מוחין בהן מלברך, אבל עדיף שאם אחר תוקע לא יברך וזה דומה לר"ה כט. -שאע"פ שכל הברכות אם יצא-מוציא חוץ מברכת הלחם והיין וה"ה לכל ברכות הנהנין שאם יצא-אינו מוציא, מפני שאינו מחוייב בדבר כ"ש שלנשים שעדיף שלא תברכנה שלא יברך בשבילן, כי זה כמו שמחוייב בדבר אינו יכול לברך עבור כאלה שאינם מחוייבים בדבר הואיל ואין כאן דין ערבות.

סיכום הלכתי

בשו"ע ה"ה סי' תקפ"ט סעי' ו' פוסק המחבר שאע"פ שנשים פטורות יכולות לתקוע וכן אחר שיצא כבר יכול לתקוע להוציאן, אבל הן עצמן מברכות ולא יברכו להן.

הרמ"א מוסיף שהמנהג שהנשים מברכות על מ"ע שהז"ג ולכן גם בשופר מברכות, אבל אחרים לא יברכו להן אם כבר יצאו ותוקעים רק לנשים, אבל אם תוקעים לאיש המחוייב מברכים עבורו אע"פ שכבר יצאו. ובסי' י"ז כתב הרמ"א שאם נשים רוצות להתעטף בציצית הרשות בידן כמו שאר מ"ע שהז"ג, אבל מביא מהאגור שבציצית יש בעיה של יוהרא ולכן לא ללבוש ציצית.

ועל כן להלכה, נשים אשכנזיות משתדלות לקיים מ"ע שהז"ג ולברך עליהן חוץ מציצית ותפילין. ומצאנו שני יוצאי דופן בעניין זה, נשים בחסידות צאנו נוהגות שלא לקיים מ"ע שהז"ג (עפ"י שו"ת דברי חיים חאו"ח סי' כ"ג), והחכם צבי שהורה בתשובותיו שאף שנשים מקיימות מ"ע שהז"ג לא תברכה. נשים ספרדיות לא מקיימות מ"ע שהז"ג, כי זה לא נחשב מעשה מצווה לפי השו"ע, חוץ מתקיעת שופר בר"ה (ואם תוקעין רק עבור נשים לא מברכים), כי זה מעורר לתשובה ונהגו כך מדורות קודמים.

בענין הטעם הרעיוני לכך שהתורה פטרה נשים ממ"ע שהז"ג מצינו שני הסברים לכך. האבודרהם בסדר תפילות של חול בשער שלישי מסביר שהתורה פטרה נשים ממ"ע שהז"ג, בגלל שהאשה עסוקה בצרכי הבית ואם תצטרך לקיים מ"ע שהז"ג עשויה להגיע למריבה עם בעלה, לכן פטרה התורה את הנשים ממ"ע שהז"ג, כדי שתחיה בשלום עם בעלה וזה כמו שהשם הגדול שנכתב בקדושה ובטהרה נמחה על המים כדי להטיל שלום בין איש לאשתו. הסבר נוסף מביא רבינו הרצ"ה זצ"ל (מופיע בשיחות הרצ"ה לפרשת וירא)-באופן כללי כל התורה כולה ניתנה לכל עם ישראל, ורק אח"כ מופיעה התפרטות וחילוקים בין מצוות, כגון מ"ע שהז"ג וכדו'. אבל באופן כללי היא שייכת לכל, בפוטנציאליות מצד אחיזת כלליות מחצב הנשמות. יתכן שחלק מנשמות ישראל לא יהיה שייך באופן ממשי למצווה מסויימת עפ"י סדרי ההלכות, אבל הוא שייך לאווירת הקודש של כלל ישראל. לכן כשמתעורר החשק והדבקות הכללית (ע"י קיום אותה המצווה) יש מקום לברך, וזה בא לידי ביטוי דווקא באשה בגלל שאצלה הופעת הקדושה הכללית של ישראל יותר גדולה (כמו שבזכות נשים צדקניות נגאלו ישראל). זו גם הסיבה שהחיוב להקביל פני רבו ברגל נלמד מאשה - "מדוע את הולכת אליו היום לא חודש ולא שבת", מכלל שבחודש ושבת חייב להקביל פני רבו, הואיל והקבלת פני רבו ברגל זה עניין של כבוד התורה ונשים שייכות לתורה במובן הכללי שלה המתגלה בכבוד התורה.

**

לתוספת ביאור, הרחבה ועיון עיין בקונטרסי שיעורים לרב גוסטמאן עמ"ס קדושין בנושא "גדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה".

עיינע שו"ת יבי"א ח"א או"ח סי' ל"ט-מ"ב, ח"ה או"ח סי' מ"ג, ח"ח או"ח סי' כ"ג אות ל'.

בעניין אם רשאות לברך על פסוד"ז ב"ש וישתבחה-עין שו"ת יבי"א ח"ח או"ח סי' ט'.

אודי אקסלרוד - אביחיל גרינולד

זה חסר וזה לא נהנה

איתא בגמרא¹:

"אמר ליה רב חסדא לרמי בר חמא: לא הוית גבן באורתא בתחומא דאיבעיא לך מילי מעלייתא. אמר מאי מילי מעלייתא? א"ל: הדר בחצר חברו שלא מדעתו צריך להעלות לו שכר או אין צריך? היכי דמי? אילימא בחצר דלא קיימא וגברא דלא עביד למיגר זה לא נהנה וזה לא חסר, אלא בחצר דקיימא לאגרא וגברא דעביד למיגר זה נהנה וזה חסר, לא צריכא בחצר דלא קיימא לאגרא וגברא דעביד למיגר מאי, מצי אמר ליה מאי חסרתוך או דלמא מצי אמר הא איתהנית?..."

בגמרא מופיעים שלשה מקרים אך המקרה הרביעי של זה חסר וזה לא נהנה אינו מופיע, עליו דנים התוספות² ופוסקים: "אפילו בחצר דקיימא לאגרא וגברא דלא עביד למיגר הוי מצי למימר דפטור, כיון שלא נהנה אע"פ שגרם הפסד לחברו דאפילו גירשו חברו מביתו ונעל דלת בפניו אין זה אלא גרמא בעלמא. "

מבואר מדברי התוספות שבזה חסר וזה לא נהנה פטור, אולם הרי"ף³ פוסק שחייב - "דהא חסריה ממונא".

בנימוקי יוסף⁴ הביא את דעת הרא"ה שהסכים לפסקו של הרי"ף והוסיף וכתב שאם דר בה חייב כי אוכל את החסרון, אבל אם לא דר פטור - גרמא. אך הרמ"ה מוסיף שגם במקרה שלא דר בה חייב כי חיסרו, ואפילו מאן דלא דאין דינא דגרמי יחייב.

א"כ התוס' סוברים שבזה חסר וזה לא נהנה פטור ולעומתם הרי"ף, הרא"ה והרמ"ה מחייבים, והרמ"ה מוסיף שמשלם גם כשלא דר בבית.

הרא"ש⁵ מביא את הרי"ף ומביא ראיה לשיטתו מ'אמי שאומר שבזה נהנה וזה לא חסר פטור כי מה חיסרו, כלומר המחייב הוא החסרון.

¹ ב"ק דף כ.

² ד"ה זה נהנה וזה אין חסר הוא

³ דף ט. מדפי הרי"ף

⁴ דף ח: מדפי הרי"ף בד"ה וחצר דקיימא לאגרא וגברא דלא עביד למיגר

לכאורה ניתן לדחות את ראיתו ולחלק בין המקרה המופיע בגמרא שבו מדובר שגם נהנה אז די שיצטרף חיסרון כדי לחייבו אבל חסרון בלא הנאה כיון שנעשה ע"י גרמא בלבד גם לר' אמי לא די בזה כדי לחייבו.

אך, מהמשך דברי הרא"ש נראה שעל אף שהביא ראיה לדברי הרי"ף, חולק עליו. הרי"ף, לדעת הרא"ש, תלה את החיוב בחסרון, אך הרא"ש טוען שלא די ביצירת חיסרון כיון שהינו גרמא בלבד ולכך יתחייב רק בתנאי שיאכל את החסרון. א"כ, נראה שהרא"ש הבין את שיטת הרי"ף כתואמת לשיטת הרמ"ה אך הרא"ש עצמו חולק עליו וסובר כרא"ה.

אך, דברי הרא"ש אינם מוכרחים וניתן להסביר ברי"ף גם כדעת הרא"ה.

שוב לדעת התוס' שפטרו בזה חסר וזה לא נהנה.

הפני יהושע⁶ מסביר בדעת התוספות, שכל עוד החיסרון אינו נזק ישיר, החיוב הוא על ההנאה ותפקיד החיסרון אינו אלא לדאוג שלא תנהג מידת סדום וא"כ די בחיסרון שנעשה ע"י גרמא בעלמא. לפי"ז מובן ספק הגמרא בזה נהנה וזה לא חסר, שהרי אם נחייב יש מקום לומר שקיימת פה מידת סדום כיון שלא חסר.

נראה שתוספות הולכים לשיטתם בדף כ"א.⁷ שכתבו שמחמת חסרון קטן של שחרוריתא מחייבים על ההנאה כולה.

הדרכי דוד⁸ חולק במקצת על הסברו של הפני יהושע ומסביר שאמנם המחייב הוא ההנאה מכיוון שהחסרון לבד הוא גרמא, אך תפקיד החיסרון הוא לגרום שההנאה תהיה מבעה"ב ולצורך כך די בחיסרון שנעשה ע"י גרמא.

בחידושי ר' חיים מטעלז⁹ חוקר בהסבר התוספות בין הצדדים הללו ומביא כנפק"מ מקרה שבו אין חסרון אך יש קפידא, המותרת על פי ההלכה, מצד בעה"ב.

נפק"מ נוספת תהיה במקרה שזה חסר וזה נהנה אך לא נהנה ממה שהלה חסר אלא נהנה הנאה אחרת. אין מקום לחשוש למידת סדום שהרי חסר אך, החיסרון אינו מקשר את ההנאה לבעה"ב. נרחיב אודות נפק"מ זאת בהמשך.

נראה, שהתוס' והרא"ש נחלקו האם להגדיר את הדר בבית כנהנה אף כשהינו גברא דלא עביד למיגר אך במקרה שודאי לא נהנה כגון נועל בית חברו לכוי"ע אינו משלם¹⁰.

וכנגדם הרמ"ה סובר שכיון שהפסיד את חברו משלם אע"פ שלא דר בה.

⁵ סימן ו'

⁶ דף כ. ד"ה בתוספות בד"ה זה

⁷ ד"ה ויהבי

⁸ לעיל הערה 6

⁹ ב"ק בענין זה נהנה וזה לא חסר

¹⁰ עיין בברכת שמואל בחידושו לבי"ק סימן י"ד שדן במחלוקת התוס' והרא"ש

ויש להקשות על שיטתו: הרי זה גרמא, וכמו שהקשה הרא"ש:

הקצות¹¹ מביא את המשנה בב"מ קי"ז. כותבת: "הבית והעליה של שניים שנפלו, אמר בעל העליה לבעל הבית לבנות והוא אינו רוצה לבנות הרי בעל העליה בונה את הבית ודר בתוכה עד שיתן לו את יציאותיו. רבי יהודה אומר: אף זה דר בתוך של חברו צריך להעלות לו שכר, אלא בעל העליה בונה את הבית ואת העליה ומקרה את העליה ויושב בבית עד שיתן לו את יציאותיו"

מבואר שם בעמוד ב' שנחלקו ר' יהודה ורבנן האם חוששים לשחרוריתא.

ר' יהודה חושש לשחרוריתא שתיצור חיסרון אצל בעה"ב ובוזה חסר וזה נהנה עליו לשלם, לכן בסיפא ר' יהודה מחייב את בעל העליה לבנות גם את העליה כך שלא יהנה מחסרון בעה"ב. אך, שואל הקצות, לרמ"ה שדי בחיסרון כדי לחייב תשלום מה הועיל ר' יהודה בתקנתו הרי סוף סוף זה חסר ועליו לשלם?

ואין לתרץ שברישא ר' יהודה מחייב את בעל העליה לשלם שכר דירה מלא ובסיפא מחייבו רק בחסרון השחרוריתא שהרי דעתו של הרמ"ה¹² היא שלא מגלגלים את ההנאה על החיסרון, ואם כן גם ברישא משלם רק את השחרוריתא.

אבל האמת שגם לשיטת הרא"ש קשה, משום שגם אם נניח שהנזק פה הוא גרמא הרי סו"ס דר שם ואכל את החיסרון והרי לדעתו כשאוכל את החיסרון משלם אף אם לא נהנה?

גם לשיטת התוס' צריך להבין כיון שכל מה שאמר התוס' שפטור בזה חסר וזה לא נהנה נכון רק בנזק שנעשה ע"י גרמא, מה שאין כן בשחרוריתא שהיא היזק ישיר יצטרך לשלם על השחרוריתא, אף אם לא נהנה, ומדברי ר' יהודה בסיפא משמע שפטור לגמרי?

לגרסת התוס' במשנה¹³, "ומקרה את העליה ויושב בתוכה פרוש, בעליה", לא קשיא מידי שכן בסיפא אין שום חסרון אף לא של שחרוריתא משום שדר בעליה ולא בבית.

ומה שהקשינו על שיטת הרא"ש - בתוספות הרא"ש¹³ על ב"מ מביא את הסיפא, בה ר' יהודה מחייב לבנות גם את העליה כדי להפטר מתשלום השחרוריתא, ומקשה הרי סו"ס נהנה (לא צריך לעלות או שמונע את השחרורית בעליה) וא"כ זה חסר (שחרוריתא) וזה נהנה, וישלם? עונה הרא"ש כיון, ששם לא עביד למיגר זוהי הנאה מועטת שלא נגלגלה על החסרון, ומלותיו: "לא חשו לחייב לתן שכר", משמע שאת השחרוריתא בכל מקרה ישלם וא"כ הרא"ש לשיטתו שחייב על **אכילת** החיסרון.

וכעת המשנה מבוארת, ברישא שהוא גברא דעביד למיגר נגלגל את כל ההנאה ואילו בסיפא שלא עביד למיגר לא ישלם אלא את החסרון המועט שאותו סו"ס אכל.

¹¹ סימן שס"ג ס"ק ד

¹² נמוק"י דף ט. מדפי הרי"ף בד"ה בציבי ותיבנא.

¹³ ד"ה ויושב

לכאורה נראה שקיימת סתירה בדברי הרא"ש שכן שיטת הרא"ש אצלינו היא שאף בזה חסר וזה לא נהנה משלם את מלוא החיסרון, שכר הדירה, ואילו שם בב"מ הרא"ש מחייב לשלם את חסרון השחרוריתא בלבד (ועיין בתוס' הרא"ש בב"מ מהדורת הרב הרש"ר שציין סתירה זו)? אך יש לחלק בין החסרונות, בסוגייתנו מדובר בבית שנועד להשכרה והחיסרון הוא הפסד שכר הדירה, משא"כ בב"מ הבית אינו מיועד להשכרה והחיסרון היחידי הוא חסרון השחרוריתא.

בענין הקושיות על הרמ"ה, מתרץ הקצות: "ונראה דשחרוריתא דאשייתא לא מחייב מדין מזיק כיוון דאם ישכור פועל ללבנו הדרא ללבנוניתא, והוי ליה כמו זורק מטבע לים היכא דאפשר לאהדורי ע"י בר אמוראי דאע"ג דצריך הוצאה אינו אלא גרמא ופטור, אלא היכא דנהנה מתחייב על הנאתו כיוון דגרם לזה חיסרון... דודאי אין בזה משום דין מזיק אלא אם נהנה חייב לשלם מה שנהנה כיוון שזה מיהא חסר ע"י, אבל היכא דלא נהנה אינו חייב בעד שחרוריתא דאין בזה משום מזיק וכמ"ש".

כלומר, על החסרון עצמו אינו מתחייב כיון שאינו אלא גרמא, אך די בזה כדי לחייבו על ההנאה.

הקצות משווה בתשובתו בין המקרה שלנו לבין הזורק מטבע לים שבשניהם פטור כיוון שרק **גרם** לו לשכור בר אמוראי למשות את המטבע.

על השוואה זו מקשה הנחלי"ד¹⁴:

א. הרי המקרה אצלינו דומה למים עכורים ובמים עכורים לא יכול לומר לו הרי שלך לפניך?

ב. הליבון אצלינו אינו דומה לגילוי המטבע אלא ליצירה מחדש?

ג. הרי המקרה פה הוא בכלל של זה נהנה וזה חסר משום שבזמן שבעה"ב חסר את השחרוריתא בעל העליה נהנה מכך שהעליה לא הושחרה?

על שתי השאלות הראשונות נראה להשיב שהקצות לא התכוון להשוות לגמרי את המקרים אלא להראות שהנזק הוא רק גרמא של שכירת פועל, וגם אצלינו לא גרם לו נזק בפועל שהרי הקיר עומד על תילו אלא אם ירצה ללבנו יצטרך לשכור פועל.

כדברינו מצאנו בספר טבעת החושן¹⁵ לרב שיינברג שליט"א - מביא שם את שאלת החזו"א¹⁶ מה זה שונה מטנפו כליו במים¹⁷ שחייב משום מזיק? מתרץ הרב שיינברג

¹⁴ דף כ. ד"ה אלא בחצר דלא קיימא לאגרא

¹⁵ חלק ה' סימן שס"ג

¹⁶ ב"ק סימן י"ג

¹⁷ ב"ק כח.

שליט"א שבשחרוריתא אין שינוי בגוף הבית שלא מאפשר השתמשות בו אבל כתם בבגד מונע השתמשות בבגד ולכן נחשב מזיק.

הוא אשר אמרנו שאין פה נזק ממשי אלא שיש צורך לשכור פועל לבצע מלאכה שזה גרמא.

באחרונים מופיעה תשובה נוספת לשאלות הנחל"ד:

לגבי השאלה הראשונה - הקצות נסמך בתשובתו על התוס'¹⁸ שכתבו שאם הבר אמוראי יכול למשות את המטבע מן המים אף במים עכורים פטור. כלומר המים העכורים אינם סיבה לחייב אלא סימן למצב שאי אפשר להשיב לקדמותו אך לו היה אפשר להשיב לקדמותו היה נפטר, וממילא מיושבת גם השאלה השניה. וכן נראה מדברי הקצות בעצמו¹⁹ שהביא את דעת המרדכי לגבי שף מטבע של חברו שפטור משום שיכול לתנו לצורף שיחזירו לקדמותו (אע"פ שיש צורך במעשה חדש).

לגבי השאלה השלישית נראה לחלק - במקרה הרגיל של הגמרא של זה נהנה וזה חסר ההנאה באה מגוף הדבר שנחסר כלומר מהבית שנחסר נהנה הנאת דירה, ואילו בשאלת הנחל"ד ההנאה היא גרמא, לא הנאה מגוף השחרוריתא שנוצרה בבית אלא הנאה מכך שלא נוצרה שחרוריתא בעליה. ועוד נוסף שכל אותה הנאה שנחסרה לו השחרורית בעליה אינה הנאה כי אם מניעת הפסד והרי זה כמבריה ארי מנכסי חברו, לפי פרשנויות מסוימות.

אך צריך לציין, שכל זה נכון לדרכי דוד שהובא לעיל, בהסבר שיטת התוס', אך לא לדעת הפני"י. הדרכי דוד הסביר שמטרת החיסרון הינה לגרום שההנאה תהיה מבעה"ב ואילו לדעת הפני"י מטרת החיסרון היא למנוע מידת סדום. וא"כ אין זאת מידת סדום לדרוש תשלום עבור ההנאה כיון שסו"ס נוצר חיסרון, אך אין די בחיסרון זה כדי לגרום שההנאה תהיה מבעה"ב כיון שההנאה איננה מהחיסרון.

נשוב לשאלה הראשונה על הרמ"ה - מדוע בנועל בית חברו חייב אע"פ שלא דר שם בעוד שבעל עליה שדר בבית פטור משחרוריתא כיון שבנה את העליה, במקרה של בעל העליה זה רק גרמא שצריך לשכור פועל אחר לסייד את הבית ולהחזירו ללובנו, בעוד שבנועל את הבית מונע השתמשות בבית ולכן זהו נזק ישיר וחייב אפילו למאן דלא דאין דינא דגרמי, כדברי הנמוק"י.

ויש להבין את מחלוקתם הקוטבית של הרא"ש והתוס' כנגד הרמ"ה, כיצד לדעת הרא"ש והתוס' נעילת בית חבירו הינה גרמא בעוד שלדעת הרמ"ה זהו נזק ישיר?

לאור דברי הקצות מבואר שנחלקו בהגדרת גרמא, וחומררתה של דעה אחת במקרה מסוים הרי היא קולתה במקרה אחר. לדעת הרא"ש והתוס' כל נזק שאינו בגוף הבית הינו גרמא בלבד. הלכך, הנועל בית חבירו, אע"פ שמונע השתמשות בבית אין זה נחשב

¹⁸ ב"ק צח. בד"ה עכורים.

¹⁹ סימן שפ"ו ס"ק י.

כנזק בגוף הבית והרי זה גרמא ופטור. ואילו שחרוריתא הינה נזק בגוף הבית ולכך מתחייב לשלם את החיסרון, אף אם לא נהנה.

אך לדברי הרמ"ה הדברים הפוכים, גרמא הוא כל נזק שאינו מונע השתמשות בבית כדוגמת שחרוריתא ולכך פטור, ואילו נזק המונע השתמשות בבית אע"פ שאינו בגוף הבית הינו נזק ישיר ולכן בנועל בית חבירו חייב.

א"כ לפי הסבר זה: לכו"ע, בין לפי התוס' ובין לפי הרא"ש ובין לפי הרמ"ה החיוב הוא על ההנאה, אלא שנחלקו התוס' והרא"ש האם אכילת חסרון מוגדרת כהנאה. ונחלקו הרא"ש והרמ"ה האם נעילת דלת בפני חברו הינה גרמא או היזק ישיר.

אלא שהנחת דוד, הנזכר לעיל, חולק על חידושו של הקצות וטוען ששחרוריתא איננה גרמא כיוון שהיא היזק הניכר לעין ונעשית בידים. וממילא קמה וגם ניצבה השאלה על הרמ"ה ומתרץ הנחל"ד שהרמ"ה יגרוס כגרסת התוס' שדר בעליה ולא בבית ולכן לא נוצר הפסד ולא ישלם כלום.

היוצא מזה שהרמ"ה מחייב על החסרון אף אם לא נהנה, ואילו התוס' והרא"ש מחייבים על ההנאה.

ישנה מחלוקת נוספת בין הרמ"ה לבין התוס' והרא"ש מה הדין כאשר החיסרון קטן, האם ישלם את החיסרון בלבד או שאגב החיסרון נגלגל עליו את כל ההנאה. התוס' בדף כא.²⁰ כותבים: "ומחמת כן חייב לשלם מה שנהנה אע"פ שלא חיסר כ"כ וכן מוכח כולה שמעתין כדאמרין לעיל משום שחרוריתא דאשייתא". וכן כתב הרא"ש בסימן ו'.

לעומתם כתב הרמ"ה²¹ - "דהילכתא כרבא אמר רב סחורה... הלכך.... חייב הדר לשלם לבעליו כשעור מה שהפסידו בשחרות הכתלים אבל טפי לא וכדמשמע בסמוך בהאי עובדא דיתמי..."

לפי הסברו של הנחל"ד המחלוקת היא לשיטתם, התוס' והרא"ש שמחייבים על ההנאה יאמרו שמגלגלים את ההנאה על החיסרון, ואילו הרמ"ה שמחייב על החיסרון יחייב את תשלום השחרורית בלבד.

שיטת הרי"ף והרמב"ם:

כתב הרי"ף²²: "אבל בחצר דקיימא לאגרא צריך להעלות לו שכר ואע"ג דלא עבד למיגר דהא חסריה ממונא".

²⁰ ד"ה ויהבי

²¹ מובא בנימוקי דף ט. מדפי הרי"ף בד"ה ציבי ותיבנא

²² דף ט. מדפיו

יש לדון בדברי הרי"ף: דמחד לא כתב חסר ממון אלא חסריה משמע שהחיוב הוא על כך שאכל את החסרון, כרא"ה, אבל מאידך גם לא הזכיר כלל את דין השחרוריתא²³ וא"כ לא נוכל לטעון בדעתו שמגלגלין את ההנאה.

ומצד שני הרי"ף לא כתב שחייב בנועל ביתו של חבירו גם כשלא דר שם וא"כ דעתו של הרי"ף אינה ברורה.

וכן יש לדון בדברי הרמב"ם²⁴ שכתב בצורה דומה: "ואם החצר עשויה לשכר אע"פ שאין דרך זה לשכור צריך להעלות לו שכר שהרי חסרו ממון".

הרא"ש בסימן ו' מביא את הרי"ף וכתבו הרבה מן האחרונים²⁵ שהרא"ש מסבירו ומפרשו. אך הדבר קשה משתי סיבות:

א. לשון הרא"ש שהביא את דעת הרי"ף והוסיף וכתב: "ומיהו כבר הוכחתי שעל החיסרון אין חייב דלא הוי אלא גרמא בעלמא ואי איכא לחיובי מהאי טעמא איכא לחיוביה משום שאכל חסרונו של זה", לא משמע כ"כ כן.

ב. לא מצאנו שהרי"ף הביא את דין השחרוריתא להלכה ומכך משמע שאינו סובר שמגלגלים, ולפי דברינו שהמחלוקות תלויות זו בזו לא יתכן שהרי"ף סובר כרא"ש שפסק במפורש שמגלגלים את ההנאה על השחרוריתא.

אם כנים דברינו אודות קישור הסוגיות נוכל לבאר את דעת הרי"ף ולומר שהרי"ף סבר כרמ"ה שהגורם המחייב הוא החסרון וממילא מובן מדוע לא פסק שמגלגלים הנאה על השחרוריתא.

ויעלוז לבינו שכיוונו לדעת הנודע ביהודה²⁶, שכתב: "אשר לדעתי גם דעת הרמב"ם כן שהרי לא הביא בפ"ג מהלכות גזילה ה"ט כלל הך דינא דשחרוריתא דאשייתא שאמרו שם בגמרא, אלא ודאי שהרמב"ם מפרש שאינו חייב רק לשלם הפסד השחרוריתא"

אולם עדיין יש להבין שכן הרי"ף לא פסק שמשלם גם כשלא דר בבית?

אמנם, במחנ"א²⁷ כתב לבאר דהרי"ף אכן סבירא ליה כרמ"ה שאף שלא דר בבית עליו לשלם, והוכיח דבריו מסוגית השף מטבע חברו והצורם און פרתו שבדומה לנועל ביתו של חבירו אין הנזק ניכר בגוף הדבר, ופסקו הרי"ף²⁸ והרמב"ם²⁹ דלא כרבה אלא שחייב. כלומר, כותב המחנ"א: "כל שנחסר חברו ע"י מעשיו הרי זה חייב מדינא דגרמי ולפי זה הוא הדין כשנועל ביתו של חברו ואינו מניחו להשכיר..."

²³ דין השחרוריתא כלל לא מופיע ודין אפדנא דיתמי מופיע בסוגריים כך שנראה שהרי"ף לא גרסו.

²⁴ פ"ג מהלכות גזילה ואבידה ה"ט

²⁵ נחל"ד וחידושי הגרש"ש ב"ק דף כ.

²⁶ מהדורא תינינא חשן משפט שאלה כ"ד (בסופה)

²⁷ סימן י"א מהלכות גזילה

²⁸ ב"ק דף לה. מדפיו

²⁹ פ"ז מהלכות חובל ומזיק

אך דבריו אינם מובנים דא"כ הו"ל להרי"ף לחדש ולפסוק אצלנו שחייב לשלם אף כשלא דר בבית. אלא נראה להפריד בין הדביקים דבהשף מטבע וצורם און הפרה סו"ס אע"פ שלא חיסר את גוף הדבר זה נכון מבחינת השווי אך מבחינת המציאות החפץ חסר וניזוק משא"כ אצלנו בנועל בית חברו לא עשה מעשה בגוף הבית.

ולכן נראה לומר שלגבי נועל בית חברו בפניו ולא דר בו מסכים הרי"ף שזו גרמא כיוון שסו"ס לא עשה מעשה בגוף הבית. וכך גם כותב ר' חיים מטעלז³⁰:

"דבגירש חברו מביתו ונעל דלת בפניו הוי רק גרמא בעלמא ופטור משום דלא עביד שום מעשה בבית עצמו רק דמונע מהבעלים להיכנס לשם והוי זה ענין שמחוץ לבית ולכן הוי רק גרמא בעלמא מה שאין כן היכא דהוא דר ומשתמש בבית עצמו וע"י זה מזיק הוא לבעלים שמפסידים הם את שכר הדירה שיכלו לקבל מהאחרים, זה הוי מזיק גמור וחייב"³¹.

וכך נראה שהבין גם הרשב"א³² שמביא ראיה לשיטת התוס' כנגד הרי"ף: "ועוד נראה לי ראיה ממה ששנינו בפרק הבית והעליה ר' יהודה אומר אף זה מעלה לו שכר, ואוקימנא טעמא התם משום דזה נהנה וזה חסר משום דאיכא שחרוריתא דאשייתא, ואילו סיפא קתני אלא עליון בונה הבית והעליה על גביו ויורד ודר למטה, כלומר דמעתיא אינו נהנה, ואם איתא כי לא נהנה מאי הוי מ"מ בעה"ב חסר דהא איכא שחרוריתא דאשייתא". ולכאורה מה ראיה היא זו, הרי ניתן לדחות את הראיה ולהסביר כרא"ש שברישא משלם הכל כיון שמגלגלים על החסרון את ההנאה ובסיפא משלם רק את השחרוריתא, כיוון שלא נהנה שכן בנה את העליה. מכאן, שהרשב"א הבין ברי"ף שהמחייב הוא החסרון ולא ההנאה, וא"כ גם ברישא משלם את חסרון השחרוריתא בלבד. ואמנם, האחרונים, כנחל"ד, שהבינו שהרא"ש מסביר את דברי הרי"ף, ואינו חולק עליו, דוחים את ראית הרשב"א כאמור³³.

ובשו"ע³⁴ פסק המחבר: "ואם החצר עשויה לשכור אע"פ שאין דרך זה לשכור צריך להעלות לו שכר, שהרי חיסרו ממון". ומוסיף הרמ"א: "מיהו אם לא היה דר בו אלא שגזלו ממנו פטור לשלם השכירות".

אם כן המחבר והרמ"א פסקו כרי"ף.

ובסעיף ז': "יש אומרים דכשאין החצר עומד לשכר דאמרינן דאינו צריך להעלות לו שכר אם חסרו אפילו דבר מועט כגון שהיה בית חדש וזה חסרו במה שהשחירו אע"פ שאין הפסד אותה שחרורית אלא מועט ע"י מגלגלים עליו כל השכר כפי מה שנהנה"

³⁰ לעיל הערה 8

³¹ וכן בחידושי ר' אריה לייב סימן ס"ט אות ב'

³² ב"ק כ. ד"ה אלא בחצר דלא קיימא לאגרא וגברא דעביד למיגר

³³ תשובות לשאלה זו מופיעות בשו"ת הרדב"ז סימן כ"ג ובשער המלך הלכות גזילה פי"ג ה"ט בשם

מוהר"ש יונה.

³⁴ חו"מ סימן שס"ג ס"ו

מבואר שהמחבר הסביר את הרי"ף כשיטת הרא"ש (כהסברו של הנחלי"ד). ומוסיף הרמ"א בשם רבינו ירוחם: "וא"כ אם אין דרך זה לשכור פטור דהא לא נהנה ויש חולקים". וכתב הסמ"ע³⁵ בהסבר הדעה שפוטרת, שאם אין דרך זה לשכור פטור משכר דירה אך חייב בשחרוריתא. אבל דבריו מוקשים שכן לא מובן מי הם אלו החולקים ומחייבים אף שכר דירה, וכך נשאר הנחלי"ד בצ"ע.

ואילו בגר"א³⁶ הסביר שהגהת הרמ"א הינה מחלוקת תוס' והרי"ף. הדעה המחייבת תשלום הינה דעת הרי"ף המחייב תשלום עבור השחרוריתא בלבד ובמשנה בב"מ שמשמע מדברי ר' יהודה שכאשר בנה את העליה פטור מתשלום הכוונה היא לתשלום שכר הדירה כולו. שוב, דבריו של הגר"א כדעות המסבירות שהרא"ש מסביר את דעת הרי"ף כלומר כאשר החיסרון נעשה ע"י גרמא יתחייב רק כאשר אכל את החיסרון אך על החיסרון לבד פטור. וכאשר החיסרון אינו גרמא אף אם החיסרון קטן נגלגל עליו את כל ההנאה ולכן כאשר לא בנה את העליה ונהנה מכך שדר בבית ישלם את שכר הדירה במלואו אך אם בנה גם את העליה ישלם רק את השחרוריתא.

נקודה מחשבתית/ מוסרית

המשנה באבות³⁷ כותבת: "ארבע מידות באדם האומר שלי שלי ושלך שלך, זו מידה בינונית ויש אומרים זו מידת סדום".

ויש להבין במה נחלקו הדעות במשנה ועוד מדוע נקראת מידה זו מדת סדום הרי זהו דבר לגיטימי שכל אחד ישמור על רכושו, הרי אינו רשע שחושק ותאב בממון חברו? אם נשים לב במשנה מופיע עוד פעם "שלך שלך" רק ששם בעל המידה קרוי חסיד, מה ההבדל?

ההבדל הוא מה נמצא בצד השני, בחסיד הצד השני הוא שלי שלך אבל פה הצד השני הוא שלי שלי. וכאן חלוקות הדעות במשנה,

התנא הראשון סובר כי מידה זו שלך שלך הינה מידה חיובית שכן אינו רוצה לקחת משל חברו אך בצד השני ישנה מידה רעה שלי שלי, אינו חפץ להעניק ולגמול חסד. א"כ מידה זו "חציה ממידת החסיד וחציה ממידת הרשע ובא זה ותיקן את זה והרי הם ממוזגים זו בזו ולכן קראם מידה בינונית"³⁸.

אך היש אומרים סוברים, מסביר המהר"ל, כי אין זו סברא כ"כ ויותר יש לומר שהכל מידה אחת וא"כ מה שהביאו למידה ששלך שלך אינו רצון שלא לקחת משל החבר

³⁵ אות יט

³⁶ אות כ"א

³⁷ פרק חמישי

³⁸ מדרש שמואל על פרקי אבות

אלא אדרבא לו יכל היה מוסיף ששלך שלי ולא רק שלי שלי, אבל יודע שיאן הדבר אפשרי ולכן ישמור לפחות על שלו לבל יתן לאחר ובל יהנה אחר ממנו, ע"י שיאמר כי גם שלך שלך. ומידה זו ודאי גרועה היא "שכן היא מצמיחה מלב האדם ומן הדעות הקובעות את דרכו, את עקרון החסד. וללא אהבה וחסד יהיה האדם מרוקן מיחוסו האלוקי, ובכך תחטיא גם האנושות כולה את היעוד שהוצב לה"³⁹.

הנביא יחזקאל⁴⁰ מודיע לישראל את חטאתם שנדמו לסדום בחטאיהם וכותב: "הנה זה היה עוון סדום אחותך גאון שבעת לחם ושלוות השקט היה לה ולבנותיה ויד עני ואביון לא החזיקה".

מסביר המלבי"ם שם: "ולא מפני שלא היה להם שלום שאז יעצרו אוצרות בר ולחם ליום קרב ומלחמה וימי מצור כי "שלוות השקט היה לה" ובכל זאת "יד עני ואביון לא החזיקה" מפני שהיו להם נימוסים רעים ומשפטים בל יחיו בהם שהיה הנימוס אצלם שלא להיטיב עם דל וחסר לחם".

אולי לפעמים יש זמנים שזה מוצדק לחסוך אבל אצל סדום אלו היו החוקים הרגילים גם בעת שלום. איך מגיעים לכזה מצב אבסורדי שגם הרגש הטבעי לא מתערר לחוס ולחמול?

אברהם אבינו מסביר לאבימלך⁴¹ "כי אמרתי רק אין יראת אלוקים במקום הזה והרגוני על דבר אשתי". מסביר המלבי"ם: "הודיע לו שגם אם נראה איש או עם שהוא פילוסוף גדול וחכם לו נימוסים ישרים, והרגיל את עצמו במידות טובות ע"פ עצת שיכלו והוא עושה משפט וצדקה הכל ע"פ עצת שיכלו, וכל זאת לא נוכל לבטוח על האיש ההוא או העם ההוא, שבעת תסיתהו תאותו לעשות רע שתמיד יגבר שיכלו על תאותו, כי בהפך עת תבער בו אש תאותו אל אשת חן או הון רעהו באין רואה, אז גם שיכלו ילך שולל לרצון ולנאוף ולעשות כל רע, רק כח אחד נמצא בנפש האדם אשר בו נוכל לבטוח שלא נחטא, והיא מידת היראה השתולה בנפש, שממנה יסתעף סעיף אחד שהיא יראת אלוקים, עת תמלא הנפש מיראת אלוקים המשקיף על נגלהו ונסתרו והצופה את כל מעשיו, אז גם עת יגבר עליו יצרו יירא ויבוש מהמלך הגדול הרואה את כל מעשיו ויזהר מעשות רע וכמו שכתוב: "יראת ה' מוסר חכמה", "יראת ה' ראשית דעת"..."

וכבר כתב בהקדמה למסילת ישרים: "...הן יראת ה' היא חכמה. ואמרו רז"ל הן - "אחת", שכן בלשון יווני קורין ל"אחת" - הן. הרי שהיראה היא חכמה, והיא לבדה חכמה, וודאי שהן נקרא חכמה מה שאין בו עיון. אך האמת היא כי עיון גדול צריך על כל הדברים האלה לדעת אותם באמת ולא על צד הדימיון והסברה הכוזבת, כ"ש לקנות אותם ולהשיגם..."

³⁹ רש"י הירש על פרקי אבות

⁴⁰ פרק ט"ז פסוק מ"ט

⁴¹ בראשית כ', י"א

א"כ החכמה העיקרית היא יראת ה' וצריך לקבוע עיון גדול בענינים אלו של מוסר ואמונה, של ידיעת ה'. חשוב אמנם לכתוב "חבורעס" ולהתעסק בלימוד הגמרא בעיון אך העיקר והתכלית היא להגיע לדבקות בו יתברך (לאו דווקא עיקר מבחינת הקדשת הזמן אלא מבחינת החשיבה וסדר החשיבות⁴²).

העיקר הוא שנגיע ליראת ה' ואל לנו לשקוע ולהתיגע ב"חקירות אשר לא נתחיבנו בהם, ופילפולים אשר לא יצא לנו שום פרי מהם, ודינים אשר אינם שיכים לנו, ומה שחיבים אנו לבוראינו חובה רבה נעזבהו להרגל ונניחהו למצוות אנשים מלומדה!"⁴³

וכן כתב הרמב"ם בסיימו את המורה נבוכים: "והוא שלא יסתפק בפסוק זה בביאור הנעלה שבתכליות שהיא השגתו יתעלה בלבד, כי אילו היתה זו מטרתו היה אומר: "כי אם בזאת יתהלל המתהלל השכל וידוע אותי" ויפסיק הדיבור, או היה אומר השכל וידוע אותי כי אני אחד... וביאר לנו בפסוק זה כי אותם המעשים אשר חובה לדעת אותם ולהתדמות בהם הם חסד ומשפט וצדקה.

יה"ר שבאמת ננצל את שהותינו בישיבה גם להעמקה בלימוד הגמרא אך גם ובעיקר לקניית ובניית היראת שמיים והמידות וכך נדבק בבוראינו ובמידותיו.

⁴² עיין באגרת ט' של הרב קוק

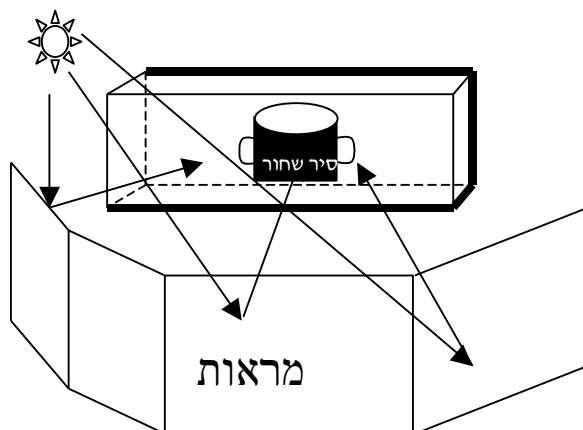
⁴³ הקדמת המסילת ישרים

אלדד נגארי

השימוש ב'תנור חמה' בשבת

במקומות מסוימים נצרכת פעולת בישול, ופעמים אף נעשית בצורה אסורה. (כגון: מחנות קיץ, חיילים בשטח, טיולים וכדו').

ננסה במאמר זה למצוא פתרון לבעיה זו, ע"י בניית תנור מיוחד שאפשר לבשל בו בהיתר ומבנהו מפורט לקמן:



Cooksack - תנור הבישול הסולארי מתוצרת סולטק היכול לחמם מים לטמפי של כ - 150 מעלות צלזיוס תוך 45 דקות בעזרת אנרגיית השמש לאחר שמנפחים ואוטמים את השקית העשויה פוליאסטר היא יוצרת מחזיר אור (מראה) שמכוונת את אנרגיית השמש לסיר השחור

מבנה התנור ואופן פעולתו:

כמו שמצויר בשרטוט, התנור בנוי מאקווריום אטום העשוי מזכוכית עם קרקעית שחורה, וסביב האקווריום יש מראות שתפקידן לרכז את קרני השמש לעבר האקווריום ולהפוך אותן לחום, ובכך לחמם את הסיר השחור לטמפרטורה מקסימלית.

נשאלת השאלה האם תנור במבנהו הנוכחי יכול לשמש כתנור המותר לחמם או לבשל בו מאכלים שונים בשבת.

ישנם כמה בעיות הלכתיות שיש לדון עליהם.

להלן נציג את הבעיות באופן כללי ונדון על כל אחת בנפרד:

בעיה א': האם ברגע שאנשים יתחילו להשתמש בתנור זה בשבת תהיה בעיה של דרך בישול?

בעיה ב': האם ריכוז קרני השמש ע"י המראות נחשב לחמה עצמה או לתולדת חמה?

בעיה ג': האם אין בעיה של הטמנה, כאשר מכניסים את התבשיל לתוך האקווריום הסגור?

בעיה ד': האם האקווריום עצמו נחשב תולדת חמה, או שזה נקרא בישול ע"י החמה עצמה, ומה דינו של הסיר השחור הנמצא בתוך האקווריום?

הדיון בבעיות:

בעיה א': הגמ' במסכת שבת לט' ע"א אומרת: "אמר רב נחמן בחמה דכו"ע לא פליגי דשרי, בתולדת האור כו"ע לא פליגי דאסיר, כי פליגי בתולדת החמה מר סבר גזרינן תולדת חמה אטו תולדת האור ומר סבר לא גזרינן".

מהגמ' ישנה הוכחה, שמותר לחמם או לבשל ישירות ע"י השמש. ושם רש"י בד"ה "דשרי" הסביר מדוע מותר-"לפי שאין דרך בישול בכך", הכוונה שבישול בחמה לא נחשב לדרך בישול, ולכן לא גוזרים חמה אטו אור.

באים האחרונים ובניהם הגרש"ז אויערבאך ומדייקים- שלכאורה משמע שאם כן יהיה דרך בישול בכך, גם באופן שלא היה במשכן יהיה אסור, על אף שאת מלאכות שבת לומדים ממלאכת המשכן.

אולם המנחת שלמה בסימן יב' הערה 4 סובר: שאף שהיה אפשר לדייק כך ברש"י ואם כן בדוד שמש של היום שדרך לחמם בו מים יהיה לכאורה אסור, בכל אופן סובר הגרש"ז אויערבאך שהיות ובמשכן לא בישלו בשמש וחז"ל קבעו שאין דרך בישול בכך, אז בכל מצב ובכל מציאות חיים משתנה לא יהיה אסור מן התורה.

להלכה למעשה המנחת שלמה אינו כותב מה לנהוג לגבי בישול בשמש, אלא כותב שמותר מן התורה.

וזה לשונו: "דאף שכתב רש"י בשבת לט. היכא דמבשל בחמה לכו"ע שרי, דהוא מפני "דאין דרך בישול בכך", מ"מ נראה שגם באופן שכן רגילים לבשל בחמה כמו דוד שמש וכדומה ג"כ פטור".

השימוש בדוד שמש וההשלכות ל"תנור חמה":

לגבי השימוש בדוד שמש בשבת ישנו שינוי ממשי בספר שמירת שבת כהלכתה, בין המהדורה קמא למהדורה בתרא.

במהדורה הראשונה, שנת תשכ"ה, פרק א' סעיף כ"ט:

"מותר להוציא מים חמים מדוד שמש גם אם המים נתחממו בשבת, ואפילו אם נכנסים במקומם מים קרים ומתחממים ע"י המים החמים..."

ובהערות בסעיף קטן ז' כתב המחבר: ג"כ יש מקום להקל בדוד שמש, שהרי המים הראשונים הנמצאים בדוד ודאי שנתחממו ע"י השמש עצמה ולגביהם אין כל ספק, דמה לי אם נותנים כלי מלא מים בשמש והם מתחממים דשרינן, ומה לי אם המים עצמם עוברים דרך צינורות ומתחממים, כי השמש זורחת עליהם במישרין... וא"כ דגם כאן כל כוונתו רק להוציא את המים החמים מדוד השמש, ולא שיכנסו בו מים קרים להתחמם".

לפי זה יוצא- שמותר להשתמש בשבת בדוד שמש, למרות שהמים הקרים מתערבבים עם החמים, ולכאורה יש כאן חשש בישול מדרבנן, בכל זאת מקל המחבר מטעמים רבים עי"ש.

מהדורה השניה, שנת תשל"ט, פרק א' סימן מ"ה:

כתב המחבר- "טוב להימנע מלהוציא מים חמים מדוד השמש, אם נכנסים במקומם לדוד מים קרים והם מתחממים ע"י החמים".

ובהערה קכ"ז- "שמעתי מהגרש"ז אויערבאך שליט"א, דמכיון שיש מקומות שמיתקן מופעל בכוח החשמל בימים המעוננים, חיישינן שמא יבוא להוציא מים מדוד השמש גם בזמן שהוא מופעל בחשמל, ואפשר דגם זה בכלל הגזירה דאתי לאחלופי תולדת השמש בתולדת האש".

ולענין בישול בשמש כתב המחבר- "דאולי בזמן הזה כשמפיקים חום מכוח השמש יש מקום לאסור הבישול(עין שבת לט א' רש"י ד"ה דשרי "דאין דרך בישול בכך"), משמע שכל שדרך בישולו בכך יש מקום לאסור... ושמעתי מהגרש"ז אויערבאך שליט"א, דהרי בגדים רגילין ודאי לתלות כנגד השמש ללבנם ואפילו הכי כתב המגן אברהם סימן ש"א ס"ק נ"ז, דטעמא דפטור הוא משום דליבון דומה לבישול, ומוכח מזה שאפי' אם רגילין בכך ג"כ פטור".

יוצא לגבי השימוש בדוד שמש בשבת, אם המים הקרים מתערבבים עם החמים, מסתפק הרב נויבירט אם להתיר או לא, ולכן כתב "טוב להימנע", אולם לגבי בישול

בחמה בשבת כותב הרב נויבירט "יש מקום לאסור", ומביא ששמע מהרב אויערבך ראייה להפך, ובספר התיקונים נשאר עליו בצריך בירור.

בשו"ת יביע אומר חלק ד' אות לט' כותב הרב: "מסקנא דדינא. . שמותר לפום דינא לפתוח הברז של המים החמים שהוחמו בדוד שמש, ולהשתמש בהם... ואין לחוש לזרימת הקרים לתוך הדוד והצנורות היוצאים ממנו ומתבשלים שם. ומיהו אם אפשר לסגור את ברז המים הצוננים. . נכון לעשות כך, אבל כשאי אפשר לעשות כן מותר להשתמש במים החמים".

להלכה למעשה יוצא לפי הרב עובדיה יוסף שליט"א, שמותר להשתמש בדוד שמש בשבת, למרות שהמים הקרים מתערבבים עם החמים.

בספר ילקוט יוסף חלק ד' סימן שיח' מובא טעם ההיתר בדוד שמש: "מ"מ אין בזה איסור בישול בתולדת החמה, שהרי אינו מבשל בידים אלא בגרמא. ועוד שאינו מתכוון לבשל אלא להשתמש במים שיוצאים מהברז, והוה ליה פסיק רישיה באיסור גזירא דרבנן".

לפי החשש של "דרך בישול", גם בנידון דידן "תנור חמה" צריכים להסתפק האם תנור זה נחשב דרך בישול, ויהיה אסור לבשל בשבת.

במסגרת לימודנו שלחנו שאלות לרבנים פוסקים, שבין היתר דנים בשאלת דרך בישול בשבת.

הרב נויבירט בתשובתו לשאלתנו, **התיר לנו להשתמש בתנור זה בשבת אף לצורך בישול**, מכיוון שהוא אינו חושש לספק של דרך בישול.

ושמענו כי דעת הראשון לציון **הרב מרדכי אליהו** שליט"א, שאוסר להשתמש במים שהתחממו בשבת בדוד שמש, ולשיטתו זהו תולדת חמה, מכיוון שהצניורות מתחממים ע"י השמש והם אלו שמחממים את המים שבתוכם, ואולי גם דרך בישול בכך היום, ואם כן גם בנידון שאלתנו, אם ימציאו מתקן כעין שלנו באופן מסחרי, זה יחשב לדרך בישול בכך ויהיה אסור.

דוגמא לדבר מצאנו בשו"ת אגרות משה או"ח חלק ג' סימן נב: "וא"כ במיקרוגל שטוב לבשל בו כמו באש ממש, ואלו שיש להם תנור כזה משתמשים בו יותר מבשול דבאש, ומה שלא נתפשטו תנורים וכשיהיו מצוין ודאי ישתמשו בהם כו"ע דהא הוא יותר טוב, ודאי יש למילף מבשול דאור דהיה במשכן בחשיבות תולדה שהוא לכל הדינים כהאב דבישול ע"י האור לאיסור ולחיוב סקילה וחטאת..."

לפי האגרות משה יוצא ששימוש במיקרוגל, שכיום דרך ומצוי לבשל בו (ולא חיישין למיעוט שלא משתמשים), יהיה אסור בשבת, למרות שלא בישלו בכך במשכן ולא היה זה דרך בישול מעולם, ואין המיקרוגל חום או מקור חום, אלא כעין "גלי חשמל" המאיצים את החלקיקים ויוצרים חיכוך ביניהם והתבשיל מתחמם מחמת עצמו.

ואם כן לכאורה גם בנידון דידן יחשב הדבר לדרך בישול ויהיה אסור.

אולם, ניתן להבדיל בין מיקרוגל לבין "תנור חמה", שדווקא במיקרוגל חששו לדרך בישולו, כיוון שאיכות הבישול גבוהה, משא"כ בתנור חמה שאיכות הבישול איטית מאד ושונה בתכלית, ולא יחששו לדרך בישולו. וכמו שמתיר שם להניח על גג שיש בו שמש חזקה כמו כן יתיר בנדון שלנו.

בעיה ב': בתנור חמה יש מראות שתפקידן לרכז את קרני השמש לתוך האקווריום(תנור חמה), ובכך לנצל את אנרגיית השמש כדי לחמם את הסיר.

לגבי הנידון- אם זה תולדת חמה או חמה עצמה, כותב בשש"כ בפרק א' סימן מ"ה: " והזכוכית שנמצאת ע"ג הצינורות אינה באה אלא לרכז את קרני השמש, ואין לה תפקיד של ראי שלגביו יש מקום לומר דהוה תולדת חמה".

שם בנידון מדבר הרב נויבירט על הזכוכית שנמצאת על גבי הצינורות והקולטים של דוד השמש, ובהערת אגב כותב הרב שלאותה זכוכית אין תפקיד של מראה, שאולי לגביו יחשב תולדת חמה. לכאורה דבר זה תמוה, מדוע המראות יחשבו תולדת השמש, הרי כל תפקיד המראות הוא רק לרכז את קרני השמש, והמראות עצמן אינן מתחממות ומחממות את הסיר שבאקווריום(כמו שנבדק בניסויים שעשינו). שאלה זו שאלנו את הרב נויבירט ותשובתו היתה, שכיוון שכל תפקיד המראות הוא רק לרכז את קרני השמש, אין זה נחשב לתולדת חמה אלא כחמה עצמה, אולם אם המראות היו מתחממות ומחממות את הסיר היה זה נחשב תולדה.

בעיה ג': הטמנה הינה גזירת חז"ל, שמשמעותה איסור לכסות קדירה עם תבשיל חם באמצעים שונים(סיד, נסורת, עצי זית, חול, זבל, צמר גפן, שמיות ועוד. .).

מקור האיסור הוא: שבת לט ע"א: "ולא יטמיננה בחול; וליפלוג נמי ר' יוסי בהא, רבה אמר גזירה שמא יטמין ברמץ, רב יוסף אמר- מפני שמזיז עפר ממקומו".

יסוד גזירת חז"ל: מחשש שמא האדם יבא להטמין קדירתו בתוך רמץ- גחלים, ויבוא לחתות בשבת- שזהו איסור מבעיר, או משום חשש שלא יהיה לאדם המטמין חול עקור מן האדמה, ואז הוא יזיז עפר דבוק ממקומו, ויעבור על איסור חפירת גומא.

ההלכה מחלקת בין אמצעי הטמנה המגבירים את החום לבין אלו הבאים רק לשמר את החום. דברים המוסיפים הבל דומים לגחלים ובהם גזרו אף בערב שבת, דברים שאינם מוסיפים הבל האיסור הוא רק בשבת.

הטמנה- הגדרתה כיסוי הקדירה מכל צדדיה.

כיסוי חלקי- לרוב הפוסקים מותר, לרשב"א (ולחזון איש)- אסור.

הכנסת סיר לתנור חשמלי בערב שבת- אינה הטמנה, כי יש רווח בין הסיר לדפנות התנור.

וכן בנדון השאלה- הכנסת הסיר לאקווריום("תנור חמה") אינה מוגדרת הטמנה כלל ועיקר.

בעיה ה': האקווריום עצמו אינו נחשב "תולדת חמה", מכיוון שכל תפקידו הינו לשמור על החום הנוצר בתוך האקווריום מקרני השמש, ולא לשמש כאמצעי המחמם את האוכל.

לגבי דינו של הסיר השחור- השאלה היא, האם כאשר אנו שמים את האוכל בתוך הסיר השחור שהוא קולט חום, האם צריך להתייחס לדפנות הסיר כאל תולדת חמה, שהוא מתחמם ומבשל התבשיל הנמצא בו. אולם אם הסיר רגיל, נתייחס אליו כאל כלי אכסון של האוכל, אבל לא כאמצעי בישול. נראה שזו שיטתו של הגר"מ אליהו שליט"א, שסובר שדוד שמש אסור בשבת, כיוון שהשמש אינה מחממת ישירות, אלא המים זורמים בצינורות שחורים והצינורות מתחממים מחמת ריכוז קרני השמש ע"י הזכוכית, והם המחממים את המים.

יש צד להקל ולומר- שהסיר מיועד לבישול וישנם סוגים שונים של סירים, סירים שחורים היותר טובים לבישול בחמה, וסירים לא שחורים הפחות טובים לבישול בחמה, וזה שהסיר שחור זה אינו הופך אותו לתולדת חמה, כיוון שהסיר מתבשל עם האוכל ביחד.

ונראה שזו שיטתו של השש"כ לעניין דוד שמש שאמר "דמה לי אם נותנים כלי מלא מים בשמש והם מתחממים דשרינן, ומה לי אם המים עצמם עוברים דרך צינורות ומתחממים, כי השמש זורחת עליהן במישרין".

יוצא, שלמרות שבדוד שמש הצינורות שחורים ואולי יחשב תולדת חמה, אין הרב סובר כן; אלא מתיר. נראה שגם לגבי הסיר השחור הרב נויבירט יתיר.

הרב רבינוביץ שליט"א בתשובתו- מתיר להשתמש בסיר השחור, בתנאי שנותנים את התבשיל לתוך הקדירה כאשר היא קרה, ואז הקדירה עם התבשיל הקר מתחממים או מתבשלים יחד, אבל אם נותנים את התבשיל הקר לתוך הקדירה כאשר היא חמה והקדירה עכשיו מחממת את התבשיל, זה אסור משום תולדת חמה.

לסיכום:

* לרב נויבירט שליט"א ולגר"ע יוסף שליט"א: מותר באופן מוחלט להשתמש ב'תנור חמה'.

* לגר"מ אליהו שליט"א:

(1) לגבי דרך בישולו, אם זה יהיה באופן מסחרי יש מקום לאסור.

(2) בתנאי שהסיר לא יהיה שחור.

אהד שלי - משה יעקב גמליאל

בירור בדין אשו משום חציו ומשום ממונו

א

משלח את הבערה מתחייב בתשלומין על מה שנשרף ונחלקו האמוראים איך נתחייב שהרי אין הוא מזיק בעצמו וכמו שהגדירה זאת הגמרא בפרק ראשון (ב:): "אש כח אחר מעורב בו" כלומר, אש אינו מעשה של האדם אלא תוצאה של מעשי האדם בשילוב עם כחות אחרים. ר' יוחנן אמר אשו משום חציו וריש לקיש אמר אשו משום ממונו.

ופירש רש"י את שיטת ר' יוחנן "חציו - דאיהו קעביד, דהוי כזורק חץ"; כלומר, האש נחשבת מעשה שלו, וכמו שחץ אינו מעשה אחד המזיק אלא הוא משליך אותו, כלומר "כוחו" כך האש היא נזק הנעשה מרחוק. ושיטת ר"ל היא "משום ממונו - כשורו ובורו שהזיקו" כלומר האש אינה נחשבת למעשהו של האדם אבל יש לו אחריות עליה, כמו שיש לו אחריות על שורו שהוא רכושו ובורו שהוא יצר אותו ומתוך כך קרוי שלו. ומוסיף רש"י שהנפקא מינה ביניהם היא "כגון שהדליק בגחלת שאינה שלו דלר' יוחנן חייב דחציו הן ולר"ל פטור דלאו ממונו הוא" כלומר, ההבדל ביניהם בא לידי ביטוי כאשר אדם מצית אש (שהמעשה מתייחס אליו) ע"י גחלת שאינה שלו (ולכן אינה באחריותו).

אבל בתוספות פירשו בצורה אחרת - בתוד"ה אשו משום חציו כתבו "פשיעתו בשמירה מקרי הזיק", כלומר, פשיעה בשמירה נחשבת כמו מעשה ולכן הוא נחשב כאדם המזיק במעשיו; ובד"ה אשו משום ממונו כתבו "וממונו חיוב ממונו יש בו ולא שיהא האש שלו" כלומר לא הכוונה לבעלות על הגחלת אלא שהאדם חייב לשמור אותה אעפ"י שאינה ממונו. ומבארים "אבל ודאי אם הדליק באש של חברו חיב" והביאו ראיה מכופף קמתו של חברו לפני הדליקה וגף שיצא מתחת הפטיש שאעפ"י שהם הפקר חייב המדליק באמצעותם לשלם כמו שמצאנו בפרק הכונס ועוד הקשו איך יתחייב אדם באש הלא יוכל להפקיר גחלתו לפני שתזיק ויפטר.

ואי אפשר לתרץ שרש"י מסכים אתם בזה שהרי הם עצמם כתבו שהוא חולק עליהם, ולכן צריך למצוא מה שיטתו של רש"י ואיך בכל זאת יתרץ את קושיותיהם.

ב

שנינו בדף כ"א (ע"ב) "הכלב שנטל חררה והלך לגדיש על החררה משלם נזק שלם ועל הגדיש משלם חצי נזק" ושואלת הגמרא (כב.) שלכאורה זאת ראייה לר' יוחנן שהרי באמת כלב שזרק חץ משלם על נזקיו חצי נזק אבל לפי ר"ל קשה שהרי האש אינה אשו של בעל ומתרתצת שר"ל יסביר שהכלב זרק את הגחלת ואז גם הוא מודה שזה חץ ומשלם חצי נזק.

וגם כאן נחלקו הראשונים בביאור הסוגיא - רש"י פירש את השאלה "לאו ממונו דבעל כלב הוא - אלא דבעל חררה", כלומר האש אינה שייכת לבעלים אלא לאדם אחר; ובתוספות פירשו שהשאלה היא שהרי לא חייבתו תורה על אש של כלבו והתשובה היא שהכלב הזיק במעשיו ע"י צרורות או ע"י שינוי ולכך משלם חצי נזק שהרי הוא כלב שהזיק בעצמו.

ג

הקשה אביי "למאן דאמר אשו משום חציו טמון באש דפטר רחמנא היכי משכחת לה" כלומר, לאביי הוקשה איך יבאר ר' יוחנן שסובר אשו משום חציו את ההלכה של טמון שפטור בנזקי אש (מהי הסתירה בין שתי ההלכות יתבאר בהמשך) ותירץ "כגון נפלה גדר דלא מחמת דליקה דכלו לו חציו" כלומר, אם הדליק את האש במקום שהאש לא היתה יכולה להתפשט - כגון שהיתה שם גדר - אבל המניעה הוסרה ע"י גורם חיצוני, כבר אין האש נחשבת חציו (כמו שמצאנו בהלכה (סנהדרין עז:): לגבי רוצח שאדם שזרק חץ לכיוון חבירו אבל היה קיר ביניהם והקיר הופל ע"י אדם שלישי הזורק פטור על ההריגה) ושואלת הגמרא "אי הכי לענין גלוי נמי" כלומר, אם אין כאן נזק של "חציו" איך הוא מתחייב ומתרתצת הגמרא "למאן דאית ליה משום חציו אית ליה נמי משום ממונו דהתם שורו הוא ולא טפח באפיה" כלומר גם מי שסובר אשו משום חציו מסכים שיש מושג של אשו משום ממונו ומקשה הגמרא אם כך במה הם חולקים ומתרתצת הגמרא שהמחלוקת היא אם הוא נחשב "אדם המזיק" שחיובו נלמד מהפסוק "מכה בהמה ישלמנה" ונאמרו בו הלכות מיוחדות, כמו שאם חבל בחבירו משלם לו צער, רפוי וכו'.

רש"י פירש את שאלת אביי "היכי משכחת לה - אילו אדם זורק חץ ופגע בטמון מי לא מחייב בנזק", כלומר כמו שאדם שזרק חץ חייב לשלם גם על טמון כך המדליק אש, שהרי "אשו משום חציו" וכמו המשמעות הפשוטה של המושג. ואחר שתירץ אביי את קושייתו הוצרכה הגמרא לבאר "מאן דאית ליה משום חציו אית ליה נמי משום ממונו" ופירש רש"י "והיכא דליכא לחיובי משום חציו ואיכא לחיובי משום ממונו מחייבין ליה הלכך לענין גלוי אע"ג דכלו ליה חציו חייב משום ממונו וכו'" כלומר, ר' יוחנן אינו חולק על ריש לקיש אלא מוסיף עליו וסובר שגם באש שאינה "ממונו" מתחייב המדליק אותה משום "חציו" ומקשה הגמרא "אי הכי מאי בינייהו" ומתרתצת "לחייבו בד' דברים" ומעיר רש"י "והוא הדין נמי דאיכא בינייהו כל הני דלעיל כלב וגמל (שתי ראיות שהגמרא

מביאה) וכו' והאי דנקט ד' דברים משום דאפילו היכא דהגחלת שלו משמע לו דיש חילוק בדבריהם ועוד דמילתא דשכיח היא מפי המורה שמעתי אבל לשון ראשון נ"ל" כלומר יש הבדלים נוספים בין שתי השיטות אלא שהגמרא לא הביאה אותם מפני שהעדיפה להתייחס ל"אש" ולא אש של בהמתו או (תירוץ מורו של רש"י) שהגמרא העדיפה להביא מקרה פשוט ומצוי יותר.

ובתוספות פירשו בד"ה טמון דפטר רחמנא היכי משכחת לה "שבממון מצינו חילוקים אבל באדם המזיק לא חלק הכתוב דכתיב פצע תחת פצע ודרשינן לחייב על השוגג כמזיד ועל האונס כרצון" וביארה הגמרא שודאי גם ר' יוחנן מודה שיש חיוב "משום ממונו" שאם לא כן איך יחייב ר' יוחנן באותו מקרה של "כלו לו חציו" (וכנראה היה פשוט שיש חיוב במקרה כזה). וגם התוספות כתבו על הנפקא מינה שכתבה הגמרא שהיה אפשר להביא את המקרים האחרים שהוזכרו בגמרא - כלב ששרף גדיש וטמון במקרה שלא "כלו לו חציו". ואמנם אם תדקדק בלשון רש"י תראה שרש"י לא כ' את האפשרות של "כלו לו חציו" וכבר הסביר מהר"ם שי"ף וכי שבאמת משום כך הוצרך רש"י להביא את לשון מורו לבאר למה לא תירצה הגמרא איכא בינייהו דכלו לו חציו שהרי מקרה זה אינו מצוי.

אבל הרמב"ם באמת לא הזכיר בשום מקום את המושג של "כלו לו חציו" וכבר תמה עליו המגיד משנה (פ"ד מהל' נזקי ממון הט"ו) איך לא חלק בזה. וסיים "ואולי שרבינו ז"ל מפרשה בפנים אחרות ואפשר שדעתו שאין להניח פשט המשניות והברייתות והמימרות שלא חלקו בטמון מפני הסוגיא ההיא":

ד

בפרק הכונס (נו:): קיימא לן הלכה, שלפי פירושי הראשונים עליה שמא נוכל לבאר את השיטות שהזכרנו למעלה. "אמר רבה אמר רב מתנה אמר רב המעמיד בהמת חברו על קמת חברו חייב" ונחלקו בזה רשב"א והתוס'.

הרשב"א (וכן פסק ב"י ורמ"א בסי' שצ"ד וביש"ש פרק ו' סי' ב' כ' דהיא דעת הרמב"ם) סובר שחיובו הוא מדין "אדם המזיק", כמו מי שהזיק את חברו בידים; ובתוספות פירשו "אע"פ שאין הבהמה שלו מחייב משום שן ורגל דאע"ג דכתיב בעירה כדידיה חשיב הואיל והוא עשה כמו מדליק פשתנו של חברו בנרו של חברו" כלומר, החיוב הוא כמו חיובו של אדם לשלם על נזקי שורו, למרות שהשור שייך לאדם אחר כיון שסוף-סוף הוא הביא את הבהמה ומה ההבדל אם היא שלו או לא - הרי כל חיובו של האדם על נזקי בהמותיו הוא מפני אחריותו למעשיהן וכאן ודאי הוא אחראי; וממשיכים "אבל אין לפרש דחייב מטעם אש דברי היוזקא והוי כאילו נותן לשם אש" כלומר אף על פי שהנזק הוא תוצאה בלתי נמנעת אין החובה לשלם נובעת מאב הנזיקין "אש", ודבריהם צריכים ביאור.

את שיטת רש"י במחלוקת זו, ביאר בספר "דברי יחזקאל" (סי' מ"ט סוף אות ב') ואלו דבריו "נראה דלשיטת רש"י דס"ל דלמ"ד אשו משום ממונו בעי דוקא ממונו ממש

ובגחלת חבירו ודהפקר ליכא חיוב ממונו אע"ג דהוא עשה א"כ א"א לחייב במעמיד מטעם שן ורגל כיון דבעי בעירה וע"כ עיקר החיוב דמעמיד הוא מטעם אדם המזיק כמ"ש הרשב"א והמ"מ (פ"ד מנ"מ הל"ג) וכן העלה הב"י (סי' שצ"ד) כלומר כיון שראינו שרש"י מסביר את שיטת ר"ל של אשו משום ממונו שהאש צריכה להיות שלו כדי שיתחייב, ולא די במעשה שלו, גם כאן כיון שהחיוב של "שן" הוא על נזקי ממונו של אדם לא יסתפק רש"י במעשיו של האדם כדי לחייבו ויצרך גם בעלות על הבהמה ולכן נראה יותר שיסבור כמו הרשב"א שהחיוב הוא מדין "אדם המזיק".

ה

עד כאן ראינו מחלוקת רש"י ותוספות מהו החיוב של אשו משום ממונו רש"י פירש שהאש צריכה להיות בבעלות של המזיק כדי שיתחייב ובתוספות פירשו שאפילו אם רק עשה את הנזק די בכך כדי לחייבו, והראיה שלא מסתבר לפטור מי שיזיק במתכוון באש שאינה שלו.

עוד ראינו שהגמרא מקשה על שיטת ר"ל ועל שיטת ר' יוחנן - והקושיות וכמוהן התירוצים מתפרשים אחרת ע"י רש"י ותוספות.

ובמושג של "כלו לו חציו" ראינו גם כן שתי שיטות בראשונים, ואעפ"י שכאן תוספות ורש"י אינם חולקים, הרמב"ם כנראה חולק על פירושם לסוגיה שהרי הוא השמיט את מה שהם מפרשים כמסקנת הסוגיה:

כדי לתרץ הבאנו הלכה בענין אחר - אדם שגרם לנזק באופן שהנזק היה תוצאה בלתי נמנעת ממעשיו אבל הוא עצמו לא עשה כלום - נחלקו בעלי התוספות על רש"י והרשב"א אם חובת התשלומים חלה על האדם מפני מעשיו וכאילו הזיק בעצמו או שרק יש לו אחריות על תוצאות מעשיו כמו שיש לו אחריות על ממונו.

ו

קושיות התוספות שהבאנו מתורצות ב"שיטה מקובצת" משם ה"גליונות" שהרי כופף קמת חבירו בפני הדליקה וגף שיצא מתחת פטיש הם נזקי "אדם המזיק" שהרי ע"י "כחו" הוא מזיק וא"כ אין לפוטרו אפילו אם נפרש ש"אשו משום ממונו" כפשוטו.

אבל הגאון ר' שמעון שקאפ העיר בחידושו (סי' כ"א אות א') שגם תירוץ זה אינו מספיק שהרי גם אם נאמר שחיובו הוא מדין "אדם המזיק", הרי הנזק הזה אינו אלא באותו מקום שהאש פגעה בו אבל מקום שהאש הגיעה אליו ע"י בעירתה אינו נכלל בחיוב זה אלא ככל נזקי אש וחזרה קושית התוספות.

אבל נוכל ליישב את התירוץ הזה עפ"י מה שכתב הגר"ש שקאפ עצמו בסימן כ"ב, שהרשב"א שמחייב את המעמיד בהמת חבירו על קמת חבירו סבר שהחיוב הוא מדין "חציו" - וממש כמו אש, לפי שיטת ר' יוחנן (אמנם עי"ש שכתב שבמקרים מסויימים דבריו אמורים גם לדעת התוספות); ואם כן גם לפי ריש לקיש שסובר אשו משום ממונו

יהיה החיוב מעין "המעמיד אש של הפקר על קמת חבירו", וכמו שהמעמיד בהמה לא יפטר אם תאכל הבהמה שלא מכח מעשיו כך גם במעמיד אש לא יפטר.

ועתה שנתבאר לנו שהרשב"א סובר שמעמיד בהמה על קמה ואש וחציו כולם אדם המזיק וכוחו הם תתבאר כוונת תוספות שהבאנו מפרק הכונס[ד] שאין לפרש שהוא מדין אש שבאו לחלוק על דעת הרשב"א.

ז

בזה נתבארה לנו מחלוקת הראשונים. שיטת רש"י ורשב"א שהעושה שיבוא נזק כתוצאה הכרחית של מעשיו הוא אדם המזיק על ידי "כחו" וחציו" ולזה נתכוון רש"י בראש הסוגיא "חציו - דאיהו קעביד". ואילו ממונו, לשיטתם אף שהנזק מוכרח לבוא אינו אלא גרמא רק שכיון שממונו הוא נתחייב בנזקיו; אמנם כל זה הוא דוקא במשלח את הבעירה, שהדליק אש ולא שמר עליה, אבל השורף ממש אין לפוטרו כמו שבארנו כבר. ומעתה כיון שההלכה היא "אשו משום חציו" כל מקום שהתוצאה המוכרחת של מעשיו הוא נזק - אפשר לקרוא לזה "אש", כמו שמצאנו בתוספות בפרק הכונס. ומתוך כך באו אלו הראשונים לבאר בסוגיית "כלו לו חציו" שיש שני דינים באש א' שהוא אדם המזיק כמו שאפשר לדייק ממה שכתבו. והשני ש"מאן דאית ליה משום חציו אית ליה נמי משום ממונו" והחילוק יהיה בטמון שמשום חציו חייב ומשום ממונו פטור וכל אחד הוא חיוב בפני עצמו.

ובעלי התוספות סוברים שהמסבב נזק כל זמן שאינו עושהו בעצמו, גם אם הוא תוצאה הכרחית של מעשיו, לא ייחשב "אדם המזיק" אלא יתחייב משום אותו אב שהזיק וא"כ מעמיד בהמה על הקמה מתחייב מדין שן; ומכח זה הוכרחו לבאר שממונו לאו דוקא אלא מעמיד ומביא הנזק נחשב בעליו - וכמו שמצינו בבור וא"כ לשיטתם הקושיה (כב. ד"ה אשו) מכופף קמה אמנם ראייה חזקה היא לשיטתם, שהרי אינו "אדם המזיק" אלא רק גורם הנזק וכיון שע"י אש הזיק היינו צריכים לחייבו משום אש אלא שאם נפרש כרש"י יפטר משום שאין זה ממונו, ומעתה כשמקשה הגמרא האי גחלת לאו ממונו דבעל כלב הוא לא נזקו בתוספות לפרש של מי היא - רק ביארו שעל אש שעשה כלבו לא חיבתו תורה:

ח

שמא אפשר לפי זה לבאר יפה גם את הסוגיה בדף כ"ג ע"א. לרש"י הוקשה כיון שחיובו מדין אדם המזיק זורק חץ היכן מצינו שיפטר משום טמון (ועיין בסוף פרק הכונס מה שכתבה הגמרא לגבי מי שהזיק ע"י אש בכוונה, "המדליק בתוך של חבירו", שמתחייב אפילו על "טמון" משום שהוא כמו "אדם המזיק", ובאמת הביא זאת הגר"א בביאורו (ח"מ סי' תי"ח אות ל"ג) לדברי הרמב"ם שלקמן יבואר עפ"י זה) וממש כמו שהרשב"א, החשיב מעמיד בהמת חבירו על קמת חבירו כמו אש ולכן לא פטר ברה"ר (אף שברך כלל שן ורגל פטורים ברה"ר וכמו שהתוס' שהחשיבו נזק זה כנזקי שן פטרו אותו

ברה"ר, וא"כ גם כאן כיון שהוא מחשיב אש אופן מחודש של "אדם המזיק" אין הגיון לפטור טמון) ואין לומר שהתורה חלקה בין נזק שע"י אש לשאר נזקים שהרי בכל הפרק נחשבת גחלת כמו נזק באבן או באגרופ ותירץ אב"י שבמקרה ש"כלו לו חציו" שוב אינו "אדם המזיק". ועל זה הקשתה הגמרא שאם משום חציו אינו מתחייב מנין לנו שיתחייב כלל ותירצה שחיוב מדין ממונו תמיד יחול.

והתוספות לא פירשו את קושיית הגמרא כפירושו של רש"י שהרי כבר פירשו שאינו כאדם המזיק לכל דבריו שהרי אינו אלא משלח את הבערה ופשע בשמירה ואינו מזיק בידים, כמו שכתבו; ולכן נדחקו לפרש שקושיית הגמרא היא שלא מצאנו בשום מקום חילוקי פטור אלא בממון המזיק, ואש דומה יותר לאדם המזיק שאינו מזיק ע"י ממונו - וגם זה נחשב כאילו ע"י חציו הוא מזיק, וא"כ לפי התוספות השאלה בעצם הינה מעין טעמא דקרא. והגמרא תירצה שהרי יש מקרה באש שאינו כמו אדם המזיק והוא כאשר "כלו לו חציו" והקשתה מנין לנו לחייב בזה, ותירצה שאמנם אין לחייבו משום חציו אך ישנה סיבת חיוב נוספת באש אפשר לחייבו משום ממונו. אמנם לא חזרה בה הגמרא מתירוצה הראשון שפטור טמון הוא דוקא במקרה שכלו לו חציו, ועדיין במקרה שלא כלו לו חציו מתחייב מטעם אחר ואש הוא כמו שני אבות (כמו שמצאנו בבור אב למיתה ואב לנזיקין) - האחד מדין חציו שדומה קצת לאדם המזיק שהוא עשה אבל לא הזיק בידים (ע"י בחידושי הגר"ח הלוי פ"א משכנים ש"כ' לחלק כן וכ"כ בח"י ר' ברוך בער ח"ג ב"ק סי' י' בדעת הרמב"ם כמו שנכתוב בע"ה) והשני מדין ממונו הוא אש שתם ובו פטרה תורה בטמון.

ומכאן נבוא לבאר שיטת הרמב"ם שכבר נזכר לעיל (ג) שפוטר בטמון גם במקום שלא "כלו לו חציו" כמו במקום ש"כלו לו חציו" שהוא סבר שהגמרא באה לפטור כל מקרה של "טמון" באש, רק שאם לא נמצא מקרה שאש נחשב ממונו, לא נוכל לפטור טמון כלל ולא כמו שפירשו התוס' לפי הרמב"ם הגמרא מקשה על ההלכה, איך יתכן שאדם המזיק ע"י חציו יפטר בטמון, וכיון שמצאה מקרה של כלו לו חציו ששם אין דין חציו לחייבו א"כ בהכרח אם יתחייב מדין ממונו הוא, ומקשה הגמרא שאולי באמת לא יתחייב ומתרת שכיון שהוא כמו שורו שלא מנע אותו מלהזיק מסתבר לחייבו ומעתה שראינו שאשו אף שהוא חציו דין ממונו יש לו כל טמון יפטר ובזה סרה תמיהת המגיד משנה.

ט

הנה נתבארו לנו אם כן שלש שיטות בראשונים;

א'. רש"י והרשב"א שיטתם שדין אש בא לחדש לנו דין באדם המזיק אם הנזק הוא תוצאה עקיפה אבל בלתי נמנעת של מעשיו, נקרא נזקי אש ואדם המזיק כמו שמצינו בפרק הכונס ובדף כ"ג, וזה הוא דין חציו שהוא כמו אדם הזורק חץ. ועוד דין אחר נכלל בדין אש והוא שאשו משום ממונו; כלומר, אשו היא כמו שורו ובורו ואם פשע בשמירתו והזיק נתחייב בתשלומי נזקו.

ב'. והתוספות שיטתם ש"אש" (כלומר אשו משום חציו) הוא אב מחודש ואי אפשר לחייבו מדין אדם המזיק, כיון שהוא אינו אלא מסבב ולא נכלל בפסוק "מכה בהמה ישלמנה" (וכמו שכל דין חציו אינו נכלל בדין אדם המזיק כמו שכתבו בפרק הכונס לגבי חציו של שן ורגל) ובכל זאת קצת דינים שיש באדם המזיק יש לו שעל אשו שהיא משום חציו מחייב בד' דברים ומאותה סיבה מתחייב בטמון. ועוד נתחדש לנו באש שהיא כמו שורו המזיק (ממונו) ומתחייב עליה אפילו אם כלו לו חציו ואז יפטר בטמון.

ג'. בניגוד לתוס' שמבינים שהגמרא מקבלת את ההלכה ורק באה לברר את הטעמא דקרא איך חידשה התורה באש שיש בה דין אדם המזיק פטור מטמון בניגוד לשאר אדם המזיק (אכן הפטור הוא רק באש שחייבת משום ממונו ולא משום חציו), הרמב"ם מבין שהגמרא מקשה על עצם הדין ואומרת שא"א לומר שיש פטור של טמון שהרי הוא אדם המזיק (וכמו שפירש רש"י), אלא שהגמרא מצאה מקרה שבו יש חיוב מצד ממונו ואם כן כאשר הגמרא מסיקה "מאן דאית ליה משום חציו אית ליה נמי משום ממונו" מתגלה לנו שבעצם אש משום חציו אינו "אדם המזיק" רגיל אלא הוא גם "ממון המזיק" ובסוג זה של אדם המזיק חידשה התורה פטור של טמון ולכן הפטור של טמון הוא בכל מקרה ולא ב"כלו לו חציו" בלבד.

יונתן שטרן

ביסוד דין קריאת המגילה

ברוקח ובהגהות מיימוניות מובא מנהג שלא להפסיק בקריאת המגילה בין הפסוקים, אלא לעשות אתנחתא באמצע הפסוק ואת הפסוקים להמשיך ברצף. ומובאת שם דוגמה, שנוהגת היום, שאומרים "חמש מאות איש", מפסיקים לנשימה, שזה אמצע פסוק, ואז ממשיכים "ואת פרשנדתא" וגו'. והחסבר המובא שם למנהג זה הוא שמגילה קרי איגרת. ולכאורה, כל מה שמצאנו במגילה דין הנובע מזה שהיא נקראת איגרת זה דינים לגבי כתיבתה, אבל לא לגבי אמירתה?

הרמב"ם בהלכות תפילה, פרק י"ב הלכה ו', פוסק "טעה בדקדוק אפילו אות אחת מחזירים אותו עד שיקראנה בדקדוק", וכותב הכסף-משנה במקום בשם הרמ"ך שהטעם הוא כדילפינן בירושלמי במסכת מגילה מהפסוק "ויקראו בספר בתורת האלקים מפורש ושם שכל ויבינו במקרא" (נחמיה, ח', ח') ואומרת הגמ' "מפורש" זה תרגום, ואומר ר' יונה "אע"ג דאתמר אין התרגום מעכב, טעה מחזירים אותו".

ואומר הרמ"ך שמכאן לוקח הרמב"ם את הדין לגבי דקדוק, שאע"פ שלא כתוב בירושלמי שטעה בדקדוק מחזירים אותו, ילפינן נמי דקדוק מהאי קרא.

ומוסיף הכסף-משנה ראייה משלו לדין, ואומר שממה שכתוב בירושלמי שמגילה אין מדקדקים בטעויותיה, ואם קרא "היהודיים" במקום "היהודים", שלא שינה ממשמעות הכתוב, אינו חוזר, מוכח שזה דין מיוחד לגבי מגילה, שאין מדקדקים בטעויותיה, אבל בשאר קריאות חוזר, שכן בס"ת מקפידים על הדקדוק.

ונראה, שהחילוק בין מגילה לס"ת הוא שבס"ת יש דין דקדוק, מכיוון שקריאתו מדין לימוד תורה, שכן עזרא תיקן שלא יעברו שלושה ימים בלי תורה, ולכן חוזר אפילו בטעות כמו "יהודיים" ו"יהודים", כי אם זו קריאה של לימוד, יבואו ללימוד מהי היתרה, ולכן חוזר. אבל מגילה, שקריאתה תוקנה מדין פרסומי ניסא ולא מדין לימוד, לא חוזר אם טעה בדקדוק, ורק אם טעה במשמעות חוזר שגם בפרסומי ניסא יש בעיה. וכמו שראינו במגילה, דף י"ח ע"א, שלועז ששמע אשורית יצא, ושואלת הגמ' "והא לא ידע מאי קאמרי", ועונה על זה הגמ' "אטו אנן האחשתרנים בני הרמכים מי ידעינן, אלא מצוות קריאה ופרסומי ניסא". ומסביר שם רש"י: "אף על פי שאין יודעין מה ששומעין, שואלין את השומעין ואומרין מה היא הקרייה הזו, ואיך היה הנס, ומודיעין להן". וכ"כ הגרי"ז שם, וביאר שבמגילה כתוב "אגרת הפורים הזאת" וכן כתוב "ונכתב בספר" - קרי אגרת, גבי דין קריאה באפי נפשיה, וקרי ספר, שיש בה דין כתבי הקודש (כ"ד ספרים).

כלומר, לפי הסבר הגרייז, במגילה יש שני דינים: דין של אחד מכ"ד ספרי התנ"ך, דכתיב בה "ספר", ודין קריאה מחודש, מדין פרסומי ניסא, שנאמר במילה "אגרת".

ומוכיח הגרייז ממה שכתוב בגיטין, דף ס' ע"א, "רבה ור' יוסף דאמרי תרווייהו האי ספר אפטרותא אסור למקרי ביה בשבת משום דלא מצי למכתב", ומסביר הריטב"א שאסור לכתבו כי הפטרות הן לא ספרים שלמים, שאין כותבים ס"ת פרשיות פרשיות, ולכן, הואיל דלא מצי למכתב, אם קורא הווי כקריאה בע"פ, ודברים שבכתב אי אתה רשאי לאמרם בעל פה. בגמ' במגילה, דף ט"ז ע"ב, כתוב שכל השירות נכתבות אריח ע"ג לבנה ולבנה ע"ג אריח (כלומר, שיטה קצרה, רווח, ועוד שיטה קצרה, ומתחתיהן שיטה ארוכה) חוץ ממלכי כנען ועשרת בני המן, שנכתבות אריח ע"ג אריח ולבנה ע"ג לבנה, שלא תהא תקומה למפלתן. ומסביר שם הגרייז שאם כתב במגילה לבנה ע"ג אריח ואריח ע"ג לבנה אמנם אין בה דין קדושת כתבי הקודש, אבל עדיין קרי מגילה, ויוצא בה י"ח קריאת המגילה. ושואל הגרייז שרואים מהריטב"א שאם קרא בספר אפטרותא שלא נכתב כהלכתו, לא רק שאין בו קדושת כתיב"ק, אלא גם שאסור לקרות בו משום דברים שבכתב, ואם כן, איך יצא י"ח קריאת המגילה במגילה שלא נכתבה כהלכתה? אלא עונה הגרייז שלשיתו ל"ק, שקריאת המגילה אינה מדין לימוד, ולכן אין בה דין של דברים שבכתב א"א רשאי וכו', אבל הפטרה היא מדין לימוד.

וא"כ מובן גם המנהג שמביאים ההגמ"י והרוקח: הגמ' במגילה, דף ג' ע"א, שדורשת "ויקראו בספר בתורת האלקים מפורש" - זה תרגום "ושום שכל" - אלו פסוקים, מוסברת בר"ן שם, שאומר שהפסוקים שמים שכל ומבארים את הכתוב. זה שייך בדין קריאה משום לימוד, שבה נאמר הפסוק, אבל בקריאה מדין פרסומי ניסא לא,

ולכן אמרו ההגמ"י והרוקח שלא לנהוג הפסק פסוקים במגילה. ולפ"ז מובן היטב הקשר לאגרת - היות שקריאתה מדין "אגרת" (קריאת פרסומי ניסא) ולא מדין "ספר" (קריאת לימוד), כדכתב הגרייז, לא נאמר בה דין הפסק פסוקים.

ולפ"ז אפשר לתרץ עוד קושייה. הגמרא בבבא בתרא, דף ט"ו ע"א, אומרת שאנשי כנסת הגדולה כתבו את הספרים יחזקאל, תרי-עשר, דניאל ואסתר. ומסביר רש"י שם שהם לא נכתבו במקומם, כי דין קדושת כתיב"ק חל רק אם הספר נכתב בארץ ישראל, וספרים אלה נאמרו בחו"ל, ולכך כתבו אותם אנשי כנה"ג. ולכאורה, רש"י, בפירושו למגילה, כותב (אסתר, ט', כ"ט) שאסתר כתבה שנה לאחר הנס את המגילה, ורואים שהמגילה נכתבה בחו"ל? אלא, שרש"י כותב את זה על הפסוק "ותכתב אסתר המלכה בת אביחיל ומרדכי היהודי את כל תקף לקים את אגרת הפרים הזאת השנית" ולפי יסודו של הגרייז אפשר לומר שאסתר כתבה בשושן את המגילה מצד איגרת, שעליה באמת אין דין כתיב"ק, אבל אנשי כנה"ג חזרו וכתבו את המגילה בארץ, כתיבת ספר, על מנת לתת לה קדושת כתיב"ק.

וכן ניתן לתרץ עפ"י שיטת הגרייז שאלה נוספת. במסכת מגילה, דף ג' ע"א, אומרת הגמרא שמבטלים תלמוד תורה מפני מקרא מגילה. ומביא הרש"י במקום (וכן עוד אחרונים) מתשובות בית אפרים, שמקשה מה שייך ביטול תורה בכך, והלא גם כאשר

קורא את המגילה יש בזה ת"ת, וממילא לא מובנת הלשון של "מבטלים ת"ת", וכן לא מובן מה החידוש שמפסיקין מלימודן והולכים לקרוא מגילה, שהרי זה פשוט, כי במגילה יש גם לימוד, וגם קיום מצווה, והרש"ש עונה על הקושיה בדרכו שלו. אבל לפי הגרי"ז ניתן לתרץ שלימוד התורה שבקריאת המגילה אין מעלתו ככל לימוד תורה, שהרי גם אין מדקדקין בטעויותיה, שכן קריאת המגילה זה דין של פרסומי ניסא, ולא של ת"ת, והחידוש בגמרא הוא שמותר לפסוק מלימודן אפילו על מנת לקרוא את המגילה, ולא על מנת ללמוד את המגילה כשאר כתבי הקודש, דזה מקרי שפיר "מבטלין ת"ת", ול"ק מידי.

אבל יהיה קשה על היסוד של הגרי"ז ממקום אחר. במסכת מגילה, דף י"ד ע"א, אומרת הגמרא "תנו רבנן ארבעים ושמונה נביאים ושבע נביאות נתנבאו להם לישראל, ולא פחתו ולא הותירו על מה שכתוב בתורה, חוץ ממקרא מגילה". ובפסקי הרי"ד מבואר שאמנם הוסיפו הלכות על מה שכתוב בתורה, כגון שלמה המלך, שהוסיף עירובין וידיים ושניות לעריות, אבל קריאה בתורה לא הוסיף אף אחד מהנביאים חוץ מאסתר, שהוסיפה קריאה (ונלענ"ד ראייה מלשון הגמ' "חוץ ממקרא מגילה"), וכמו שמובא בהמשך הגמ', "ומה מעבדות לחירות אמרו שירה-ממיתה לחיים לא כל שכן". ויוצא מזה שדין הקריאה בתורה של מגילת אסתר זה מדין קריאה רגילה בתורה, ממה שכתוב שלא הוסיפו קריאה נוספת על הקריאות שכתובות בתורה, ומשמע שמדובר בקריאה מאותו דין?

ועוד קשה, ממה, שפסק הרי"ף (מגילה, ס"פ "בני העיר") בשם הירוש', שאם קרא את המגילה ונשתתק חוזר השני לקרוא מתחילתה, ומסביר הרי"ף שזה מדין "תורת ה' תמימה", שצריך לקרוא הכול ברצף - דין שנאמר בקריאה בתורה - ושוב מוכח שדין קריאת המגילה כדין קריאה רגילה בתורה?

והגרי"ד מקשה ג"כ על היסוד שחידש אביו, ומביא ממשנה במגילה, דף י"ז ע"א, שאומרת "קראה ע"פ... בכל לשון לא יצא", וה"יראים", כשהוא פוסק את הדין הזה להלכה, מסביר שאע"פ שדין דברים שבכתב א"א רשאי לאמרם בע"פ נאמר רק לגבי הוצאת אחרים י"ח (וכן פסקו התוס' והרא"ש להלכה), לגבי מגילה לומדת הגמ' (מגילה, י"ח ע"א) גזירה שווה של "זכירה"- "זכירה", שנאמר לגבי מחיית עמלק "כתוב זאת זכרון בספר", ובמגילה נאמר "והימים האלה נזכרים", מה כאן זכירה בספר אף כאן זכירה בספר, ומזה לומדת הגמ' שגם ביחיד קראה ע"פ לא יצא י"ח. והסמ"ג ג"כ שואל על הגמ' שם למה היא צריכה ללמוד את זה מגז"ש, והרי דברים שבכתב א"א רשאי לאמרם בע"פ? אלא עונה הסמ"ג שנפקא מינה לקורא ביחיד, שמדין דברים שבכתב מותר אם הוא לא מתכוון להוציא אחרים ידי חובתן, וכמו שראינו במסכת תענית, דף כ"ח ע"א, ששם כתוב שבמנחה קורא כל או"א את פרשת היום בע"פ, ושואל ר"י "וכי יחיד יכול לקרות דברי תורה ע"פ בציבור"? אלא כולן נכנסין וקורין אותה על פה כקורין את שמע"י, ורואים שביחיד מותר לומר דברים שבכתב בע"פ, ומחדשת הגמ' במגילה מגז"ש, שביחיד ג"כ אסור. רואים מהיראים ומהסמ"ג שגם במגילה יש איסור של דברים

שבכתב א"א רשאי לאמרם בע"פ, והרי לשיטת הגרי"ז צריך לצאת שאפי' כדי להוציא אתריס ידי חובה אפשר לקרוא את המגילה בעל-פה, שהרי אין בה דין של דברים שבכתב, שאין קריאתה ללימוד? ונשאר הגרי"ד בצ"ע.

ולכאורה, על קושייה זו אפשר לתרץ. תוס' במסכת תמורה, דף י"ד ע"ב, בד"ה "דברים", מקשה קושיה - איך אפשר לומר קריאת שמע ו"ויושע" בעל-פה, והרי דברים שבכתב א"א רשאי לאמרם בע"פ? ועונה שם תוס' שמותר, כי זה לא בשביל להוציא אתריס ידי חובתן. וכן פסק הטור אורח-חיים, סי' מ"ט, בשם אביו הרא"ש (אלה פסקי התוס' והרא"ש שהובאו לעיל). ומוכח מתוס' ומהרא"ש שאם זה היה כדי להוציא אתריס י"ח, היה אסור לומר קריאת שמע ו"ויושע" בע"פ, והרי אין בקריאתם משום לימוד? אלא מוכח שגם במקום שזו לא קריאה מדין לימוד אסור לומר בע"פ דברים שבכתב, וממילא גם קשה על הגרי"ז מכך שאסור לקרוא מגילה בע"פ אפי' שאינה מדין ת"ת.

אבל א"א לתרץ כך על הגרי"ז. ראשית, מסברא לא שייך לומר שדין דברים שבכתב נאמר אפילו כשהקריאה אינה מדין לימוד, כי הטעם שאסרו חז"ל לומר בע"פ דברים שבכתב הוא כדי שלא יאמרו דברים מוטעים בשל האמירה בע"פ, וממילא כשאין הקריאה מדין לימוד - לית לן בה. ושנית, להביא לשיטת הגרי"ז ראייה מקרי"ש ומ"ויושע" אי אפשר, מכיוון שהוא בעצמו סובר שקרי"ש ו"ויושע" הן קריאות של לימוד, שהרי עפ"י שיטתו זו הוא מקשה על הפוסקים שמסתפקים בשאלה האם בברכת "אהבה רבה" סגי כברכת התורה, מכיוון שאין אחריה לימוד לאלתר, או שלא חייבים לימוד לאלתר. ותמה הגרי"ז על הסתפקות הראשונים ושאל, שהרי קרי"ש, שבאה מייד לאחר ברכת "אהבה רבה", היא קריאה של לימוד, שהרי מצינו במנחות, דף צ"ט ע"ב, שגם אם אדם קרא קרי"ש בשחרית ובערבית בלבד, הוא יצא ידי חובת "לא ימוש" - ורואים שהגרי"ז בעצמו סובר שזו קריאת לימוד, ולכן נשאר קשה עליו.

ונראה, שאת ראיית הגרי"ז מגיטין, דף ס' ע"א, שמגילה כשרה לקרות בה גם כשהיא לא מכתה"ק, אע"פ שבספר אפטרטא אסור, אפשר לדחות. כל השאלה הייתה רק לפי הריטב"א, שהסביר שם שלקרא בספר אפטרטא זה כקריאה בע"פ כי הוא לא נכתב כהלכתו, וכ"כ הגרי"ז. והדעה הזאת כבר נמצאת בתוס' בשבת, דף קט"ו ע"א, שאומר שלמ"ד שספרים הותרו להיכתב רק ביוונית (שיטת רשב"ג במגילה, דף ח' ע"ב) אסור לקרות בספר שנכתב שלא ביוונית, כי זה נחשב כקריאה בע"פ. אבל אפשר

להסביר שגם דבר שלא נכתב כהלכתו אינו נחשב כקריאה בע"פ, כי למעשה הוא כתוב, אף שאינו כתוב כמצוותו, וממילא ירדה ראיית הגרי"ז. וכן מובא בשיבולי הלקט, שמסביר שקורים כיום בחומשים המודפסים אע"פ שהם כספרי אפטרטא, משום "עת לעשות לה' הפרו תורתך", ובאמת גם משום דברים שבכתב אין בעיה, כי זה כתוב בפועל.

ואפשר להוכיח מהראב"ן שהוא סובר כך. ביומא, דף ס"ח ע"ב, אומרת המשנה שביוה"כ קורים "ובעשור" בע"פ. ומסבירה הגמ' שם, בדף ע' ע"א, שלא יכולים לגלול ס"ת ע"מ לקרוא בכתב, כי אין גוללין ס"ת בציבור מפני כבוד הציבור ("ובעשור" זה מפטיר מפרשת "אמור"), והספר נמצא בקריאה הראשונה בפרשת "אחרי-מות"), ושואל

שם הראב"ן למה לא כותבים רק את פרשת "ובעשור" על קלף, ואז לא צריך לגלול? ועונה הראב"ן שהיות שאין כותבים פרשה אלא לתינוק להתלמד בה (גיטין, דף ס ע"א) דבלא"ה אי אפשר, אבל לגדול לא כותבים, אסור לכתוב רק את פרשת "ובעשור". ומוסיף הראב"ן שעדיף לעבור על איסור קריאה בע"פ ולא לעשות מעשה בידיים (לא מקרי כ"כ מעשה בידיים) מאשר לכתוב פרשה באיסור, ולעשות מעשה בידיים, וכמו שכתוב במשנה במסכת זבחים, דף פ ע"א, שר' יהושע אומר שאם נתערבו חייבי ארבע מתנות בחייבי מתנה אחת, עדיף לתת מתנה אחת כדי לעבור על "בל תגרע" ולא לעשות מעשה בידיים מאשר לעבור על "בל תוסיף", ולעשות מעשה איסור בידיים. וא"כ, מוכח בראב"ן שאילולא איסור הכתיבה של פרשה אחת, הייתי באמת יכול לכתוב את פרשת "ובעשור" ולקרואה ביו"כ מתוך הקלף. ולכאורה, יש בזה עדיין איסור של דברים שבכתב א"א רשאי לאמרם בעל-פה, שהרי לא נכתב הקלף כמצוותו, ואין בו קדושת כתה"ק? אלא מוכח שהראב"ן סובר שבאמת אין פה איסור של דברים שבכתב, כי אע"פ שאין פה כתיבה כדון, כתיבה יש פה. ועוד ראייה, שאם באמת היה פה גם איסור של דברים שבכתב, אז הראב"ן היה יכול לומר בפשטות שהיות שבכתבה בקלף וקריאתו בציבור יש שני איסורים (איסור כתיבת פרשה ואיסור דברים שבכתב), ואילו בקריאה בע"פ יש איסור אחד, עדיף לקרוא בעל-פה, ולא צריך להגיע לתירוץ של עשיית מעשה איסור בידיים. ובאמת היה עדיף לתרץ מצד שני מעשי איסור ולהימנע מהתירוץ של איסור בידיים, משום שהרי ר' אליעזר חולק שם במשנה (זבחים, דף פ' ע"א), וסובר שנותנים ארבע מתנות.

ואם כן, אפשר לומר דלא כהגרי"ז מחמת הקושיות עליו, שהרי אפשר לתרץ את ראייתו. אבל הדברים שנתבארו עפ"י חידושו של הגרי"ז יישארו חסרי הבנה. **וצ"ע.**

יצחק בלאך - דוד פלדש

בגדר מעשה נזק

איתא בגמ' בבא קמא דף ז. : " ישיב' - לרבות שוה כסף ואפילו סובין", דהיינו שניתן לשלם תשלומי נזיקין בשווה כסף, כלומר לא רק במעות דווקא אלא גם בחפצים שערכם שווה כסף. ודין זה הוא נוהג בכל דיני התורה, כמבואר בקידושין דף ב. ובראשונים שם.

ב"ק דף יא. : "אמר שמואל אין שמין לא לגנב ולא לגזלן אלא לנזיקין". ורש"י שם ד"ה אמר שמואל: "מנהג דיינין הוא שאין שמין לא לגנב ולא לגזלן שאם גנב וגזל בהמה או כלים ונפחתו אצלו אין שמין הנבילה והשברים לבעלים שיחזיר הגנב הפחת אלא ישלם בהמה וכלים מעולים והשברים שלו: אלא לנזיקין. שמין כדכתיב והמת יהיה לו: " פירוש, שגנב וגזלן אינם רשאים להחזיר את השברים ולהשלים את ההפרש בכסף, אלא צריכים לשלם חפץ שלם, משא"כ בנזיקין. וצריך ביאור, למה באמת לא משלם שברים בתורת שווה כסף ככסף בגנב, הרי לגבי תשלומין מצאנו שלגנב יש דין תשלומין כשאר נזיקין, כמבואר ב"ק דף ד: - ה.

וביאר הרא"ש סימן י"א: "דבגנב כתיב חיים שנים ישלם בגזלן כתיב והשיב את הגזילה אשר גזל כעין שגזל, " - ר"ל שאי אפשר להחזיר שברים מתורת שווה כסף ככסף, משום שהחייב הוא דווקא "כעין שגזל", - " ומיהו מעות יכול ליתן לו דמה לי הן ומה לי דמיהן כיון שיכול לקנות בהן כעין שגזל אבל לא דבר שיצטרך לטרוח ולמוכרו ולקנות בדמים כעין שגזל. "

אמנם יש להבין דבריו, שהרי ממה נפשך, אם החייב הוא להחזיר חפץ אחר דומה, והדמים הם בתמורת אותו החפץ החדש, למה אי אפשר לשלם את החפץ עצמו; ואם החייב הוא החפץ הישן, איך שייך כאן דין של מה לי הן מה לי דמיהן, הרי לא יוכל להשיג אותו כ"עין שגזל" שהרי הוא נשבר?

פסחים דף לב. "איבעיא להו כשהוא משלם לפי מדה משלם או לפי דמים משלם. " פירוש הדברים, שאם גנב חפץ ששווה א', ובשעת תשלומין הוא שווה ד', האם הוא חייב לפי מדה, דהיינו "גריוא אכל גריוא משלם" (וישלם כפי המחיר בשעת תשלומין), או לפי דמים, כלומר "בוזוא אכל בזוא משלם" (וישלם כפי המחיר בשעת ההיזק).

רש"י שם ד"ה איבעיא להו: " בגזלן דחולין שוגג או מזיד, וכן גזלן דתרומת מזיד - לא איבעיא לן, כיון דלא קפיד רחמנא אתשלומין דידהו, דאמר ישיב - לרבות אפילו שוה כסף, ואפילו סובין - ודאי לפי דמים משלם וגו'". רש"י מכריח כאן, שמכיוון שיש דין ש"כ ככסף בתשלומי גניבה (דלא כהרא"ש הנ"ל) הדין הוא שחייב לפי דמים, משמע שאם

הדין היה לשלם לפי מדה לא היינו יכולים לומר דין ש"כ ככסף. והרי מבואר בגמ' ב"ק דף ס"ו (וכן פסק הרמב"ם להלכה בהלכות גזילה פרק א'), שהחייב של גזלן להחזיר את החפץ הנגזל הוא רק כל עוד הוא ברשות הבעלים, דהיינו שלא נעשה בו שום שינוי, אבל אחרי שקנה הגזלן את החפץ בשינוי, הוא חייב רק כסף, שהרי החפץ הוא כבר לא של הבעלים. ודברי רש"י איירי בשאכל את הגניבה, אבל אם היא עדיין בעין, הרי חייב להחזיר את הגזילה דווקא, ואפילו ירד ערכה, דהיינו תשלומין לפי מדה, ולא ניתן לשלם בשווה כסף.

לפי זה יוצא שיש שני דינים בתשלומי גזילה: כל עוד שהחפץ הוא בעין, החיוב הוא לשלם לפי מדה, ואולם אחרי שנעשה שינוי בחפץ החיוב הוא לפי דמים. וכן ביאר בחידושי ר' חיים הלוי על הרמב"ם (הל' גזילה פ"ט ה"א) שחיוב דוהשיב את הגזילה הוא דווקא כשמחזיר את הגזילה עצמה, אבל כשאין הגזילה קיימת הוא משלם רק מדין תשלומי נזיקין ולא מקיים בזה והשיב את הגזילה כלל.

ומשמע דהיכא דהחיוב הוא מדה לא אמרינן דין ש"כ ככסף, משום שהחיוב הוא להחזיר **חפץ**, וא"כ אי אפשר להביא חפץ אחר תחתיו, כלומר שווה חפץ כחפץ. אבל היכא שהחיוב הוא ממון ניתן לשלם בשווה כסף תחתיו.

ולאור זה מבורר שהרא"ש הנ"ל שנקט שאפילו אחרי שנשבר החפץ אין חיוב ממון בשלפני עצמו, רק מדין מה לי הן מה לי דמיהן, הוא סובר שאפילו אחרי שנעשה שינוי בגזילה החיוב נשאר "והשיב את הגזילה", דהיינו להחזיר את החפץ עצמו, ומכיוון שהוא נשבר אי אפשר לקיים בו את דין השבה, ולכן משלם דמים תחתיו. וכן כתב להדיא מסכת בבא מציעא פרק ב סימן ט: "אבל לאו דלא תגזול אפילו אכלה או נשרפה ושילם דמים תקן הלאו וקיים עשה דוהשיב את הגזילה." ואולם חפץ אחר לא יכול להביא לו משום שחפץ תחת חפץ לא אמרינן.

ומה שהקשינו בתחילת דברינו, שאם הכסף הוא כדי "שיכול לקנות בהן כעין שגזל" כמו שכתב הרא"ש, ואם כן איך נאמר כאן מה לי הן מה לי דמיהן, הרי החפץ נשבר ואי אפשר להשיג אותו בכסף, לא קשה מידי, שהרי הרא"ש בעצמו כתב מסכת בבא מציעא פרק ה סימן ז: "ודבר זה למד רבא מדרב ינאי שמתיר ליתן דמי החטין כמו החטין לפי שגם כשנותן לו החטין נותן לו דמיהם שהרי מן החטין יכול ליקח דמים. אע"פ שאין מזדמן לו לבעל החטין **בשום פעם** בין בדורמוס בין בשוק של עיירות למצוא קונין לחטין ויתן לו דמים לאלתר. אפ"ה חשבינן כשנותן לו חטין **כאילו מעות מוכנים בידו**." והנה מבואר שאפילו אין אפשרות במציאות להשיג את עיקר החיוב, גם כן אומרים מה לי הן וכו', ואם כן גם אצלינו ניתן לומר שלמרות שהחפץ נשבר הגזלן מקיים את השבת החפץ בתשלום הכסף.

אמנם, לשיטת רש"י, שאחרי השבירה יש רק חיוב ממון, עדיין קשה, למה לא אומרים שגנב יכול לשלם בשווה כסף, דהיינו בשוורים (וכן הקשו תוס' ב"מ דף צ"ו: ד"ה זיל)?

איתא בגמ' ב"מ דף ד. "דאמר רבי חייא: מנה לי בידך, והלה אומר: אין לך בידי אלא חמישים זוז, והילך - חייב. מאי טעמא - הילך נמי כמודה מקצת הטענה דמי וכו' ורב ששת אמר: הילך פטור. מאי טעמא - כיון דאמר ליה הילך, הני זוזי דקא מודי בגוייהו - כמאן דנקיט להו מלוה דמי, באינד חמשים - הא לא מודי, הלכך ליכא הודאת מקצת הטענה. " פירוש: שנחלקו האמוראים כשהנתבע אומר על הני זוז שמודה בהם, שהם של התובע בכל מקום שהן, האם יש לו דין של מודה במקצת וחייב שבועה דאורייתא או שיש לו דין כופר בכל בהני חמישים שכפר בהם ופטור משבועה.

ובהמשך הסוגיא: "ולמאן דאמר הילך פטור, אמאי איצטריך קרא למעוטי קרקע משבועה? הא כל קרקע הילך הוא! (מכיון דלא חסר שהתובע יגבה אותו) - אמר לך: איצטריך קרא היכא דחפר בה בורות שיחין ומערות. אי נמי: היכא דטענו כלים וקרקעות, והודה בכלים וכפר בקרקעות. " ורש"י שם ד"ה וחפר בה בורות שיחין ומערות: "דלאו הילך הוא, שהרי קלקלה. "

והרמב"ם פסק זה בהלכות טוען ונטען פרק ה' הלכה ב':

"שתי שדות מכרת לי לא מכרתי לך אלא אחת, שני עבדים או שני שטרות יש לי בידך אין לך בידי אלא שטר אחד או עבד אחד הרי זה נשבע היסת, וכן אם טען ואמר חצר זו או עבד זה או שטר זה שיש לי בידך שלי הוא ואתה מכרתו לי והנטען אומר לא היו דברים מעולם, בין שהביא הטוען עד אחד בין שלא הביא הרי זה נשבע היסת ונפטר, וכן החופר בשדה חבירו בורות שיחין ומערות והפסידוה והרי הוא חייב לשלם בין שטענו שחפר והוא אומר לא חפרתי או שטענו שחפר שתי מערות והוא אומר לא חפרתי אלא אחת או שהיה שם עד אחד שחפר והוא אומר לא חפרתי כלום, הרי זה נשבע היסת על הכל.

והשיג עליו הראב"ד ז"ל:

"וכן החופר בשדה וכו' עד הרי זה נשבע היסת על הכל. א"א נראין דברים שתבעו למלאות החפירות ולהשוות החצירות אבל אם תבעו לשלם פחתו הרי הוא כשאר תביעת ממון וכמי שאמר לו חבלת בי שתיים והוא אומר לא חבלתי אלא אחת" עכ"ל.

הרב המגיד שם הבין שהרמב"ם והראב"ד חולקים, וביאר שדעת הרמב"ם היא, שגם אם הניזק תובע שהמזיק ימלא את החפירות, שהיא תביעת ממון, עדיין אין כאן שבועה דאורייתא, משום שהיא תביעת דמים הבאה מחמת מטלטלין, וזה הפשט בגמ' "איצטריך קרא היכא דכפר בה בורות שיחין ומערות", כלומר, שהתורה חידשה כאן, שאפילו שעצם התביעה היא על מטלטלין, מכיוון שעיקרה בקרקע, אין עליה דין שבועה דאורייתא. ועוד הקשה על דברי הראב"ד, שחילק בדברי הרמב"ם בין תובע למלאות את החפירות לבין תובע את דמי הנזק, שאין החילוק הזה נראה נכון, מכיוון שאין לניזק הכח להכריח את המזיק למלא את החפירות. ומה שהשווה הראב"ד זה לתביעה של

חבלות, הסביר הרב המגיד כוונתו בזה, שאע"ג שאדם הוקש לקרקע מ"מ כשהוא תובע דמי חבלה ה"ז כתביעת מטלטלין, וכעין נידון דידין. והקשה גם על זה, שלכאורה רק עבדים הוקשו לקרקעות ממה שכתוב והתנחלתם אותם, ולא שאר בני אדם.

אמנם הש"ך (ח"מ סימן צה' ס"ק יח') הביא בשם הר"ן דרך אחרת בהבנת הראשונים הנ"ל. הוא סובר שמוכרח שהפשט בסוגיא ב"מ ה. הוא כמו שכתב רש"י "דלאו הילך הוא, שהרי קלקלה. " כלומר, שהתביעה היא על עצם הקרקע, ובקרקע שהוא מודה בה נמצאו החפירות, ואם לא היה פסוק מפורש, היינו חושבים שאין כאן דין הילך משום שהקרקע מקולקלת. והש"ך מדייק את זה מעצם דברי הגמ' "היכא דחפר בה בורות שיחין ומערות. " דהיינו בקרקע שעליה התביעה. ואם הכוונה הייתה כמו שהרב המגיד הביא בהסבר הגמ' שיש כאן תביעת מטלטלין הבאה מחמת קרקע היה צריך לומר בקיצור "איצטריך קרא היכא דתבעו דמי הקרקע".

ולכן הוא מבאר שגם הרמב"ם מקבל את הפשט הזה בגמ', ומה שכתב "בין שטענו שחפר" הוא מקרה אחר ולא מדברי הגמ'. ובוזה מחלק הראב"ד שהוא דווקא כשתבעו למלאות החפירות, אבל כשתבעו על דמי הנזק אז יש כאן תביעת מטלטלין וחייב שבועה דאורייתא.

ועל מה שכתב הרב המגיד שאין הניזק יכול לתבוע את המזיק את החפירות, חולק הש"ך וכותב שהיכא שניתן לתקן את הנזק מסתברא שזה החיוב של המזיק, ולא צריך לשלם את כל דמי הנזק.

והנה מבואר שהש"ך הבין בשיטות הראשונים, שבנזיקין יש שני חיובים על המזיק: (א) להחזיר את החפץ למצבו הראשון; ואם זה בלתי אפשרי - (ב) לשלם את שווי החפץ. וא"כ מצאנו כאן השוואה בין חיובי גזילה לחיובי נזיקין, שגם בגזילה החיוב הוא החזרת החפץ, ורק אח"כ תשלומי כסף.

נראה להסביר, שיש כאן תפיסה מחודשת בהבנת מעשה נזיקין: שכל נזק שנעשה מורכב משתי הגדרות: (א) החסרת החפץ עצמו, כלומר מניעת ההשתמשות מהבעלים, (ב) הפסד הממוני, שנובע מהשחתת החפץ. ואותו הגדר מופיע ג"כ בגזילה: כל עוד שלא נעשה שינוי בחפץ, והוא עדיין של הנגזל, רק שהוא לא ברשותו, (דהיינו שאינו תחת שליטתו) - יש כאן רק חסרון החפץ כלפי הנגזל. ואחר שהגזלן קנה את החפץ בשינוי, והוא לגמרי יצא מבעלות הנגזל, יש כאן גם הפסד ממוני לנגזל.

והרי החיוב בנזיקין הוא לתקן את הנזק, כמו שכתב רש"י ב"ק דף ט: ד"ה הכשרתי את נזקו: "עלי להכשיר ולתקן את נזקו. "ולכן כמו שבגזילה החיוב הוא מעיקרא להחזיר את עצם החפץ, ג"כ בנזיקין הדין הוא כך, וממילא יכול הניזק לתבוע את תיקון הנזק, כמו שכתב הש"ך הנ"ל.

אמנם אם א"א לקיים את החיוב המקורי, אזי יש חיוב חדש של תיקון הפסד הממוני. וזה מדויק בדברי רש"י פסחים לב. ד"ה כל היכא דמעיקרא, שמביא את הדרשה "כאשר גזל כעין שגזל" בשינוי לשון, וכותב, "כמה שגזל - ולכאוי תמוה, אבל לפי מה שכתבנו ניחא כי שהרי שם מיירי כשאכל את הגזילה.

ומה שכתב רש"י בהמשך דבריו ב"ק ט: שם "כלומר אני חייב לשלם", הוא משום שבמציאות כמעט ולא ייתכן להחזיר חפץ לגמרי למצבו הראשון. ולכן נקט הרמב"ם ז"ל דווקא חופר בורות שיחין ומערות, שהוא נזק בקרקע, שאותו אפשר להחזיר, שסדנא דארעא חד הוא.

ומה שהקשו התוס' ב"מ דף צ"ו: (ד"ה זיל) על רש"י ב"ק יא. למה אין שמין לגנב ולא אמרינן שוה כסף ככסף, נראה שצריך לדייק בדברי רש"י שם שכותב שהוא "מנהג הדיינין" ולא מעיקר הדין (וכ"כ הנצי"ב בהעמק שאלה שאילתא קי"ב), שהרי החפץ נשבר ועיקר חיובו רק ממון. וצ"ע בדברי התוס' והרשב"א שם שהבינו בדברי רש"י שהוא מדאורייתא. (ואת הירושלמי שהביאו אפשר לפרש באופן אחר, כמו"ש תוס' ב"מ שם בשיטת רבינו שמואל.)

על דרך זאת מובנים דברי הגמ' ב"ק דף ס: "חבול ישיב רשע גזילה ישלם, אע"פ שגזילה משלם - רשע הוא. " והוא משום שאע"פ ששילם, לא קיים את חובתו המלאה.

אמנם הרא"ש ודאי חולק על כ"ז, שהרי ביארנו שהוא סובר שבגזילה אפילו אחרי שהגזלן קנה אותה עדיין יש חיוב להחזיר את גוף החפץ, ואפילו הוא כבר נשבר. ובאמת בסוגיא דהילך הסביר הרא"ש כמו שהבין המגיד משנה בדעת הרמב"ם, וכך מובא בשמו בשיטה מקובצת ב"מ שם, שאין לניזק תביעה למלאות את החפירות, ולכן מוכרח שמדובר בתביעה על דמי הנזק, שהיא מקבלת דין תביעת קרקע, עיין שם. וע"כ נראה שהוא סובר שבניזקין יש אך ורק חיוב ממון, אפי' כשניתן להחזיר את החפץ.

שער תנ"ך

ואגדה

ראש הישיבה - הרב מרדכי גרינברג שליט"א

תרגום התורה והעגל

א. השתלשלות העליונים בתחתונים

"צללי החשך העתקת התורה ליונית, יהפכו לאור, כשיגלה המקור העברי בטהרו"¹

פתגם זה של הרב קוק זצ"ל על חדש טבת דורש הסבר.

מקורו של הפתגם במגילת תענית², "בח' בטבת נכתבה התורה יונית, בימי תלמי המלך, והחשך בא לעולם ג' ימים".

דברים חריפים יותר שנינו במס' סופרים³, "והיה היום קשה לישראל כיום שנעשה בו העגל, שלא היתה התורה יכולה להתרגם כל צרכה".

יסוד מוסד ביהדות, שעולמנו החמרי נוצר בדרך של השתלשלות, מן העולם הרוחני, האין סופי, עד להתגלמותו. וכך הגדיר זאת הרמח"ל⁴:

תחילת הנבראים כולם הם הכוחות הנבדלים, ומהם משתלשלים הגשמיים וכו', ואין לך דבר קטן או גדול בגשמיים, שלא יהיה לו סיבה ושרש בכוחות הנבדלים לפי בחינותיהם.

וכן כתב אחריו ר' חיים מוולוז'ין⁵:

כי מודעת שהעולמות נשתלשלו בהדרגה, ממדרגה למדרגה, וכל שנשתלשל וירד יותר למטה נתעבה יותר וכו', כי עולם האצילות הוא הכל אלוקות גמור וכו', ועולם השני נשתלשל וירד מדרגה יותר מהראשון, שמושג עכ"פ קצת מציאותו, שיוכל להקרא יש, והוא היש מאין, לכן נקרא בשם בריאה. ועולם השלישי נשתלשל בסדר המדרגות מהעולם השני ונתעבה יותר,

¹ מגד ירחים. פתגמים לחודשי השנה, פורסמו ע"י הרב קוק זצ"ל בלוח ארץ הצבי יפו תרע"א-תרע"ד.

² פרק ימי הצומות.

³ פ"א ה"ז.

⁴ דרך ה' ח"ב פ"א.

⁵ נפש החיים שער א' פ"א בהגהה. וע"ש עוד פ"ז.

שמציאותו מושג יותר, והוא היש מיש וכו', ועולם רביעי הוא גמר מלאכת כל העולמות שקדמוהו וכו'.
ובלשונו של הרב קוק זצ"ל⁶:

אנחנו משיגים את המציאות בתור הויה שהיא מתחלת ממקורה, הולכת היא בתחילה הליכת ירידה מלמעלה למטה, ממהות עליונה למהות ירודה, עד שבאה לירידה היותר שפלה וכו'.

ובמקום אחר⁷:

ההוויות מתגלות בתור ירידה מאלוקיות לעולמיות, שהיא כמו השפלה ומיתה נוראה, אשר כל הירידות בעולם מדרגה לדרגה, מריבוי כשרון וקנין למיעוט כשרון וקנין, לא ישוו לה.

יסוד זה האמור בבריאת העולם בכלל, מופיע גם בפרטים. כאן, נעסוק בשלושה הקשורים לענייננו, והם: אדם, תורה ואלקים.

א. באדם

"ויפח באפיו נשמת חיים ויהי האדם לנפש חיה"⁸. התפיסה השטחית רואה את תכלית מעשה בראשית ביצירת האדם ביום הששי. "וייצר ה' אלקים את האדם עפר מן האדמה"⁹. אלא שבשלב זה מונח האדם כאבן שאין לה הופכין. הגולם הזה המוטל על האדמה ללא רוח חיים, איננו מסוגל לתפקד, הוא זקוק לנשמה שתפיח בו חיות. "ויפח באפיו נשמת חיים ויהי האדם לנפש חיה", משנזרקה בו נשמה, בא הגוף אל תכליתו, ומעתה הוא מוכן למלא את תפקידו.

אך באמת לא כך הוא סדר הדברים. הנשמה לא נופחה באדם כדי להחיות את הגוף, אלא אדרבא, הגוף נוצר כדי לשמש מלבוש לנשמת האדם, שאילמלא מלבוש זה לא תוכל הנשמה להופיע בעולם. כשם שאי אפשר להתבונן באור השמש, מקור האור, אלא דרך מסכים, כך אי אפשר לנשמה להופיע בעולמנו הגשמי אלא דרך מלבוש המכסה אותה.

ר' חיים מוולאז'ין הסביר בזה מדוע נקרא גוף האדם בפי המקובלים נעל.

כי עיקר האדם הוא נטוע למעלה בשרש נשמתו, ולזאת נקרא הגוף נעל, ע' בתיקונים נגד הנשמה, כי רק בחינת עקביים מהשרש נכנס לתוך גוף האדם וכו'. אך הענין הוא שהאדם השלם כראוי, נטוע למעלה בשרש נשמתו

⁶ אוה"ק ח"ב עמ' תקנ"ב.

⁷ אורות התשובה פי"א.

⁸ בראשית ב', ז'.

⁹ שם

העליונה, ועובר דרך אלפי ריבואות עולמות, עד שקצהו השני נכנס בגוף האדם למטה¹⁰.

ובזה פי' המלבי"ם ענין החליצה¹¹:

שהגוייה נקראת בשם נעל שעל רגלי הנשמה הרוחנית, שאי אפשר לנשמה לעמוד בעולם הגופים, והוא מלא רפש וטיט המזיקים לרוחניותה, בלא הגוף החמרי וכו'. וכמ"ש המקובלים בסוד בית חלוץ הנעל, שהאדם שלא רצה להקים לאחיו שם בישראל, ולעשות לנפש אחיו נעל, שבו תעמוד שנית בעולם הגופים ע"י הבן שיוליד, אשר יבנה את בית אחיו, לכן חלצה את נעלו מעל רגלו, ונקרא שמו בישראל בית חלוץ הנעל, כמו שנשארה נפש אחיו יחפה מנעל.

ובזה פירש שם החילוק בין משה ליהושע, שאצל משה נאמר "של נעליך מעל רגליך"- ל' רבים, ואילו אצל יהושע נאמר "של נעליך"- ל' יחיד. ובדומה לזה כתב ר' יצחק מוולאז'ין¹²:

יתבאר שפיר עפ"י מה שכתב השל"ה פי' שמות, עה"פ "של נעליך מעל רגליך", וביהושע כ' "של נעליך מעל רגליך"¹³, הענין שיש ב' מיני לבושי עור לאדם, אחד עור בהמה שלובש, דהיינו מנעלים, והשני עור עצמו, כמ"ש "עור ובשר תלבישני"¹⁴, ואצל משה היה אור באל"ף, ולכן היתה מעלתו יותר על כל הנביאים, וזהו שרמז לו הקב"ה "של נעליך", ל' רבים, שצריך להסיר ב' מיני המנעלים, דהיינו עור הבהמה, ואח"כ עור ובשר שלו, כלומר, שיזדכך חמרו לגמרי, שיהיה אור באל"ף, אבל יהושע לא זכה לזה המדרגה, לכך כתיב "של נעליך מעל רגליך", ל' יחיד, שקאי על עור הבהמה. ולפי מ"ש שהגוף מכונה בשם נעל, יתבאר מאמר חז"ל¹⁵ "מת בבית שלום בבית, נטל כלי מהבית סימן רע לבית, " תרגמא רב פפא במסאנא וסנדלה, ופירש"י: סימן שמוציא אחרים מן הבית, ולפי מה שאמרנו שהגוף מכונה בשם נעל, סימן הוא שאחד מבני הבית יחלוץ מנעלו, שהוא הגוף ח"ו.

וכך דברי המקובלים על חילוקי מדרגות בנשמה עצמה - נפש רוח נשמה חיה יחידה (נר"נ ח"י), כשכל מדרגה נשמה לזו שתחתיה ולבוש לזו שמעליה.

¹⁰ נפש החיים שער א' פי"ו בהגהה.

¹¹ שמות ג', ה'.

¹² הגהה על ספרו של ר' חיים אביו רוח חיים על פרקי אבות בתחילת הספר.

¹³ ה', טו'.

¹⁴ איוב י', יא'.

¹⁵ ברכות נו'.

ב. בתורה

וכמו באדם, כך גם בתורה, מדרגות שונות לתורה - פשט, רמז, דרש, סוד (פרד"ס). ד' תחומים אלו אינם ד' חלקים בתורה, אלא ד' מדרגות, אותו סוד שבעליונים משתלשל ומתגלה בעולמנו בפשט, והפשט הוא לבושו של הנסתר.

וכך נאמר בזהר על ההשתלשלות שבתורה¹⁶.

בוא וראה, עולם העליון ועולם התחתון, במשקל אחד נשקלו. ישראל למטה כנגד מלאכים עליונים למעלה. מלאכים עליונים כתוב בהם "עושה מלאכיו רוחות"¹⁷, ובשעה שיורדים למטה מתלבשים בלבוש של העולם הזה, ואם לא היו מתלבשים בלבוש כעין העוה"ז, לא היו יכולים לעמוד בעוה"ז, והעולם לא היה סובל אותם. ואם במלאכים כך, התורה שבראה את המלאכים ואת כל העולמות, והם מתקיימים בשבילה, על אחת כמה וכמה, כיוון שירדה לעוה"ז, אם לא היתה מתלבשת באלו הלבושים שבעוה"ז, שהם הספורים ודברי הדיוט, לא היה העולם יכול לסבול.

וע"כ הסיפור הזה שבתורה היא לבושה של התורה, מי שחושב שאותו הלבוש הוא תורה ממש, ואין בו דבר אחר, תיפח רוחו ולא יהא לו חלק לעוה"ב, משום זה אמר דוד "גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך"¹⁸, דהיינו להביט מה שהוא תחת לבושה של התורה.

בוא וראה, יש לבוש הנראה לכל, אלו הטפשים כשרואים אדם לבוש יפה, שנראה להם הדור בלבושו, אין מסתכלים יותר, ודנים אותו עפ"י לבושו ההדור, וחושבים את הלבוש כגוף האדם, וחושבים גוף האדם כנשמתו.

כעין זה היא התורה, יש לה גוף והוא מצוות התורה, הנקראים גופי תורה, הגוף הזה מתלבש בלבושים שהם ספורים של העוה"ז. הטפשים שבעולם אינם מסתכלים אלא בלבוש ההוא, שהוא סיפור התורה, ואינם יודעים יותר, ואינם מסתכלים במה שיש תחת הלבוש ההוא. החכמים, עבדי המלך העליון, אותם שעמדו בהר סיני, אינם מסתכלים אלא בנשמה שבתורה שהיא עיקר הכל, תורה ממש, ולעתיד לבא עתידים להסתכל בנשמה של הנשמה שבתורה.

אוי לאלו הרשעים האומרים שהתורה אינה יותר מסיפור בלבד, והם מסתכלים בלבוש ולא יותר. אשרי הם הצדיקים המסתכלים בתורה כראוי. יין אינו יושב אלא בכד, כך התורה אינה יושבת אלא בלבוש זה, וע"כ לא צריכים להסתכל אלא במה שיש תחת הלבוש, וע"כ כל אלו הדברים וכל אלו הספורים הם לבושים.

¹⁶ בעלותך קנד.

¹⁷ תהילים קו', ד'.

¹⁸ שם קיט', יח'.

על פי הבנה זו, שדבריה המעשיים של התורה אינם אלא לבושים לתכנים אלקיים פנימיים, הסביר המהר"ל¹⁹ את מעלת התורה על החכמות החיצוניות. הדבר קשור לויכוח שבין הפילוסופים לחכמי התורה, במה יזכה האדם לחיי נצח. לדעת חכמי האומות, ההתעסקות בדברים רוחניים מופשטים, היא שתקנה לאדם חיי עוה"ב, ולא קיום מצוות בדברים גשמיים השייכים לעולם הזה. ולזה לדעתם יש יתרון לחכמות החיצוניות המעיינים בדברים החשובים כמו הגלגלים, גרמי השמים, שלדעתם הם כוחות רוחניים והם המקנים לאדם ברוחניותם חיי נצח, ואלו דבריו:

בזה הפרק נבאר לך כי אותם שחשבו כי יתרון החכמות החיצוניות על התורה, במה שהחכמות החיצוניות מעיינות בדברים החשובים כמו הגלגלים והם נמצאים החשובים ואילו דברי תורה מעיינת בדברים השפלים הפחותים ולפיכך חשבו כי ההצלחה היא בהשגת הנמצאים החשובים. וכבר אמרנו כי מה שחשוב בעיניהם ובדעתם אינו כך אבל החשיבות היא התורה במה שהוא גזרות השם יתברך הישרים והברורים כמו שהארכנו, ובזה הפרק נוסיף לך ביאור:

דע כי התורה התמימה תקיף גם כן בכל ההשגות ולא תחסר כל בה. ואם כי נראה בעיני האדם כי דברי התורה הם כדברים פחותים ושפלים, אין בזה תמיה, כי **קרה לתורת האדם מה שקרה אל האדם**, כי האדם עומד בתחתונים עם שיש לו נשמה שהיא חצובה מתחת כסא כבודו יתברך ממדרגה עליונה גם זורח עליו צלם אלהים שהיא המעלה העליונה. כך הם מצוות התורה עם שהם דברים גשמיים יש להם סוד פנימי שהוא עומד ברומו של עולם. ומעתה אל יתמה האדם איך יזכה האדם לעולם הבא על ידי התורה שהיא בדברים הקטנים והפחותים, כי השאלה הזאת גם כן כמו השאלה על האדם איך יזכה האדם בעל חומר לחיים הנצחיים, שהתשובה בזה עם שהאדם הוא בעל גוף וחומר, אל תסתכל בקנקן אלא במה שיש בו רוח אלהים נשמה קדושה אשר הנשמה הזאת חצובה מתחת כסא הכבוד ובשביל הנשמה זאת זוכה האדם אל חיים הנצחיים, וכך עם שמצות התורה נראה שהם בדברים הפחותים יש במצות דברים עליונים על הכל מגיעים עד עולם הבא עד שמצות התורה שמחויב האדם לפעול הם דומים לגמרי אל האדם ונשמתו. ולפיכך כמו האדם עצמו אשר הוא עומד בעולם הזה ונשמתו מגיע עד עולם הבא, כך התורה והמצות שמחויב האדם לפעול הם בדברים שהם בעולם הזה ותכלית מדרגתם עומד ברומו של עולם.

ולכך קרה לתורת האדם מה שקרה לאדם. שניהם בגוף גשמי ובדברים מעשיים, אך שניהם אינם מתייחדים בצורתם הגשמית אלא בתוכנם הפנימי. הנשמה שבהם היא העיקר ומקורה בעליונים, בכסא הכבוד, וההתעסקות החיצוניות אינה אלא אמצעי

¹⁹ תפארת ישראל פי"ג.

לאחיזה בעליונים, ועליונים אלו מעולים וגבוהים מאותם גלגלים, פסגת הגובה שהפילוסופים מסוגלים לחשוב. וע"כ בסופו של דבר, התורה עם לבושיה, מגיעה למקום גבוה יותר, כמו האדם העומד בגופו בעולם התחתון, וראשו מגיע השמימה. ומכאן הזהות בין מדרגות הנשמה שבאדם למדרגות שבתורה.

איתא בזוהר הקדוש, ג' בחינות יש באדם, מתחילה נותנים לו נפש, זכה נותנים לו רוח, זכה יתיר נותנים לו נשמה, זכה יתיר נותנים לו נשמה לנשמה ונקראת חיה. והנה הנפש היא (מעולם) העשייה, והרוח היא מיצירה, והנשמה היא מבריאה, ונשמה לנשמה היא מאצילות, ובמה יזכה האדם לבחינות אלו, נתן לו הקב"ה התורה הקדושה, פרד"ס, דהיינו פשט רמז דרש סוד. הפשט הוא נגד הנפש, ורמז כנגד הרוח, ודרוש כנגד נשמה, וסוד הוא כנגד נשמה לנשמה. וצריך האדם לעסוק בפשטות התורה, ולשמור ולקיים אותה, ובזה הוא מזכך נפשו וזוכה אל הרוח, וכל עוד שלא הזדכך נפשו כראוי ע"י פשטות התורה, לא יוכל לעסוק בפנימיות התורה, שסכנה היא לו, ורק מי שמזכך נפשו בעסקו בפשטות התורה זוכה אל הרוח, ויוכל לבא לידי דרישות התורה, וזוכה אל הנשמה ומשיג רמזי התורה, ואח"כ זוכה אל חיה ומשיג סודות התורה²⁰.

מלבושי התורה אינם מנותקים מצפונותיה, ולחכמי התורה גלוי איך רמוזים כל הסודות בלבוש הנגלה, והאריך בזה הרמב"ן בהקדמתו לפירושו על התורה.

וכל הנמסר למשה רבנו בשערי הבינה, הכל נכתב בתורה בפירוש, או ברמיזה או בתיבות או בגימטריאות או בצורת האותיות, בכתובות כהלכתן או המשתנות בצורתן, כגון הלפופות והעקומות וזולתן, או בקוצי האותיות וכתריהן, כמ"ש "כשעלה משה למקום מצא להקב"ה שהיה יושב וקושר כתרים לאותיות, א"ל למה, א"ל עתיד אדם אחד לדרוש תילי תילים של הלכות על כל קוץ וכו'²¹.

ושלמה המלך שנתן לו האלוקים החכמה והמדע, הכל מן התורה היה לו, וממנה למד עד שידע סוד כל התולדות, ואפי' כוחות העשבים וסגולתם וכו'. כל זה ידע בתורה, והכל מצא בה, בפירושיה ובדקדוקיה, באותיותיה ובקוציה, כאשר הזכרתי וכו'.

ועוד יש בידינו קבלה של אמת, כי כל התורה כולה, שמותיו של הקב"ה וכו', ומפני זה ספר תורה שטעה בו באות אחת במלא או חסר, פסול וכו'.

²⁰ מאור ושמש פי' יתרו עמ' 54.

²¹ מנחות כט.

ב. תרגום התורה

מעתה נבין את חומרת המעשה שבתרגום התורה, התרגום הוא הצגת התורה בלבושיה החיצוניים בלבד, תוך כדי הורקת תוכנה הפנימי. משל למה הדבר דומה? לארי שניצוד וכלאוהו בסוגר. קודם שנכלא היו הכל יראים מפניו ובורחים ממנו, עכשיו הכל מציצים בו ואומרים, היכן גבורתו של זה. כך התורה, כל זמן שהיא נתונה ביד ישראל ומתפרשת ע"י חכמיו בלשונה, לשון הקודש, הכל חרדים מפניה ומתייראים להטיל בה דופי, כיוון שכלאו את התורה בתרגום יוני, שוב אין בה כל המיסתורין שבאותיותיה וקוציה, ניטלה יראתם ממנה, כל הרוצה להציץ בא ומציץ, וכל הרוצה לקלקל בא ומקלקל²².

התורה, התנ"ך בכללו, היא המגילה אשר ראה יחזקאל בחזיונו, מגילת ספר כתובה פנים ואחור, היחס שלנו עם התורה שהיא חיינו, אוצר החיים שלנו, היא כולו יחס פנימי, והיחס של כל העמים אליה הוא יחס חצוני וכו'.

אנחנו קוראים את המגילה הזאת, החובקת זרועות עולם, והגדולה מכל ערכי העולם כולם וכו', והם ג"כ קוראים אותה. אולם ההבדל בינינו וביניהם הוא, שאנו קוראים אותה מצד הפנים שלה, מעבר מזה, וכל העמים כולם אמנם גם הם מוכרחים להיות כורעי ברך לפני חוסנה, תפארתה, קדושתה ואמתתה של התורה. אבל הם קוראים אותה מאחור, מצדה החיצוני, וערפיליות רבה שרויה על הקשב שמקשיבים אפילו בחירי העמים את הד הקול של דברי התורה, של המגילה הנבואית, של ספר הספרים, בהיותו נקרא מהם לא לפנים כי אם לאחור, לא מאותו הצד שהחיים הפנימיים של רוח ה' אשר במלא עולמו יונקים ממנו, כי אם מצד הרבה כהה והרבה חלוש מזה²³.

ואמרו דורשי רשומות, כי תרגום הוא בגימטריא תרדמה, כלומר, הגלות אור הרוח במדרגת ההתעלפות, "אני ישנה ולבי ער", שאז אין הרעיון המקורי מתגלה²⁴.

האור הוא היצירה הראשונה, תחילת התגלות האין סוף בעולם המוגבל, לפיכך הוא הנשמה של כל היש. אור בגימטריה - רז, סוד, הוא הפנים הראשון, שהלך והתלבש בלבושים חמריים.

כי כל שהוא מסולק מן הגשמי הוא אור בהיר, כאשר תבחין בנמצאים הגשמיים, שכל שהוא גשמי יותר, הוא עכור וחשוך יותר. וזה, כי הארץ היא גשמית, ולכך הארץ היא חשוכה לגמרי. והמים אינם כ"כ גשמיים כמו הארץ, שיש לארץ גסות ועבות החמרי יותר, ולכך המים הם זכים יותר,

²² ספר התודעה טבת.

²³ מאמר לזכרו של הלורד בלפור. מאמרי הראי"ה עמ' 249.

²⁴ הערות ראש מילין. הברקה סעיף ו'.

והרוח עוד יותר מסולק מן הגשמי, ולכך הרוח הוא יותר זך ויותר דק וכו'²⁵.

סודות התורה, נשמתה, תוכנה הפנימי, הם האור שבתורה. "א"ר סימון, ה' פעמים כתיב כאן אורה, כנגד חמשה חומשי תורה, ויאמר אלקים יהי אור כנגד ספר בראשית וכו'²⁶. תרגומה הוא הלבוש החמרי והוא החשך, הכחשת התוכן הפנימי והצגת התורה על לבושה החיצוני בלבד, הוא החשך שבא לעולם, עם תרגום התורה.

ג. השתלשלות האור האלקי

וכשם שנשמת האדם והתורה אינם מופיעים בעולם אלא דרך מלבושים, כך גם האור האלקי, אינו מתגלה בעולם אלא דרך הסתרתו. "הנה אנכי בא אליך בעד הענן, בעבור ישמע העם בדברי עמך, וגם בך יאמינו לעולם"²⁷. מדוע האור הגדול חייב להופיע דרך ענן וערפל?

מפני שעינו החלשה של האדם, שכלו המוגבל והרופף, אינו יכול להסתכל בזוהר הנורא של האורה האלקית, ומפני כך האנושיות המטומטמת בורחת מלפני ה', כעטלף הבורח מאור השמש, והסיבה המביאה להאיר את האורה העליונה, אורות כל האורות, עיקרה ושרשה היא רק הפעולה של העלמת האורה במדה ידועה, העטפתה וצמצומה, הן הן גילוייה²⁸.

בספר אורות²⁹ עמד הרב קוק זצ"ל על בעיית היחס שבין האדם לרבש"ע. מצד אחד יש באדם צמאון טבעי לאל חי, ומבלי הקשר הזה אין חייו חיים. חז"ל ביטאו זאת במשל שאמרו על הפסוק "וגם הנפש לא תמלא"³⁰. משל למה הדבר דומה? לעירוני שנשא בת מלך, אם יביא לה כל מה שבעולם, אינם חשובים לה, לפי שהיא בת מלך, כך הנפש, אילו הבאת לה כל מעדני עולם, אינם כלום לה. למה? לפי שהיא מן העליונים³¹.

ועל כן המסקנה המתחייבת היא - "מקום מנוחתנו היא רק באלקים". אך מאידך גיסא, אלקים הוא למעלה מכל מציאות אשר יכולה להכנס בקרבנו. וע"כ לגבינו הוא בלתי ניתן להשגה, ואין הדעת יכולה לנוח בדבר כ"כ רחוק, ודבר זה גורם לתסכול עמוק אצל אנשים שהם מבקשי אלקים.

כשהנשמה הומה לאור היותר בהיר, אינה מסתפקת באותו האור הנמצא

²⁵ נר מצוה למהר"ל.

²⁶ ב"ר פ"ג.

²⁷ שמות י"ט, ט"ו.

²⁸ מאמר ענן התורה והגאולה. הרב קוק זצ"ל, התור תרצ"ד, הודפס במאמרי הראי"ה ח"א.

²⁹ מאמר צמאון לא-ל ה' אורות עמ' קיט'.

³⁰ קהלת ו', ז'.

³¹ קהלת רבה ו'.

גם במעשים היותר טובים, לא באותו האור הנמצא מהאמת, אפי' בלימודים היותר ברורים, ולא בהיופי, אפי' בחזיונות היותר מפוארים, אז מתנוול העולם בעיניה. היא כ"כ מתרחבת בקרבה, עד שהעולם כולו, עם כל גשמיותו ורוחניותו גם יחד, עם כל גילוייו החמריים והרוחניים, נדמה לה לבי עקתא, ואוירו נעשה לה מחנק. הם מבקשים מה שהוא למעלה מכוחם, מה שהוא לעומתם אין, ולהפוך אין ליש, אין יכולת גם ברצון לרצות. ע"כ יחלש לפעמים כח הרצון וכל עוז החיים, באנשים אשר דרישת אלקים היא מגמתם הפנימית³².

הנפש הבאה מן העליונים, אינה מסתפקת במזון שמן העולם התחתון, הנשמה תובעת דברים גדולים, ואנו מפנים אותה לדברים הנראים בעיניה קטנים - עיסוק במצוות שיסודם בדברים חמריים, לימוד של שור שנגח את הפרה, אחיזת לולב והנחת תפילין מעור בהמה וכדו'.

ד. גילוי האור ע"י הגשמי

צריך להראות את הדרך, איך נכנסים אל הטרקלין - דרך השער, והשער הוא האלוקות המתגלה בעולם, בעולם בכל יופיו והדרו, בכל רוח ונשמה, בכל חי ורמש, בכל צמח ופרח, בכל גוי וממלכה, בים וגליו, בשפירי שחק ובהדרת המאורות, בכשרונות כל שיח, ברעיונות כל סופר, בדמיונות כל משורר, ובהגיונות כל חושב, בהרגשת כל מרגיש ובסערת גבורה של כל גבור³³.

הפתרון לבעיה הקשה של הצמאון לאל חי מצד אחד, לתשוקת הנשמה לשוב ולהתאחד עם מקורה, להתרומם מעל עניני העולם השפל, ומצד שני הידיעה שלעולם לא נוכל להשיג את האלקים, "כי לא יראני האדם וחי", היא האפשרות להגיע אל הטרקלין דרך השער, אי אפשר לקפוץ אל הטרקלין מבלי לעבור דרך שער הכניסה. אמנם הפרוודור נראה רחוק מן המלך, אך באמת הוא חלק מן הארמון, ורק כך הוא סדר הכניסה אל חדר המלך. למעלה מזה, המלך נמצא אף בשער, שכינת עוזו אמנם בגבהי מרומים, אך הוא מתגלה גם בתחתיות ארץ.

דבריו של הרב קוק נכתבו בפרק זה על האדם בכלל, ולא דווקא מישראל, אך בישראל מתגלה האלוקות ראשית הכל, בתורה ובמצוות. כל התורה היא שמותיו של הקב"ה, כפי שהעיד הרמב"ן, וכל מצוה היא גילוי שם ה' בעולם, ואמרו המקובלים, שמצוה היא אותיות שם הויה, שכן בסדר א"ת ב"ש, נצבת האות י' במקום מ', והה' תחת

³² אורות שם

³³ אורות שם

הצ', כך שאותיות מצוה הן אותיות שם הויה. ללמדך, שאחיזה במצוה היא אחיזה בשם ה'.

וכדברי המהר"ל על מצוות התורה, "הם כמו החבל שמעלה את האדם מבור תחתיות הוא העולם השפל, אל העולם העליון, להושיב אותו עם המלך ה' צבאות עין בעין"³⁴.

האלוקות העליונה שאנו משתוקקים להגיע אליה, להבלע בקרבה, להאסף אל אורה, ואין אנו יכולים לבוא לידי מדה זו של מילוי תשוקתנו, יורדת היא בעצמה בשבילנו אל העולם ובתוכו, ואנו מוצאים אותה ומתענגים באהבתה, מוצאים מרגוע ושלוש במנוחתה³⁵.

את הקשר בין האדם, אלקים והתורה ומצוותיה, היטיב לתאר בעל התניא. אף הוא עוסק בבעיה שתוארה כבר למעלה, איך יתקשר האדם לאלקים כשידוע מראש שהוא בלתי ניתן להשגה. ותשובתו היא, שאכן אין אפשרות כזאת אלא בדרך שרביש"ע גילה. הקב"ה עצמו מושיט את ידו כדי שנאחז בה ונמשך אליו, והיד הזאת היא התורה והמצוות, תורה איננה רק דברי חכמה, אלא לבושי של הקב"ה, שע"י אחיזתנו בהם נוכל לאחוז בו ית', כל דבריו טובים סביב יסוד הזוהר "דאורייתא וקוב"ה כולא חד". ואלו מקצת דבריו שם³⁶:

ואף דהקב"ה נקרא אין סוף ולגדולתו אין חקר ולית מחשבה תפיסא ביה כלל. וכן ברצונו וחכמתו, כדכתיב אין חקר לתבונתו, וכת"י החקר אלוה תמצא, וכתוב כי לא מחשבותי מחשבותיכם, הנה על זה אמרו במקום שאתה מוצא גדולתו של הקב"ה שם אתה מוצא ענותנותו. וצמצם הקב"ה רצונו וחכמתו בתרי"ג מצות התורה ובהלכותיהן ובצרופי אותיות תני"ך ודרשותיהן שבאגדות ומדרשי חכמינו ז"ל, בכדי שכל הנשמה או רוח ונפש שבגוף האדם תוכל להשיג בדעתה, ולקיימן כל מה שאפשר לקיים מהן במעשה דבור ומחשבה, וע"י זה תתלבש בכל עשר בחינותיה בשלשה לבושים אלו. ולכן נמשלה התורה למים, מה מים יורדים ממקום גבוה למקום נמוך, כך התורה ירדה ממקום כבודה, שהיא רצונו וחכמתו יתברך, ואורייתא וקודשא בריך הוא כולא חד ולית מחשבה תפיסא ביה כלל, ומשם נסעה וירדה בסתר המדרגות ממדרגה למדרגה בהשתלשלות העולמות עד שנתלבשה בדברים גשמיים וענייני עולם הזה שהן רוב מצות התורה ככולם והלכותיהן ובצרופי אותיות גשמיות בדיו על הספר עשרים וארבעה ספרים שבתורה נביאים וכתובים כדי שתהא כל מחשבה תפיסא בהן וכו'. ולכן אמרו יפה שעה אחת בתשובה ומעשים טובים בעולם הזה מכל חיי עולם הבא, כי עולם הבא הוא שנהנין מזיו השכינה שהוא תענוג

³⁴ תפארת ישראל פ"ד.

³⁵ אורות עמי קפט'.

³⁶ תניא פ"ד

ההשגה ואי אפשר לשום נברא אפ"י מהעליונים להשיג כי אם איזו הארה מאור ה', ולכן נקרא בשם זיו השכינה. אבל הקב"ה בכבודו ובעצמו, ליה מחשבה תפיסא ביה כלל כי אם כאשר תפיסא ומתלבשת בתורה ומצותיה אזי היא תפיסא בהן, **ומתלבשת בהקב"ה ממש** דאורייתא וקב"ה כולא חד. ואף שהתורה נתלבשה בדברים תחתונים גשמיים, **הרי זה כמחבק את המלך דרך משל**, שאין הפרש במעלת התקרבותו ודביקותו במלך בין מחבקו כשהוא לבוש לבוש אחד בין שהוא לבוש כמה לבושים, מאחר שגוף המלך בתוכם. וכן אם המלך מחבקו בזרועו גם שהיא מלובשת תוך מלבושו כמ"ש וימינו תחבקני שהיא התורה שנתנה מימין שהיא בח"י חסד ומים :

העיסוק בדברים גשמיים שבתורה ומצוות אינו צריך לגרום אכזבה לאדם, כאילו נמנע ממנו המפגש עם אלקים. ביודעינו שהתורה והמצוות משמשות מלבוש לענין האלקי, כלים להופעת האורה, הרי האחיזה במלבוש הוא אחיזה גם בגוף המסתתר בתוכו, "והרי זה כמחבק את המלך", שגם חיבוק דרך מלבוש הוא זכות גדולה.

אלא שזה מותנה בדבר אחד, שידע האדם שהאחיזה במלבוש מציבה אותו בשער, והשער אינו טרקלין, וכי דרך ארוכה לפניו להתעלות ולהתקדם לקראת הטרקלין. אל לו לאדם לשאוף להגיע ישירות אל הטרקלין, אלא לעשות זאת דרך השער. אך מאידך גיסא, אסורה השהייה בשער, כל עליה צריכה לשמש אמצעי לעליה נוספת.

כך פ"י הרב קוק זצ"ל את הפסוק "כי עמד מקור חיים באורך נראה אור", האור משמש בדרך כלל אמצעי כדי לראות את המטרה, אך באורו של הקב"ה מתגלה אור נוסף, שאף הוא משמש אמצעי לראיית אור נוסף, וכך כל מדרגה משמשת אמצעי למדרגה נוספת, עליונה יותר.

משלו חכמים משל³⁷:

מעשה בשר אחד שמצא חן בעיני המלך, ואמר לו שאל מה אתן לך, עד חצי המלכות ותעש. נענה אותו שר ואמר אם על המלך טוב ואם מצאתי חן לפני אחת שאלתי מאת אדוני המלך, כל אימת שאבא אל עבדי המלך ובידי שקים, יואילו העבדים למלאות השקים בדים. נתכרכמו פניו של המלך, כסבור יצא זה מדעתו, אעפ"כ אמר, רצונו של אדם זהו כבודו, לו יהי כדברך. למחרת בא הלה אל עבדי המלך ושני שקים בידי, מלאו העבדים פיהם שחוק, ומלאו לו את השקים בדים. הלך השר אל ביתו ותפר מכל הבדים שקים. למחרת הופיע שוב לפני עבדי המלך, ועשרות שקים בידו. מלאו לו העבדים שוב את השקים בדים. ושוב הלך לביתו ותפר מכל הבדים שקים. למחרת הופיע שוב לפני עבדי המלך ומאות שקים בידו. מלאו לו העבדים שוב את השקים בדים, ושוב הלך לביתו, ותפר מכל הבדים שקים. למחרת הופיע שוב לפני עבדי המלך עם עגלה טעונה אלפי שקים. מלאו לו

³⁷ בית ישי להגר"ש פישר עמי שיז' (מהדורת תשס"ד)

העבדים שוב את השקים בדים. וכן הלאה. סוף דבר, נתרוקן כל אוצר המלוכה ולא היה מספיק לו.

מה היה סוד חכמתו של אותו שר? הוא הפך את האורות לכלים. כלומר, הוא הפך את הברכה לכלי מחזיק ברכה.

כשתינוק נכנס לבית הספר, רבו מלמדו אלף בית, לימוד זה הוא עיקר תלמודו, ועליו הוא מברך ברכת התורה. לאחר שכבר קנה ידיעת האלף בית, הרי ידיעה זו הופכת לו למכשירין ועזר ללמוד סידור. נמצא מה שהיה אתמול עצם הברכה, הפך להיות כלי מחזיק ברכה ללימוד גבוה יותר. וכך, לאחר שכבר רכש ידיעת הקריאה, הרי הוא משתמש בכח זה ללמוד תורה וחכמה. וכן הלאה, כל מה שמתעלה בתלמודו, משמש לו זה לעזר, להכנס לשערי חכמה ובינה עמוקה יותר.

ה. חטא העגל

עפ"י דברי הזהר נתגלה יסוד זה לרשב"י מפי אליהו :

"שאו מרום עיניכם וראו, מי ברא אלה"³⁸. "אמר רבי שמעון: רז זה לא נתגלה, מלבד יום אחד שהייתי על חוף הים, ובא אליהו ואמר לי: רבי, ידעת מהו 'מי ברא אלה'? אמרתי לו: אלו השמים וצבאם מעשה הקב"ה, שיש לו לבן-אדם להסתכל בהם, ולברך אותו, ככתוב: 'כי אראה שמך מעשה אצבעותיך וגו', ה' אדונינו מה אדיר שמך בכל הארץ"³⁹. אמר לי: רבי, דבר סתום היה לפני הקב"ה, ונתגלה בישיבה של מעלה, וזה הוא: בשעה שהסתום מכל סתומים חפץ להתגלות, ברא בראשונה נקודה אחת, וזה עלה להיות מחשבה. צייר בה כל ציורים, חקק בה כל חקיקות, וחקק בתוך המאור הקדוש הסתום חקיקת ציור סתום אחד, קודש קדשים, בניין עמוק היוצא מתוך מחשבה, ונקרא 'מי'. ראשית הבניין, קיים ולא קיים, עמוק וסתום בשמו, לא נקרא אלה 'מי'. חפץ להתגלות ולהיקרא בשם, נתלבש בלבוש יקר מאיר, וברא 'אלה', ועלה 'אלה' בשם. נתחברו האותיות אלו באלו, ונשלם השם 'אלהים', ועד שלא ברא 'אלה', לא עלה 'אלהים' בשם.

ואותם שחטאו בעגל, על רז שלנו, אמרו: 'אלה אלהיך ישראל'. וכמו שהשתף 'מי' ב'אלה', כך הוא שם המשותף תמיד, ובסוד זה העולם קיים. פרח אליהו ולא ראיתו. וממנו ידעתי את הדבר שעמדתי על רזו וסתרו. בא

³⁸ ישעיהו מ', כו'.

³⁹ תהילים ח', ב'ד'

רבי אלעזר וכל החברים ונשתטחו לפניו, בכו ואמרו: אילמלא לא באנו אלא לשמוע זה, דינו⁴⁰.

"מיי" מציין את ההתנוצצות הראשונה, שאלה, דבר מפשט שאינו מגדר ואין לו שם, "אלה" מציין את ההתפשטות וההתפרטות, בחינת הגילוי, דברים מגדרים שיש להם שם. אך גם "אלה" אינו סוף הגילוי, עדיין יש תוכן פנימי יותר, בחי "מיי". ולעולם אין "אלה" ללא "מיי". אין גלוי שלא ישאיר כסוי וסתום. מי שזוכה ל"אלה" אל ישכח כי ה"מיי" מלווהו תמיד. שם אלקים מתגלה ע"י שני היסודות גם יחד ("אלה" ו"מיי" = אלקים). וזהו פירושו של הפסוק "מי ברא אלה", מתוך המפשט שביטוי "מיי", נבראו הדברים הגלויים בעלי השם וההגדרה, "אלה". ותמיד שם אלקים מרכב משני היסודות, הנעלם והגלוי. אפשר שמה שהיה אתמול "מיי", הופך היום להיות "אלה", אך לעולם יש לזכור שיש עדין "מיי" המסתתר מאחורי ה"אלה".

אי אפשר לאדם להשיג את ה"מיי" אלא דרך ה"אלה", אך כשמישיג "אלה", חייב להשתמש במדרגה זו כאמצעי למדרגה עליונה נוספת.

אם יעלה על הדעת שה"אלה" מנותק מה"מיי", שהכל נגלה לפניו, ואין עוד גילוי נוסף, שהכל כבר מוגדר, שוב אינו רחוק מעשיית פסל ומסכה.

דור שזכה למתן תורה וראה את הקולות ואת ה' היורד על הר סיני, והנה בושש משה מלשוב, דימו שמה שראו וקבלו הוא סוף הקבלה והחזיון, שוב אין "מיי" אחר ה"אלה". ריכוז ומיצו את כל קבלתם ויצקוהו בעגל מסכה, ואמרו "אלה אלהיך ישראל", "אלה" בלא "מיי", זוהי עבודה זרה.

מעתה מובן שתרגום התורה היה קשה לישראל כיום שנעשה בו העגל. תרגום התורה והצגתה במלבושיה החיצוניים, בלא תוכנה הפנימי, הוא כחטא העגל- הגדרת אלוקות, ניתוק הלבושים מהתוכן הפנימי, ה"אלה" מה"מיי"⁴¹.

ו. האור שבחושך

עם שתרגום התורה גרם לחשך רב בעולם, מ"מ יש בתרגום נקודה של אור, והיא

⁴⁰ הקדמת הזהר.

⁴¹ ההסבר עפ"י הספר מן הבאר להרב בר שאול, פ' כי תשא, בפירוש מאור ושמש על התורה, כתב בפי ויחי, שהיחס בין המי והאלה מבטא את הקשר בין עולם המחשבה לעולם המעשה. "מיי" הוא עולם המחשבה, ו"אלה" - עולם המעשה. ומי שאינו מביט לרוחניות של דברי הגשמיים, רק שמתאוה אל הגשמיים של הדברים, והולך אחר התאוה, הרי הוא דבוק בהטבע של העולם, ואלקים בגימטריא הטבע, ואז הוא תחת אלקים ושורין עליו דינים וקטרוגים מלמעלה, כי דבוק בקטנות. ולכך כתיב "יורא ישראל את בני יוסף ויאמר מי אלה", פירש"י: מי אלה שאינם ראויים לברכה, שירבעם יוצא מאפרים. ולדברינו הפירוש "מי אלה", היינו שלא יהיו מחברים מי אלה כנוכר לעיל, ונרגן מפריד אלוף, ממילא אינם ראויים לברכה, עד שיתפלל הצדיק וכו'. מה שאין כן כשמביט בכל הדברים אל שרשן שהוא הרוחניות, ומחבר מי עם אלה, כנוכר לעיל, אזי דבוק באלקים וכו'.

שגרמה להתקרבות העמים אל האמונה והתורה. דברים דומים כתב הרמב"ם ביחס לנצרות והאיסלם, וז"ל בסוף הלי' מלכים⁴²:

אף ישוע הנצרי שדימה שיהיה משיח ונהרג בבית דין, כבר נתנבא בו דניאל שני ובני פריצי עמך ינשאו להעמיד חזון ונכשלו⁴³. וכי יש מכשול גדול מזה, שכל הנביאים דברו שהמשיח גואל ישראל ומושיעם ומקבץ נדחיהם ומחזק מצותן, וזה גרם לאבד ישראל בחרב ולפזר שאריתם ולהשפילם ולהחליף התורה ולהטעות רוב העולם לעבוד אלוך מבלעדי יי': אבל מחשבות בורא עולם אין כח באדם להשיגם כי לא דרכינו דרכיו ולא מחשבותינו מחשבותיו. וכל הדברים האלו של ישוע הנצרי ושל זה הישמעאלי שעמד אחריו אינן אלא לישר דרך למלך המשיח ולתקן את העולם כולו לעבוד את יי' ביחד. שני' כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרוא כולם בשם יי' ולעבדו שכם אחד⁴⁴: כיצד, כבר נתמלא העולם כולו מדברי המשיח ומדברי התורה ומדברי המצוות ופשטו דברים אלו באיים רחוקים ובעמים רבים ערלי לב והם נושאים ונותנים בדברים אלו ובמצוות התורה אלו אומרים מצוות אלו אמת היו וכבר בטלו בזמן הזה ולא היו נוהגות לדורות, ואלו אומרים דברים נסתרות יש בהם ואינן כפשוטן וכבר בא משיח וגלה נסתריהם: וכשיעמוד המלך המשיח באמת ויצליח וירום וינשא מיד הם כולן חוזרין ויודעים ששקר נחלו אבותיהם ושנביאיהם ואבותיהם הטעום:

העתקת התורה ליונית גרמה לחשך בעולם, אך דוקא חשך זה יצמיח את האורה, כשם שאלקים מתגלה דרך עב הענן והערפל, "הנה אנכי בא אליך בעב הענן" ודוקא כיסוי זה יביא לאמונה הגדולה, "וגם בך יאמינו לעולם"⁴⁵. הפער בין אמונת היהדות לעבודת האלילים הוא כל כך גדול, שאין אפשרות לגשר ביניהם אלא ע"י מדרגות ביניים - הנצרות והאיסלם ותרגום התורה, ודוקא חשך זה יביא לאור הגדול.

ולגבי המקוריות הראשית, כל לימוד שבעולם הוא בא במדה מעותקת שמידתו היא מדת התרגום, שהוא הכשר וחינוך המביא אל המעמד המקורי העתיד, "אז אהפך אל עמים שפה ברורה לקרא כלם בשם ה' יי"⁴⁶.

ואלו דברי הפתגם לחדש טבת שהבאנו בתחילת דברינו:

צללי החשך של העתקת התורה ליונית, יהפכו לאור כשיגלה המקור העברי בטהרו.

⁴² דברים אלו הושמטו ברוב ספרי הרמב"ם ע"י הצנזורה, ועתה ראו אור עפ"י כת"י בהוצאת פרנקל.

⁴³ דניאל יא', יד'.

⁴⁴ צפניה ג', ט'.

⁴⁵ שמות יט', ט'.

⁴⁶ ראש מילין שם.

המשגיח - הרב אברהם ריבלין שליט"א

שיטת "שתילת טעויות" בלימוד התנ"ך

א. הקדמה

"בני אחתיה דרבי טרפון הוו יתבי קמי דרב טרפון [רש"י: ולא הוו אמרי מידי] פתח ואמר: "ויוסף אברהם ויקח אשה ושמה יוחני [מילתא בעלמא הוא דקאמר, כדי לפתוח פיהם], אמרי ליה: **קטורה** כתיב. קרי עליהם בני קטורה¹ [אינם יודעים לדבר בהלכה]" - (זבחים סב ע"ב).

בארוע המתואר לעיל מתגלה רבי טרפון כאומן פדגוג. לבד מגדולתו בתורה הוא מבין שחייבים להשקיע גם בצורת העברת התורה. לא רק התוכן, ה"מה" חשוב, אלא גם לדרך בה הוא נמסר, ל"איך" יש חשיבות מכרעת. אם לא כן תשאר תורת הרב, שאין ערוך לחשיבותה, נחלתו שלו לבדו, ובאין תלמידים שומעי לקח ומעתיקי שמועה מדור לדור תשכח התורה ותעלם ח"ו בתהום נשיה. על כן, משנקרו - נקראו לשיעורו תלמידים ש"לא הוו אמרי מידי" ורמת התעניינותם בשעור הייתה ירודה, חייב היה רבי טרפון לעורר אותם ולהגביר את המוטיבציה שלהם ללמוד.

בר הפלוגתא הקבוע של רבי טרפון - רבי עקיבא, לא חלק עליו בהלכה פדגוגית זו. במקרה דומה הטיל גם הוא פצצת מאמר תמוה לחלל דממת השעור הנרדס: "רבי עקיבא היה יושב ודורש והצבור מתנמנם בקש לעוררן אמר: מה ראתה אסתר שתמלוך על קכ"ז מדינה? אלא תבוא אסתר בת ביתה של שרה שחיתה קכ"ז שנה, ותמלוך על קכ"ז מדינה"² (בראשית רבה נח, ג).

ה"עץ יוסף" (שם) הסביר את הפרובוקציה של רבי עקיבא: "בקש לעוררן - שדרכם היה לדרוש לפעמים במילי דבדיחותא לעורר לב השומעים ויקיצו משנתם. שעל הרוב

¹ מסתבר שהכינוי "בני קטורה" נאמר בחיך מלטף ולא בכעס רועם, שהרי מטרתו היא "לפתוח את פיהם" ולקרנם ללמוד, ומטרה זו לא תושג בכינויי גנאי מעליבים.

² יש הסבורים שהדמוי של אסתר לשרה לא בא על דרך הבדיחותא אלא יש בו מסר מוסרי. כך כתב בעל חדושי הר"ם: "כנגד כל שנה [של שרה - מלכה אסתר על] מדינה אחת, ולפי חשבון זה אפשר שכנגד כל שבוע - עיר אחת, ולכל שעה - כפר אחד, אם כן בעת שאדם ישן מעט - יוכל להפסיד הרבה, לפיכך נתעוררו משנתם" (וינה של תורה, פורים עמ' ג), ובעץ יוסף הסביר את הקשר על פי דברי חז"ל שאסתר הייתה בת 75 כשנלקחה לאחשוורוש, ואם כן כיצד חשק בה המלך? על כרחך שדמתה לשרה שאחרי בלותה הייתה לה עדנה ושבה להיות כנערה, ומכאן הדמיון על בסיס המספר הזהה.

אנשים רבים אוהבים רמזים כאלו לפי שהוא השתעשעות הדמיון ונקל להבין, באין העמקת השכלי³. בדרך זו הלכו גם אמוראים: "ר'בא מקמי דפתח להו לרבנן, אמר מילתא דבדיחותא ובדחי רבנן [רש"י: נפתח ליבם מחמת השמחה] לסוף יתיב באימתא ופתח בשמעתא"⁴ (שבת ל ע"ב).

את ההנהגה של שני התנאים ניתן להסביר על פי יסוד בענייני חינוך ולימוד שמסביר ר' חיים שמואלביץ: "הרי אנו למדים שהדרך להתעוררות ולהתרגשות היא ע"י הכנסת האדם למצב של תמיהה וקושי... והוא הטעם שנצטוינו לקיים מצוות סיפור יציאת מצרים ע"י שאלה ותשובה... ואמרו אם אין לו בן אשתו שואלתו, ואם לא שואל הוא לעצמו, הרי ייתכן שישאל אדם את עצמו וע"י כך יקבל את הכח להיות משיב..."⁵.

אכן על כל פרט בעבודת ה' נאמר "עבדו את ה' בשמחה" (תהילים ק, ב) אך במצוות תלמוד תורה יש עניין מיוחד שעליו מבקשים אנו בברכות התורה "והערב נא ה' אלוקינו את דברי תורתך בפינו"⁶ פועל יוצא מהתפילה להיות דברי התורה ערבים בפינו היא ההשתדלות של הרבנים - המורים להעביר שיעורים מעניינים ומרתקים ולגרום ללמוד התורה שיהא באהבה. וגם על זה הרי מתפללים אנו: "ותן בליבנו להבין ולהשכיל לשמוע ללמוד וללמד... את כל דברי תלמוד תורתך באהבה".

על אחת הדרכים המועילות להאהיב את דברי התורה ואת השיעור על התלמיד ולגרום לו למוטיבציה - למדנו לעיל. הגירוי השכלי הבא ע"י שאלה, אין כמוהו לעורר ישנים מתרדמתם. אכן הדוגמאות של רבי טרפון ורבי עקיבא אינן עוסקות בשאלות של עומק ומהות. "הטעות" ששתל רבי טרפון והמאמר המוזר של רבי עקיבא נועדו לנער את התלמידים, להוציאם משגרת השיעור שגרם להם להתנמנם, הם תפסו מיד שמהוא לא שגרתו מתרחש בשיעור ושוב עשו אוזנם כאפרכסת לדברי הרב.

זו אולי אחת הבחינות עליהן מדבר הרמב"ם: "ויש לרב להטעות את התלמידים בשאלות ובמעשים שעושה בפניהם כדי לחדדן"⁷ אכן ל"שתילת טעויות" מכוונת בקריאת הטקסט כמו שעשה רבי טרפון. יתרון נוסף. הרב מעורר שאלה מבלי לשאול אותה בפרוש. כאשר כל התלמידים עוקבים אחרי קריאת המורה, לפי בקשתו המפורשת, ופתאום מתברר להם שהמורה "טעה" בקריאה, הם מתקנים אותו באופן אינסטנקטיבי,

³ על פי זה נראה שאין לפרש את הביטוי "והצבור מתנמנם" כפשוטו. וכי מי יהין לנמנם כאשר ר' עקיבא דורש? נראה שהשיעור נסק לנבחהם שהציבור לא היה מסוגל להעפיל אליהם, לכן רבי עקיבא ירד אל העם במילי דבדיחותא אשר החזירו אותם לנושאי השיעור - "נתעוררו משנתם".

⁴ הסיפא של הגמרא מדגישה שהבדיחותא אינה מטרה בפני עצמה אלא רק אמצעי להגיע לתכלית: "לסוף יתיב באימתא ופתח בשמעתא".

⁵ שיחות מוסר תשל"א עמ' קח, וע"ש בהוכחות שהביא ממשפט שלמה וממקורות אחרים בהם נשאלת שאלה ע"מ להעמיק את קליטת התשובה. ועיין גם בספרי עיוני הפטרה עמ' 106-108.

⁶ וכבר נהגו רבים שכשנכנס התינוק ללמוד ראשית תלמודו באותיות ה-א, ב - מורחים אותם בדבש והתינוק מלקק את האותיות לקיים דברי יחזקאל "ותהי בפי כדבש למתוק" (ג, ג).

⁷ הלי' תלמוד תורה ד, ו. נושאי הכלים על אתר מביאים מראי מקומות רבים מהגמרות.

אבל אז שואל המורה מדוע בעצם לא כתוב כמו שאני קראתי, "כמו שכתוב בתנ"ך שלי"? כשהשאלה חריפה מאד יכול המורה גם לטעון - לשאול, שהשגיאה היא בתנ"ך של התלמידים, והקריאה שלו היא הנכונה⁸. כך מצליח המורה ל"שתול" את השאלה והיא אינה באה בצורה חיצונית מ"בחוץ" אלא הופכת להיות שאלה של התלמיד עצמו, שמגלה פתאום שהטקסט אינו מובן.

בחלק ניכר מהשיעורים שזכיתי להעביר בס"ד פעמים רבות בישיבה השתמשתי ב"תרגיל" זה בהצלחה יחסית מרובה. אני מקווה [ומוכן בענוה להניח שכך הדבר] שחלק גדול מהתלמידים זוכרים את ה"קטעים" האלה לאורך זמן. להלן מספר דוגמאות לשיטת "שתילת הטעויות בקריאת התנ"ך" אשר נוסו בשיעורי התנ"ך בישיבה⁹. הדברים יובאו כתיאור מהלך השיעור, אך שלא כהכנת מערך לשיעור בו רושם המורה את מה שהוא מצפה - מקווה שיתרחש בשיעור, כאן נרשמו הדברים כמעט כפי שהתרחשו בפועל בשיעורים רבים.

ב. אברהם שרה והגר¹⁰

בראשית טז, א-ג: "ושרי אשת אברם לא ילדה לו ולה שפחה מצרית ושמה הגר, ותאמר שרי אל אברם הנה נא עצרני ה' מלדת בא נא אל שפחתי אולי אבנה ממנה וישמע אברם לקול שרי ותקח שרי אשת אברם את הגר המצרית שפחתה מקץ עשר שנים לשבת אברם בארץ כנען ותתן אותה לאברם אשה לו לאשה, ויבא אל הגר ותהר ותרא כי הרתה ותקל גבירתה בעיניה... ותאמר שרי אל אברם חמסי עליך... ויאמר אברם אל שרי הנה שפחתך בידך עשי לה הטוב בעיניך".

הרב: מה או מי הנושא של הקטע.

תלמידים: (א) אברהם והגר, (ב) שרה והגר, (ג) קנאת שרה.

הרב: כל התשובות נכונות. בכל זאת נדמה לי שישנו נושא נוסף שעליו מדבר הקטע, אולי הנושא הזה מוסתר ומוצפן בקטע, אבל המסרים העולים ממנו חשובים לאין ערוך, הנושא הוא: חנוך לחיי משפחה או מה הפרוש המעשי של אהבת איש ואשה!

תלמידים: [הנושא כמובן מעניין וגורם לקשב כללי] (א) דווקא בקטע יש סכסוך בין שתי נשים ואין רמז לשום אהבה, (ב) פה יש שנאה ולא אהבה.

הרב: [מקדיש מספר דקות להסביר שאהבה פרושה נתינה, התחשבות, וויתור, על פי

⁸ מורה טוב צריך להיות קצת "שחקן", ככל שהוא "ישחק" את הקריאה שלו בטבעיות כאילו היא ממש אמיתית, ויעמיד פני תוהה למשמע הטקסט [הנכון] של התלמידים, כך תגבר הבנת התלמידים את השאלה.

⁹ חשוב להדגיש שהצלחת השיטה עולה ככל שהטקסט יותר ידוע ומפורסם. בלימוד כתובים הידועים לתלמידים כמעט בעל פה הצלחת השיטה כמעט מובטחת מראש).

¹⁰ בשיעור זה ארבע דוגמאות של שתילת טעויות, שסומנו באות מיוחדת.

קונטרס החסד של הרב דסלר¹¹, כולל הסיפור של האדם שטוען שהוא אוהב דגים אבל הורג אותם כדי למלא את תאוותו לדגים. הדגשת ההבדל בין אהבת האדם את עצמו תוך כדי סיפוק מהאובייקט שכאילו נאהב שהוא אהבה התלויה בדבר, לבין אהבת האובייקט עצמו המחייבת ויתור למענו].

לפני שנעיין בקטע נזכור שבפרק הקודם הובטח לאברם פעמים מספר, זרע שיהפך לעם גדול, הזרע ההוא הנושא של הברית ובעיית היורש מציקה לאברם עד כדי כפירה בטובותיו האחרות של הקב"ה "מה תתן לי ואנכי הולך עירי". כל אדם רוצה בן אבל אצל אברהם הענין מיוחד שהרי יש לו הבטחה אלוהית לזרע, ולממוש הבטחה זו עליו לעשות מעשה. ברור שהבן המובטח אמור לבוא בברכת ה' אבל בדרך טבעית של הולדת בן, ואם שרה עקרה, חייב אברם לשאת אשה נוספת.

נזכור שבימי האבות היה גם מותר הלכתית, וגם מקובל מאד מבחינה חברתית מצב של ריבוי נשים. ניתן לומר שכמעט לכל האנשים היתה יותר מאשה אחת, ונדגיש שכדי לעשות "סדר" בין הנשים היו דרגות חשיבות שונות. הראשונה - אשה, השניה - פילגש שהיא אשה כשירה אך ללא זכויות הכתובה¹², ושפחה.

עכשיו ניגש לקטע שלנו, "ושרי אשת אברם לא ילדה לו", עברו כבר שנים רבות מאז נישאו, וגם עשר שנים מאז עברו לכנען ועל כן ממשיך הכתוב "ויקח אברם אשה ושמה..."

תלמידים: (א) לא, הרב... (ב) מה פתאום? זה לא כתוב...! (ג) הרב טעית!

הרב: מדוע אין הכתוב ממשיך כמו שקראתי הרי לפי מה שהסברנו זה היה צריך להיות המשך הפרק. מותר ומקובל לקחת אשה נוספת גם אם לאשה הראשונה יש ילדים, קל וחומר אם אינה יולדת [באשמתה ז"א הפגם בה] וקל וחומר בן בנו של ק"ו אם יש צווי אלוהי שיהיה לו בן.

תלמידים: (א) אולי אברם מאוד אוהב את שרה ומתחשב בה ולמרות כל הדברים האלה אינו נושא אשה אחרת כדי לא לפגוע בשרה.

הרב: נמשיך, "ותאמר שרי... בא נא אל שפחתי... וישמע אברם לקול שרי", מהצד השני גם שרה אוהבת את אברם ומתחשבת בו וברצונו לילד. שרה יודעת מה צפוי לה כשהגר תלד, לשרה היה יותר נוח לקבל את הקורבן של אברם שלא דורש עוד אשה, להיות בשקט ולעשות את עצמה כאילו אינה מבינה מה קורה ולא לסבול בעתיד. אבל היא מציעה ביוזמתה אשה לאברם כי היא אוהבת אותו באמת ורוצה שיהיה לו טוב. מה פרוש הביטוי "וישמע אברם לקול שרי"? האם בא לחדש שאברם לא היה חרש?

תלמידים: (א) ודאי שלא, הוא בא לומר שאברהם הבין והסכים להצעה של שרי. (ב)

¹¹ עיין מכתב מאליהו ח"א עמ' 51-32 במיוחד עמ' 39-38.

¹² ובל נחליף את הפילגש המקראית שהיא כשירה וישרה במושג המודרני פילגש המתאר אשה לא חוקית ולא מוסרית.

כמו ש"שמע ישראל" אין כוונתו לשמוע באזניים אלא בלב. להסכים לקבל ולפעול על פי זה.

רב: מצויין. לכן ממשיך הכתוב "ויקח אברם את הגר המצרית".

תלמידים: [רובם לא שמו לב שבתורה אין פסוק כזה כי ההמשך הזה נראה מאד טבעי, רק המיעוט שהתבונן בחומש צועק]: (א) "ותקח שרי... ותקח שרי" [רק אז מצטרפים גם אותם תלמידים שלא שמו לב ל"טעות" בתחילה]. (ב) הרב שוב היתה לך טעות. (ג) זה בכוונה כדי שנשים לב.

הרב: [התם ומתמם] מה פתאום "ותקח שרי" הרי אמרנו זה עתה שאברם הסכים להצעה של שרה ולכן "ויקח אברם" אל תשכחו שאברם שהכרנו בפרקים הקודמים הוא אדם אקטיבי, פעיל מאד אפילו נגד כל העולם¹³, האם באמת טעיתי? באמת אברם יושב ואינו עושה מאומה? האם גם אחרי שהסכים להצעת שרי הוא פשוט ממתין! מדוע?!

תלמידים: (א) הוא כל כך מתחשב בה, שלמרות שסוכם ביניהם שהוא יקח את הגר קשה לו לעשות כך, ולפגוע בשרה, (ב) הוא מבין ששרה באמת לא רוצה את הפתרון הזה, והיא הציעה אותו רק מפני שרצתה שיהיה מאושר. אבל הוא רוצה שהיא תהיה מאושרת ולכן לא לוקח את הגר, (ג) כל אחד מהם מוותר.

הרב: נמשיך לקרא "ותודה שרה לאברם ותאמרו לו אתה בעל נהדר ותקבל את קרבנו ותשמח" [כאן כולם מבינים שהקטע דמיוני לחלוטין] שרה אינה מגיבה כך, אלא יוזמת קרבן מצידה ונותנת את הגר. הסיפור ממשיך "ותקח שרי אשת אברם את הגר המצרית שפחתה ותתן אותה לאברם לו לשפחה".

תלמידים: [כאן נופלים רוב התלמידים בפח הטעות שטמן המורה, רק חלקם שם לב לכתוב וצועק] (א) "לו לאשה" (ב) לא כתוב שפחה, (ג) היא לא רצתה שאברם יפגע שהבן שלו הוא בן של שפחה, לכן נתנה אותה לאשה ממש.

הרב: וזה כנראה מה שגרם להגר "להרים אף"! אם שרה לא היתה כל כך ותרנית היתה הגר יודעת את מקומה, ונכנעת לשרה, אבל עכשו שניתנה לאשה והשוותה לגבירתה, כשיש לה הריון שלא היה לשרה, היא פורקת עול.

הרב: והנה הגר בהריון, סוף סוף לאחר שכמעט כבר התיאש רואה אברם אות וסימן למימוש ההבטחה האלוקית, אבל בוקר אחד באה שרה ואומרת "חמסי עליך אנכי נתתי שפחתי בחיקך" אברם כמובן כועס ועונה לה "הגר אינה שפחתך, הרי היא נתנה לי לאשה ויש לי ממנה כמעט בן", האם כך עונה אברם לשרי?

תלמידים: לא אברם מקבל את דברי שרה ומתייחס להגר כשפחתה, ולא כאשתו, "הנה שפחתך בידך".

הרב: אוהב מי שאוהב אחרון, ולכן המסר האמיתי המוסתר של הפרק הוא חינוך

¹³ "חסד" מדתו של אברהם פרושה – עשיה, אקטיביות, חיצוניות, בניגוד לגבורה הפונה פנימה בעציות הכוחות והוא נקרא עברי שהוא מעבר אחד והעולם מעבר אחד.

לחיי משפחה או מהי אהבה!

ג. שירת בנות ישראל

שמואל א' יח' ו'-ט': "ויהי בבואם בשוב דוד מהכות את הפלישתי ותצאנה הנשים מכל ערי ישראל לשיר והמחולות לקראת שאול המלך בתופים בשמחה ובשלישים. ותענינה הנשים המשחקות ותאמרנה הכה שאול באלפיו ודוד ברבבותיו. ויחר לשאול מאד וירע בעיניו הדבר הזה, ויאמר נתנו לדוד רבבות ולי נתנו האלפים, ועוד לו אך המלוכה, ויהי שאול עוין את דוד מהיום הביא והלאה".

הרב: פותח את השעור בסקירה כללית על רדיפות שאול את דוד במטרה להורגו... "ויך את החנית בקיר... מאה ערלות פלישתים... בעד החלון... מחר חודש... ואת נב עיר הכהנים הכה" הפרשה האומללה הזו מתחילה בפרקנו עם לעג הנשים לשאול. המשך השיעור מוקדש לחשיבות מידת הכרת הטוב¹⁴ ולקשרים המיוחדים לטובה, של שאול עם בנות ישראל¹⁵. אשר על כן קשה מאד להסביר מדוע פגעו הנשים בצורה חריפה כל כך בשאול, ומתבקש מאד פשט אחר בכתובים.

הרב: (קורא את הקטע מתחילתו) "ויהי בבואם בשוב ישראל מהכות את הפלישתים ותצאנה..."

התלמידים: (א) הרב... הרב... טעית (ב) מה פתאום (ג) כתוב 'בשוב דוד מהכות את הפלישתית'.

הרב: איני מבין מה הצעקות ואיני מסכים עם הבקורת על מה שקראתי. נכון שהריגת גלית ע"י דוד היתה פעולה מאד חשובה, ואפילו פעולה מכרעת, אבל סוף סוף לא היתה זו פעולה שהביאה את סופה של המלחמה אלא את תחילתה. סוף המלחמה היה כשעם ישראל נצח את הפלישתים כמו שכתוב בפרוש "ויקומו אנשי ישראל ויהודה וירועו וירדפו את הפלישתים... ויפלו חללי פלישתים... וישבו בני ישראל מדלוק אחרי פלישתים וישושו את מחניהם" (יז', נב'-נג'). התנ"ך גם פותח את הקטע במילים "ויהי **בבואם**" שבודאי מתייחס לעם כולו¹⁶ ועל כן תמוה מדוע אין המקרא ממשיך 'בשוב ישראל מהכות את הפלישתים'?

¹⁴ מקור הכנוי יהודי לעם ישראל הוא בשם יהודה שנקרא כך על שום ההודאה והכרת הטוב "הפעם אודה את ה' " (בראשית כט', לה') עוד על חשיבות המידה עיין שיחות מוסר לר' חיים שמואלביץ מאמר לב' לשנת תשל"ב (עמ' קטז').

¹⁵ בקינתו של שאול ויהונתן דוד שם את שבחו של שאול בהקשר הנשים דוקא: "בנות ישראל אל שאול בכינה המלבישך שנים עם עדנים המעלה עדי זהב לבושך" (שמואל ב' א', כד') גם את סרובו של שאול ליצור צבא גדול כדרישת העם יש לראות בהקשר של דאגתו לנשים "ויבחר לו שאול שלשת אלפים מישראל... ויחר העם שילח איש לאהליו". שילח בפועל משמעו פעול החזקה ותקיפה. שילוח המוני החיילים היה ל"אהל" הרומז לאשה כידוע.

¹⁶ הרי כל העם יצא להכות בפלישתים וממילא כל העם שב.

תלמיד : (א) כנראה רצו להדגיש את חלקו המיוחד של דוד בנצחון על הפלישתים. (ב) גם בספורט קורה לפעמים ששחקן מצטיין אחד מנצח את הקבוצה היריבה. (ג) אולי רצו להדגיש גם את אוזלת ידו של שאול שאיפשר לפלישתי, הערל לחרף ולגדף את ישראל ואלהיו במשך ארבעים יום. רק עם בואו של דוד ונצחונו על גלית הופסקה החרפה הזו.

הרב : דברים של טעם אמרתי כולכם. אני אוסיף רק זאת: המקרא היה יכול להשמיט בכלל את המילים הללו ולכתוב "ויהי בבואם ותצאנה הנשים..." כנראה היה חשוב לו לציין, לחזור להדגיש, את הידוע לנו מהפרק הקודם, שהנצחון על גלית יותר משהוא נצחון העם, הוא נצחון אישי של דוד.

ולפי זה נמשיך לקרא "ותצאנה הנשים מכל ערי ישראל לשיר והמחולות לקראת דוד בתופים בשמחה ובשיר..."

תלמידים : (א) הרב הרב! (ב) לקראת שאול לקראת שאול (ג) לא כתוב לקראת דוד.

הרב : (מיטיב משקפיו) סליחה טעיתי, אקרא שוב "ותצאנה הנשים מכל ערי... לקראת דוד ושאל בתופים..."

תלמידים : (א) הרב מה קורה (ב) הוא עובד עלינו (ג) לקראת שאול המלך.

הרב : שוב סליחה, אקרא בשלישית: "ותצאנה הנשים... לקראת שאול ודוד..." אני יודע, גם הגירסה הזו אינה מופיעה בתנ"ך. לדעתי בהמשך להיגד "בשוב דוד מהכות את הפלישתים" כל אחת מהנוסחאות שאני קראתי מתאימה יותר, מאשר מה שבאמת כתוב.

תלמידים : (א) באמת מגיע לדוד שיצאו רק לקראתו כי בגללו נצחו, לשאול לא מגיע כלום כי בגללו היתה חרפה. (ב) לשאול מגיע קצת כבוד רק בגלל שהוא מלך. שאול לא עשה שום דבר בכל המלחמה, לדוד מגיע עיקר הכבוד. (ג) כיון ששאול הוא המלך, גם אם דוד היה הגבור שנצח, יש לתת למלך את הכבוד העיקרי.

הרב : האם שמתם לב ששלושתכם הבעתם בדבריכם את שלושת הגירסאות שהתנ"ך לא הביא. התלמיד (א) גורס 'ותצאנה... לקראת דוד' ושם שאול אינו מוזכר כלל. התלמיד (ב) גורס שהנשים היו צריכות לצאת לקראת דוד ושאל. ולתלמיד (ג) נראה שהגירסה צריכה להיות שאול ודוד.

אבל לפי הגירסה האמיתית כנראה הנשים יצאו רק לקראת שאול ואף אחת לא באה לקראת דוד.

תלמיד : אני במקום דוד הייתי מאד נפגע, אני נצחתי את המלחמה ואף אשה לא מכבדת ולא מעודדת אותי, כולן יוצאות לקראת שאול שנכשל בכל המלחמה הזו כשלוך חרוץ.

הרב : יתירה מזו, נקרא שוב כיצד מכונה האיש שלקראתו יצאו הנשים "ותצאנה... לקראת שאול בתופים בשמחה".

תלמידים : (א) לא לא (ב) גם שאול וגם המלך!

הרב : אכן, צמד המילים שאול המלך מופיע בתנ"ך פעם אחת בלבד, רק בפסוק שלנו, התנ"ך היה יכול גם כאן לציין רק שאול או רק המלך, מה לדעתכם רצה המקרא להדגיש בכפל המילים "שאול המלך".

תלמידים : (א) שגלויי החיבה מצד הנשים התייחסו גם לשאול כאדם, וגם למלוי תפקידו למלך. (ב) באמת יש לפעמים שאוהבים בן אדם באופן אישי אבל חושבים שאינו ממלא את תפקידו כראוי, (ג) ויש מורים שאנו מעריכים אותם כמומחים בהוראה והשיעורים שלהם מאד מעניינים, אבל אחרי השיעור מגלים שהם אנשים לא סימפטיים.

[מכאן סלולה הדרך להמשך השיעור. בנות ישראל בודאי התכוונו לשבח את שאול ולהעדיפו על פני דוד, "ולא היתה כוונתן באמת להגדיל שדוד היו לו רבבות, כי נהפוך הוא: הנצחון במעט אנשים גדול יותר, כך אמרו שגדול הנצחון שנצח שאול ויהונתן שהיו לו רק אלפים כנזכר למעלה על נצחון דוד שהיו עמו רבבות ישראל" (מלבי"ם) ובאמת בפסוק לא נאמר הכה שאול באלפי הפלישתים אלא ב"אלפיו" - אלפיו שלו באלפי החיילים היהודים. מדוע אם כן כעס שאול? שאול לא הבין נכון את שירת הנשים וחשב שהן כוונו לפגוע בו. זוהי הסיבה שאנו הוטענו להבין "הפוך" את כוונת הנשים כי הלכנו שבי אחרי הבנתו המוטעית של שאול. טעותו של שאול מובנית בהתאם למעורבות הרגשית האישית שלו בענין, ומתוך הידיעה שרוח רעה שורה עליו ובקרבו, רוח שבעקבותיה אינו מפרש נכונה גם ארועים אחרים שמסביבו¹⁷. אך מדוע אנו - הלומדים את הפרק ממרחק שלשת אלפי שנים - נכנסים לאותה מלכודת בהבנת שירת הנשים שכוונה לעודד ולהרים את ראש שאול!]

ד. משפט שלמה

מלכים א ג, טז-כח : "אז תבאנה שתיים נשים זונות אל המלך ותעמדה לפניו ותאמר האשה האחת... ויאמר המלך גזרו את הילד החי לשנים ותנו את החצי לאחת ואת החצי לאחת, ותאמר האשה אשר בנה החי אל המלך כי נכמרו רחמיה על בנה ותאמר בי אדוני תנו לה את הילוד החי והמת אל תמיתוהו, וזאת אומרת גם לי גם לך לא יהיה גזורו...".

הרב : [במשך הקריאה שואל הרב אם יש מישהו שלא מכיר את הקטע - ואף אחד לא קם, לשאלה מדוע הובא הקטע בתנ"ך עונים הכל כדי להראות את חכמתו של שלמה. הרב חוזר ומבקש מהתלמידים להצמד לטקסט הכתוב וכך הוא קורא את הפסוק האחרון]: "ותאמר האשה אשר בנה החי אל המלך כי נכמרו רחמיה על בנה ותאמר בי אדוני תנו לה את הילוד החי והמת אל תמיתוהו וזאת אומרת לא בי אדוני תנו לה את הילוד החי והמת אל תמיתוהו...".

¹⁷ כגון: יחסו של דוד אליו, פרשת כהני נב ועוד.

תלמיד: [שקט בכתה, התלמידים בהלם, חלקם אינו מבין מה קורה ומה קורא הרב, וחלקם צועק], (א) הרב, קראת פעמיים את אותו דבר, (ב) הרב טעית, (ג) לא, "וזאת אומרת גם לי גם לך לא יהיה גזורו".

הרב: (התם ומתמם) מה אתם אומרים? אני לא מבין! אצלכם כתוב שהאשה השניה אמרה לגזור את הילד? אני לא מאמין שכך כתוב, בשביל להגיד כך היא צריכה להיות... ממש לא נורמלית או אפילו אשה עם פיגור שכלי עמוק, כל אחד מבין שלא יגזרו ילד וששלמה עשה את כל המשפט הזה רק כדי לתפוס את האם הגנבה, ואם היא אומרת "גזורו" היא בעצם מסגירה את עצמה, לפי זה לשלמה פשוט שיחק המזל, כי אם הגנבה היתה יותר חכמה היא לא היתה אומרת גזורו אלא היתה אומרת מה שכתוב ב"תנ"ך שלי" - 'תנו לה את הילוד החי...! ואז מה היה שלמה עושה?!

[חלק מהתלמידים הבינו את השאלה, הם נדהמים לגלות שאלה פשוטה בפשט של פרק אותו הם מכירים מגיל צעיר ונחשב לפרק פשוט. חלק מהתלמידים מבולבל ולא מבין את ההבדל בין שתי "הגירסאות" ומה בדיוק השאלה, ישנם תלמידים שרוצים לענות אבל הרב חייב להבהיר את השאלה לכולם, לפני שידונו בתשובות].

הרב: ה"מלכודת" במשפט שלמה מבוססת על העובדה הפשוטה שאמא אמיתית תעדיף לתת את בנה לאשה אחרת מאשר לגרום למותו, כל אחד מבין ששלמה לא התכוון להרוג את הילד, הרי גם שניים שמצאו חפץ ששווה כמה שקלים ודינו "יחלוקו"¹⁸, לא חותכים את החפץ כי חסים על אבוד מספר שקלים. שלמה "שכח" שאשה גנבה היא לא בהכרח טיפשה, ההיפך הוא הנכון, גנב נזהר תמיד לא להתפס¹⁹. תחשבו: אם אתם הייתם גונבים ילד (ח"ו), האם הייתם אומרים "גזורו".

אם אני הייתי גונב ילד, כבר בשעה ששלמה היה אומר "קחו לי חרב" הייתי קופץ ואומר לו שלא יהרוג את הילד, גם אם נגיד שבספור שלנו האשה הגנבה לא היתה חכמה, אבל כשהיא רואה שהאמא האמיתית אומרת "תנו לה את הילוד החי", לכולי עלמא היתה חייבת להבין שאמא אמיתית לא אומרת "גזורו", ואם כן על מה ערך וביסס שלמה את המלכודת שלו? כל אשה נורמלית היתה מזהה שטומנים לה פח והיתה נזהרת לא ליפול לפח זה!"

[מובן שאפשר לשאול את השאלה גם בלי שתילת הטעות בקריאה, אך בדרך זו השאלה היא של המורה שמטרידה אותו ופחות את התלמידים. בדרך שהובאה לעיל התלמידים שנחשפו לשאלה ע"י הקריאה המוטעית הם השואלים, ההנעה שלהם לקבל תשובה תגבר וכך גם ההנאה שלהם מהתשובה שאותה לא נביא במסגרת מאמר זה].

¹⁸ "שנים או חזין בטלית זה אומר אני מצאתיה וזה אומר אני מצאתיה... ויחלוקו" (בבא מציעא א, א).

¹⁹ על טענת "מגו" שואלים מי אמר שהנידון הוא תלמיד חכם לדעת שטענה ב' עדיפה על טענה א', הרי מינו טוענים גם לבור ועם הארץ? והתשובה: כל אדם הוא תלמיד חכם לגבי ממונו וחיינו ויודע את הטענות הטובות ביותר עבורו.

ה. מגילת אסתר

אסתר ב, כא-כב : "בימים ההם ומרדכי יושב בשער המלך קצף בגתן ותרש שני סריסי המלך משומרי הסף ויבקשו לשלוח יד במלך אחשוורוש. ויוודע הדבר למרדכי ויגד לאסתר המלכה ותאמר אסתר למלך בשם מרדכי".

אסתר ב, טו - ה, ד : "ותאמר אסתר להשיב אל מרדכי לך כנוס את כל היהודים הנמצאים בשושן וצומו עלי ואל תאכלו ואל תשתו שלשת ימים לילה ויום... ובכן אבוא אל המלך אשר לא כדת וכאשר אבדתי אבדתי... ויאמר לה המלך מה לך אסתר המלכה ומה בקשתך עד חצי המלכות וינתן לך, ותאמר אסתר אם על המלך טוב יבוא המלך והמן היום אל המשתה אשר עשיתי לו".

[כידוע מגילת אסתר מלאה שאלות כרימון, חלק גדול משאלות אלו נעלמות מעיני התלמידים הצעירים משום שהם לומדים את המגילה כאשר סופה ידוע להם משכבר, כשהסוף הטוב מובטח מראש שום דבר לא ממש קשה. אבל לימוד נכון של המגילה מחייב אותנו לשאול ולתהות על מניעי ההתנהגות של גבוריה ברגע נתון של העלילה לפי הנתונים הידועים להם על אותו שלב בעלילה בו אנו עוסקים. הם הרי התנהגו במהלך המגילה כאילו אין עדיין חג פורים בלוח העברי, ו"נהפוך הוא" הוא חלום באספמיא שרוב היהודים לא העיזו לחלום עליו²⁰. השאלות קשות מאוד ואפשר לשאול אותן גם ללא שתילת טעות בקריאה, אבל גם כאן עוזר התכסיס הזה לחדד את השאלה ובעיקר ליצור את ההרגשה שהקושי הוא של התלמיד].

הרב : ראינו שמכל מאות אלפי [ואולי מליוני] הבנות שהגיעו לשושן נבחרה דווקא זו שלא רצתה למלוך, ושנלקחה ממש באונס. כנראה בעקבות בחירתה קוצפים שני סריסי המלך, שהיו מן הסתם מקרובי ושתי, על אחשוורוש ומבקשים להרוג אותו ויבקשו לשלוח יד במלך אחשוורוש, ויוודע הדבר למרדכי, ויתפלל להצלחתם ויאמר אנא ה' הצלח ידי הקושרים האלה והצל את ביתי-אישתי מיד החמסן הרע הזה מיד אחשוורוש כי מר לה ממנו. ויבך מרדכי ויתפלל ויתן צדקה וילמד למען הצל את האנוסה מיד האונס".

[התלמידים לא מבינים מהיכן נפל עליהם הטקסט, אבל מבינים שיש כאן בעיה].

תלמיד : (א) מה מרדכי יכול לעשות נגד המלך, לקחו את אסתר בכח, אם היה מתנגד היו הורגים אותו. (ב) בסדר, אבל למה כשבגתן ותרש רצו להרוג את המלך הוא צריך להפריע להם ולהציל אותו? (ג) הרי כך הוא מאבד את אסתר בכוונה וכאילו מסכים ברצון שיקחו אותה. (ד) למדנו בגמרא שגוי שנפל לבור לא מוכרחים להעלות אותו, ובמיוחד גוי רשע שכזה שלוקח בת ישראל לטמא אותה²¹.

²⁰ על עניין זה עמדתי בהרחבה בהקדמה לספרי על מגילת אסתר, "הסתרים באסתר" עמ' 17.

²¹ עיין שם עמ' 48 ואילך.

תלמידים: (א) אבל אם מרדכי לא היה מציל את המלך איך היהודים היו ניצלים. (ב) מרדכי חשב שכדאי שהמלך יהיה חייב משהו ליהודים. (ג) אולי באמת מרדכי חשב שכדאי להקדים תרופה למכה של המן. (ד) אבל המן עדיין לא עלה ואין בכלל מכה ולעומת זאת לאסתר בוודאות יש בעיות אצל המלך. (ה) האם מותר למסור אשה למלך כאשר טוב ליהודים כדי שאולי בעתיד המלך יעשה טובות ליהודים?!

[גם כאן לא נענה על השאלות, שבכל מקרה הן טובות מהתשובות].

הרב: נמשיך בקטע הידוע ביותר של המגילה, תחילת המהפך הגדול. נתאר את המצב בתחילת פרק ה'. מרדכי מכריח את אסתר ללכת למלך לבטל את הגזירה, היא מבקשת דחיה של כמה ימים כדי שאחשוורוש יקרא לה, ולא תצטרך להתפרץ לארמונו, ואז סיכוייה קלושים. ראשית קרוב לוודאי שתהרג בטרם תפצה פיה "אחת דתו להמית". ואף אם לא תהרג לפני שתגיע למלך, קרוב לוודאי שאחשוורוש יכעס מאד ויעניש אותה, ואף אם לא יעניש אותה, מן הסתם לא יאהב את התפרצותה²² וישלח אותה חזרה, ואף אם לא ישלח אותה חזרה ודאי שלא יאהב את בואה... מרדכי מצווה ללכת מיד!

בחלום הכי וורוד שלה לא חלמה אסתר שזה מה שיקרה: "ויאמר לה המלך מה לך אסתר המלכה ומה בקשתך עד חצי המלכות ותעש, ותאמר אסתר אם על המלך טוב ינתן לי עמי בשאלתי ועמי בבקשתי".

תלמידים: (א) מה מה? (ב) איפוא אתה הרב? זה כתוב אחר כך, עכשיו כתוב שאסתר מזמינה למשתה.

הרב: אני לא מאמין, אצלכם כתוב שאסתר מזמינה למשתה? ממש לא מובן, כל יהודי שושן צמים כבר שלושה ימים לילה ויום ורואים את המוות לנגד עיניהם, להשמיד להרוג ולאבד, שק ואפר יוצע לרבים, בחסד אלוקי מופלא המלך מוכן לתת לאסתר חצי המלכות והיא במקום לבקש בקשה פשוטה שלשמה נשלחה למלך וסכנה את נפשה - היא עושה משתאות.

תלמידים: (א) אבל בסופו של דבר זה הצליח, אולי אם היתה מבקשת עכשיו המלך לא היה מסכים. (ב) אבל היא לא ידעה שאחר כך זה יצליח ומי אמר שהמלך יגיד גם מחר עד חצי המלכות ותעש? (ג) טוב ציפור אחת ביד משתים על העץ והיא היתה חייבת קודם כל להציל את היהודים מי יודע מה יהיה מחר?²³

הרב: לכאורה יש כאן גם כפירה בטובתו של מקום, אנחנו לא יודעים עכשיו שהכל יסתדר יותר טוב ובינתיים שלח הקב"ה נס מן השמים ואסתר כאילו מתעלמת ממנו, [גם כאן יש תשובות רבות, לשאלה שעולה על כולנה].

²² אולי יש לו אשה אחרת שם.

²³ בגמרא מגילה טו ע"ב ישנם יד תשובות לשאלה זו. עיין גם הסתרים באסתר עמ' 92 ואילך.

הרב קלמן מאיר בר שליט"א

"לישועתך קויתי ה'"

[על מסירות הנפש ומסירות הגוף של שמשון]

"דן ידין עמו כאחד שבטי ישראל, יהי דן נחש עלי דרך, שפיפון עלי ארח, הנשך עקבי סוס ויפול רכבו אחור. לישועתך קויתי ה'"¹

רש"י בפירוש פסוקים אלו, מבאר כי יעקב בחזון אחרית הימים, עת אשר הוא קובע ומגדיר את תפקידו ויעודו של כל שבת ושבת. עת אשר מברך את שבטו של דן, לא לשבט כולו מייחד את דבריו כשאר השבטים, אלא על אדם אחד, שעתידי לצאת משבט זה הוא שמשון:

"דן ידין עמו, ינקום נקמת עמו מפלשתים...ועל שמשון נבא נבואה זו"².

ומדוע שבט דן המיוצג ע"י שמשון דומה בתכונותיו לנחש ושפיפון? ביאר רש"י כי כוונתו על אשר יקרה את שמשון בסוף ימיו. כאשר הפלשתים העמידו אותו בין העמודים. ושמשון ביקש להנקם מהאנשים אשר על הגג או אז "וילפת שמשון את שני עמודי התוך אשר הבית נכון עליהם"³, וכך היא דרכו של נחש, אין הוא יכול להלחם ברוכב ולכן בוחר הוא לנשוד עקבי סוס, וע"י כך ינצח את האיש היושב עליו.

את סיום דבריו של יעקב אחר נבואה זו בפסוק "לישועתך קויתי ה'", ביאר רש"י כי אין אלו דבריו של יעקב אבינו אלא של שמשון, אחר אשר יפול ביד הפלשתים סופו לומר "לישועתך קויתי ה' ". וכאילו דבריו של שמשון יוצאים מנהמת לבו של יעקב:

"נתנבא שינקרו פלשתים את עיניו, וסופו לומר זכרני נא וחזקני נא אך הפעם"⁴.

אמנם הרשב"ם הקשה על פירוש זקיננו- רש"י ותורף קושיתו, כי לא יתכן שיעקב אבינו בחזונו העתידי, יתנבא על אדם כשמשון. אשר כל חייו היו בחיק הפלשתים, ומוקף בנשותיהם, האם בדמות שכזו רואה יעקב את בחיר שבט דן?!

"המפרש על שמשון לא ידע בעומק פשוטו של מקרא כלל, וכי יעקב בא

¹ בראשית מ"ט, ט"ז- י"ח.

² רש"י שם ועיין בראשית רבה פרשה צ"ח אות י"ד, וראה תנחומא פ' ויחי, י"ב.

³ שופטים ט"ז, כ"ט.

⁴ רש"י בראשית מ"ט, י"ח.

להתנבאות על אדם שנפל ביד פלשתים וינקרו את עיניו, ומת עם פלשתים בענין רע, חלילה חלילה⁵.

נראים הדברים שרש"י והרשב"ם חלוקים הם בצורת דמותו של שמשון, והננו רוצים בפנים מסבירות לילך בעקבי הצאן ולנסות לעמוד על דמותו של שמשון. גם צפייתו ובקשת הישועה דווקא אחר הברכה לשבט דן עדיין זוקקות ביאור. ולצורך ביאור הדברים הננו עוסקים במקראי קודש העוסקים בשמשון.

שמשון נזיר אלקים

"וירא מלאך ה' אל האשה ויאמר אליה הנה נא את עקרה ולא ילדת, והרית וילדת בן. ועתה השמרי נא ואל תשתי יין ושכר ואל תאכלי כל טמא, כי הנך הרה וילדת בן ומורא לא יעלה על ראשו, כי נזיר אלקים יהיה הנער מן הבטן והוא יחל להושיע את ישראל מיד פלשתים"⁶.

טרם יצירתו יועד שמשון משמיה להיות נזיר אלקים, וקבע הוא צורת נזירות מחודשת- "נזירות שמשון" שדיניה שונים⁷. אך תמהים אנו, מדוע זקוק שמשון להיות "נזיר אלקים"? האם כדי להושיע את ישראל מיד פלשתים יש צורך בנזירות? הן רוב השופטים והמלכים שהושיעו את ישראל מיד צר, לא נהגו בנזירות?⁸

יתירה מזאת, הן כל מהותו של הנזיר אשר שם לו נזר ועטרת נזירות בראשו, הוא האיש אשר כבר התקדש בדברים אשר צייתה עליהם התורה, ועתה נפשו איוותה להעפיל אל פסגות רוחניות נוספות. ועל כך מקבל על עצמו מנהגי הנזיר. וכך ביאר הנצי"ב מוולוז'ין את חטאו של הנזיר אשר נטמא בטומאת המת, כי אות הוא לו משמים שאין הוא עדיין ראוי לילך בשבילי דרקיעא, ועליו עדיין נאמר "אל תהי צדיק הרבה"⁹.

"מאשר חטא על הנפש, אחר שכתוב במת שבא בפתע פתאום, שאין שום אשמה על הנזיר, מבואר דהחטא הוא שפירש עצמו מן היין, ואם לא אירע לו זו הסיבה, לא היה נקרא חוטא על הנפש, שהרי כדאי הוא להזיר עצמו מן התענוג הגשמי כדי להשיג תענוג רוחני של דביקות בה', אבל אחר שאירע לו באונס זו הסיבה, אות הוא שאינו ראוי לכך, ואם כן בחנם ציער עצמו מן

⁵ רשב"ם בראשית מ"ט, ט"ז. ועיי"ש בפירושו של הרשב"ם שפירש את נבואת יעקב על שבט דן בכללו.

⁶ שופטים י"ג, ג-ה'.

⁷ עיין רמב"ם פרק ג' מהלכות נזירות הלכה י"ג- ט"ז.

⁸ ראה במדבר רבה פרשה י', ה', שביארו את ענין הנזירות "גלוי היה לפני הקב"ה שמשון היה הולך אחר עיניו, לפיכך הזהירו בנזיר שלא יהיה שותה יין, לפי שהיין מביא לידי זמה. ומה בזמן שהיה נזיר הלך אחר עיניו, אילו היה שותה לא היה לו תקנה לעולם, מרוב שהיה רודף אחר זמה", אמנם יש מן התימה בהבנת דברי חז"ל אלו, שכן זוהי התערבות בבחירה החופשית של שמשון ואכמ"ל.

⁹ קהלת ז', ט"ז.

היין, וביקש דבר שגבוה מערכו"¹⁰.

מעתה מה מקום לנזירות זו אשר נקבעה משמיים? ומה לנזירות עוד טרם יצירתו של האדם בטרם גיבש לעצמו את ה"נעשה אדם". ובניסוח הקושיה בדברי האבאבנאל:

"מה היה צורך באותה מראה לאשת מנוח? כי אף שמשון לא יהיה נזיר מן הבטן, לא יקצר יד ה' מהושיע את ישראל על ידו, כל שכן שכבר יוכל להיות נזיר אחר כך מנדרו. ומה לו שיהיה נזיר מן הבטן שהוצרך לבוא עליו מלאך?"¹¹

זאת ועוד מעשי שמשון אינם מתיישבים עם הנהגתו כנזיר אלקים. לא מעשיו עם הנשים, ולא דרכיו והנהגותיו בחיי החולין.

השאלה הראשונה איך שמשון בהיותו שופט את ישראל, ובהיותו נזיר אלקים מן הבטן ומתקדש מכל טומאה איך בעל בת איש נכר? והיה לוקח בכל מקום אשה מבנות פלשתים הערלים? ואין ראוי שנסתפק במה שאמרו חז"ל שהיה מגייר אותן, ושהשיבן לדת ישראל, כי זה לא נזכר בכתוב. וגם ספורי הנשים ומעשיהן עמו לא יסבול שיאמר זה, ולכן יקשה מאוד איך שופט את ישראל ומושיעו היה מתחתן בבנות פלשתים? ועובר בלאו ד'לא תתחתן בס', המביא לידי כפירה והסרת הלב מהאלקים¹².

אמנם לכאורה היה אפשר לומר, כי אף שהיה שמשון מוכן מבטן ולידה לחול עליו שפעת קודש אך מכל מקום בבחירתו החופשית הלך שמשון אחר תאוות לבו, ובדרך שאדם רוצה לילך מוליכין אותו. הן על כך אמר התנא "ואל תאמן בעצמך עד יום מותך"¹³ שכן "יצרו של אדם מתגבר עליו בכל יום"¹⁴, ולכך שמשון נפל ברשת של יצרו, וגם פשטות דברי חז"ל לכאורה מורים כן:

"שמשון הלך אחר עיניו, לפיכך נקרו פלשתים את עיניו"¹⁵.

אך המתבונן יראה אל-נכון, כי אין לפרש את הדברים כפשוטם, שכן אם שמשון הלך אחר עיניו, אם שמשון נפל בתאוות לבו, היאך התרחשו עמו מעשי ניסים דבר יום ביומו? היאך בלחי החמור מכה הוא אלף איש? היאך עת אשר צמא הוא למים מבקש הוא מה', ומיד נענה, הן מערכת הניסים מעידה על אישיותו של שמשון וכדברי הרלב"ג על הפסוק:

"וישלח ה' את ירבעל ואת בדן אות יפתח ואת שמואל ויצל אתכם מיד

¹⁰ העמק דבר במדבר ו', י"א, ועיין רמב"ן במדבר ו', י"ד שכתב שכאשר הנזיר משלים את ימי נזירותו מביא הוא קרבן חטאת, שכן חוטא הוא, אחר שראוי להיות בדרגה זו "וראוי היה לו שיזיר לעולם ויעמוד כל ימיו נזיר וקדוש לאלקיו" עיי"ש.

¹¹ אברבנאל שופטים פרק י"ג השאלה הראשונה.

¹² אברבנאל שופטים פרק י"ד השאלה הראשונה.

¹³ מסכת אבות פרק ב' משנה ד'.

¹⁴ סוכה דף נ"ב ע"א.

¹⁵ סוטה דף ט' ע"ב.

איביכם מסביב ותשבו בטח"16.

"וידמה שלא זכר אלו הארבעה, כי אם לבאר להם שמרוב חסדי הש"י היה שהושיע את ישראל מאויביהם פעם על יד הבלתי שלמים מאד אע"פ שלא היו ראויים לזה מצד עצמם... ופעם הושיעם על יד השלמים מאד כמו הענין בבדן ושמואל, וזה כי בדן שהוא שמשון מצאנו לו מהשלמות שכבר עשה הש"י מופת על ידו, וכאשר קרא אל ה' ענהו, וזה הורה על שלמותו והיותו באופן מה במדרגת הנביאים, כי המופתים לא יעשה הש"י רק על יד הראוי כמו שבארנו...17".

הרי שהנהגת ה' עם שמשון היתה כאדם הדבוק עם קונו וזוכה להשגחה המיוחדת אשר בצל שדי יתלונן. גם רוח ה' המפעמת תדיר בשמשון מעידה על עוז רוחו.

"ותחל רוח ה' אמר תמא בר' חנינא: חלתה נבואתו של יעקב אבינו דכתיב "יהי דן נחש עלי דרך", לפעמו במחנה דן- אמר רבי יצחק דבי רבי אמי: מלמד שהיתה שכינה מקשקשת לפניו כזוג, כתיב הכא לפעמו במחנה דן, וכתיב התם פעמון ורימון"18.

הרי שרוח ה' היא אשר מדריכה ומכוונת את דרכו של שמשון בכל דרכיו ועקלקלותיו, שכינה היא אשר מקשקשת לפניו כזוג, ומנחה אותו אל עבר מעשיו.

משמעותה של רוח ה' שצולחת עליו בכל עת19 נתפרש ע"י הרמב"ם:

"תחילת מדרגת הנבואה, שילוח לאיש עזר אלקי, שינעהו ויזרזהו למעשה טוב גדול, כהצלת קהל חשוב מקהל רעים, או הצל חשוב גדול, או השפיע טוב על אנשים רבים, וימצא מעצמו לזה מניעה, ומביא לעשות. וזאת תיקרא "רוח ה'", והאיש אשר ילוח אליו זה הענין, "אמר עליו שצלחה עליו רוח ה'", וזאת היא מדרגת שופטי ישראל כולם... **ונאמר בשמשון ותצלח עליו רוח ה'** "..." אבל תכלית זה הכח, להעיר זה המחוזק לפועל אחד, ולא לאיזה פועל שיזדמן, אליו לעזור עשוק, אם אחד קהל גדול, או מה שמביא לזה"20.

מעתה מבקשים אנו לברר את פשר דמותו של שמשון אשר מחד הולך אחר עיניו אחר תאות לבו ומאידך זוכה הוא לרוח ה' מקשקשת לפניו כזוג, את היותו מחד אוהב אשה ושמה דלילה, ומאידך אותה אישה, דלילה "ידעה בו באותו צדיק דלא מפיק שם שמים

16 שמואל א' י"ב, י"א.

17 רלב"ג שם.

18 סוטה דף ט' ע"ב.

19 שופטים י"ד, י"ט- "ותצלח עליו רוח ה'", שם ט"ו, י"ד- ותצלח עליו רוח ה' ותהיינה העבותים אשר על זרועתיו כפשתים".

20 רמב"ם מורה נבוכים חלק ב' פרק מ"ה- עיי"ש שכתב הרמב"ם שזוהי המדרגה הראשונה בנבואה, מתוך י"א דרגות הנבואה.

"יהי דן נחש עלי דרך"22

דמיונו של דן- שמשון לנחש פנים רבות. חז"ל במדרש ביארו כי הנחש בנגוד לשאר החיות אין הוא מהלך בחבורה, אלא הולך ופועל יחידי:

"דן ידן עמו כאחד שבטי ישראל... כאחד, כיחידו של עולם שאיננו צריך סיוע במלחמה, שנאמר פורה דרכתי לבדי, כך שמשון העומד מדן אינו צריך אחרים שיסייעו אותו... יהי דן נחש עלי דרך שפיפון, כל החיות מהלכות זוגות זוגות, והנחש אינו מהלך בדרך יחידים"23.

לאמור תכונתו ומהותו של שמשון בכך שפועל הוא לבדו, ללא סיוע, כל מלחמתיו נגד הפלשתים יהיו לבד, ללא עזרה וסיוע מאחיו. אחיו אינם מוכנים לשתף עמו פעולה. כמו שאומרים לו שלושת אלפים איש מיהודה, עת אשר בורח הוא מפלשתים כאשר שרף את שדותם, "הלא ידעת כי משלים בנו פלשתים ומה זאת עשית לנו?"24 הפלשתים מושלים עליהם לא רק על גופם- פיסית, אלא אף על רוחם, ולכן אנשי יהודה אינם מוכנים להלחם נגד הפלשתים, ועל- כן נצרך שמשון להלחם לבדו, וכדברי הרמב"ן:

"ודימה שמשון לנחש, בעבור שלא היה שמשון בא על אויביו במלחמה כשאר השופטים או המלכים, רק הוא לבדו יוצא עליהם. כמו צפעוני היוצא ממאורתו על הולכי דרך או המין הקטן שבנחשים שאינו ניכר כלל להולכי אורח"25.

מעתה ידע שמשון בנפשו, כי על- מנת להצליח לקיים את דברי המלאך "והוא יחל להושיע את ישראל" זקוק הוא להלחם לבדו, ורק כאשר יתערב בתוככי הפלשתים, ויהיה חלק מארחות חייהם יוכל להם. רק אז לא יצאו הפלישתים למלחמה נגדו ונגד עם ישראל כולו, רק כאשר יראו את מלחמותיו כמלחמות פרטיות בינו לבינם, יוכל לנצחם, כדברי הרמב"ן "כמין הקטן שבנחשים שאינו ניכר כלל". הן זהו הטעם שמיד כאשר שמשון נשא את התמנית בימי המשתה, חד להם חידה לחבר מרעיו והתנה עמם שאם יגידו, או- אז יקבלו ממנו שלשים סדינים ושלשים חליפות ואם לא, הם יתנו לו. נקל לשער שהבין שמשון בדעתו כי אכן "יחרשו הם בעגלתו" וזו תהא סיבה טובה להנקם בהם ולהרוג שלשים מאנשי אשקלון. כמו כן כאשר אבי אשתו לקח את אשתו, ונתנה לרעהו או- אז "מצא" שמשון סיבה טובה להנקם מפלשתים, ולהבעיר את שדותם

21 סוטה דף ט' ע"ב.

22 בראשית מ"ט, י"ז.

23 בראשית רבה פרשה צ"ט, י"א.

24 שופטים ט"ו, י"א.

25 רמב"ן בראשית מ"ט, י"ז.

באמצעות שועלים. והם אכן סבורים היא כי עשה זאת בגלל מריבה משפחתית "ויאמרו פלשתים מי עשה זאת ויאמרו שמשון חתן התמני כי לקח את אשתו ויתנה למרעהו"²⁶ הן על כך מעיד הכתוב "כי תאנה הוא מבקש מפלשתים, ובעת ההיא פלשתים משלים בישראל"²⁷ חיפש לו שמשון עלילה להנקם מפלשתים. ובאו על כך דברי המלבי"ם:

"כי תואנה הוא מבקש שינקם אח"כ בפלשתים. ומה שלא סבב ה' סבה אחרת לזה משיב כי פלשתים מושלים בישראל. ואם היה מתגרה עמהם, אז היו שופכים חמתם על ישראל, לכן סבב שיחשבו שהשנאה של שמשון היא בעבור אשתו, לא בעבור שחרה לו על ממשלתם על ישראל אחיו"²⁸.

בחר לו שמשון דרך זו של מסירות נפש לחיות בתוככי פלשתים, ובלבד שלא ישפך דם נקי מישראל. אלא שדרך זו דורשת הכנה מוקדמת. כדי לשרוד בתוך טומאת פלשתים.

"שמשון אחר עיניו"

הכנות רבות הכינו משמיא לכך שיוכל שמשון לחיות בין בני נכר ולשמור את קדושתו, נולד הוא לאביו מנוח, עליו אמרו חז"ל:

"ויהי איש אחד מצרעה ויהי, אמר ר' יודן כל מקום שנאמר בלשון הזה בצדיקים שקול הוא כל"א צדיקים כמנין ויהי. איש אחד - כל מקום שנאמר אחד גדול הוא... אין בעולם כיוצא בו"²⁹.

ואף את אמו של שמשון שבחו חז"ל ואמרו:

"וירא מלאך ה' אל האשה, מכאן אתה למד שאשתו של מנוח צדקת הייתה שזכתה לדבר עמה מלאך"³⁰.

זכה שמשון לגדול להורים צדיקים ונתקיים בו: "מתהלך בתמו צדיק אשרי בניו אחריו"³¹, אף ההריון של שמשון היה לא באופן טבעי, "הנה נא את עקרה ולא ילדתי"³² בדרך הטבע לא היתה אמו של שמשון יכולה לילד, רק בן ניתן לה שלא בדרך הטבע, להורות עליו שהוא מתנת אל. ובנוסף לכך נצטווה שמשון להיות נזיר אלקים מן הבטן כדי שיהיה קדוש מרחם. כך גם כשיכנס בתוך מחנה הערלים תהיה לו הנזירות כמגן בטחוני שתפקידו לשמור עליו בקדושתו, כך נתפרשה לו לרבי צדוק הכהן מלובלין ההליכה אחר עיניו של שמשון. שכן כיון שקדוש ומופרש מרחם, עיניו לא תרו אחר

²⁶ שופטים ט"ו, ו'.

²⁷ שופטים י"ד, ד'.

²⁸ מלבי"ם שם.

²⁹ במדבר רבה פרשה י', ה'.

³⁰ במדבר רבה שם.

³¹ משלי כ', ז', וראה באגדת בראשית י', א' - "אשרי הבנים שיש זכות לאבותם שזכותם עומדת להן".

³² שופטים י"ג, ג'.

תאוות, אלא הם שהוליכו אותו בדרך האמת:

"...והיינו שהוא הכיר בנפשו כי עיניו נקיים בחיזו דהאי עלמא, להיות העין רואה ולב חומד, דבר שאינו שלו, וידע כיון דישרה בעיניו ודאי כך הוא רצון הש"י... וכן העיד הכתוב תיכף אחר- כך "ואביו ואמו לא ידעו כי מה' הוא... ואע"פ שלמראית עיני בני אדם בעולם הזה נחשב זה כהולך אחר עיניו, לחמוד בתאוות עולם הזה, ולחלל קודש ה' לבעול בת אל נכר... ובאמת בטח בנפשו, דעינו לא יכול להכניס חמדות זרות כלל"³³.

קדושה מבטן ולידה שהיתה בו ונזירות שקיבלה עליו אמו, הוליכו את שמשון במעטה אפלת הפלשתים, בנבכי הטומאה ויכל להם. זוהי סגולתו של שמשון אשר בא משבט דן. שבט שהיה "מאסף לכל המחנות" שהיה מחזיר את אלו אשר פלטן הענן, להחזירם תחת כנפי השכינה, וכך ביאר הרב דסלר את תפקידו של שמשון:

"שמשון היה משבט דן... בגדולת קדושתו יכול היה שמשון לצאת מבחינת הענן- השמירה, ולדת אל הנחשלים ואל מקומות הטומאה. ולא יכשל על ידי זה. לא היה צריך לשמירה... כן שמשון בן מנוח אין צריך לסיוע..."³⁴.

אמנם חז"ל אמרו שנענש שמשון בהליכה אחר עיניו. "לפיכך נקרו פלשתים את עיניו"³⁵, ברם ביאר זאת הכהן הגדול מלובלין, כי חטא זה הוא גאוות הלב שנתגאה בעצמו. על ישרותו הטבעית ועל כך נענש. וכדבריו מפורש במדרש:

"דבר אחר, גאה על כל המתגאים, שכל המתגאים במה שהם מתגאים בו נפרע מהם... שמשון במה שנתגאה בו נפרע ממנו שנאמר ויאמר שמשון אל אביו אותה קח לי כי היא ישרה בעיני לפיכך ויאחזוהו פלשתים וינקרו את עיניו."³⁶

הליכה זו אחר גאוות לבו, אחר נטית לבו, הם שפגמו בו, הם שגרמו לו להתקלקל בהמשך דרכו.

תחילת קלקולו בעזה

"תניא רבי אומר: תחילת קלקולו בעזה, לפיכך לקה בעזה, תחילת קלקולו בעזה, דכתיב "וילך שמשון עזתה וירא שם אשה זונה" לפיכך לקה בעזה, דכתיב "ויורידו אותו עזתה" והכתיב וירד שמשון תמנתה! תחילת קלקולו מיהא בעזה היה"³⁷.

³³ "ישראל קדושים" עמי' ט' ד"ה הענני כבוד.

³⁴ "מכתב מאליהו" ח"ב עמ' 269, וראה "ישראל קדושים" עמי' ט' ואילך.

³⁵ סוטה דף ט' ע"ב.

³⁶ תנחומא פרי' בשלח סימן י"ב.

³⁷ סוטה דף ט' ע"ב- עיין בפירוש רש"י דההיא דתמנה לא הוי קלקול כיון שלקחה לאשה. וראה שם מהרש"א בחדא"ג, דאדרבה דרך נישואין אסרה תורה "לא תתחתן בם" ואילו דרך זנות הרי נאסר רק

תמהים אנו היאך נכשל שמשון באשה אשר לקח בעזה, וכיצד נכשל שמשון גם לאחר מכן בפרשת דלילה "ויאהב אשה בנחל שרק ושמה דלילה"³⁸. אמנם כי כן אף איש המעלה אשר נזר אלקיו על ראשו, שפגם במידה מועטה בשלימות מעשיו לשם שמים, עת אשר התערבו נטיותיו הפרטיות וגאוותו הפרטית או-אז לא היה יכול עוד להתגבר על יצרו, שם נפל בידי אשה זרה "אשר אמריה החליקה"³⁹. ויפה כתב בעל "מכתב מאליהו":

"דכיון שנפגם ה"לשם שמים" שלו כבר לא עמד בנסיון, ונצטרפה לו נקודת טומאה, ומזה הגיע לגדר "עבירה גוררת עבירה" שהגיד לה את כל לבו, גבורתו היתה כך מכח כבישת יצרו- גבורה דקדושה, וכיון שנפגם בזה, ממילא סרה גבורתו ואף שהיה גדול הדור... והיה שקול כנגד אהרון הכהן, מכל מקום לא הועילו לו כל אלה כשנמצא פגם דק ב"לשם שמים"⁴⁰.

אך כבר אמר נעים זמירות ישראל "עשה אלה לא ימוט לעולם"⁴¹ ובאו על כך דברי רש"י: "אם ימוט אין מיטתו מוטה לעולם, אלא מתמוטט ועולה"⁴² זוהי דרך הצדיקים, שאע"פ שנופלים הם, אינם נרתעים, ויודעים הם כי "שבע יפול צדיק וקם, ורשעים יכשלו ברעה"⁴³ אין הנפילה ממוטטת אותם, אלא אדרבא היא נותנת להם את הכח וההתעצמות להתגבר, וכך שמשון בהיותו קשור בין העמודים, מבקש הוא רק לקדש שם שמים ברבים, ולנקום לעיני הפלשתים אחת משתי עיניו, ואף מוכן הוא לוותר על שכרו בעולם הבא.

"האלקים ואנקמה נקם אחת משתי עיני מפלשתים, אמר ר' אחא, אמר לפניו רבון העולם תן לי שכר עיני אחת בעולם הזה, ושכר עיני אחת, תהא מתוקנת לי לעתיד לבא"⁴⁴.

ממשיך הוא שמשון במסירות נפש עבור כלל ישראל. לא רק את חיי העולם הזה מסר עבור כלל ישראל, לא רק את כל ימיו הקדיש למען העם אשר בחיי- כניעתו ידעו את מעלליו וטעמיו. אלא אף את חיי הנצח, אף אותם הוא מוכן לרתום למען כלל ישראל:

"אמר רב: אמר שמשון לפני הקב"ה: רבנו של עולם! זכור לי עשרים שנה ששפטתי את ישראל, ולא אמרתי לאחד מהם "העבר לי מקל ממקום למקום"

מדרבנן! ותירץ המהרש"א שהיה בעזה לא גיירן כלל. אמנם עיין רד"ק שופטים י"ג, ד' שכתב על שלשת הנשים שלקח בתמנה ובעזה ובנחל שורק שגייר אותן והביאן לדת ישראל, וכן הוא פשט דברי הרמב"ם בפרק י"ג מהלכות איסורי ביאה הלכה י"ד שמשון גייר את כל נשותיו.

³⁸ שופטים ט"ז, ד'.

³⁹ משלי ב' ט"ז.

⁴⁰ "מכתב מאליהו" עמ' 273.

⁴¹ תהילים ט"ו, ה'.

⁴² רש"י שם.

⁴³ משלי כ"ד, ט"ז.

⁴⁴ ירושלמי סוטה פרק א' דף י"ז ע"ב.

רבנו של עולם מקבל את תפילתו של שמשון ומחזיר לו את כוחו "ויפל הבית על הסרנים ועל כל העם אשר בו... והוא שפט את ישראל עשרים שנה"⁴⁵ ובאו על כך דברי הירושלמי:

"כתוב אחד אומר וישפוט את ישראל ארבעים שנה, וכתוב אחד אומר והוא שפט את ישראל עשרים שנה. אמר רבי אחא מלמד שהיו הפלשתים יראים ממנו עשרים שנה לאחר מותו כדרך שהיו יראים ממנו עשרים שנה בחייו"⁴⁶

גם סמוך למותו לא שכח שמשון את תפקידו "והוא יחל להושיע את ישראל מיד פלשתים" אך דומה שרק עתה עם מיתתו הבין עם ישראל את מעשיו של שמשון ואת ישועתו עמם או אז מחזירים אותו לחיק משפחתו "וירדו אחיו וכל בית אביהו וישאו אותו ויעלו ויקברו אותו בין צרעה ובין אשתאול בקבר מנוח אביו"⁴⁷.

צפית לישועה

כבר הרחיבו הראשונים מדוע יעקב אחר דבריו על שמשון סיים את דבריו "לישועתך קויתי ה'"⁴⁸ ועוד לאלוק מילין.

הנה חז"ל הפליגו בשבח הקיווי ובשכר המקווה:

"לישועתך קויתי ה', אמר רבי יצחק הכל בקווי, יסורין בקווי, קדושת השם בקווי, זכות אבות בקווי, תאותו של עולם הבא בקווי"⁴⁹.

ובפירוש "עץ יוסף" שם מבאר שאפילו אין האדם כדאי זוכה הוא לכל המתנות בזכות הקיווי. ותמהים אנו מדוע זכות הקיווי היא כה גדולה. ומדוע חובת הקיווי היא כה חשובה עד ששואלין עליה בדין של מעלה בין השאלות הראשונות:

"אמר רב בשעה שמכניסין אדם לדין אומרים לו נשאת ונתת באמונה? קבעת עתים לתורה? עסקת בפריה ורביה? צפית לישועה? פלפלת בחכמה? הבנת דבר מתוך דבר? ואפילו הכי אי יראת ה' הוא אוצרו אין אי לא, לא"⁵⁰.

מדברי הגמרא מתברר כי הצפיה לישועה, אינה מידת חסידות גרידה אלא חיוב גמור הוא. שהאדם נתבע עליו בדינו ובא על כך ביאורו של הרב קוק זצ"ל כי הצפיה לישועה

⁴⁵ שופטים ט"ז, ל'.

⁴⁶ ירושלמי סוטה פרק א' דף י"ז ע"ב, ואמנם פסוק ששפט את ישראל ארבעים שנה לא נמצא בספרים דידן. אלא שנמצא שני פעמים ששפט את ישראל עשרים שנה, וכך גרס הרד"ק. אמנם מהתוס' בשבת דף נ"ה ע"ב ד"ה מעבירם משמע שלירושלמי היתה גירסא בספרים ששפט ארבעים שנה, ועיי"ש בגליון הש"ס שם.

⁴⁷ שופטים ט"ז, ל"א.

⁴⁸ עיין בראשית רבה פרשה צ"ח, י"ד, וראה רש"י בראשית מ"ט, י"ח, ורמב"ן, אבן עזרא ורשב"ם שם.

⁴⁹ בראשית רבה פר' צ"ח, י"ד, וראה מדרש תהילים מזמור מ'.

⁵⁰ שבת ל"א, ע"א.

מראה כי אין האדם חי רק את חייו הפרטיים בתור המגמה העליונה. אין הוא רואה את עניניו הפרטיים כחזות הכל, אלא מבין הוא, שהוא חלק של כלל ישראל, וישועתן הוא ישועתו שמחתם היא שמחתו. והוא איבר של אותו גוף גדול:

"האדם באשר הוא אדם פרטי, הוא מוגבל בהגבלה צרה, בכל ישותו ומציאותו. נגד אותו הערך שצריך הוא להשכיל בנפשו במה שהוא אבר מן הכלל הגדול של כלל האומה, שהיא גם כן מסתעפת לכלל המציאות, ושכל פרט מפרטי הטוב והאור המה הולכים ומצטרפים אל החשבון הכללי... אבל נדע נאמנה כי בא תבאנה. וכל חלק מן הטוב שבאוצר כל איש פרטי מצטרף הוא עם החיים הכלליים, ההולכים לכוון את ישועת ה' הכללית בבא עתה, עלכן התביעה היותר שלמה היא על כל מהלך החיים של האדם אם ניתן לו ערכו הכללי בתור צפיה לישועה"⁵¹.

יעקב אבינו, עת רואה הוא בחזונו את מעשי שמשון, את שמשון המוסר את עצמו כל כולו למען ישועתן של ישראל, שאין לו בעולמו כלום מלבד הצלחתן של ישראל. או- אז רואה יעקב מהי הצפיה לישועה ומבין את ערכה, לאמור שחשיבותם של חיי האדם תלויה במידת הקשר אל הכלל.

זאת ועוד לשון ה"צפיה" משמעותה כאדם אשר צופה ומביט ומצפה לראות את אשר יקרה. אך גם זאת תפקידו של הצופה, שאם וכאשר יראה דבר שיכול הוא לעשות משהו, או- אז יאזור את מתניו ויחלץ איבריו לעשות את כל אשר ידרש:

"ועוד כלול בזה, שבכל עת מצא של איזו הערה, שיראה שראוי לעשות איזה דבר לישועה, יחיש פעולתו ולא יעזוב. כמו שהמצפה בראותו על- פי צפייתו שבה שעת מעשה ברוחה או הגנה מאיזה אויב וכאלה...עליו החובה לעשות מה שדרוש לטובת המצב. כן יזרז לעת הנכון בלא איחור רגע וזמן"⁵².

שתי המגמות הללו להיות כחלק מן הכלל. ולעשות את אשר ניתן בעת הצורך ראה יעקב בשמשון, ומעתה עת אשר רואה הוא את שמשון וכיצד מיישם הוא את המגמות הללו אומר הוא "לישועתך קויתי ה'".

⁵¹ עין אי"ה שבת ל"א, אות קס"ד. וראה ב"עולת ראייה" ח"א, עמ' רע"ט.

⁵² עין אי"ה שם.

הרב קלמן מאיר בר שליט"א

מעשה במרים בת בילגה - ובטעמי הקרבנות

[הדרן על מסכת סוכה]¹

"הנכנסין חולקין בצפון, והיוצאים בדרום, בילגה לעולם חולקת בדרום, וטבעתה קבועה וחלונה סתומה"².

ביארה המשנה שקנסו את משמר בילגה שתחלוק תמיד בצד דרום וכן שלא יוכלו בני משמר זה להשתמש בטבעתם, כדי ליתן שם צוואר הבהמה³, שכן קבעו להם אותה, מבלי יכולת שמוש בה, וגם סתמו את חלונה ששם היו שומרים את סכיני השחיטה, כדי שלא יוכלו להשתמש בסכיני השחיטה⁴.

ובגמרא הביאו ברייתא המבארת את סיבת הקנס שקנסו את משמרת בילגה:

"תנו רבנן, מעשה במרים בת בילגה שהמירה דתה, והלכה ונשאת לסרדיוט אחד ממלכי יוונים, כשנכנסו יוונים להיכל, היתה מבעטת בסנדלה ע"ג המזבחה, ואמרה לוקוס לוקוס, עד מתי אתה מכלה ממונן של ישראל, ואי אתה עומד להם בשעת הדחק! וכששמעו חכמים בדבר קבעו את טבעתה, וסתמו את חלונה... אלא למאן דאמר מרים בת בילגה שהמירה דתה, משום ברתיה קנסינן ליה לדידיה? אמר אביי אין כדאמרי אינשי שותא דינוקא בשוקא, או דאבוה או דאימיה - ומשום אבוה ואימיה קנסינן לכולה משמרה? אמר אביי אוי לרשע או לשכינן, טוב לצדיק טוב לשכינן, שנאמר אמרו צדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו".

ביארה הבריתא כי סיבת הגזירות על בני משמרת "בילגה" כי מרים בת משמרת זו התבטאה "לוקוס, לוקוס, עד מתי אתה מכלה ממונן של ישראל" ואע"פ שלא שמעו זאת

¹ דברים שנאמרו בישיבה בעת סיום מסכת "סוכה" בשעת רעוא דרעיון.

² סוכה נו' ע"א - ופירושו כמשמר הנכנס היו חולקים את לחם הפנים בצד צפון - שהוא הצד העיקרי, שהרי שחיטת קדשי קדשים בצפון, והמשמר היוצא חילקו בדרום ליתן היכר שהם היוצאים.

³ רש"י מפרש שהיו משתמשים בטבעת בעת שהיו שוחטין את הבהמה, ואילו הרמב"ם בפירושו המשנה, מפרש שהיו משתמשים בטבעת כדי לתלות הבהמה, ולהפשיט את עורה, וראה ב"ערוך לנר" - מה שהעיר על דברי הרמב"ם בזה.

⁴ כך פירש רש"י, והרמב"ם בפיהמ"ש פירש ששם היו מצניעים את בגדי הכהונה וכו'.

רק מפיה, גזרו על כל בני משמרתה, כי אלמלא שמעה זאת מבני משמרתה- אם לא היתה זו שיחת אביה ואמה, לא היתה אומרת זאת: - שותא דינוקא בשוקא, או דאבוה או דאימיה.

תמהים אנו, וכי כך היו בני שבט הכהנים הנושאים את משא הקודש רואים בעבודת המזבח כזאב המכלה את ממונם של ישראל? האם לא ראו בעבודת הקרבנות - עבודת קודש המעלה ריח ניחוח לה'. זאת ועוד - גם העונש אשר הוטל על בני משמרת זו טעון בירור, מדוע בחרו דווקא בשלושה דברים אלו שיחלקו בדרום וקבעו להם הטבעת וסתמו להם את החלונות, ומדוע לא בחרו בעונש אחר? ומה ראו ליתן להם דווקא "עונש חינוכי" זה ומה הגיע עליהם המסר מג' עונשים אלו?

אין זאת אלא שבני משמר בילגה, לא הבינו כראוי את עניינם של הקורבנות וטעמם וסודם, ובעונש זה רצו להסביר ולבאר להם את מהותה של עבודת קודש זו, וכפי שיתבאר לפנינו.

טעם וסוד הקרבנות

הנה בטעם שציוותה אותנו תורה להקריב את הקורבנות נחלקו הראשונים: הרמב"ם כתב בטעמם, כדי להוציא מלבינו מחשבת עבודה זרה, שכן המצרים והכשדים היו עובדים לבקר ולצאן, ועל-כן ציוותה התורה להקריב כל אלה להשם יתברך, למען נדע כי אין כה' אלקינו בכל הארץ:

"כי המצריים היו עובדים מזל טלה, ולפיכך היו אוסרים שחיטת הצאן, ומתעבים רועי הצאן, אמר הן נזבח את תועבת מצרים, ואמר כי תועבת מצרים כל רועה צאן, וכן היו כתות מן ה"צאבה" עובדים לשדים, וסוברים שהם מתדמים בצורת העזים. ולפיכך היו קוראים את השדים שעירים, ונפוצה אז שיטה זו הרבה מאד בימי משה רבנו... ולפיכך תמצא ההודים עד זמננו זה אינם שוחטים את הבקר כלל... וכדי למחות עקבות ההשקפות הבלתי נכונות הללו נצטוינו להקריב אלו שלושת המינים דווקא מן המקנה, מן הבקר ומן הצאן תקריבו את קרבנכם, כדי שיהא המעשה אשר חשבוהו שיא המרי, בו מתקרבים לפני ה'... וכך מרפאים את ההשקפות הרעות שהם מחלות הנפש האנושית בהפך אשר בקצה השני..."⁵

והרמב"ן כתב על דברי הרב במורה שהם דברי הבאי, כי יעשו את שולחן ה' מגואל כי אינו רק להוציא מלבם של רשעים טפשי עולם, והוסיף הוא להקשות על דברי הרב מהקורבנות שהקריב נח בצאתו מן התיבה עם שלושת בניו, ולא היה בעולם כשדי או מצרי שהיה צריך להוציא מלבם, והקורבנות הללו היו רצויים לפני ה' שכן הכתוב מעיד

⁵ מורה נבוכים ח"ג פרק מו' - עיי"ש בהרחבה, וראה במורה ח"ג פרק לבי', מה שפירש בטעם בניית ההיכל גם הוא למנוע ממחשבת ע"ז.

"וירח ה' את ריח הניחוח"⁶. והרמב"ן הוסיף להקשות מהקרבנות שהקריב הבל וה' קבל את קרבנתיו, "וישע ה' אל הבל ואל מנחתו" ועדיין לא היתה עבודה זרה בעולם כלל. ואכן כבר בפרשת בראשית רמז הרמב"ן על שיטתו:

"ויבא קין מפרי האדמה מנחה לה', והבל הביא גם הוא - הבינו האנשים האלה סוד גדול מהקרבנות והמנחות, וכן נח, ורבותינו אמרו שגם אדם הראשון הקריב שור פרה, וזה יחסום פי המהבילים בטעם הקרבנות, ועוד ארמוז בו עיקר גדול ברצון הקב"ה"⁷.

ובפירושו לספר ויקרא הרחיב הרמב"ן את שיטתו שאין בקרבנות כדי לבטל את מחשבת העבודה זרה אלא "לחם אשה לריח ניחוח":

"ועל דרך האמת יש קורבנות סוד נעלם, תיכנס בו ממה שאמרו רבותינו בספרי ובסוף מנחות, אמר שמעון בן עזאי, מה כתיב בפרשת הקרבנות, שלא נאמר בהם לא א-ל ולא א-לוהים ולא ש-די ולא צב-אות, אלא יו"ד ה"א שם המיוחד ושלא ליתן פתחון פה לבעל הדין חלוק, ושמא תאמר לאכילה הוא צריך, תלמוד לומר 'אם ארעב לא אומר לך כי לי תבל ומלואה'⁸, לא אמרתי לכם זבחו אלא כדי שיאמר ויעשה רצונו"⁹.

הרי דעתו של הרמב"ן שמטרת הקרבנות היא לקרב העולמות ולחבר דודים זה לזה ולא כשיטת הרמב"ם.

אמנם כדברי הרמב"ם במורה, שטעם הקרבנות להיות גדורים מעבודה זרה מצינו בדברי המדרש:

"ר' פנחס בשם ר' לוי, משל לבן מלך שגס לבו עליו, והיה למוד לאכול בשר נבלות וטרפות, אמר המלך, זה יהיה תדיר על שולחני ומעצמו הוא גדור. כך לפי שהיו ישראל להוטים אחר עבודת כוכבים במצרים והיו מביאים קרבנות לשעירים ואין שעירים אלא שדים, שנא' 'זבחו לשידים'¹⁰ ואין שידים אלא שעירים... והיו ישראל מקריבין קרבנותיהן באסור במה, ופורענות באות עליהן אמר הקב"ה יהיו מקריבין לפני בכל עת קרבנותיהן באהל מועד. והן נפרשים מעבודה זרה, והם ניצולים. הה"ד 'איש איש מבית ישראל... אשר יעלה עולה או זבח, ואל פתח אוהל מועד לא יביאנו לעשות אותו לה' ונכרת האיש ההוא מעמיו"¹¹.

⁶ בראשית ח', כא'.

⁷ רמב"ן בראשית פרק ד', ג'.

⁸ תהילים נ', ב'.

⁹ רמב"ן ויקרא א', יט'.

¹⁰ דברים לב', יז'.

¹¹ ויקרא יז', ח', ויקרא רבה פרשה כב', ח'.

למדנו כי דרשת רבי פנחס בשם רבי לוי תואמת את טעמו של הרב במורה, שטעם הקורבנות להפריש את ישראל מן העבודה זרה שהיו להוטים אחריה במצרים, ועל-כן ציווה הקב"ה שיהיו מקריבים באהל מועד, כדי שיהיו נפרשים מעבודת כוכבים.

קורבנות במה וקרבנות בית עולמים

הרב בעל ה"משך חכמה" כתב להכריע במחלוקת המורה והרמב"ן, שדברי שניהם צדקו, כי קרבנות במה תפקידן אכן רק להרחיק עבודה זרה מלבבות עם ישראל. לא כן קרבנות בית המקדש המה ודאי לקרב העולמות זה לזה ולחבר דודים, והביא לכך ראייה שהרי אמר ר' יהודה "אין ריח ניחוח בבמה קטנה"¹², הרי דקורבנות במה אינם לריח ניחוח, ורק על קרבנות מקדש נאמר "אשה ריח ניחוח" וכדברי הרמב"ן.

והננו מוסיפין על דברי הרב בעל "משך חכמה" שהרי באותה משנה נזכר:

"רבי יהודה אומר: אין מנחה בבמה, וכיהון ובגדי שרת, וכלי שרת וריח ניחוח"¹³.

ולדברי הרב, מתבארים הדברים שכן במה תפקידה לעקור ממחשבת עבודה זרה, וזה דווקא בבעלי חיים אשר להם היו עובדים, לא כן מנחה לא היתה היא עבודה זרה, וזהו הטעם שאין בהם כיהון ובגדי שרת וכלי שרת, שכן לעבודת הקרבנות שיש בה הטעם של חיבור העולמות לזה נתייחד שבט הכהנים, ולפיכך קבעה להם תורה כלי שרת ובגדי שרת, לא כן קרבנות במה, שתפקידן להרחיק את ישראל ממחשבת עבודה זרה, זה נאמר כלפי כל אחד ואחד, ואין בהם לא צורך לא בבגדים ולא בכלים.

יוצא איפוא כי קרבנות במה אינם אלא לסלק מחשבת עבודה זרה, ורק בבית עולמים עולים הם לריח ניחוח אשה לה', וכך ביאר בעל ה"משך חכמה" את הפסוקים:

"ויבואר בזה פסוקי תהילים 'כי לא תחפוץ זבח ואתנה עולה לא תרצה' פירוש בבמה שאין הקרבנות לריח ניחוח. הטיבה ברצונך את ציון תבנה חומות ירושלים אז תחפוץ זבחי צדק עולה וכליל, שאז יהיו עצם הקרבנות חפץ הבורא באמת לענין נכבד לקרב העולמות ולהועיל לכל העולם כולו"¹⁴.

ולדרכו של בעל ה"משך חכמה" מתבארים דברי רב ששת שאמר שם בגמרא "לדברי האומר יש מנחה בבמה, יש עופות בבמה, לדברי האומר אין מנחה בבמה, אין עופות בבמה"¹⁵ - פשר דברי רב ששת מתבארים, שכן קורבנות במה שכל תכליתן להרחיק מן עבודה זרה כשם שלא היו עובדים עבודה זרה את המנחה, כך לא היו עובדים את העופות, ולפיכך אין עופות בבמה.

¹² זבחים קיג' ע"א.

¹³ זבחים שם.

¹⁴ "משך חכמה" ויקרא א'.

¹⁵ זבחים קיט' ע"ב.

נאה הדבר שקרבנות המקדש שתכליתן לחבר עולמות זה לזה יהיו במקום המקדש, הוא המקום אשר בו נוצר החיבור הראשוני בין שמים וארץ.

"ושתיה היתה נקראת, שממנה הושתת העולם"¹⁶

הוא המקום שמתחילת בריאתו של עולם נועד לבנות בו מזבח להקריב קרבנות כדברי הרמב"ם:

"ומסורת ביד הכל שהמקום שבנה בו דוד ושלמה המזבח בגורן ארונה, הוא המקום שבנה בו אברהם המזבח, ועקד עליו יצחק... ובו הקריב אדם הראשון קרבן כשנברא, ומשם נברא, אמרו חכמים אדם ממקום כפרתו נברא"¹⁷.

הוא מקום המזבח, המקום שבו נושקים שמים וארץ, הוא המקום שבו ראה אברהם ענן קשור להר, הוא המקום שבו מקריבים את הקרבנות לחבר דודים¹⁸.

והנה ציוותה תורה בקרבנות "וכל קרבן מנחתך במלח תמלח ולא תשבית מלח ברית אלקיך מעל מנחתך על כל קרבנד תקריב מלח"¹⁹, וכתב רש"י שם שהברית כרותה למלח מששת ימי בראשית, שהובטחו המים התחתונים ליקרב במזבח במלח, וניסוך המים בחג.

וכן הביא רבינו בחיי בפרשה זו:

"אמרו במדרש, מים התחתונים נקראו מים בוכים, ולמה נקראו מים בוכים, כי בשעה שחלק הקב"ה את המים, נתן אלו למעלה, ואלו למטה, התחילו המים התחתונים בוכים, וזה שכתוב 'מבכי נהרות חבשי'²⁰, אמר רבי אבא, בבכי נתפרשו המים התחתונים מן העליונים, אמרו אוי לנו שלא זכינו לעלות מעלה להיות קרובים ליוצרנו, אמר להם הקב"ה עתידין אתם ליקרב על גבי המזבח במלח ובניסוך המים"²¹.

תואמים הדברים עם אשר למדנו שכל ענין של הקרבנות לחבר עולמות זה לזה, עלמא תתאה לעלמא עלאה, ועל-כן מוסיפין להם את המלח לעלות את המים התחתונים כלפי שמיא, ומה נפלאו דברי המשך חכמה בפרשת המלח שהעלה שמצוות המלחת הקרבנות נוהגת רק בקרבנות מקדש ולא בקרבנות במה.

"ואתי שפיר מה דכתב רחמנא עיקר דין מלח במנחה, משום דאינו בבמה, להראות דבמה אינן טעונין קרבנות מלח".

¹⁶ יומא נד' ע"ב.

¹⁷ רמב"ם הלכות בית הבחירה פ"ב ה"א-ב'.

¹⁸ וראה רבינו בחיי ויקרא א', ט', בטעם הדבר שאע"פ שאש יורדת מן השמים מצוה להביא מן ההדיוט כי בהיות שם שתי אשות מעורבות הוא אות וסימן כי יש קישור בין הגבוה להדיוט עיי"ש.

¹⁹ ויקרא ב', יג'.

²⁰ איוב כח', יא'.

²¹ רבינו בחיי ויקרא ב', יג'.

ועולים ומתבארים הדברים כפתור ופרח, שכן קרבנות במה שעושה כל יחיד, ומטרתן להתרחק מעבודה זרה אין מקום לברית מלח, וכפי שנתבאר, בדרך שאנו הולכים רוצים אנו לבאר את המעשה במרים בת בילגה ובעונושה שנתנו לה חכמים.

לוקוס לוקוס עד מתי את המכלה ממונם של ישראל

תמהנו בראש דברינו היאך אמרו משמרת בילגה: לוקוס לוקוס שמכלה ממונם של ישראל? ועוד נתקשינו מהו העונש שקבעו להם חכמים ומהו המדה כנגד מדה שעל ידי כך יפששו וימשמשו במעשיהם?

אמנם נראה לבאר שמשמרת בילגה טענה בטעמי הקורבנות, וסברה היא כי קרבנות המקדש לא לריח ניחוח אשה לה' עולים המה, לא לחבר דודים ולא לקרב עולמות זה לזה אלא כדי להוציא מלבבות ישראל את מחשבת העבודה זרה שהיו להוטים אחריה. ואם כן קרבנות אלו אינם לריח ניחוח. וכפי שפירש בעל ה"משך חכמה" את הפסוק "כי לא תחפוץ זבח ואתנה עלה לא תרצה" - זהו בבמה שאין הקרבנות לריח ניחוח, וא"כ נתקשו בני משמרת בילגה. אם כך הוא, לא צריך כל הזמן את עבודת הקרבנות, שהרי די במספר קרבנות ביום, כדי להוציא ממחשבת עבודה זרה וכפי שהיה בבמות, ובאו הם לקריאה "לוקוס לוקוס עד מתי אתה מכלה ממונם של ישראל" לא השכילו להבחין בין הטעם בבמה, לטעם הקרבנות במקדש שהם לריח ניחוח, לקרב דודים.

ולכך נענשו הם באופן שיבאר להם באר היטב כי אין טעם הקרבנות להרחיק מחשבת עבודה זרה, אלא לקרב דודים, ולכך קבעו את טבעתם, וסתמום חלונות. או-אז לא יוכלו להשתמש בסכיני שחיטה לא יוכלו להשתמש בטבעת כדי לשחוט את הבהמה.

ונותר להם רק להביא מנחה או עופות שאין צורך בהם לא לסכיני שחיטה, שהעופות במליקה ולא צורך בטבעת, הם הקרבנות שלא היו בבמה כלל, "לדברי האומר אין מנחה בבמה. אין עופות בבמה" שכן אלו לא היו כלל עבודה זרה, וע"י כך ישכילו בינה כי טעם הקרבנות הוא אשה ריח ניחוח לה', ומשום כך ככל שמרבים בקרבנות עולים הם ביותר לריח ניחוח לה', הוא הטעם שקנסו את בני בילגה שלא יחלקו בצפון, שכן בצפון, הוא המקום שבו היו שוחטים את הקרבנות, ולכן רצו לומר להם שלהם אין עסק בקרבנות הנשחטין, אלא בקרבנות הנמלקים ובמנחות, וע"י כך יתעלו ויבינו את מטרת הקרבנות.

"וערבה לה' מנחת יהודה וירושלים"

"הדא הוא דכתיב וערבה לה' מנחת יהודה וירושלים כימי עולם וכשנים קדמוניות²², כימי עולם כימי משה וכשנים קדמוניות כימי שלמה, רבי אומר כימי עולם - כימי נח,

וכשנים קדמוניות כימי הבל שלא היתה עבודת כוכבים בימיו²³.

נתבארו דברי רבי ע"י הרמ"א ב"תורת העולה" מהו כימי נח וכימי הבל? כלפי מה שכתב הרמב"ם בטעם בקורבנות שהם נגד עובדי עבודה זרה, וזה הרי לא היה בימי הבל ובימי נח, כך לעתיד לבא תיערב המנחה, כמו שנאמר "וירח ה' את ריח הניחוח"²⁴ לעתיד לבא עת תיעקר העבודה זרה מן העולם, והאלילים כרות יכרתון ידעו הכל וישכילו שכל מטרת הקרבנות כקרבנות נח והבל לריח ניחוח.

והנה נתקשו רבים מדוע השמיט הרמב"ם כל דין זה של בילגה²⁵, ואף שזה הילכתא למשיחא, היה לו להרמב"ם להורות לדורות הבאים היאך לנהוג בזה? אמנם לדברינו הדברים מאירים, שכן עת אשר יבנה הבית השלישי במהרה, לא תהא עבודה זרה כלל, ולא תוכל להיות מחשבת הקורבנות שהם להעביר את העבודה זרה, או אז יבינו הכל שמטרת הקורבנות היא לריח ניחוח אשה לה', "היטיבה ברצונך את ציון תבנה חומות ירושלים אז תחפוץ צדק עולה וכליל".

²³ ויקרא רבה פרשה ז', ד'.

²⁴ עיין מלבי"ם שם שהביא את דברי הרמ"א.

²⁵ הדרת בנימין חלק הדר הקודש וראה "אוצר מפרשי התלמוד" למס' סוכה שהביא בזה פירושים שונים.

הרב משה אדלר

השפעת הארץ על יושביה

הקדמה

ארץ בעלת תודעה ובחירה

רגילים אנו לראות בארץ דבר דומס, ללא תודעה, ללא הבנה וללא בחירה. גם חלוקת האדמה מצד בני האדם היא ולא מצד הארץ, שהרי "סדנא דארעא חד הוא"¹. ובודאי שאין השפעה של הארץ על היושבים בה. ואולם חז"ל דרך אחרת להם.

"ולאדם אמר כי שמעת לקול אשתך... ארורה האדמה בעבורך בעיצבון תאכלנה כל ימי חיידך. וקוץ ודרדר תצמיח לך"². על דרך הפשט התקללה האדמה בגלל ובעבור האדם, "אם אדם חטא, ארץ מה חטאת? לפי שלא נבראת אלא בשבילו של אדם, חטא אדם ונתקלל ונתקללה עימו, כדי שלא ימצא בה נחת רוח. ולא עוד אלא כשבני אדם חוטאין בעבירות חמורות הן נידונין בגופן, חטאו בעבירות קלות הארץ מתקללת ופירותיה מתמעטין, כדי להצריכן לשאת עיניהן לאביהם שבשמים"³. ואולם במדרשים שונים מובא דעה אחרת: "ולמה נתקללה? רבי יהודה ב"ר שמעון אמר שעברה על הציווי, וכן א"ל הקב"ה תדשא הארץ דשא, מה הפרי נאכל אף העץ נאכל. והיא לא עשתה כן אלא ותוצא הארץ דשא, הפרי נאכל והעץ אינו נאכל"⁴, ועוד בפרקי דר"א⁵: "אם אדם חטא, ארץ מה חטאה שנתאררה? אלא שלא הגידה המעשה⁶ לפיכך נתאררה" ומדייק הרד"ל⁷ שלא כתוב כבקין "ארור אתה מן האדמה" כלומר שהקללה על הגברא ע"י החפצא, אלא

¹ קידושין דכ"ז ע"א, בבא קמא ד"ב ע"ב.

² בראשית פ"ג 17-18.

³ מדרש הגדול שם.

⁴ בראשית רבא, פרשה ה, ט.

⁵ פי"ד בסופו

⁶ שם ס"ק מג.

⁷ ובתיקוני הזוהר צב ע"ב: "והווי לה רשו לממחי בידי דאדם דלא ייכול באילנא דמותנא ולא מחאת". ועיין ברקנטי דאע"פ שבפשט הכתוב לא הזכרה באדמה אלא קללה אחת, "לט קללות נתקללו אדם וחיה ונחש והאדמה... הארץ נתקללה בתשע". וברד"ל על פדר"א ס"ק מה מונה אותם כסדרם.

"ארורה האדמה בעבורך", וכן בנח "זה ינחמנו...מן האדמה אשר אררה ה'", ופירושו שהחפצא נתקלל.

אמנם אפשר דלא לאדמה גופא בחירה והבנה אלא למלאך הממונה עליה: על הגמרא⁸ "תניא ר"א הקפר אומר עתידין בתי כנסיות ובתי מדרשות שבבבל שיקבעו בא"י, שנאמר כי כתבור בהרים וככרמל בים יבא. והלא דברים ק"ו, ומה תבור וכרמל שלא באו אלא לפי שעה ללמוד תורה, נקבעים בא"י, בתי כנסיות ובתי מדרשות... עאכ"ו?"⁹, כותב המהרש"א: "דיבוא משמע שבאו ממקומם למקום אחר, והיינו למקום הר סיני... ונראה דההרים אינן בעלי בחירה לבא לשמוע תורה אלא ששר ההרים בא". וכה"ג כשחזר אלעזר בן דורדייא בתשובה¹⁰ "הלך וישב לו בין שני הרים וגבעות. אמר הרים וגבעות בקשו עלי רחמים. אמרו לו עד שאנו מבקשים עליך נבקש על עצמנו, שנאמר כי ההרים ימוש וגבעות תמוטינה. אמר שמים וארץ בקשו עלי רחמים. אמרו עד שאנו מבקשים עליך נבקש על עצמנו..." ובתוס' שם: "לא השיבו לו כך אלא היה אומר בליבו שכך יוכלו להשיב לו. א"נ שר של הרים היה משיב כן". וכן בחולין¹⁰ "רבי פנחס בן יאיר הווה קאזיל לפדיון שבויים. פגע ביה בגינאי דנהרא. אמר ליה גינאי חלוק לי מימדך ואעבור בך. א"ל אתה הולך לעשות רצון קונך, ואני הולך לעשות רצון קוני, אתה ספק עושה ספק אינו עושה, אני ודאי עושה. א"ל אם אי אתה חולק גוזרני עליך שלא יעברו בך מים לעולם. חלק ליה". ובתוס': "שמא שר של ים השיב לו, א"נ רבי פנחס היה מחשב בליבו".

ומ"מ אין בכל זה אלא נפ"מ לשאלת המקור אם מהאדמה או מהמלאך הממונה עליה.

הארץ אינה מקשה אחת

"אמר רבי ברכיה בשם רבי שמעון בן לקיש כל מה שברא הקב"ה באדם ברא בארץ לדוגמא לו. אדם יש לו ראש והארץ יש לה ראש שנאמר "וראש עפרות תבל". אדם יש לו עינים והארץ יש לה עינים שנאמר "וכסה את עין הארץ". אדם יש לו אזנים והארץ יש לה אזנים שנאמר "והאזיני ארץ". אדם יש לו פה והארץ יש לה פה שנאמר "ותפתח הארץ את פיה. אדם אוכל והארץ אוכלת שנאמר "ארץ אוכלת יושביה". אדם שותה והארץ שותה שנאמר "למטר השמים תשתה מים". אדם מקיא והארץ מקיאה שנאמר "ולא תקיא הארץ". אדם יש לו ידיים והארץ יש לה ידיים שנאמר "והארץ הנה רחבת ידיים". אדם יש לו ירכים והארץ יש לה ירכים שנאמר "וקבצתים מירכתי ארץ". אדם יש לו טבור והארץ יש לה טבור שנאמר "יושבי על טבור הארץ" אדם יש לו ערוה והארץ יש לה ערוה שנאמר "לראות את ערות הארץ באתם". אדם יש לו רגלים והארץ יש לה רגלים

⁸ מגילה דכ"ט ע"א.

⁹ ע"ז ד"ז ע"א, תוס' ד"ה עד.

¹⁰ ד"ז ע"א, ובתוס' ד"ה אמר ליה.

שנאמר "והארץ לעולם עומדת"¹¹. הארץ לא עשויה מקשה אחת אלא איברים איברים בה.

יש הלומדים בחלוקת איברי הארץ שאין הבדל אמיתי בין קרקע לקרקע אלא הכל ביחס לגברא, וכדברי אור החיים¹²: "והנה זה האיש [הבל] איש האדמה היה יודע מוצאיה ומובאיה ובקי בחדריה, ואמרו ז"ל כי הארץ יש לה איברים כאיברי האדם. ולמכיר בה ידע המקומות... והוא אומר ויהי בהיותם בשדה מתהלכים באדמה, מצא [קין] מקום למועצותיו... שנתחכם לעמוד עליו במקום שיהיה נבלע באדמה וזו היא מיתתו". פה הארץ ביחס לבליעת אדם.

וכה"ג "אמר רבה בר בר חנה זימנא חדא הוה קא אזלינן במדברא, ואיתלוי בהדן ההוא טייעא דהוה שקיל עפרא ומורח ליה, ואמר הא אורחא לדוכתא פלן והא אורחא לדוכתא פלן. אמרינן ליה כמה מרחיקינן ממיא? א"ל הבו לי עפרא. יהיבין ליה ואמר לן תמני פרסי"¹³. ואע"פ שיש הלומדים זאת על דרך הנסתרה¹⁴, הבן יהודיע במקום כותב "זאת המעשה אפשר להיות במציאות ולכן לא פרשתי בה רמז". וככוחם של בני החיוי: אמר רבי שמואל בר נחמני א"ר יונתן מאי דכתיב אלה בני השעיר החורי יושב הארץ, אטו כו"ע ישבי רקיע נינהו? אלא שהיו בקיאין בישיבה של הארץ, שהיו אומרים מלא קנה זה לזית [קרקע זה ראוי לגדל בו זיתים] מלא קנה זה לגפנים, מלא קנה זה לתאנים. וחורי שמריחים את הארץ. וחוי אמר רב פפא שהיו טועמין את הארץ כחויא". חלקי ארץ שונים ביחס לצומח בס, טעם שונה במקומות שונים ביחס לטעמו של האדם.

ואולם ברקנטי¹⁵ מחלק הארצות בטבען: "בדור הפלגה נתן לכל אומה חלקה מן הארץ, ושר אחד למעלה עליה, ובין כולם שבעים. והם שבעים ענפים מן האילן העליון, שבעים שרים הסובבים כיסא הכבוד... והם שומרים ומליצים כ"א על אומתו. ונשאר ישראל חלק ה' מן האומות... ומן הארצות ארץ ישראל שאין עליה שר ומושל רק השי"ת". כמו שכל אומה בעלת תכונות שונות כך ג"כ חלקם על פני האדמה. וכן בכתבי הרב צדוק¹⁶: "כל ענינים חלוקים בעולם... ובנפשות ידוע דאין שום נפש דומה לחברתה... ומסתמא ה"ה בעולם שאין שום מקום דומה לחברו".

¹¹ קהלת רבא פרשה א', עה"פ והארץ לעולם עומדת.

¹² אור החיים עה"פ ויהי בהיותם בשדה, בראשית פ"ד ד' 8.

¹³ ב"ב דע"ג ע"ב.

¹⁴ עיין עץ יוסף דאותו טייעא יצה"ר הוא, ושקיל עפרא ומורח ליה פירושו שלוקח בני"א שמעפר יסודם, ותוהה על קנקנס. ועוד במהרש"א טייעא הוא חכם בחכמת התורה, ומריח באדמה, דהמעלה העליונה בחכמה הנאמר במשיחנו הוא "והריחו ביראת ה'" המידה השמינית.

¹⁵ נח, עה"פ מאלה נפרדו איי הגוים, ובהאזינו עה"פ בהנחל עליון גוים. ובזוה"ק וישלח: "תא חזי כד עבד קודשא בריך הוא עלמא ופליג ארעא לז' תחומין, פליגן לקבל שבעין רברבין ממנא, וקודשא בריך הוא פליג לון לשבעין עמין כל חד וחד כדקא חזי ליה".

¹⁶ רסיסי לילה ל"ט, ליקוטי מאמרים עמ' 118.

ועוד יותר מחדש האלשיך הקדוש¹⁷ כי יבול הארץ מושפע מתכונת האדמה שעליה הוא גדל: "כי הלא אין כבוד יעקב חלילה לבא אל פרעה ולא אל שר צילו, וגם לא להסתופף באדמה טמאה... וגם לא שיהיה לחמו ניתן ע"י שר מצרים... כי קיבלו חז"ל מפורש בפדר"א כו, כי ארץ גושן ניתנה במתנה גמורה לשרה אימנו מאז ירדה מצרימה, ומצידה שרתה קדושה במקום ההוא... וכלכלתי אותך שם, לומר אל תחוש מבא השפע לך להתפרנס תחת ידי השר, כי הלא וכלכלתי אותך, כלומר שתבא כלכלתך על ידי, שהוא מאת השכינה שעימי ויסייע איכות המקום". אע"פ שבפשט החיטה הגדלה בארה"ב דומה לזו הגדלה ברוסיה, ברוחניות, שונות אחת מהשניה, שכל אחת צמחה באדמה שטבעה שונה, תחת שר אחר. ומשמע עוד שהאוכל מאכל שגדל במקום זר מושפע מרוחניות המאכל.

השפעת הארץ על יושביה

למדנו כי לארץ יש תודעה ובחירה בגופה או בשר הממונה עליה, למדנו כי הארץ אינה מקשה אחת: בכל שטח ממונה שר אחר, נמצאת אומה אחרת ונשפע שפע שונה המשפיע על היבולים. עתה נגיע להשפעה שיש לארץ על האדם היושב בה. פשוט הוא כי תנאי אקלים וטופוגרפיה משפיעים על האדם¹⁸, אך לחז"ל עצם מהות הקרקע ג"כ משפיעה: "וישלח אותם משה לתור את ארץ כנען... אמר להן היו מסתכלין בארץ ישראל: יש ארץ מגדלת גיבורים ויש ארץ שמגדלת חלשים, יש שמגדלת אוכלוסין ויש שממעטת אוכלוסין"¹⁹, "וישב ישראל בשיטים ויחל העם לזנות: יש מעינות שמגדלות גיבורים ויש חלשים, יש נאים ויש מכוערים, יש צנועין ויש שטופין בזימה. ומעין של שיטים של זנות היה, והוא משקה לסדום... ועתיד הקב"ה ליבשו שנאמר ומעין יוצא מבית ה' והשקה את נחל השיטים"²⁰, חז"ל תולין את חטא ישראל בשיטים ואת חטאי סדום ("הוציאם אלינו ונדעה אותם") בהשפעת המעין והמקום²¹; לכן "יעקב אבינו מרוב חיבתו צפה שעתיד הקב"ה לצוות לבניו לעשות משכן, ועקרן מנחל השיטים ונטען במצרים. וציוה לבניו כשיצאו שיוליכום, כי רצה שיהיה המשכן מאלו ולא מארזים אחרים כדי להתיש כוחו של זה הנחל כשיעברו בניו, שלא יכשלו בו"²², שהרי למדנו שהצומח מושפע ממקום גדילתו.

¹⁷ פרשת ויגש, ותחילת ויחי, תחילת מקץ.

¹⁸ האדם באקלים חם, מגזניק אברהם, מדע, כרך כ"ד (1980), עמ' 7-46. הפיזיולוגיה של האדם באקלים חם, זוהר עזרא, ארץ הנגב אדם ומדבר, הוצאת משרד הביטחון (1997). פיזיולוגיה של האדם בהרים רמים, מרגלית אהוד, החרמון טבע ונוף, (קובץ) עמ' 240-247.

¹⁹ במדבר רבא טז, יב.

²⁰ במדבר רבא כ, כב. וכן בתנחומא.

²¹ יעויין באור החיים במקום (במדבר פכ"ה ו), "לפי שהמקום מטבעו לעורר טבע התאוה הבהמית".

²² שפתי כהן על התורה, שמות פכ"ה 5, "ועורות אלים מאדמים ועורות תחשים ועצי שיטים". ופרש"י וז"ל מאין היו להם שיטים במדבר? פירש רבי תנחומא, יעקב צפה ברוה"ק שעתידין ישראל לבנות משכן במדבר, והביא ארזים למצרים ונטעם, וציוה לבניו ליטלם עימהם כשיצאו ממצרים עכ"ל.

וכה"ג "ותטמא הארץ ואפקד עונה עליה ותקיא הארץ את יושביה"²³, אין זאת שהשי"ת יסלק החוטאים ממנה אלא שהארץ עצמה תקיאם, ופירושו שתחוש הקרקע מעשי הגברא ותשפיע עליו להסתלק ממנה, וכדברי הרמב"ן שם: "והנה העריות חובת הגוף ואינן תלויות בארץ, אבל סוד הדבר... כי השי"ת ברא הכל ושם כח התחתונים בעליונים, ונתן על כל עם ועם בארצותם לגויהם כוכב ומזל ידוע... אבל ארץ ישראל... נחלת ה' מיוחדת לשמו... והנה הארץ שהיא נחלת ה' הנכבד תקיא כל מטמא אותה ולא תסבול עובדי ע"ז ומגלים עריות..."

יש לזכור כי "מלא כל הארץ כבודו" ואין כל הבדל בין ירושלים לנו יורק, שכל מקום "מלא כבודו", ובכל זאת "ידענו כי ה' אחד, והשינוי יבוא מצד המקבלים, וה' לא ישנה מעשיו כי כולם הם בחכמה. ומעבודת ה' לשמור כח הקיבול כפי המקום"²⁴. כבודו מלא עולם אבל יש מקומות שמצד הגברא אין כבודו מורגש כ"כ, ויש מקומות שמורגש שפע זה ולא אחר.

עפ"ז נבין ביאור "וישמע אברם כי נשבה אחיו... וירדף עד דן"²⁵, "אמר רבי יוחנן כיון שבא אותו צדיק עד דן תשש כוחו, ראה בני בניו שעתידין לעבוד ע"ז בדן... ואף אותו רשע [נבוכדנצר] לא נתגבר עד שהגיע לדן שנאמר מן נשמע נחרת סוסיו"²⁶. יש הלומדים דתשש כוחו של משה מצד הגברא "שאמר לו [הקב"ה], אברהם אבינו במקום זה עתידין לעבוד ע"ז ותשש כוחו מעליו"²⁷, אך המהר"ל²⁸ לומדו על פי דברינו: "פירוש כי המקום הזה מתייחס לע"ז ביותר, כי יש מקומות בארץ מוכנים לדברים מיוחדים, כמו שהיה ירושלים מוכנת להיות ע"י האלקים, כך יש מקומות מיוחדים לצאת מן אשר הוא אחד, ודבר זה היה מקום דן, ולכן שם עשה ירבעם את העגל... ויש בישראל צד בעצמם אשר הם נוטים אחר ע"ז. ולפיכך כאשר בא לדן תשש כוחו, בעבור זרעו... אשר הם נוטים במקום הזה אחר הע"ז". תשש כח אברהם לא בגלל הגברא (ידעתו כי בניו יחטאו כאן) אלא בגלל עצם השפעת החפצא, המקום שאליו הגיעו, שהיות וכולל אברהם את זרעו, וצאצאיו יושפעו במקום זה, הושפע גם הוא ותשש כוחו.

²³ ויקרא פי"ח 25, 28. פי"כ 22.

²⁴ אבי"ע, דברים פל"א, 16. ויעויין בעלי שור ח"ב נב-ג.

²⁵ בראשית פי"ד 14.

²⁶ סנהדרין דצ"ו ע"א.

²⁷ מכילתא, פרשת עמלק, פרק ב.

²⁸ מהר"ל בחידושי אגדות לסנהדרין, שם.

יריחו וירושלים

"וישלח יהושע בן נון מן השיטים שנים אנשים מרגלים חרש לאמר, לכו ראו את הארץ ואת יריחו"²⁹, ובמדרש³⁰ "יריחו היתה בכלל, ולמה יצאת? מלמד ששקולה כנגד כולם". מהו המיוחד כ"כ ביריחו שהיתה שקולה ככולם, ואשר הוצרך בה גלוי שכונה? "מיריחו היו שומעין קול בן ארזה מקיש בצלצל, מיריחו היו שומעין קול החליל, מיריחו היו שומעין קול גביני כרוז, מיריחו היו שומעין קול העץ שעשה בן קטין מוכני לכיור, מיריחו היו שומעין קול השיר, מיריחו היו שומעין קול השופר, וי"א אף קולו של כה"ג בשעה שהיה מזכיר את השם ביוה"כ. מיריחו היו מריחין ריח פיטום קטורת"³¹, ועוד למדנו: "ת"ר עשר פעמים מזכיר כהן גדול את השם [ביוה"כ]... אמר רבה בר בר חנה מירושלים ליריחו עשרה פרסאות... עיזים שביריחו מתעטשות מריח הקטורת. נשים שביריחו אינן צריכות להתבסס מריח הקטורת"³². מסביר הראב"ד³¹: "י"ל דהא דקתני הכא דקול שער הגדול היה נשמע מיריחו - דוקא מיריחו, מפני שלא היה שם באותו דרך הרים, ולא שום דבר המעכב את הקול, או שמא יריחו היתה עומדת בגובה והיו שומעין, אבל בצד אחר לא היה נשמע... ומורי הרב החסיד ז"ל אמר דכל הנך דקתני שהיו נשמעין ביריחו מעשה ניסים היו. ודוקא ביריחו נשמע ולא בשאר צדדים, מפני שיריחו היתה כמו ירושלים מפני שהיו היתה תחילת כיבוש א"י, וכמו דתרומת דגן צריך לתרום כן נתרמה א"י עצמה. ובשביל כך התרימה יהושע להיות קודש כמו ירושלים. והיו נשמעין בה כל הנך דקתני כדי שירגישו בני"א שביריחו יש קצת קדושה כמו בירושלים. ולפיכך באלה יותר משאר דברים מפני... הם תחילת עבודות המעמידים הכהנים לעבודתם ולוים לדוכנם..."

מוצאים אנו קשר בין ירושלים ליריחו אך קשר שנוצר לפי הראב"ד ממעשה יהושע ולא מבריאת העולם. ואולם בספרים אחרים³³ מוצאים אנו קשר עמוק יותר: "שקולה היתה יריחו כנגד כל עיירות וכרכים של ארץ ישראל... והטעם מפני שבנו האמוריים את יריחו על שבע דרגות של טומאה שהם שבעה היכלות חמורות. ולכן הוצרכו להניף אותם שבעה הקפות ושבעה שופרות בכל הקפה והקפה, והוצרכו להזכיר עליו שם של מ"ב שהם שבע שמות... עיר יריחו כנגדה בקדושת מלכות, נקראת יריחו. ובה כלולים כל הספירות מכתר ועד מלכות, קטן וגדול שם הוא. ולכן קילל יהושע מי שיחזור ויבנה את העיר שימותו בניו מקטן ועד גדול. ולפי שהיתה מקדם כח הטומאה בה, ועתה נתיסדה בקדושה".

²⁹ יהושע פ"ב 1.

³⁰ ילקוט שמעוני שם, ח', ע"פ הספרי.

³¹ תמיד פ"ג משנה ח.

³² יומא דל"ט ע"ב.

³³ הציטוט ממדרש תלפיות ענף יריחו. ומופיע ג"כ כה"ג בספר "וכל הנקרא בשמי" לרב אשר מרגליות, אבגי תץ, ובספר הליקוטים לרח"ו, על הפסוק ויריחו סוגרת ומסוגרת.

ספירת המלכות "הוא בדמיון אוצר ובית גנזים לכל מיני שפע ומיני אצילות, כל מיני ההוויות הנמשכות... בדרך כלל הצינורות... והוא הפרנס הגדול על כל הנבראים"³⁴. גם קרקע ירושלים בעלת השפעה כוללת זו, ולכן "כל ארץ ישראל בכלל ירושלים"³⁵, וכל העולם שותה מתמציתה של ירושלים, וירושלים היא המלכות³⁶. אלא שבעוד דירושלים כנגד מלכות דקדושה היא, יריחו כנגד מלכות דטומאה, דזה לעומת זה עשה האלהים³⁷. בעוד שכל כוחות הטהרה והקדושה נמצאים בירושלים³⁸, נמצאים כל דרגות הטומאה ביריחו. עפ"ז אפשר דכהן גדול מזכיר ביום העשירי (יוה"כ) את השם המפורש עשר פעמים, כנגד עשר ספירות ועשר קדושות³⁹, ונשמע קולו ביריחו שמרוחק מירושלים עשר פרסאות, שיריחו הופכית לירושלים, אך מידת עשר יש ג"כ בה. וכן במנין שבעת הדברים שנעשו בירושלים ונשמו או הורחו ביריחו מקושרים שתי המקומות במספר הכולל שבע היכלות, דקדושה לעומת דטומאה. עפ"ז נבין מדוע נצרכו בכיבוש יריחו: "ושבעה כהנים ישאו שבעה שופרות היובלים לפני הארון, וביום השביעי תסבו את העיר שבע פעמים והכהנים יתקעו בשופרות"⁴⁰, וכיבוש יריחו בשבת היתה⁴¹, שגם היא שבת מלכתא⁴². זו הסיבה שקראו חז"ל ליריחו "סוגרה של ארץ ישראל"⁴³.

³⁴ שערי אורה, שער א', הוצאת ישיבת החיים והשלום דף 8.

³⁵ זוה"ק וירא, דק"ד ע"א, במדרש הנעלם.

³⁶ עי' רמ"ק בפרדס רימונים, שער ערכי הכינים. וכה"ג בזה"ק בלק דקע"א ע"א: "סופא דכל דרגין, לאו איהו ירושלים? אלא ודאי... ירושלים כל דרגין קדישין דילה כד אסתחין אקרון ירושלים". וברמ"ק "ירושלים היא המלכות בסוד בחינה חיצונה שבה". ועיין כה"ג בשערי אורה שער א-ב (עמ' 54-7), וברבינו בחיי בראשית עה"פ אני ה' אלהי אברהם אביך ואלהי יצחק, פכ"ח 13, ובמקומות רבים נוספים.

³⁷ "ראוי לנו לדעת כי גם את זה לעומת זה עשה האלהים. כי כמו שיש צד הקדושה והטהרה והצדקה והיושר וטוב... כן יש צד הקליפה שהיא טומאה... בהתעבות הדברים וידיעתם בסדר מדרגות הנאצלות הוכרח היות הדבר נפרד אוכל מתוך אוכל ויתהווה שם פסולת", לישנא דרמ"ק בפרדס, שער כה, פ"א. וממשיך שם באריכות "ענין הקליפות שלהם עשר ספירות ושבע היכלות כענין הקדושה, כי הם נגד הקדושה כקוף בפני אדם. וכמו שצד הקדושה מושך שפע ומזון לכל נבראיו הטהורים, כן הקליפה מושכת ומשפעת מזון ושפע לנבראים רבים אשר בצידה" (שם פ"ד).

³⁸ כלים פ"א משנה וי-ט: "עשר קדושות הן. א"י מקודשת מכל הארצות... עירות המוקפות חומה מקודשות ממנה... לפנין מן החומה". וברב מברטנורא שם (מ"ט, סוף הפרק) "ועשר קדושות דתנן במתניי, והנך אחד עשר נינהו. פירשו הגאונים דארץ ישראל אינה ממנין הקדושות, לפי שבשאר קדושות יש בהן כבוד למקום שמונעים ממנו מקצת טומאות, או שמונעין מקצת בני"א ליכנס אליו, ואין בסתם א"י קדושה זו. והבאת ביכורים, עומר, שתי הלחם, ולחם הפנים אינם כקדושות הללו". וממילא כל העשר קדושות בירושלים.

³⁹ מהרש"א ביומא דל"ט ע"ב.

⁴⁰ יהושע פ"ו 3. ובמלבי"ם שם.

⁴¹ ירושלמי, שבת פ"א ה"ח: "אין מקיפין על עיר של עכו"ם בפחות מג' ימים קודם השבת. הדא דתימא במלחמת הרשות אבל במלחמת חובה אפילו בשבת, שכן מצינו שלא נכבשה יריחו אלא בשבת". ובילקוט שמעוני טו: "אמר רב שמעון בן חלפתא, ועוד דבר אחד [יהושע] מדעתו... כיון שנכבשה בשבת, אמר יהושע שבת קודש וכל מה שכבשנו בשבת יהיה קודש".

אפשר דזו הסיבה מדוע עתידה מלכות ה' להתגלות בבקעת יריחו. "ויעל משה מערבות מואב אל הר נבו... ויראהו ה' את כל הארץ... ואת הככר בקעת ירחו"⁴⁴, ובמדרש: "בקעת יריחו, מלמד שהראהו גוג וכל המונו שעתידין ליפול בבקעת ירחו"⁴⁵. גוג ומגוג הכוללים כל האומות⁴⁶ יפלו במקום הכולל כל הטומאות⁴⁷.

שכס

מפאת מאורעות שאירעו בשכס, קבעו חז"ל⁴⁸ כי שכס "מקום מזומן לפורענות. שם עינו את דינה, בשכס מכרו אחים את יוסף, בשכס נתחלקה מלכות בית דוד, בשכס רוצחים, דכתיב דרך ירצחו שכמה כי זימה עשו"⁴⁹.

האיזכור הראשון לשכס בתורה בראשית כניסת אברהם לארץ: "ויעבור אברם בארץ עד מקום שכס"⁵⁰. ברש"י: להתפלל על בני יעקב כשיבואו להלחם בשכס. וברמב"ן: "וכתב רש"י... ונכון הוא. ואני מוסיף כי החזיק אברהם במקום ההוא תחילה וקודם שנתן לו את הארץ, נרמז לו מזה כי בניו יכבשו המקום ההוא תחילה"⁵¹, וכן היה שבאותו יום⁵² שעברו הירדן השתלטו על איזור שכס שבין הר גריזים והר עיבל וכתרו ברית עם ה'. גם יעקב בחוזרו לארץ ישראל: "ויבא יעקב שלם עיר שכס אשר בארץ כנען בבואו מפתן ארם ויחן את פני העיר"⁵³, וברמב"ן במקום מזכיר שוב: "המאורע לרמוז על העתיד כמו שזכרנו". בשכס מתענה דינה ע"י האדם ששמו כשם מקומו, בשכס הורגים

⁴² רמ"ק בפרדס, שער כ, בערכו: "שבת נשאר לפי חשבון הימים בין יסוד ומלכות. ועיקר שבת הוא מלכות". ומחלק בין ליל שבת (מלכות. לכן וינוחו בה) ליום שבת (יסוד, לכן וינוחו בו). עניינים אלו נמצאים בספרים רבים מאוד.

⁴³ תנחומא בהעלותך י, ד"ה עשה לך.

⁴⁴ דברים פל"ד 1-3 בדילוגים.

⁴⁵ ילקוט שמעוני תתקסד.

⁴⁶ גוג ומגוג בגמטריא שבעים, כנגד שבעים אומות העולם. תנחומא קרח סוף י"ב. ועי' יחזקאל פל"ח 13, שמשמע שלא כל האומות יצטרפו עימם.

⁴⁷ יש לשים לב כי בעוד **שעש** קדושות בירושלים, כנגד עולם האצילות, יריחו כוללת שבעה היכלות דטומאה שהם כנגד היכלות דקדושה בעולם היצירה. עי' רמ"ק, בפרדס שער כה-כו.

⁴⁸ מדרש לקח טוב, וישלח, פל"ג 18. וכה"ג בסנהדרין דק"ב ע"א.

⁴⁹ הושע פ"י 10.

⁵⁰ בראשית פ"ב 6.

⁵¹ אע"פ שראשית כיבוש א"י יריחו היא, י"א דכיבוש ע"י נס לאו שמיה כיבוש אלא דוקא כיבוש שע"י מלחמה. וקשה לאומרו דגם העי כבש במלחמה לפני שכס, ובפשט אין העי באזור שכס. וי"ל ע"פ סוטה דל"ו ע"א: בא וראה כמה ניסים נעשו **באותו היום**: עברו ישראל את הירדן ובאו להר גריזים והר עיבל יתר משישים מיל, ואין כל בריה יכולה לעמוד בפניהם.

⁵² ע"פ סוטה דל"ו ע"א, הערה הקודמת.

⁵³ בראשית פל"ג 18.

שמעון ולוי כל זכר, ובשכם נעשה נס הצלה ליעקב ובניו⁵⁴. בשכם נמכר יוסף: "ויאמר ישראל אל יוסף הלא אחיך רועים בשכם לכה ואשלחך אליהם"⁵⁵, ולשם גם הוחזר ונקבר: "ואת עצמות יוסף אשר העלו בני ישראל ממצרים קברו בשכם"⁵⁶, כהבטחת יעקב "וואני נתתי לך שכם אחד על אחיך"⁵⁷, ופרש"י: "לפי שאתה טורח בקבורתי, גם אני נתתי לך נחלה שתקבר בה, ואי זו? זו שכם... שכם אחד על אחיך, שכם ממש תהיה לך חלק אחד יתירה על אחיך"⁵⁸. ובמדרש⁵⁹: "אמר הקב"ה לשבטים, מכרתם את יוסף החזירו עצמותיו למקומן. ד"א אמר להם יוסף למקום שגנבתוני שם תחזירוני". שכם נתיחדה כאחת מערי המקלט: "ויקדישו את שכם בהר אפרים"⁶⁰, ואכן שכיחי בה רוצחים.

"א"י⁶¹ שהשפעת ע"ז על בני"א הגרים בשכם, נובעת משום שאת שלל שכם טמנו באותו מקום: "ויתנו אל יעקב את כל אלהי הנכר אשר בידם ואת הנזמים אשר באזניהם ויטמון אותם יעקב תחת האלה אשר עם שכם"⁶². ובמדרש⁶³: ויתנו אל יעקב. רבי ישמעאל ב"ר יוסי סליק לצלאה בירושלים. עבר בהדין פלטנוס [הר גריזים. רד"ל] וחמא יתיה חד דמראי. א"ל להיכן את אזיל? א"ל מסיק מצלי בהדא ירושלים. א"ל ולא טב לך מצלי בהדא טורא בריכא ולא בההיא קילקלתא? א"ל אומר לכם למה אתם דומים לכלב שהיה להוט אחר הנבלה. כך לפי שאתם יודעים שעבודת כוכבים טמונה תחתיו, דכתיב ויטמון אותם יעקב, לפיכך אתם להוטים אחריו. אמרין בעי מנסבה [מאחר שזה יודע שעבודת כוכבים טמונה שם, ודאי יקחנה] ונתייעצו עליו להורגו. קם ערק בליליא". אולם אין הדבר מסביר את כל המאורעות שאירעו בשכם, ומדוע "שכם גרוע מכל א"י דהוא מקום מוכן לפורענות. ובודאי לא בחינם מוכן לכך רק שאוירו גורם, גם אחר שנתקדש אוירא דא"י בקדושת א"י"⁶⁴.

⁵⁴ ילקוט שמעוני קלג: ויסעו ויהי חתת א-להים. אמרי אם שני בני יעקב עשו הדבר הגדול הזה, אם יאספו כולם יכולים להחריב את העולם, ונפל פחדו של הקב"ה עליהם, לכך לא רדפו אחרי בני יעקב. רבותינו אמרו אע"פ שלא רדפו אחריהם בפעם ההיא, אבל לאחר שבע שנים רדפו, ונתכנסו כל מלכי האמורי על בני יעקב ובקשו להורגם בבקעת שכם. לפי שאח"כ חזר יעקב ובניו לשכם ועמדו שם וישבו שם. אמרו לא די להם שהרגו כל אנשי שכם אלא שיורשים את ארצם? נתקבצו כולם ובאו עליהם להורגם. עכ"ל. ופירוט המלחמה וניצחונם שם באריכות.

⁵⁵ בראשית פ"ז 13.

⁵⁶ יהושע פכ"ד 32.

⁵⁷ בראשית פמ"ח 22.

⁵⁸ כמובן ע"פ הסבר רש"י הראשון. ועיי"ש הסברים נוספים.

⁵⁹ בראשית רבה, פה ג. וביפה תואר: כדי שיכופר לכן עוון הגזילה אם תשיבו את הגזילה למקומה.

⁶⁰ יהושע פ"ב 7.

⁶¹ ראיתי בחוברת "ניצוצות" לפני שנים, ואינו תחת ידי לבדוק.

⁶² בראשית פ"ה 4

⁶³ בראשית רבא, פ"א ג. וכן בע"ז ירושלמי פ"ה.

⁶⁴ צדקת הצדיק, רכג.

את יסוד שכם מסביר השם משמואל⁶⁵: ויש להתבונן מדוע באמת כבשו [אברהם ויעקב] תחילה את שכם טרם הורישו את יושבי הארץ? ולא עוד אלא שבאותו יום שעברו את הירדן באו תיכף להר גריזים והר עיבל שהוא מקום שכם... והנה נראה שגם המקום באשר שמו שכם נמי יש בו הטבע ההוא, היינו שטבע המקום גרם ביושביו התנשאות שיהיה כל אחד בפני עצמו חלק, ולא יבטל עצמו בפני כל. רמז לזה חתיכה הראויה להתכבד שאינה בטילה. והנה מידה זו אי טב לית טב מינה ואי ביש לית ביש מינה. לטוב היא כאשר יאמר בשבילי נברא העולם, עשה מצוה אחת אשריו שהכריע עצמו וכל העולם כולו לטובה... ואם אין אני לי מי לי, ויהיה עז כנמר ולא יתבייש מפני המלעיגים עליו וירחיב עוז בנפשו ויגבה ליבו בדרכי השם. ואם לביש ח"ו... גורמת גסות רוח ועזות פנים עד שאין תרופה למכתו... והנה בתחילת כיבוש הארץ שהיו צריכים להתחזקות גדולה, כי מלחמת העמים היתה קשה עליהם מתחילה ועד סוף... על כן היה הציווי שראשית בואם בארץ תהיה במקום שכם, למען יקנו בנפשם מידת ההתחזקות וידרכו נפשם עוז. אך כאשר מידה זו צריכה שמירה יתרה, לזה באו תחילה למקום הזה אברהם שאמר ואנוכי עפר ואפר, ויעקב שהוא לשון עקב... הם היו בכוחם להאציל... שתהיה מידת המקום רק על צד הטוב... ובזה יש לפרש מה שאמרו חז"ל על שכם שהיא מקום מזומן לפורענות... וח"ו לומר שחז"ל דיברו בגנות עיר אחת בארץ ישראל, ומה גם עיר שיעקב נתנה ליוסף במתנה, בודאי אין בה שמץ פסול ח"ו. אך הוא הדבר שאמרו שטבע המקום לגרום ביושביו התנשאות... שם עינו את דינה... ששכם (האיש) היתה בו מידת עזות וגאות. ולפי דרכנו טבע המקום גרם לו... שם קלקלו השבטים, שלא היו רוצים להיות נכנעים ליוסף שהוא צדיק יסוד עולם, והם ראו עצמם לחלק... שטבע המקום גרם. ובמה ששם נתחלקה מלכות בית דוד... והכל ענין אחד ומעיד על גודל המקום ולא על גריעותו ח"ו".

זו הסיבה ששלח ישראל את יוסף לשכם: ⁶⁶"היה [יעקב] מהדר אחר עיצה לתקן את יוסף שיהיה לו גובה לב וחוזק ואומץ למען יהיה ביכולתו לירד לגלות... נחוץ לו גובה לב להשתרר עם אלהים ועם אנשים נגד כל המתקוממים. ובזה יש לפרש... דבכל הפרשה נזכר בשם ישראל... היינו שטבע המקום גורם להיות גבה לב. ועל כן שם עינו את דינה ששכם בן חמור גבה ליבו להיות חתן יעקב. שם קלקלו השבטים שגבה ליבם שלא להיות נכנעים ליוסף ואדרבה להורגו... וכן התחלקות מלכות בית דוד ע"י ירבעם שגבה ליבו עד להשחית... איתא וילכו לרעות את צאן אביהם בשכם... הינו שאחר שסיפר להם יוסף את החלומות נפלו פניהם ואיבדו את חוזר וגובה ליבם, לכן הלכו לשכם שטבע המקום יגביה את ליבם".

⁶⁵ וישלח, תרע"ב ד"ה ויבוא יעקב שלם עיר שכם.

⁶⁶ שם משמואל, וישב, תרעד ד"ה וישלחו מעמק חברון.

סוד שכס הוא השפעת ההתנשאות. כל אדם חייב לדעת שיש לו חשיבות. לא חשיבות מדומה שהוא "מחשיב עצמו בעצמו"⁶⁷, אלא חשיבות עצמית וטבעית, הבנה שלא היה כמותו ולא יהיה כמותו עד סוף כל הדורות, הבנה אמיתית שמיזוג כוחות מסוים זה בתקופה זו מיוחד רק לו. ואולם כח זה למרות היותו הכרח, טומן בחובו יסוד של חורבן: גאווה והתנשאות על זולתו. הבנת הישות (מלשון יש) הפנימית גורמת לאיבוד קנה המידה להערכת עצמו, להתעלמות מאחרים ומבורא העולם ולהרגשת עליונות על סביבתו⁶⁸. דוקא אלו שנחשבים בעלי "צורה שלמה" דוקא בגלל מעלתם, קשה להם האיחוד עם אחרים, ההתבטלות בפני האדם האחר, וכמו שהשיב המהר"ל⁶⁹ דפירוד הלבבות בישראל אינו מחמת חסרונם, רק מפאת מעלתם שהם שכליים ולכן אינם יכולים כ"כ בנקל להתבטל אחד לחברו.

הצורך בהשפעת שכס מחויב, "שמחמת גודל מעלת המקום מעורר ביושביו מעלת הצורה להיות נחשב צורה שלמה בפני עצמה, והוא הגורם להתחלקות. וכמו ששכס הוא מלשון חלק, כמש"כ אחלקה שכס, כך היא גורמת ביושביו מידת התחלקות, להיות איש פרטי וצורה שלמה בפני עצמה"⁷⁰.

מענין הוא שגסות רוח שבירבעם באה לידי ביטוי לאחר מנה של "שכס": "ויבן ירבעם את שכס בהר אפרים וישב בה... ויאמר ירבעם בליבו עתה תשוב הממלכה לבית דוד. אם יעלה העם הזה לעשות זבחים בבית ה' בירושלים, ושב לב העם הזה אל אדוניהם אל רחבעם... והרגוני... ויועץ המלך ויעש שני עגלי זהב..."⁷¹. "אמר רב נחמן גסות רוח שהיה בו בירבעם טרדתו מן העולם... גמירי דאין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית יהודה בלבד. כיון דחזו ליה לרחבעם דיתב ואנא קאימנא [עומד] סברי הא מלכא והא עבדא. ואי יתיבנא מורד במלכות הואי וקטלין לי ואזלו בתריה. מיד ויועץ המלך ויעש שני עגלי זהב"⁷². התנשאות וגאווה באו לידי ביטוי בירבעם גם לפני בניית שכס⁷³ וגם

⁶⁷ מסילת ישרים פי"א.

⁶⁸ עלי שור ח"א עמ' קסח-קעא, ח"ב שי-שיא.

⁶⁹ נצח ישראל, פרק כה.

⁷⁰ שם משמואל, וישב תרעא.

⁷¹ מלכים, פי"ב 25-28.

⁷² סנהדרין דק"א ע"ב.

⁷³ "וירבעם בן נבט אפרתי... וירם יד במלך. וזה הדבר אשר הרים יד במלך שלמה בנה את המילוא סגר את פרץ עיר דוד" (מלכים פי"א 26-7). פירושים רבים בביקורתו על שלמה: "אי"ל אביך פרץ פרצות בחומה ליכנס בו עולי רגלים, ואתה גדרת אותה לעשות אנגריא לבת פרעה" (רש"י). "ועוד שאמר שלמה ולא אמר המלך... ועוד... דוד עשה פרץ בחומת ציון שאם ימרדו בו ישראל יצא ויברח... ושלמה סגר אותו הפרץ. אמר ירבעם ראו גבהות ליבו... שאינו ירא ממרד" (רד"ק). "ועוד... סגר פרץ דוד אביו, שהיה שם מקום היתה החומה הפרוצה כדי שיוכלו ישראל לבא אל המלך כשירצו להגיש לפניו דברי ריבותיהם (רלב"ג). אולם לכל הפירושים חטא ירבעם עצמו בגסות רוח, שהוכיחו ברבים (סנהדרין קא ע"ב), שקראו לשלמה בשמו הפרטי (רד"ק, רלב"ג), שזלזל בכבודו ("חלץ תפיליו בפניו" - בגמרא שם).

אחריה⁷⁴, אך חטאו הגדול שבגללו אין לו חלק לעולה"ב ואין מספקין בידו לעשות תשובה⁷⁵ בא מיד לאחר בנית שכם.

שכם משפיעה על היושבים בה התנשאות, הכרה בערך עצמו, אך גם שמירה מתאווה: "כל מי שנקי מחטאי התאווה צריך שמירה יתרה בעניני כעס ורציחה שהוא עלול להם, וכידוע דלא תרצח ולא תנאף הם ב' הפכים... וכמו ששמעתי על ירבעם בן נבט שנקרא אפרתי, דר"ל שלא ראה קרי מימיו, ושם אימו צרועה היסוד שלו כעס. כל זרעא דיוסף הם שומרי הברית כנודע, ורציחה שכיחה שם כמש"כ בגלעד שכיחי רוצחים⁷⁶, בשכם שכיחי רוצחים. ובב"מ⁷⁷ סיפרו משופריה דרבי יוחנן, וידוע דשופרה ויופי התואר בכל מקום הוא על שמירת הברית, ואח"כ נאמר עליו דאתי מזרעא דיוסף, ואח"כ הענין שאירע לו מריש לקיש שהוא מצד הריתחא דרבנן שהיתה גוברת בו שלא רצה למחול. וגם גוף ההענשה שהיה רגיל בה רבי יוחנן עם רב כהנא^{78,79}. בני יוסף מגודרים מתאווה אך עלולים לכעס, לרציחה - לגאווה, וכך ג"כ נחלתם. יש להבין כי יוסף צדיק יסוד עולם גבוה ומשפיע לעולם. סגולתו שומרתו מחטאי נשים אך אותה סגולה גורמת לו התנשאות וגסות רוח. לעומתו יהודה וירושלים כתר מלכות שמורה להם, עלולים מעט לחטאי התאווה (יהודה ותמר, ישי ואשתו, דוד ובת שבע, שלמה המלך) אך מגודרים בחטאי גאווה והתנשאות ומקיצוץ בנטיעות.

באר שבע ודן

הביטוי מדן ועד באר שבע מופיע פעמים רבות בתנ"ך ובחז"ל: "וידע כל ישראל מדן ועד באר שבע כי נאמן שמואל לנביא לה"⁸⁰, "ולהקים את כיסא דוד על ישראל ועל יהודה מדן ועד באר שבע"⁸¹, ויאמר המלך אל יואב שר החיל אשר איתו שוט נא בכל שבטי ישראל מדן ועד באר שבע ופקדו את העם"⁸², "וישב יהודה וישראל לבטח איש תחת גפנו ותחת תאנתו מדן ועד באר שבע כל ימי שלמה"⁸³, "וישלח יחזקיהו... לבא

⁷⁴ "אחר הדבר הזה לא שב ירבעם מדרכו הרעה" (מלכים א, פ"ג 33) ובגמרא (סנהדרין קב ע"א) "מאי אחר? אמר רבי אבא אחר שתפסו הקב"ה לירבעם בבגדו ואמר לו חזור בך, ואני ואתה וכן ישי נטייל בגן עדן. א"ל מי בראש? בן ישי בראש. אי הכי לא בעינא", מעשה גאווה וגסות רוח.

⁷⁵ אבות פ"ה, יח.

⁷⁶ מכות ד"י ע"א.

⁷⁷ דפ"ד ע"א.

⁷⁸ ב"ק דק"ז ע"א.

⁷⁹ דברי צדקת הצדיק ק"ז.

⁸⁰ שמואל א, פ"ג 20.

⁸¹ שמואל ב, פ"ג 10.

⁸² ש"ב, פכ"ד 2.

⁸³ מלכים א פ"ה 5.

לבית ה' בירושלים לעשות פסח לה' אלוהי ישראל... ויעמידו דבר להעביר קול בכל ישראל מבאר שבע ועד דן לבוא לעשות פסח⁸⁴, "אמר רבי יצחק נפחא חובל עול של סנחריב מפני שמנו של חזקיהו שהיה דולק בבתי כנסיות ובבתי מדרשות. מה עשה? נעץ חרב על פתח בית המדרש ואמר כל מי שאינו עוסק בתורה ידקר בחרב זו. בדקו מדן ועד באר שבע ולא מצאו עם הארץ"⁸⁵.

על דרך הפשט קצות תחומי ההתיישבות בארץ ישראל היו דן בצפון ובאר שבע בדרום. אך יש הלומדים דמקומות אלו כנגד קצוות רוחניים: "לץ ופתי הם ב' קצוות... לץ תכה זה עמלק ופתי יערים זה יתרו. פתי מאמין לכל דבר ומלא עבודות לכל דבר (יתרו לא הניח ע"ז שלא עבדה), לץ אינו מאמין כלל ואינו עובד כלל... דן הוא לשון ע"ז... ומלא עבודות [זרות]... ולץ דקדושה הוא באר שבע הרומז למידת שבת... מנוחה והעדר העבודה"⁸⁶. הרב צדוק מלובלין מסביר ההבדל בין דן לבאר שבע כהבדל שבין כח הפעילות והחיפוש מול המנוחה והשלימות. הפועל ומחפש נוטה לבקש ולרעות גם בשדות זרים חומריים ורוחניים, כשבטו של דן שהשתלט על איזור דן⁸⁷ שלא היה בתחום נחלתו ואשר נטה בכל התקופות אחרי עבודה זרה. כשחזקה מצות המלך דוד על יואב, ויצא למנות את ישראל שלא בטובתו, "הלך בתחילה לשבט גד, אמר יודע אני שהם קשים שמא יזרקו עלי אבנים ונמצא הדבר בטל. אעפ"כ לא סייעה אותה שעה. אח"כ הלך לו לשבט דן אמר יודע אני שהם עובדי אלילים, שמא תפגע השעה בעובדי אלילים"⁸⁸. פסל מיכה מצא מנוחה בדן⁸⁹, וע"פ המדרש⁹⁰ גם עבר עם דן את ים סוף. כשאמר משה "פן יש בכם איש או אשה או משפחה או שבט אשר לבבו פונה היום מעם ה'... פן יש בכם שורש פורה ראש ולענה"⁹¹ על שבט דן נתכוון⁹². לכן היה דן המאסף לכל המחנות במדבר, מאסף לא רק כציון מקום אלא כציון מצב רוחני⁹³. אין פלא כי את העגל האחד הקים

⁸⁴ דה"י ב, פ"ל 1-5. ועיין עוד שמואל ב פי"ז 11, פכ"ד 15, שופטים פ"כ 1, דה"י א, פכ"א 2.

⁸⁵ סנהדרין דצ"ד ע"ב.

⁸⁶ קומץ המנוחה לרב צדוק מלובלין, מח.

⁸⁷ יהושע פי"ט 46: "ויצא גבול דן מהם, ויעלו בני דן וילחמו עם לשם וילכדו אותה. ויכו אותה לפי חרב,

וירשו אותה וישבו בה, ויקראו ללשם דן כשם דן אביהם".

⁸⁸ ילקוט שמעוני, נ"ך קסה.

⁸⁹ שופטים פרק יז-יח.

⁹⁰ ועיי' ילקוט שמעוני שם (עד): "זה שאמר הכתוב לך ה' הצדקה ולנו בושת הפנים, א"ר יהודה ב"ר אלעאי

ע"ז עברה עם ישראל בים, והים נקרע לפניהם... אתה מוצא ביום שירד המן לישראל, בו ביום עבדו עבודה זרה, ולא עוד אלא שנטלו ממנו והקריבו לע"ז". ובסימן תתנה: "אשכילה בדרך תמים... רבי יהודה אומר אמר הקב"ה: משה מנה לי כהן גדול. א"ל באיזה שבט? מראובן... משמעון... ונמנה משבט דן? לאו לבב עיקש יסור ממני, שהיו עובדי אלילים. לא היה ליבו של זה עיקש שהניח לחי עולמים והיה עובד אלילים, ועברה עם ישראל בים שנאמר ועבר בים צרה, זה צלמו של מיכה. הוא שמשה אמר להם פן יש בכם איש או אשה..."

⁹¹ דברים פכ"ט 17.

⁹² ספרי שם, ועל פי ילקוט נ"ך תתנה, הערה 89.

⁹³ פוקד עקרים לרב צדוק עמ' 22, ובמקומות נוספים רבים.

ירבעם בדן⁹⁴. אפילו שמו מרמז על ע"ז: "רבי יהודה אומר אין דן אלא לשון ע"ז שנאמר הנשבעים באשמת שומרון ואמרו חי אלהין דן"⁹⁵.

שבת דן לדברינו נטה לרעות בשדות זרים עוד לפני שהתיישב בדן, אך מקומו נאה לו, וכבר למדנו "וירדוף עד דן. א"ר יוחנן כיון שבא אותו צדיק עד דן תשש כוחו"⁹⁶, ובמהר"ל שם "כי המקום הזה מתייחס לע"ז ביותר... ויש בישראל צד בעצמם אשר הם נוטים אחר ע"ז".

באר שבע לעומת דן, השפעתה באי עשיה ומנוחה. ואולם עומק רב יש להשפעתה. ספירת המלכות שבסוף עולם האצילות שתי פעולות בסיסיות יש בה: היא המקבלת ואוצרת השפע הנשפע אליה משאר הספירות, והיא ג"כ המשפיעתו לשאר העולמות וליצורים. באר שבע כנגד המלכות⁹⁷ היא בבחינתה הראשונה, בחינת הקבלה והמנוחה⁹⁸. בחינת השבת והשביתה בבחינת ההשפעה והעשיה בירושלים היא⁹⁹.

לדברינו נבין סתירת הפסוקים האם נקראה באר שבע בגלל שבועת אברהם, "כי את שבע כבשות תקח מידי בעבור תהיה לי לעדה כי חפרתי את הבאר הזאת. על כן קרא למקום ההוא באר שְׁבַע כי שם נשבעו שניהם"¹⁰⁰, או בגלל חפירת הבאר השביעית של יצחק¹⁰¹: "ויבואו עבדי יצחק, ויגידו לו על אודות הבאר אשר חפרו, ויאמרו לו מצאנו מים. ויקרא אותה שבעה, על כן שם העיר באר שְׁבַע עד היום הזה"¹⁰². ו"א¹⁰³ דשני באר שבע היו, ו"א¹⁰⁴ דבימי אברהם נקראה ע"ש השבועה ועתה ע"ש השבע, ו"א¹⁰⁵ דגם יצחק ע"ש השבועה קראה, ו"א¹⁰⁶ שגם אברהם ע"ש השבע (כבשות) קראה.

⁹⁴ מלכים א, פ"ב 29-30.

⁹⁵ שבת דס"ז ע"ב.

⁹⁶ סנהדרין דצ"ו ע"א, ובמהר"ל בחידושי אגדות שם.

⁹⁷ ע'י שערי אורה שער א' במאורי אור מערכת בית, יא, ובזוה"ק נח ד"ס, בהעלותך דק"יז, ויצא דקמ"ז, בחוקתי דקט"ו ע"א.

⁹⁸ כ"כ הרמ"ק פרדס רימונים, שער ערכי הכינויים: "באר הוא המלכות... נקרא באר בקבלתה... ועדין אינה משפעת, אלא מקבל השפע בתוכה. ונקראת בארה בחיותה משפעת לתחתונים... והנה לפי"ז נמצא כי בארה היא המלכות לבדה אחר שנסתלק ממנה הזכר המשפיע, ולכן היא משפעת, כי כלל זה בידינו, אין מידה משפעת בעוד שהיא מקבלת... ונקראת באר שבע בהיותה כלולה משבע ספירות העליונות". ומקורו בזוה"ק חקת דקפ"ג ע"א: "ומשם בארה היא הבאר. מאי שנא הכא בארה ולבתר באר? אלא בארה לבתר דמתכנשי מיאי לגו ימא ונחתי לתתא. באר בשעתא דיצחק מליא ליה".

⁹⁹ רמ"ק שם, "ירושלים היא המלכות, ונקראת ירושלים בסוד בחינה חיצונה שבה", ועוד.

¹⁰⁰ בראשית פכ"א 30-31.

¹⁰¹ בראשית פכ"ו 32-33.

¹⁰² ספורנו במקום: "קרא את הבאר שבעה מפני שהיה מקום שביעי שבו חפרו באר, ג' של אברהם שסתמום פלישתים... ג' של יצחק שהיו עשק, שטנה ורחובות, וזה היה השביעי", וכן הוא בפדר"א פל"ה.

¹⁰³ רשב"ם, פכ"ו 33.

¹⁰⁴ ספורנו וחזקוני ואב"ע שם.

ואולם לדברינו שבע דיצחק ושבועה דאברהם למקום אחד נתכווננו¹⁰⁷ ובענין אחד קראו, וכן ברמב"ן¹⁰⁸ "שהנדר חל לאסור את האסור ולהתיר לעצמו שלא יעשה מה שהוא אסור עליו... אבל השבועות אינן כלל אלא לאסור את המותר... וכבר רמזו החכמים הטעם בספרי: מה הפרש בין נדרים לשבועות? בנדרים כנודר בחיי המלך בשבועות כנשבע במלך עצמו... והסוד כי השבועה מלשון שבעה, כי בנתה ביתה חצבה עמודיה שבעה, והנדר בתבונה... נמצא שהנדרים על גבי תורה עולים".

היות ושכינה שורה בבאר שבע לכן אברהם אחר העקידה "ויקומו וילכו יחדיו אל באר שבע, וישב אברהם בבאר שבע"¹⁰⁹, "לפי שראה אברהם אבינו נחת רוח בבאר שבע לא זז ממנה. למה הדבר דומה לאישה שהעשירה מפלכה. אמרה הואיל ומן הפלך העשרתי אינו זז מתחת ידי"¹¹⁰, הכל מהמקום, ומשנה מקום עלול לשנות מזל.

עה"פ ויצא יעקב מבאר שבע כותב הש"ך¹¹¹ "זו היציאה אינה יציאתו מבית אביו, כי אותה יציאה כבר נזכרה: וישמע יעקב אל אביו ואל אמו וילך, אלא יציאה זו היא יציאתו ממדרש שם ועבר ששמש שם י"ד שנים... ויצא יעקב מבאר שבע, מבאר מים חיים, בארה של תורה... ושלשתן רמוזין באותיות באר שבע: **אב** (בית אביו), **שם**, **עבר**... והוא מקום מיוחד לשבועות". א"כ בהמ"ד של שם ועבר ממוקם היה בבאר שבע. לכן לפני ירידת יעקב למצרים: "ויסע ישראל וכל אשר לו ויבוא בארה שבע"¹¹² להתפלל לפני השכינה¹¹³, במקום המיוחד לה.

השפעות איזור דן ובאר שבע, השפעת העושה ומאמין לכל דבר ושאינו מאמין ואינו עושה, מתבטאת גם בשבטים שהתישבו בהם: שבט דן ושבט יהודה. "אמר רבי חנינא בן פזי אין לך גדול משבט יהודה ואין לך ירוד משבט דן... בצלאל משל יהודה ואהליאב מדן והוא מזדווג לו... המשכן בשני שבטים אלו נעשה, וכן המקדש שלמה מיהודה וחירם בן

¹⁰⁵ רד"ק שם.

¹⁰⁶ רמב"ן שם, וכן משמע ברד"ק, שאברהם קרא ג"כ ע"ש השבע כבשות.

¹⁰⁷ ובהסברו עיין ברקנטי תחילת מטות כי היות ונברא האדם בצורה עליונה, וכל אחד מאיבריו הוא ענף מהעולם העליון, לכן היוצא מפיו מחויב לעשות. ומסביר דכונת הרמב"ן דחיי המלך נדר) רומז לבניה. והעובר על שבועתו, מפריד המידות במיוחד באחרונה הנקראת שבע. יעויין בספרים רבים כי שבועה במלכות, זוה"ק פנחס דרנ"ה, ע' רמ"ק בפרדס רימונים, שער ערכי הכינויים כי שבועה הוא במלכות בעלייתה ליסוד, כלומר כשאינה משפיעה, וכענין באר שבע שלמדנו. יעויין בבאר מים חיים, בראשית פכ"ו 32.

¹⁰⁸ במדבר פ"ל 3, ד"ה וטעם ידור נדר לה'.

¹⁰⁹ בראשית פכ"ב 19.

¹¹⁰ מדרש הגדול שם.

¹¹¹ על התורה, ר' מרדכי הכהן מגורי האר"י.

¹¹² בראשית פמ"ו 1, וכן 5.

¹¹³ וכ"כ הרקנטי במקום, וברמב"ן: אבל הפסוק הזה יש בו סוד... כי כאשר בא יעקב לרדת מצרים, ראה כי גלות יתחיל בו ובזרעו, ופחד... ועשה זה בבאר שבע שהוא בית תפילה לאבותיו ומשם נטל רשות בלכתו לחרץ".

אישה אלמנה ממטה נפתלי¹¹⁴, "וכן במשיח אביו מיהודה ואימו מן, שלכן נקרא יהודה ודן גור אריה, שמשיח יוצא מבין שניהם"¹¹⁵. כדי להקים משכן ומקדש נצרכים אנו לכח פעילות וחיפוש של דן וגם לכח השביתה של יהודה¹¹⁶.

"ויכרתו ברית בבאר שבע ויקם אבימלך ופיכל שר צבאו וישבו אל ארץ פלישתים"¹¹⁷. לספורנו "ישבו מבאר שבע שלא היתה מארץ פלישתים", לרמב"ן "וישבו אל ארץ פלישתים ענינו וישבו אל עירם אשר בארץ פלישתים, כי בארץ פלישתים היו, אבל הם יושבים בגרר שהיא מדינת המלך, והוא יושב בבאר שבע שהיא בארץ פלישתים בנחל גרר". מדוע יש קשר בין השפעת באר שבע לפלישתים, קשר המתבטא בבואם לשם בימי אברהם ויצחק (לספורנו) או קשר של נחלה (לרמב"ן).

מקורם של פלישתים ממצרים: "ומצרים ילד את לודים ואת ענמים ואת להבים ואת נפתוחים. ואת פתרסים ואת כסלחים אשר יצאו משם פלישתים"¹¹⁸. "אינו אומר אשר הולידו אלא אשר יצאו להודיע שכולן בני זימה"¹¹⁹, או כפירוש רש"י: "משניהם יצאו, שהיו פתרוסים וכסלוחים מחליפין משכב נשותיהם אלו לאלו, ויצאו מהם פלישתים". בין אם נדייק יצאו ולא ילדו, או יצאו לשון רבים, מקור פלישתים בזימה. יש לזכור כי נטיה זו היתה גם לסבס, מצרים, שעל כן "ותהי צעקה גדולה במצרים כי אין בית אשר אין שם מת"¹²⁰, ופירש רש"י: "דבר אחר מצריות מזנות תחת בעליהן ויולדות מרוקים פנויים והיו להם בכורות הרבה, פעמים הם חמישה לאישה אחת כל אחד בכור לאביו". לכן מיד אחר יציאת מצרים נבדקו ישראל במי מרה, ללמדם שלא למדו ממעשי המצרים: "דמצראי הוו אמרי דבניהו דישראל הוו מיניהו, והוו כמה בישראל דחשדין לאינתתיהו בדא, עד דקוב"ה מטא לון להאי אתר... [ואמר למשה] כתוב שמא קדישא ורמי למיא וידבקון כולהו, נשי וגוברין, ולא ישאר לעז על בני... ואי תימא נשיהו דישראל יאות, אינון [הגברים] אמאי? אלא אוף אינון בעיין דלא אסתאבו בנשיהו דמצראי, ונשיהו דישראל לא אסתאבו במצראי כל אינון שנין דהוו ביניהו"¹²¹.

¹¹⁴ שמות רבא, פרשה מ' בסופו. ובמתנות כהונה, דרשו בערכין פ"ג דאימו של חירם מן, וכן בתנחומא מפורש.

¹¹⁵ תורה שלמה, שמות פ"א. יד בהערה.

¹¹⁶ כן הוא בקומץ המנחה לרב צדוק הכהן מלובלין מח. ועי' מהרש"א לכתובות ד"ה ע"א: "עיקר מעשה המקדש היו מבי' שבטים, האחד בצלאל למטה יהודה שהוא מצד הימין ורחמים, כמשי"כ יהודה כולו על שמו של הקב"ה שם הויה, ואיתו אהליאב למטה דן, דהיינו לצרף אליו הדין והגבורה". ודומה לדברינו מכיון אחר, דביהודה מתגלה השכינה ובדן היא מצטמצמת ונכסית (דין).

¹¹⁷ בראשית פכ"א, 32.

¹¹⁸ בראשית פ"י 13-14.

¹¹⁹ תנחומא, וישב ה.

¹²⁰ שמות פ"ב 30.

¹²¹ זוה"ק, נשא, דקכ"ד ע"ב.

לא נתפלא כי אם הסב שטוף בעריות, "ויהי כבא אברם מצרימה ויראו המצרים את האשה כי יפה היא מאוד... ותקוח האשה בית פרעה"¹²², כך גם הנכד. "וישב יצחק בגרר. וישאלו אנשי המקום לאשתו ויאמר אחותי היא. כי ירא לאמור אשתי פן יהרגוני... וישקף אבימלך מלך פלשתים... והנה יצחק מצחק את רבקה אשתו"¹²³. וגם הצאצאים, "ויהי טוחן [שמשן] בבית האסורים. א"ר יוחנן אין טחינה אלא לשון עבירה... מלמד שכל אחד ואחד [מפלשתים] הביא לו אישתו לבית האסורים כדי שתתעבר ממנו"¹²⁴.

"והנה איש הבינים עולה, גלית הפלשתי שמו מגת ממערכות (קרי, וכתוב ממערות) פלשתים"¹²⁵, "רבי יוחנן אמר בר מאה פאפי וחדא נאני [פרש"י בן תערובת שבאו הרבה אנשים על אימו בלילה אחת, ונתעברה מן אחד]. גלית שמו מגת, תני רב יוסף שהכל דשין את אימו כגת. כתיב מערות וקרינן מערכות, תני רב יוסף שהכל הערו באימו"¹²⁶.

ובכתבי הרב צדוק¹²⁷: "כי מצרים ערות הארץ יסוד דקליפה כידוע. וז' בנים היו למצרים, והו' הוא היסוד, נמצא הפלישתים היסוד שביסוד דקליפה. ועל כן הם נקראים ערלים בסתם בלשון הכתוב¹²⁸... ועל כן נתחברו יהודה ודן במלאכת המשכן והמקדש, וכן לעתיד עם משיח... ובניצוח פלישתים היה שמשון בדן ראשון ודוד מיהודה אחרון". אם באר שבע כנגד השכינה, מטרוניתא דקודש, הפלישתים כנגד אשת זנונים, כח הטומאה. הגיעו הפלישתים למקומה של באר שבע והושפעו ממקומה, עד שבא שמשון מדן תחילה, וניסה לשחרר נחלת שבטו - איזור "גוש דן" שישבו בו פלישתים¹²⁹, ודוד מיהודה¹³⁰, שמקום באר שבע ראוי לו, והשלים את ניצחונו.

¹²² בראשית פי"ב 14-15.

¹²³ בראשית פכ"ו 6-8.

¹²⁴ סוטה ד' ע"א. יעויין ברמב"ן עה"ת, בראשית פי"ב 13: "לא ידעתי למה פחד עתה יותר מקודם... אולי היו הכנענים בדור ההוא שטופים בעבודה זרה וגדורים מן העריות יותר מאנשי מצרים והפלשתים, ואיננו נכון...". ולדברינו במחילה מכבוד תורתו אפ"ל כך.

¹²⁵ ש"א פי"ז 23.

¹²⁶ סוטה דמ"ב ע"ב.

¹²⁷ פוקד עקרים דף 40-41.

¹²⁸ הפלישתי הערל הזה, שמואל א פי"ז 26, 36. לקחת אשה מפלשתים הערלים, שופטים פי"ד 3. ונפלתי ביד הערלים, שופטים פט"ו 18. נעברה אל מצב הערלים האלה, ש"א פי"ד 6. פן יבואו הערלים האלה ודקרוני, ש"א פל"א 4. פן תשמחנה בנות פלשתים, פן תעלוזנה בנות הערלים ש"ב, פי"א 20.

¹²⁹ יעויין בפוקד עקרים לעיל, ובישראל קדושים באריכות, כי שמשון נלחם בפלישתים בקדושת העיניים, ובשליטה על יצרו, ודוד ניצחם בכוח השכינה דקדושה ההופכית לכח פלישתים. עיין עוד בקומץ המנחה

דף 57. פלישתים מלשון מפולש והרחבה: ים כנגד תאוה, ופלשת פילוש והרחבה, לשן פלשת-ים.

¹³⁰ ויעויין דים היו ג"כ בשכינה, ככוחו של דוד.

הכרמל והתבור

"למה תרצדון הרים גבנונים¹³¹... רבי יוסי הגלילי פתר קרא בהרים. בשעה שבא הקב"ה ליתן תורה בסיני היו ההרים רצים ומידיינים אלו עם אלו. זה אומר עלי התורה ניתנת וזה אומר עלי התורה ניתנת. תבור בא מבית אלים וכרמל מאספמיא. הה"ד חי אני נאם ה'... כי כתבור בהרים וכרמל בים יבוא¹³², זה אומר אני נקראתי וזה אומר אני נקראתי. אמר הקב"ה... כולכם גבנונים... כולכם נעשה עבודת כוכבים על ראשיכם¹³³, ובגמרא¹³⁴: "תניא רבי אלעזר הקפר אומר עתידין בתי כנסיות ובתי מדרשות שבבבל שיקבעו בא"י שנאמר כי כתבור בהרים וכרמל בים יבוא. והלא דברים ק"ו, ומה תבור וכרמל שלא באו אלא לפי שעה ללמוד תורה נקבעים בארץ ישראל, בתי כנסיות ובתי מדרשות שקורין ומרביצין בהן תורה עאכו"כ". כפשוטו קשה הדבר להולמו, וכי ההרים בעלי בחירה לבא לשמוע תורה¹³⁵? וכי שינה כדור הארץ מקום הרי כרמל ותבור, וזרקם ברגע אחד לתוך א"י ממרחק אלפי ק"מ?

ע"פ דברינו י"ל דכל הר רצה שתינתן התורה במידתו שלו, בהשפעתו היחודית לו. שתי השפעות בסיסיות בעולם, השפעת חסד וגבורה. חסד מבטא את הנתנה ללא גבול, את ההתגלות המלאה של שם הויה לברואיו. גבורה מבטא את הצמצום, שכן כח בריכוזו בעל עוצמה רבה יותר. גבורה מבטא את ההסתרה, ההעלם, הטבע.

הכרמל רצה שהתורה תינתן עליו, בהתגלות¹³⁶. התבור ביקש שהתורה תינתן עליו, בגבורה וצמצום. לדברינו לא ההרים פיזית עקרו לא"י אלא השפעתם עקרה ונקבע לה מקום בכרמל ובתבור. לא בתי הכנסיות והמדרשות יעקרו פיזית ממקומם, אלא השפעתם היחודית תגיע לארץ ישראל.

בשני זמנים קפצו הרים אלו להכרה עולמית, וכל פעם בבחינתם והשפעתם היחודית: אליהו בכרמל ומפלת סיסרא בתבור. ע"י מעשה אליהו בכרמל התגלה שם הויה בעולם: "ותפל אש ה' [הויה] ותאכל את העלה ואת העצים ואת האבנים ואת העפר ואת המים אשר בתעלה ליחכה. וירא כל העם ויפלו על פניהם ויאמרו ה' הוא האלהים ה' הוא האלהים"¹³⁷. כמשה בשעתו במעמד הר סיני, כך גם ע"י אליהו הבינו כולם כי הטבע

131 תהילים סח, 17.

132 ירמיה, פמ"ו 18.

133 בראשית רבא, צט, א.

134 מגילה דכ"ט ע"א.

135 שאלת המהרש"א במגילה שם, ותשובתו שמא שר ההרים בא.

136 יעויין בפירוש יפה תואר על בראשית רבא צט, א.

137 מלכים א פי"ח 9-38.

(האלקים) כולו הויה¹³⁸. לדברינו אליהו בחר דוקא בכרמל כמקום לגילוי כבוד ה' שכן הכרמל מסוגל להשפעה זו.

נס נצחון סיסרא נס טבעי ומוסתר הוא: ותשלח ותקרא לברק בן אבינועם מקדש נפתלי, ותאמר אליו הלא ציוה ה' אלהי ישראל לך ומשכת בהר תבור...ויגידו לסיסרא כי עלה ברק בן אבינועם הר תבור... ויהם ה' את סיסרא ואת כל הרכב ואת כל המחנה¹³⁹. מלחמת ישראל בסיסרא אינה מלחמה פשוטה נוספת: "סיסרא בא עליהם בארבעים אלף ראשי גייסות, וכל אחד היה עימו מאה אלף. ובן שלושים שנה היה וכבש כל העולם בכוחו. לא היה כרך שלא היה מפיל חומה בקולו, ואפילו חיה שבשדה כיון שהיה נותן עליה קולו לא היתה זזה ממקומה. אמרו כשהיה יורד לרוחץ בנחל קישון היה עולה בזקנו כמה מאכל בני"א דגים. ותשע מאות סוסים במרכבתו, ובחזרה לא היה אחד מהם חוזר בשלום [מרוב התאמצות]"¹⁴⁰. אין בחז"ל כדברים אלו אלא במלחמת אברהם וארבעת המלכים וחיזקיהו וסנחריב¹⁴¹. כח רוחני רב היה לסיסרא¹⁴², עד שצריך היה התערבות שמימית בתבוסתו "מן השמים נלחמו, הכוכבים ממסילותם נלחמו עם סיסרא"¹⁴³. ובכל זאת נס אדיר זה הוצנע במעשים טבעיים "נחל קישון גרפם". אפשר שציווי ה' לברק לעלות דוקא על הר תבור הוא משום שזהו מקום המסוגל ומשפיע השפעה שכזו¹⁴⁴.

החרמון

"ונקח בעת ההיא את הארץ... מנחל ארנון עד הר חרמון. צידונים יקראו לחרמון שרין והאמורי יקראו לו שניר"¹⁴⁵, "מערוער... ועד הר שיאן הוא חרמון"¹⁴⁶. מה חשיבותו הרבה כ"כ של החרמון, עד שפורטו שמות ההר בפי העמים סביבו, והרי לא אירע דבר משמעותי באותו איזור בתקופת התנ"ך.

¹³⁸ עיין ילקוט שמעוני, נ"ד, רז דהקבלה רבה בין אליהו למשה רבינו: "אתה מוצא שני נביאים עמדו לישראל משבטו של לוי, משה ראשון ואליהו אחרון... ואתה מוצא שמה ואליהו שוים זה לזה בכל דבר", ומונה והולך עשרים ושתים מאורעות ופסוקים דומים.

¹³⁹ שופטים פ"ד 6-15 בדילוגים.

¹⁴⁰ ילקוט שמעוני שם, סוף מג. וצ"ע כל המדרש, יעויין במאמרי "השקול" ו"תורת המספרים".

¹⁴¹ סנהדרין דצ"ה ע"ב.

¹⁴² יעויין רסיסי לילה דף 94.

¹⁴³ שופטים פ"ה 20.

¹⁴⁴ יעויין במדרש תלפיות ענף גילגולים, דניצוצות מסיסרא התגלגלו בהמן, ומיעל - באסתר, נזכור כי נס ההצלה בזמן הפורים היה בנסתר והסתרה.

¹⁴⁵ דברים פ"ג 8-9.

¹⁴⁶ דברים פ"ד 48.

י"א שפירוט השמות משום שבח א"י¹⁴⁷, וי"א שפירוט השמות ע"פ התחלפות הבעלות בתקופות השונות¹⁴⁸. גם בפירוט השמות רבו הפירושים: שניר מלשון שלג¹⁴⁹ או מלשון שאין בו ניר¹⁵⁰. שריון שנותן פירות¹⁵¹ או שקשה לכובשו¹⁵². שיאון לשון גובה¹⁵³ או שמו המקורי, חרמון מלשון חרם¹⁵⁴ שקשה להגיע אליו.

אפשר שהר חרמון כנגד הספירות העליונות ביותר, ההשפעה הגבוהה ביותר, "כטל חרמון שיורד על הררי ציון ומשם הברכה נמשכת לירושלים ולכל העולם"¹⁵⁵. ההר הגבוה ביותר, שקשה ביותר להשגה, ההר הלבן כל ימות השנה ושמשיע מים לכל סביבותיו מבטא את המדרגה הגבוהה ביותר. אפשר שדוקא מפני השפעתה המיוחדת קראוה בארבע שמות בתורה¹⁵⁶, ולא היו בה מאורעות מיוחדים ע"י בני"א. אפשר עפ"י נבין דברי יונתן בן עוזיאל עה"פ "הרים נזלו מפני ה' זה סיני מפני א-לוהי ישראל"¹⁵⁷: "טורא דתבור טורא דחרמון וטורא דכרמלא מתרגשין דין עם דין ואמרין דין לדין, דין אמר עלי תשרי שכינתא ולי חזיא..."

עכו

"שלש קליפות הטמאות ורעות לגמרי, אין בהם טוב כלל, ונקראו במרכבת יחזקאל רוח סערה, וענן גדול ואש מתלקחת. ומהן נמשכות ונשפעות נפשות כל אומות עו"ג, וקיום נפשם וגופם של כל בע"ח הטמאים ואסורים באכילה, וקיום גופם וקיום חיות כל מאכלות אסורים מהצומח כגון ערלה וכלאי הכרם... אך נפש החיונית הבהמית שבישראל... ונפשות בהמות וחיות ועופות ודגים טהורים ומותרים באכילה... נשפע

¹⁴⁷ חולין ד"ס ע"ב: "צידונים יקראו לחרמון שריון. תנא שניר ושריון מהרי ארץ ישראל, מלמד שכ"א ואחד באומות העולם הלך ובנה לו כרך גדול לעצמו, והעלה לו על שם הרי א"י, ללמדך שאפילו הרי א"י חביבין על אוה"ע". ורש"י בדברים פ"ג 9 "ולמה הוצרך לכתב? להגיד שבח א"י שהיו מלכויות מתפארות בכך, זו אומרת על שמי יקרא וזו אומרת על שמי יקרא".

¹⁴⁸ רמב"ן שם.

¹⁴⁹ פרש"י ואונקלוס. וביונתן בן עוזיאל: "טוור תלגא דלא פסיק מיניה תלגא לא בקייטא ולא בסיתוא".

¹⁵⁰ ז"ל האלשיך: והאמורי יקראו לו שניר... שתמיד הוא כקרקע שלא משלו בו לחרוש אותו ולעשותו ניר, כלומר שאין מי שיכול לכובשו עכ"ל. וברמב"ן: הוא שלג בלשון כנען.

¹⁵¹ יונתן בן עוזיאל: טוורא דמסרי פירו"י. יעויין בהעמק דבר לנצ"י"ב "שריון הוא הר מבורך מאוד עד שנמשל ברכת הר ציון בו".

¹⁵² אלשיך: "שהיה קשה ליכבש ככבוש את איש לבוש שריון".

¹⁵³ לשון שיא.

¹⁵⁴ ע"פ הרמב"ן.

¹⁵⁵ ע"פ השערי אורה, הוצאת ישיבת החיים והשלום עמ' 56, 211. חרמון כנגד הכתר.

¹⁵⁶ אפשר דהכל גלום בראשון, חסד בשניר המשפיע (ככרמל), גבורה בשריון (כתבור), ואפשר להפך ע"פ הפירושים שבגוף המאמר. שיאון לשון גובה ופסגה. א"ן, וחרמון בל ינסו לעלות, והוי כנגד ארבע אותיות הויה.

¹⁵⁷ שופטים פ"ב 5.

ונמשך... מקליפת נוגה... והיא בחינה ממוצעת בין שלש קליפות הטמאות לגמרי ובין בחינות ומדרגות הקדושה... דרך משל האוכל בישרא שמינא דתורא ושותה יין מבושם להרחיב דעתו לה' ולתורתו... לקיים מצות ענג שבת ויו"ט, אזי נתברר חיות הבשר והיין שהיה נשפע מקליפת נוגה ועולה לה' כעולה וקרבו... אך מי שהוא בזוללי בשר וסובאי יין למלאות תאות גופו ונפשו... יורד חיות הבשר והיין שבקרבו ונכלל לפי שעה ברע גמור שבשלש קליפות¹⁵⁸. מסביר הרב צדוק¹⁵⁹ כי עכו כנגד קליפת נגה, ולכן מרחץ של אפורידיטי שרחץ בו רבן גמליאל בעכו היה והוא אליל של כוכב נוגה¹⁶⁰. לכן היתה עכו חציה בא"י וחציה בחו"ל¹⁶¹.

עזה

"רבי אומר תחילת קלקולו [של שמשון] בעזה... לפיכך לקה בעזה"¹⁶². ובמהר"ל בח"א שם "יש לך לדעת ולהבין השם הזה שהיה התחלת קלקולו בעזה לשון עז וחוזק, כי במידה זו חטא שמשון". ומצינו כי תוספת הא בסוף מילה לחוזקה הוא, עיין ליל מול לילה בפרדס רימונים¹⁶³.

ד' אמות של אדם

דברינו אמורים במקומות שהשפעתם טבועה בהם ע"י בורא העולם מקדמת דנא. ואלם אפשר שגם האדם הפרטי משפיע ומושפע מארבע האמות שעליהן הוא עומד ויושב. יסוד זה שמעתי מראש הישיבה הרב גולדוויכט זצ"ל. "וישמע הכנעני מלך ערד כי בא ישראל דרך האתרים וילחם עם ישראל וישב ממנו שבי"¹⁶⁴, ופירש רש"י: "דרך האתרים - דרך הנגב שהלכו בו מרגלים". הסביר רה"י כי עצם הליכת המרגלים באותה דרך בכוונת חטא, גרמה למשקע שלילי באותו מקום, והוא זה שהשפיע על רפיון ישראל¹⁶⁵. כה"ג "הנה נא העיר הזאת קרובה לנוס שמה והיא מצער"¹⁶⁶, פירש רש"י¹⁶⁷: "קרובה ישיבתה, נתיישיבה מקרוב, לפיכך לא נתמלאה סאתה עדיין". אך רה"י לדבריו: ישיבתה

¹⁵⁸ תניא, ליקוטי אמרים, סוף פ"ו, תחילת פ"ז.

¹⁵⁹ דובר צדק עמ' 165.

¹⁶⁰ רמב"ם בפירוש המשניות, על ע"ז דמ"ד ע"ב.

¹⁶¹ שיטת ר"ת, תוס' ד"ה ואשקלון, תחילת גיטין, ע"פי הירושלמי. עיי"ש בסוף תוס' דלגבי ישוב א"י

נחשבה עכו כחו"ל ולגבי חו"ל נחשבה כא"י, וכקליפת נגה.

¹⁶² סוטה ד"ט ע"ב.

¹⁶³ שער כ"ו פ"ב ושם להיפך.

¹⁶⁴ במדבר פכ"א 1.

¹⁶⁵ שנסתלק ענן במות אהרון, ראש השנה ד"ג ע"א, ועל שבאו להילחם והצליחו בראשונה.

¹⁶⁶ בראשית פ"ט 20.

¹⁶⁷ שבת ד"י ע"ב.

קרובה, שאין משקע שלילי של חטאים שיגרמו למתגורר שם לחטוא. לכן שניים שיושבים ואין ביניהם דברי תורה הרי זה מושב לצים¹⁶⁸, כנראה לפני כן ישבו מבטלי תורה במקום זה ו"הכשירו" את המקום לחטא. וממילא גם להיפך, הלומד תורה או מקיים מצוה במקום מסויים גורם למשקע חיובי באותו מקום, ולכן ייקל בעתיד על הנמצא בו לעבוד את בוראו. ראה לדבריו מצאתי בזוה"ק¹⁶⁹ דרבי אבא ור' יעקב בנו הלכו מטבריא לבי טרוניא חמוי, ולנו בכפר טרשא. לאחר לימוד תורה עמוק עם בעלי האכסניא הכריז: "ואתר דא הא דיינוה לעילא זימנא חדא... וכדין אשתדלותא די לן יממא ולילא באורייתא הוא, **ואתרא דא קא מסייעא לן**". יתר מכך כותה הרב צדוק¹⁷⁰: "מסתמא מעלת כל מקום מיוחד כפי מעלות הנפשות מישראל, וכל אחד הד' אמות שלו בא"י שהם נחלתו שייכים לו. ופירוש ד' אמות היינו מקום קבורה"¹⁷¹. לפי"ז לא רק שיש למקום השפעה על יושביו אלא שכל ד' אמות בארץ ישראל יש בהם דבר המייחדם והמשפיע שפע ייחודי.

ארץ תחתונה כנגד העליונה

"ויאמר ה' אלי...עלה ראש הפסגה ושא עיניך ימה וצפונה ותימנה ומזרחה וראה בעיניך כי לא תעבור את הירדן הזה"¹⁷². "ויעל משה מערבות מואב אל הר נבו ראש הפסגה ויראהו ה' את כל הארץ את הגלעד עד דן [מזרח עד צפון], ואת כל נפתלי [צפון] ואת ארץ אפרים ומנשה ואת כל ארץ יהודה עד הים האחרון [מערב עד דרום] ואת הנגב...הראתיך בעיניך ושמה לא תעבור"¹⁷³. מדוע סדר הראיה בציווי שונה מהפעולה? מסביר האלשיך הקדוש: "עלה ראש הפסגה ושא עיניך השמימה, ותראה מראות נבואה. ארץ החיים...הארץ העליונה לגבולותיה, כי מכח העליונה הושתה כולה לפניו כקערה [הופכית]"¹⁷⁴. "למען הכין אותו לראות את כל ארץ ישראל התחתונה, הראהו תחילה ארץ העליונה שלעומתה למעלה, וזה אומרו שא עיניך, ולא וראה בעיניך...תראה מה

¹⁶⁸ אבות פ"ג מ"ב.

¹⁶⁹ לך לך דצ"ד ע"א-ע"ב.

¹⁷⁰ ליקוטי מאמרים, עמ' 117.

¹⁷¹ תנחומא פקודי ג: "נוטלו המלאך [לנשמה כשהיא עובר במעי אמו] משם ומוליכו לן עדן...לערב מוליכו לגיהנום...ומראה לו מקום שהוא עתיד למות בו, ומקום **שהוא עתיד להיקבר בו**". ובשאר מאמרי רש"י עמ"ס סוכה: "הודעתך כי כל הנשמות כלולות באדה"ר קודם שחטא ואח"כ נשרו ממנו כשנתמעטה קומתו. והנה כמו שנשרו ניצוצי נשמתו כן נשרו ניצוצי גופו ונמצא כי כל הנשמות שבעולם תלויות באברי אדה"ר, זה בראשו וזה בעינו...ונודע כי אדה"ר נצבר עפרו מד' רוחות העולם, וכפי המקום אשר ניטל ממנו עפר, בחינת אבר פרטי שיש באדם...שם תהא קבורתו מן חלק האדמה אשר ממנו לוקח בראשונה באדה"ר...וזה סוד כי עפר אתה ואל עפר תשוב ר"ל לעפרו הראשון.

¹⁷² דברים פ"ג ג' 26-7 (פרשת ואתחנן).

¹⁷³ דברים פל"ד 1-4 (פרשת וזאת הברכה).

¹⁷⁴ אלשיך בואתחנן.

