

בלכתך בדרך

יוצא לאור ע"י
תלמידי ישיבת "כרם ביבנה"



קיץ תשס"ה



גבריאל 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-לוין 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
גבריאל 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
מרן 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 העיון
	ראש הישיבה - הרב מרדכי גרינברג שליט"א
11	השקה וזריעה [בסוגיא דחבית שנפלה לים הגדול, מכות ד' ע"א]
	הרב מאיר אורליאן
21	קנין חזקה "נעל גדר ופרץ"
	הרב נתנאל ברקוביץ
30	החזרת פיקדון
	הרב ד"ר דוד יעקב הלוי אפלבוים הי"ד
35	קידושין בין השמשות והזמה בעדי קידושין
	יצחק הלוי אפלבוים
42	הזמה עקיפה
	ר' אורי בצלאל פישר
47	קריאת קטן בד' פרשיות
87	שער הלכה
	ראש הכולל הרב זכריה טובי שליט"א
89	השימוש בכיור אחד לבשר וחלב
	הרב עדי יהודה נוסבאום
98	איסור הלימוד של חכמה יונית
131	שער אגדה
	ראש הישיבה - הרב מרדכי גרינברג שליט"א
133	ג' תפילותיו של משה (חלק ב')
	ראש הישיבה - הרב מרדכי גרינברג שליט"א
143	משה ומעשה העגל
	המשגיח - הרב אברהם ריבלין שליט"א
149	רות - מגילת החסד
	הרב קלמן מאיר בר שליט"א
165	מי כהחכם יודע פשר

פתח דבר

"המתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה" (כריתות יט ע"ב) – נקבעה הקביעה שהעוסק באלו נהנה (אף שגם תיאור מציאות הוא) ומאז שחרב בית מקדשנו ונוטל מאור עינינו אין לו לקב"ה אלא די אמות של שערים המצויינים בהלכה. העוסקים בתורת חלבים בפרשיות שכל עניינם תורת הקורבנות וחלקיהם הרי ודאי נהנים הם.

פעמים שמגבלות מימד הזמן כובלות את שפתי האדם למלל כלפי חוץ את נעימות פיו, וטוב שכך הוא הדבר, אך את צלילי המיתר הפורטים על שורשי הנאתו אין אפילו בידי הזמן לכבול ולמעלה מן הזמן הם.

מועדי ישראל מנשאים אל על את הנאתו הכביכול גופנית של האדם בעבודתו את הבורא יתברך, דוקא בזמנים קשים אשר כביכול מאהיל עין כבד על מחשבתו, טורח בעל הנפש לגלות עפר מעיניו הנמוכות ולהביט כלפי מעלה ע"מ לתלות את מציאת הוייתו באביו שבשמים. את הכוח להמשיך באמונה עילאית זו מספקים לו מאורעות הזמן המקודשים, אלו הטעונים קירבת אלוקים הם המאדירים את כוחות המאמין גם ביכולותיו בכל השנה כולה, וכל זאת כאשר נהנה הוא בעסק תורת החלבים שבכל עת ומועד.

העיתים המקודשים בשמחה שבין גאולת פורים לימי גאולת העבר וגאולת העתיד של ימי הפסח גדורים הם בהנאה שיכולה להשתלשל להנאה גופנית, אך השואל מה חובתי ואעשנה – עוסק הוא בפילפולא דאורייתא והנאת הקודש מתעלת ונוסכת בקירבו עד גבהי מרומי שמיא.

מגבלות הזמן יכולים הם לנתק את בני האנוש מההויה הרוחנית וקורה גם שנהפכים הם לבעלי יכולת ביטוי פנימית מתמעטת.

זקני ת"ח ככל שמזדקנים דעתם משתבחת עליהם (יעויין קינים כה ע"א) – "שאל אביך ויגדך זקניך ויאמרו לך" (דברים לב, ז), ונאמר "בישישים חכמה ואורך ימים תבונה" (איוב יב, יב) כיון המשומר המתיישן ומשתבח כך גם הם וכל כך למה הרי הזמן שולט עליהם באורך.

תלמידי חכמים הופכים להיות שכאלו אם ניצלו את הזמן – שימוש אמיתי בכל רגע ורגע הוא המזכה לקניית האור הגנוז המפתח את השתבחות והשתכללות הדיעה.

לאותות ולמועדים הם מועדי ה' – סימן הם בהארט שלהבת קדושתם לחוגגם כראוי מתוך שמחת הנאת עסק התורה – חדותא דשמעתא, שהפנמיות האלוקית שבו באה אל נכון בעבודת בוראו.

מרן רה"י זצ"ל בשיחותיו החודרות אל מעמקי סודות הנפש והזמן, לעולם סיים את דבריו בתיבה אחת אשר יוצקת אליה את תורתו על רגל אחת – "תורה" – ואידך זיל גמור, הכל – היינו הכל מתוך תורה, הזמן והמעשה ואפילו חוסר המעשה החיצוניות והפנימיות וכן הלאה, שכל מעשיך יהיו מתוך תורה, ומתוך כך עולה במצודה שגם האידך שכביכול זיל גמור יש בו גם הוא תורה.

עמקות העיון בכל חלק מחלקי התורה הנגלה ואף הנסתר, הם המנתבים את כל מהלכי בן התמותה אל נקודת ההנאה שמתקבלת ע"י מועדי קדשי ישראל.

בשבועות שבהם עומדים אנו עוסקים כל ישראל בקריאה ולימוד של תורת הקורבנות, אין טוב מכך מלהו"ל קובץ חידו"ת זה המכיל בקירבו מההנאה שבחדוותא דשמעתא בפילפולי דאורייתא מתורת רבנן ותלמדיהון.

זמנים קשים העוברים על ישראל דורשים תעצומות נפש אשר יסוד ביטויים צריך להיות מחובר אל תורת ה' על כל חלקיה, אף הרזים והעמוקים המגלים את חשיבות סוד ארץ ה' (יעויין תחילת ספר אורות), ואף הנגלים המעמיקים את קשר הרוח העצום שיש לעם ישראל אל ארצו דרך תורתו.

יהי רצון מלפני אדון כל העולמות ריבון כל העיתים והזמנים שתעלה מלפניו זכות עסק התורה בחביבות ובנעימות כראוי לתלמידי חכמים שבארץ ישראל ונזכה לראות בהתרוונות קול יעקב בהכלי התורה בכל אתר ואתר ולביאת משיח צדקנו.

המערכת :

ר' נתנאל ברקוביץ

שער העיון

ראש הישיבה - הרב מרדכי גרינברג שליט"א

השקה וזריעה

[בסוגיא דחבית שנפלה לים הגדול, מכות ד' ע"א]

א"ר יהודה אמר רב חבית של מים שנפלה לים הגדול, הטובל שם לא עלה לו טבילה, חיישינן לגי' לוגין שלא יהיו במקום אחד. ופירש"י: "לא עלתה לו טבילה, שמא כל מים שהיו בחבית עומדים יחד, ושמא בא זה ראשו ורובו במים שאובין וזה אחד מן הפוסלים את התרומה".

ובהמשך הביאה הגמ' תניא נמי הכי, חבית מלאה יין שנפלה לים הגדול, הטובל שם לא עלתה לו טבילה, וכן ככר של תרומה שנפל שם טמא, ופירש"י: "שמא היין עומד במקומו ונטמא מחמת האדם וחזר וטמא את הככר".

התוס' בד"ה אמר רב יהודה הקשה על רש"י וכתבו וז"ל: ולא נראה דהא מדשוי להו השקה כמחוברים לטהרם מטומאה הוא הדין לענין טבילה נמי. ועוד, דאמרינן בביצה (יח:) מטבילין כלי ע"ג מימיו לטהרו והיכי סליקא ליה טבילה לגו מנא הא המים שבתוכו שאובין ולא מיערב, ובהשקה בעלמא עדיף (טריף) להו אלא ודאי נעשין מחוברין גם לענין טבילה, לכך נראה דגרסינן במילתיה דרב יהודה חבית מלאה יין". ולכן לא עלתה לו טבילה דמי הים קוו וקיימי ושמא עדיין הוא צבור ועומד 15 ד במקומו ואיסור ניכר (גי' הב"ח: ואינו ניכר) וטובל בין, עכ"ל.

וכוונת התוס' להקשות על רש"י, איך יתכן שלא עלתה לו טבילה, והרי יש דין השקה למים טמאים שנעשים טהורין שע"י השקת המים הטמאים הופכים המים שבכלי לטהורים, ומועילים אף לטהר את הכלי, והרי מי המקוה לא נכנסים לתוך הכלי, ואיך נטהר, אלא ודאי ע"י השקה הופכים המים שבכלי לכשרים לטבילה, ואיך כתב רש"י שלא עלתה לו טבילה.

אמנם, כבר כ' המפרשים שאין כוונת רש"י שלא עלתה לו טבילה ונשאר בטומאתו, דודאי נטהר, אלא שרש"י דייק וכי' שנטמא רק לענין תרומה, וזה אחד מהדברים שגזרו חכמים במס' שבת (יג:), שהבא ראשו ורובו במים שאובים או שנפלו עליו גי' לוגין שאובין

נפסל מאכילת תרומה, כדי שלא יאמרו שמים שאובים מטהרים, שהיו רוחצין אז במי מערות סרוחים, ולאחר הטבילה היו רוחצין במים שאובין, והיו טועים ואומרים שהשאובים הם המטהרים, וע"כ גזרו שיפסלו מלאכול בתרומה, וזו הגזירה בסוגיא דידן, שחוששין שיש ג' שאובין במקום אחד, וחלה עליו הגזירה, אבל ודאי גם רש"י מודה שאם היה טמא נטהר כיון שהמים כשרים לטבילה ע"י השקה.

ולכאורה, קשים דברי התוס', שודאי זו כוונת רש"י כדמוכח מדבריו, וא"כ מה הקשה על רש"י דמהני השקה, הרי גם רש"י מודה לדבריו אלא שכאן נפסל בגזירת מים שאובין הפוסלים לענין תרומה.

וכתב הרש"ש כאן, שמדברי התוס' משמע שלרש"י לא עלתה טבילה כלל, ואולי גירסא אחרת היה לפניו ברש"י.

אמנם, על רש"י באמת קשה, שאם רש"י מודה שהוכשרו המים ע"י השקה, מה שיך כאן גזירת מים שאובין לפסול תרומה, והרי אין כאן מים שאובין, דכבר הוכשרו בהשקה, ובודאי כוונת רש"י, שאף שהוכשרו בהשקה, מ"מ שם מים שאובין עליהם, וכיון שגזירת חכמים היתה על מים שאובים, חלה הגזירה גם על מים אלו. ועדיין יש להבין, דסו"ס אם הוכשרו המים ע"י השקה, אמאי שם שאובים עליהם, ומדוע הם בכלל הגזירה של מים שאובים הפוסלים לתרומה?

בשיטות הראשונים בסוגיא מצינו עוד שתי שיטות הטעונות הסבר.

שיטת המאירי, שגרס בתחילת הסוגיא כרש"י: חבית של מים שנפלה לים הגדול, הטובל שם לא עלתה לו טבילה וכו', ופי' שלא נאמר לחוד בטבילה זו לנדה ולשאר טומאות, אלא בתרומה בלבד, ומטעם מה שגזרו שהבא ראשו ורובו במים שאובים או שנפלו על ראשו ועל רובו ג' לוגין מים שאובים, אפי' היה טהור יהא נחשב לשני לטומאה, וכבר ידעת בטיבה של טומאה זו וכו', אבל לענין שאר טומאות ודאי עלתה לו טבילה.

אלא, שבהמשך, כשהביא המאירי דברי הברייתא "וכן ככר של תרומה", כתב: חבית של מים שנפלה לים הגדול והיו המים שבתבית טמאים, ונפל שם ככר של תרומה הרי הוא טמא. ושמה תאמר והלא טהרו המים בהשקה ובטלו להם מתורת זריעה, ר"ל שכל מים טמאים שהשיקן עם מים שבמקוה טהורים, כמ"ש במס' יום טוב (יז:), ואם תאמר במים טהורים שאין להם ענין בהשקה, ולטמא את הככר מתורת ביאתו במים שאובים, הרי אין תקנה זו אלא באדם ומטעם שהזכרנו. יש לפרש שאין השקה מועילה למים טמאים אלא כשהשמים טהורים צפים על גביהם, ולא שיתערבו לגמרי, שהרי אף אם היו הטמאים בעששית שפיה צר ומים שבתוכה במקומם הם עומדים, כיוון שהציף על פיה מי

המקוה טהורים, שענין זה אצל מים כזריעה אצל זרעים ואוכלים טמאים, אבל ים הגדול, שהמים טמאים עומדים במקומם עליונים, ואין מי ים הגדול צפין עליהם, שהרי הן עומדות נקוות בעצמן, אין השקה מטהרתם.

ודבריו קשים להבנה, שאם אין השקה מועילה כיוון שאין מי הים עולים על גביהם, אמאי פירש למעלה, במימרא דר"י אמר רב, שזה לענין גזירת שאובים, ולתרומה, והרי אין השקה בים הגדול, א"כ פשוט שלא עלתה לו טבילה.

ועוד, למה פ"י בכיכר של תרומה שנפלו מים טמאים, אפי" מים טהורים, וטבל שם טמא, וכיון שבים לא מהני השקה, נטמאו המים ומטמאים את הככר.

ועוד שיטה תמוהה בסוגיא, והיא שיטת הרמב"ם, שבפ"ו מהל' מקואות ה"י כתב וז"ל: חבית מלאה מים שנפלה לים הגדול וכו' הטובל שם לא עלתה לו טבילה, א"א לגי' לוגין שלא יהיו במקום אחד, וככר של תרומה שנפל לשם, נטמא במים השאובים, שהרי המים עומדים שם. הרי פ"י כגירסת רש"י שהטובל שם לא עלתה לו טבילה, ולא הזכיר גזירת ג' שאובים לתרומה, ומשמע שלא עלתה לו טבילה כלל, וזה ודאי קשה, אמאי לא מהני כאן השקה.

ויותר קשה, שהביא הדין השני של ככר של תרומה, ובוה גם רש"י מודה לתוס' שגורסים חבית מלאה יין, ואילו הרמב"ם גרס אף בזה "חבית מים", שאם נפלה אח"כ ככר של תרומה נטמאה, והרי בזה ודאי נטהרו המים ע"י השקה ואיך נטמאה התרומה, ע"ש בנו"כ.

בספר קהילות יעקב כאן סי' ד' כתב לפרש מחלוקת רש"י ותוס', עפ"י מה שמבואר בהל' מקוואות שו"ע יו"ד סי' ר"א סעיף נב', וכתב שם השו"ע וז"ל: הבא לערב מקוה פסול עם מקוה כשר להכשירו או ששניהם חסרים ובא לערבם ולהכשירם, צריך שיהא הנקב שביניהם רחב כשפופרת הנוד, ולאחר שנתערב הפסול עם הכשר, אפי' רגע נשאר לעולם בהכשרו, אפי' נסתם הנקב אח"כ.

וכתב ע"ז הש"ך שם בס"ק קי"ב בשם ר' ירוחם שנסתפקו המפרשים אם נשאר השאוב בהכשרו, או כיוון שנסתם הנקב, חוזר לפוסלו כבתחילה, ודבריו הוזכרו בב"י ובד"מ.

ויש להסביר ספיקם של המפרשים בשאלה, האם השקה הופכת את המים להיות מי מקוה כשרים, וכמו שהשקה מהני להפוך מים טמאים לטהורים, הו"ה שהם מקבלים את דינו של המקוה לענין שאינם שאובים, או שמא עדין יש על מים אלו שם פסול של מים שאובים, אלא שחדשה התורה שע"י החיבור למי המקוה ע"י השקה, אפשר לטבול

בהם, אף שהם עדין מים שאובים, מ"מ חידשה תורה שכל המחובר למקוה כמקוה דמי, אבל ברגע שנותק הקשר למקוה, אינם כשרים לטבילה כיוון שהם באמת מים שאובים, ולמקוה אינם מחוברים.

וכן נפמ"נ בענין מים שאובים שנכנסו למקוה, ואח"כ הוציאו ממנו כמות מים שברור שלא נשאר מהמ' סאה הראשונים, שדעת הראב"ד (בבעלי הנפש פ"א) שהמקוה פסול, כיון שאין בו מ' סאה של מים כשרים, אף שכשהתחברו המים השאובים למ' הסאה הראשונים, היה מקום לומר שהם עצמם הפכו למים כשרים, מ"מ חזינן מדברי הראב"ד לא כך, אלא כל כשרותם בהיותם מחוברים למ' סאה הכשרים, וכשפחתו ממ' סאה כשרים אין כאן מקוה, ואין כאן חיבור למקוה (וע' ע"ז' באמרי משה פרק א' סעיף מא' ומ"ב).

וא"כ, י"ל שרש"י סובר כאותה שיטה שכשנסתם הנקב חזרו לפסולם, ומוכח שעדיין שם מים שאובים עליהם, ואינם מתבטלים כלפי המקוה, אלא שכל זמן שהם מחוברים יש להם שם מקוה, אבל כשנותקו, חזרו לפסולם, כיוון שעדיין שם שאובים עליהם, וממילא שייך בהם גזירת מים שאובים לענין פסול תרומה.

והתוס' סוברים שכשם שנטהרו המים ע"י השקה, כך מועילה ההשקה להפקיע מהם שם שאובים, וגם בנסתם הנקב או נחסרו המ' סאה, כשרה המקוה, משום שכבר פקע מהם פסול שאובים, וממילא לא שייך כלל גזירת שאובים לענין תרומה, שכבר אין להם שם שאובים כלל, וע"כ כ' תוס' שיש לגרוס "חבית של יין".

ולפי"ז אין צורך כמובן לומר שלתוס' היתה גירסא אחרת ברש"י, כדברי הרש"ש, שודאי יודע תוס' שכוונת רש"י היא לענין גזירת מים שאובים לפסול תרומה, ולא שלא עלתה לו טבילה כלל, אלא שע"ז גופא הקשו תוס', שאם מהני השקה מטומאה לטהרה, הו"ה שפקע שם שאובים לענין גזירת שאובים, ורש"י כאמור חולק וס"ל שעדיין שם שאובים עליהם, ורק חיבורם למקוה מכשירתם לטבול בהם, וכיוון ששם שאובים עליהם, שייכת הגזירה של מים שאובים.

ובשיטת הרמב"ם כ' הקה"י שיש לפרשו כשי' ר' משה הדרשן שהובא בריטב"א כאן, וז"ל: דשאנו הכא דהים הגדול מימיו מלוחים וכבדים ואין המים המתוקים מתערבים עמהם, ואותם ג' לוגים הם עומדים במקומם והוי כאיסור שנפל בהיתר והוא ניכר שם שאינו מתבטל, ולא אמרו שהשאובים או הטמאים נכשרים במקוה, אלא במקוה דווקא או בנהרות שמימיהם אינם מלוחים ומתערבים מיד ואינן נכרים כלל.

ולפי שיטה זו מתבארת שיטת הרמב"ם שמים מתוקים שנתערבו במים מלוחים אינם נטהרים בהשקה, וע"כ הטובל שם לא עלתה לו טבילה, ואם נפלה ככר של תרומה אח"כ, נטמאה הככר.

אלא ששיטה זו של ר' משה הדרשן טעונה הסבר, דמאי שייכא עניין ביטול ברוב להכא, הרי כאן דנים בדין השקה, והוא עניין חיבור, ומה שייך לומר שאין המים מתערבים והוי כדבר הניכר שזה ענין לביטול ברוב?

ועוד, במה גרוע מים מתוקים במים מלוחים שאינם מתערבים יותר מכלי מלא מים טמאים, הנטהר במקוה ע"י השקה, והרי כאן ודאי שהמים הטמאים אינם מתערבים ואינם בטלים, ואף שניכרים בפני עצמם, מ"מ טהרו בהשקה, וכ"ש כשהם בים הגדול בלא כלי, שתועיל השקה.

ונראה שיש לחקור ביסוד דין השקה. דתנן בביצה יז: ושויין שמשיקין את המים בכלי אבן לטהרם, ופירש"י: מי שיש לו מים יפים לשתות ונטמאו, ממלא מהם כלי אבן ונותן במקוה מים מלוחים עד שמשיק מים למים, ונמצא אלו זרועים ומחוברים למי המקוה ובטלו אגביהו וטהרו, ואין עוד טהרה במקוה לכל אוכל ומשקה אלא למים, ולא בתורת טבילה אלא בתורת זריעה כדאמרין בפסחים פרק כל שעה (לד:).

וענין זריעה הוא, שכשם שזרעים טמאים שזרען בקרקע, גידוליהם טהורים, והיינו משום שהזרעים בטלים אגב הקרקע, הו"ה בהשקה, בטלים המים הטמאים במים הטהורים, אלא שחידוש דין השקה הוא, שאין צורך שהמים יתבטלו באמת כדין מיעוט ברוב, אלא די בזה שישנה נגיעה במים וחידשה תורה שיש לראות את העירוב הזה כאילו נתערבו כל המים ובטלו.

ולפי"ז שייכא דין השקה מדין זריעה, בדין ביטול ברוב, וי"ל שמה שחידשה התורה שרואים את כל המים כאילו הם מעורבים, זה דווקא כשיש היכי תמצי שאם היו מעורבים היו בטלים, בזה סגי בהשקה בלבד, אבל במקום שידוע לנו שאינם בני עירוב וביטול, כמו מים מתוקים במלוחים, בזה ודאי לא תהני השקה, שהרי במהותם אינם מתערבים, וע"כ לא שייך לומר בה שע"י השקה נראה כאילו הכל נתערב.

וזוהי שיטת ר' משה הדרשן, שמלוחים ומתוקים "הוי כאיסור שנפל בהיתר והוא ניכר שם שאינו מתבטל", שכמו שבדיני ביטול ברוב, אין הביטול מועיל במקום שאינו מתערב והוא ניכר, כך לא תהני השקה במקום שידוע שאין בכוחו להתערב, ולא שייך שנאמר שע"י הנגיעה רואים כאילו הכל מעורב ובטל.

והנה דברי המשנה בביצה ורש"י שם, איירי לעניין מים שנטמאו, ובזה אמרה הגמ' בביצה שם ובפסחים לד': שמועיל השקה מדין זריעה, אבל לענין מים שאובים שמהני השקה במקוה, י"ל שאין זה מדין זריעה, היינו שהמים בטלים במקוה וממילא דינם כמים כשרים, אלא י"ל שזה מהני מדין חיבור למקוה, שכל המחובר למקוה יש לו שם מקוה, וע"כ כשרים לטבילה (ועי' לקמן מאי שנא' טמאים משאובים).

על החילוק בין השקה שמהני מדין עירוב ובין השקה שמהני מדין חיבור, מצאנו גם בדברי ר' חיים על הרמב"ם בפ"ז מהל' טומאת אוכלין הל"ה, שכי' לחלק בין חיבור ע"י טופח ע"מ להטפח ובין עירוב בשפופרת הנאד, וז"ל: והנראה לומר בזה דבאמת תרי שעורי ודינים נפרדים ניהו מד"ת בכה"ת – דין עירוב ודין חיבור, ודין טופח ע"מ להטפח הוא שיעור בדין חיבור, והיכא דצריכים לדין עירוב הוי שעורו כשפופה"נ, וזהו הדין דעירוב מקואות כשפופה"נ משום שלצרף שני מקוואות יחד (כשבכל אחד כ' סאין) שיהיו חשובין חד מקוה ויהא בהם שיעורא דמי' סאה, לא סגי בדין חיבור לצד מה שהמים מחוברים זה לזה, כי אם דצריכין לדין עירוב, וע"ז הוא דנאמר הדין דעירוב מקואות כשפופה"נ, וכן לענין קידוש מי חטאת, דבעינן שיחול הקידוש מאחד לחבירו, ג"כ צריכין לדין עירוב, ולא סגי בחיבור לבד, וע"כ צריכין כשפופה"נ, דזהו שעור עירוב, משא"כ לענין דין השקה של שאובים וטהרת מים טמאים, דלא צריכין כלל לצרפן ליתר המקוה, ועיקר דין טהרתן והפקעת שם שאיבה שבהן הוא רק במה שחל עליהם בעצמם שם מקוה, בזה לא צריכין לדין עירוב, ורק דין חיבור לבד, דכל המחובר למקוה חל ביה שם מקוה, וממילא דפקע מיניה דין שאיבה ונטהר מגזיה"כ דמקוה מים יהיה טהור, וע"כ שפיר סגי בזה בטופח להטפח, דזהו שעור דחיבור.

ואם כי ר' חיים הולך בדרך אחרת, שאינו מחלק בין הפקעת שם שאובים לטהרת מים מטומאתם, ובשניהם סגי בדין חיבור למקוה, מ"מ י"ל בשיטת רש"י שיש חילוק ביניהם, ולהפקעת הטומאה בעינן זריעה, היינו ביטול המים הטמאים בטהורים, אבל לענין הפקעת שם שאובים, לא מהני ביטול, ובזה י"ל שהמים כשרים רק משום היותם מחוברים למקוה, וממילא לא פקע מהם שם שאובים. וזו היא שי' רש"י לחלק בין מים טמאים למים שאובים.

אבל התוס' והריטב"א פליגי ארש"י, וס"ל שאין חילוק, וכששם שהטומאה פקעה מצד היות המים זרועים ובטלים במקוה, הו"ה שפקעו מהם שם השאובים.

ומדויק ל' התוס' והריטב"א, שהריטב"א כתב אחר שהביא המשנה הנ"ל בביצה, ששוין שמשיקין בכלי אבן לטהרם, וז"ל: ודין זה במים דוקא מדין זריעה וכו', וכיוון

שלענין טומאה אנו דנין אותו כזרועין ושחזרו כמים שבנהר, אפי' להוציאן מדין מים שאובין י"ל כן, שאף שבתוך הכלי שבנהר או בים עלתה לו טבילה, כל שיש שם נקב כשפופה"נ כדין השקה, שכבר נתבטלה שאיבתן, וחזרו כאילו לא נשאבו כלל.

הרי שהדגיש הריטב"א שאין חילוק בין טהרת מים טמאים למים שאובין, והיסוד הוא שע"י השקה נתבטלה שאיבתן וחזרו כאילו לא נשאבו כלל, והיינו, שאין ההכשר מצד היותם מחוברים למקוה, אלא מצד שבטלו כלפי המקוה, ובטל שם שאובין מהם, וממילא ברור שאף אם יתנתקו מהמקוה, לא יחזרו לאיסורם, שהרי בטל מהם שם שאובים.

ולפי"ז נבין גם את שיטת המאירי, שבדברי ר' יהודה אמר רב כ' כפירש"י, שהמים שנשפכו מהחבית טהורים, וטמא שטבל שם עלתה לו טבילה, ורק לענין תרומה נפסל מגזירת מים שאובים, ואילו בסיפא לענין ככר של תרומה שנפל באותם מים, כ' המאירי שנפלו מים טמאים, ואינם נטהרים בהשקה, כיון שמי הים לא עולין עליהם מלמעלה. ושאלנו, אם המאירי מפרש ברישא כרש"י, הרי ס"ל שהמים נטהרו בהשקה, ורק גזירת שאובים יש כאן לענין תרומה. ואם השקה מועילה מדוע הככר טמאה, הרי המים הטמאים שנשפכו לים נטהרו בהשקה ואיך יטמאו את הככר?

מעתה י"ל שחילוק יש בין לטהר המים שנשפכו מטומאתם, לבין הכשרתם למי מקוה ושלא יהיה עליהם שם מים שאובים. שלענין לטהרם מטומאה כתב המאירי שכיון שמי הים לא עולים עליהם, אינם נטהרים, דלענין לטהרם מטומאה צריכים הם להתבטל במי הים, וזה ע"י תערובת, וכיון שמי הים לא עולים עליהם, אינם מתערבים ואינם בטלים ולא מהני לזה השקה. אבל ברישא איירי לענין לטהרם משם שאובים, ובזה אין צורך לדון ביטול, וסגי במגע כדי לחברם למי הים, וחיבור זה נותן להם שם מקוה, אף שהם עדיין מים שאובים, וע"כ עלתה לו טבילה לטמא, ורק לענין תרומה הם פסולים מגזירת מים שאובים.

והתוס' ס"ל כהריטב"א, שכשם שנטהרו המים מטומאתם ע"י העירוב, ויש לזה דין ביטול, וע"כ בטלו המים וטהרו מטומאתם, הו"ה שבטל מהם שם שאובים, וע"כ לא שייך בזה גזירת מים שאובים, וע"כ הקשו על רש"י, מה שייך כאן גזירה זו, ומדויק לשונם: "דהא מדשוי להו השקה כמחברים לטהרם מטומאה, הו"ה לענין טבילה נמי", היינו שאין חילוק בין טהרה מטומאה לענין מים שאובים להכשירם למי מקוה.

והמשיכו התוס': "ועוד דאמרינן בביצה מטבילין כלי ע"ג מימיו לטהרו, והיכי סלקא ליה טבילה לגו מנא, הא המים שבתוכו שאובים ולא מיערבי ובהשקה בעלמא עדיף (צ"ל

טריף) להו", וכוונת התוס', שבהשקה בעלמא טריף, היינו שהם מעורבבים ע"י השקה, שאנו רואים אותם כאילו התערבו ובטלו ע"י ההשקה, וכשבטלו, מהני הביטול הן לעניין טומאה וכן לעניין שאובים. ודלא כרש"י והמאירי שחילקו ביניהם, וס"ל דעדיין שם שאובים עליהם, והוכשרו רק ע"י חיבורם, וע"כ שייך בהם גזירת שאובים לעניין תרומה.

ועדיין יש להבין את שיטת רש"י שמחלק בין השקה לטהר מים מטומאתם, להשקת מים שאובים לתת להם דין מקוה, שהמים הטמאים רואים אותם כאילו בטלו במים הטהורים, ואילו במים שאובים אין השקה מועילה אלא לחברם למקוה, לתת לו שם מקוה, אך לא בטל מהם שם מים שאובים.

ונראה לפרש שיטת רש"י ומחלוקתו עם התוס' והריטב"א עפ"י דברי העונג יו"ט בסי' ד'. השאלה הנידונית שם היא בדבר חוטים שלא נטוו לשם מצוות ציצית, ונתערבו בחוטים שנטוו לשם ציצית, האם מותר להטילם בבגד ד' כנפות.

לכאורה יש לדון בזה מצד ביטול ברוב, וכל החוטים יהיו כשרים למצוות ציצית, אלא שיש מקום לומר שביטול ברוב מהני רק במקום שיש שם איסור או פסול על המיעוט, וע"ז אמרה התורה שאם נתערב ברוב כשר, בטל פסולו ונסתלק איסורו, ונעשה כרוב המבטל, אבל בדבר שפסולו בחסרון מעשה, כמו מצה שלא נאפתה לשמה, לא יועיל ביטול ברוב, שהביטול אינו יכול להעניק למיעוט מעלת הרוב, אלא רק להסיר חסרון המיעוט, וכיוון שהמצה או החוטים חסרים מעלת הלשמה, לא יועיל כאן הביטול.

ובזה ביאר דברי התוס' בחולין יא' ע"ב ד"ה ליחוש, שהקשו התוס' מהסוגיא בסנהדרין ע"ט ע"ב, נתערבו נסקלין בנשרפין ידונו בסקילה הקלה, אע"כ דרוב נשרפין נינהו, ואמאי לא אזלינן בתר רובא וישרפו כולם.

"ותי' ר"ת דכיוון דממה נפשך הוא נהרג, לענין באיזו מיתה הוא נהרג לא אזלינן בתר רובא".

והתוס' סתמו דבריהם ולא פירשו אמאי לענין איזו מיתה לא אזלינן בתר רובא.

ופי' העונג יו"ט עפ"י דבריו, שכיון שאי אפשר לדון אדם למיתה אלא עפ"י פסק ב"ד, שיפסקו עליו מיתה הראויה לו בדינו, לא יועיל ביטול ברוב לתת לו מעלת הנשרפין, דסו"ס הוא מחוסר גמר דין דשריפה והביטול לא יקנה לו מעלת הרוב המבטל.

ובזה מיושב מה שהקשו על התוס' מהא דשריפת בת כהן, דלפי דברי התוס' שלענין באיזה מיתה להורגו לא אזלינן בתר רובא, א"כ לא משכחת לה בת כהן בשריפה, דמנ"ל

שהיא בת כהן, וע"כ משום דאזלין בתר רובא ורוב בעילות אחר הבעל, והרי אין הולכים אחר הרוב לקבוע באיזה מיתה.

ולהנ"ל אתי שפיר, דודאי אזלין בתר רובא גם לענין באיזה מיתה להורגו, אלא כוונת התוס' שנסקלין שנתערבו בנשרפין לא יקבלו מעלת הרוב המבטל וישרפו, משום שלענין זה לא אזלין בתר רובא, שביטול ברוב מועיל לסלק החסרון ולא לתת מעלה, אבל בעלמא ודאי אזלין בתר רוב, גם בענין נפשות.

וכן מתורצת בזה קושיית החוות דעת בסי' קא' ביו"ד, על הא דאיתא בפסחים פח' חמשה שנתערבו עורות פסחיהן ונמצא יבלת באחד מהם, שכולן אינן נאכלות, והקשה אמאי לא אמרינן דבטל ברוב ויהיו כולן מותרות.

ולהנ"ל אתי שפיר, שכיון שיבלת פוסלת הקרבן, א"כ לא נעשה כל הכשר בבהמה להתירה לאוכלה כשאר קדשים, ולא נעשה בה שחיטה וזריקת דמים ולא יועיל שם ביטול ברוב לתת לה דין קרבן כשר.

ובהמשך דבריו שם כתב שדבר זה תלוי במחלוקת רש"י ותוס' במנחות כג', אי אזלין בתר בטל או בתר מבטל, והוכיח שרש"י סובר שביטול לא מועיל לקנות מעלת המבטל, ואילו לתוס' מהני הביטול גם לענין זה (אמנם בסוף דבריו הסתפק האם מוכח כן מרש"י ותוס').

ולפי"ז י"ל שבזה תלויה מחלוקת רש"י ותוס' בענייננו, שמים טמאים אין צורך אלא להוריד מהם החסרון שיש בהם, וע"כ שייך ביטול ברוב, והשקה מדין זריעה הוי כביטול ונטהרו המים, אבל לענין מים שאובים שיש בהם חסרון שלא נעשו בידי שמים י"ל שמעלה זו לא יקבלו, ואף שירד מהם שם טומאה, אבל שם שאובים להפכם למים שבידי שמים לא מהני הביטול, ובזה פליגי רש"י עם תוס' והריטב"א, דלדידהו בטלו המים ומקבלים שם מקוה וירד מהם שם שאובים, ולרש"י לא מהני הביטול ואינם מים בידי שמים, ורק חיבורם למקוה הוא דמהני אף שעדין שם שאובים עליהם ובזה אזלי רש"י ותוס' לשיטתם.

ומדויק לשם התוס' שאמרו: דהא מדשוי להו השקה כמחוברים לטהרם מטומאה, הו"ה לענין טבילה נמי, שלתוס' הא בהא תליא, ולכן מהני השקה כזריעה לטהר מטומאה, הרי המים בטלים ומהני ביטול גם לעניין שם שאובים.

וכן מלשון הריטב"א שכתב ג"כ שכיוון שזריעה מהני לטומאה, הו"ה לשאובים, וכיון שנזרעו הוי כאילו לא נשאבו כלל, שהביטול ברוב מוריד חסרון השאובין.

והיה אפשר גם לומר שבזה גופא פליגי הראשונים, האם "בידי שמים" הוא מעלה, או ששאובין הוא חסרון, ולפי"ז אפשר לומר שלכו"ע אין הביטול מעניק מעלת הרוב אלא שכאן יש להסתפק אם די להוריד חסרון בידי אדם, או שיש צורך במעלה שבידי שמים, ולזה לא מהני ביטול ברוב.

(דברים אלו נכתבו בעת לימודנו מס' מכות בשנת תשל"ד, השתא בשנת תשס"ד חזינא שעסק בזה הגאון ר' שמואל רוזובסקי בשיעוריו, אך משנה לא זזה ממקומה).

הרב מאיר אורליאן

קניין חזקה "נעל גדר ופרץ"

א. הקדמה

במשנה (ב"ב מב.) מבואר דין קניין חזקה: "אבל בנותן מתנה והאחין שחלקו והמחזיק בנכסי הגר, נעל גדר ופרץ כל שהוא הרי זו חזקה". ובגמ' (נג.) מפרש להדיא דין גדר כל שהוא, שהשלים גדר עשרה, דמעיקרא סלקי ברווחא והשתא בדוחקא, ופרץ כל שהוא איפכא - מדוחקא לרווחא, עיי"ש. אמנם לא מבואר בגמ' מהו "נעל כל שהוא". עוד מבואר (שם) בענין "נתן צרור והועיל", דקניין חזקה צריך דבר המועיל ולא מניעה מהיזק, דהוי מבריה ארי בעלמא. רצוננו במאמר זה להתמקד בקניין נעל, ולבאר ג' נקודות:

- א. מהי צורת קניין נעל?
- ב. מה היחס בין נעל לבין גדר ופרץ ושאר אופני קניין חזקה?
- ג. למה לא נחשב נעל למבריה ארי, שמציל מגניבה ונזק?

ב. דעת הרשב"ם

הרשב"ם (מב. ד"ה נעל) פי': "נעל. עשה דלת". כלומר, לדברי הרשב"ם, קניין נעל הוא דוקא בדומה לגדר ופרץ ושאר אופני קניין חזקה - תיקון בגוף הקרקע ע"י בניין¹. ועפ"י פי' הרשב"ם "נעל כל שהוא" בדומה לגדר ופרץ כל שהוא, וז"ל (נג.) ד"ה השתא קעיילי):

שסתם פתח סתימה כל שהוא, דמעיקרא עיילי לה ברווחא והשתא עיילי לה בדוחקא, אי"נ שקבע מנעול בדלת לנעול בו, דהיינו בנין. אבל סגר את הדלת

¹ וכ"כ להדיא (נג.) ד"ה הא): "ואין קרוי חזקה אלא דומיא דגדר ופרץ, שעושה בו בנין או כל תיקון הצריך לו לשדה, כגון משקה מים או זומר או זורע או חורש".

ונעל במפתח בנכסי הגר אינה חזקה, דאין זה אלא עושה מצוה לשמור בית חבירו, ומבריה ארי מנכסי חבירו הוא כדלקמן בשמעותין.

והוסיף הרשב"ם להקשות:

ואע"ג דגבי שכירות בתים אמרי' בפסחים (דף ד.) משמסר לו מפתחות הוי בחזקת שוכר, וה"ה לגבי לקנותו, ה"מ במוכר ומשכיר לחבירו. אבל בנכסי הגר, מי מסר לו מפתחות שיקנה?! הלכך צריך בנין כל שהוא.

היוצא מדברי הרשב"ם דסגר הדלת ונעל במפתח לא הוי חזקה (עכ"פ בנכסי הגר), דמבריה ארי הוא, אלא בעינן סתימת פתח או קביעת מנעול דוקא. [ומשמע דבתיקון דלת בלבד קנה, וא"צ נעילה אח"כ, וכ"כ הרא"ש (סי' נט) בדעתו.] ומסירת המפתח קונה בשוכר וה"ה בלוקח, אבל לא בנכסי הגר.

ובתוס' (נב: ד"ה נעל) ושאר ראשונים הקשו עמש"כ הרשב"ם דמסירת המפתח קנה בלוקח, מסוגיא מפורשת (ב"ק נב.) דמסירת המפתח הוי רק כא"ל לך חזק וקני, אך צריכים עדיין קניין חזקה אח"כ. ולכן חילקו בין קניין - דלא מהני מסירת המפתח, לבין בדיקת חמץ - שתלוי במי שיכול ליכנס ולבדוק². אמנם, גם רש"י פי' בפסחים (שם ד"ה במסירת המפתח) ש"מסירת המפתח הוא קניין השכירות".

ובב"ח (חוי"מ סי' קצ"ב ס"ב) תי' לרשב"ם עפ"י דברי הירושלמי קידו' (פ"א ה"ד) דאיתא בסתם שקנה במסירת דלי, משכוכית, ומפתח, ואינו מפרש לעניין לך חזק וקני. וכבר הביא הר"ן (קידו' ח. בדפי הרי"ף ד"ה כיצד) פלוגתא דבבלי וירושלמי בזה. ובאר הב"ח, דעד כאן לא פליג הבבלי אירושלמי שלא קנה במסירת המפתח אלא במסר סתם, אבל אם אמר להדיא לשם קניין - קנה גם להבנת הבבלי. ודבריו חידוש גדול הם.

ועדיין יש להקשות מסברא בדעת הרשב"ם מיניה וביה. דאי ס"ל לרשב"ם דנעילת הדלת הוי מבריה ארי ולא קנה, א"כ היאך תועיל מסירת המפתח שאינו אלא הכשר נעילה?! ועוד, עמש"כ הרשב"ם דנעילת הדלת לא קנה, הקשו התוס' (שם) ושאר ראשונים מסוגיא גיטין (עז:): בגט שכ"מ, דאמרי' "ותיזיל איהי ותיחוד ותפתח ותחזיק ביה", אלמא דנעילה לחודה קני!

ובלח"מ (פ"ב מהל' זכייה ומתנה ה"ג) תי' לרשב"ם דגם בנעילת דלת יש לחלק בין נכסי חבירו לנכסי הגר, דבנכסי חבירו קנה בנעילה ובנכסי הגר לא קנה עד שיעמיד דלתות. ואפשר לפרש טעם החילוק, דבנכסי חבירו דאיכא דעת אחרת מקנה - סגי

² לדעת התוס', מתחייב השוכר בבדיקת חמץ במסירת המפתח בלבד, אך לשאר הראשונים בעינן תרתי לחייב את השוכר - קנין וגם מסירת המפתח, וכ"פ בשו"ע (או"ח סי' תל"ז ס"א).

במעשה סמלי שיש בו היכר בעלות, משא"כ בנכסי הגר דליכא אחר המקנה - צריך מעשה המועיל בעצם לגוף הקרקע.³ ולדבריו אתי שפיר נמי דלא עדיף מסירת המפתח מנעילת הדלת, דשניהם שווים לקנות בנכסי חבירו ולא בנכסי הגר. ולכאורה כן מדוייק בלשון הרשב"ם, שכי תחילה דנעל כל שהוא היינו ע"י בניין, אבל נעילת הדלת "בנכסי הגר אינה חזקה", ושוב כתב: "ואע"ג דגבי שכירות בתים אמרי' בפסחים וכו' הנ"מ במוכר ומשכיר, אבל בנכסי הגר וכו' הלכך צריך בניין כל שהוא". ומשמע שקושייתו ממסירת המפתח וחילוקו בין נכסי חבירו לנכסי הגר שייכים גם למש"כ תחילה גבי נעילת הדלת.

ומ"מ עדיין צ"ע מסברא, דלכאורה חשש מבריה ארי שייך גם במחזיק בנכסי חבירו, דמאי שנא? וכ"כ המהרש"א (נב: בד"ה נעל וגדר) בדעת הרשב"ם, דנעילה לא קני גם בנכסי חבירו דהוי כמבריה ארי, וכן הבין גם בביאור הגר"א (חו"מ סי' קצ"ב ס"ק ד').

ובפני"י (ב"ק נב. ד"ה בתוסי' בד"ה כיון) תי' דלרשב"ם תרתי בעינן - מסירת המפתח ונעילה. מסירת המפתח לבד לא קנה, כיון שלא עשה שום מעשה בגוף הקרקע, ולכן לא הוי אלא כא"ל לחו"ק. וכן נעילת הדלת לבד לא קנה, משום דאינו נראה כמכוון לקנות בזה, אלא כמבריה ארי. אבל בשניהם יחד - שמסר המפתח ואח"כ נעל - ניכר היטב כוונתו לקנות כיון שהמוכר גילה דעתו להקנות בזה הענין.⁴ אמנם, זהו דוקא בנכסי חבירו דשייך מסירת המפתח וגילוי דעת המוכר, אבל בנכסי הגר דליכא מאן דמסר המפתח - לא ניכר שעושה לשם קניין אפי' כשנטל המפתח ונעל.⁵

ובדברות משה (ב"ב ח"ב סי' מט) האריך ליישב דעת הרשב"ם כפשוטו, דנעילת הדלת לא קנה כלל, ומסירת המפתח עדיף מיניה וקנה עכ"פ בנכסי חבירו. ובאר דחסרון מבריה ארי שייך רק במעשה יחיד של נעילה, ואפי' אם נטל המפתחות ונעל בהם, אבל במסר לו המוכר את המפתח - קנה, דבזה ניכר הבעלות שמשליטו ומסר כח זה בידו לנעול ולפתוח בכל עת שירצה. ואין כוונת הגמ' בב"ק שצריך קניין חזקה בנוסף, אלא

³ וכע"ז קצת מצינו בדין רפק בה פורתא, דבנכסי חבירו קנה באותה מעשה אפילו עשר שדות בעשר מדינות (ב"ב סז.), משא"כ בנכסי הגר לא קנה בזה אלא מקום מכושו בלבד לשמואל (נד., עיי"ש ברשב"ם ד"ה לא קנה). אולם, אפשר גם לומר הפוך, דלקנות מהפקר שאין לו בעלים סגי במעשה קנין כלשהו, וכן משמע בדברי הרמב"ם בפ"ב מהל' זכייה שנביא בהמשך. ועי' במאמר "בענין קנין חזקה" לרב דוד עקיבא סאלאמאן, בקובץ "בית יצחק" של ישיבת רבינו יצחק אלחנן, שנת תשנ"ז, שהאריך לבאר צדדי קנין חזקה האם הוא מעשה קנין בגוף הקרקע או הוראת בעלות בה.

⁴ ובכה"ג איירי הסוגיות בפסחים ובגיטין, עיי"ש בפני"י.

⁵ ולדבריו יתכן דגם נעילת הדלת קונה בנכסי חבירו אם אמר במפורש לחו"ק, אף שלא מסר המפתח, וצ"ע.

קמ"ל התם דמסירת מפתח אינו סוג קניין חדש, רק דעי"ז שמסר לו כח זה במסירת המפתח - הוי כקנין חזקה, ואף א"צ לומר לחו"ק⁶.

ג. גישת רוב הראשונים (תוס', רמב"ן, ר' יונה, רא"ש)

כבר הזכרנו ששאר הראשונים הוכיחו מסוגיא דגיטין דגם נעילת הדלת קונה. וכי התוס' (שם), דלא דמי נעילת הדלת למבריא ארי, ד"הכא שנועל בפני כל אדם ואין מניח אדם ליכנס - מוכח מילתא שהבית הוא שלו, וקני בנעילה לחוד". ונראה כוונתם, דמבריא ארי הוא כשמעשיו מועילים רק למנוע נזק גנבים, אבל הכא שמונע כל אדם מליכנס - בזה ניכרת הבעלות והוי חזקה. ומסיום דברי התוס' מוכח דס"ל דבהעמדת דלתות בלבד לא סגי כיון דלא הועיל בכך, אלא בעינן אח"כ נעילה דוקא. וכדברי התוס' כי גם הרא"ש, אלא שהזכיר בסוף דבריו דלרשב"ם העמדת דלתות קנה גם כשלא נעל (וכ"כ למסקנה בקיצור פסקי הרא"ש ובטור סי' קצ"ב בשם אביו הרא"ש).

ולפי"ז נראה דנעל לא דמי לגדר ופרץ ושאר אופני חזקה, דנעל אינו תיקון בקרקע אלא הוראת בעלות⁷. וכן מבואר להדיא בדברי ר' יונה⁸, שכי' גי' ענייני חזקה חלוקים, וז"ל (נב: ענייני חזקה):

[שלשה] ענייני חזקה הם: נעילת דלתות הבית, וה"ה פתיחת דלתות, כדאמר התם ותיחוד ותפתח. ואעפ"י שאין בכך תיקון לבית, דרך חזקה היא שמחזיקין בה כמו שאדם מחזיק ונוהג בשלו, שנועל ביתו ומונע כל אדם מליכנס בה. ופתיחת הבית נמי, אין דרך בני"א לפתוח בית שאינו שלהם כשהוא נעול מבחוץ. וה"ה גדר ופרץ שהוא מתקן השדה, וה"ה לכל תיקון כגון חרישה וזריעה והשקאה. וה"נ מציע מצעות בנכסי הגר, אעפ"י שאינו מתקן שם תיקון [בקרקע אלא] שמשמש בה ונהנה גופו ממנה.

ומבואר בדבריו שישנם גי' סוגים של חזקה: נעל (וה"ה פתיחת הדלת), שאין בכך תיקון לבית אלא שהוא כאדם המחזיק ונוהג בשלו⁹; גדר ופרץ וכדו' שהוא תיקון

⁶ ובגמ' גיטין פ"י דכיון דחזרה ופתחה אח"כ - א"כ ניכר שאינה עושה להבריא ארי, וא"כ עצם המעשה קונה כיון דאיכא גלוי דעת שנעל לצורך קניין. עיי"ש בדבריו העמוקים לפרש בקניין חזקה שני דרכים: א. מצד היכר בעלות. ב. מצד עצם המעשה שעושה בקרקע.

⁷ ובתשו' רע"א מהדו"ק סי' ל"ז אף חילק למעשה בין נעל לבין גדר ופרץ, דנעל שתלוי "בניכר המעשה בעיני הרואים" ודאי צריך ג"כ כוונת הקונה לשם קניין, משא"כ גדר ופרץ דהוי "קניין גמור" יתכן שא"צ דעת הקונה כשיש דעת מקנה לכך.

⁸ ומ"מ יש כמה הבדלים בינו לבין התוס', ונדון בהם לקמן.

⁹ ובהמשך דבריו כי ר' יונה דגם בהעמדת דלתות קנה, אעפ"י שלא נעל, כיון שבזה נגמר התיקון. ואפשר דכה"ג אינו מדין נעל, אלא מדין גדר, וכדברי היד רמ"ה לקמן.

הקרקע; ומציע מצעות שהוא דין הנאת גופו מן הקרקע. והא דלא חשיב נעילה מבריה ארי, כי שם (בד"ה בד"א) עפ"י הרמב"ן דהיינו דוקא כשהנזק מוכן, כגון שהמים באים ושוטפים, ואז "אין זה נראה בכך כנוהג בשלוי", אבל כשאין הנזק מוכן ונעל - קנה¹⁰.

ומש"כ ר' יונה דה"ה פתיחת הדלת, דגם בזה נראה כנוהג בשלוי, נראה שלמד כן מלשון הגמ' בגיטין "ותיחוד ותפתח". דלכאורה הנעילה עיקר, וקשה מסברא להצריך נעילה ואח"כ פתיחה, וא"כ אמאי נקט תו "ותפתח"? ולכן פ"י דתיחוד או תפתח קאמר¹¹. וחלק עליו הרא"ש (פ"ג סי' נט) דבשלמא פרץ הוא תיקון פתח ליכנס ולצאת בו, "אבל פתיחה לחודא שמניח ליכנס בו אינה נראית חזקה, אלא דוקא נעילת דלת הוי חזקה לפי שמונע כל אדם ליכנס בו". וכן הקשה הטור¹².

ואת לשון הגמ' "ותיחוד ותפתח" פ"י הרא"ש דאיירי שהדלת היתה סגורה, והיתה צריכה לפתוח כדי לחזור ולסגור ולנעול¹³, והול"ל "ותפתח ותיחוד" אלא דאורחא דלישנא נקט. ובגיטין (פ"ח סי' ג') ת"י דבנעילה לחודה לא מוכחא מילתא לשם קניין, "אלא כמו שהיתה רגילה בכל פעם לסגור בתים של בעלה כדי שיהא שמור מה שבתוכם", ובמה שפותחת מיד אח"כ ניכר שהנעילה לצורך קניין. ומשמע כוונתו דאשה בבית בעלה שאני, אבל בסתם לוקח א"צ לכך, אלא בנעילה בלבד קנה.

ואפשר לפרש מח' ר' יונה ורא"ש בב' אנפי. יל"פ ששניהם שווים ביסוד הדבר דנעילת דלת הוי הוכחת בעלות במה שנוהג כבתוך שלו, אלא שנחלקו בפרט פתיחת הדלת האם גם בזה ניכר הבעלות, דלר' יונה ניכר גם בזה ולרא"ש לא ניכר¹⁴.

עוד יל"פ שנח' קצת בעצם הבנת קניין נעילת דלת. דהנה, במטלטלין הבעלות מתבטאת בעיקר ע"י התפישה ביד. ובקרקע לא שייך תפישה ביד, אלא ע"י פעולת החזקה - "ושבו בעריכם אשר תפשתם". ולר' יונה גדר הקניין הוא בהיכר בעלות ע"י

10 עיי"ש ברמב"ן (נב: ד"ה נעל וגדר) דה"ה אם אין בבית כלום, או שיושב ומשמר ביתו לא חשיב מבריה ארי וקנה. וכ"כ הר"ן גיטין (לט: בדפה"ר ד"ה והא) דבבית משומר לא הוי מבריה ארי. ע"כ הרמב"ן חילוק שני, דמבריה ארי היינו היכא דלא מהני אלא למניעת נזק, אבל כשמועיל גם לשאר דברים, כגון נעילת דלת הוי מעשה חשוב וקנה. אך מסיים הרמב"ן דחילוק ראשון עיקר. ונראה דחילוק השני תואם יותר את חילוק התוס' ורא"ש שמונע מכל אדם, ודו"ק.

¹¹ וכן פ"י שם הר"ן (שם), הריטב"א, ורבנו קרשקש.

¹² וכ"נ דעת הפוסקים דפתיחה לא מהני (פתחי חושן ח"ז פ"ה סק"ב).

¹³ ולכאוי מוכח מדברי הרא"ש דדלת סגורה לא מועיל לנעול במפתח, ודו"ק.

¹⁴ וכ"נ לפרש בדעת הנ"י (כח. בא"ד גרסי') שכי כלשון ר' יונה ממש, "כדרך שאדם עושה בתוך שלו", ומ"מ לא הזכיר כלל פתיחת דלת, ואדרבה, הדגיש דלישנא דמתני' הוא נעל כ"ש.

שמתנהג בו כבתוך שלו, וא"כ י"ל דה"ה פתיחת הדלת¹⁵. אולם לרא"ש לא סגי במה שהוא משתמש ונוהג בה, אלא צריך הפגנת שליטה על הקרקע. וזה שייך רק בנעילה ששולט ומונע מכל אדם, ולא בפתיחה שכולם יכולים ליכנס ואין ניכר שליטתו¹⁶.

ד. שיטת הרמב"ם ושולחן ערוך

הרמב"ם ג"כ ס"ל דנעילה מהני לקניין חזקה, ונקט דין נעילה עפ"י פשט לשון הגמ' בגיטין. וז"ל (פ"א מהל' מכירה ה"י):

כיצד המחזיק בנעילה קנה? כגון שמכר בית או חצר והיה הפתח פתוח ונעל הלוקח את הפתח וחזר ופתחו - הרי זה החזיק וקנה, שהרי נשתמש בה שימוש המועיל.

הרי שהזכיר "נעל ... וחזר פתחו" אעפ"י שצריך בפתח פתוח. ותמהו הראשונים (רמב"ן, רא"ש, טור, נ"י, ועוד) דכיון דהעיקר הוא הנעילה, וכדתנן במתני' "נעל", למה נקט חזר ופתח אח"כ?

ובכס"מ כתב ב' ישובים לדעת הרמב"ם: א. דלרבותא נקט, דאפילו אם חזר ופתח כמו שהיה ולא ניכר שום מעשה - קונה¹⁷. ב. עו"כ לתרץ עפ"י דברי הרא"ש בגיטין, דס"ל לרמב"ם דע"י נעילה לחוד הוי מבריח ארי, ובכל קונה לא ניכר לשם קניין אלא ע"י שחזר ופתחו אח"כ. ואם היה נעול בתחילה ופתחו וחזרו ונעלו, כ' הב"ח (קצ"ב ס"ג) דכ"ש דמהני, דמוכחא מילתא דלשם קניין עשה וגם מחזיק ע"י שאין אדם יכול להכנס.

ולכאורה יל"פ גם לדעת הרמב"ם דנעילה קונה מדין היכר בעלות כמו לשאר ראשונים. וכן יש לדייק בלשונו דנעל שונה קצת מגדר ופרץ, שכי לעניין נעל: "הרי זה החזיק וקנה, שהרי נשתמש בה שימוש המועיל". ואח"כ כ' לעניין גדר (הי"א) "הרי זה הועיל וקנה", וכן לעניין פרץ כ' "הרי זה הועיל וקנה". הרי שגדר ופרץ קנה מפני שהועיל, ויל"פ הועיל בתיקון השדה, ואילו נעל קנה מפני שהשתמש בו באופן המועיל. ויש מקום

¹⁵ וצ"ע לר' יונה בשאר שימוש, אי הוי כנעל ופתח או כאכילת פירות.

¹⁶ וכך נוטה קצת לשון הרא"ש לעיל והתוס', לחלק בין נועל למבריח ארי, ד"כשנועל הדלת בפני כל אדם ומונע הכל מליכנס לבית מוכחא מילתא שהבית שלו".

¹⁷ וכ"כ בח"י הר"ן (ב"ב נג. ד"ה אלא דמעיקרא). ובוה פי נעל כ"ש, אעפ"י שפתח לאלתר מפני קפידת הדרים שם. ואולי אפשר לפרש שנעל הוא ע"י העמדת דלת, ונעל כ"ש ע"י נעילה ופתיחה.

לפרש דאזיל לשיטתו גבי צונמא, (שם הט"ו, ט"ז) שקונה גם בתשמיש ובאכילת פירות, והי"נ נעל הוא שימוש המועיל. וכ"נ קצת במ"מ (הט"ו), עיי"ש¹⁸.

ובפ"ב מהל' זכייה ומתנה כ' הרמב"ם :

(ג) יש דברים רבים שאם החזיק בהן הלוקח לא קנה עדיין, ואם החזיק באחד מהן בנכסי הגר או בנכסי הפקר קנה...

(ט) הבונה פלטרין גדולים בנכסי הגר ובא אחר והעמיד להם דלתות קנה האחרון.

ופשטות דבריו משמע דכה"ג דהעמיד דלתות מהני רק בנכסי הגר ולא בלוקח, והוא לכאורה תמוה! אולם בכס"מ (שם ה"ג-ד) כבר כ' בשם הנגיד רבינו יהושע מבני בניו של הרמב"ם שאין כוונת הרמב"ם לחזקת קניין של לוקח, אלא לחזקת ראייה ג' שנים, שהעמדת דלתות לא מהני לחזקת ראייה. אך הגר"א (סי' קצ"ב ס"ק ד') הבין דברי הרמב"ם כפשוטם, דהעמדת דלתות מהני רק בנכסי הגר ולא בלוקח מחבירו. וצ"ל בסברתו דבהעמדת דלתות בלחוד לא הועיל עדיין¹⁹, ורק בנכסי הגר סגי בתיקון או שימוש כ"ש, כצר צורה ומציע מצעות שמזכיר שם (ה"ד).

ובשו"ע (חו"מ סי' קצ"ב ס"ג) כ' כדברי הרמב"ם, וז"ל :

נעל כיצד? מכר או נתן לו בית או חצר, והיה הפתח פתוח, ונעל הלוקח את הפתח וחזר ופתחו, קנה. ויש מי שאומר שצריך לנעול במפתח.

ובסמ"ע (ס"ק ה') הביא את שני פ"י הכס"מ במש"כ "יחזר ופתחו", וכ' דמסתימת לשון השו"ע משמע דדוקא נקט, וצריך לחזור ולפתוח כדי שיהא נראה וניכר שנעל לשם קניין חזקה. עו"כ (ס"ק ו') דאפשר דהרמב"ם ושו"ע איירי כשסגר ולא נעל, דאז צריך לחזור ולפתוח, אבל אם סגר במנעול אפשר דסגי בנעילה לחוד, ובזה איירי המשנה שהזכירה רק נעל. אלא, דא"כ שמסיים דא"כ הוה להו לפרש.

וברמ"א הוסיף והגיה: "וה"ה דאם עשה מנעול לדלת או שהעמיד דלתות יש אומרים דקנה". ובאר הסמ"ע (ס"ק ז') כוונתו, דקנה בקביעת מנעול גם אם לא נעל. והקשה ממש"כ הטור ורמ"א בסי' ער"ה (סכ"א), די"א דאם עשה הראשון דלתות ולא נעל ובא השני ונעל - קנה השני. וחילק הסמ"ע עפ"י הבי"י דהכא דאיכא דעת מקנה עדיף מזוכה

¹⁸ ולפי"ז יתכן סיוע לדברי הלח"מ לחלק דנעילה קונה דוקא בנכסי חבירו ולא בנכסי הגר, כמו שאכילת פירות אינו קונה בנכסי הגר. אך באו"ש (פ"ב מהל' זכו"מ ה"ב) דחה חילוק זה של הלח"מ, דאכילת פירות בנכסי הגר שאני, שאין ניכר בזה בעלות כלל אבל נעילה מועילה גם בנכסי הגר. וכבר האריכו האחרונים בביאור דעת הרמב"ם בקנין חזקה ע"י תשמיש ואכילת פירות.
¹⁹ וכבר הבאנו סברא זו לעיל בשם התוס'.

מהפקר. ובט"ז דחה חילוק זה, דלענין קניין - נכסי חבירו ונכסי הגר שווים, ויישב דעת הרמ"א דצריך עכ"פ לסגור הדלת אעפ"י שלא נעל במנעול, וזה גם כוונתו בסי' ער"ה.

ה. דעת יד רמ"ה

וביד רמ"ה שיטה מחודשת בקניין נעל. לדבריו נעילת פתח דרך בניין, ע"י העמדת דלתות או קביעת מנעול, בכלל גדר ממש הוא, שמועיל בגוף הקרקע²⁰. וא"כ, צריך לפרש ד"נעל" הוא דוקא ע"י נעילת הדלת. עוד ס"ל לרמ"ה דא"צ נעילה ממש ע"י מנעול ומפתח, אלא סגי בסגירת הדלת בלבד, וכדמצינו בכמה מקומות בלש' חז"ל דנעילה פ"י סגירה, כגון גבי אסקופה (שבת ו.) "פתח נעול - כלחוף"²¹. והביא כן בשם רבנו האי בספר המקח, דבנעילת דלת גרידא איירי ולא בנעילת מנעול. ולכאורה קשה, דאין בזה לא תיקון הקרקע ולא הוכחת בעלות!

ובאר הרמ"ה דאע"ג שסגירת הדלת אינה מועילה לגוף הבית, "כיון דמהניא לפי שעה למהוי חצר המשתמרת דפרשי אנשי מיניה לפי שעה, דהיינו מעין תשמישתיה - הוי חזקה", דומיא דמציע מצעות²². ונל"פ דבריו, שמסכים לשיטת הרשב"ם במהות קניין חזקה דהוא ע"י תיקון הקרקע דוקא, אלא דס"ל דגם בנעל איכא תיקון לפי שעה שמכשירו לשימוש טפי, וסגי בכך²³. ועפ"י כ' דגם פתיחת דלת סגורה (לא נעולה!) מהני, דומיא דגדר ופרץ, דה"נ מכשירו לשימוש לפי שעה ליכנס בו.

והא דלא חשוב נעילת הדלת מבריה ארי, פ"י יפה לשיטתו, דהיינו דוקא בשמירת המצב הקיים מנוק, אבל כל שיש עי"ז תוספת שימוש אפילו לפי שעה - קנה. וז"ל (נג. ד"ה הדין):

דכל חזקה דתליא בהנאה דאהני בה מחזיק בארעא, לא הוי חזקה אלא היכא דמהני בגופא דארעא הנאה דלא הוה שכיחא ביה מקמי הדין, דומיא בגדר ופרץ כל שהוא ... אבל אברוחי מיא מיניה דלא אהני בה מידי דלא

²⁰ וכבר הזכרנו כע"י בדברי ר' יונה, דמעמיד דלתות בנכסי הגר ולא נעל הוא כדין משלים גדר.

²¹ ודייק הכי מלש' הגמ' גיטין "ותיחוד ותפתח", שהפסוק "ואת הדלת סגר אחריו" תרגם אונקלוס "וית דשא אחד בתרוהי". וכ"ש דסגי בנעילת מנעול בדלת סגורה, שעשה שמירה מעולה. וגם זה בכלל נעל, כמש"כ באהוד בן גרא (שופטים ג, כג): "ויסגור דלתות העלייה בעדו ונעל".

²² עיי"ש (נג: ד"ה דוקיה) דס"ל דא"צ לשכב עליהן, אלא סגי בהציע לחוד.

²³ וגם בר"ן (לט: בדפה"ר ד"ה והא) כ"כ: "ואע"ג דבחזקה בעיא תיקון גוף הקרקע, נעילת הדלת או פתיחתו כתיקון גוף הקרקע דמי". אך לא באר כלל טעם הדבר. ועוד, מדברי ר' יונה מבואר דלא מטעם תיקון קרקע אתי עלה.

הוה מעיקרא, אלא לאוקומה כדמעיקרא הוא דאהני - לא קני, דבעינן דומיא דיישוב ערים, וליכא.

נמצא דביסוד הדבר הרמ"ה קרוב לדברי הרשב"ם, אך בפרטי ההלכות דומה יותר לשאר הראשונים, ובמיוחד לר' יונה, ואף מיקל מיניה.

ו. סיכום

מבואר במשנה ד"נעל כל שהוא" הוה חזקת קניין במתנה ובנכסי הגר. לרשב"ם נעל בנכסי הגר הוא דוקא ע"י בנין - העמדת דלתות או התקנת מנעול, דומיא דנעל וגדר, אבל נעילה בלבד הוה מבריה ארי. (ונח' האחרונים בדעתו האם נעילה קונה עכ"פ בלוקח נכסי חברו.) אך לרוב הראשונים עפ"י סוגיא גיטין נעילה בלבד ג"כ קונה, כיון שמוכח בזה בעלותו ע"י שמונע כניסת שאר אנשים ומתנהג כבשלו, ולא חשיב זה מבריה ארי בעלמא. (ונח' האם גם פתיחת הדלת קונה.) ולדבריהם, קניין נעל - שהוא משום הוראת בעלות, שונה במהותו מקניין חזקה דגדר ופרץ - שהוא משום תיקון הקרקע. וברמב"ם ושו"ע כ' ש"נעל הלוקח את הפתח וחזר ופתחו". והבינו המפרשים דלא סגי להו בנעילה לחוד, דס"ל דבזה הוה מבריה ארי, ואין ניכר החזקה עד שיחזור ויפתח. ולדעת יד רמ"ה גם נעילה ופתיחה הוה תיקון הקרקע ע"י שמכשירו לשימוש נוסף לפי שעה, ולכן גם סגירת הדלת בלבד בלא נעילה סגי, ואפילו פתיחת דלת סגורה. ולרוב הדעות העמדת דלתות בלא נעילה קונה, דהוה תיקון הקרקע.²⁴

²⁴ ולדעת התוס' בעי גם נעילה, וכן לדעת הסמ"ע בנכסי הגר. ולהבנת הגר"א ברמב"ם ושו"ע, לא מועיל העמדת דלתות בנכסי חברו אלא בנכסי הגר דוקא (איפכא מהסמ"ע).

הרב נתנאל ברקוביץ

החזרת פיקדון

בשו"ע חו"מ סי' שמי' סעי' ח' פסק הרמ"א וז"ל: "ויש אומרים דה"ה אם החזירה ליד אשת המשאיל ונאנסה חייב", ר"ל דאם השואל החזיר את החפץ המושאל לידי אשת המשאיל עדיין כביכול לא יצא החפץ מאחריותו וחייב לשלם באם יפגע החפץ באונס כדן שואל ואכתי לא פסק זמן חיובו.

מקור הדברים הביאו גם בב"י בסימן זה סעי' יב' לפי מה שכתב הרשב"א בתשובותיו ח"ב סי' רסב וז"ל: "שאלת השואל כלי מחבירו והחזירו בביתו ליד אשתו ובניו הסמוכים על שולחנו ונגנב או נאבד עד שלא ידע המשאיל, מהו, תשובה משנה שלימה שנינו בפרק השואל (בי"מ צח:) השואל את הפרה ושלחה לו ביד בנו או ביד עבדו וכו' וכן בשעה שמחזירה אלמא חזרה ליד אשתו ובניו אפי' סמוכים על שולחנו אינם מוציאים אותו מידי תשלומין, בשואל חזרה לדעת המשאיל צריך וכדרכי אלעזר (ב"ק נז. בי"מ לא.) דאמר הכל צריכים דעת בעלים חוץ ממשיב אבידה" עכ"ל. וכן הזכיר זאת בד"מ סי"ק א' וז"ל: "ועיין לעיל סימן קצא תשובת מהר"ם דלגבי מפקיד בכה"ג פטור ואולי יש לחלק בין שואל למפקיד" עכ"ל. (ועיין בד"מ הארוך שגם הוא הביא את דברי הרשב"א הנזכרים בב"י ולאמ"כ הוסיף את מה שמצינו לפנינו בד"מ הקצר).

כבר במילותיו הקצרות רומז לנו הד"מ דישנה כביכול סתירה בין מאי דנקט בסימן זה כדברי הרשב"א דהחזירה לאשת הבעלים לא חשיב חזרה, ומשו"ה אכתי חייב בתשלומין לבין משי"כ בסי' קצא.

ואמת היא דברמ"א שם סעי' כא' כתב וז"ל: "וכן אם הנפקד החזיר הפקדון לאשת המפקיד פטור".

התם מקור דבריו הוא מדברי המרדכי בפרק המפקיד סי' רעב' והוא מדברי המהר"ם מרוטנבורג (דפוס פראג) סי' רכה יעווי"ש. וא"כ לכאורה דברי הרמ"א סתרי כביכול אהדדי, וע"ז קאמר בד"מ דשמא יש לחלק בין מפקיד לשואל, אך לא ביאר את חילוקו ואת טעמו.

אמנם בסמ"ע בסי' רצא ס"ק לה' העיר סתירה זו וכתב דהד"מ כתב בסי' שמ' דאפשר לחלק בין שואל שכל הנאה שלו לשאר שומרים, אך המעיין בד"מ בסי' שמ' הוב"ד לעיל לא ימצא חילוק זה עם ביאורו אלא רק "דשמא יש לחלק".

אך אמנם בסמ"ע בסי' שמ ס"ק יב' ג"כ העיר שאלה זו בסגנון קצת שונה שנעמוד לקמן בעז"ה על משמעותו וכן בתוספת ביאור וז"ל: "אע"ג דכל המפקיד על דעת אשתו ובניו הוא מפקיד וכמש"כ הטור והמחבר לעיל סי' קצא, שואל שכל הנאה שלו שאני" עכ"ל.

ודברי הסמ"ע זקוקים לביאור והבנה.

דאמנם בסי' רצא הנ"ל דהתם הזכיר הרמ"א האי דינא מיירי בדין דכל המפקיד על דעת אשתו ובניו ואין מפקיד וכו', אך לכאוי אין הדבר נוגע לנידו"ד. שהרי דינא דכל המפקיד וכו' מצינו בגמ' ב"מ בתרי אתרי חדא בדף לו. וכן בדף מב: ושם ברש"י כתב בהסבר הדברים וז"ל: "על דעת שלא יהא השומר נמנע מלמוסרן לאנשי ביתו הגדולים ונאמנים לו מפקיד" עכ"ל. וכן ברש"י שם עוד כתב "ואין יכול לומר אין רצוני", היינו דלפי"ד רש"י יסוד הדין בא לשלול את החסרון שכאשר אחד מב"ב הגדולים הוא השומר, דאז אע"פ שכביכול חשיב שומר שמסר לשומר דאסור, כמבואר התם בגמ' לו: או מטעם אין רצוני וכו', או מטעם את מיהמנת לי וכו' ומשום אומדנא זו ליכא חששא. דאע"פ שחשיבי ב"ב כשומרים לא קעבר על האיסור שיש בדין שומר שמסר לשומר (ושם בתוס' מב: ד"ה "כל" דן דאם פשעו וכדו' על מי לשלם, ואיפליגו בהכי קמאי ואכהמ"ל).

ולכאוי מכל הנ"ל נראה שכל זה הוי דוקא כלפי המפקיד חפץ ביד שומר אז ב"ב הגדולים בכלל אך גבי המחזיר חפץ מהיכי תיתי דשייך גם בהכי.

אך כ"ז מכופיא, אך לאחר העיון נראה דלכאוי לא שנא ויתבאר.

ועוד יש לעיין בחילוקו במאי דאמר דבשואל כל הנאה שלו ומשו"ה שאני ומאי שייכותא דהאי טעמא להאי דינא ויל"ע.

וכבר הזכיר בקצוה"ח סי' קצא ס"ק ו' את דברי הריטב"א דהאי דינא דכל המפקיד וכו' קאי רק על שומר חנם, והאריך שם בביאור הדברים ונראה דלפי"ד יש להבין מ"ט הסמ"ע לא תירץ את סתירת דברי הרמ"א לפי דברים אלו, אא"כ נאמר וכן נראה דלא קימל"ן כריטב"א אך אכתי יל"ע.

אמנם בט"ז בסי' שמ הביא את דברי הסמ"ע בסי' עב ס"ק צח' גבי מלוה על המשכון דפסק השו"ע התם וז"ל: "ראובן שאל משמעון משכון שמשכן בידו, השיב שמעון בנד הקטן בא ושואל אותו בשמך ונתתיו לו וראובן אומר שלא בא לידו, שמעון פושע הוא

שמסרו ליד בן ראובן אפי' אם היה גדול שהממשכן או משאיל חפץ לחבירו צריך להחזירו לידו". ושם בסמ"ע הנזכר טרח להסביר מש"כ בשו"ע שהממשכן והמשאיל דמי ובמה דמי, ועיי"ש גם בב"ח במש"כ.

ונראה דודאי ופשוט דמש"כ בתשו' הרשב"א הנ"ל דהאי דכל המפקיד קאי נמי על חזרה, ובשואל דבעי חזרה לידו, ולכאוי' צריך הדבר ביאור שהרי מדבר הגמ' לא משמע הכי.

ובשו"ע סי' קכ' סעי' ב' הביא הרמ"א את מ"ש הרשב"א בתשובתו סימן אלף צו וז"ל: "ואם פרע לאשת המלוה אם היא בת דעת נפטר הלוה בכך כאילו נתנו למלוה עצמו" עכ"ל. ובגוף התשובה בסו"ד הוסיף בלשונו וכתב "ועוד יש לדמותו לכל המפקיד על דעת אשתו ובניו הוא מפקיד" עכ"ל.

מעניין הדבר שתשובה זו היא התשובה בתשובות מהר"ם מרוטנברג סי' תכה שהוזכרה לעיל וכביכול סותרת היא את דברי הרשב"א גבי סתם שומר ויתבארו הדברים לקמן בעז"ה.

ונפקא לן לכאוי' דהרשב"א גופי' מפליג בין מש"כ בח"ה סי' רסב למש"כ בסימן אלף צו דהתם בשומר קמיירי והכא במלוה קמיירי, דבשומר לא מהני החזרתו לאשת המפקיד משא"כ במלוה מהני, ויש להבין מ"ט חילק ביניהם, ועוד היאך כת' דיש לדמות לדין דכל המפקיד וכו' דמיירי בשומר, אלא ע"כ דאין החילוק בין שומר למלוה, אלא דפעמים אפי' דיש דין דכל המפקיד מהני לפעמים לא ויל"ע. אמנם גם בכאן יש לומר את מה שישב הרמ"א לפי ביאורו של הסמ"ע לחלק בין שואל לשאר שומרים ושמה ליכא למימר הכי.

ובאמת שם בסמ"ע ס"ק יב' דייק במ"ש הרשב"א בת דעת דר"ל שנושאת ונותנת בתוך הבית ובזה דמיא לשואל דכל הנאה שלו, וכמו דהתם לא מהני ה"ה הכא נמי לא היה צריך להואיל, שהרי שואל ולוה שווים, אך מכיוון שנושאת ונותנת בבית חשיבא ידה כידו, ולא כ"כ ביאר דבריו מ"ט חילוקו זה משפיע על שינוי הדין. וכן שם בש"ך ס"ק ה' כת' דהמהרש"ל פ"ט דב"ק סי' לט' פליג וס"ל דבהלואה אפי' נושאת ונותנת בתוך הבית לא נפטר וכמובן דיש אגב דברינו אולי מקום להבין מחלוקתם. (אמנם בחכמת שלמה על אתר העיר דנפטר ק"ו מיורשים עיי"ש בדבריו ונ"ל דהא קיימל"ן בסי' שמא סעי' ג' גבי מאי דאמרי בגמ' ב"ק קיב. וכתובות לד: דהניח להם אביהם פרה שאולה משתמשים בה כל ימי שאלתה וכו', ולכאורה קשיא הרי אמרינן בב"מ לו. דאין השואל רשאי להשאיל משום אין רצוני וכדו', והיאך שרי להו להשתמש. והאריכו רבותינו

האחרונים בביאור העניין ואכמה"ל, ויש שרצו לומר דהוי מדין כל המפקיד על דעת אשתו ובניו וכו' ושמא לפי"ד החכמת שלמה מובנים נמי הדברים במקצת ויל"ע והוי הדברים רק כדרך אגב).

ושם מרנא הגר"א זיע"א בביאורו אות ז' כת' וז"ל: "וכ"כ לקמן סי' קצא' סכ"א בהג"ה והוא מתשובת מהר"ם במרדכי פרק המפקיד ותשו' מימוני ספר משפטים סג' עיי"ש. וכת' דלא מיבעיא לרבא שם לו: משום את מהימנת וכו' כאן שהיא בת דעת ומניחה לישא וליתן הרי הימנה על כל אשר לו ואפי' לאביי דאמר אין רצוני הכא פטור כמש"ש בההיא סבתא, ועוד כמ"ש כל המפקיד וכן שם מב: וכ"כ בתשובות הרשב"א אלף צו' והיא מתשו' מהר"ם אות באות וכידוע שהרבה מתשובותיו שם, אבל הרשב"א חולק ע"ז כמש"כ סי' שמ' סעיף ח' בהגה. ועי' טז' סי' קכט' וכו' ודחקו עצמם האחרונים דלא פליגי. אבל המעיין במקורן יראה דפליגי ודברי הרשב"א עיקר דבחזרה ל"ל ע"ד אשתו ובניו דהיא משנה שלמה שם צח: השואל וכו' וכן בהלוואה כמשכ' ב"ק קד. וכו' "עכ"ל, ועיי"ש היטב.

ונראה דבפשוטם של דברים ר"ל בסוף דבריו דכל האי דינא דכל המפקיד לא קאי אחזרה לא של שואל ולא שלא הלואה, ומשו"ה אם החזיר חפץ שאול או פרע הלואתו לא מהני החזרה לידי אשת הבעלים, ולא משום חילוקו של הסמ"ע וכדומיו, אלא משום דהאי דינא לא קאי אחזרה, וממילא אם מחזיר באופן זה, כביכול החזיר לאדם זר והאחריות עדיין מוטלת על כתפיו.

ונראה דהוא פשט דברי הרשב"א בח"ב סי' רסב' שנפסק בסי' מב' ובסי' שמ דחזרתו לא מהני, ומש"כ בסי' קצא' ובסי' קכ' דמהני לאו דברי הרשב"א נינהו כביכול אלא דברי המהר"ם. ולפי"ז נראה דמיושבת לכאוי' הסתירה בדברי הרשב"א עצמו, אך אכתי על דברי הרמ"א שפסק שניהם נראה דסתרי אהדדי ואותם ניסה ליישב הסמ"ע הנ"ל, אך לפי"ד הגר"א זה אינו משום באי סבירא לן דהאי דינא כלל לא שייך בחזרה אז צ"ל דכל חזרה לא תועיל, ואכתי יש צורך ליישב את דברי הרמ"א.

ובהכי נראה דצריכא לן דברי התומים בסי' עב ס"ק מח' שביאר הדבר לאחר שהביא את דברי הסמ"ע הנ"ל השי"ך ושאי"פ וז"ל: "אך באמת לק"מ דהמעין במהר"ם יראה כי זה כתוב לעוד כל המפקיד על דעת אשתו ובניו וכו', אבל מתחילה לא בשביל זה פוטר למפקיד כי ודאי י"ל כמש"כ הרא"ש והרשב"א להדיא דאף אם נאמר כל המפקיד על דעת אשתו ובניו הוא מפקיד מ"מ לא שמיה חזרה והוא חייב באחריותו וכו', רק מה בכך דעדיין הפקדון ביד השומר מ"מ הוא מסרם לבן דעת והוי שומר שמסר לשומר שרגיל

להפקיד אצלו דלא שייך למימר אין רצוני וכו' או לא מהימן לי בשבועה ולכו"ע לא שמיה פשיעה (עיי' בכך בקצוה"ח סי' שמ ס"ק ד' באריכות חדא אי חשוב פשיעה, ועוד אי איכא בכלל דין החזרה בשומרים אך הביא הוא עצמו שיש חולקים עליו בזה ועיי"ש עוד בנתיבות המשפט דפליג). וא"כ כיוון שמסרם לאשתו של המפקיד פשיטא דלא מצי למימר אין רצוני וכו', וא"כ אין כאן פושע על השומר וכו', הוא תינח לדעת התוס' והרא"ש הא הר"ם במרדכי פסק להדיא שם כרמב"ם, וא"כ מה בכך דלא שמיה חזרה מ"מ הוי שומר שמסר לשומר, אך זהו בש"ח אבל בש"ש ומכ"ש בשואל למסור החפץ ליד אשת בעל החפץ, א"כ כיוון דלא שמיה חזרה והרי הוא ברשות השומר עדיין, פשיטא דחייב ואי ה"ל שומר שמסר לשומר הלא גרע לשמירתו דהאשה אינו עליו רק שומר חנם והם ש"ש או שואל וכו', ואין להקשות הא תינח להר"ם דס"ל כהרמב"ם, אבל הרמ"א דהביא שתי הדיעות בסי' רצא' אם שומר ראשון חייב באחריותו של שני לא ה"ל להחליט בין דינא של מהר"ם וכו' דחדא י"ל הואיל וספיקא דדינא פשיטא דפטור, די"ל קים לי כהרמב"ם והר"ם אף גם י"ל וכו' "עכ"ל, ויעויין שם.

ונראה דלפי מה שחזינן לעיל את דברי הגר"א זיע"א מבוארים הדברים באר היטב, דאליבא דכו"ע לא הוי חזרה ומשום דהאי דינא דעל דעת אשתו ובניו הוא מפקיד לא שייך בהחזרה, וממילא חשוב כאילו מסרם לשומר אחר. ומשו"ה במקום דמיירי בשואל שמסר לאשת הבעלים חשוב גרע לשמירתו, ושמא לכן לא חשיב חזרה שהרי משום שכל הנאה שלו מחוייב הוא טפי לשומרה וכשמסרה גרע לשמירתו (ושמא אי"ש ד"ז לפמשי"כ בקצוה"ח סי' רצא' ס"ק י' בשם הריטב"א וכ"ה בחידושי הריטב"א – דדינא דכל המפקיד וכו' הוי רק בש"ח דביה לא שייך גרועי גרע לשמירתו כלפי מסירה לשומר אחר וכדהוזכר לעיל).

משא"כ במש"כ בשם המהר"ם מיירי בש"ח דהתם ליכא כל הנאה שלו ומשו"ה אף דמעיקר הדין לא הוי חזרה כביכול אך מכיון דלא גרע בשמירתו, ממילא חשיב סתם כשומר שמסר לשומר הרגיל אצלו דלית ליה שום טענה נגדו, שהרי לא חשיב פשיעה, ומשו"ה אם כבר החזיר אפי' לאשת הבעלים לית ליה אחריות ופטור.

לפי"ז שמא מיושבים דברי הסמ"ע ושאר הפוסקים.

הרב ד"ר דוד יעקב הלוי אפלבוים הי"ד

קידושין בין השמשות והזמה בעדי קידושין

הבית הלוי בח"ג סימן ו' מאריך לחלוק על הנודע ביהודה בעניין עדים זוממין. דלפי הנודע ביהודה במהדורא קמא בסימן נ"ז מכיוון שאי אפשר להזים עדי קידושין, כי לא נאמר שיעשה להם כאשר זמם לעשות לאחיו, כי מה יעשו הרי אי אפשר לאסור נשותיהם על העדים זוממין, ממילא עדותן אינה נפסלת בחקירות. ואם אמרו העדים שאינם יודעים זמן הקידושין עדיין עדותן כשרה מהתורה. ומה שמבואר בכל מקום שצריכים דרישה וחקירה לקבל עדות בבית דין, היינו שיש מצוה על הבית דין לדרוש ולחקור, וגם כן בעדי קידושין, אבל אם יאמרו באיזה עניין שאינם יודעים, אין העדות נפסלת, ולדברי הנודע ביהודה זה כולל גם כשלא ידעו את הזמן, שעדותן מתקבלת.

וסברת הנודע ביהודה מסתמכת על היסוד שכתב בלשונו "במקום דלא שייך כאשר זמם שוב דין החקירות והבדיקות שוים דשניהם דאורייתא והדיין חייב לדרוש ולחקור ולבדוק אמנם אם אמר העד איני יודע כי היכי בבדיקות לא נתבטל העדות גם בחקירות כן דבזה חקירות לא אלימי מבדיקות דבלאו הכי לא היה שייך כאשר זמם". זאת אומרת שכיוון שאין דין הזמה בעידי קידושין, כי אינו שייך לעשות להם כאשר זמם, אם כן לא נפסל עדותו אם אינו יודע הזמן.

והנה באתי להקשות מהמשנה במסכת מכות בדף ג' ע"א: "מעידין אנו את איש פלוני שגירש את אשתו ולא נתן לה כתובתה" ופירש רש"י "בפנינו ביום פלוני וזה אומר לא גירשתי ואיני חייב לה כתובה ונמצאו זוממין בעמנו הייתם" שיש לעדי גירושין דין עדים זוממין. ומאי שנא עדי גירושין מעדי קידושין? והלא נלמד מהפסוק "ויצאה מביתו והלכה והיתה" (דברים כד', ב') וכדאיתא במסכת קידושין בדף ה' ע"א מקיש הויה ליציאה ואיך יתכן שבעדי גירושין יהיה דין הזמה ובעדי קידושין לא? ואם תרצה לומר שבעדי קידושין הרי יש כאן ענייני ממונות לשלם את הכתובה וכדומה, ואפשר לקיים ועשיתם לו כאשר זמם שהעדים יחוייבו בתשלום הוצאת הכתובה כפי שזממו לעשות

לאחיהם, הרי גם במקביל יש בקידושין ענייני ממונות של מזונות וכדומה ואפילו הכתובה המתחייבת כתוצאה מהקידושין ולמה עדי קידושין שניזומו בעמנו הייתם לא יחוייבו בתשלומי ההוצאות בדומה לעדי גירושין. ואם כן יש כאן אפשרות של ועשיתם לו כאשר זמם גם בעדי קידושין, וצ"ע.

והנה הבית הלוי חולק על הנודע ביהודה ואומר שידיעת הזמן הוי תנאי בעדות, וכל שלא נתברר הזמן של המעשה אין כאן עדות כלל. וגם בהני דברים דלא שייך בהו חיובא דכאשר זמם, ידיעת הזמן הוי פרט שמעכב בגדר העדות. ולמעשה כפי שהבנתי את דברי הבית הלוי, הרי הוא מחדש שיש ב' דינים בידיעת הזמן בעדות: א) ידיעת הזמן בכדי שתהיה עדות שאפשר להזימה על ידי שיוכלו לומר עמנו הייתם באותו הזמן: ב) ידיעת הזמן שנובעת מהדרשה מהפסוק "ודרשת וחקרת ושאלת היטב" (דברים יג', טו') המדבר בדיני נפשות, והרי מהפסוק "משפט אחד יהיה לכם" (ויקרא כד', כב') ילפינן במסכת סנהדרין בדף ג' ע"א: א"ר חנינא דבר תורה אחד דיני ממונות, ואחד דיני נפשות צריכין דרישה וחקירה שנאמר 'משפט אחד יהיה לכם' ומה טעם אמרו דיני ממונות לא בעו דרישה וחקירה כדי שלא תנעול דלת בפני לוויין". והרי עדי נשים נלמדו בגזירה שוה דבר דבר מממון, ואין בעדי אשה משום לא תנעול דלת בפני לווי, לכן עדים שאינם יודעים הזמן פסולים.

והנה הבדיקות שהיו בודקין, מפורשות במשנה בפ"ה ממסכת סנהדרין מ"א: "היו בודקין אותן בשבע חקירות באיזה שבוע ואיזו שנה באיזה חדש בכמה בחדש באיזה יום באיזו שעה באיזה מקום". ובדאי לפי הדיעה של הבית הלוי חייב העד לדעת את היום בשבוע וכמה בחודש. וצ"ע לפי זה מה יהיה הדין בקידושין בין השמשות. שבמקרה שיהיו הקידושין במהלך בין השמשות הרי העד לא ידע לומר באיזה יום בשבוע או באיזה יום בחודש, כי בין השמשות הוי ספק יום ספק לילה. וכמו דאיתא בברייתא במסכת שבת בדף לד ע"ב: "יתנו רבנן בין השמשות ספק מן היום ומן הלילה ספק כולו מן היום ספק כולו מן הלילה".

וכדי להבהיר את ענין הספק שיש בבין השמשות אסכם כאן בקיצור נמרץ את השיטות שיש לגבי דין זה. והשיטות בראשונים מסובבות סתירה שישנה בין שתי גמרות והתירוצים הניתנים להשלים בין הסוגיות: הגמרא במסכת שבת בדף לד' ע"ב, והגמרא במסכת פסחים בדף צד ע"א. מהסוגיא במסכת שבת הובהר כי לפי רבי יהודה איזהו בין השמשות משתשקע החמה כל זמן שפני מזרח מאדימין ולפי המסקנא שם בין השמשות דרבי יהודה ג' רבעי מיל.

והנה דברים אלו סותרים את דברי הגמרא במסכת פסחים דאיתא שם שאדם מהלך ביום לפי רבי יהודה עשר פרסאות (ארבעים מיל) ובמשך בין השמשות מהלך 4 מיל. ישן שתי דעות בראשונים איך לעשות את החישוב של משך בין השמשות מהברייתא הזו: לפי רש"י הפשט בכמה אדם מהלך ביום הוי מעלות השחר עד צאת הכוכבים מהלך 40 מיל, שמתוכם 4 מיל בבין השמשות של בוקר, ו- 4 מיל בבין השמשות של ערב, ו- 32 מיל בין הנץ החמה ועד השקיעה. אם כן, החישוב הוא שבין השמשות הוי $\frac{4}{32}$ של היום עצמו (= $\frac{1}{8}$). לדוגמא, ביממה של 24 שעות שהיום והלילה שווים, 12 שעות כל אחד, שמינית מהיום של 12 שעות הוי 90 דקות. זאת אומרת משך בין השמשות 90 דקות. אבל, ישנם דעות בראשונים שהפשט בברייתא של כמה אדם מהלך ביום 40 מיל, זה במשך הזמן שבין הנץ החמה לשקיעת החמה, לכך מהלך עוד 4 מיל בכל צד של בין השמשות. זאת אומרת, שבין השמשות מהוה $\frac{4}{40} - \frac{1}{10}$ של היום, ועשירית של 12 שעות הוי 72 דקות. נמצא שלפי הגמרא בשבת בין השמשות הוי ג' רבעי מיל דהיינו כ- 18 דקות או 24 דקות לאחר שקיעת החמה (תלוי בשיעור מיל כדלעיל) לפי הגמרא בפסחים בין השמשות נמשך 72 דקות או 90 דקות (מדובר ביממה שהיום והלילה שווים).

ועיין בתוס' במס' פסחים ל"ד ע"א בד"ה רבי יהודה שהקשה הסתירה בין הגמרות הני"ל. ור"ת מיישב את הסתירה שלדעתו ישן שתי שקיעות: השקיעה הראשונה היא השקיעה האסטרונומית, ומהשקיעה הזו עד צאת הכוכבים יש ארבע מיל. וישנה השקיעה שניה, וזו שקיעה הלכתית שלשה ורבע מיל לאחר השקיעה האסטרונומית, ומהשקיעה הזו עד צאת הכוכבים ג' רבעי מיל. לדעת ר"ת הגמרא בשבת מתייחסת לבין השמשות של ג' רבעי שמתחילים מהשקיעה השנייה, והגמרא במסכת פסחים מתייחסת לארבע מילין מהשקיעה הראשונה (האסטרונומית) ועד לצאת הכוכבים. לדיעה של ר"ת לאחר השקיעה הראשונה עדיין היום גדול לכל דיני התורה ועד לאחר שלשה ורבע מיל, שלאחר מכן מתחיל בין השמשות ההלכתי. כך מיישב ר"ת את הסתירה בין שתי הגמרות. וכך פוסקים המחבר והרמ"א בסימן רס"א באו"ח וכן דעת רוב הראשונים.

ולפי ר"ת ישנה שאלה מאי המשמעות של השקיעה הראשונה האסטרונומית אם אין התחלת בין השמשות לאחריה? וישנם כמה הלכות הקשורות לשקיעה הראשונה, כגון מה שהביא השבלי הלקט שמהשקיעה הראשונה יש מצות תוספת שבת בערב שבת למרות שמן הדין אפשר לעשות מלאכה עד שלשה ורבע מיל לאחר השקיעה, וכן משמע מהרמ"א באו"ח בסימן רס"א, וגם נפקא מינה לגבי קדשים (ותפילת מנחה) שאפילו לר"ת בתוס' במסכת זבחים בדף נ"ו ע"א דם נפסל בשקיעת החמה ראשונה.

אבל הגאון מיישב את הסתירה בין הגמרות באופן אחר. שלפי הגאון הסוגיא במסכת שבת עיקר, ובין השמשות מתחיל מיד עם שקיעת החמה האסטרונומית, ועד לג' רבעי מיל אחרי השקיעה, שאז צאת הכוכבים ולילה גמור. ולדעתו הגמרא במסכת פסחים שמדברת על ד' מילין מתייחסת להמשך התעמקות החושך שהולכת ומתחשכת עד שהשיא מגיע בד' מילין. לפי הגאון צאת הכוכבים ההלכתי כבר ישנו בג' רבעי מיל, אבל עדיין אין חושך מוחלט, והחושך ממשיך עד ד' מילין. ועד אז הגבול של מצות תוספת שבת במוצש"ק, אבל לאחר ד' מילין אין להוסיף מחול על הקודש לפי הגאון.

ועיין בספר פרח מטה אהרון על הרמב"ם ספר אהבה (עמוד 44 והלאה) של מורי ורבי הרה"ג הר"ר אהרן הלוי סולוביצי'ק זצ"ל שהאריך להסביר ענין המהות של הספק שיש שבין השמשות ספק יום ספק לילה. שישנן מספר שיטות בביאור שיטות הראשונים בענין המהות של בין השמשות:

שיטת רש"י שהספק הוא שמא בין השמשות של בוקר מן היום ובין השמשות של הערב מן הלילה, שיטת הרשב"ם שספק אם כולו של בין השמשות מן היום או חציו מן היום, ושיטת ר"ת שיש כל שהו של בין השמשות שספק אם כולו מן היום או מן הלילה.

וישנה גם שיטת הריטב"א. עיין במסכת יומא בדף מ"ז ע"ב: "בעי רבי יהודה בן עוזאיה בין הבינים של מלא קומצו מהו אמר רב פפא דגואי לא תיבעי לך דודאי קומץ הוא דבראי לא תיבעי לך דודאי שירים הוא כי תיבעי לך דביני ביני מאי אמר ר' יוחנן הדר פשטה יהושע בן עוזאיה בין הבינים ספק נינהו". וכל הראשונים הקשו על המסקנא דרבי יוחנן דבין הבינים ספק, דהרי זו היתה השאלה המקורית שיש ספק מהו הדין של החלק של הקומץ שנמצא בין האצבעות, ואיך מסתפקים בתשובה דספק הוא? ותירץ הריטב"א שהשאלה היתה מהי הקבלה למשה מסיני לגבי בין הבינים, האם יש ספק מחמת חסרון ידיעה אבל כלפי שמיא גליא שיש תשובה או שנחשב שחלק מהקומץ או שלא? או דילמא הקבלה היא שיש ספק לגבי בין הבינים? והתשובה בגמרא היא שבין הבינים הוי בודאי ספק. זאת אומרת שהחומר שנמצא בין הבינים על פי הדין נחשב לספק ואין פתרון לספק הזה אפילו כלפי שמיא. והריטב"א מזכיר גם את הדין של אנדריגונס שיש לו דין ספק. וכן את בין השמשות, שאין כאן ספק מחמת חסרון ידיעה, אלא מכיוון שיש בבין השמשות דבר והיפוכו, דהיינו תכונות היום ותכונות הלילה, זו בריה בפני עצמה, והוא נחשב בודאי לספק במהותו. ואי אפשר לברר בכל דרך שהיא מה האמת בספק יום ספק לילה של בין השמשות, כי האמת היא שזה ספק.

ואוסיף שיש לנו ספק נוסף בבית השמשות, משום המחלוקת שיש בראשונים בזמני בין השמשות, וצאת הכוכבים של הגאון מגיע לפני השקיעה ההלכתית של רבינו תם, ולכן יש פרק זמן שישנה מחלוקת ראשונים לגמרי באיזה יום זה. והעדים לא יכולים לדעת באיזה יום הקידושין, כי יהיה לפי דיעה אחת יום קודם ולפי דיעה שניה יום הבא.

והנה לגבי עדי קידושין בין השמשות אם יכולים לומר שהם יודעים באיזה יום הקידושין, תלוי בשיטות הראשונים הנ"ל. כי לפי הדיעה שמקבלת את ההנחה שהספק של בין השמשות הוא מחמת שאינם יודעים האמת, אולי בין השמשות מן היום, ואולי בין השמשות מן הלילה, אז העדים לא יכולים לומר שהיום שהיה הקידושין היה (לדוגמא) או ביום רביעי או ביום חמישי, כי אין הם יודעים לומר משום שבין השמשות ספק. וגם לגבי הספק שנובע ממחלוקת הראשונים בזמן בין השמשות, לא סביר שהעדים יאמרו לבית דין בבדיקות שלפי הגאון זה היה יום רביעי, אבל לפי ר"ת זה קרה ביום חמישי.

אבל לפי היסוד של הריטב"א שבין השמשות הוי דין ספק והאמת היה שאין זה לא יום רביעי או יום חמישי, אלא ספק במהותו, אז העדים לא יודעים שהתשובה הנכונה ליום האירוע היא "בדין ספק" של בין השמשות שבאותו היום. אמנם יתכן לומר שאם העדים אומרים לבית דין את כל הפרטים המדוייקים, כגון שהקידושין היה בבין השמשות שבין יום רביעי יג' אלול לבין יום חמישי יד' אלול שזה יספק את הבדיקה של בית דין ונחשב שיודעים הזמן, אבל עדיין יש מקום להסתפק בכך משום שלשון המשנה המתארת את הבדיקות נוקטת בלשון "באיזה יום". והרי למעשה אין העדים יודעים באיזה יום.

והנה חשבתי שיש לומר שיש לחלק בין עדות של עדי קידושין מצד אחד, שהם עדי קיום ולא עדי ראייה, להגדת עדות בבית דין מצד שני. שלגבי הגדת עדות בבית דין יש את הצורך להיבדק על ידי בית דין ולדעת הזמן. אבל בשעת הקידושין הרי אין מתן עדות או הגדת עדות אלא עדות של קיום הקידושין, ובזה שפיר מהני הראייה של העדים את מעשה הקידושין בלי שיש עניין של דרישה וחקירה או עדות שאתה יכול להזימה וכו'. והקידושין חלין על בסיס ראיית העדים את מעשה הקידושין בלבד.

אמנם כאשר עדים אלו ידרשו להגיד פעם את עדותן בפני בית דין, אז תהיה שייכת השאלה אם לא ידעו הזמן אם עדותן כשירה, שלפי הבית הלוי אם לא ידעו הזמן עדותן אינה כשרה. אבל אין זה נוגע לעצם חלות הקידושין בשעת מעשה, והקידושין יחולו גם אם קדשה בבין השמשות.

ונמצא ראייה מסויימת לחילוק שאני מציע בין הדין של עדות של עדי קיום לעדות שהוי הגדה בפני בית דין. ידידי הר"ר אהרן באט הפנה אותי לקצות החושן בסימן מ"ו ס"ק י"ט שמאריך בענין הטעם לפסול אלם לעדות, וכותב שם: "ופסול להעיד אפי' במדי דלא בעי הגדה בשטר כיוון שהוא מחוסר הגדה ופסול משום פסול הגוף ומה"ט נמי פסול אלם להיות עד בקידושין אע"ג דעידי קידושין א"צ הגדה אלם לגוף הקידושין". והנה הקצות מחלק בין עדויות של הגדת עדות לעדויות של קיום הקידושין שאינה צריכה הגדה. ולמרות שלגבי אלם עדיין פסול בשניהם כי הפסול שלו הוי פסול הגוף, אבל הניח אפשרות שיש עדויות אחרות שיהיו פסולות כאשר נדרשת החלות שם "הגדה" אבל כשרה כאשר אין צורך בהגדה, כגון בקידושין. ויתכן לפי דברינו שעדי קידושין שאינם יודעים הזמן יפלו לסיווג הזה, שכאשר נותנים את העדות בלי לדעת הזמן, העדות כשרה, אבל אם יבואו לבית דין להעיד ויצטרכו להגיד עדותן בבית דין, אם אינם יודעים הזמן עדותן לא תתקבלנה.

וכל זה נכון לומר רק אם העדות של עדי קיום מתקיימת בלי הדינים של הגדת עדות. אבל אם נוכל למצוא דיעות המצריכות כל דיני ההגדה גם בשעת קיום עדות של קיום כגון קידושין, אזי העדי קידושין יצטרכו להתעדכן לאיזה חודש ובאיזה יום ובאיזה שעה וביזה מקום כדי שהקידושין יחולו לפי הבית הלוי.

ונשארנו עדיין עם הקושיא נגד הנודע ביהודה. דלפי הנודע ביהודה ראינו שעדי קידושין אינן ברי הזמה, ואילו מצאנו במשנה מפורשת במסכת מכות שעדי גירושין ברי הזמה ולמה לחלק?

ועיין מה בכתב בני יצחק נ"י בטוב טעם ודעת להלן בקונטרס זה במאמרו "הזמה עקיפה". שישנה אפשרות לפרש הדין של "כאשר זמם" שהוא שייך רק כאשר ההזמה גורמת באופן ישיר להשלכות של העדות, והעונש או ההפסד לנידון מחובר מישרין לעדות.

והנה דא עקא כי המשנה במכות לא הסתפקה בעדות של הזוממין "גירש את אשתו" וממילא היו השלכות לעצם אי תשלום הכתובה, אלם שהעדות כללה בתוכה את אי תשלום הכתובה. ויש להעלות את הסברא שדווקא בעדות שכוללת "ולא שילם לה כתובתה" חייבין העדים לשלם מדין "כאשר זמם". אבל אם העידו "גירש את אשתו" בלבד, אינם חייבים, כי לא גרמו במישרין להפסיד לנידון את ערך הכתובה.

ואם כן, אם יבואו עדים ויאמרו "קידשה ולא שילם לא מזונות" וכדומה, אין הכי נמי ההקבלה לעדות של המשנה מובילה להבנה שהעדים האלו יחוייבו בתשלום המזונות

שהפסידו לנידון, מדין "כאשר זמם", ובכהאי גוונא שפיר איכא דין הזמה בעדי קידושין אפילו לפי הנודע ביהודה.

הזמה עקיפה

כידוע, לאחר דרישה וחקירה מתקבלת עדותם של העדים וישנם שתי דרכים שונות לדחות את דברי העדים:

הכחשה – עדות הסותרת עדות אחרת, כלומר הכחשת גוף העדות על ידי כת אחרת של עדים, כגון: אלו אומרים היה דבר הזה ואלו אומרים לא היה הדבר הזה, הרי זו הכחשה ועדותן אינה מתקבלת.

הזמה – עדות של עדים על עדים קודמים שלא היו יכולין לדעת את מה שהעידו. בניגוד להכחשה אין הם מעידים על גוף העדות אלא על העדים עצמם¹, ובטוענם "עמנו היתם" במקום אחר, הרי זו הזמה ולא רק שעדותן נדחית אלא מענישין אותם כאשר זממו לעשות בעדותן.

במאמר זה נתמקד בדין הזמה ונבחן האם דיני הזמה תקפים רק במקרה שבו העדים הזוממין גורמים באופן ישיר לגמר הדין ולעונש הבא בעקבותיו, או שדיני הזמה תקפים גם כאשר גרמו לעונש בצורה עקיפה.

המצב הרגיל של עדים זוממין הוא, כאשר שני עדים מעידים על אדם שעשה מעשה מסוים שגורר בעקבותיו עונש ולאחר גמר הדין באה כת שניה של עדים ומזימה אותם. יש לברר מה יהיה הדין כאשר שני עדים מעידים על מעמדו ההלכתי של אדם, שלא גורר בעקבותיו שום עונש אלא שינוי במעמדו ההלכתי על כל השלכותיו, ולאחר זמן מה באה כת שניה ומעידה על אדם שעשה מעשה שגורר בעקבותיו עונש ישיר וזאת בהתאם למעמדו ההלכתי החדש שנקבע על פי עדות הכת הראשונה, ללא עדות כת זו לא היה

¹ יש ראשונים (רמב"ן על התורה דברים יט', יח') שסוברים שהטעם לכך שבהזמה בניגוד להכחשה העדים האחרונים נאמנים יותר מהראשונים, הוא שהראשונים מעידים על המעשה והאחרונים על גוף העדים הראשונים. ומכיוון שלגבי עצמם הם בעלי דברים אין מי שיכחיש את העדים האחרונים, ויש (רמב"ם עדות יח', ג') שסוברים שאין טעם לדבר וזהו גזרת הכתוב.

ראוי לעונש על פי עדות הכת השניה. לבסוף באה כת שלישית של עדים ומזימה את הכת הראשונה שהעידה על מעמדו ההלכתי.

לדוגמא²:

א. עדים שמעידים על אשה שהיא אשת איש ולאחר פרק זמן באה כת אחרת ומעידה שנאפה, ונגמר דינה למיתה ולפני ביצועו באים עדים ומזימים את הכת הראשונה.

ב. עדים שמעידים על איש שהוא בר-עונשין ולאחר פרק זמן באה כת אחרת ומעידה שעבר עבירה שחייב אליה אחת מיתות בית דין ולפני ביצוע גזר הדין באים עדים ומזימים את הכת הראשונה.

ברור שלא נוכל לחייב את הנאשם עונש, ולפי דעות מסוימות הכת הראשונה ייחשבו כעדים זוממים לגבי עדותם על מעמדו ההלכתי והשלכות הישירות מכך (מכיוון שלא ניתן לקיים "כאשר זמם" יקבלו מלקות כתחליף לעונש). אך השאלה שנתרה היא האם הכת הראשונה ייחשבו כעדים זוממין לגבי ההשלכות העקיפות שנגרמו כתוצאה מעדותם וממילא יחויבו במיתות בית דין?

נעיין תחילה בסוגיה הדנה במקרה של כת עדים שהעידו על נערה המאורסה שזינתה ולאחר מכן הוזמו: "עדי נערה המאורס שהוזמו אין נהרגין מתוך שיכולים לומר לאוסרה על בעלה באנו"³. מסקנת הגמרא היא שמכיוון שמדובר באשה חבירה ולא היה צורך להתרות בה בפועל בנוגע לעונש, לכן יכולים לטעון "לאסרה על בעלה באנו" זוהי עדות שאי אפשר להזימה, וכל עדות שלא ניתנת להזמה אינה עדות. אבל במקרה ולא היו יכולין לטעון "לאסרה על בעלה באנו" משמעותה היחידה של העדות היא חיוב מיתה של האישה, ולכן עדותן עדות ונהרגין.

אמנם אין זה דומה לתרחיש ההזמה העקיפה שהעלנו, שכן מדובר בעדות ישירה על מעשה, שגורר שני עונשים אפשריים: מיתה, ואיסורה על בעלה, ולמסקנת הגמרא כל עוד העדים יכולים לטעון שהתכוונו לגרום לעונש המינימלי לא ניתן לחייבם יותר מכך, ומכאן ניתן להסיק שבמקרה של העדות העקיפה שלא בהכרח תוביל לעונש, יוכלו העדים לטעון שלא התכוונו לתוצאה העקיפה, והלא הכרחית שנגרמה מעדותן.

² נכון הדבר שלגבי ספקות אלו מספיק עד אחד, אבל במידה והעד מוכחש אפילו על ידי בעל הדבר צריך שני עדים (המנחת חינוך במצוה לו' מסתפק האם שייך דין הזמה בעדות איסור והיתר ובעד אחד).
³ סנהדרין מא.

זאת ועוד, הרמב"ם פוסק "אינו צריך שני עדים למלקות אלא בשעת מעשה, אבל האיסור עצמו בעד אחד יוחזק. כיצד אמר עד אחד חלב כליות הוא זה וכו' ואכל אחר שהתרה בו (בנוכחות שני עדים) הרי זה לוקח אע"פ שעיקר האיסור בעד אחד"⁴. על פניו נראה שעד אחד מחייב מלקות למרות שלשם כך צריך לפחות שני עדים ומשום כך מבהיר הרמב"ם שההתייחסות למקרה זה היא כשני מקרים נפרדים שאין ביניהם קשר, האחד מה הדין של חתיכת הבשר המסופקת ולגביו עד אחד שנאמן באיסורים פושט את הספק, והשני כאשר אחד אוכל מהחלב בנוכחות שני עדים, ודינו שיתחייב מלקות, שכן לא העד אחד הוא שהביא למלקות (העד אחד סה"כ בירר את מעמדו ההלכתי של חפץ מסוים), אלא המעשה שלו שאכל וודאי חלב בנוכחות שני עדים.

ניתן לראות מכאן שעדות אחת המעידה על מעמד הלכתי מסוים לא נחשבת אחראית על המעשים שיתבצעו לאחר מכן, שכן הם נחשבים לשני מקרים נפרדים לחלוטין.

בנוסף לכך, הגמרא⁵ מציינת מספק מקרים יוצאי דופן שבהם העדים הזוממין לא נענשים כפי שזממו לעשות, וזאת מסיבות שונות, אלא מקבלים מלקות כתחליף וביניהם מעידין אנו באיש פלוני שהוא בן גרושה וכו'.

הראשונים שואלים מדוע העדים יצטרכו לשלם את דמי מתנות הכהונה שרצו להפסדו שכן בן גרושה לא מקבל מתנות כהונה. הריטב"א⁶ עונה "משום דהי פסידא לא בריא הזיקא וגרמא בעלמא הוא ... ומסתמא קאמר רחמנא כאשר זמם לעשות ולא כאשר זמם לגרום". ואם מתנות כהונה נחשב כגרמא מכיוון שהוא השלכה עקיפה לעדות ישירה, קל וחומר שבמקרה שלנו שאפילו העדות היא עקיפה ביותר יחשב כ"גרמא בעלמא".

אם כן, על פניו נראה, שלא מסתבר לומר שהכת הראשונה יחשבו כעדים זוממין, וזאת משתי סיבות: א) עדותם היא עקיפה ומעין סוג של גרמא; ב) אין שום הכרח שעדותם תגרום (אפילו בעקיפין) לתוצאות שכמעט ויושמו.

⁴ רמב"ם הלכות סנהדרין טז', ו'.

⁵ מכות ב.

⁶ ד"ה מעידנו ריטב"א מכות ב.

כפי שאמרנו דיני עדים זוממין הם יוצאי דופן בהשוואה לשאר דיני עונשין ובלשון הגמרא⁷ "עד זומם חידוש הוא". ישנן שתי צורות הסתכלות ביסוד הדין של עדים זוממין⁸.

- א. יסוד חיובו מדין מזיק, אלא שבשונה משאר המזיקים שחייבים רק אם הזיקו בפועל ולא על מחשבת ההיזק, ולעומת זאת בעדים זוממין חייבים דווקא על מחשבת ההיזק ולא אם הזיקו בפועל.
- ב. זהו דין יחודי ללא קשר לדיני נזיקין שבו גילתה התורה שכל מה שרצו לעשות לאחר יעשה להם. (אך יעויין בב"ק ד ע"ב דמשמע דהוה חלק מדיני נזיקין).

אם נאמץ את הגישה הראשונה ונראה בעדים זוממין כהסתעפות של דיני נזיקין, אלא שחייבים על מחשבת ההיזק ורק על מחשבת ההיזק, שהרי ברגע שגזר הדין בוצע כל דיני זוממין אינם רלוונטים יותר⁹, נוכל לטעון ולומר שכאשר החיוב הוא על הנזק שהתבצע בפועל במציאות, שייך להבחין בין נזק ישיר לנזק עקיף, אך מכיוון שחיוב הוא על מחשבת הנזק ורק בתיאוריה, אין להבחין בין סוגי הנזקים. ולכן אין להבחין בין סוגי הנזקים. אמנם דברים אלו לכאורה הם בניגוד לריטב"א שציטטנו, אך ישנם שיטות ראשונים אחרות¹⁰ שמציעים דרכים אחרות לישוב את הקושיא על הגמרא ואין מסקנת הריטב"א מוכרחת.

בנוסף לכך, אף אם אין שום הכרח שעדותם של הכת הראשונה תגרום לפסק הדין ולעונשים שכמעט יושמו, במידה ולכת הראשונה של העדים היתה ודאות מוחלטת גם אם סובייקטיביות ולא סבירה מבחינה עובדתית, שהעדות שלהם על מעמדו ההלכתי של הנאשם בהכרח תביא לכך שבסופו של דבר הוא יענש על ידי בית דין (על ידי עדות הכת השניה שהעידו על מעשה שמחייב את הנאשם עונש בהתאם למעמדו ההלכתי) ולכן העידו עדות שקר¹¹ יתכן ויחשבו כעדים זוממין גם לגבי ההשלכות העקיפות¹² וזאת

⁷ בבא קמא עה:

⁸ חדושי הגר"ח והגר"י בסטנסיל סי' רכד'.

⁹ משנה מכות ה: "ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו והרי אחיו קיים" ובראשונים מובא טעם נוסף "כאשר זמם ולא כאשר עשה".

¹⁰ הרשב"א המובא בריטב"א הנ"ל שדיני זוממין רק "במידי דקפי".

¹¹ מסקנת הגמרא בסנהדרין מא. היא נכונה כל עוד העדים יכולים לטעון שכוונתם לעונש המינימלי, אך במקרה בו אין באפשרותם לטעון כך יקבלו את העונש המקסימלי. בדומה לכך במידה ונוכיח שמבחינת העדים היתה ודאות מוחלטת להשלכות של עדותם ולא יוכלו לטעון שמבחינתם לא היה הכרח יחשבו כעדים זוממים.

משום אופיים היחודי של הלכות עדים זוממין שמתמקד לא במציאות העובדתית אלא רק במציאות התיאורתית.

¹² גם אם העדים היו בטוחים ללא ספק שמזימתם תצא לפועל, אף פעם לא יהיה באפשרותנו להוכיח זאת מכיוון שתמיד יוכלו לטעון שלא היו בטוחים שמזימתם תצא לפועל ולכן מציאות זו היא היפותטית כל עוד שלא ניתן להוכיח את כוונתם המקורית.

קריאת קטן בד' פרשיות

מבוא

במאמר הקודם שלי, דנתי בשיטות השונות בנוגע לדין ד' פרשיות, אם חיובם מדאורייתא או מדרבנן. אחד הנפק"מ שקשורות עם הדין הזה, הוא השאלה אם קטן יכול לעלות לד' פרשיות. השאלה מתחלקת לשני חלקים: 1- אם קטן יכול להיות בעל קורא של ד' פרשיות. 2- אם הוא יכול לעלות ולברך, ואחר יקרא את הפרשה. יש לדון בכלל בנוגע לעליית קטן לקריאת התורה, זאת אומרת לאו דוקא בד' פרשיות אלא גם בשאר קריאות. מתוך הדין בשאר קריאות נגיע לדין בד' פרשיות. הדין יהיה מתוך עיון בדברי ראשונים ואחרונים. וכמובן בשו"ע ונושאי כליו.

שיטות הראשונים

כתוב במס' מגילה¹: ...

ת"ר דהכל עולין למנין שבעה ואפילו קטן ואפילו אשה אבל אמרו חכמים אשה לא תקרא בתורה מפני כבוד צבור...

מרדכי² כתב:

...אין להקשות על מנהגינו שקטן קורא במוספין דהא קטן עולה למנין ז' וכל שכן שקורא לפרשת המוספין.

משמע מדברי המרדכי שאין מדובר פה רק לעלות קטן לברך, ואח"כ הש"ץ שהוא גדול יקרא את הפרשה, משמע שהקטן קורא את הפרשה.

¹ דף כ"ג, עמ' א'
² מס' מגילה, סוף סיי תתי"ט

במרדכי³ במקום אחר משמע שאין הקטן קורא בעצמו, אלא גדול קורא עמו, וכן הוא כותב שמעלים קטן אפי' בתוך ג' העולים הראשונים, ואלו דבריו:

ועיר שכולה כהנים ואין בה אפי' ישראל אחד נ"ל דהכהן יקרא שני פעמים ושוב יקראו נשים דהכל משלימין למנין ז' ואפי' עבד ואשה וקטן ופירש ר' שמחה דלאו דוקא למנין ז' אלא הוא הדין לגי' מדתנן סתמא בפרק שלישי דמגילה קטן קורא בתורה ומתרגם ... ואם יש קטנים ישראלים שהגיעו לחינוך גם הם עולים למנין ואע"ג שכתב ר' שמחה שיש בירושלמי גבי ההיא דאשה מברכת לבעלה וכן לאביו לא כן א"ר חייא בר' יוסי בר' נהוראי על שאמרו בקטן לא אמרו אלא כדי לחנכו תפתר בעונה אחריהם כהדא דתנין תמן מי שהיה עבד או אשה מקרין אותם עונין אחריהם מה שהם אומרים כו' ה"נ הרי החזן קורא עמהם...

שו"ת מהרי"ל⁴ כותב שקטן יכול לקרוא מפטיר בפרשת המוספין, אבל הוא מגמגם לגבי פרשת זכור, ואלו דבריו:

ומה שקורין הקטן מפטיר בפרשת המוספין. רבותינו התירו הואיל והכל עולין למנין ז' אפי' קטן. וקצת לבי מגמגם על פרשת זכור.

ר"ן⁵ ג"כ כותב שהקטן יכול לקרות כשמעלים אותו, וכן הוא כותב שאסור שכולם שיעלו יהיו קטנים, ואלו דבריו:

פי' עולין להשלים קאמר ולא שיהו כולם קטנים ולא נשים דכיון דלאו בני חיובא נינהו לא מפקי לגמרי. ולפום עיקר דינא נמי שאינו מברך אלא הפותח והחותם אשה וקטן אין קורין ראשון ולא אחרון משום ברכה לפי שא"א לקורין האחרים שיצאו בברכתם ומיהו השתא דתקון רבנן שיברכו כולם אשה וקטן קורין אפי' ראשון ואחרון וכיון דקורין ודאי מברכין מידי דהוה אקטן דמפטיר בנביא ומברך ברכת הפטרה.

הר"ן⁶ במקום אחר מבאר שאסור שהרוב יהיו קטנים, ואלו דבריו:

קטן קורא בתורה. להשלים למנין ז' ולא שיהיו כלם קטנים ולא רובם.. אלא ע"י צירוף ...

בית יוסף⁷ מביא את דברי המרדכי ותשובת המהרי"ל. והוא מביא שם תשובת מהר"ם מרוטנבורק⁸ לגבי קריאת קטן במוספים שאין בזה שום בעיה, כיון שקטן יכול לעלות למנין שבעה, אז כל שכן שיכול לעלות לשמיני, ואלו דבריו:

³ מס' גיטין, ס"י ת"ד

⁴ ס"י קס"ז

⁵ מס' מגילה, דף י"ג, עמ' א' מדפי הר"ן

⁶ שם, דף ט"ו, עמ' א'

על מה שהקטן קורא במוספין אין לחוש דלכתחלה עולה למנין שבעה וכל שכן לשמיני של ימים טובים שלא מצינו בתלמוד...

בית יוסף⁹ מביא **תשובת ריב"ש**¹⁰ שכותב בשם ר"ת שפרשה הבאה חובה ליום צריך שדוקא גדול יקרא את הפרשה ואין הקטן קורא. וזה משום שהוא מסביר שזה שמעלים קטן זה רק להצטרף לגדולים, אבל אסור שכל מי שמעלים יהיו קטנים, ולכן בפרשה הבאה חובה ליום אם הקטן יקרא בו, אז בפרשה זו כולם יהיו קטנים. והוא כותב שאם מעלים קטן, אז יש לעלות גדול לקרוא בחובת היום ואח"כ יפסיקו בקדיש, ואז יעלו הקטן והוא יחזור לקרות את הפרשה שקרא הגדול, ואלו דבריו:

כתבו בשם ר"ת שבפרשה הבאה חובה ליום צריך שיקראנה גדול ומה שאמרו הכל עולין למנין שבעה אפי' קטן לא אמרו אלא עולין ר"ל להצטרף למנין שבעה כשיש שם גדולים הקורים אבל שיהו כל הקורים קטנים לא. ומה שאמרת שיש מקומות שנהגו כשהמפטיר קטן עולה גדול במקומו וקורא בתורה והמפטיר קורא ההפטר והיינו קורא בתורה ואע"פ שצריך המפטיר לקרות בתורה היינו משום כבוד התורה והכא הא איכא כבוד התורה כשנאמר המפטיר אינו ראוי לתורה וקורא גדול במקומו וזה הטעם אינו דלעולם מי שקורא ההפטר צריך לקרות בתורה כי שמא הגדול קרא לתוספת ולעצמו ולא בעד המפטיר ואין כאן כבוד התורה והמנהג ההוא אינו מנהג יפה בעיני והמנהג היפה הוא או במפטיר גדול או שיקרא גדול בחובת היום ויפסיקו בקדיש ויחזור הקטן המפטיר לקרות הפרשה ההיא או ג' פסוקים ממנה משום כבוד התורה ויכול לברך לפני ולחזרה מידי דהוה אברכות ההפטר.

הריב"ש דוחה את המנהג שהקטן היה עולה למפטיר אבל לא היה קורא בתורה, גדול היה קורא בתורה, הקטן רק היה קורא את ההפטר. הוא סובר שיש בעיה שיחשבו שהקריאה שקרא הגדול זה לעצמו ולא בשביל מפטיר, ויהיה בעיה של כבוד התורה. נלענ"ד שאפשר ללמוד מכאן שאין בעיה עקרונית בכך שקטן יעלה ויברך וגדול יקרא את הפרשה, כל הבעיה זה דוקא בכה"ג משום כבוד התורה.

הבית יוסף¹¹ כותב שלא נוהגים כמנהג הריב"ש, אלא נוהגים כמנהג האחר שהביא הריב"ש. וגם הוא דוחה את דחיית הריב"ש למנהג זה, שהוא כותב שאין חשש שיחשבו שקריאת הגדול הוא בשביל עצמו וזה לתוספת ואין זה בשביל המפטיר, ואז יהיה בעיה

⁷ או"ח, סי' רפ"ב, סעי' ד'

⁸ ד"פ סוף סי' ק"י

⁹ סי' רפ"ב, סעי' ד'

¹⁰ סי' שכ"ו

¹¹ סי' רפ"ב, סעי' ד'

של כבוד התורה, והסיבה שאין חשש הוא משום שאומרים קדיש בין קריאת העולים הראשונים לקריאת הגדול הזה, ואלו דבריו:

ואנו לא ראינו מי שנהג כדברי הריב"ש אלא כמנהג אותם מקומות שכתב השואל וגם הוא [הריב"ש] ז"ל כתב בתשובה¹² שלא רצו לשמוע לו, וגם בעיני נפלאו דבריו שכתב כי שמא הגדול קרא לתוספת ולעצמו ולא בעד המפטיר, דכיון שהפסיקו בקדיש בין העולים הראשונים לקריאת הגדול זה ליכא למימר דלתוספת עצמו הוא קורא ומוכתא מילתא ודאי דבעד המפטיר הוא קורא.

יוצא גם לפי הבית יוסף שנוהגים כמנהג האחר שהביא הריב"ש, ואז לפי"ז יוצא שהקטן אינו קורא בפרשה הבאה חובה ליום.

הבית יוסף לא הביא את כל דברי הריב"ש שם באותו תשובה¹³, ושם הוא מוסיף להביא ראיה לדבריו שקטן יכול להצטרף לגדולים, אבל אי אפשר שרק יהיה קטן בלי צירוף, והראיה הוא מאבילות שיו"ט שני עולה לו למנין ז' ימי אבלות, אבל ז' ימי משתה בכה"ג שמת אביו של החתן לפני החתונה אינם עולים לו למנין ז' ימי אבלות. וזה משום שלגבי יו"ט שני הוא מצטרף לשאר הימים שנוהג בהם אבלות, אבל בז' ימי המשתה אין צירוף ולכן אינו עולה. וכן הוא מסביר שהסיבה שמותר לקטן להצטרף לגדולים אע"פ שאין יוצאים בקריאתו, זה משום שמתחילה התקינו כך, כדי שלא להטריח על הציבור שיצטרכו ז' גדולים שיוודעים לקרות, ואלו דבריו:

...ומה שאמרו הכל עולים למנין ז' ואפי"א אשה ואפי"א קטן... לא אמרו אלא עולין, רצה לומר, להצטרף למנין שבעה כשיש שם גדולים הקורין. אבל שיהיו כל הקורין קטנים לא. ומה שהקשית דא"כ הוה ליה למימר מצטרף למנין ז' כדאמרינן בברכות לגבי זמון, אינה קושיה כלל. דהתם שייך לשון צרוף שאין הקטן עושה דבר, אלא שהנדון הוא אם מצטרף לחשבון עשרה הצריכין לזמון... אבל בכאן כל אחד מן הקורין קורא ועושה דבר לעצמו ושייך לומר לשון עולה. וכמו שאמרו ג"כ מפטיר עולה או אינו עולה... וכן מצינו לשון כזה גבי אבילות דשבת עולה ואינה מפסקת. וגם שם יש לדון כיוצא"ב. שהרי אמרו הגאונים ז"ל שהקובר את מתו ברגל שיו"ט שני עולה לו למנין שבעת ימי אבלות, אע"פ שאינו נוהג בו אבלות ומונה לאחר הרגל ששה, והוא כיון שלא היה אסור בו אלא מדרבנן. ואעפ"כ אמרינן בפ"ק דכתובות גבי מת אביו של חתן וכו' נוהג ז' ימי המשתה ואח"כ נוהג שבעת ימי אבלות. ולא אמרינן שיעלו לו שבעת ימי המשתה לז' ימי אבילות אע"פ שלא נהג בהן אבלות כיון שלא היה אסור אלא מדרבנן. והטעם הוא לפי שיום טוב שני עולה ליום אחד ונוהג אבילות בשאר הימים אבל אין שבעת ימי המשתה עולין לו שלא ינהגו אבלות כלל... וגם בענין קריאת התורה

¹² ס"י ל"ה

¹³ ס"י שכ"ו

בצבור י"ל כן. וההיא דתנן בפרק הקורא את המגילה עומד... קטן קורא בתורה אבל אינו פורס על שמע... היינו קטן בצרוף עם אחרים גדולים. וכן נראה מלשון רש"י¹⁴ שכתב קטן קורא בתורה ועולה למנין שבעה... ומה שהקשית כיון דלדעת הרא"ש ז"ל¹⁵ לגבי זמון אינו מצטרף, כאן לגבי הפטרה אמאי מצטרף. זה אינו כלום. דכאן נמי אינו מצטרף לעשרה שצריך לקריאת התורה אלא צריך שיהו בבית הכנסת עשרה כלם גדולים אלא מפני שאין הכל בקיאים בקריאת התורה, לא הטריחו הצבור להביא שבעה גדולים היודעים לקרות בתורה. וכשהתקינו שיהיו שבעה קורין בתורה היתה התקנה שהקטן היודע לקרות יעלה למנין ז', כדי שלא להטריח הצבור להיות כל הז' גדולים ואולי לא ימצאום יודעים לקרות... ומ"מ בכלל קטנים לא התירו...

הריב"ש¹⁶ בתשובה אחרת מזכיר את דברי ר"ת, וכך הוא פוסק והוא באמת יוצא נגד אלו שלא רוצים לשנות את מנהגם ונשארים במנהג הטעות, ואלו דבריו:

בספר המנהיג בשם ר"ת שביום שיש בו שני ספרים שהמפטיר קורא במה שהוא חובה ליום, אין מפטירין בו בקטן. אע"ג דקי"ל דאפי' קטן עולה למנין שבעה, מ"מ נראה דמה שהוא חובה ליום שאין קורא בספר ההוא אלא אחד, דצריך שיהיה גדול. אלא שלמנין ז' עולה קטן כשאחרים גדולים אבל כולם קטנים לא. וז"ל הברייתא הכל עולין למנין ז' ואפי' אשה ואפי' קטן וכו'. ולא קתני אפי' נשים ואפי' קטנים וכ"כ זה הר"ן ז"ל... וא"כ במה שקורא אחד לבדו שהוא חובה ליום צריך להפטיר בגדול. ואם המפטיר קטן יקרא גדול בספר ההוא אותה פרשה, ואח"כ יחזור ויקרא אותה הקטן משום כבוד התורה. וכ"כ בספר המנהיג... זהו המנהג היפה שראוי להנהיג. אבל באלו הארצות אינם מדקדקים בזה ואינם שומעין למי שירצה לשנות מנהגם. ואפשר שמפני שנהגו למכור ההפטרה למי שמעלה בה בדמים, והם קונים אותה בעד קטניהם להרגילם, ואם לא יתכבדו בהפטרות לא יתנו בה פרוטה, לזה לא ישנו מנהגם בשום פנים. וכל המשנה ידו על התחתונה. כי כולם יקומו כנגדו, אין צריך לומר אם יהיה שם איזה יודע ספר יחזיק בידם לקיים המנהג אף אם אינו גדול בחכמה...

דרכי משה¹⁷ מוסיף שגם הר"ן סובר כמרדכי שמעלים קטן למפטיר והוא קורא אפי' במוסף היום, והוא מביא שיש שנהגו דהז' קורא את פרשת המוספין והמפטיר חוזר וקורא, ואלו דבריו:

וכתב הר"ן... דהמפטיר קורא במוסף היום וכן כתב המדרכי... דקטן קורא בפרשת המוספין ויש נהגו דז' קורא הפרשה והמפטיר חוזר וקורא

¹⁴ אין זה נמצא ברש"י שם על הגמ', אלא ברש"י על הרי"ף

¹⁵ מס' ברכות, פרק ז', סי' כ'

¹⁶ שם

¹⁷ סי' רפ"ב, אות ד'

כמו בשבתות השנה והמנהג כדברי הר"ן והמרדכי דהז' קורין פרשת היום והמפטיר אפי' הוא קטן קורא במוסף היום.

הדרכי משה מביא שיש שנהגו לא כדברי המרדכי ור"ן, שלפי דבריהם אין לקטן לעלות למוספין ולדי' פרשיות, שזה קריאה חדשה, אלא צריך שגדול יקרא את הפרשה החדשה, דהיינו השביעי יקרא את המוספין ואח"כ הקטן יחזור ויקרא, כמו בכל שבתות השנה שהמפטיר חוזר וקורא מה שקרא השביעי.

יש דיון בגמ' שם במגילה אם המפטיר עולה לשביעי או לא עולה לשביעי, והר"ן¹⁸

כותב:

וּכְתַב הַרְשֵׁבִיא ז"ל דאפי' נימא דאינו עולה יכול מפטיר לסיים את הפרשה שלא תאמר כיון שאינו עולה צריכין השבעה לסיים כל הפרשה והמפטיר יחזור ויכפול קצת ממה שקרא שאם לא יקראו השבעה כל הפרשה נמצא שהוא כאלו לא קרא אלא מחצית הפרשה שהרי המפטיר קריאתו אינו עולה דליתא דמכל מקום הרי נקראת הפרשה ע"י כולן והביא ראיה לזה מן הגמ' ומה שאין אנו נוהגין כן היינו מפני שאנו מפסיקין בקדיש בין קריאת השבעה לקריאת המפטיר ואינו בדין שיפסיקו בקדיש באמצע הסדר ומ"מ נפקא מינה לענין שבת ור"ח שמוציאין שני ספרי תורה שהשבעה קורין בפרשת היום והמפטיר יכול לקרות פרשת החדש ואפי' למ"ד אינו עולה והראיה שהביא ז"ל אינה ברורה בעיני ... אבל מ"מ הדין דין אמת משום דנקטנין דעולה למנין שבעה ...

נלענ"ד שהראיה מדברי הר"ן הוא בכך שסובר שאם המפטיר עולה למנין, אז הוא יכול לסיים את הפרשה, ואינו צריך לחזור על מה שנקרא לפניו ולכן גם יכול לעלות למוספין. ולכן הוא הדין לקטן שכתוב שעולים למנין, ולכן הוא יוכל לעלות למוספין.

ברא"ש¹⁹ משמע שלפי ר' אליהו ור' משולם אין קטן יכול לקרוא בקריאה שהיא

חובת היום, כמו ר"ת, ואלו דבריו:

... וכן נמי תיקנו לומר קדיש בין שביעי למפטיר לומר שאין ממנין השבעה ולכך צריכין לחזור מן הפרשה שקרא השביעי אבל ימים טובים וארבע פרשיות שמוציאין שני ספרים אין המפטיר חוזר וקורא מה שקרא אחרון אלא אומר קדיש אחר שקראו שבעה בשבת וחמשה ביי"ט ובספר השני קורא המפטיר חובת היום וכשמוציאין שלשה ספרים קורין ששה באחד והשביעי בשני ואומר קדיש ובשלישי קורא המפטיר פרשה שהיא מעין ההפטרות אבל אם היה הקורא השביעי בספר השני כשמוציאין שנים או בשלישי כשמוציאין שלשה היה המפטיר צריך לכפול לפי שלא יאמרו קדיש עד שיגמרו הפרשה. ואחר שגמרו פרשה אומר קדיש והמפטיר קורא מה

¹⁸ מס' מגילה, דף י"ג, עמ' א' מדפי הרי"ף

¹⁹ מס' מגילה, פרק ג', סי' ה'

שקרא השביעי וכן הנהיגו ר' אליהו ור' משולם ז"ל דלא מסתבר דקטן המפטיר שאינו מן המנין שיקרא חובת היום ...

קרבן נתנאל²⁰ מסביר את סברת ר' אליהו כמו הריב"ש, שאם הקטן יקרא את קריאת חובת היום, אז זה נחשב שבקריאה זו כולם קטנים, ואסור שכולם יהיו קטנים, ואלו דבריו:

אע"ג דק"ל דקטן עולה למנין שבעה. היינו להשלים אבל כולם קטנים לא. ואם קטן המפטיר יקרא בחובת היום הוי חובת היום בקטנים לכן עדיף טפי אף שיש ב' ספרי תורה לשנות מן מנהג הגמ'. שלא יקרא המפטיר פסוקים מה שלא קרא השביעי. אלא השביעי קורא בספר תורה שניה ואומרים קדיש והמפטיר חוזר וקורא מה שקרא השביעי כך סברת ר' אליהו.

אבל צ"ע בדברי הרא"ש הללו, כיון שצריך להבין מה כוונתו שקטן המפטיר אינו מן המנין? לכאורה משמע שאין כאן בעיה בקטן, הבעיה זה שהוא אינו מן המנין.

הברכי יוסף²¹ באמת מסביר שאין כאן דין מיוחד לקטן, אלא מה שהזכיר הרא"ש קטן זה משום שהרגילות הוא שקטן מפטיר. והוא מסביר שכוונת הרא"ש לומר שכיון שבדרך כלל אומרים קדיש לפני קריאת המפטיר כדי להורות שאינו עולה מן המנין, אז לא מסתבר שהוא יקרא בפרשה שהיא באה לחובת היום, שקריאת מפטיר היא קריאה שאינה חובה, ואלו דבריו:

ונראה דכונת הרא"ש פשוטה כמ"ש הרב שבלי הלקט בשם ר' ישעיה²² וז"ל מה שנהגו דמפטיר קורא בפ' המוספין וכו' נ"ל שקריאת המוספין אינה חובה וכו' אבל ד' פרשיות ופ' ר"ח שהן חובה ליום וקובעין הפטרה אחרת אינו דין שיקרא אותן אלא אחד מן השבעה שהן באין חובה ליום וגם לא הפסיק ביניהם שכמו שפרשת היום היא חובה גם זו הנוספת עליה היא חובה ועודפת עליה שמפסיקין הפטרת פר' היום ומפטירין בפרשה הנוספת הלכך הטוב והישר הוא לנו לקרוא ששה בפרשת היום והשביעי בפרשה הנוספת וכו' ואח"כ אומר קדיש ואח"כ חוזר המפטיר וקורא לכבוד התורה בפ' הנוספת בקריאת השביעי כמשפטו בכל שבתות השנה עכ"ל הא למדת דסבר ר' ישעיה כמו שהנהיגו ר' אליקים ור' משולם וביאר טעמו שהשביעי יקרא בחובת היום ולא אתי עלה מטעם קטן וכן נראה שהוא כונת הרא"ש וקטן דנקט לאו דוקא אלא משום שהמנהג שקטן מפטיר נקט קטן וה"ה גדול... וכונת הרא"ש דמאחר שבכל שבת אומר קדיש קודם המפטיר להורות דהמפטיר אינו עולה למנין ז' ... א"כ לא מסתבר דהמפטיר שאינו מן המנין תדיר שאנו מפסיקין בקדיש וגם שהוא שמיני שיקרא בחובת היום וקטן דנקט לאו דוקא..

²⁰ שם, אות ח'

²¹ או"ח סי' רפ"ד, אות ב'

²² סי' י"ט

התשב"ץ²³ ג"כ מביא את דברי ר"ת שאין עולין קטן לקריאת פרשת חובת היום, והוא מסביר שהסיבה לכך זה משום שקטן אינו מחויב בקריאה ולכן אינו יכול להוציא את הגדולים ידי חובה. והסיבה שאפשר לעלות קטן למנין שבעה, ולהעלותו למפטיר בשבת רגילה, זה משום שזה שעולים שבעה זה רק לכבוד היום, אבל מעיקר הדין לא צריך שבעה עולים, והציבור כבר יצא בשאר העולים. נלענ"ד משמע מדבריו שהוא מדבר על קריאת הקטן שזה אסור, אין הוא מדבר בכה"ג שעולה קטן והבעל קורא הוא גדול, ואלו דבריו:

דהא קי"ל הכל עולין למנין שבעה ואפי" קטן, ואילו בקריאת חובת היום כתב ר"ת ז"ל שאי אפשר בקטן, דכללא הוא דכל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתו, וקטן לאו בר חיובא הוא. ונראה לי טעמו ז"ל, דאע"ג קי"ל דמפטיר בנביא אפשר בקטן וקטן נמי עולה למנין שבעה... דקריאת ההפטרה אינה אלא לכבוד הנביאים בעלמא ולא היתה תקנה מחוייבת כקריאת התורה, שהרי משה תיקן להם לישראל שיהיו קורין בתורה ועזרא תיקן תלתא גברי... וכיון שאינה אלא לכבוד בעלמא משום הכי הקילו בה שתהיה בקטן, שהרי הגדולים אינן רוצין להפטיר בנביא שהם חושבין הדבר לזילותא שלא יקראו בתורה ויפטירו בנביא... וכן נמי לעלות למנין שבעה הקלו בה אפי" באשה ועבד וקטן דלאו בני חיובא, משום שהציבור כבר יצאו ידי חובתו בקריאת השאר, שאין קריאת שבעה אלא לכבוד היום, דכל דטפי ליה מילתא מחבריה טפי ליה גברא יתירא, וכיון דמשום כבוד היום הוא הקלו בו בקטן. אבל בקריאת חובת היום ומה שהוא תקנה קבועה, כגון ארבע פרשיות וחנוכה ומוספי ראשי חודשים ורגלים, אי אפשר כלל ע"י קטן, דכיון שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתו.

צ"ע באיזה קטן מדובר פה, שאם מדובר בקטן שהגיע לחינוך, אז למה לא נחשב מחוייב בדבר? ולמה לא יוכל להוציא את הגדולים, הרי החיוב של הקריאה זה רק מדרבנן?

בעוד מקום התשב"ץ מביא את דברי ר"ת²⁴:

קניית המצות אין אני מתיר בכאן לקטן אלא לקנות ההפטרה שאינה מענין המאורע. אבל כשהיא מענין המאורע וזה ביום שמוציאין שני תורות. אני משתדל שיהיה המפטיר גדול שאין מי שאינו מחוייב בדבר מוציא הרבים ידי חובתו. וכן כתב בעל המנהיג בשם ר"ת ז"ל בהל' חנוכה...

הרשב"ש²⁵ ג"כ מביא את דברי ר"ת, ומסביר שהסיבה לכך זה משום שאין מי שאינו מחוייב בדבר יכול להוציא את המחוייב בדבר, ואלו דבריו: ...

²³ חלק א', סי' קל"א

וכשחל ר"ח בשבת אחר שהשלים השביעי הפרשה אומרין קדיש ככל שבתות השנה והמפטיר קורא פרשת ר"ח, וצריך שיהיה גדול ולא קטן כמו שכתב בעל המנהיג בהלכות חנוכה²⁶ שהקריאה היא חובת הצבור ואין מוציא המחוייב בדבר מי שאינו מחוייב בדבר כקטן...

בית יוסף²⁷ מביא את הרוקח²⁸ שכותב קטן מצרפים רק כשמעלים שבעה, אבל כשרק מעלים שלשה אז אין מצרפים קטן, דהיינו אין מעלים קטן:

ירושלמי²⁹ א"ר יוחנן קטן לספר עושים אותו סניף. נראה לקרות בתורה לשבעה כדמשמע פרק הקורא את המגילה עומד³⁰ אבל לשלשה אין מצטרפין דמפסיק ואינו עולה וכן השיב רבנא נתן שעשה הערוך.

הבית יוסף³¹ מסביר שלפי הרוקח רק עושים הקטן סניף, וזאת אומרת שאינו עולה ממנין העולים, דהיינו שיש שבעה עולים שהם גדולים ומוסיפים עוד קטן, ואלו דבריו:

ונראה מדברי הרוקח דהא דעושין אותו סניף היינו לומר שמותר לעלות לספר תורה אבל לא יעלה מהמנין ומשום הכי לא התיר שיעלה ביום שאין קורין אלא שלשה משום דאין מוסיפין עליהם...

הבית יוסף³² במקום אחר כותב קצת אחרת בהסברו דברי הרוקח שלפי דבריו שמה, משמע שלפי הרוקח הקטן מצטרף למנין השבעה רק שמעלים אותו לאחר שכבר העלו שלשה, ואלו דבריו:

כתבתי בשם הרוקח, שאין קטן מצטרף לשלשה, ולפי דבריו נראה דלשבעה נמי אינו עולה אלא לאחר שקראו שלשה.

יכול להיות שכוונתו בסי' קל"ה שלפי הרוקח אין הקטן עולה למנין, הכוונה למנין שלשה, צריך לפחות שיהיו שלשה גדולים לפני שמעלים את הקטן. אבל צ"ע מה הסיבה לכך? אם מסבירים שאינו עולה למנין שבעה, אז מובן הסיבה, שזה משום שכיון שהוא קטן אז הוא לא יכול להיות חלק ממנין הקוראים שחייבים, הוא רק יכול להיות תוספת.

הבית יוסף³³ מביא שלפי האבודרהם³⁴ ור' ירוחם³⁵ הקטנים מעלים אותם אפי' שעדיין לא עלו ג' גדולים.

²⁴ חלק ג', סי' קע"א

²⁵ סי' תר"ו

²⁶ סי' ק"נ

²⁷ או"ח סי' קל"ה, סעי' י"ג

²⁸ סי' שלי"ד

²⁹ מס' ברכות, פרק ז', הל' ב'

³⁰ דף כ"ג, עמ' א'

³¹ או"ח סי' קל"ה, סעי' י"ג

הבית יוסף³⁶ מביא בשם הרמב"ם בשם אחד מן הגאונים שקטן קורא בתורה רק לאחר שעלו ג' גדולים.

כתוב **במס' מגילה**³⁷ : ...קטן קורא בתורה ומתרגם...

רמב"ם³⁸ : קטן קורא בתורה אמר אחד מן הגאונים האחרונים כי זה אחר השלישי.

נלענ"ד מזה שמביא את דברי הרמב"ם לאחר דברי הרוקח וכותב שכן כתב הרמב"ם, משמע שסובר שהרמב"ם כותב לגמרי כדברי הרוקח, וא"כ יש להסביר שגם כוונת הבית יוסף ברוקח שאין הקטן עולה למנין, הכוונה למנין שלשה.

רמב"ם³⁹ כותב שהקטן עולה והוא ממנין השבעה, דהיינו מתוך השבעה שעולים מותר שקטן יעלה עמם, ואלו דבריו : ...קטן היודע לקרות ויודע למי מברכין עולה ממנין הקוראים ...ג"כ משמע שהקטן קורא בעצמו, הוא אינו רק עולה לברך.

הגהות מיימוניות⁴⁰ מביא מחלוקת בירושלמי מהו הגיל שנצרך כדי שהקטן יוכל לעלות למנין שבעה, שצריך שיהיה יודע טיב הברכה או שיהיה יודע למי מברכים. וכן הוא מביא בשם ר' שמחה שהקטן עולה ג"כ למנין שלשה, ואלו דבריו :

בירושלמי דג' שאכלו תניא קטן וספר תורה עושין אותן סניפין כו' עד א"ר יודן כיני מתניתא קטן לספר תורה פירוש לעלות למנין הקורין בשבת אימתי עושין אותו סניפין ר' אבינא אמר איתפלגון ר"ה ורב יהודה תרווייהו בשם שמואל חד אמר כדי שיהא יודע טיב ברכה וחרנא אמר שיהא יודע למי מברכין וכן פסק בספר המצות וכתב לשון רבינו המחבר וכן כתב מורי רבינו בשם ר' שמחה דלאו דוקא למנין ז' דה"ה לגי בס"ע."

מאירי⁴¹ מביא דעה שסוברת שמספיק שרק גדול אחד יקרא וכל השאר יהיו קטנים, ולפיו מובן למה קטן יכול להצטרף אע"פ שאינו מחוייב בקריאה, ואין בעיה איך מוציא את הציבור, שהוא מסביר שהוא סובר שבקריאת הגדול יוצאים ידי חובת תקנת משה רבינו, ואז רק נשאר תקנת עזרא ובוהא אפשר שקטן יעלה, ואלו דבריו :

³² או"ח סי' רפ"ב, סעי' ג'

³³ שמה

³⁴ תפילות חול, עמוד ק"ל

³⁵ נתיב ב', חלק ג', דף כ', עמ' ב'

³⁶ סי' קל"ה

³⁷ דף כ"ד, עמ' א' במשנה

³⁸ פירוש המשניות שם

³⁹ הלכות תפילה, פרק י"ב, הלי"ז

⁴⁰ שם אות ע'

יש מי שאומר שמ"מ צריך בכל קריאה קורא אחד גדול והואיל וקרא אחד כבר נשלמה תקנת משה רבינו ואין כאן עוד קריאה אלא מתקנת עזרא שלא היה מנין הקוראים מתקנת משה רבינו אלא גוף הקריאה לבד ויכול להשלים הקריאה על ידי אשה או קטן אבל לא שתעשה כל הקריאה ע"י אשה וקטן...

צ"ע למה לגבי תקנת עזרא קטן יכול לעלות, ורק לגבי תקנת משה קטן אינו יכול לעלות?

ציץ אליעזר⁴² רוצה לצרף לדברי המאירי את דברי הריב"ש, ולהסביר שתקנת עזרא תוקנה מתחילה בכך שיכלו לעלות קטן, והוא מוסיף שאפשר להסביר שהסיבה לכך [בניגוד לסיבה שכתב הריב"ש] הוא משום שכל תקנת עזרא היתה לכבודה של שבת להרבות בה בקוראים, ולכן בזה לא צריך קריאת בר חיובא, רק לתקנת משה צריך קריאת בר חיובא, ואלו דבריו:

ועפ"י אפשר לומר דזהו גם כוונת המאירי הנ"ל, והיינו דתקנת הקריאה מעיקרא ע"י מרע"ה שמספיקה אפי' באחד היתה על אופן כללות הדין בכל התורה דצריך שתהא הקריאה מפי בר חיובא, אלא תקנת עזרא שיהיו בז' היתה כבר מתחלה על דעת כן שיוכלו לקרות גם לקטנים ומטעם הנ"ל. ואת דברי המאירי שנאמרו בזה בסתמא אפשר להסביר ביותר בכזאת, דתקנת עזרא שבאה בנספח לתקנת מרע"ה תוקנה מתחילה על אופן זה שהז' קוראים יבואו לא לשם יציאה ידי חובת היום, דזה יוצאים בקריאה אפי' ע"י אחד כתקנת מרע"ה אלא באה משום כבודה של שבת להרבות בה בקוראים ולכן לא צריכים בהו קריאה של בר חיובא.

רא"ש⁴³ מביא בשם ר"ת הסבר למה קטן ואשה עולים למנין ז' ואין כאן בעיה של מי שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא את המחוייב בדבר, שהוא מסביר שהחיוב של קריאת התורה היא השמיעה, דהיינו אין חיוב על כל אחד ואחד לקרוא את הספר תורה, אלא צריך לשמוע את קריאת התורה, ואלו דבריו:

... ודוקא להצטרף אבל לאפוקי אחרים ידי חובתן לא דהא אמרינן בשילהי ראש השנה⁴⁴ דכל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא אחרים ידי חובתן והא דסלקי קטן ועבד ואשה דליתנהו בתלמוד תורה למנין שבעה משום דס"ת לשמיעה קאי וברכה אינה לבטלה דלא מברכים אשר קדשנו במצותיו וצונו על דברי תורה אלא אשר בחר בנו ואשר נתן לנו עד הנה דברי ר"ת ז"ל...

⁴¹ מס' מגילה, דף כ"ג, עמ' א', ד"ה הכל עולין וכו'

⁴² חלק ז', סי' א', ענף ה', סוף אות ט"ו - תחילת אות ט"ז

⁴³ מס' ברכות, פרק ז', סי' כ'

⁴⁴ דף כ"ט, עמ' א'

ציץ אליעזר⁴⁵ מוסיף בביאור דברי ר"ת, והוא מסביר שמה שכתב ר"ת "משום דספר תורה לשמיעה קאי", כוונתו לומר שהחיוב לשמוע דברי תורה מספר תורה ולכן אין זה משנה אם הקורא בר חיובא או אינו בר חיובא. והוא רוצה לחלק לפי"ז בין קריאה שבאה לחובת היום ובין קריאה על סדר היום, שקריאה על סדר היום היא רק חיוב של שמיעה, אבל בקריאה שבאה לחובת היום יש חיוב של קריאה מספר תורה, ולכן צריך קריאת בר חיובא, ואלו דבריו:

עוד מקום אתי... בהסבר הדברים במה שקטן עולה למנין ז' ובמה חלוק זה מקריאה דחובת היום, והוא דיש לחלק ולומר, דבז' העולין המצוה היא בעיקר השמיעה, שכולם ישמעו דברי תורה, וכל ששומעין דברי תורה [מקריאת בספר תורה שככה הוא כבוד הצבור...] ממי שהוא אף מפי שאינו חיובא יוצאין ידי חובתן, וכך הוא לשון הרמב"ם⁴⁶ "משה רבינו תיקן להם לישראל שיהו קורין בתורה ברבים וכו' כדי שלא יהו שלשה ימים בלא שמיעה תורה" אבל משא"כ בקריאת המוספין וביותר מפטיר דר"ח וד' פרשיות ס"ל להנהו שיטות דלא יקראו לקטן משום דהוקבעו למצות קריאה חיובית דהיינו שחובה על הציבור שיקראו בספר תורה בחובת היום, ולכן רק גדול בר חיובא יכול להוציא את הקהל... וסעד לדברי אלה נ"ל להביא מדברי ר"ת... ובעל כרחך דכוונת ר"ת במ"ש "משום דספר תורה לשמיעה קאי" היינו דר"ל... דעיקר המצוה בכאן היא שישמעו דברי תורה מספר תורה ולא קובע אם המקריא יהא בר חיובא או לא, ואין כאן איפוא דינא של להוציא אחרים ידי חובתן בקריאה של בר חיובא, והרי ר"ת בעצמו הוא שסובר שאבל לקריאת מוספים וד' פרשיות אין לקרוא לקטן מפני שאינו בר חיובא ולא יוכל להוציא אחרים ידי חובתם, ובעל כרחך דהוא משום דסובר דבכאן המצוה היא לקריאה חיובית בחובת היום

...

מאירי⁴⁷ ג"כ נותן הסבר לכך שקטן קורא בתורה אע"פ שאינו מחויב בדבר ואין בעיה של מי שאינו מחויב בדבר שאינו מוציא את המחויב בדבר, ונראה מדבריו שהוא כותב כר"ת שהסיבה הוא משום שקריאת התורה היא חיוב של שמיעה, אבל מסוף דבריו נראה שיש הסבר אחר, שקריאת התורה אינה מצוה גמורה, ואלו דבריו: ...

קטן קורא בתורה שאין הכוונה אלא להשמיע לעם ואין זו מצוה גמורה כשאר מצות שנאמר בה כל שאינו מחויב וכו' ואע"פ שהוא מברך הרי מ"מ יש לו שייכות בתלמוד תורה עד שאחרים מצווין ללמדו

⁴⁵ חלק ז', סי' א', ענף ח', אות כ"ג

⁴⁶ הלכות תפילה, פרק י"ב, הל' א'

⁴⁷ מסי מגילה, דף כ"ד, עמ' א'

ציץ אליעזר⁴⁸ נותן ב' הסברים לדברי המאירי: א' - כדברי ר"ת. ב' - שחיוב שמיעת קריאת התורה אינה חיוב כל כך עד שיצטרך שיוציאו מי שמחויב בדבר, ואלו דבריו:

הרי דהמאירי ברישא דדבריו מסביר בהדיא כדברי ר"ת הנ"ל מפני שאין הכוונה אלא להשמיע לעם, אלא דמוסיף בטעמא "מפני שאין זו מצוה גמורה כשאר מצות" ובזה יש להסתפק בכונתו, אי כוונתו הוא לומר כהסברתנו בדברי ר"ת שאין מצוה זו כשאר מצות כאלה שכשנאמר בהם מצות שמיעה הכוונה היא שישמעו מפי בר חיובא אלא המצוה הזו נאמרה מתחילה באופן כזה שאפשר לשמוע אפי' מפי אינו בר חיובא ובלבד שישמעו קריאת דברי תורה מספר תורה, או דילמא דאולי באמת כוונת המאירי בזה כדבר הקצת משכילים שמזכיר הגינת ורדים וכדברי התהלה לדוד... שמסבירים בפשטות דחיוב שמיעת קריאת התורה אינה חיוב כל כך עד שיצטרך שיוציאו מי שמחויב בדבר.

מאירי⁴⁹ מביא הסבר אחר לכך שקטן יכול לברך, שזה משום שיש לו שייכות בתלמוד תורה ומצווין ללמוד, ולפיו באמת אשה אינה יכולה לברך, כיון שאין לה קשר עם תלמוד תורה, ואלו דבריו:

...ויש מי שמפרש שלא נאמרו הדברים אלא בזמן שהיו קוראין אמצעיים בלא ברכה ואשה יכולה לקרות באמצע אבל עכשו שכלן מברכין אין אשה קוראה כלל וכן הדין נותן שהרי היאך תברך והיא פטורה ומ"מ קטן מברך הואיל ויש לו שייכות בתלמוד תורה ושאחרים מצווין ללמוד:

סיכום שיטות הראשונים

שיטת המרדכי: מתיר לקטן לקרות את פרשת המוספין, צ"ע אם כוונתו שהקטן קורא ממש, או שעולה למנין ז', וגדול קורא את הפרשה. מעלים הקטן גם בתוך ג' העולים הראשונים.

שיטת מהרי"ל: ג"כ מתיר קריאת קטן מפטיר בפרשת המוספין, אבל הוא מגמגם לגבי פרשת זכור, גם בדבריו צ"ע כמו לגבי המרדכי.

שיטת הר"ן: משמע מדבריו שהקטן קורא, אבל הוא כותב שאסור שהרוב יהיו קטנים. דרכי משה מביא שהוא ג"כ סובר שקטן יכול לקרות בפרשת מוספי היום.

שיטת מהר"ם מרוטנבורק: מתיר קריאת קטן במוספים [שם הוא מדבר לגבי מוספי יו"ט].

⁴⁸ חלק ז', סי' א', ענף ט'

⁴⁹ מסי' מגילה, דף כ"ג, עמ' א, ד"ה הכל עולין וכו'

שיטת ריב"ש: מביא בשם ר"ת שפרשה הבאה חובה ליום צריך שדוקא גדול יקרא את הפרשה ואין הקטן קורא. וזה ע"פ סברת הר"ן שאסור שכל מי שמעלים יהיו קטנים, ולכן בפרשה הבאה חובה ליום אם הקטן יקרא בו, אז בפרשה זו כולם יהיו קטנים. אם מעלים קטן, אז יש לעלות גדול לקרוא בחובת היום ואח"כ יפסיקו בקדיש, ואז יעלו הקטן והוא יחזור לקרות את הפרשה שקרא הגדול. מותר לקטן להצטרף לגדולים אע"פ שאין יוצאים בקריאתו, משום שמתחילה התקינו כך, כדי שלא להטריח על הציבור שיצטרכו ז' גדולים שיודעים לקרות.

שיטת התשב"ץ: מביא את דברי ר"ת שאין עולין קטן לקריאת פרשת חובת היום, אבל הוא נותן הסבר אחר מן הריב"ש, הוא מסביר שזה משום שקטן אינו מחויב בקריאה ולכן אינו יכול להוציא את הגדולים ידי חובה. והסיבה שאפשר לעלות קטן למנין שבעה, ולהעלותו למפטיר בשבת רגילה, זה משום שזה שעולים שבעה זה רק לכבוד היום, אבל מעיקר הדין לא צריך שבעה עולים.

שיטת הרשב"ש: הוא ג"כ מביא את דברי ר"ת, ומסביר שהסיבה לכך זה משום שאין מי שאינו מחוייב בדבר יכול להוציא את המחוייב בדבר [כדברי התשב"ץ].

שיטת ר' אליהו ור' משולם: ברא"ש משמע שהם סוברים שאין קטן יכול לקרוא בקריאה שהיא חובת היום.

קרוב נתנאל מסביר את סברת ר' אליהו ור' משולם כמו הריב"ש, שאם הקטן יקרא את קריאת חובת היום, אז זה נחשב שבקריאה זו כולם קטנים. הברכי יוסף מסביר שאין כאן דין מיוחד לקטן, אלא מה שהזכיר הרא"ש קטן זה משום שהרגילות הוא שקטן מפטיר. כוונת הרא"ש לומר שכיון שבדרך כלל אומרים קדיש לפני קריאת המפטיר כדי להורות שאינו עולה מן המנין, אז לא מסתבר שהוא יקרא בפרשה שהיא באה לחובת היום.

שיטת הרוקח: בית יוסף מסביר שהוא סובר מביא שקטן רק מעלים לאחר שעולים ג' גדולים.

שיטת הרמב"ם בשם אחד מן הגאונים: קטן קורא בתורה רק לאחר שעלו ג' גדולים. שיטת האבודרהם ור' ירוחם: בית יוסף מביא שסוברים שהקטנים מעלים אותם אפי' שעדיין לא עלו ג' גדולים.

שיטת ר' שמחה: הגהות מיימוניות מביא שסובר שקטן עולה למנין ג'.

שיטת הגהות מיימוניות: מביא מחלוקת בירושלמי מהו הגיל שנצרך כדי שהקטן יוכל לעלות למנין שבעה, שצריך שיהיה יודע טיב הברכה או שיהיה יודע למי מברכים.

שיטת ר"ת: רא"ש מביא בשמו שקטן ואשה עולים למנין ז' ואין כאן בעיה של מי שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא את המחוייב בדבר, כיון שחיוב של קריאת התורה היא השמיעה, אין חיוב על כל אחד ואחד לקרוא את הספר תורה, אלא צריך לשמוע את קריאת התורה. ציץ אליעזר מוסיף בביאור דברי ר"ת, והוא מחלק בין קריאה שבאה לחובת היום ובין קריאה על סדר היום, שקריאה על סדר היום היא רק חיוב של שמיעה, אבל בקריאה שבאה לחובת היום יש חיוב של קריאה מספר תורה, ולכן צריך קריאת בר חיובא.

שיטת המאירי: מביא דעה שסוברת שמספיק שרק גדול אחד יקרא וכל השאר יהיו קטנים. והוא מסביר שבקריאת הגדול יוצאים ידי חובת תקנת משה רבינו, ואז רק נשאר תקנת עזרא ובזה אפשר שקטן יעלה.

ציץ אליעזר מסביר בהסבר הדעה הזאת שתקנת עזרא תוקנה מתחילה בכך שיכלו לעלות קטן, והסיבה לכך זאת משום שכל תקנת עזרא היתה לכבודה של שבת להרבות בה בקוראים, ולכן בזה לא צריך קריאת בר חיובא. המאירי נותן הסבר לכך שקטן קורא בתורה אע"פ שאינו מחוייב בדבר, אבל אין מבוארים מספיק דבריו. ציץ אליעזר נותן ב' הסברים לדברי המאירי: א' - כדברי ר"ת. ב' - שחיוב שמיעת קריאת התורה אינה חיוב כל כך עד שיצטרך שיוציאו מי שמחוייב בדבר. מאירי מסביר שקטן יכול לברך, כיון שיש לו שייכות בתלמוד תורה ומצווין ללמדו, ולפיו אשה אינה יכולה לברך, כיון שאין לה קשר עם תלמוד תורה

שיטת הבית יוסף: נוהגים כמנהג שהקטן עולה למפטיר, וגדול קורא בתורה, ואח"כ הקטן קורא בהפטרה.

שיטת דרכי משה: מביא שיש שנהגו לא כדברי המרדכי ור"ן, שלפי דבריהם אין לקטן לעלות למוספין ולד' פרשיות, שזה קריאה חדשה, אלא צריך שגדול יקרא את הפרשה החדשה, דהיינו השביעי יקרא את המוספין ואח"כ הקטן יחזור ויקרא.

שיטות הפוסקים ואחרונים

שו"ע⁵⁰ כותב את הדין שקטן עולה למנין שבעה. אבל הוא מזכיר שזה קטן שיודע למי מברכים. הרמ"א⁵¹ מוסיף את דברי הריב"ש שהקטן רק מצטרף למנין הקוראים, אבל אי אפשר שכל הקוראים יהיו קטנים, ואלו דבריהם:

הכל עולים למנין ז' אפי' אשה וקטן שיודע למי מברכין אבל אמרו חכמים אשה לא תקרא בצבור מפני כבוד הצבור: הגה ואלו דוקא מצטרפים למנין הקוראים אבל לא שיהיו כולם נשים או קטנים...

ב"ח⁵² סובר שלפי כו"ע מותר שהקטן יעלה למפטיר במוספין, אם הקטן אינו קורא בתורה אלא גדול קורא. וכן לפי כל הגאונים חוץ מהריב"ש⁵³ שאוסר על פי ספר המנהיג⁵⁴ בשם ר"ת, מותר אפי' שהקטן יעלה ויקרא בתורה. וגם הריב"ש בשם ר"ת רק אסר בקטן שאינו יודע למי מברכים, אבל בקטן שיודע למי מברכים, שאז מותר לעלות אותו למנין שבעה, אז כל שכן שמותר לעלות למפטיר במוספין שאין זה תקנת משה ועזרא, אלא רק תקנת גאונים, ואלו דבריו:

היכא שהקטן אינו אלא מברך והש"ץ קורא ליכא למ"ד דפשיטא דשרי אלא אפי' הקטן בעצמו קורא בספר מותר לכתחלה לדעת כל הגאונים מלבד הריב"ש שאוסר על פי ספר המנהיג בשם ר"ת ואין הלכה כיחיד במקום רבים וכן נוהגים היתר בכל המקומות ואף הריב"ש בשם ר"ת לא אמר דאסור אלא בסתם קטן שאינו יודע למי מברכין אבל בקטן היודע למי מברכין דעולה למנין ז' על פי תקנת משה רבינו ע"ה ותקנת עזרא כל שכן שעולה למפטיר במוספין שאינו אלא תקנת הגאונים לאחר התלמוד וגם כבר קראו ה' בספר תורה ראשון ואין בזה ספק...

נלענ"ד שהסיבה שהב"ח למד שר"ת מדבר דוקא בקטן שאינו יודע למי מברכין, זה משום שראינו בתשב"ץ שהסברא שהקטן אינו קורא, זה משום שכיון שאינו מחוייב בדבר, אז אינו יכול להוציא את הגדולים. ולכן הב"ח מבין שאם הקטן יודע למי מברכין, אז הוא מחוייב בדבר, ולכן יוכל להוציא את הגדולים. צ"ע למה לפי הב"ח קטן שאינו יודע למי מברכין מותר לעלות, ואפי' יכול לקרוא ולהוציא את הציבור? צ"ע מנין למד הב"ח שהריב"ש בשם ר"ת מדבר על קטן שאינו יודע למי מברכין, אולי מדבר גם על קטן שיודע למי מברכין?

⁵⁰ או"ח סי' רפ"ב, סעי' ג'

⁵¹ שם

⁵² סי' רפ"ב, אות ב'

⁵³ סי' ל"ה וסי' שכ"א

⁵⁴ סי' ל"ד

מגן אברהם⁵⁵ כותב שהקטן רק עולה למנין שבעה, אבל לא למנין שלשה, זה מובא בשם עולת שבת.

לבושי שרד⁵⁶ כותב שלפי דברי המגן אברהם כאן הקטן אינו עולה למנין שלשה גם כשיש רק שלשה עולים [כמו ביום חול] וכן גם כשיש יותר משלשה עולים [כמו בשבת ויו"ט] אין הקטן עולה אלא רק לאחר שלשה גדולים עולים. והסיבה לכך הוא משום ששלשה הראשונים הם עיקר הקרואים, שהרי אי אפשר בשום פעם שיהיה פחות משלשה עולים, ולכן השאר הם רק תוספת.

מחצית השקל⁵⁷ כותב שהעולת שבת ג"כ כתב שהוא הדין שאין הקטן עולה למנין ארבעה, חמשה וששה בר"ח, יו"ט ויוה"כ.

וכן **המגן אברהם** כותב⁵⁸ שהקטן אסור שהוא יהיה הבעל קורא, אינו קורא עד שיביא ב' שערות. וכן הוא מביא דעה שאם אין כהן אלא כהן קטן, אז מעלים אותו לתורה בתור כהן, אבל לגבי לוי הוא מסתפק אם יעלו את הכהן הגדול פעמיים, גם ללוי. ומביא דעה אחרת שאין קורין לכהן קטן למנין שלשה, אלא רק למנין שבעה. והמגן אברהם בעצמו סובר שבכהן קטן לא שייך המצוה של "וקדשתו", ולכן לא צריך לעלותו בתור כהן. וכותב שכיום נוהגים לעלות את הקטן רק למפטיר, ומביא שלפי הבית יוסף בדעת הרוקח אין צריך לעלות את הקטן דוקא למפטיר, אבל צריך לעלותו רק לאחר שנגמר מנין הקוראים, ואלו דבריו:

אבל להיות הוא מקרא אינו יכול עד שיביא ב' שערות⁵⁹ אם אין שם כהן אלא קטן קוראין אותו אבל בלוי אני מסופק אם יקראו לכהן פעמיים⁶⁰ ורדב"ז כתב דאין קורין לכהן קטן למנין ג' אבל קורין למנין ז' ולי נראה דמצות עשה ד"וקדשתו" לא נאמר על כהן קטן דהא כתיב "כי את לחם אלקיך הוא מקריב" וקטן לאו בר עבודה הוא והאידנא לא נהיגי לקרות קטן למפטיר. ומצאתי בריב"ש⁶¹ בשם רש"י דמה שכתוב בגמ' הכל עולין וכו' היינו דוקא למפטיר וכן משמע בהגהות מיימוניות גבי עבדים כנענים ובבית יוסף⁶² בשם הרוקח ומיהו משמע דלאחר שנשלם מנין הקוראים מותר לקרותו ואין נוהגין כן...

⁵⁵ שם, ס"ק ה'

⁵⁶ שם

⁵⁷ שם

⁵⁸ שם, ס"ק ו'

⁵⁹ ר"מ מלונדרש בתשובת ב"י סי' ע"ג

⁶⁰ רי"ט סי' קמ"ה

⁶¹ סי' שכ"א

⁶² סוף סי' קל"ה

לבושי שרד⁶³ כותב שהסיבה שאין קטן יכול להיות הבעל קורא, זה משום שאין הוא יכול להוציא את הציבור.

צ"ע למה קטן שיוודע למי מברכין אינו יכול להוציא את הציבור?

וכן הוא מקשה שמה שכתב המגן אברהם שמעלים כהן קטן בתור כהן כשאין כהן גדול זה סותר את דבריו לעיל שכתב שקטן אינו עולה תוך השלשה הראשונים, והוא מסביר שמשום דחק שיש כאן מ"ע של "וקדשתו"

[לפי המ"ד הזה], אז התירו שיעלה קטן תוך השלשה הראשונים.

חידושי רעק"א⁶⁴ מביא בשם הספרי ומובא בחינוך שמחויבים לקדש כהן בעל מום, וזה אע"ג שאינו בכלל "את קרבן ה' אלקיך הוא מקריב".

רמ"א⁶⁵ כותב שקטן יכול לקרות בפרשת המוספין ואפי' בד' פרשיות, ואין הוא מחלק בין פרשת זכור לשאר פרשיות, ואלו דבריו:

...וקטן יכול לקרות בפרשת המוספין או בד' פרשיות שמוסיפין באדר וכן נוהגים אע"פ שיש חולקים ואומרים קדיש קודם שעולה המפטיר ...

כאן משמע שאין הקטן רק עולה לברך, אלא גם עולה לקרוא.

ביאור הגר"א⁶⁶ בדעת היש חולקים מפנה אל הרא"ש במס' מגילה, עם המנהג של ר' אליהו ור' משולם. ומבואר שהוא למד את הרא"ש לא כמו שהסביר הברכי יוסף, אלא הוא למד שלפי הרא"ש קטן אינו יכול לקרוא במוספים, יש בעיה בקטן.

הט"ז⁶⁷ מסביר שהיש חולקים סוברים שאין קטן יכול לקרות בפרשת זכור, כיון שזה דאורייתא. אבל הוא כותב שאנחנו נוהגים לקרות לקטן גם בפרשת זכור, ואלו דבריו:

אע"פ שיש חולקין פי' דס"ל דקטן לא יוכל לקרות בפ' זכור שהוא דאורייתא מ"מ אנו נוהגים לקרותו דהא עולה אפי' למנין ז'.

נראה מדברי הט"ז שהוא לא למד כגר"א, כיון שהוא סובר שהיש חולקים רק חולקים לגבי פרשת זכור, אבל במוספים מודים שקטן עולה. ג"כ משמע מדבריו שהקטן יכול לקרוא בפרשת זכור, אין הוא רק עולה ומברך.

⁶³ ס"י רפ"ב, על דברי המגן אברהם ס"ק ו'

⁶⁴ שם

⁶⁵ שם, סעי' ד'

⁶⁶ שם

⁶⁷ שם, ס"ק ג'

לבושי שרד⁶⁸ ג"כ מסביר שלפי הט"ז הקטן יכול אפי' לקרוא וזה אפי' בפרשת זכור, וכותב שכך מבואר מדבריו בסי' תרפ"ה, ואלו דבריו:

דברים אלו מבוארים היטב מדבריו בסי' תרפ"ה וס"ל שם שאף הקטן עצמו יכול לקרות הפרשה. אבל המגן אברהם כאן ס"ק ו' חולק אפי' בשאר שבתות וכל שכן בד' פרשיות אלא דמיירי שהשי"ץ קורא ואפי"ה היש חולקין לא התירו לקרותו בד' פרשיות.

משנה ברורה⁶⁹ מסביר שהיש חולקים סוברים שדוקא בשבת שקורא המפטיר מה שכבר קרא שביעי, אז מותר לעלות קטן, אבל במוספין ובד' פרשיות שאין המפטיר קורא מה שקרא שביעי, אלא קורא דבר חדש, לא נוכל לעלות קטן.

השו"ע⁷⁰ כותב בסתם שקטן יכול להפטיר, אבל אין הוא כותב שזה אפי' בד' פרשיות, אלו דבריו: קטן יכול להפטיר.

מביאור הגר"א⁷¹ משמע שהוא למד שהשו"ע סובר כדברי הרמ"א בסי' רפ"ב, דהיינו שקטן עולה למוספין, שעל דברי השו"ע הוא מפנה לסי' רפ"ב, סעי' ד'.

ב"ח⁷² מביא בשם הרש"ל שכותב שבפרשת זכור ופרשת פרה שהם דאורייתא אין לעלות קטן למפטיר, שאע"פ שהשליח צבור קורא את הפרשה, בכ"ז יש לעלות בר חיובא כיון שהוא סובר שהעולה צריך לקרוא רק שהשליח צבור קורא בקול רם כדי שלא לבייש את מי שאינו יודע לקרוא, ואלו דבריו:

דממה שכתב מהרא"י... דצריך טפי שישמע קריאת פרשת זכור בצבור ממקרא מגילה יראה להדיא שאין הקטן עולה למפטיר בפרשת זכור ואע"פ שהשליח צבור קורא בתורה מה בכך הא בעינן בר חיובא לעלות והוא ג"כ קורא בתורה אלא שהשליח צבור קורא בקול רם שלא לבייש וכו' ואף בפרשת פרה ראוי להזהר מאחר שבאותן תוספות יראה שאף פרשת פרה דאורייתא היא...

המהרש"ל אינו כותב שיש בעיה לעלות קטן משום הברכה, שלכאורה אינו מוציא את הגדולים ידי הברכה, שהגדולים חייבים בפרשת זכור מדאורייתא והקטן רק מדרבנן. אלא י"ל שלגבי הברכה זה רק דרבנן, אין זה חיוב דאורייתא, גם בקריאת פרשת זכור ופרשת פרה. ג"כ צ"ע באיזה קטן מדבר המהרש"ל, אם בקטן שאינו יודע

⁶⁸ שם

⁶⁹ שם, ס"ק, כ"ד

⁷⁰ או"ח סי' רפ"ד, סעי' ד'

⁷¹ שם

⁷² או"ח, סוף סי' תרפ"ה

למי מברכין, או אפי' בקטן שיודע למי מברכין? לכאורה נראה שמדובר אפי' בקטן שיודע למי מברכין, כיון שבכ"ז אין הוא מחויב מדאורייתא, והציבור מחויב מדאורייתא. יש להקשות על המהרש"ל למה צריך בר חיובא לעלות לתורה, הרי הש"ץ מוציא את הקהל מדין שומע כעונה, מה השוני בין קריאת פרשת זכור לשאר קריאות? הבי"ח⁷³ חולק על המהרש"ל, הוא סובר שכל הקריאות הם דאורייתא, וכן הוא מקשה את הקושיא שהקשיתי על המהרש"ל ואלו דבריו:

ואינו נכון דבקטן היודע למי מברכין ודאי שרי אפי' שהקטן קורא בקול רם דהא קטן עולה למנין שבעה וקריאת ספר תורה בכל שבת היא דאורייתא מ"וידבר משה את מועדי ה'" כדאמרינן בירושלמי... ואפי' בקטן שאינו יודע למי מברכין לא ידעתי למה לא יצאו השומעין בקריאת הש"ץ פרשת זכור מן הספר תורה דמאי נפק"מ בעולה לספר תורה אם הוא גדול או קטן הא עיקר החיוב הוא שישמעו לקריאת התורה מהקורא מתוך ספר התורה.

ט"ז⁷⁴ מביא את דברי המהרש"ל ובי"ח, והוא סובר שבקטן שאין יודע למי מברכין אין יוצאים ידי ברכתו, ואז אין יוצאים ידי הקריאה, שאין יוצאים ידי קריאה בלא ברכה. אבל לעלות קטן שיודע למי מברכין אין בעיה, ואלו דבריו:

נראה דבקטן שאין יודע למי מברכין אין יוצאין ידי הברכה על ידו ואין יוצאין ידי קריאה בלא ברכה ע"כ אין להקרות למפטיר לקטן שאינו יודע למי מברכין אבל ביודע למי מברכין נראה דשפיר יוצאין ובסי' רפ"ב פסק רמ"א דקטן יכול לקרות בפרשת המוספין או בארבע פרשיות שמוסיפין באדר ונראה דביודע למי מברכין קאמר.

צ"ע למה אין יוצאים ידי קריאה בלא ברכה, למה הברכה מעכבת את המצוה?

פרי מגדים במשבצות זהב⁷⁵ נותן 2 הסברים לדברי הט"ז: 1- שאין הכונה שברכות התורה מעכבות, אלא כונתו שצריך לברך, דהיינו שאין לקרוא בלי ברכה, ולכן צריך שהקטן ידע למי מברכין. 2- לפי הרמב"ן ברכת התורה היא דאורייתא, וברכת דאורייתא מעכבת. אבל הוא דוחה את ההסבר הזה, כיון שהרי כבר ברכו ברכות התורה בבוקר, וא"כ הברכה לפני קריאת התורה היא דרבנן, ואלו דבריו:

עיין ט"ז... ומי"ש אינו יוצא בקריאה בלא ברכה אפשר דל"ד הוא ברכות אין מעכבות רק שצריך מדרבנן לברך ג"כ ואפשר להבין דברי קדשו... כפשוטו לפי מה שכתב הרמב"ן ז"ל בהשגה למנין המצות מצוה לברך על

⁷³ שם

⁷⁴ או"ח סי' תרפ"ה, ס"ק ב'

⁷⁵ או"ח סי' תרפ"ה, אות ב'

קריאת התורה בכל עת שנקרא בה... יעיין שם... א"כ י"ל ברכות אין מעכבות דרבנן הא ברכה מן התורה מעכב שוב ראיתי שזה אינו דקריאה בציבור ולברך עליה כבר ברכו בתחלת היום ודעתם על כל היום וברכה בצבור נתקן מדרבנן וצ"ע...

נלענ"ד שאפי' אם נאמר שברכת התורה לפני קריאת התורה היא דאורייתא, דהיינו בכה"ג שעדיין לא ברכו ברכת התורה, בכ"ז אין סיבה שהברכה תעכב את הקריאה. הם הפסידו את הברכה, אבל בסופו של דבר קראו את הפרשה. ג"כ יש להקשות על הסבר זה שאם הברכה לפני קריאת התורה היא דאורייתא, אז איך מועיל קטן שיודע למי מברכין, הרי אין לו חיוב דאורייתא, ואיך הוא מוציא את השומעים שמחויבים מדאורייתא?

ספר באר שבע⁷⁶ כותב שהפסי' "כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלקיננו" שממנו לומדים שיש חיוב דאורייתא לברך על התורה [זה דעת הרמב"ן], זה דוקא נאמר לגבי צבור, אין זה נאמר על יחיד, ואלו דבריו:

בפרק מי שמתו אמר רב יהודה מנין לברכת המזון לאחריה מן התורה שנא' "ואכלת ושבעת וברכת" מנין לברכת התורה לפנייה מן התורה שנאמר "כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלקיננו" והשתא קשה שהרי קריאת התורה אינה מן התורה אלא מדרבנן והיכא יליף מקרא ברכת התורה לפנייה דהיינו כשקורא בבית הכנסת דבהכי מיירי דוקא דאלו ביחיד לא שייך לומר "כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלקיננו" אלא מאי אית לך למימר דאע"ג שלא חייבתו התורה לקרות בבית הכנסת מ"מ אם הוא רוצה מעצמו לקרות בבית הכנסת אז חייבתו התורה לברך לפנייה כדכתיב "כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלקיננו" כמו גבי ברכת המזון שחייבתו לברך אחר המזון אם הוא רוצה לאכול אבל הוא אינו חייב לאכול...

הערות על ספר מקראי קודש⁷⁷ רוצה ע"פ דברי הבאר שבע הללו לתרץ את דחיית הפרי מגדים להסברו השני לדברי הט"ז. שהוא מסביר שע"פ דברי הבאר שבע רואים שברכת התורה בבוקר זה דרבנן, כיון שהוא ביחידות, ורק הברכה לפני קריאת התורה היא דאורייתא, ולכן מובן שאם זה קטן שאינו יודע למי מברכין, אז כיון שאינו מוציא בברכתו, אז זה מעכב את הקריאה, כיון שהברכה היא דאורייתא, ואלו דבריו:

ואפשר ליישב דברי הט"ז, ע"פ דברי הבאר שבע... שמהכתוב "כי שם ה' אקרא" אין ללמוד אלא לברכת התורה בצבור, שכתוב זה בצבור נאמר, אבל ברכת התורה ביחיד אינה אלא מדרבנן, ומה"ט אפי' אם בירך בשחרית ברכת התורה ביחיד, כשעולה אח"כ לתורה בצבור חייב לברך מן התורה שברכתו ביחיד לא היתה אלא מדרבנן ...

⁷⁶ מסי' סוטה, דף ל"ג, עמ' א', ד"ה כל התורה וכו'
⁷⁷ הררי קודש הלכות ארבע פרשיות, סי' ב', מס' 6

ספר מקראי קודש⁷⁸ סובר שלפי הט"ז דוקא בפרשת זכור יש את ההקפדה שיברך קטן שיודע למי מברכין, ואין יוצאין ידי הקריאה בלא הברכה. וכן הוא מסביר את דברי הט"ז בסגנון הפמ"ג ומביא דברי תוס' רא"ש שמוכיח ממנו שאם הברכה היא דאורייתא, אז היא מעכבת את המצוה, ולכן בפרשת זכור שהיא חיוב דאורייתא ולפי דברי הרמב"ן שהברכה על התורה היא דאורייתא, אז הברכה הזו היא דאורייתא והיא תעכב את הקריאה, ואלו דבריו⁷⁹:

בביאור דברי הט"ז... ומצאתי בתוס' הרא"ש... על מס' ברכות⁸⁰, בהא דמשני התם אבל תרומה משום ברכה הוא ולא בברכה תליא מילתא וכו', וכתב הרא"ש וז"ל: אבל תרומה משום ברכה וברכה דרבנן, דאי עבד שפיר דמי, אבל אי הוי ברכת תרומה דאורייתא משמע שהברכה מעכבת ההפרשה אע"ג דברכות אינן מעכבות היינו משום דהוין מדרבנן, אבל אי הוין דאורייתא, מעכבות ולא הוי הפרשה, עכ"ל.. הנה מבואר בדברי הרא"ש שאילו היתה הברכה מדאורייתא היתה מעכבת המצוה, וא"כ לפי דעת הרמב"ן בספר המצוות... שהברכה על קריאת התורה היא מן התורה... המצוה לברך על קריאת התורה בכל עת שנקרא בה.. הברכה על קריאת התורה היא מעכבת את המצוה לפי פי' הרא"ש... וכל שכן מפרשת זכור שמצות קריאתה בספר ובציבור היא מדאורייתא, שהברכה מן התורה והברכה מעכבת את המצוה...

לפי ספר מקראי קודש משמע שהברכה על כל קריאת התורה היא דאורייתא, וזה אע"פ שעצם הקריאה היא דרבנן, אין הוא כותב את דבריו דוקא לפרשת זכור. ולכאורה קשה איך הברכה יכולה להיות דאורייתא אם עצם הקריאה היא דרבנן?

הערות על מקראי קודש⁸¹ מתרץ שאלה זו, והוא מסביר שהמצות דאורייתא היא שבכל פעם שקוראים בתורה יש חיוב לברך בתורה, ולכן גם כשהקריאה היא מדרבנן, בכ"ז הברכה היא דאורייתא, ואלו דבריו:

בשאר קריאת התורה נתקשו האחרונים, איך הברכה היא מן התורה, הרי עיקר קריאתה אינה אלא מדרבנן, ונדחקו ליישב דמ"מ ברכתה מן התורה, שהתורה חייבה לברך כשרוצים לקרוא בתורה בציבור, דוגמת ברכת המזון, אבל פרשת זכור שקריאתה היא מן התורה אין צורך לזה.

ספר מקראי קודש⁸² לומד מדברי הט"ז הללו שבפרשת זכור צריך שהעולה יכוון להוציא את הציבור בברכתו וכן הציבור יכוין לצאת, שאם לא יכוונו אז יצא שקראו פרשת זכור בלא ברכה, ואז לא יצאו ידי הקריאה, ואלו דבריו:

⁷⁸ הלכות ארבע פרשיות, סי' א'

⁷⁹ שם, סי' ב'

⁸⁰ דף ט"ו, עמ' א'

⁸¹ הרי קודש, סי' ב', מספר 5

לפי דברי הטי"ז הנ"ל שאין יוצאים ידי קריאת פרשת זכור בלא ברכה, וכל הקפידא שקטן אינו עולה הוא משום הברכה, פשוט שהעולה צריך לכוון להוציא את הציבור בברכות, והציבור צריך לכוון לצאת גם בברכות, דאלי"כ נמצא שהציבור קראו פרשת זכור בלא ברכה ולא יצאו ידי חובתן..

פרי מגדים במשבצות זהב⁸³ סובר שבכל הפרשיות מותר לקטן שהוא יהיה הבעל קורא, כיון שהקריאה הוא רק דרבנן, ואתי דרבנן ומפיק דרבנן, אבל בפרשת זכור שזה דאורייתא אי אפשר לצאת ידי חובה בקריאת קטן, ולכן אם עולה לפרשת זכור, אסור שהוא יקרא את הפרשה, אלא צריך שגדול יקרא, ואלו דבריו:

ויראה לי דודאי קטן העולה לפרשת זכור אם אין שם קורא ש"ץ לא יקרא הוא בעצמו דהא י"א דקריאת פרשת זכור מן התורה ואין יוצאין בקריאת קטן וכן כל השנה קורא קטן שעדיין לא הביא ב' שערות יכול לקרות להעולים כמנהגינו ויוצאין בשמיעתו השומעים דתיקון נביאים הוא שיקראו בתורה ואתי דרבנן ומפיק דרבנן שהרי קטן עולה למנין ז' ובימי הש"ס יהיה הקטן עולה וקורא בעצמו מ"מ פרשת זכור אין יוצאין בשמיעתן מקטן ...

אח"כ **באשל אברהם**⁸⁴ מוכיח מדברי המשנה ודברי הרמב"ם בפירוש המשניות שהקטן שעולה הוא גם יכול לקרוא בתורה, וכן לקרוא בתורה חלק שעדיין לא קראו. אבל הוא מסתפק אם אין גדול שיודע לקרוא בפרשה, רק הקטן יודע, אם הקטן יקרא בפרשה, ואלו דבריו:

כתבתי באות ג' די"ל קטן יכול להיות מקרא ובמשנה מגילה כ"ד, עמ' א' קטן קורא בתורה ובפירוש המשניות אחר שלשה משמע אע"פ שקורא בעצמו ולא הפרשה שכבר קרא מדלא התנה כן אעפ"כ יוצאין בשמיעתן ממנו דהא והא דרבנן הוא אם לא שנאמר דברי קבלה ונביאים עדיפי מן דרבנן.. ואם אין נמצא יודע להקרות כ"א קטן צ"ע די"ל מוטב שיקרא מלהתבטל לגמרי וצ"ע.

שער הציון⁸⁵ דוחה במקצת את הראיה של הפמ"ג מן המשנה שהקטן יכול לקרוא בתורה, שאפשר לומר ששמה מדובר שכבר קראו כמה גדולים, וכיון שהקילו שהקטן עולה למנין שבעה, דהיינו שמצטרף, אז הקילו שהוא גם יוכל לקרוא. אבל לקרוא את כל הפרשה, אין משם ראייה, דהיינו שהקטן יהיה הבעל קורא לכל הפרשה. זה כמו דברי הריב"ש ור"ן שכתבו שאי אפשר שכל העולים יהיו קטנים, הקטן רק מצטרף, ואלו דבריו:

⁸² הלכות ארבע פרשיות, סי' ב'

⁸³ או"ח סי' רפ"ב, אות ג'

⁸⁴ שם, אות ו'

ועיין בפמ"ג שהקשה דהא איתא במשנה דקטן קורא בתורה והיינו מסתמא דהוא עצמו יכול לקרות הפרשה שלו ואמרי אסרו להיות מקרא ולפיכך מפקפק הפמ"ג בעצם דין הזה ולעני"ד לא קשה מידי דהתם איצטרופי בעלמא שהקילו להשלים למנין ז' לעלות לתורה הקילו ג"כ שיכול לקרות משא"כ בזה להיות מקרא הקטן לכל הפרשיות לפני העולים אסור כמו שאסור שיהיו כל העולים קטנים... ומ"מ העתקתי את הספק שלו בפנים כי גם דין זה שהעתיק הרמ"א בשם הר"ן והריב"ש אינו דין ברור

משנה ברורה⁸⁶ פוסק כמגן אברהם שרק כשהביא ב' שערות יכול להיות בעל קורא. והוא מביא את דברי הפרי מגדים למקרה שאין שם בעל קורא אלא הקטן, אז אפשר להקל שיקרא הקטן. וכן מביא שהדברי חיים מיקל בשעת הדחק.

וכן הוא כותב⁸⁷ כפרי מגדים שבפרשת זכור אסור שהקטן יקרא, כיון שזה חיוב דאורייתא. ומה שהרמ"א כותב שאפשר להעלות קטן לדי' פרשיות, זה מדובר שהבעל קורא הוא גדול. והוא מביא שיש מחמירין שגם בכה"ג לא יעלו קטן לפרשת זכור וכן לפרשת פרה שהם דאורייתא.

נלעני"ד שמשמע מלשון הרמ"א שהקטן הוא קורא בד' פרשיות, וזה אפי' בפרשת זכור ופרשת פרה. אבל לפי"ז צריך להבין איך קטן יכול להוציא את הציבור בפרשת זכור ופרשת פרה, הרי הרמ"א בסי' תרפ"ה, סעי' ז' פוסק שפרשת זכור ופרשת פרה זה דאורייתא, ואפי' משמע שזה דאורייתא במנין? ונלעני"ד שיש להסביר שלפי הרמ"א החיוב הוא שהציבור ישמעו את פרשת זכור ופרשת פרה, ולכן אין זה משנה שקטן קרא את הפרשה הזאת, כיון שבסופו של דבר הציבור שמעו קריאת פרשת זכור ופרשת פרה, מה זה משנה שאין זה בר חיובא. אם החיוב היה על כל אחד ואחד לקרוא את פרשת זכור ופרשת פרה, אז לא היו יכולים לצאת בקריאת הקטן, כיון שקריאתו אינה קריאת בר חיובא. הם צריכים קריאת בר חיובא. אבל יש קושי בהסבר זה, כיון שכל הלימוד שיש לקרוא את פרשת זכור, זה משום מה שנאמר בספרי, ספרא וגמ' שזכור זה בפה, לא תשכח זה בלב, זכור זה בפה. א"כ יש חיוב של זכירה בפה, א"כ יש חיוב שהאדם בפה שלו יזכור, א"כ משמע שזה דין של אמירה ולא דין של שמיעה. לגבי פרשת פרה באמת אפשר לומר שזה חיוב של שמיעה, אבל לגבי פרשת זכור נראה שהדבר מוקשה.

⁸⁵ סי' רפ"ב, ס"ק ט"ז

⁸⁶ שם, ס"ק י"ג

⁸⁷ שם, ס"ק כ"ג

ציץ אליעזר⁸⁸ מביא הסבר לכך שקטן שהגיע לחינוך יכול להוציא את הרבים בקריאת ספר תורה, שהוא כותב שקטן שהגיע לחינוך יכול להוציא רבים בדבר שהוא תקנת סופרים, ואלו דבריו:

ועיין גם בספר אמת ליעקב בפרק עליית קס"ת אות כ"ז שסובר נמי להלכה דקטן יכול להיות מקרא וטעמו ע"פ הכנסת הגדולה⁸⁹ שכתב דכל מצוה דחיובא מדברי סופרים קטן שהגיע לחינוך מוציא את הרבים ידי חובה וקריאת ספר תורה בציבור תקנת סופרים היא... ולפי"ז אין צריך שיהיה בן י"ג וכל שהגיע לחינוך שפיר דמי.

מגן אברהם⁹⁰ כותב שכל ההיתר שקטן יעלה למוספין זה דוקא בקטן שהגיע לחינוך שיודע לחתך האותיות בטוב.

בביאור הלכה⁹¹ מבואר שהסיבה לכך שצריך שהקטן ידע לחתך האותיות, זה משום שאע"פ שיש גדול שהוא הבעל קורא, בכ"ז צריך שגם העולה יקרא ביחד עם הבעל קורא. כתוב בשו"ע⁹²:

המנהג הפשוט שאפי' כהן עם הארץ קודם לקרות לפני חכם גדול ישראל והוא שהכהן יודע לקרות [ומיהו אם יוכל לקרות עם הש"ץ מלה במלה סגי בכך...] שאם אינו יודע לקרות היאך יברך על התורה.

וכן עוד כותב השו"ע⁹³:

מי שאינו יודע לקרות צריך למחות בידו שלא יעלה לספר תורה ואם צריכים לזה שאינו יודע לקרות לפי שהוא כהן או לוי ואין שם אחר זולתו אם כשיקרא לו ש"ץ מלה במלה יודע לאומרה ולקרותה מן הכתב יכול לעלות ואם לאו לא יעלה.

הרמ"א⁹⁴ מיקל לעלות אפי' אדם שאינו יודע לקרות מן הכתב עם הש"ץ, ולכן מותר לעלות עם הארץ. הביאור הלכה נוקט שבמוספין וכל הד' פרשיות אין לעלות קטן למפטיר, אם אינו יודע לקרות עם הש"ץ מלה במלה מתוך הכתב.

חידושי רעק"א⁹⁵ מביא בשם תשובת פרח שושן שקטן לא יקרא בדי' פרשיות.

⁸⁸ חלק ז', סי' א', ענף ט', אות כ"ח

⁸⁹ בסי' תכ"ב

⁹⁰ שם ס"ק י"ב

⁹¹ שם, ד"ה או בדי' פרשיות

⁹² או"ח סי' קל"ה, סעי' יד'

⁹³ או"ח סי' קל"ט, סעי' ב'

⁹⁴ שם, סעי' ב'

⁹⁵ סי' רפ"ב, סעי' ד'

באר היטב⁹⁶ כותב זה שמעלים קטן לד' פרשיות זה חוץ מפרשת זכור שהוא לכו"ע דאורייתא.

ציץ אליעזר⁹⁷ מביא בשם שו"ת משה ידבר הסבר לכך שאין לעלות קטן אפי' במקרה שהבעל קורא הוא גדול, שהוא מסביר שהש"ץ הוא שליח של העולה, וכיון שפוסקים שאדם שאינו יכול לעשות את המעשה הזה אינו יכול למנות שליח לעשות את המעשה, אז הוא הדין כאן, כיון שהקטן אינו יכול להוציא את הרבים, אז גם הש"ץ לא יוכל להוציא את הרבים, ואלו דבריו:

והלום ראיתי בספר שו"ת משה ידבר⁹⁸ שכותב לסתור חילוקא דהב"ח ... בין כשהקטן קורא בעצמו לבין היכא שהש"ץ קורא לפניו, שהא ליתא שהרי הש"ץ הוא שליח עושה שליחותו של העולה שהעולה אינו בקי בקריאה היטב ומשוה שלח לש"ץ שישמיע קולו בקריאתו להוציא את הציבור ידי חובה והא קי"ל מילתא דאיהו לא מצי עביד לא מצי משוי שליח וכיון דקטן בעצמו לא מצי למיקרי לא מצי נמי למשוי שליח להש"ץ שיקרא במקומו להשמיע קולו בקריאתו וכו'...

ציץ אליעזר⁹⁹ דוחה את דברי שו"ת משה ידבר, כיון שהוא סובר מה זה קשור לשליחות, הרי בסופו של דבר הציבור שמעו את קריאת התורה מבר חיובא, וגם אין צריך כאן דין שליחות, הרי יוצאים בדין שומע כעונה שנחשב שהוא יוצא ע"י עצמו, ואלו דבריו:

איני רואה בזה כל סתירה לדברי הב"ח.. דמה לנו אם קטן לא מצי משוי שליח ומה שאין כאן חלות של שליחות מצד הקטן, אבל הרי סוף סוף הציבור שומע קריאת חובת היום מפי בר חיובא ויוצאים בזה. ואי משום הברכות הרי הברכות לא מעכבות... ועוד זאת דלא צריכנן בזה כלל לדינא דשליחות דהא שומע כעונה... והוי ליה איפוא כיוצא ע"י עצמו בזה ששומע ולא ע"י שליח כלל ...

שו"ת גינת ורדים¹⁰⁰ **תשובת כמוה"ר ישועה שבאנו** חולק על הפסק של הרמ"א, וסובר שיש לפסוק שבדי פרשיות אין קטן עולה. הוא סובר שאין ראיה מדברי המרדכי ור"ן לענין ד' פרשיות. כיון שהוא כותב שלפי הריב"ש [וכן נלענ"ד לפי הר"ן] אסור שיהיו כל העולים קטנים, ולכן גם במוספים ששם זה קריאה חדשה, אז יהיה אסור שקטן יעלה, כיון שאז כל העולים לקריאה זו יהיו רק קטנים. והוא סובר שהמרדכי דוקא דיבר

⁹⁶ שם ס"ק ח'

⁹⁷ חלק ז', סי' א', ענף י'

⁹⁸ הלכות תפילה, סי' א'

⁹⁹ שם

לגבי פרשת מוספין שהם רק תקנת גאונים, אבל בד' פרשיות שזה כתוב במשנה, אין לעלות קטן. וכן לפי הר"ן הוא מוכיח להיפך שאין לעלות קטן בד' פרשיות, וזה משום שהוא רק כתב שאם המפטיר עולה למנין אזי יכול לעלות למוספין, ולכן כיון שאין הקטן עולה לקריאת פרשה חדשה שלא נקראה, שזה כמו שמעלים רק קטנים, וזה נגד הריב"ש ואלו דבריו:

וא"כ איך כתב [הרמ"א] בפשיטות היפך דברי הריב"ש, דכיון דלא מהני שיהיו כולם קטנים, גם בד' פרשיות לא יוכל לעלות בהם קטן דהו"ל ככולם קטנים, וכ"כ המב"ט¹⁰¹ וז"ל, דעו לכם כי האמת הוא שכשמוציאין ב' ספרי תורה הקורא בספר שני צריך שיהיה בר מצוה והוא יברך ברכת ההפטרה ויקרא ג"כ ההפטרה, עכ"ל... והנה בדרכי משה ציין דין זה מהמרדכי והר"ן.. נראה דאין מכאן ראיה לד' פרשיות, דעד כאן לא היקל במרדכי אלא בפרשת המוספין משום דאינה מוזכרת בתלמוד אלא מתקנת הגאונים... אמנם בד' פרשיות המוזכרים במשנה מנא לן דמהני בהו קטן. וגם מה שהביא ראיה מדברי הר"ן לא ידעתי מהו... והנה בדברי הר"ן הנזכר מבואר היפך דברי מור"ם שכתב הדין דין אמת משום דנקטינן דעולה למנין ז', נראה הא אילו הוה קי"ל דאינו עולה אינו יכול לסיים הפרשה, וא"כ בנידון דידן דלא מהני כולם קטנים אינו יכול לקרות קטן בד' פרשיות הללו. וגם לדעת הרשב"א אפשר דבנידון דידן יודה, דעד כאן לא כתב הרשב"א דאע"ג דאינו עולה יכול לסיים הפרשה, והוא הדין לשבת ור"ח שמוציאין ב' ספרים שהשביעי קורא בפרשת היום ומפטיר יכול לקרות פרשת ר"ח, אלא גבי מפטיר דגברא בר חיובא הוא, אלא שכיון שאינו קורא בתורה אלא בשביל כבוד התורה אינו עולה, משא"כ בנידון דידן דגברא לאו בר חיובא הוא, יודה הרשב"א דלא מהני, וא"כ איך כתב מור"ם דיכול קטן לקרות הני ד' פרשיות.

אח"כ הוא מביא את דברי הב"ח, והוא מקשה על דבריו שכתב שלכו"ע אם הקטן יודע למי מברכין אפשר לעלות את הקטן ואפי' שהוא יקרא את הפרשה, וכן אפי' שאינו יודע למי מברכין אם גדול קורא את הפרשה אין בעיה לעלות קטן. והוא כותב הרי בריב"ש ובמב"ט מבואר שאין זה נכון, שקטן אינו יכול לקרות וכן אין לעלותו אפי' שאינו קורא, ואלו דבריו:

ודבריו נפלאו ממני דהא בדברי הריב"ש והמב"ט מבואר דאין הקטן יכול לקרות... וטעמא נראה משום דאע"ג דהשי"ץ קורא, מ"מ העיקר הוא העולה ובעינן דתיתעביד תקנתא דרבנן בבני אדם גדולים...

יש להעיר על דברי הרב ישועה שבאבו שבמהרי"ל מפורש שקטן עולה לד' פרשיות, והוא רק מסתפק לגבי פרשת זכור. ונראה מדברי הבית יוסף שהביא את דברי המהרי"ל

¹⁰⁰ או"ח, כלל א', סי' ל"ה

¹⁰¹ חלק א', סי' ק"ט

בסמיכות לדברי המרדכי והמהר"ם מרוטנבורק שהוא ג"כ סובר שאין חילוק בין מוספין לד' פרשיות, וכמו שמעלים קטן למוספין כך ג"כ מעלים אותו לד' פרשיות. ג"כ אין שום ראיה מדברי הריב"ש ומבי"ט שאסור לעלות קטן לד' פרשיות אם אין הוא קורא, אלא יש ש"ץ גדול, דהיינו הגדול הוא הבעל קורא שקורא בשביל העולים.

אח"כ מובא **תשובה של שו"ת גינת ורדים**¹⁰² שהוא דוחה את דברי הריב"ש, שלמד שכמו שאי אפשר שכולם יהיו קטנים, כך ג"כ אי אפשר לעלות קטן לד' פרשיות, לפרשה הבאה חובה ליום, ש"ל שכיון שבמנין כל הקוראים אין כולם קטנים, אז אין בעיה. שהוא מסביר שהסיבה שאסור שכל העולים יהיו קטנים, זה משום שזה גנאי לציבור, אבל בכל אופן בד' פרשיות הוא אומר שאין לעלות קטן וזה משום שהקריאה מן התורה [ונלענ"ד שאז הקטן אינו יכול להוציא את הגדולים, כיון שהוא רק חיוב דרבנן], ואלו דבריו:

ואני על דברי הריב"ש אני תמיה, דמה ענין זה לזה, דאיכא למימר דעד כאן לא קפדי רבנן אלא כשיהיו כל השבעה של חובת היום כולם קטנים, ולא מטעם שקריאת הספר תורה כולה בקטנים, ולפי זה קטן יכול לקרות יחידי בספר תורה לבדו, דההקפדה אינה על הספר אלא על הצבור, דגנאי הוא לצבור שיהיו כל העולים לחובת היום כולם קטנים, המבלי אין גדולים בצבור שיעלו שבעה קטנים לספר תורה, אבל לגבי הספר תורה עצמו אין בזה גנאי אם יקרא בו הקטן יחידי לבדו, דהא תורה דיליה היא נמי, ומפי עוללים ויונקים יסדת עוז דהוי הבל שאין בו חטא, ואעפ"כ היכא שחובת הקריאה הוי מן התורה כגון בד' שבתות ראוי להחמיר שלא יעלה קטן בספר תורה לבדו.

ציץ אליעזר¹⁰³ מוכיח שאין קשר בין הדין הזה שאי אפשר שכל העולים יהיו קטנים לדין שמעלים קטן למוספים, שהוא מוכיח שלפי ר"ת אפשר שכל העולים יהיו קטנים ומצד שני אסור שקטן יעל למוספים. וכך גם מובן שהרמ"א מצד אחד פסק שאי אפשר שכולם יהיו קטנים, אבל מצד שני פסק שקטן עולה למוספים, ואלו דבריו:

דלפי הנימוקים האלה של ר"ת והמאירי בהא דיכולים לצאת ע"י קטן [הבאתי לעיל, שהם סוברים שזה משום שבקריאת התורה החיוב היא שמיעה דברי תורה מתוך ספר תורה, או שלפי המאירי קריאת התורה אינה חיוב כל כך עד שיצטרך שיוציאו מי שמחויב בדבר] צריך להיות לפי"ז הדין לדידהו שיוכלו להעלות קטנים אפי' לכל ז' העולים דזיל בתר טעמא. ויש להביא קצת סייעתא לזה מדברי המאירי... שכותב בלשון "יש מי שאומר שמכל מקום צריך בכל קריאה קורא אחד גדול וכו'", ומשמע דרק "יש מי שאומר" הוא שסובר כן אבל סוגיין דעלמא היא דלא צריכים אפי' קורא

¹⁰²או"ח כלל א', סי' ל"ו

¹⁰³חלק ז', סי' א', ענף ט'

אחד גדול ויכול להיות גם בכולן קטנים. ולפי"ז יקשה קצת על הריב"ש ... על שמביא לסייע לדינא דר"ת דקטן לא יעלה במפטיר דחובה מהא דכתב הר"ן דבכלם קטנים לא ע"ש דהא הרי מדברי ר"ת גופא ... מוכח שסובר שאפשר באמת להעלות לז' עולין אפי' כולם קטנים.. אם לא שנאמר בדעת ר"ת טעמא אחרינא בהא דיסבור נמי דא"א להעלות כולם קטנים, והיינו משום דגנאי הוא לצבור בזה שיהיו כולם קטנים ... אבל לא משמע כן מדברי ריב"ש שם, דבשם בדבריו משמע בהדיא דמפרש טעמא מפני שבכולם קטנים לא יוכלו לצאת על ידם ידי חובה, וזה איפוא דלא כדברי ר"ת בעצמו. ואם צדקנו בדברינו ... הרי נרויח ליישב ע"כ בקלות דברי הרמ"א בסי' רפ"ב במה דמצינו דבסעי' ג' פוסק כהר"ן והריב"ש דדוקא מצטרפים למנין הקרואים אבל לא שיהיו כולם נשים או קטנים, ולעומת זאת פוסק בסעי' ד' גם בפשיטות דקטן יכול לקרות פרשת המוספין או בד' פרשיות ... אבל לפי הנ"ל מתיישב הדבר בפשוטו ואין כאן כל סתירה דאין הנידונים דומים זה לזה ולכל חד הגדרות מיוחדות.. כדחזינן גם לר"ת גופא שסבר מצד אחד שאפשר להעלות לז' גם כולם קטנים ומצד שני סבר שלמפטיר דחובה א"א להעלות לקטן ...

ברכי יוסף¹⁰⁴ מאריך להוכיח את דברי הרמ"א שיש להם מקור חזק בראשונים, והוא פוסק להלכה שהקטן יכול לקרוא במוספין, אבל בפרשת זכור ראוי שיפטיר גדול, אבל אם עלה קטן אין מורידים אותו וסומכים על דברי הרמ"א, ונלעני"ד משמע מדבריו שאפי' הקטן יכול לקרוא, ואלו דבריו :

נראה לענין הלכה שהנוהגים שקטן מפטיר וקורא בפי' המוספין אין למחות בידם ולערער עליהם וינהגו כמנהגם דהכי מוכח מהרא"ש והמרדכי ומהר"ם וכן הסכימו רבנן בתרא מהרש"ל ומור"ם והרב ב"ח והרב ט"ז.. והרב כנה"ג והרב גנת ורדים ... אמנם בפרשת זכור ראוי שיפטיר גדול כיון שמהר"ל גמגם ומהרש"ל והכנה"ג אפיקו לפרשת זכור מכללא. אבל אם עלה קטן אף בפי' זכור לא ירד כדמוכח מהרא"ש וכסברת מור"ם והב"ח והט"ז ...

הוא באמת כותב שאין ראייה גמורה מן המרדכי ויש מקום לחלק בין מוספין שהם תקנת גאונים לדבר שהוא תקנת משנה או גמ', כמו ד' פרשיות, אבל בכל אופן כותב שמנהגם היה שקטן קורא בחובת היום ואף בד' פרשיות, ואלו דבריו :

ומה שדחה [אליהו רבה] דמייירי בשאר מוספין איברא דיש מקום לדוחה לדחות כן והכי חזינא להרב מהר"י זיין בתשובה אשר בגנת ורדים ... שדחה כן. אמנם הגם כי אין ראייה חותכת מדברי המרדכי נראין הדברים והאמת יורה דרכו שמנהגם שקטן קורא בחובת היום ואף בד' פרשיות וכדמוכח מדברי הרא"ש ...

¹⁰⁴ או"ח סי' רפ"ד, אות ב'

הרב עובדיה יוסף¹⁰⁵ מוכיח שקטן יכול לקרוא במוספין, ורק בפרשת זכור ופרשת פרה אין לעלות קטן, אבל אם עלה אין להורידו, כיון שיש להקל, כיון שבמילא יש בעל קורא גדול, ובכה"ג הפמ"ג, ב"ח ועוד פסקו שאין בזה בעיה, ולהלכה הוא כותב:

קטן עולה למפטיר בפרשת המוספים במועדים ובראשי חדשים, וכן בפרשיות שקלים והחודש. אבל בפרשת זכור ובפרשת פרה אין להעלות לכתחילה קטן לקריאת מפטיר. ומ"מ אם עלה לא ירד, ויברך הקטן ברכות התורה ויקרא הש"ץ הקריאה בתורה בקול רם להוציא את הצבור ידי חובתם.

הערות על ספר מקראי קודש¹⁰⁶ מסביר את המחלוקת בין הב"ח לט"ז ומהרש"ל לגבי פרשת זכור, שלפי הב"ח החיוב הוא לשמוע את פרשת זכור, ולכן אין צריך שהבעל קורא יהיה בר חיובא, כיון שבסופו של דבר שמעו קריאת פרשת זכור. לפי הט"ז ומהרש"ל החיוב שכל אחד יקרא את פרשת זכור, ולכן יוצאים בקריאת הבעל קורא, קריאתו נחשב כקריאתם, ולכן צריך קריאת בר חיובא. גם לפי דבריו מוסבר הדעות שסוברים שאין קטן יכול לקרוא את פרשת זכור, וצריך שהבעל קורא יהיה גדול, כפי שמבואר בפרי מגדים, שהם סוברים שיש חיוב על כל אחד ואחד שיקרא את הפרשה, ואלו דבריו:

נראה לי להסביר דברי הב"ח ע"פ דברי החת"ם סופר¹⁰⁷ שכתב לחלק בין מצות זכירת יציאת מצרים בשאר ימות השנה, למצוות זכירת יציאת מצרים בליל פסח, שזכירת יציאת מצרים בשאר ימות השנה אפי' להסוברים שאין יוצאים ע"י הרהור, מ"מ יוצאים בשמיעה אף ממי שאינו בר חיובא וכו' שגדר המצוה היא "זכירה" ולא הגדה ואין צריך בה לדין שומע כעונה, משא"כ בליל פסח גדר המצוה היא "הגדה" וכששומע מאחר אינו יכול לצאת אלא בשמיעה מבר חיובא, שיוציא אותו ידי חובה ובתורת שומע כעונה, ולדעת הב"ח י"ל שהוא משווה זכירת עמלק לזכירת יציאת מצרים שהמצוה היא זכירה ויוציאים בשמיעה אף ממי שאינו בר חיובא. ובדעת המהרש"ל והט"ז י"ל, דס"ל דבמצוות זכירת עמלק החובה היא על כל יחיד ויחיד שיקרא פרשת זכור בפיו, אלא שיוציא ע"י הקורא בתורת שומע כעונה ...

¹⁰⁵ שו"ת יחיה דעת, סי' פ"ה

¹⁰⁶ הלכות ארבע פרשיות, הררי קודש, סי' א', מספר 1. עיין לעיל שהסברתי את דברי הרמ"א בסגנון דברי

הררי קודש.

¹⁰⁷ או"ח סי' ט"ו

ספר מקראי קודש¹⁰⁸ סובר שפרשת זכור לכו"ע החיוב על כל אחד ואחד לקרוא ולברך, ולכן יוצאים ידי חובה בקריאת וברכת העולה, והוא מבאר את החילוק בין פרשת זכור לשאר קריאות, ואלו דבריו:

במקום אחר הארכתי בזה לענין קריאת התורה אם יוצאים ידי חובה כשהבעל קורא נזדקן וקולו חלש וא"א לשמוע ממנו באופן שלא יחסר אף מילה אחת. וצדדי השאלה הם, אם הקריאה היא רק חיוב על הציבור שתקרא הפרשה בבית הכנסת בספר תורה, ואין צריך שהקורא יוציא את הציבור ידי חובה, או שהמצוה היא על כל ישראל לקרוא בתורה והקורא מוציא את הרבים ידי חובה... עכ"פ זה רק לענין קריאת התורה בפרשת השבוע, אבל במצות קריאת פרשת זכור, ברור שלדברי הכל כל ישראל חייבים בקריאתה, לקיים מצות "זכור את אשר עשה לך עמלק", אלא שמצותה שתהא הקריאה בצבור ובספר תורה והקורא מוציא את הרבים ידי חובה, ובודאי שצריך לשמוע מלה במלה ולא להחסיר תיבה אחת דלא גרע ממקרא מגילה. גם להסוברים שבקריאת התורה חובת הקריאה היא על כל ישראל, מ"מ יש הבדל בין קריאת התורה לזכור, שמצות קריאת התורה החיוב הוא מעיקרו על הציבור, משא"כ בזכור המצוה היא על כל יחיד ויחיד, אלא שמצותה שתהא בקריאת ספר תורה בצבור.

נלענ"ד שהמחלוקת בין הבי"ח לט"ז, הוא האם יש חיוב על הציבור לגבי הברכה, ז"א יכול להיות שגם לפי הבי"ח יש חיוב לקרוא את פרשת זכור, אבל אין חיוב של ברכה לפני הקריאה, ולכן אין זה משנה איזה קטן עולה, אפי' קטן שאינו יודע למי מברכין. אבל לפי הט"ז מחויבים גם בברכה, והעולה מוציא את הציבור ידי הברכה. לגבי המהרש"ל נראה שהוא סובר שאין מספיק קריאת הבעל קורא, צריך ג"כ את קריאת העולה, ואם אין העולה בר חיובא, אז אי אפשר לצאת בקריאתו. אבל יש להעיר שמדברי הבי"ח שכתב שיוצאים ידי חובה בקריאת קטן שאינו יודע למי מברכין, לכאורה משמע שהוא סובר שאין חיוב על כל אחד ואחד לקרוא את פרשת זכור, אלא החיוב לשמוע את פרשת זכור, ולכן בסופו של דבר שמעו קריאת פרשת זכור.

נלענ"ד שגם לפי"ז מובן למה לפי הבי"ח יכול קטן שאינו יודע למי מברכין לעלות ולקרוא במוספין, שכיון שהחיוב על הציבור בכל הקריאות, בין בפרשת זכור ובין בשאר קריאות, זה לשמוע את קריאת התורה, ולכן אין זה משנה אם הבעל קורא בר חיובא או אינו בר חיובא, כיון שבסופו של דבר שמעו קריאת התורה. וכן נלענ"ד שבט"ז מחויבים לומר שסובר שגם בפרשת זכור אין חיוב על האדם לקרוא, אלא החיוב לשמוע קריאת פרשת זכור, כיון שהרי מבואר בדבריו שסובר שקטן שיודע למי מברכין יכול אפי' לקרוא בפרשת זכור, והרי איך מי שאינו מחויב בדבר מוציא את הציבור. אבל נלענ"ד שיש

¹⁰⁸ הלכות ארבע פרשיות, סי' ז'

להקשות על הסברא הזאת, כיון שאם סוברים שיש חיוב דאורייתא של פרשת זכור מתוך ספר תורה, אז הרי החיוב הוא לקרוא. כיון שהגמי' לומדת שזכור זה בפה, וא"כ צריך לזכור בפה. אז לפי הדעות שהזכירה בפה צריך להיות מתוך ספר תורה, אז אלו ששומעים ולא קוראים רק יוצאים מדין שומע כעונה, ולפי"ז צריך שהקורא יהיה בר חיובא. אולי י"ל שהם סוברים שמה שכתוב בגמ' שהמצוה של זכור זה בפה, הכוונה שצריך שמישהו יקרא את הפרשה הזו, אין זו חיוב שכל אחד יקרא, אלא מספיק שאחד יקרא וישמעו. וזה כוונת הספרא שתהיה שונה בפיך, שיקרא מישהו בתורה וישמעו את הקריאה.

מג"א: מביא דברי תרומת הדשן שכתב שבמקרה שיש לאדם אפשרות ללכת לבית הכנסת לשמוע מקרא מגילה או פרשת זכור, אז עדיף שישמע פרשת זכור, שזה חיוב דאורייתא, והמגן אברהם חולק על תרומת הדשן, ומיישב את המנהג שלא מקפידים על פרשת זכור. הוא מבאר שיוצאים בקריאת פרשת ויבא עמלק, ואלו דבריו:

ול"י ליישב מנהג העולם דאטו מי כתיב בתורה שיקראו דוקא בשבת זה אלא שחכמים תקנו בשבת זו הואיל ושכיחי רבים בביה"כ וסמוך לפורים כדי לסמוך מעשה עמלק למעשה המן כמ"ש הלבוש וא"כ כששומע בפורים פרשת ויבא עמלק נמי זוכר מעשה עמלק ויוצא י"ח. ומשום פ' פרה ס"ל דלא הוי מדאורייתא דבאמת אין טעם בקריאתה מדאורייתא וגם לא ידענא היכא רמיזא...

צ"ע בדברי המגן אברהם הללו, שלכאורה איך יוצא בפרשת ויבא עמלק, הרי אז אין הבעל קורא מתכוון להוציא ידי חובת מצות זכור, והרי צריך כוונת המוציא.

משנה ברורה¹⁰⁹ כותב על דברי המגן אברהם שאם רוצה לצאת בפרשת ויבא עמלק, יצטרך בעת השמיעה לכוון לצאת ידי חובה, אין הוא מזכיר שהבעל קורא צריך לכוון להוציא, ואלו דבריו:

... והנה למאי דקי"ל לעיל בסי' ס' דמצות צריכות כונה יהיה

צריך בעת שמיעת פרשה זו לכוין לצאת בזה מ"ע של זכור...

וצ"ע למה המשנה ברורה אינו מזכיר שהבעל קורא יצטרך לכוון להוציא את השומע?

¹⁰⁹ או"ח סי' תרפ"ה, ס"ק ט"ז

המשנה ברורה¹¹⁰ כותב לא בקשר לדברי המגן אברהם, אלא בקשר לדברי השו"ע שפרשת זכור זה דאורייתא, הוא כותב שצריך שהקורא יכוון להוציא את כל השומעים, ושכל השומעים יתכוונו לצאת, ואלו דבריו:

שפרשת זכור. דכתיב "זכור את אשר עשה וכו'" וגמרינן בגמ' דהאי זכור היינו באמירה מתוך הספר דוקא [ולא די במה שיקבע זה בלבן] וע"כ צריך הקורא לכוון להוציא כל השומעים וגם השומעים צריכין לכוון לצאת.

ויש להקשות לפי דברי המשנה ברורה הללו למה המשנה ברורה היה צריך לומר לגבי דברי המגן אברהם שצריך השומע לכוון לצאת, הרי זה פשוט הוא כבר אמר את זה פה?

הערות על ספר מקראי קודש¹¹¹ מסביר שהמשנה ברורה כותב שבדיעבד איפה שמוכח לפי הענין שעשייתו הוא כדי לצאת ידי חובה, אז אע"פ שלא כיון בפירוש לצאת ידי חובה, בכ"ז הוא יוצא ידי חובה. ולכן המשנה ברורה בס"ק י"ד מדבר על לכתחילה שצריך לכוון לצאת, אבל בדיעבד שלא כיוון יצא, וזה משום ששם מוכח לפי הענין שכוונתו לצאת. אבל בפרשת ויבא עמלק לא מוכח שמתכוון לצאת, ולכן שם אפי' בדיעבד צריך לכוון לצאת, ואלו דבריו:

אמנם בדיעבד כששמע פרשת זכור בביהכ"נ בשבת שלפני פורים י"ל דיצא, אע"פ שלא כיון כלל, ודומה למה שכתב המשנה ברורה¹¹² בשם חיי אדם¹¹³ דבדיעבד, היכי שמוכח לפי הענין שעשייתו הוא כדי לצאת ידי חובה, אע"פ שלא כיון בפירוש יצא בדיעבד, שהרי משום זה עושה כדי לצאת אע"פ שאינו מכוון, [אלא שלכתחילה צריך לכוון בפירוש], ובדבר זה אין נפק"מ בין כונה לצאת ידי חובה במצוה שהוא עושה בעצמו, למצוה שאחר מוציאו ידי חובה, כמבואר שם בביאור הלכה שהביא על זה דברי הירושלמי בראש השנה, גבי היה עובר אחורי ביהכ"נ ושמע קול שופר או קול מגילה, אם כיון לבו יצא: הדא דתימא בשעובר, אבל בעמד חזקה כיון, ופירושו דוקא אם עמד אחורי ביהכ"נ סתמא לא למצוה קאי, אבל בעומד בתוך ביהכ"נ ושומע קול שופר, מסתמא עומד לשם מצוה וכו', ויעויין במשנה ברורה¹¹⁴ לענין דברי המגן אברהם שיוצא בשעת הדחק פרשת זכור במה ששמע בפורים קריאת פרשת ויבא עמלק, שכתב דלמאי דקי"ל... דמצות צריכות כוונה יהא צריך בשעת שמיעת פרשה זו לכוין לצאת בזה מ"ע של זכור. ולכאורה הוי גם בכל פרשת זכור צריך לכוין, כמו שכתב בס"ק י"ד, אלא שבס"ק י"ד הוא לענין לכתחילה, דלכתחילה אפי' בפרשת זכור בשבת שלפני פורים צריך לכוין כדכתב המשנה ברורה¹¹⁵ שכל זה בדיעבד אבל

¹¹⁰ שם, ס"ק י"ד

¹¹¹ הררי קודש, ארבע פרשיות, סי' ב', מס' 2

¹¹² או"ח סי' ס"ו, ס"ק י'

¹¹³ כלל ס"ח

¹¹⁴ או"ח סי' תרפ"ה, ס"ק ט"ז

¹¹⁵ או"ח סי' ס', ס"ק י'

לכתחילה צריך לזהר לכוון קודם כל מצוה לצאת ידי חובת המצוה, ובס"ק ט"ז לענין פרשת עמלק דלא מוכח לפי הענין שעשייתו בשביל מצות זכור, אפשר שגם בדיעבד לא יצא...

אבל עדיין קשה למה לגבי דברי המגן אברהם המשנה ברורה לא הזכיר שצריך שהקורא יכוין להוציא את השומע?

מקראי קודש¹¹⁶ מסתפק אם צריך הקורא לכוון להוציא את השומע בקריאת פרשת זכור בפרשת השבוע, דהיינו לא בשבת לפני פורים, אלא בפרשת כי תצא, שאולי י"ל שכיון שהקורא מכוון להוציא את הקוראים ידי קריאת פרשת השבוע, אז השומע שרוצה לצאת ידי פרשת זכור יוצא בכך. או אולי צריך שהקורא יכוון להוציא את האדם דוקא בדבר שרוצה לצאת בו. והוא כותב שלמ"ד שבקריאת התורה אין חיוב על האדם לקרוא בתורה, אלא כל החיוב שיקרא קריאת התורה בציבור, אז י"ל שבדאי צריך את כוונת הקורא. הוא כותב שאולי י"ל שמן הסתם כל מי שקורא לרבים, אז נוח לו להוציא את כל מי שירצה, ולמעשה פוסק שצריך להודיע לקורא לכוון להוציאו, ואלו דבריו:

אולם מסתפקנא זה שרוצה לצאת בקריאת זכור בפרשת השבוע, אם צריך להודיע לבעל קורא שיכוין להוציאו במצות זכור. דלכאורה י"ל שכיון דבלא"ה הרי מכוין להוציא את הרבים במצות קריאה ונחשב כאילו כל אחד קורא בעצמו, שוב יש ביד השומע לכוין לצאת בזה ידי חובת מצות זכור אף בלא כוונת הקורא, אבל לעומת זאת י"ל דעל המשמיע לכוין להוציא את השומע, בדבר זה שהשומע רוצה לצאת בו. וקצת יש לדקדק כן מדברי דרך החיים¹¹⁷ שמביא דברי המגן אברהם¹¹⁸: "ויכוון בברכת שחינו- על המגילה- גם כן על משלוח מנות וסעודת פורים שהם ג"כ מצוה". ומוסיף הדרך החיים "וכן הש"ץ צריך לכוון להוציאם בשביל זה". וכן כתב הפרי מגדים¹¹⁹: "ויודיע לש"ץ זה דבעי כוונת שומע ומשמיע", ולכאורה אף כשלא נתכוון המברך להוציא על הסעודה, אמאי לא נאמר דכיון דנתכוין להוציאו בברכה ושומע כעונה הוי כאילו ברך בעצמו, ושוב יכול לכוון לכל מה שירצה, אלא על כרחך דעל המשמיע לכוון להוציא בדבר זה שהשומע רוצה לצאת בו. אולם עיקר הנחת היסוד שבלא"ה הקורא מכוון להוציא הרבים במצות קריאת התורה, הם רק לשיטת האומרים שקריאת התורה בצבור נתקנה כדי להוציא את השומעים, שיהא חשוב כאילו כל אחד קורא לעצמו, אבל אם נאמר דבמצות קריאת התורה אין צריך שיהא הקורא מוציא את הרבים... הרי אין כאן כוונת הקורא להוציא את הרבים כלל, וא"כ יש לעיין ולדון דאין השומע יוצא בפרשת זכור בלי כוונת הקורא במיוחד להוציאו בכך, או נאמר דסתמא כל הקורא לרבים ניחא ליה

¹¹⁶ ארבע פרשיות, סי' ו'

¹¹⁷ הלכות פורים

¹¹⁸ סי' תקצ"ב, סי"ק א'

¹¹⁹ שם אשל אברהם, אות א'

להוציא לכל מי שירצה. ועל כן למעשה הרוצה לצאת בפרשת כי תצא ידי חובת מצות זכור צריך שיודיע לקורא שיכוון להוציאו.

רואים במגן אברהם שאינו מזכיר שצריך שהקורא יכוון להוציא את השומע, וכן במשנה ברורה אינו מזכיר דבר זה. ואולי אפשר לומר שהוא סובר כצד הראשון שהחיוב בקריאת התורה היא חיוב על כל אחד לקרוא את התורה, ולכן מובן שפוסק שקטן אסור שיהיה בעל קורא בשום קריאת התורה, וזה משום שהחיוב על כל אחד לקרוא בספר תורה, וצריך קריאת בר חיובא. ולכן כיון שהבעל קורא מכוון להוציא את הצבור בקריאת פרשת השבוע, אז מועיל כוונת השומע לצאת ידי חובת מצות זכור כדברי מקראי קודש. או שאפשר לומר להיפך שהוא סובר שבכל הקריאות אפי' בפרשת זכור, החיוב הוא לשמוע את קריאת התורה, כפי שביארתי בדעת ה"ח וט"ז, ולכן לא צריך בכלל את כוונת הקורא, רק צריך את כוונת השומע. אבל אז צ"ע למה המשנה ברורה כתב שבסתם קריאת פרשת זכור בשבת לפני פורים צריך כוונת הקורא וכוונת השומע, הרי לא צריך את כוונת הקורא? אולי י"ל שבנקודה זו המשנה ברורה חולק על המגן אברהם, ובס"ק י"ד כותב את דעת עצמו, ובס"ק ט"ז כתב את דעת המגן אברהם. ולמד דבר זה, כיון שאין המגן אברהם כותב שצריך להודיע לקורא לכוון להוציאו, משמע שהוא מדבר על מקרה סתם.

ציץ אליעזר¹²⁰ האריך לכתוב על הנושא הזה, והוא בתחלה בא לחלק בין מוספין שהם תקנת גאונים לד' פרשיות וכו' שהם תקנת משנה וגמ', שהמוספין הם פחות חמורים ובזה אפשר שקטן יעלה בניגוד לד' פרשיות. והוא רוצה להסביר שהמרדכי דוקא דיבר על מוספין, ומצד שני ר"ת דוקא דיבר על ד' פרשיות וכיוצא"ב, ולכן אין מחלוקת ביניהם, והוא בא להסביר בכך גם את דברי הריב"ש, התשב"ץ, מבי"ט ורשב"ש, ואלו דבריו:

כן לא מבורר לנו אם אליבא דהמרדכי אפשר לקטן לעלות גם למפטיר דד' פרשיות, או דלמא חמור מפטיר זה ממפטיר דמוספין וגם המרדכי יודה דאין להעלות כן לקטן ובפרט דפרשת זכור ודפרשת פרה דאיכא דסברי דהוא מדאורייתא... אולם רואים אנו גם זאת בדברי ר"ת לא מוזכר אבל דינא דמפטיר דמוספין של יו"ט אם גם בזה אין לקרוא לקטן, והלא דבר הוא דר"ת קחשיב ואזיל כל סוגי המפטיר של פרשת חובה שבהם אינן רשאין להקרות לקטן ואילו מפטיר דפרשת חובה של יו"ט לא קחשיב בהדיהו. ודבר זה לומר דמפטיר דיו"ט קל יותר ממפטיר דר"ח וחנוכה וד' פרשיות מצינו דסובר כן ר' ישעיה זצ"ל בספר הלקט¹²¹... ואם בדברי

¹²⁰ חלק ז', סי' א', ענף א', ענף ז'
¹²¹ שבלי הלקט השלם, סי' ע"ט

המרדכי כתוב בסתמא שקורא "לפרשת המוספין" מבלי שנדע שהמדובר דוקא במוספין דיו"ט, הרי בשו"ת מהר"ם מרוטבורג¹²² ... כתוב מפורש בזה שהמדובר לגבי יו"ט ... הרי בהדיא שמדבר לענין קריאת קטן במוספים דיו"ט ... ולפי"ז יכלנו להכריז עוד ביותר מהב"ח ולומר דלא נמצא לשום מחבר שיכתוב כן בשם ר"ת דקטן אינו עולה למפטיר דמוספין דיו"ט, ואפי" לא בספר המנהיג ... ועוד זאת דאפי" בריב"ש גופא נמי לא מצינו כמעט בדבריו שלא התיר העליה לקטן אפי" למוספים דיו"ט, דבסיי שכ"ו שהוא הסימן המרכזי אשר מדבר שם בנושא זה בהרחבה לא נזכר שם ממפטיר דיו"ט כלל, השאלה היתה על "כגון פרשת שקלים ושאר הפרשיות", ובכל התשובה מדבר הריב"ש בסתמא על פרשה שהיא חובת היום, ואין איפוא הוכחה גלויה דהוה סבר זה גם לענין מפטיר דיו"ט שאינה חובה הנזכרת בתלמוד, ובסיי שכ"א כתוב נמי בסתמא על "ביום שיש בו שני ספרים שהמפטיר קורא במה שהוא חובה ליום", ומעתיק זה רק ממה שכתוב בספר המנהיג בשם ר"ת, והרי הבאנו דהספר המנהיג במקום אחר בא ופירש בהדיא שמצא בשם ר"ת הוא על כגון של ר"ח וחנוכה ופרשיות ארבע ... ורק בסיי ל"ה כתוב בריב"ש בנוסחת השאלה שהיא במפטיר דחובת היום "כמו בראשי חדשים ופרשיות והמועדים" ובתוך דברי התשובה נרמז ג"כ שמוסבת גם על המועדים בכתבו בלשון: "ואפשר שמפני שנתנו למכור ההפטרה למי שמעלה בה בדמים והם קונים אותה בעד קטניהם להרגילים ואם לא יתכבדו בהפטרות המועדים לא יתנו בה פרוטה וכו'". והתשובה הזאת היא התשובה שאליה מכוון הבית יוסף ... בכתבו שם דגם הוא ז"ל כתב בתשובה שלא רצו לשמוע לו, ויתכן על כן שרק בקשר למועדים לא רצו לשמוע לו מפני שסברו שעל כגון דמועדים גם ר"ת מודה דאפשר להעלות לקטן, דבין אלה שלא רצו לשמוע לו היו גם ת"ח ברמזו הריב"ש על כך בכתבו בלשון "אין צריך לומר אם יהיה שם איזה יודע ספר יחזיק בידם לקיים המנהג אף אם אינו גדול בחכמה". ויתכן גם שעל כן לא עמד בזה הריב"ש בתוקף דעתו לשנות מנהגם. בהיות ומפטיר דמועדים לא נזכר בתלמוד ... ובהיות דאין הוכחה מפורשת בדברי ר"ת שסבר דהוא הדין אין לקרוא לקטן גם במפטיר דמועדים. ועל פי הנ"ל היה מתיישב גם כמין חומר מה שדקדקנו ... בדברי התשב"ץ במה שהוא כותב בתשובה¹²³ בלשון "אני משתדל" דמשמע שאין זה אבל לעיכובא ואילו בנו הרשב"ש כותב בתשובה בשמו בלשון "צריך" דמשמע לעיכובא, היינו משום דבחלק ג' שם מדבר בסתמא מיום "שמוציאים שני תורות" שכלול בזה גם מועדים לכן כותב רק בלשון "אני משתדל" שהוא לשון הכולל את כולם, משום דבמועדים יש רק להשתדל על כך שלא יעלה קטן אבל אין זה לעיכובא. אבל בנו הרשב"ש מדבר בהדיא בהיכא שחל ר"ח בשבת דבזה הרי הקריאה במפטיר דר"ח חיובא מדינא דתלמודא לכן בזה כותב שפיר בשם אביו התשב"ץ ז"ל בלשון "צריך" שהוא לישנא דעיכובא

....

יש להעיר שבריב"ש בתשובה סי' שכ"א, מוזכר בשאלה יו"ט, שכתוב:

¹²² סי' קי"י
¹²³ בחלק ג', סי' קע"א

שאלת מהו המנהג היפה ביום שמוציאין שני ספרי תורות שאומר שני קדישין אם יש הפרש בזה בין יום ליום כי ראית המנהג מתחלף בין יו"ט וחולו של מועד גם בר"ח וחנוכה יחד.

הציץ אליעזר¹²⁴ פוסק למעשה שאפשר לעלות קטן אפי' לד' פרשיות, ואולי בפרשת זכור יש להחמיר, אבל צריך שהבעל קורא יהיה גדול, ואלו דבריו:

לכן לענין מעשה נלפענ"ד דבמקום ובזמן דנהגינן לקרוא לקטן למפטיר כגון בשבת שלפני הבר מצוה אין למנוע טוב ממנו מלקרותו גם למפטיר דיו"ט חנוכה ר"ח ודד' פרשיות [מלבד דיש להחמיר אולי לפרשת זכור], דמוקמינן בכגון דא הדבר אעיקרא דדינא דמותר להעלות להן לקטן אליבא דרובא דהפוסקים ובפרט האידנא דהמקרא הוא גדול [ויש באמת לדקדק בזה בד' פרשיות ויו"ט וחנוכה ור"ח שיהא המקרא הבעל קורא שהוא גדול ולא יתנו לקטן בעצמו שיקרא...]

סיכום הפוסקים ואחרונים

שיטת השו"ע: קטן עולה למנין שבעה. אבל הוא מזכיר שזה קטן שיודע למי מברכים. כותב בסתם שקטן יכול להפטיר, אבל אין הוא כותב שזה אפי' בד' פרשיות. מהגר"א משמע שלמד שהשו"ע סובר כדברי הרמ"א שקטן עולה למוספין.

שיטת הרמ"א אסור שכל הקוראים יהיו קטנים או נשים. קטן יכול לקרות בפרשת המוספין ואפי' בד' פרשיות, אין הוא מחלק בין פרשת זכור לשאר פרשיות, נלענ"ד משמע שאין הקטן רק עולה לברך, אלא גם עולה לקרוא. מביא שיש חולקים שאומרים קדיש קודם קריאת המפטיר. הגר"א מסביר שהיש חולקים ר' אליהו ור' משולם. הוא למד שלפי הרא"ש בדעת ר' אליהו ור' משולם קטן אינו יכול לקרוא במוספין. הטי"ז מסביר שהיש חולקים רק חולקים לגבי פרשת זכור שאין קטן יכול לקרות בפרשת זכור, כיון שזה דאורייתא. אבל הוא כותב שאנחנו נוהגים לקרות לקטן גם בפרשת זכור. לבושי שרד מסביר שלפי הטי"ז הקטן יכול אפי' לקרוא וזה אפי' בפרשת זכור. משנה ברורה מסביר שהיש חולקים סוברים שדוקא בשבת שקורא המפטיר מה שכבר קרא שביעי, אז מותר לעלות קטן, אבל במוספין ובד' פרשיות שאין המפטיר קורא מה שקרא שביעי, אלא קורא דבר חדש, אין לעלות קטן.

שיטת הב"ח: לכו"ע מותר שהקטן יעלה למפטיר במוספין, אם הקטן אינו קורא בתורה אלא גדול קורא. לפי כל הגאונים חוץ מהריב"ש שאוסר על פי ספר המנהג בשם

¹²⁴ חלק ז', סוף סי' א'

ר"ת, מותר אפי' שהקטן יעלה ויקרא בתורה. גם הריב"ש בשם ר"ת רק אסר בקטן שאינו יודע למי מברכים, אבל בקטן שיודע למי מברכים, שאז מותר לעלות אותו למנין שבעה, אז כל שכן שמותר לעלות למפטיר במוספין.

שיטת הרש"ל: ב"ח מביא בשמו שבפרשת זכור ופרשת פרה שהם דאורייתא אין לעלות קטן למפטיר, אפי' שהשליח צבור קורא את הפרשה. כיון שהוא סובר שהעולה צריך לקרוא רק שהשליח צבור קורא בקול רם כדי שלא לבייש את מי שאינו יודע לקרוא.

שיטת הט"ז: קטן שאין יודע למי מברכין אין יוצאים ידי ברכתו, ואז אין יוצאים ידי הקריאה, שאין יוצאים ידי קריאה בלא ברכה. אבל לעלות קטן שיודע למי מברכין אין בעיה. פרי מגדים במשבצות זהב נותן 2 הסברים לדברי הט"ז: 1- שאין הכונה שברכות התורה מעכבות, אלא כונתו שצריך לברך, לכן צריך שהקטן ידע למי מברכין. 2- לפי הרמב"ן ברכת התורה היא דאורייתא, וברכת דאורייתא מעכבת. אבל הוא דוחה את ההסבר הזה, כיון שהרי כבר ברכו ברכות התורה בבוקר, וא"כ הברכה לפני קריאת התורה היא דרבנן.

הערות על ספר מקראי קודש ע"פ דברי שו"ת באר שבע מסביר שברכת התורה בבוקר זה דרבנן, כיון שהוא ביחידות, רק הברכה לפני קריאת התורה היא דאורייתא. לכן אם זה קטן שאינו יודע למי מברכין, אז כיון שאינו מוציא בברכתו, אז זה מעכב את הקריאה, כיון שהברכה היא דאורייתא. ספר מקראי קודש סובר שלפי הט"ז דוקא בפרשת זכור יש את ההקפדה שיברך קטן שיודע למי מברכין, ואין יוצאין ידי הקריאה בלא הברכה. כיון שהקריאה היא דאורייתא וכן הברכה היא דאורייתא. וכן סובר בדעת הט"ז שבפרשת זכור צריך שהעולה יכוון להוציא את הציבור בברכתו וכן הציבור יכוון לצאת.

שיטת פרי מגדים: במשבצות זהב כותב שבכל הפרשיות מותר לקטן שהוא יהיה הבעל קורא, כיון שהקריאה הוא רק דרבנן, אבל בפרשת זכור שזה דאורייתא אי אפשר לצאת ידי חובה בקריאת קטן, ולכן אם עולה לפרשת זכור, צריך שגדול יקרא.

שיטת מגן אברהם: הקטן רק עולה למנין שבעה, אבל לא למנין שלשה. לבושי שרד כותב שלפי המגן אברהם הקטן אינו עולה למנין שלשה גם כשיש רק שלשה עולים [כמו ביום חול] וכן גם כשיש יותר משלשה עולים [כמו בשבת ויו"ט] אין הקטן עולה אלא רק לאחר שלשה גדולים עולים. מחצית השקל כותב שהעולת שבת ג"כ כתב שהוא הדין שאין הקטן עולה למנין ארבעה, חמשה וששה בר"ח, יו"ט ויוה"כ. וכן המגן אברהם

כותב שקטן אסור שהוא יהיה הבעל קורא, אינו קורא עד שיביא ב' שערות. הוא מביא דעה שאם אין כהן אלא כהן קטן, אז מעלים אותו לתורה בתור כהן, אבל לגבי לוי הוא מסתפק אם יעלו את הכהן הגדול פעמיים, גם ללוי. ומביא דעה אחרת שאין קורין לכהן קטן למנין שלשה, אלא רק למנין שבעה. המגן אברהם שאין מעלים קטן גם בתור כהן. וכותב שכיום נוהגים לעלות את הקטן רק למפטיר. ומסביר שלפי הבית יוסף בדעת הרוקח אין צריך לעלות את הקטן דוקא למפטיר, אבל צריך לעלותו רק לאחר שנגמר מנין הקוראים.

תשובת כמוה"ר ישועה שבאבו: חולק על הפסק של הרמ"א, וסובר שיש לפסוק שבד' פרשיות אין קטן עולה. חולק על הב"ח, וסובר שקטן שיודע למי מברכין אינו יכול לעלות, וכן אין לעלות קטן אפי' כשגדול קורא את הפרשה.

תשובת גינת ורדים: קטן יכול לקרות במוספים, רק אין לו לקרות בד' פרשיות כיון שחובת הקריאה מן התורה.

שיטת ברכי יוסף: פוסק להלכה שהקטן יכול לקרוא במוספין, אבל בפרשת זכור ראוי שיפטיר גדול, אבל אם עלה קטן אין מורידים אותו וסומכים על דברי הרמ"א, ונלענ"ד משמע מדבריו שאפי' הקטן יכול לקרוא.

שיטת משנה ברורה: פוסק שרק כשהביא ב' שערות יכול להיות בעל קורא. במקרה שאין שם בעל קורא אלא הקטן, אז אפשר להקל שיקרא הקטן. בפרשת זכור אסור שהקטן יקרא, כיון שזה חיוב דאורייתא. ומה שהרמ"א כותב שאפשר להעלות קטן לד' פרשיות, זה מדובר שהבעל קורא הוא גדול. והוא מביא שיש מחמירין שגם בכה"ג לא יעלו קטן לפרשת זכור וכן לפרשת פרה שהם דאורייתא.

שיטת הרב עובדיה יוסף: פוסק שקטן יכול לקרוא במוספין, רק בפרשת זכור ופרשת פרה אין לעלות קטן, אבל אם עלה אין להורידו, כיון שיש להקל, כיון שבמילא יש בעל קורא גדול.

שיטת ציץ אליעזר: קטן שהגיע לחינוך יכול להוציא את הרבים בקריאת ספר תורה, כיון שקטן שהגיע לחינוך יכול להוציא רבים בדבר שהוא תקנת סופרים. הוא רוצה להסביר שהמרדכי דוקא דיבר על מוספין, ומצד שני ר"ת דוקא דיבר על ד' פרשיות וכיוצ"ב, ולכן אין מחלוקת ביניהם. פוסק למעשה שאפשר לעלות קטן אפי' לד' פרשיות, ואולי בפרשת זכור יש להחמיר, אבל צריך שהבעל קורא יהיה גדול.

סיכום סופי

ראינו את ריבוי השיטות של הראשונים ואחרונים, וראינו שיש כאן הרבה מחלוקות. נראה למסקנה לאור הדברים שהבאתי כאן ולאור הדברים שהבאתי לעיל, שבפרשת פרה יש הרבה מקום להיקל שקטן יעלה, ואפשר אולי שאפ"י יקרא את הפרשה. כפי שראינו ברמ"א שלא חילק ודיבר על כל ד' פרשיות, וכן ראינו בב"ח שסובר שקטן יכול לעלות ולקרוא, גם הט"ז כתב שיכול לקרות ואפ"י בפרשת זכור, ופרי מגדים רק הזכיר את פרשת זכור. ולאור מה שהבאתי לעיל שאין פרשת פרה חיובה מדאורייתא, נראה שיש מקום להיקל. לגבי פרשת זכור הדברים יותר קשים, כיון ששם ראינו שיש נטיה לומר שזה דאורייתא, דעתי האישית שאין הקריאה עצמה דאורייתא, ולכן נלענ"ד שגם בזה יש להיקל, אבל כיון שיש הרבה פוסקים שסוברים שזה דאורייתא, אז אולי יש רק להיקל במקום הדחק.

שער הלכה

ראש הכולל הרב זכריה טובי שליט"א

השימוש בכיור אחד לבשר וחלב

ראשי פרקים:

- א. הצגת הבעיה
- ב. דין עירווי מכלי ראשון
- ג. חידושו של תרוה"ד
- ד. סתירה בפסקי הרמ"א (צ"ב-צ"ה)
- ה. ישוב הסתירה – חו"ד
- ו. צ"ע על החו"ד
- ז. יסוד האגרות משה
- ח. ישוב הסתירה – פמ"ג
- ט. שיטת הש"ך
- י. ישוב שיטת הש"ך
- יא. מחלוקת הש"ך והרמ"א
- יב. עירווי על כלים בכיור
- יג. שיטת המנחת יצחק
- יד. סיכום להלכה

א. הצגת הבעיה

ישנם בתים שאין באפשרותם ליחד כיור אחד לבשר ואחד לחלב, ומשתמשים בכיור אחד פעם לחלב ופעם לבשר.

הבעיה קיימת, בדרך כלל, בשטיפת כלי החלב וכלי הבשר ע"י עירווי של מים רותחים שהיד סולדת בהם מן הברז של הכיור, כאשר יש שאריות של מזון או שומן הדבוק בהם הנשטף ע"י זרם המים החמים אל הכיור.

השאלה היא, האם בשימוש הנ"ל יש חשש של בליעה ופליטה של בשר וחלב בכיור ויש חשש של הבלעה לכלים החלביים או הבשריים או שאין מקום לחשש זה?

ב. עירווי מכלי ראשון

לצורך בירור העניין נדון בדיני עירווי מכלי ראשון. קיימא לן דכלי ראשון מבשל ומבליע ומפליט כאחד.

בעירווי מכלי ראשון נחלקו הראשונים.

ר"ת – סובר שעירווי מכ"ר מבשל ומבליע ומפליט כאחד ככלי ראשון, ואילו הרשב"ם – סובר שאינו מבשל ואינו מבליע ומפליט כאחד, וקיימ"ל כשיטת ר"ת להלכה, שעירווי מכ"ר שלא נפסק הקילוח, מבליע ומפליט כאחד. אך עירווי שנפסק הקילוח כתב הש"ך בסי' קה' שאינו מבשל, אבל דינו ככלי שני שמבליע או מפליט.

במקרה דנן, הדיון הוא על "עירווי הנזחל" מן הכלי אל הכיור, וכאן השאלה האם עירווי הנזחל דינו כעירווי מכלי ראשון או כעירווי שנפסק הקילוח?

ג. חידושו של תרוה"ד

והנה התרוה"ד (בסי' קפ"א) דן בעניין הנ"ל, ונשאל על קדירה מלאה חלב רותח שפותה אצל האש על הכירה ומחמת הרתיחה יצא חלב למעלה מאוגני הכלי והיה נזחל ונמשך בקילוח בלי הפסק דרך דופני הקדירה ע"ג הכירה עד שהגיע אצל בשר שהיה ג"כ על גבי הכירה, מי חשבינן האי קילוח עדיין כעירווי מכ"ר ונאסר הבשר, או נימא כיוון שנזחל ע"ג הכירה נתקרר ולא היה רותח?

תשובה: יראה דחשיב בכה"ג כעירווי מכלי ראשון, אם היתה היד סולדת בחלב במקום שנגע בבשר ולא אמרינן שנתקרר ע"ג הכירה ... הואיל והיה

הקילוח נוזל והולך מתוך הרתיחה העומדת אצל האש, כל טיפה וטיפה אחרונה אינה מנחת את הראשונה שלפניה להתקרר.

מסקנתו של תה"ד שעירווי הנזחל ע"ג כירה קרה, אם לא נפסק הקילוח והיד סולדת בעירווי – אוסר כעירווי מכלי ראשון.

דברי התה"ד הובאו להלכה למעשה בשו"ע בסי' צ"ב סעיף ז' פוסק הרמ"א:

והקילוח מן הקדירה הרותחת שהלך אל קדירה צוננת, אם נפסק הקילוח מן הקדירה הרותחת קודם שהגיע אל הצונן הוי נמי ככלי שני, ואם לא נפסק הוי כעירווי והקדירה הצוננת נאסרה, אם היד סולדת בקלות הנוגע בקדירה.

הרי שנפסק להלכה, שעירווי הנזחל כאשר לא נפסק הקילוח דינו כעירווי מכלי ראשון לאסור כדי קליפה, אם היד סולדת בו.

ד. סתירה בפסקי הרמ"א (צ"ב-צ"ה)

כתב בספר "כנפי יונה" שהרמ"א סותר עצמו בסי' צ"ה סעיף ג' דשם פסק:

אם עירה מים רותחים שאינן של בשר ולא של חלב על כלים של בשר ושל חלב ביחד ואפי' שומן דבוק בהם – הכלי שרי, דאין עירווי ככלי ראשון ממש שיעשה שהכלים שמערה עליהם יבלעו זה מזה.

מקורו של הרמ"א הם מדברי האיסור והיתר (כלל ל"ד, י"ח) דכתב שם:

ומטעם דלעיל אפי' הודחו כך ע"י עירווי כגון שמערה רותחין מיורה חולבת אפי' ב"י על כלי של בשר אפי' הוא ב"י ואפי' מלוכלכות מותר הכל ... ואפי' אם מערה על שני כלים הפכיים ושניהם ב"י מכלי חדש או שאינו ב"י שניהם מותרים דודאי עירווי כלי שני הוא דתתאי גבר ואינו מפליט או מבליע, אלא שאנו מחמירים לאסור הדבר שמערה עליו הקילוח הראשון של איסור אדמוקיר בלעה והיינו כדי קליפה ... והילכך אפי' שניהם מלוכלכות מותרות כולה בהדחת צונן דכלי שני אינו מבשל כלל אפי' לכדי קליפה ואפי' במאכל.

הרי שהאיסור והיתר מדבר על עירווי הנזחל מן הצד, כאשר מערה על שני כלים אחד בשר ואחד חלב – ואינו אוסר הואיל וחשיב ככלי שני ואע"פ שלא נפסק הקילוח שהרי העירווי יוצא מכלי ראשון ישירות אל כלי החלב והבשר וחשיב ככלי שני, הרי דהאיסור והיתר אינו סובר את תה"ד, וכיצד הרמ"א "מזכה שטרא לבי תרי" שפוסק בסי' צ"ב סעיף ז' את תה"ד להלכה דעירווי הנזחל הוי ככלי ראשון להבליע כדי קליפה ואלו בסי' צה' פוסק את האיסור והיתר בעירווי מכ"ר על כלי חלב ובשר דהוי ככלי שני!?

ה. ישוב הסתירה – חו"ד

והנה החו"ד בסי' צ"ב ס"ק כ"ג דן בסתירה שבדברי הרמ"א וכתב לחלק בין עירווי מכלי ראשון ישירות על הכלי או המאכל לבין עירווי הנזחל שלא נפסק הקילוח.

דעירווי מכלי ראשון ככלי ראשון שמבשל ומבליע ומפליט כדי קליפה, הוא דווקא כאשר זה ישירות על הכלי או המאכל, ולכן בתבלין לעניין שבת נפסק דעירווי הבא מן הצד – אינו מבשל. אך מה שפסק הרמ"א בסי' צ"ב סעיף ז' דעירווי הנזחל שלא נפסק הקילוח דנבלע ואוסר כדי קליפה, משום שעירווי הנזחל הוא מבליע או מפליט, אך אין לו כח לבשל ולכן הוא גם אינו מבליע ומפליט כאחד, אלא דינו ככ"ש שהוא מבליע או מפליט כדי קליפה.

לפי"ז מובנים פסקי הרמ"א בסי' צ"ב ס"ק ז' המדובר הוא בחלב רותח הנזחל על כירה לקדירה בשרית אם היד סולדת בחלב הוא נבלע בקדירה ולכן הקדירה נאסרת.

אך בסי' צ"ה שהמדובר בעירווי על כלי חלב וכלי בשר מים רותחים שאינם של בשר וחלב בכה"ג כדי לאסור צריך להפליט מן הכלי החלבי ולהבליע בכלי הבשרי, אך עירווי הנזחל כיוון שאינו מבשל אין לו כח להפליט ולהבליע כאחד אלא או מפליט או מבליע ולכן הכלים אינם נאסרים. (תירוצו של החו"ד נכון הוא לתרץ את דברי הרמ"א, אך אין בהם להסביר את פסקו של תה"ד, שהרי תה"ד הביא ראייה מאמבטי דשייך שם בישול עיי"ש, משמע שכוונתו לומר שעירווי הנזחל הוא מבשל וממילא הוא מפליט ומבליע כאחד, אך יש בהם כדי ליישב את הרמ"א).

ו. צ"ע על החו"ד

אך תירוצו של החו"ד אין בו כדי ליישב את דברי הרמ"א בפסקיו בסי' צ"ה, שהרי כתב הרמ"א "ואפי' שומן דבוק בהם", הרי שאם עירה על כלי בשר וכלי חלב ששומן דבוק בהם ג"כ הכלים אינם נאסרים, והרי בכה"ג שיש שומן דבוק בעין יש צורך ע"י העירווי רק להבליע ואין צריך להפליט ומדוע בכה"ג אין הכלים נאסרים הרי זה עירווי מכלי ראשון שהיד סולדת בהם והן אמנם שזה עירווי מן הצד אך בכה"ג גם לפי דברי החו"ד הוא יכול להפליט או להבליע ומדוע לא יאסרו הכלים?

ז. יסוד האגרות משה

האג"מ (יוד"ע סי' מ"ג) דן בהרחבה בדברי הרמ"א הנ"ל וכתב ליישב את דברי הרמ"א בטוב טעם.

אמנם עירוי הנזחל יש בכוחו להבליע או להפליט ואינו יכול להבליע ולהפליט כאחד, הואיל ואינו מבשל, כי אין כח בעירוי כזה לעשות שתי פעולות כאחד.

ולכן הוא הדין, דאין כח בעירוי כזה גם לבשל את השומן הדבוק על הכלי וגם להבליע את השומן בכלי השני, דגם בכה"ג חשיב שתי פעולות: א. בישול השומן הדבוק בהם. ב. להבליע בכלי ואין כח בעירוי הנזחל לעשות שתי פעולות.

לפי"ז מובנים היטב פסקי הרמ"א, שכתב דאפי' שומן דבוק בהם אינם נאסרים, כי כדי לאסור צריך לעשות שתי פעולות, בישול השומן והבלעתו בכלי השני ולזה אין כח לעירוי מן הצד.

אבל בסי' צ"ב דשם מדובר בחלב רותח כבר, שהוא נזחל מן הצד וצריך לעשות רק פעולה אחת של הבלעה, עירוי כזה מבליע כדי קליפה.

ח. ישוב הסתירה – פמ"ג

בישוב הסתירה בדברי הרמ"א נתחבט מאד הפמ"ג וסיים וז"ל:

סוף דבר הכל נשמע לעניין דינא בעירוי כל זמן שלא נפסק הקילוח אף שאינו על האש ונח על כ"ש אפי"ה חשיב כעירוי לחומרא וה"ה בשבת לא יערה בצד התבלין כ"ז שלא נפסק העמוד, ואם נזחל כ"ר ע"ג כירה צוננת שלא בהפסק ומשם ניתז צרורות על כלי קר, נמי הוי עירוי ואוסר כדי קליפה כדין חם לתוך צונן ונחי שאינו מבשל כה"ג מפליט ומבליע מיהא. ונקוט האי כללא בידך כל זמן שלא נפסק הקלוח הוי עירוי ולא נתקרה אף שנח ע"ג כלי קר.

הרי שהפמ"ג סובר דלא כחוו"ד דעירוי המזדחל מבשל וכמבואר בתה"ד ומ"מ דעת הרמ"א בדין עירוי ע"כ כלים דאע"ג דעירוי שנזחל מבשל ומבליע ומפליט כאחד, זה הכל גבי אוכלין אבל גבי כלים קשים אין יכול להבליע ולהפליט כאחד, ולכן כאשר מערה ע"ג כלי בשר וחלב כאחד אינו מבליע ומפליט ואינם נאסרים.

ט. שיטת הש"ך

והנה הש"ך בסי צ"ה ס"ק י"ח פסק:

וכתוב בת"ח שם בשם או"ה דאפי' מערה מכלי של איסור על כלי של היתר
אין לאסור רק הכלי שבא קלוח העירוני עליו ע"כ.

הרי שהש"ך פוסק דאפי' כלי של איסור רותח שהיד סולדת בו, אם עירה על כלי
היתר נאסר רק הכלי שבא הקילוח עליו, אך מה שנזחל מהכלי הראשון לכלי השני אינו
נאסר. במקרה הנ"ל הרי א"צ להפליט מהכלי רק להבליע בכלי ההיתר ולפי מה שכתב
האג"מ דאין עושה שתי פעולות, אך פעולה אחת של הבלעה עושה אפי' בעירוני הנזחל ובא
מן הצד. וא"כ, מדוע פסק הרמ"א דאם עירה מכלי איסור אינו נאסר, אלא הכלי שבא
עליו העירוני בצורה ישירה, אך הכלי שבא עליו העירוני מן הצד אינו נאסר?

והקושיא על הש"ך מתעצמת, שהרי הש"ך בס"ק כ' חולק על הרמ"א ופוסק שאם
עירה מים רותחים על שני כלים אחד איסור ואחד היתר, כלי ההיתר נאסר ואפי' שני
הכלים נקיים, הרי שפסק, שעירוני הבא מן הצד מבליע ומפליט כאחד ועושה שתי
פעולות. ובוזה חולק על הרמ"א שכתב שאם עירה על שני כלים אחד בשר ואחד חלב
דאינם נאסרים הואיל ואינו מבליע ומפליט כאחד.

וא"כ, שיטת הש"ך תמוהה ביותר, מחד פסק שמערה מכלי של איסור על כלי היתר
אוסר רק את הכלי שבא עליו הקילוח והכלי שני מותר, ומאידך פסק דאם עירה מים
רותחים על כלי איסור וכלי היתר אפי' נקיים – נאסר הכלי היתר אע"פ דהוי עירוני מן
הצד?

י. ישוב שיטת הש"ך

כדי לישוב את הסתירה בדברי הש"ך, יש לעיין בדבריו בשו"ע בסי' סח' סעיף טו'.

המחבר פוסק:

אם נמלגה תרנגולת בכלי שני במחבת חולבת אפי' היא בת יומא, הכלי
והתרנגולת מותרים, אם עירו המים תחילה, אבל אם עירו מים על
התרנגולת אם הראש למטה, יש מי שאוסר ויש מי שמתיר.

וכתב הש"ך (שם בס"ק ל"ה):

פי' העט"ז וז"ל: אבל אם עירו על התרנגולת ועל הכלי ולא היה ראש
התרנגולת למעלה, יש אוסרים הכלי שהמים בלעו מן התרנגולת קודם
שהגיעו לכלי, אבל התרנגולת בין כך ובין כך צריך קליפה עכ"ל.

ובספר ל"ח הביא דבריו וכתב ויפה פי' אלא שלא נזכר בב"י כלום מדברי המתיר. ואני תמה דגם מדברי האוסר לא נזכר בב"י כלום. ועוד דאם כן לאיזה צורך כתב הר"ב בהגה לעיל סעיף י' דלא מקרי עירווי כשפסק הקילוח, הא המחבר כתב כאן ב' דעות בזה ודוחק לומר דכאן מיירי שהתרנגולת מונחת במחבת ועירה על התרנגולת ועל המחבת ביחד בעניין שהעירווי לא נפסק אלא הקילוח נזחל בפעם אחת על התרנגולת ועל המחבת, ועוד דבנדון זה כתב הרמ"א בסי' צ"ה ס"ג בפשיטות דשרי מטעם דאין עירווי מכ"ר ממש שיעשה שיבלע זה מזה ע"ש.

הרי למדנו מדברי הש"ך דאם מערה על התרנגולת וזה נזחל אח"כ על המחבת חשיב עירווי שנפסק הקילוח ובכה"ג אין אוסר את המחבת ואע"פ שלא נפסק הקילוח ממש אלא העירווי עבר מהתרנגולת ואח"כ אל המחבת, שיטת הש"ך דכה"ג חשיב נפסק הקילוח והכלי אינו מבליע אפי' כדי קליפה (רק באוכלין מחמירים לאסור בכה"ג כדי קליפה).

אבל אם מערה על התרנגולת ועל המחבת יחד בכה"ג חשיב עירווי מכלי ראשון, ומפליט ומבליע כאחד, ועל זה חולק הרמ"א וסובר בסי' צ"ה דגם אם עירה כלי בשר וכלי חלב יחד אינו מפליט ומבליע כאחד.

הרי שהש"ך עושה חלוקה בין עירווי שנזחל על הכירה ובא מן הצד דחשיב כעירווי הנזחל ואוסר כדי קליפה לבין עירווי שמערה על כלי אחד ועובר מן הצד לכלי שני דחשיב עירווי שנפסק הקילוח.

לפי"ז מיושבים פסקי הש"ך, דמה שפסק בסי' צ"ה ס"ק י"ח דאפי' מערה מכלי איסור על כלי היתר, לא נאסר אלא הכלי שפגע בו העירווי ישירות, כי הש"ך לשיטתו כאשר זה עובר מכלי לכלי הוי עירווי שנפסק הקילוח, ולכן אינו נאסר אלא הכלי הראשון. אך כאשר מערה מים רותחים על כלי בשר וכלי חלב יחד בכה"ג חשיב כעירווי מכלי ראשון להפליט ולהבליע כאחד, והכלים נאסרים כמו בעירווי על התרנגולת והמחבת כאחד דחשיב ממש עירווי מכ"ר להבליע ולהפליט כאחד.

יא. מחלוקת הש"ך והרמ"א

לפי"ז, יוצא שיש קולא לרמ"א וחומרא לש"ך בדין אחד, וחומרא לרמ"א וקולא לש"ך בדין השני:

א. אם עירה על שני כלים אחד של בשר ואחד של חלב מים רותחים שהיד סולדת בהם לשיטת הש"ך: זה נחשב כעירווי מכ"ר ומבליע ומפליט כאחד והכלים נאסרים.

לשיטת הרמ"א: בכה"ג אינו מבליע ומפליט כאחד כי אין עירוי שנזחל עושה שתי פעולות, ולכן הכלים מותרים.

ב. אם עירה מכלי איסור על כלי היתר:

לרמ"א: יאסרו הכלים הואיל ומבליע מכלי איסור לכלי היתר אפי' בעירוי שנזחל. לש"ך: רק הכלי שעירה עליו ישירות יאסר, אך הכלי השני הוא עירוי שנפסק הקילוח ולא יאסר.

יב. עירוי על כלים בכיור

א. לאור הדברים האמורים לעיל, יש לדון בעירוי בכיור אחד כאשר שוטפים כלי בשרי עם שאריות מזון בכיור, הרי שהעירוי (מים רותחים שי"ס בהם) פוגע בצלחת השומן הדבוק בה ומשם זה נזחל לכיור בכה"ג בין לרמ"א ובין לש"ך אין הכיור בולע משום שלשיטת הש"ך הוא עירוי שנפסק הקילוח, שהרי פגע קודם בצלחת ואח"כ בכיור. וכן לשיטת הרמ"א עירוי הנזחל אינו יכול לעשות שתי פעולות (לפי האג"מ) גם לבשל את השומן וגם להבליע בכיור.

ב. אם יערה גם על השאריות מזון וגם על הכיור כאחד, כאן תהיה מח' בין הש"ך לרמ"א דלפי הש"ך יש לאסור כדי קליפה ולרמ"א בכה"ג חשיב עירוי הנזחל ואינו עושה שתי פעולות והכיור לא יאסר.

האג"מ פוסק במקרה הנ"ל כשיטת הרמ"א להקל.

ג. המקרה הבעייתי ביותר שיכול להיות הוא כאשר יערה ישירות מים חמים שהיי"ס על שאריות המזון הנמצאות בכיור, בכה"ג יבליע כדי קליפה כדין עירוי מכלי ראשון: מציאות זו כמעט אינה שכיחה ובנוסף לכך גם אם הכיור בלע כדי קליפה מהבשר באותו מקום כדי ליצור איסור בכיור צריך באותו מקום בדיוק תהיה שארית מזון חלבית ויהיה עליה עירוי ישיר.

וגם צריך אם נבלע בכיור בשר או חלב כדי לאסור את הכלים צריך להפליט מן הכיור ולהבליע לכלים וזה לא ניתן לעשות ע"י עירוי הנזחל שאינו מפליט ומבליע כאחד ואע"פ שלשיטת הש"ך אם יערה מים רותחים על הכיור ועל הכלי כאחד יפליט ויבליע, כבר כתבנו שהאג"מ פסק דלא כהש"ך להקל בזה.

בנוסף לכך, יש להוסיף כי השימוש בשטיפת כלים נעשה ע"י חומרים הפוגמים והוא נטל"פ וכפסק מרן השו"ע בסי' צ"ה ס"ד, הן אמנם הש"ך והט"ז נשארו בצ"ע על פסק זה

של השו"ע, אך הספרדים מורים בזה להקל וכ"פ בכף החיים להלכה בשם הרבה אחרונים, וכן מיקל בזה הערוה"ש, וכן החזו"א בסי' כ"ג, ועכ"פ כצירוף יש לסמוך על זה כסניף להקל.

יג. שיטת שו"ת מנחת יצחק

בנידון דידן דן בספר מנחת יצחק (ח"ב סי' ק') וכתב שם :

הנה בודאי ראוי לכל מדקדק במעשיו, שיהיה לו שני מזחילות לבשר וחלב לכל או"א בפני עצמו, אולם למי שא"א לו צריך לזוהר שלא להדיח הכלים במזחילה עצמה רק בכלי גדול להדחה מיוחדת לבשר בפ"ע ולחלב בפ"ע, ואותה הכלי הגדולה לא יניח על המזחילה רק ע"י הפסק דף או דבר אחר וינקה היטב המזחילה בין הדחת כלים של מין א' לחבירו, ויהדר שהמים החמים היוצאים מברזא יזחלו ישר להכלי הגדולה, ואז אף אם אח"כ ימצא פעם שכאשר יתמלא הכלי יזחלו לחוץ ויתאספו המים מתחתיה מחמת שתהיה נקב ההוצאה שבתחתית המזחילה סתום לית לה בה, אבל לכתחילה ידקדק שהנקב שתחתיתו יהיה פתוח, שלא יתפסו המים מתחתית הכלי וגם מן הנכון שיגעיל המזחיל ע"י עירווי מהמים החמין היוצאים מהברזא בין הדחת מין לחבירו.

הרי שהחמיר מאד בדין עירווי הנזחל להחשיבו כעירווי מכ"ר שמבליע ומפליט, ואפ"י בכולו כשיטת הט"ז בשם האו"ה (צ"ה ס"ק י"ב) שע"י הרבה עירוויים מבליע בכולו ודלא כפמ"ג והחוו"ד שחלקו עליו וכתבו דצ"ע לדינא.

ועוד דפסק כשיטת הש"ך (צ"ה ס"ק י"ח) דעירווי על כלי בשר וחלב כאחד מבליע ומפליט ולא חשיב כנפסק הקילוח.

יד. סיכום להלכה

לכתחילה ודאי יש להקפיד ליחד כיור לחלב וכיור לבשר, אך בשעת הדחק כאשר אין אפשרות לכך, יש לכתחילה להדיח את כלי הבשר ע"ג רשת המיוחדת לבשר וכן את הכלי החלב ע"ג רשת המיוחדת לחלב ולא בתוך הכיור עצמו, ואף לפגום את הכיור בין שימוש הבשר לשימוש החלב.

בדיעבד, גם אם השתמשו בכיור, בכלי בשר ואח"כ בכלי חלב ניתן לסמוך על שיטת הרמ"א דאין עירווי שנזחל עושה שתי פעולות ובכה"ג הכיור לא יאסר כפי שהסיק בשו"ת אגרות משה להקל.

הרב עדי יהודה נוסבאום

איסור הלימוד של חכמה יוונית

מקורו, משמעותו והשתלשלותו

¹ 'כי טובה חכמה [כוונה לתורה] מפנינים, וכל חפצים לא ישוו בהי'

'תלמוד תורה כנגד כולם²

עם ישראל, נצטווה בשמירת התורה, אשר קדמה לעולם, ומאז מחויב ללימוד תורה זו. התורה אמורה להיות עולמו של היהודי. היא המפתח להתנהגותו, למעשיו, ולכל צרכיו. היהודי מצווה ללמוד אותה ואת פירושיה יומם ולילה.

זו הסיבה לכך, שהתורה שבכתב, וזו שבעל-פה, מעסיקה את היהודי בכל ימיו, על כל ענפיה ושורשיה. המדרשים, המשניות, בריתות, גמרות בבלי וירושלמי, רז וסוד, הלכה, אמונה ועוד ועוד.

תמיד תהדהד השאלה, ותציק לכל יהודי ויהודי: עד כמה? מה הגבול? האם באמת כל רגע צריך להיות מנוצל ללימוד התורה, וכל ההתעסקות בעניין אחר חוץ מפרנסה, נאסר, או שמא לימודים נוספים, אשר יוכלו לעזור לאדם בחייו ולעולם כולו, מותרים?

זה דורות, עם ישראל, אשר היה בקרב עמים אחרים, תחת שלטונם, ותחת השפעתם, הכיר ונשם את תרבותם ותורתם בחיי היום-יום. עם ישראל, אשר נחשב מאז ומתמיד כעם הספר, ודאי עניינה אותו תמיד, ככלל או כפרט, כציבור או כיחיד, תרבותו, הגיונו, שפתו וצרכיו של העם היושב בצידו, זה השכן לו.

על פי ידיעת תרבותו וחכמתו של השכן ואף שפתו, יכול היה לחיות איתו ביחד, ואף להשפיע עליו, ולהתפרנס בכבוד.

¹ משלי ח': יא'

² מסכת פאה א': יא'

כבר בימי עשו ויעקב, מציבה התורה את עשו במשבצת של 'איש יודע ציד איש שדה'³. ולעומתו יעקב הוא 'איש תם יושב אוהלים'³, וכפי שפירשו חז"ל ש-היה יושב באוהלם של שם ועבר⁴, כלומר יושב ועוסק בתורתו של מקום, וההבדל בין האחים כבר אז היה ניכר, קיצוני ומהותי. כדי לחנך לשיבת אוהלים זו, ישנונו ילדנו, ואנו עצמנו, את הפסוק: 'תורה ציווה לנו משה מורשה קהילת יעקב'⁵, כדי להעמיק בליבנו את כוח הרצון להתעמק בתורה ולהפכה לחלק בלתי נפרד מחיינו.

מקום גדול יש לפה בביצוע עסק זה, וכן מצווה התורה: 'למען תהיה תורת ה' בפיד'⁶, שעל ידי שיכתוב וישים על היד ובין העיניים את עניין יציאת מצרים, יזכור אותה האדם תמיד, ותביאהו להתבוננות בכך שתורת ה' תהיה בפיו, וכך ישמור תורה ומצוות כל חייו.

גם יהושע נצטווה באותו עמל הפה: 'לא ימוש ספר התורה הזה מפיד'⁷, אך התלמוד משליך מכאן על כל אדם:

אמר רבי אלעזר, כל אדם לעמל נברא, שנאמר 'כי אדם לעמל יולדי'⁸ [...] ועדיין איני יודע, אם לעמל תורה, אם לעמל שיחה, כשהוא אומר 'לא ימוש ספר התורה הזה מפיד'⁷ הווי אומר לעמל תורה נברא!⁹

עמל זה, אכן עמל אמיתי הוא, שאין בו מקום להפסק, שהרי דוד המלך המתאר בתהילים את אותו אדם הזוכה ל: 'אשרי האיש'¹⁰, לאושר ולטובה, הוא אשר 'בתורת ה' חפצו'¹⁰, כל מטרתו ועמלו היא בתורה, שבתחילה זרה לו, והיא תורת ה', אך לאחר עמלו שעמל בה תהפך להיות תורתו¹¹ שלו: 'ובתורתו יהגה יומם ולילה'¹⁰, תורתו תהפך להיות תורה ללא הפסקה

של שינון יומם ולילה, וכפי שמבארת הגמרא¹²:

³ בראשית כה': כז'

⁴ רש"י, שם

⁵ דברים לג': ד'

⁶ שמות יג': ט'

⁷ יהושע א': ח'

⁸ איוב ה': ז'

⁹ סנהדרין צט"ב

¹⁰ תהילים א': א'-ב'

¹¹ עבודה זרה יט ע"א

¹² עבודה זרה יח ע"ב

אשרי האיש אשר לא הלך לטרטיאות של עכו"ם [מקום שחוק וליצים]¹³ [...] לא עמד בקנגיון [מקום צידת חיה ע"י כלבים¹³] [...] שמא יאמר אדם הואיל ולא הלכתי לטרטיאות ולקרקסיות ולא עמדתי בקנגיון, אלך ואתגרה בשינה? תלמוד לומר: 'ובתורתו יהגה יומם ולילה'¹⁰

ואכן, עמל זה תופס כל שעות היום והלילה, חוץ מהזמן שצריך היהודי לצרכים יום-יומיים של אכילה, שינה וכדו'.

אדם אשר ישנה לו אפשרות ללמוד, והוא פונה לדבר אחר, עליו אמר שלמה המלך:

'מסיר אוזנו משמוע תורה' שבעקבות כך 'גם תפילתו תועבה', ועל פי הגמרא¹⁴, הרי מדובר אפילו במקרה שהגיע עת התפילה, אך עדיין התורה קודמת, מהסיבה שתורה שהיא חיי עולם קודמת לתפילה שהיא חיי שעה. זו הסיבה שרבה הרשה לעצמו להעיר לרב המנונא אשר האריך בתפילתו, וקרא עליו שמניח חיי עולם, ועוסק בחיי שעה בגלל שניגש להתפלל, ורב המנונא עצמו סבר שזמן תפילה לחוד, וזמן תורה לחוד.

מכל מקורות אלו, אשר הובאו לעיל, מתברר עד כמה לימוד התורה חייב לתפוס מקום עיקרי בחיי היום-יום של כל אחד, אלא שתמיד תעלה השאלה: מה הגבול? מה יהיה הזמן בו תהיה אפשרות לתת משקל ל-'חיי עולם' מול 'חיי שעה', אם בכלל, והאם נתנו חכמים היתר ומקום ל-'חיי שעה' אלו?

שאלה זו תתעצם, כאשר ידובר על 'עמל פה' של תורה מול חכמה אחרת.

חכמינו, כפי שנראה גזרו על איסור חכמה יוונית, ונראה, לכאורה, כי באו לשים קץ למקום העיסוק בחכמה אחרת, מעין זו.

אלא, שבעיון נוסף, נשים לב לכך, שהדברים אינם כה פשוטים, שכן שוב נשאל מהי אותה החכמה? מתי גזרו עליה? על מי נגזרה הגזירה? ועוד.

נצטרך להבין מדוע שבו חכמים וגזרו גזירה זו, מה השתנה, ומדוע דווקא בזמן ההוא.

בעיונו נשים לב לכך שגזירה זו הייתה מצומצמת לעניינים ספורים בלבד, וגם היא לא תמיד התקבלה, ואף נשאר מקום לשאול מה, בהמשך הדורות, נכלל בגזירה. מעניין לראות, כי הרב קוק פנה ב'קריאה הגדולה' דווקא לחכמי התורה, ועוררם על כך שלימודם מתרכז בנהר התלמוד בלבד:

¹³ רש"י, שם

¹⁴ שבת י ע"א

אחינו היקרים, חכמי תורה, וסופרים משפיעים! גם אנו נואלנו וחטאנו! למדנו וחקרנו, פלפנו וחידשנו, כתבנו וציירנו, אבל שכחנו את האלוקים ועוזו, לא שמענו לקול נביאי האמת [...] חכמי המוסר וחכמי העיון תמיד מים מני ים, מימא דחכמתא וקבלה, מים דעת האלוקים, מים טוהר האמונה הטהורה, הנובעת מנשמתנו פנימה¹⁵.

עיסוקנו בחיבור זה, יתרכז בעיקר בדין 'חכמה יונית', ובדרך כלל לא יעסוק בשאר חכמות חיצוניות, אשר נדרש בעבורם התייחסות נוספת, וחיבור נוסף.

אשתדל, אי"ה, להציג בחיבור זה, את האפיון של העיסוק בעניין זה של איסור לימוד חכמה יונית, אשר עלה בדרך- כלל כתגובה להתפתחות ואווירה משתלטת של החכמות, הפילוסופיות, והדעות החיצוניות, אשר התדפקו ואף נכנסו לתוך כתביהם של החכמים, דבר אשר העלה חששות כבדים בקרב גדולים אחרים.

נעסוק בשאלה על מי בדיוק נגזרה הגזירה, ומי לא נכלל בה, ומדוע והאם השתנתה תפיסה זו.

'גל עיני והביטה נפלאות מתורתך', ואל תביאני לידי מכשול.

פרק א': המקורות השונים לאיסור לימוד חכמה יונית

בפולמוס של אספסינוס גזרו על עטרות חתנים [...] בפולמוס של טיטוס גזרו על עטרות כלות [...] ושלא ילמד את בניו¹⁶ יונית, התירו להם לבית רבן גמליאל ללמד בניהם יונית מפני שהן קרובין למלכות.¹⁷

¹⁵ הרב אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל, 'אורות', הקריאה הגדולה, עמ' קא', ירושלים תשנ"ה.

¹⁶ ישנם הגורסים: שלא ילמד אדם את בנו וכן הגירסא ב: שאול ליברמן, תוספתא כפשוטה, ניו יורק תשל"ג.

כמו כן מביא שם הגורסים [כתב יד קופמן]: פולמוס של קיטוס והכוונה למצביא לוסיוס קויטוס, אשר נשלח ליהודה כנציב מטעם הרומאים ועשה תפקידו באכזריות רבה כל זה בשנים 115-117 לספירה, בהפרש של עשרות שנים מזמן טיטוס. לא הארכתי בפרוט על פי גירסה זו, אך הרעיון של חזרה על האיסור הוא דומה בין אם זה בזמן טיטוס או קויטוס.

¹⁷ תוספתא סוטה טו': ח'

מתוך מקור תוספתאי- תנאי זה, יוצא שלפני אותו פולמוס הנקרא: 'פולמוס של טיטוס', היה מותר ללמד יוונית, ובעקבות אותו פולמוס נאסר ללמד בניו, אך יש שהתירו להם מצד הקירבה למלכות.

ניתן להסיק ממקור זה כי אותה 'יוונית' הכוונה לדבר שהיה ידוע רק לחלקים מהעם, ולא שפה יוונית מדוברת לכל, שאחרת לא היה כאן איזה שהוא כלי מיוחד לקירבה למלכות.

אותה 'יוונית' אשר הייתה מותרת לשימוש נאסרה לאחר הפולמוס בהפצתה לבנים. נסכם מקור זה:

- א. יוונית הייתה מותרת ללימוד
- ב. יוונית נאסרה ללימוד באיסור לא גורף בעקבות פולמוס.
- ג. יוונית נאסרה ללימוד הבנים.
- ד. יוונית הותרה ללמד את הבנים של הקרובים למלכות.
- ה. לשון האיסור- גזירה.

נעיין במקור תוספתאי נוסף.

'שאלו את ר' יהושע מהו שילמד אדם את בנו ספר יווני, אמר להם ילמד בשעה שאינה לא יום ולא לילה שנאמר: "והגית בו יומם ולילה"¹⁸, "¹⁹.

במקור זה הופיע גם איסור ללמד את הבן, אך הוגדר בתור ספר יווני, שמותר ללמדו מעיקר הדין, אך למעשה אין לו זמן מצד חיוב לימוד תורה, בכל שעה. לפי מקור זה יוצא:

- א. ספר יווני מותר ללמד מעיקר הדין
 - ב. אין גזירה של חכמים
 - ג. במציאות לא ניתן ללמדו, מצד חוסר זמן.
- דמיון רב, ישנו בין מקור זה, למקור אשר הוזכר בגמרא:

'שאל בן דמה בן אחותו של ר' ישמעאל את ר' ישמעאל: כגון אני שלמדתי כל התורה כולה, מהו ללמוד חכמה יוונית? קרא עליו את המקרא הזה:

¹⁸ יהושע א': ח'

¹⁹ תוספתא עבודה זרה א': ג'

"לא ימוש ספר התורה הזה מפיך והגית בו יומם ולילה"¹⁸, צא ובדוק שעה שאינה לא מן היום ולא מן הלילה ולמוד בה חכמה יונית

ופליגא דר' ישמעאל בר נחמני א"ר יונתן: פסוק זה אינו חובה, ולא מצוה אלא ברכה [...] אמר לו הקב"ה: יהושע כל כך חביבים עליך דברי תורה, לא ימוש ספר התורה הזה מפיך²⁰.

דיון זה, עולה בגמרא בעקבות דיוק מדבריו של ר' יוסי, אשר ניתן היה להסיק מהם:

ואפילו לא שנה אדם אלא פרק אחד שחרית ופרק אחד ערבית קיים מצוות "לא ימוש ספר התורה הזה מפיך"²⁰,

גם לפי גמרא זו, בו הוזכרה חכמה יונית במפורש, הציון לגבי הלימוד בה מתייחס לאדם עצמו [כגון אני] ולא כלפי בניו, כאשר תלות השאלה היא במצוות תלמוד תורה, האם היא סותרת ללימוד אחר, ואכן תשובתו של ר' ישמעאל הייתה לאיסור. החכמה היוונית לא נאסרה מצד גזירה אלא מצד 'לא ימוש'.

לסיכום:

א. הדיון לגבי איסור לימוד חכמה יונית.

ב. הלימוד הוא לעצמו.

ג. אין גזירה של איסור לימוד חכמה יונית

ד. במציאות לא ניתן ללומדה מצד 'לא ימוש'.

שיטה זו של ר' ישמעאל מעניינת היא במיוחד, מצד שיטתו במחלוקת מול רשב"י:

ת"ר: 'ואספת דגנך'²¹ מה תלמוד לומר? לפי שנאמר: 'לא ימוש ספר התורה הזה מפיך' יכול דברים ככתבם? ת"ל 'ואספת דגנך' - הנהג בהם מנהג דרך ארץ. דברי ר' ישמעאל. ר"ש בן יוחי אומר אפשר אדם חורש בשעת חרישה [...] תורה מה תהא עליה? אלא בזמן שישראל עושים רצונו של מקום מלאכתן נעשית ע"י אחרים [...]'²²

דעתו של ר' ישמעאל במסכת מנחות המחייבת ניצול כל רגע מהיום ללימוד התורה, אינה עולה לכאורה עם שיטתו במסכת ברכות, בה נותן רשות לעסוק גם בעניינים אחרים. אומנם אם נגרוס במסכת מנחות במקום ר' ישמעאל, שהיה זה ר' יהושע, כפי שראינו בתוספתא, הרי נוכל לומר שר' יהושע יסבור כרשב"י, שלא ניתן לוותר על לימוד תורה, מול כל עניין אחר. אם לא נשנה גרסת הגמרא, ונישאר בכך שזו שיטתו של ר' ישמעאל עצמו, נוכל לתרץ, שר' ישמעאל אומנם סבר שמותר לפסוק מדברי תורה לצורך

²⁰ מנחות צט ע"ב

²¹ דברים יא: יד'

מלאכה לחיי נפש, כלומר לצורך פרנסת עצמו ובני ביתו. אך בכל עניין אחר של לימוד חכמה לשם הלימוד, אין לבטל דברי תורה. לפי דרך זו יהיה מותר לשיטת ר' ישמעאל ללמוד חכמה יוונית לצורך פרנסה, שכן לצורך זה לא נאסר מצד ביטול תורה.²³ מקור נוסף לאיסור לימוד החכמה, בו מציבה הגמרא את שיטתו של ר' יהושע מול ר' ישמעאל, ובתירוץ מובילה אותו למקור איסור חדש, נמצא בקטע זה, בתלמוד הירושלמי:

שאלו את ר' יהושע מהו שילמד אדם את בנו יוונית. אמר להן ילמדנו בשעה שאינה לא יום ולא לילה דכתיב 'והגית בו יומם ולילה'.²⁴ מעתה אסור לאדם ללמד את בנו אומנות בגין דכתיב 'והגית בו יומם ולילה'.²⁴ והתני ר' ישמעאל 'ובחרת בחיים'.²⁵ זו אומנות? רבי בא בריה דר' חייא בר בא בשם ר' יוחנן: מפני המסורות.²⁶

במקור זה בו עומתו שתי שיטות אלו של היחס ללימוד חיצוני מהתורה מול 'והגית בו יומם ולילה' שוב לא הוזכרה חכמה יוונית אלא יוונית [בלי 'ספרי' המוזכר במנחות], ונתבאר כי לימוד זה לבנו נאסר 'מפני המסורות'.

מהם ה'מסורות'? פירש 'קורבן העדה'.²⁷ במקום: 'אסרו חכמה יוונית שלא יגלו מיסתורין של ישראל בחכמה זו וכדאיתא מעשה בבלי בפירקין'.

יוצא אם כן, שלצורך פרנסה, בודאי היה מותר ללמוד יוונית, אלא שנאסרה מפני מעשה שהיה, מחשש גילוי מיסתורין של ישראל. אלא שבהמשך, מצמצמת הגמרא איסור זה:

ר' אבהו בשם ר' יוחנן מותר לאדם ללמד את בתו יוונית מפני שהוא תכשיט לה. שמע שמעון בר בא ואמר: בגין דר' אבהו בעי מילף ברתיה הוא תלי ליה בר' יוחנן? [מפני שר' אבהו רוצה ללמד את בתו הוא תולה זאת בר' יוחנן, והרי הוא לא אמר זאת!]

יבוא עלי אם לא שמעתיה מר' יוחנן [נשבע ר' אבהו ששמע זאת מר' יוחנן]

ומדוע התירו איסור זה לבנות? מהו התכשיט שמתיר ללמד את הבת?

²² ברכות לה ע"ב

²³ על פי הרב דוד פרדו, 'חסדי דוד' על התוספתא, עבודה זרה א' כ':

²⁴ יהושע א, ח

²⁵ דברים ל': יט'

²⁶ ירושלמי סוטה ט': טו' וכמו"כ ירושלמי פאה א' א' וכן בתוספתא עבודה זרה א' כ':

²⁷ הרב דוד פרנקל, קרבן העדה, שם.

מבאר 'קורבן העדה'²⁷ :

- א. ע"י כן נושאת חן בעיני מטרוניתא והתירו להם חכמים כמו שהתירו לקרובים למלכות.
- ב. לא חיישין שתהא אישה מוסרת.

יוצא אם כן שצומצם האיסור, ומותר ללמד הבנות, מפני שזהו תכשיט לה, על ידי שתמצא חן בעיני הסובב, ותפארת לה לדעת זאת, וכמו כן אין חשש שתיכשל במסירה.

נסכם את מה שלמדנו ממקור זה :

- א. מדובר על יונית.
- ב. נאסר ללמד את בנו יונית.
- ג. מותר ללמד את בתו יונית.
- ד. סיבת האיסור ללמד את בנו : 'מפני המסורות'.
- ה. ר' יהושע טען שאסור ללמד מצד 'והגית בו יומם ולילה'.
נעין במקורות התלמוד הבבלי, כיצד הביא את מקור האיסור 'מפני המסורות' :

תנו רבנן : כשצרו מלכי בית חשמונאי זה על זה והיה הורקנוס מבחוץ ואריסטובולוס מבפנים. בכל יום ויום היו משלשלים להם דינרים בקופה, ומעלין להם תמידין. היה שם זקן אחד שהיה מכיר בחכמה יונית, לעז להם בחכמה יונית ואמר להם : כל זמן שעוסקים בעבודה אין נמסרים בידכם. למחרת שלשלו להם דינרים בקופה והעלו להם חזיר. כיוון שהגיע לחצי חומה, נעץ ציפורניו בחומה, ונודעזעה ארץ ישראל ארבע מאות פרסה. באותה שעה אמרו, ארור שיגדל חזיר, וארור שילמד בנו חכמה יונית²⁸.

מקור זה מבאר היטב מהו ה'מסורות' שהזכרנו, וכאן הוזכר במפורש שהאיסור על לימוד חכמה יונית לבנו הוא אכן מסרים ורמזים אשר על ידיהם ניתן להעביר ידיעות לאוייב. כאשר ההמון והעם לא מבינים אותם. אותו זקן, גרם צרה לעם ישראל, והפיל בכך את הנצורים בירושלים, כאשר המסר היה שלא יתנו עוד ביד הנצורים להעלות תמידין ובכך ימסרו בידיהם. מסר זה הועבר על ידי אותה 'חכמה יונית'. גילוי זה הביא להעלאת החזיר, החיה הטמאה, אשר סימלה בכך את הפסקת העבודה והקרבת קורבן התמיד בבית המקדש, ולמעשה נפילתם של הנצורים בירושלים.

ר' יהושע אומנם, כפי שראינו בירושלמי, הסמיך את האיסור מפסוק במקרא, אך למעשה מקור האיסור כבר קדם לר' יהושע שנים רבות, ובא בעקבות העברת מסרים מסוכנים, לאוייב.

במקור זה מצינו:

ג. מדובר על חכמה יוונית.

ד. נאסר ללמד בנו יוונית.

ה. מקור האיסור בזמן מלכות בית חשמונאי, ובעקבות הזקן שלעז בחכמה יוונית.

ו. גדר האיסור- ארור!

למדנו על היתר לימוד לבנות, וכבר הזכרנו ההיתר לבית רבן גמליאל, וכן מצאנו בירושלמי היתר גם לגבי בית רבי: 'שלשה דברים התירו לבית רבי שיהו רואין במראה ושיהו מספרים קומי ושילמדו את בניהם יוונית, שהיו זקוקים למלכות'²⁹.

אכן, מובאים בגמ' שימושים משמעותיים, אשר היו בהיתרים אלו, והביאו הצלה לכלל ישראל, וכמעשה דרבי ראובן בן איסטרבולי³⁰ שסיפר קומי [גילח שערו שעל מצחו, והניח השיער של אחריו כעין בלורית]. ובזכות שבתחילה לא נראה כיהודי הצליח לשכנע את השלטונות לבטל את גזירתם שלא ישמרו שבת, ושלא ימולו, ושיבעלו נידות, וכל זה בדרך של הטעיה בחכמה ובשכנוע.

זו הסיבה שהותר לבית רבי להסתכל במראה, ולהתראות ברבים ביופי והידור, כדי שיחשבו כאנשים חשובים ויצליחו להשפיע לטובת כלל ישראל, ולכך הייתה נצרכת גם החכמה היוונית.

פשוט הוא, שלשון יוונית עצמה הייתה ידועה לכל, ככל מקום השולט על מקום אחר, ומשפיע גם בשפתו, ואין כל חידוש בהיתר 'היוונית' לבית רבי, אלא אם כן נסביר, שמדובר כאן על אותה חכמה מיוחדת של שפה, בה השתמשו האנשים החשובים, והייתה על ידי רמז וסימן, אשר נאסרה בגזירתם של חכמים, אך הותרה לשם צרכים מיוחדים.

תוך כדי ברור בעניין 'החכמה היוונית' עולה תיאור מצמרר על בית רבן גמליאל אשר הותר להם החכמה היוונית, אך סופם היה מר.

²⁸ סוטה מט ע"ב, מנחות סד ע"ב, ובשינוי ב"ק פב ע"ב שם: 'הורקנוס מבפנים ואריסטובולוס מבחוץ' ועוד שינויים נוספים.

²⁹ ירושלמי עבודה זרה ב' : ב'

תיאור זה עולה מדברי רבן שמעון בן גמליאל (השני), אשר מספר מזכרונות ילדותו:

"עיני עוללה לנפשי מכל בנות עירי"³¹ - אלף ילדים היו בבית אבא, חמש מאות מהם למדו תורה, חמש מאות למדו יונית, ולא נשתייר מהם אלא אני כאן ובן אחי אבא בעסיא³²

מצינו בפרק זה שלושה סוגי טעמים ומקורות לאיסור הלימוד של חכמה יונית:

- א. בעקבות הפולמוס של טיטוס.
- ב. בעקבות המסורות, וכפי שמצינו באותו זקן שלעז בזמן המלחמה בין האחים לבית חשמונאי.
- ג. לא מצד עצמו, אלא מצד ביטול התורה שבכך, שהרי מחויב בלימוד תורה יומם ולילה?
כיצד מסתדרים שלושת איסורים אלו זה עם זה.

פרק ב': התקופות השונות בגזירת האיסור על 'חכמה יונית'

בפרק זה נברר את התקופות השונות, הזמנים והמאורעות הקשורים לסוגיות ה-'חכמה היוונית' ובהם חזרו והוסיפו לגזור איסור לימוד חכמה יונית.

א. המלחמות בבית חשמונאי: מלחמת הורקנוס ואריסטובולוס.

מלכות יוון אשר התפרצה בעולם, בעיקר בעקבות כיבושיו של אלכסנדר מוקדון עוד יותר מ-300 שנה לפני ספירת הנוצרים. בסוף ימיו שלט אלכסנדר מוקדון על כל העולם ומת בגיל 32. שלטון יוון היה בארץ ישראל 180 שנה בפני הבית, ושלטון זה השפיע רבות בארץ ישראל, בעיקר בהקמת ערים בסגנון הלניסטי-בתרבות יוון. אולם בדרך כלל לא כפו את דרכם עד ימי אנטיוכוס אפיפנס הרשע. הוא החליט כי לא די לו באוצרות בית המקדש, אלא עליו גם להופכו למשכן אל יווני, וכאשר חלק מהעם התנגדו לדרכו הדרסנית, התחילו רדיפות וגזירות קשות כולל חיוב הקרבת קורבנות לאלוהים אחרים. כל זאת הביא לפרוץ מרד החשמונאים על ירושלים ובית המקדש. שלטון

³⁰ מעילה יז ע"א.

³¹ איכה ג'

החשמונאים החל עם יהודה המכבי והסתיים במלך אנטיגנוס אשר הורדוס רצחו. בתוך תקופה זו השתלטה דווקא רומא על חלק נכבד בעולם ותפסה מקומה של יוון. וכך קובעת הגמרא³³: 'מלכות בית חשמונאי בפני הבית מאה ושלוש (שנה).'

על השנים המדויקות וסדר הזמנים ישנה מחלוקת אך מדובר על סביבות הזמן של 3500 לבריאת העולם ובסביבות 100 שנה לפני ספירת הנוצרים. בזמן שושלת זו של בית חשמונאי נמצאים הורקנוס ואריסטובולוס אשר היו בניה של אלכסנדרה- שלומציון המלכה אשר מלכה לאחר מות בעלה המלך אלכסנדר ינאי. במותה של שלומציון המלכה פרץ ריב בין בניה, האחים. אחים יריבים אלו הגיעו להסכם ואריסטובולוס האח החזק יותר, אך הצעיר יותר, הוא זה שימלוך והורקנוס ויתר על המלכות. הסכם זה לא החזיק מעמד בעקבות אנטיפטרוס האדומי אשר שכנע את הורקנוס לצרף אליו את מלך הנבטים ולפלוש ליהודה על מנת להחזיר את הורקנוס לשלטון. הנבטים יחד עם הורקנוס ואנטיפטרוס עלו לירושלים וצרו על בית המקדש. כך נערך סבב ראשון של קרב ביניהם כאשר אריסטובולוס מבפנים והורקנוס מבחוץ. אולם קרב זה לא הוכרע ושני האחים התייצבו לפני המצביא הרומאי פומפיוס אשר התיישב בדמשק, פומפיוס הרומאי העדיף את הורקנוס הנכנע על פני אחיו אריסטובולוס "האיש החזק", ורצה לתת את המלכות להורקנוס, ובגלל זאת מיהר אריסטובולוס חזרה. צבאו של פומפיוס הצליח לתפוס את אריסטובולוס ולאסרו אך אנשיו התבצרו בירושלים והתנגדו לשינויים. המצדדים בהורקנוס פתחו את השערים בפני חיל פומפיוס אך אנשי אריסטובולוס אשר שלטו בעיר העליונה הכוללת את בית המקדש נערכו למלחמה. חיל פומפיוס הכין מצור מסביב לעיר עד לכיבושה כולל בית המקדש. גם מצור זה ניתן לתארו בתור זה שהורקנוס מבחוץ ואנשי אריסטובולוס (בלעדיו) מבפנים. מצור הראשון או השני, תוארו בגמ' כ: 'צרו מלכי בית חשמונאי זה על זה הורקנוס מבחוץ ואריסטובולוס מבפנים'³⁴.

ב. פולמוס של טיטוס³⁵.

אנו מתייצבים בתקופה המאוחרת כ- 130 שנה, מהתקופה אשר תוארה בחלק הקודם. בתקופה זו החל מרד נגד הרומאים (בשנת 66 לספירת הנוצרים) בעקבות

³² סוטה מט ע"ב.

³³ עבודה זרה ט ע"ב

³⁴ עיין הערה 28

³⁵ לגבי האפשרות והגירסא שמדובר במצביא קויטוס עיין הערה 16

אירועים בהם היו מעורבים הרומאים בחילול בית המקדש. הופסקו קורבנות לשלום הקיסר ובצורה מסודרת חולקה ארץ ישראל למחוזות ובכל מחוז עמד מצביא בראש המורדים, והוכנו מבצרים מתאימים. מפתו של המצביא גלוס בדרכו לשערי בית המקדש, ומנוסתו עם חייליו, תוך כדי נפילת קורבנות רבים בידי המורדים היהודים ולקייחת שלל- העלו את כוחם של המורדים והפכו למלחמה של ממש מבחינתם של הרומאים. עוד בשנת 68 לספירה החל אספסינוס (ספסינוס) לכבוש אזורים ביהודה על מנת להחזירם לשלטון הרומאים. אספסינוס במהלך מלחמותיו הוכר כקיסר לאחר מותו של ויטליוס אשר בא לאחר נרון קיסר. בשנת 70 שלח הקיסר אספסינוס את בנו טיטוס לסיים את מלחמת כיבוש היהודים. האוייב הרומאי ניגש לירושלים שם שלטו שמעון בר גיורא ויוחנן מגוש חלב אשר חילקו ביניהם את הגנת העיר, והפסיקו את הקרבות בינם לבין עצמם, אשר היו לפני הגעת האוייב.

גם במלחמה זו על בית המקדש, בנו הרומאים דייק- מצור מסביב לעיר העליונה, בית המקדש ובקעת השילוח על מנת להרעיב את המתבצרים בעיר ובבית המקדש. העיר הוקפה בתחילת סיוון וביז' בתמוז נפסק קורבן התמיד. עד אשר בתשיעי, ובעשירי באב החריבו את בית המקדש.³⁶

מה הכוונה 'פולמוס של טיטוס'? מבאר הרמב"ם בפירושו למשנה:

'פולמוס הוא תאריך בלשון ערבי כלומר זמן זה האיש וזמן ממשלתו'.

וא"כ הכוונה לזמן בו טיטוס החריב את ירושלים, דבר שהביא לגזירת חכמים לאסור ללמד אדם בנו יונית, ומדובר בתקופה של 70 לספירה.

אומנם ניתן לפרש לשון הפולמוס כחילול³⁷, צבא ומלחמה וכפי שמשמשת הגמרא בלשון זה כשרוצה להזכיר חייל המגיע לעיר: 'אתה פולמוס לנהרדעא'³⁸

ג. יהושע בן חנניה

ר' יהושע בן חנניה [סתם ר' יהושע בתלמוד הכוונה לר' יהושע בן חנניה] היה תנא מהדור השני של התנאים, ומהדור הראשון של התנאים לאחר חורבן בית המקדש השני.

³⁶ משנה תענית ד': ו'

³⁷ וכך פירש המאירי: ר' מנחם בן שלמה, בית הבחירה למאירי, סוטה מז ע"א

³⁸ בבלי ע"ז ע"ב

היה הוא תלמידו של רבן יוחנן בן זכאי, וכבר לפני החורבן היה מפורסם כחכם חשוב אשר ליווה את "ארונו" של ריב"ז "המת-החי" בדרכו מחוץ לחומות ירושלים בעת המצור, ואף הספיק עוד לרקוד בשמחת בית השואבה במקדש³⁹, ולשמש במקדש כאחד המשוררים⁴⁰. לפיכך ברור כי ר' יהושע היה בתקופת התפר בין סוף ימי הבית השני, לבין הימים שלאחר חורבנו. אין ספק כי 'פולמוס של טיטוס' וגזירת החכמים שבעקבותיו הייתה ממש בזמנו, ובכל אופן נקט טעם אחר מצד ביטול התורה, ולא מצד גזירת החכמים, בהתייחסו לאיסור לימוד חכמה יוונית, וכמו שפרטנו.

בהמשך נביא מספר דוגמאות בהם נראה כי ר' יהושע בן חנניה עצמו השתמש לא פעם, באותה 'חכמה יוונית' וכל זאת על מנת להציל את כלל ישראל.

ד. ר' ישמעאל (בן אלישע) ואלעזר בן דמה

כפי שהבאנו לעיל בא בן דמה ושאלו את ר' ישמעאל מהו ללמוד חכמה יוונית. ר' ישמעאל ואלעזר בן דמה שניהם מהדור השלישי של התנאים, והדור השני לאחר החורבן. ר' ישמעאל עצמו, ניצל ונפדה על ידי ר' יהושע מהשבי⁴¹, וכנראה היה בין תלמידיו.

אלעזר בן דמה היה תלמידו של ר' ישמעאל, ומוזכר פעמים מספר בגמרא בסביבתו של ר' ישמעאל. שניהם הכירו את גזירות החכמים בדור שלפניהם ובדור החורבן, ואף הכירו את שיטתו של ר' יהושע בעניין זה.

לסיכום פרק זה:

מוזכרים זמנים שונים במקורות שהבאנו בפרק הראשון אשר טווח השנים החולפות ביניהם הוא יותר מ-150 שנה מזמן מלכות וריב האחים של בית חשמונאי עד תקופת בן דמא ור' ישמעאל.

סדר הזמנים הוא:

א. מלחמת האחים מבית חשמונאי הורקנוס ואריסטובולוס, וזה כ-130 שנה לפני חורבן בית שני.

³⁹ סוכה נג ע"א

⁴⁰ ערכין יא ע"ב

- ב. פולמוס טיטוס וזה זמן חורבן בית שני על ידי טיטוס בשנת 70 לספירת הנוצרים [אומנם אם הכוונה לקוויטוס וכפי שצינתי בהערה 16 הרי מדובר בתקופה מאוחרת יותר ולאחר ר' יהושע].
- ג. ר' יהושע בן חנניה אשר חי לפני ואחרי חורבן בית שני.
- ד. ר' ישמעאל ובן דמה אשר היו תנאים מהדור השני לאחר החורבן. עלינו להבין כיצד ומדוע עולות שוב ושוב השאלות בהקשר ללימוד החכמה היוונית בתקופות שונות זו אחר זו ובסיבות שונות זו מזו.

פרק ג': ההתייחסות החוזרת לחכמה יונית

במהלך דורות חכמי המשנה

אנו יצאנו מנקודת הנחה ששני האחים מבית חשמונאי ופולמוס של טיטוס- הם שני מאורעות רחוקים זה מזה בשנים רבות. לא כן הבנתו של רש"י⁴², על אף שקשה להבנה, על פי המקורות ההיסטוריים, ובכל אופן, לשיטתו מדובר בדיוק על אותה גזירה ובאותו זמן:

'בפולמוס של טיטוס- שהביא הורקנוס ואריסטובולוס אחיו ובין זה לזה היו חמישים ושתיים שנה כדאמר בסדר עולם⁴³ [בין זה לזה – הכוונה בין פולמוס של אספסינוס שהוזכר קודם במשנה ובין פולמוס של טיטוס] יוצא אם כן, שרש"י מאחד את שני המקרים ומבחינתו פולמוס של טיטוס הוא במלחמה של הורקנוס ואטריסטובולוס. התוספות, במסכת מנחות העלו מספר שאלות על הדיון החוזר בעניין לימוד החכמה היוונית בתקופות השונות, וחיפשו פתרונות לעניין זה.

ואם תאמר והלא בפולמוס של טיטוס גזרו שלא ילמד אדם את בנו חכמה יונית, ופולמוס של טיטוס בשעת החורבן ומלכות בית חשמונאי קדמו טובא, וכדאיתא בפרק קמא דעבודה זרה? ותירץ הרב יעקב בר' שמעון דמעיקרא גזרו ולא קיבלו מינייהו ולבסוף גזרו וקיבלו מינייהו ועוד יש לומר דמעיקרא קאי בארור בעלמא ואי בעי לקבולי עליה לטותא דרבנן שרי ולבסוף גזרו ואסרו לגמרי.

⁴¹ גיטין נח ע"א

⁴² בביאורו למשנה, סוטה מט ע"א

⁴³ התנא יוסי בן חלפתא, סדר עולם רבא פרק ל'. ובגרסתנו שם מפולמוס של אספסינוס עד פולמוס של טיטוס כד' שנה ורש"י גרס 52 שנה.

שני תירוצים בתוספות לשאלת החזרה באיסור הלימוד מתקופת ריב האחים מבית חשמונאי לתקופת פולמוס של טיטוס.

תירוץ 1: חכמים באמת גזרו שלא ללמד כלל את בנו חכמה יוונית, אלא שגזירה זו לא התקבלה בציבור וכנראה לא יושמה בפועל. בפולמוס של טיטוס ראו חכמים צורך פעם נוספת בגזירה זו, ושבו וגזרו אותה על מנת שהפעם תתקבל ותתפשט.

רואים בתוספות לפי תירוץ זה בפשיטות, שבשני הפעמים הגזירה הייתה גורפת ומושלמת ובשני הפעמים גזרו על חכמה יוונית עצמה, אלא שבפעם הראשונה לא התקבלה.

תירוץ 2: שני סוגי איסורים בלימוד החכמה היוונית. בפעם הראשונה רק אסרו ו'איימו' בקבלת קללה. אך מי שקיבל על עצמו את הקללה - כן לימד בנו ולא היה נקרא עבריין⁴⁴.

אלא שאז בפולמוס של טיטוס חזרו ואסרו לגמרי, וזה השינוי שבין שני הזמנים. בריב האחים מוזכר 'ארור אדם שילמד בנו חכמה יוונית, ובפולמוס של טיטוס מוזכר: 'גזרו [...] שלא ילמד בנו חכמה יוונית', וכפי שהודגש בפרק הראשון.

שלא כמו רש"י, מבין התוספות שאכן התייחסות זו בזמן חכמי המשנה, חזרה על עצמה, אלא שהראשונה או שהייתה חלשה או שלא תפסה בציבור, באה גזירה בפעם השניה וחיזקה את הגזירה הראשונה.

לפי כל זאת, לא יהיה מובן: א: מדוע שאלו את ר' יהושע, האם מותר ללמוד ספר יווני (אם נצא מנקודת הנחה, שהכוונה ללשון יוונית) – כאשר ר' יהושע היה באותו דור של פולמוסו של טיטוס, ובאותו דור פורסם איסור זה שנית, ואף חוזק מעמדו של איסור זה.

ב: כיצד בא לשאול בן דמא את ר' ישמעאל, האם מותר ללמוד תורה יוונית, כאשר הם דור שני לאחר החורבן, וכבר גזירה זו של האיסור בודאי התפשטה וידועה הייתה.

גם בשאלה זו, מטפל התוספות במקום⁴⁵, ומתריך: 'דשמא היה קרוב למלכות', כלומר שלבן דמא הותר הלימוד בחכמה יוונית מצד זה שלא נאסר לקרובים למלכות ללמוד זאת, מפני הצורך הגדול, ובכל זאת אסר עליו ר' ישמעאל ללמוד מפני הביטול תורה שבכך, והבין תוספות שלא היה צורך ציבור כל-כך גדול בידיעתו של בן דמא את

⁴⁴ לשון תוספות, בבא קמא פב ע"ב

⁴⁵ תוספות מנחות סד ע"ב

אותה חכמה יונית, ולכן לא התיר לו ר' ישמעאל על פי ההיתר לקרובי המלכות, וגבר הטעם של ביטול התורה שבכך.

לפי כל הנאמר לעיל, יוצא כי התייחסות חוזרת, ומחשבה נוספת עם השלכות ויישומים לגבי כל מקרה בפני עצמו, היה בהמשך הדורות לאחר הגזירה הראשונה, כאשר כל פעם צריך לדון כל מקרה לגופו, האם עליו חלים ההיתרים השונים או שלא.

יש כאן צורך להוסיף טעם בפירושו התמוה של רש"י אשר קושר זמנים מרוחקים זה מזה- יחדיו.

המהרש"א⁴⁶ הסביר רש"י תמוה זה. לפי פירושו זה גרם לזה. הסכסוך בין האחים והתערבותם של הרומים בסכסוך זה, גרם זרז והביא את מעשה החורבן על ידי טיטוס יש"ן.

בקשת התערבות חיצונית של האחים הביאה בהמשך לגולה להתערבות מלאה והשתלטות הגויים, ובראשם טיטוס על ירושלים. המהרש"א מצטט את ספר בן גוריון: 'על כי מריבת האחים האלו בית חשמונאי, באו חיל רומים על ירושלים וכבשוה' לפי פירושו זה, הרי החזיר המסמל את עשו, הוא זה ש"הוזמן" על ידי האחים ולכן תואר כזה שהועלה על החומות וגרם לעזוץ הגדול- עשו העתיד לבוא לשלוט בירושלים וחומותיה, דבר שיזעזע את כל ארץ ישראל.

יוצא, שתאריכים רחוקים זה לזה הפכו להיות כאחד בגלל הקשר הישיר ביניהם.

הגיוני ואף הסבר כללי, על ענייני חכמה יונית בש"ס, הוא הסברו של ר' שאול ליברמן⁴⁷ בנושא זה. ר' שאול ז"ל, טוען בספרו, שהיוונות נכנסה, באותה תקופה המדוברת בגמרא, לכל תחום בחיי היהודים, הן בספרות התלמודית, והן בבתי הכנסת, ולשונם הייתה מצויה גם במעמד הבינוני, אשר נשא עיניו וציפה להגיע למעמד הגבוה. לדעתו, לא הטילו חכמים ממש איסור על לימוד חכמה יונית. הבעיה העיקרית הייתה ביטול התורה הכרוך בלימוד זה [יצא ובדוק שעה שאינה מן היום, ואינה מן הלילה ולמוד בה חכמה יונית], כך בבלי.

לעומת זאת, הירושלמי דווקא הדגיש ותלה איסור זה ב' מסורות' [סכנה שהייתה מצויה בעיקר בארץ ישראל], ולא רצה לתלות הדבר בביטול תורה, כי אז לצורך פרנסה,

⁴⁶ הרב שמואל אליעזר הלוי אידלס, חידושי אגדות- המהרש"א (על התלמוד), סוטה מט ע"א
⁴⁷ שאול ליברמן, יונית ויוונות בארץ ישראל, 225-228, ירושלים תשמ"ד.

מותר ללמד בנו. הדגשתו במקורות התלמודיים שהבאנו, היא, שהאיסור בחכמה יוונית הוא אינו איסור בפני עצמו ללומדה, אלא איסור נקודתי התלוי ב: 1. ביטול תורה.

2. ללמד את הבנים בלבד, אשר 'עדיין אין יודעים מה יהא עליהן', ובלשונונו- אינם מעוצבים דיו בגיל זה. לאדם מבוגר ומעוצב, לא נזכר איסור העומד בפני עצמו. כל האיסור הוא, רק כדי ללמד את בניו ולבטל תורה, מה שאין כן בללמד בנותיו- מותר, אשר תכשיט הוא לה. לפי שאול ליברמן בכל המקורות בתוספתא ובכל המקורות הקדומים תמיד הגירסא היא 'ללמד את בנו', ואף כששאלו את ר' יהושע לגבי לימוד חכמה יוונית גם שם הגירסא לשיטתו: ללמד את בנו.⁴⁸ נקודה נוספת שמדגיש ר' ש.ל. היא, שלדעתו המספר הרב של התלמידים בביתו של רבן גמליאל אשר למדו חכמה יוונית מראה כי הייתה קיימת כמין 'אקדמיה' בלימוד חכמה זו.

לא כך שיטתו של גדליהו אלון⁴⁹, אשר התווכח עמו ולא הסכים עם שיטתו הגורפת של 'אקדמיה לחכמה יוונית' אשר נראית לא מציאותית ומוגזמת. לשיטתו קשה לומר כי המספר חמש מאות ילדים הוא כפשוטו, אלא בא לומר כמות מרובה.

שיטתו של ג.א. הפוכה למדי, שכן לדעתו הייתה לחכמי ישראל רק ידיעה עמומה ושטחית בחכמה היוונית, ובלשון היוונית ורק לאלו אשר ממש ייצגו את העם לפני השלטונות, חכמים כמו ר' יהושע ור' אליעזר, הם הכירו את השיח היווני, והיו בעלי ידיעה עמוקה בלשון ובגרותיה. דבר נוסף ציין ר' שאול ליברמן לשיטתו, רק בפולמוס השני, הוסיפו איסור ללמד את הבנים לשון יונית. בפעם הראשונה, בארור איש אשר ילמד בנו חכמה יוונית, לא אסרו את לימוד הלשון לבנים. הבנתו שונה מפירוש התוספות, שהבין כי הגזירה לאחר הפולמוס השני באה לחזק את אותו נושא האיסור שבפולמוס הראשון, אלא לשיטת ש.ל. הייתה הרחבת האיסור בפולמוס השני גם ללמד לשון יוונית.

אם נסכם נקודות אלה, שהעיר ר' שאול ליברמן בהסבר הסוגיות:

א. כל נושא האיסור הוא ללמד את הבנים, ואין בעיה בפני עצמה ללמד את עצמו חוץ מבעיית ביטול התורה שבכך. ללמד את הבנות- מותר. החשש היה מכך שיגדל ילד אשר יודע את שפתם, ומזהה את תרבותם של הגויים, ועל

⁴⁸ ועיין הערה 16 בגירסת ש.ל. לגבי לימוד בנו.

⁴⁹ גדליהו אלון, מחקרים בתולדות ישראל, ב, עמ' 248-277, תשל"ו

ידי כך יתקרב עליהם ואולי אף יגלה מסתורים של ישראל לגויים. על ה"זקן", האדם המבוגר, לא נאסר ללמוד, כי החשש לקלוקל והתקרבות לגויים, קטן יותר.

ב. היו חכמים שהם וכל בני ביתם (כולל בניהם, בנותיהם, עבדיהם והשפחות) שלטו בחכמה היוונית לעומקה.

ג. לגבי הנקודה של 'האקדמיה ללימוד חכמה יונית', והשאלה עד כמה התפשטה ונכנסה התרבות והחכמה היוונית לכלל שכבות הציבור בעם ישראל- הדבר נתון לויכוח, אך נראה שודאי לא הייתה להם שליטה כה גדולה, עד כדי כך שיכלו להשתמש בידע זה בצורה ממשית.

פרק ד': מהי החכמה היוונית?

בבירור המושג חכמה יונית נעיין בגמ' אשר מחלקת בין חכמה יונית ללשון יונית:

'וחכמה יונית מי אסירא? והתניא אמר רבי בארץ ישראל לשון סורסי למה- או לשון הקודש או לשון יונית [...] אמרי לשון יונית לחוד, וחכמה יונית לחוד.⁵⁰

מתבאר מהגמרא שיש לחלק בין לשון יווני, ובין חכמה יונית שנאסרה בצורה כללית, והותרה בצורה פרטית לאלו הקרובים למלכות, בגלל הצורך שהיה להם בשימוש חכמה זאת, וכפי שמפרש רש"י שם: 'חכמה יונית': 'בני פלטין הקרובין למלכות, מספרים בה'. יוצא אם כן ש 'חכמה יונית' אינה לשון מסודרת כמו לשון יונית. כלומר אין מדובר על שפה ממשית, אך ודאי שהיא כלי עזר ליצירת קשר בין אנשים, כפי שעל ידה העביר הזקן לאוייב סודות מתוך העיר, וכפי שהשתמשו בה בחצרות המלכות, ובגלל שימוש זה הותר השימוש בה, לאלו אשר היו שכיחים במקומות אלו. ובכן, מהי בדיוק ה-'חכמה יונית'?

הרמב"ם בפירושו למשנה, בסוף מסכת סוטה, מסביר איסור זה כך:

ומה שאמרו יונית, רצונו לומר חכמה יונית, וזה שהם קוראים חכמה יונית הרמזים שהם בלשונות, והלשונות אשר נוטים מדרך הישרה לפי הנראה מהם, ויש להם פנים. ובגמרא אמרו רבי משתעי בלשון חכמה, וכבר בא לנו בלשונות ובחידות, והיו אצל היוונים לשונות מזה העניין, מיוסדין

⁵⁰ בבלי, בבא קמא פג ע"א

באומתן, שהיו נושאים ונותנים בהם כל מה שהיו רוצים, כמו הרמזים והחידות⁵¹

גם פירושים מאוחרים יותר, כמו פרשני הירושלמי, הפני משה⁵² וקורבן העדה⁵³, מפרשים בדרך דומה: 'חכמה יוונית הם רמזים וחידות שהיו ליוונים, ולא היו מכירים בהם, אלא הרגיל בהם.'

ניתן לפרש כי הכוונה ללשון לא מדוברת, אלא שפה של המחשה על ידי סמלים וכדומה, שרק המבינים את הסמלים ויודעים בקיומם ופירושם, יכולים להבין שפה זו. אכן, מצינו בתלמוד מעשים הממחישים זאת, ודווקא ר' יהושע בן חנניה, אשר הורה לתלמידיו לא לבטל תורה על מנת ללמוד חכמה זו, אך הוא עצמו ידע אותה והשתמש בה, בגלל קשריו הרבים עם המלכות, לצורכי עם ישראל:

ר' יהושע בן חנניה הוה בי קיסר אחוי ליה ההוא אפיקורסא: [על ידי סימן רמז לו- רש"י שם] עמא דהדרינהו מריה לאפיה מיניה [הכוונה שהקב"ה החזיר פניו, ורחק מעם ישראל] אחוי ליה: ידו נטויה עלינו [החזיר לו ר' יהושע בסימן שידו של הקב"ה נטויה להגן על ישראל]. אמרו ליה לההוא מינא: מאי אחוית ליה? [...] ומאי אחוי לך? לא ידענא! אמרו: גברא דלא ידע מאי מחו ליה במחוג [רש"י- ברמז] אחוי קמיה מלכא? אפקוהו וקטלוהו.

לא נעים היה לזה שנתפס בחצרות המלכות, כשהוא משתמש בסימנים אלו, ולא תמיד מבין אותם בצורה טובה, ובצורה זו קיפח אותו מין את חיי עצמו. ר' יהושע אשר הבין את אשר סימן לו אותו המין, רמז לו גם, ברמז הנעשה כנראה בסימני ידיים ופנים, אשר לא כל אחד יכול היה להבינו. מי שלא הבין את אלו הסימנים ידו הייתה על התחתונה.

לא רק בדרך רמז וסימן התווכח ר' יהושע בן חנניה, אלא גם השתמש בדרך משל ונמשל וכשגזרה המלכות גזירה, וציוותה לשנות את מיקומו של בית המקדש, בקשו לשלוח חכם מבית המדרש אשר הבין בלשון המלכות וידע לסדר לפניהם את הדברים, דבר הנקרא: 'אסכולוסטיקיא', ולכן בקשו את ר' יהושע שיצא לשנות גזירת המלכות, אך הוא פנה לשומעיו ודרש בלשון משל [וכאן הבאתי את התרגום בלבד]:

⁵¹ רבי משה בן מימון, פירוש למשנה, סוטה מט ע"ב

⁵² ר' שמעון ב"ר שמעון מרגליות, פני משה על הירושלמי, סוטה ט': טו'. [חי בין השנים 1710-1781 למניינם]

⁵³ רבי דוד ב"ר נפתלי הירש פרנקל, קורבן העדה על הירושלמי, סוטה ט': טו' [חי בשנים 1707-1762 למניינם]

'ארי טרף וטרף ועמד בגרונו ואמר כל מי שיבוא ויוציא לי את העצם, אתן לו שכרו. בא הקורא [...] ואפקיה. אמר: תן לי שכרי. ענה לו: לך והתפאר עלי שנכנסת בפי הארי ויצאת בשלום. כך דיינו שנכנסנו לאומה זו ויצאנו בשלום'.⁵⁴

מעניינים אלו ניתן ללמוד, שבאותה תקופה נערכו ויכוחים רבים פומביים ונסתרים, רבים נדרשו להוכיח את דרך האמת לעיתים בסימנים ורמזים, ולעיתים במשלים שונים.

דב רפל, בהסברו על מהות החכמה היוונית⁵⁵, מציגה בתור רטוריקה אשר:

'מסוגלת לשכנע בעניינים שונים, בלי להקנות לשומע ידיעה ממשית, בעניינים שבהם הוא עומד להשתכנע [...] הריטור מסתיים בנועם קולו המשתנה בהתאם לתוכן, ודבריו נאמרים בנסיבות המעוררות התעניינות וקשב'.

כך באותה תקופה אשר שלטה ההלניזם, וכוחה של התרבות והפילוסופיה היוונית היה בפריחה, התפתחה חכמה זו של הריטוריקה, שהיא חכמת הויכוח 'המדריכה את הריטור כיצד לבנות את נאומו, כיצד לבשם את קולו, ומה צריכות להיות תנוחות גופו. משם הדרך הייתה קצרה לפיתוח המימיקה, השימוש בתנוחות הגוף הן בתורת השלמה לכוח הדיבור, והן בתור תחליף לדיבור כשפה מיוחדת בפני עצמה: 'אנשים שהכירו את הענף השני יכלו להחליף דברים זה עם זה בלי מילים', כך לפי פרשנותו של ד.ר. העולה, לפי דרך פירושו, שבאותה התקופה, התפתחה אפשרות לשיחה ללא דיבור, וזוהי המימיקה, שהיא קשר באמצעות תנועות גוף. מסקנתו של ד.ר., שזוהי החכמה היוונית והיא זו שנאסרה, אך גם הותרה לאלו שעמדו בקשר עם השלטונות, והוצרכו לכך.

הגיון רב יש בכך. דרך קניית שפה כזו, יכולה לקחת זמן רב, ודורשת מומחיות רבה. על כך נבין את ההסתייגות מהתעסקות בחכמה זו, על חשבון לימוד התורה, דבר ש"עלה ביוקר" מבחינת ביטול התורה, שדבר זה גרם. וכך כותב ד.ר.:

הסכנה בלימוד הרטוריקה הייתה ברורה. לא רק בגלל האפשרות של בגידה. הרטוריקה ההלניסטית לא הסתפקה בלימוד לשון ובלמוד טכניקות של נאום, היא גם גזלה זמן רב. מדברי רשב"ג ניכר, שמי שלמד

⁵⁴ בראשית רבה סד': " כמו כן יש ויכוח נוסף בקשר שבין הקב"ה למעשי בני האדם ותחיית המתים, ומובא בבלי, בסנהדרין צ ע"ב, שם שאלו הרומים את ר' יהושע והתווכחו עמו על כך.

⁵⁵ דב רפל, 'חכמה יונית – רטוריקה', מ"י במחשבת ישראל, ב.ג. תשמ"ג

חכמה יוונית לא היה פנוי ללימוד התורה. היא הקנתה השקפת עולם ותרבות [...]

כך נוכל להבין כיצד העביר אותו זקן ידיעות בסתר על פי שפת הסימנים, אשר מי שאיננו בקיא בה, לא יוכל להבינה, ואף לא ישים לב אליה, וכך ניתן היה להעביר ידיעות ללא ששמו לב לסימנים אלו, בתוך ירושלים, אך מחוץ לחומות הבינו אותם. כך קובע ד.ר. במאמרו:

אין הסיפור ומסקנתו- גזירה על חכמה יוונית, מתיישבים, אלא מתוך הנחה שה "זקן" היה מבפנים, והשתמש בחכמה יוונית, כדי להעביר ידיעה למחנה אויב. הוא השתמש במימיקה, שהייתה כאמור אחד ממרכיביה של הרטוריקה.

אומנם, בויכוח שערך ר' יהושע בן חנניה עם סבי דאתונא, שהם דוגמא ממשית לאותה תפיסה של 'חכמה יוונית', שהרי הם היו אותם חכמי יוון, אשר היה קשה ביותר לנצחם בדרך של ויכוח. דרך זו של ויכוח המתוארת בתלמוד הבבלי⁵⁶, היא דרך ויכוח באמצעות חידות משלים ורמזים ואף דוגמאות על ידי חפצים הבאים לרמז רמזים שונים. על המתווכח להבין את הרמז של הצד השני, ולגבור עליו בחכמת הויכוח, באותה שיטה של רמז.

נביא דוגמא מויכוח זה, גם בדרך של משל (בתרגום מארמית לעברית):

'אמרו לו: איש הלך לקחת אישה, ולא נתנו לו, לבסוף הלך למקום אחר לישא אישה יותר מיוחסת מהראשונה. הלא היה לו ללמוד, הואיל שלא נתנו לו את הראשונה כל שכן שלא יתנו לו את המיוחסת, לכן מה ראה לילך פעם שנית? לקח ר' יהושע יתד והשפיל ידו, ונעצה בכותל במקום שאין חור, ולא נכנסה, ואחר כך הגביה ידו ונעצה במקום אחר ונכנסה. אמר זה גם נזדמן לו בת מזלו'

אין ספק שכל ויכוח זה הוא בדרך של משל ורמז⁵⁷.

בויכוח זה השתמשו בנוסף גם בעזרת הגוף [ינקף ר' יהושע אצבעו] ואף בעזרת חפצים אשר באו למשול כרמז לעניינים שונים, לדוגמא:

הביאו לו שתי ביצים, אמרו לו: אמור לנו איזה ביצה היא מן תרנגולת לבנה, ואיזו מתרנגולת שחורה. הביא ר' יהושע לפניהם שתי גבינות אמר

⁵⁶ בכורות ח': ב'

⁵⁷ ר' שמואל אליעזר הלוי אידלש- המהרש"א, 'יחידושי אגדות', שם, מסביר שהמשל הוא רמז להקב"ה שחזר על האומות ולא רצו לקבל את התורה, ודווקא עם ישראל קיבלה, סימן שהוא נמוך במדרגתו מכל האומות וענה להם ר' יהושע שהיה גלוי להקב"ה שהאומות לא יקבלו, ולכן התורה שהיא יתד לעולם, שתלוי בה, יכולה להנתן רק לאומה הישראלית שיש לה אחיזה בעולם העליון.

להם: אמרו נא לי איזו גבינה היא מן עז לבנה, ואיזו גבינה היא מן עז שחורה⁵⁸

מכל זאת יוצא בבירור, שחכמתם של חכמי יוון לא הייתה רק בסימנים אלא גם בדרך המשל והרמז, אשר גם הם היו כחלק מחכמת הויכוח, וגם ר' יהושע עצמו השתמש בדרך המשל, וכפי שהבאנו במשל הארי העצם והקורא.

לפי כל זאת, ניתן היה לומר, כי בנוסף לדרך הרמז וסימני הגוף, אסרו חכמים ללמוד את כל חכמת הרטוריקה, הכוללת גם ויכוח בצורה של משלים ורמזים⁵⁹, דברים שהיו נחוצים לאלו אשר עמדו בקשרים עם השלטון באותה תקופה, והיו צריכים להשתמש רבות ולהראות בקיאות ושליטה בדרכי שיחה וויכוח אלו, אשר היו שכיחים ביותר באותה התקופה ונחשבו מאוד בחברה הגבוהה וחצרות המלכות. לימוד דרך זו של ויכוח והוכחה דורש זמן רב ביותר, להגיע ליכולת של שימוש בכלים אלו, דבר שהסיר את המתלמד, זמן רב, מלימוד התורה.

תפיסה דומה לזו, מציג המאירי מחכמי פרובנס שבצרפת, אשר חי בתקופה בה התעורר הפולמוס הגדול בעניין לימוד הפילוסופיה, וכפי שיבואר בהמשך, והוא חושש בלימוד חכמה זו, מצד רוב הזמן שצריך להשקיע בה ומתוך הקלקול שמביאה בעקבותיה:

חכמה יונית אסורה ללמדה מפני שמושכת ליבו של אדם והורסת הרבה מפנות הדת, וקרובי מלכות שלהם מצד שהם צריכים בה לכמה דברים בטכסיסי מלכיהם שהיו נמשכים אחר חקירת החכמה עד להרבה ולא היו מקרבין כל-כך אלא מי שהוא שלם בחכמות ודעתו צלולה בכל הדברים, הותר ללמדה.⁶⁰

וכן נביא מתקופה מאוחרת יותר את דעת המהר"ל אשר חי במאה השש עשרה ותחילת השבע עשרה למניינם שגם הוא תופס את החכמה היוונית כמליצה ומשל:

⁵⁸ המהרש"א מסביר שם, התרנגולת מולידה לכא' יום, ובא לרמוז שיש כא' יום של עצב מ- יז' בתמוז עד ט' באב כנגד הגלות וישנם כא' ימי שמחה וסליחה מיו"ט של ר"ה ועד הושענא רבא, והתכוונו לומר שאין תקווה לעם ישראל ולכן עתידם הוא שחור. הביא להם ר' יהושע ראייה מליבון עוונותיהן של ישראל ע"י שני שעירים כאשר השחורה היא רמז לשעיר הנשלח לעזאזל כאשר כל אלו הם ליבון עוונותיהן של ישראל. וכך גם ימי הגלות הבאים לכפר.

⁵⁹ דבר שלא הדגיש ד.ר. במאמרו

⁶⁰ ר' מנחם בן שלמה (המאירי אשר חי בפרובנס 1249-1316) בית הבחירה להמאירי, בבא קמא פב ע"ב, וכן בדרך דומה בפירושו לסוטה מז ע"ב

'נראה דחכמה יונית דהתם איירי בחכמה שאין לה שייכות אל התורה כלל, כמו חכמה שהיא במליצה או משל [...] שמע מינה שהוא שייך אל הלשון'⁶¹

בהמשך נביא דעות אחרות בעניין תפיסת מהותה של החכמה היוונית, בהקשר ללימוד פילוסופיה.

פרק ה': איסור לימוד חכמה יונית והקשר לויכוח על לימוד הפילוסופיה בימי הביניים.

כבר בזמן הגאונים אנו מוצאים התייחסות לבעיית לימוד הפילוסופיה, וכפי שעולה מאיגרת ששלח רב האי גאון לשמואל הנגיד⁶². דבר זה מביע את המציאות, שהנגידים אשר מתוקף תפקידם היו קרובים לחצרות המלכות, היו נגועים בלימוד זה של הפילוסופיה, מחמת הקשרים עם החברה העליונה המלכותית.

רב האי גאון מצווה באיגרתו לשמואל הנגיד, להתרחק מחכמת ההיגיון שאסרוה חז"ל ולהתעסק בתלמוד ופלפולי התורה בלבד, כמו שעושים בני אלקירואן ובני ארצות המערב. רב האי גאון [אשר נולד בפומפדינתא וחי בין השנים 939-1038 למניינם] מזהיר, שכבר נודע, כי אלו שהתעסקו בכך בבגדאד בימי עצד אלדולה (אשר מלך בבגדד 977-987 לספירת הנוצרים), נפלו ביניהם ספיקות בענייני תורה, והתרחקו מהיהדות. הדגיש רב האי, שאפילו אם יטענו אותם האנשים המתעסקים בפילוסופיה שהם מצאו דרך סלולה בידיעת הבורא, אין לשמוע להם, אלא יש להגיע לכך בדרך התורה והמצוות בלבד.

מאיגרת זו, ניתן לחוש בצורה ממשית את אוירת החשש, באותה התקופה, מלימוד הפילוסופיה אך לא מוזכר כלל, כטעם הרחקה מלימוד זה, האיסור ללמוד חכמה יונית, אלא כל בסיס האיסור מצד מאמרו של רבן יוחנן בן זכאי לתלמידיו: 'מנעו בניכם מן ההגיון'.⁶³

מעניין הדבר, כי בספר הברית, העוסק רבות בהסבר חכמת הפילוסופיה מן ההיבט היהודי מציין:

⁶¹ ר' יהודה ליוואי (המהר"ל מפראג) נתיבות עולם, טו', נתיב התורה, יד', עמ' ס', בני ברק, תש"מ

⁶² ב.מ. לוי, נספחים למסכת חגיגה, אוצר הגאונים, כרך ד', ירושלים תרצ"ב.

⁶³ בבלי, ברכות כה ע"ב

והעד שחכמת הפילוסופיה שלהם היא, הוא מה שחז"ל קראו אותה חכמת יוונית בכמה דוכתין בש"ס, הגם שרש"י ז"ל פירש חכמה יוונית לשון חכמה שמדברים בה בני פלטיין ואין שאר העם מכירים בו, ומשמע שהוא איזה לשון לא חכמת לימוד הפילוסופיה, רוב הגאונים כתבו שהכוונה בזה הוא לימוד חכמה יוונית⁶⁴.

לפי תפיסתו וידיעותיו של בעל 'ספר הברית' רוב הגאונים סברו שלימוד החכמה היוונית היא לימוד הפילוסופיה- חכמת ההיגיון.

בתקופת ימי הביניים הויכוח והפולמוס על לימוד הפילוסופיה צבר תאוצה. אומנם כפי שראינו בתחילת תקופת ימי הביניים- בימי הגאונים, כבר עמד נושא זה על הפרק, אך נראה כי באמצע ימי הביניים- ימיהם של הראשונים, כאשר באותה תקופה, התרחב והתפרס לימוד הפילוסופיה, והחל להשפיע על יהדות ספרד, עמד לימוד הפילוסופיה על ראש סדר היום. עיקר ההתעוררות בנושא זה, החל בסוף האלף החמישי לבריאת העולם בסביבות 1230 למניינם, כאשר שיאה הייתה המחלוקת בין חכמי פרובינציה, בדרום צרפת, לבין חכמי צפון צרפת, כאשר ספריו של הרמב"ם התפשטו בספרד וצרפת. היו שנהנו מספריו של הרמב"ם וכהשלמת התורה מול הפילוסופיה היוונית והערבית, אך היו אשר התנגדו למפגש עם פילוסופיות אלו, והסכנה הטמונה בהם, ולכן רצו לגזור גזירה על אותם הספרים של הרמב"ם.

באיגרת⁶⁵ אשר שלח רבי משה בן נחמן [אשר נולד בעיר גירונדי שניתן להחשיבה בגבולות פרובנס שבצרפת וחי בשנים 1194-1270 ממש במקביל לפרוץ הויכוח בעניין ספרי הרמב"ם] איגרת ובה דווקא שיבח את ספרי הרמב"ם שכן הם: 'כתריס לפני הפורענות', אולם הדגיש 'והותר לקרובי המלכות ללמד חכמה יוונית [...] אף כי אלה חכמות מותרות, רבותינו ז"ל הזהירונו בהם וציוונו עליהם', ובהקשר לכך גם מדגיש ומציין את השפעתם השלילית: 'נמשכו הלבבות אחר המינות, התחילו בשבח וסיימו בגנות'.

יוצא, שהרמב"ן אשר גם הוא כרמב"ם למד רפואה, ואף הבין במדעים ולשונות, העמיד עצמו דווקא בצד מתנגדי הרמב"ם, ובעיקר בשל כך שינק תורתו מאווירת חכמי פרובנס, אשר שם נצרכה פחות חכמתו של הרמב"ם 'כתריס בפני הפורענות', שכן הפורענות שהיא הפילוסופיה לא הייתה כל כך ידועה במקומם, שלא כמו בספרד, וזו הייתה עיקר סיבת התנגדותם של חכמי פרובנס לספרי הרמב"ם. שכן לדעתם לא היו

⁶⁴ הרב פנחס בן אברהם יצחק הלוי, 'ספר הברית', א', מאמר כ', דרך אמונה, פרק ח', ווילנא התקע"ח.

⁶⁵ רבי משה בן נחמן גרונדי, 'כתבי הרמב"ן', אגרת ב', עמ' שלט', מוסד הרב קוק, ירושלים תשכ"ג.

צריכים את ספרי הרמב"ם, שרק עוררו את הבעיה של הפילוסופיה, שלא הייתה קיימת אצלם.

וא"כ, הרמב"ן עצמו אומנם שיבח את הרמב"ם בפני עצמו, ואת חשיבות ספריו, ואף התנגד לכך שחכמי צרפת הצטרפו לחרם שיצא נגד ספרי הרמב"ם, אולם מצד שני חלק על שיטתו, והבין כי יש מקומות שעדיף שספריו לא ילמדו כלל, כי אין צורך בהם. לפי הרמב"ן יש קשר בין איסור לימוד חכמה יוונית לעניין לימוד חוכמות הפילוסופיה ואין הוא מצמצם את החכמה היוונית לשפת הרמז בלבד.

את גישתו של המאירי, כבר הבאנו בפרק הקודם, אשר הוא ניתק חכמה יוונית מהפילוסופיה וחיברה לרמזים בלבד. המאירי נולד בפרובאנס, והתיישב מאוחר יותר בעיר פרפיניאן

ליד גבול ספרד, ועמד בקשרים עם הרשב"א אשר השפיע רבות בפולמוס זה, וגם הוא לא קשר את התנגדותו לפילוסופיה לאיסור לימוד חכמה יוונית.

כאמור, חכמי פרובאנס בדרום צרפת, החלו לתת דעתם בנושא לימוד הפילוסופיה, כאשר החשש שהשפיע במיוחד היה, מאותם חכמי פילוסופיה, שעל פי דרך לימודם החלו לבטל דברים אשר נאמרו בתורה, וכפי שתאר הרשב"א בתשובותיו:

וכן יארע לנו בסיפורי הפילוסופים שיש בהם לנמנע טבע קיים, ועושים זה סוג לכל המציאות. ומזה ודאי יצא להם ביטול האותות כקריעת ים סוף, ועמידת השמש והירח, ויציאת המים מן הסלע, ועליית הבאר עם ישראל בכל מסעיהם, ובכלל חידוש העולם והמון, וכלל דברים אלו אסור לשומען, כל שכן לאומרים.⁶⁶

הסכנה הגדולה בפילוסופים אלו תוארה בתשובות הרשב"א, גם בתשובה זו:

ורואה אני, אף אם יחוק אדם להם חקקי אוון ודברי שקר בספר, ויקראו אותם באוזניהם בשם אריסטו וחבריו ולא יהרהרו אחריו, ויחתמו ויאמרו אמת מודעת זו בארץ. והפתי השוקד על לשונו דבריהם וליבו ריק מהם, יקרא חכם, ועל חכמי התורה יאמרו: לא הבין חוקם- חכם. וזה באמת הגורם הגדול להסיר האנשים המסוה מעל פניהם, ולחוק שוא ולדבר כזב בספריהם [...] על כן מקצתם לא הניחו מקרא שלא הפכוהו, ועקרו כל הגבולות לפרש שנים עשר בני יעקב- יב' המזלות, ועמלק יצר הרע, ולוט- השכל, ואשתו החומר והוא שנאמר עליה שהייתה לנציב מלך⁶⁷

⁶⁶ רבינו שלמה בן אדרת [1235-1310 ברצלונה] שאלות ותשובות הרשב"א, חלק א', תיג', ירושלים תש"נ.
⁶⁷ שם, סימן תיד'.

הרשב"א מציג בתשובות אלו את הסכנה הגדולה אשר נשקפה מלימוד ספרי חכמי הפילוסופיה, כאריסטו וחבריו, אשר דרך החכמה ולימודה, מובילים את הלומד להפוך את התורה לחכמה ולמשל. בעקבות כל זאת, הוביל הדבר את הרשב"א לפרסם חרם בהסכמת הקהילה הקדושה בברצלונה, והוא עצמו גם חתם עליה:

וגזרנו וקיבלנו עלינו ועל זרעינו ועל הנלווים עלינו, בכח החרם, לבל ילמוד איש מבני קהילתנו בספרי היוונים אשר חברו בחכמת הטבע, וחכמת האלוהות בן המחברים בלשונם, בין שהועתקו בלשון אחר, מהיום ועד חמישים שנה [...] ושלא ללמד איש מבני קהילתנו את אחד מבני ישראל בחכמות אלו עד שיהיו בני עשרים וחמש שנה. פן ימשכו החכמות ההם אחריהם ויסירו אותן מאחורי תורת ישראל, שהיא למעלה מן החכמות האלה.⁶⁸

נשמע מוכר!

דומה מאוד לתהליך האיסור שהופיע בתלמוד. גם כאן יש חרם על לימוד ספרי היוונים. גם כאן החרם בעיקר על לימוד הבנים, וההדגשה היא דווקא עד גיל עשרים וחמש שנה. החשש הוא שמא יימשכו הבנים אחריהם ויטו מדרך התורה. המעניין בכל זאת, שאין מוזכר כאן קשר לחכמה יונית, והחרם ללומדה כפי שמוזכר בתלמוד. [אומנם בהמשך תשובותיו מזכיר ספרי יוונים אלו כ'חכמה יונית' אך ללא קשר ליחכמה יונית' אשר גזרו עליה בתלמוד]

חכמה יונית, לפי תפיסה זו, אשר הוזכרה בתלמוד, לא הורחבה לספרי היוונים, ולכן לא נקשרה לחרם זה, למרות שהדמיון ביניהם הוא יותר מרוב.

אולם, לא כך סברו כל החכמים. היו אשר קשרו בין הפילוסופיה שנתפשטה ובין 'חכמה יונית', אשר נאסרה בגמרא.

רבינו בחיי תלמידו של הרשב"א, בפירושו על התורה, בא לאסור התעסקות בשאר חכמות מלבד התורה וקשר זאת בהתייחסות לחכמה יונית:

ומכאן שאין להתעסק בשאר חכמות אלא בעיקר שהיא תורתנו [...] וכן אמרו חז"ל: צא ובקש שעה שאינה מן היום ולא מן הלילה ולמד חכמה היוונית. והטעם שמתוך עסק שאר החכמות יבא האדם לפעמים קצת לידי נטיה מדרך האמת, כי אין לך שום חכמה בעולם שאין בה פסולת וסיג.⁶⁹

ר' לוי בן אברהם, איש פרובאנס של סוף המאה ה-2 וראשית המאה ה-3, עסק רבות בפולמוס על לימוד הפילוסופיה.

⁶⁸ שם, סימן תטו'.

⁶⁹ רבינו בחיי בן אשר, רבינו בחיי על התורה, דברים ל': יג', עמ' תמא', ירושלים תשנ"ד, מוסד הרב קוק.

בחיבורו 'לוית חן' עסק במשמעות של 'חכמה יוונית', והרחיב אותה, אך עדיין לא כלל בתוכה את הפילוסופיה⁷⁰. הרחיב ר' לוי בן אברהם את החכמה היוונית לשלושה תחומים אלו:

- א. עיסוק בדת היוונית וחוקיה.
 - ב. עיסוק בתחומים מאגים 71 כמו כישוף וניחוש, ודיבור בסיוע משלים.
 - ג. מיני רמיזות בלשון יווני, שהם סיגנון דיבור מיוחד בפני עצמו, וזוהי החכמה היוונית שאסרו אותה.
- ולעומתו, ר' אבא מארי מלונל ועוד רבים כמותו, פירשו את המונח 'חכמה יוונית' כמושג נרדף לפילוסופיה, ואסרו את לימוד הפילוסופיה מכח איסור לימוד חכמה יוונית⁷².
- א"כ יוצא, חלק מהחכמים צמצמו את המושג 'חכמה יוונית' לדרך רמיזה ושיחה, וחלק אחר, הביא סעד להתנגדותם ללימוד הפילוסופיה, והרחיבו מושג זה תוך אווירת הפולמוס שהתעורר באותה תקופה.

גם לאחר דור שחלף, המשיך ויכוח זה להרעיש עולמות.

רבי שמעון בר צמח דוראן, הידוע בכינויו הרשב"ץ, יליד אי מיורקה שעל יד ספרד, אשר היה למדן גדול ובקי במדעים שונים [חי בשנים 1361-1444 נפטר באלגיר שם שימש ברבנות] פירש את הנאמר בפרקי אבות 'דע מה שתשיב לאפיקורוס'⁷³, על רקע ההיתר שנהגו ללמוד חכמות ומדעים על מנת לדעת להשיב לכל חכמי הגויים, ובהקשר לאיסור לימוד חכמה יוונית:

וכן מה שאסרו ללמד חכמה יוונית, לא אמרו זה על חכמה שהיא דרך חקירה שכלית, אלא חכמה שהייתה נוהגת באותו הזמן, לדבר בלשון רמיזה, ואף חכמה זו מותרת הייתה, אלא מפני אותו מעשה הנזכר במנחות [...] אמרו: 'ארור המלמד בנו חכמה יוונית' [...] אבל הספרים המחוברים על דרכי הראיות אינם בכלל זה, והקורא בהם יקבל מהם האמת, וישקוד ללמוד להשיב במה שהוא נגד התורה⁷⁴.

⁷⁰ מובא ב': דב שוורץ, 'חכמה יוונית' - בחינה מחודשת בתקופת הפולמוס על לימוד הפילוסופיה, 'סיני', כרך קד', עמ' קמח' - קנג', סיוון - תמוז תשמ"ט, ירושלים.

⁷¹ בשיטה מקובצת, בבא קמא, פג', מובא שיטתו של הרמ"ה, שהגדיר חכמה יוונית בתור אלו החוזים בכוכבים ומודיעים לחודשים, אך קשה לחבר זאת לאיסור הלימוד בעקבות המעשה של אותו זמן.

⁷² דעתו מובאת במאמרו של ד.ש. מתוך 'ספר הירח' בתוך 'מנחת קנאות', פרעסבורג תקצ"ח.

⁷³ אבות ב': יז'.

⁷⁴ רבי שמעון בר צמח דוראן, 'מגן אבות', ב': יט', ליוורנו, תקכ"ג.

זו הייתה התייחסותו של הרשב"י, באותה תקופה בה פרח הפילוסופיה וחכמת החקירה והמדע, וכך הצטרף לבן דורו רבי יצחק בר ששת (ריב"ש), אשר שימש ברבנות בקהילות ספרד אך ברח לצפון אפריקה ב-1391 בעקבות מהומות ושימש כרב ודיין באלג'יר, חי בשנים 1326-1408 למניינם) אשר הוא עצמו לא רצה להתעסק במדעים ופילוסופיה, ורבים התנגדו לו בשל כך, אולם למרות כל זאת, כאשר נשאל האם קיים קשר בין חכמה יונית שיש להתרחק ממנה לבין הספרים שהתפרסמו באותה תקופה אשר דברו בחכמת הטבע, והדברים שלאחר הטבע, חילק בזה הריב"ש:

'ולכן נראה לי, שחכמה יונית היא לדבר בלשון יווני בחידות ובלשון סתום שלא יבינו אותו ההמון, רק אותם שלמדו והורגלו באותם החידות'.⁷⁵

הריב"ש דימה 'חכמה יונית' לצורת הרמזים אשר רמזה השפחה בבית רבי⁷⁶ לתלמידים הסועדים על שולחנו, כאשר לא רצתה לומר להם בפה מלא לחזור לביתם, ומצד שני לא הייתה בטוחה שכדאי לפתוח עבורם חבית יין חדשה, הייתה רומזת להם בקול שהמצקת אשר דולים בה יין מהחבית, נוקשת בתחתית החבית, ולפיכך יעופו הנשרים לקיניהם. רצונה לומר, שהיין כלה והחבית ריקה, והגיע הזמן שהתלמידים ילכו לביתם. כאשר הייתה רוצה שישארו הייתה רומזת שיסירו חלק מחברתה, ואז תהיה המצקת צפה כספינה בים, ובכוונתה לרמוז לפתיחת חבית חדשה. שפחה זו של בית רבי, אשר בביתו התירו ללמוד חכמה יונית, נזכרה בבקיאותה גם בעניינים נוספים⁷⁷, המראים שימוש בלשון רמזים וחידות.

כך נראה גם מרבי יוסי בר אסיין⁷⁸ כאשר ביקש לאכול סלק עם חרדל, ולא רצה שאחרים יבינו את כוונתו, היה מבקש לעשות לו 'שור במשפט' [שתרגומו בארמית תור דין והתכוון לתרדין = סלק] עם טור מסכן [שתרגומו הר דל וחילוף ה = ח התכוון לחרדל]. כל אלו ודוגמאות נוספות בגמ', הוכיחו את השימוש הנרחב בלשון רמז, שלא רבים הבינו אותה, ולזאת קראו 'לשון חכמה', וכפי הנאמר: 'דברי חכמים וחידות'⁷⁹.

⁷⁵ רבי יצחק בר ששת, שאלות ותשובות הריב"ש, סימן מה' בעריכה מחודשת ע"י דוד מצגר, ירושלים תשנ"ג.

⁷⁶ עירובין נג ע"ב

⁷⁷ מגילה יח ע"א

⁷⁸ עירובין נג ע"ב.

⁷⁹ משלי א': ו'.

הריב"ש לא הבין כרש"י, שחכמה יוונית היא רמז ללא דיבור, וזאת מכיוון שנאמר על אותו זקן שלעז להם בחכמה יוונית, ומשמע שהיה שם דיבור מסוים (אחרת היה צריך לומר 'רמז').

למעשה ציווה הריב"ש להימנע מכל אותם הספרים מצד שרוצים לעקור את התורה הקדושה וכספרי המינים אשר נאסרו.⁸⁰

הבאנו כאן מספר התייחסויות, במשך תקופות קרובות יחסית זו לזו, אשר הוצרכו לאותם השאלות אשר התעוררו בגלל היחס ללימודי המדעים, ואף לכתבי הרמב"ם ובעיקר ל'מורה נבוכים' שלו, וספר המדע.

מעניינת ביותר ואף מפורשת, היא תשובתו של רבי דוד בן זמרא, אשר חי בתקופה מאוחרת יותר (1479-1573), נולד בספרד, גלה ממנה ב-1492, שהה במצרים ואף בארץ ישראל. גם תשובתו משקפת את השפעת הפילוסופיה באותה תקופה, דבר שעורר את הרבנים לעסוק בהקשר זה, ולפרש את ענייניה של החכמה היוונית.

בשאלה זו נשאל הרדב"ז, לחוות דעתו על ראובן אשר הלבין פני שמעון ברבים וקרא לו: מין אפיקורוס, ואמר לו: (כנראה בעקבות שלמד פילוסופיה) שבמקום לומר אלוקי אברהם, אלוקי יצחק ואלוקי יעקב הוא הרי יאמר אלוהי אריסטובולוס. בתשובתו יצא הרדב"ז נגד השיטה אשר אסרה לימוד פילוסופיה, ולכן סבר שראובן חטא, בחטא חמור של שקר והוצאת דיבה, ובכך: 'הוציא דיבה גם על רבינו סעדיה גאון, ורבינו האי גאון והחכמים הבאים אחריהם, ואבן גבירול, ור' יהודה הלוי, ור' אברהם בן עזרא והרמב"ם, וחכמי כל דור ודור שבנו מגדל לתלפיות'.

ומוסיף הרדב"ז את גודל ידיעתם של כל חכמי הדורות בתכונת הגלגלים שהם תקופות ומזלות, ואשר היו אף בקיאים ברפואה ובחכמות הטבע ולפי דעתו:

'לא יטעה אחריהם מי שמילא כרסו לחם התורה, לחם אבירים אכו וכל חרד לדבר ה' יבחר מדבריהם המועיל והמסכים לאמונתנו על דרך: "תוכו אכל-קליפתו זרק"⁸¹

הרדב"ז הצטרף לאלו אשר תלו הסבר חכמת יוון באותה דרך ולשון שמדברים האנשים החשובים, ושאר העם לא מכירים בו, וזה מה שנאסר. ומה שאסר ר"ע

⁸⁰ סנהדרין ח ע"ב.

⁸¹ רבי דוד בן זמרא, שו"ת הרדב"ז (מכתב יד), ח', סימן קצא', בני ברק תשל"ה.

בתלמוד⁸² לקרוא בספרים חיצוניים, הרי הכוונה לספרי תלמידיו של יש"ו, אך ספרי הפילוסופים אשר חכמים קראו להם חכמי האומות הרי זה ודאי מותר.

אין ספק כי גם תשובה זו מעידה על נושא טעון זה, אף בתקופתו של הרדב"ז, כאשר כחלק מהצידוד בהיתר או באיסור לימוד פילוסופיה, התקשר לנושא החכמה היוונית והספרים החיצוניים.

בבואו לפרש את המשנה: "ומינה לא תזוע"⁸³ המתייחסות לחובת ההשקעה בלימוד התורה, פירש זאת, ר' עובדיה מברטנורא [חי בסוף ימי הביניים: 1445-1530] על דרך שאמר ר' יהושע, שמותר ללמוד חכמה יונית בזמן שאינו יום ואינו לילה, ומכאן שמותר ללמוד זאת, במקום שאסור ללמוד דברי תורה, כגון בבית המרחץ או בבית הכסא. וזו השיטה האמצעית, שניתן ללמוד חכמה יונית, אך לא על חשבון לימוד התורה.

מצינו בתקופה זו של ימי הביניים, מתחילתה ועד סופה, התייחסויות שונות אך רבות ליחס בין חכמה יונית ולימוד הפילוסופיה.

יש שאסרו לימוד הפילוסופיה, וצירפו לטענה זו את איסור לימוד החכמה היוונית (ר' אבא מארי מלונל ועוד), יש שאסרו לימוד הפילוסופיה או שהתנגדו לה גם אם לא אסרוה לגמרי, אך הפרידו בין חכמה יונית לפילוסופיה (רשב"א, רמב"ן, ר' לוי בן אברהם, ריב"ש רשב"ץ ועוד), ויש אשר התירו לימוד הפילוסופיה מצד החשיבות של ידע והתמודדות עם חכמי הגויים, כאשר יש להקפיד שלא תבוא על חשבון לימוד התורה, וצמצמו את החכמה היוונית לחכמת הרמז והסימנים או לניחוש בכוכבים וכדומה (רמב"ם, רדב"ז, ר' עובדיה מברטנורא)

פרק ו': התייחסות בעת החדשה ללימוד החוכמות

והקשר לחכמה היוונית

תקופת העת החדשה, מאופיינת בהתפתחות מדהימה של המדע, המצאות וגילויים מדעים חדשים. תקופה בה הדפוס, החשמל, הטכנולוגיות השונות תפסו מקום, אך במקביל הפילוסופיה שינתה כיוון מסוים, ואולי אף תפסה מקום פחות בחשיבותו, דבר שהוריד את הויכוחים הגדולים לגבי לימודה, והפולמוס הפנה מקום להבנה גדולה יותר, ולחשש קטן יותר מפני הפילוסופיה.

⁸² סנהדרין צ ע"א.

כבר הבאנו את שיטתו של המהר"ל מפראג אשר תפס את החכמה היוונית כמליצה ומשל והיא זו שנאסרה, שכן אין בה תועלת בהבנת חכמת התורה, אך התיר ללמוד חכמות אשר באות ללמד על מציאות וסדר העולם, שמותר הלימוד בהם, כאשר על ידם יש תועלת בהבנת חכמת התורה⁸⁴.

דווקא הרב בעל התניא, בהסברו את גדרי תלמוד תורה, התייחס הלכה למעשה בעניין לימוד החכמות:

אפילו בחכמות העולם אסור לעסוק [...] ואפילו מי שלמד כל התורה כולה, שמא יאמר למדתי חכמת ישראל אלך ואלמד חכמת אומות העולם [...] אין לך רשות להיפטר מתוכם. ואין צריך לומר תלמיד חכם שחייב לקיים והגית בו יומם ולילה ממש, יצא ויבדוק שעה שאינה מן היום ואינה מן הלילה ויעסוק בהם. ומ"מ באקראי מותר לתלמיד חכם ללמוד בשאר חכמות שיוכל ללמוד מתוכם דברי תורה ויראת שמים ודרך ארץ אך לא שאר העם, ובלבד שלא יהא ספר מינים, שהם ספרי הפילוסופיים מאומות העולם, שהיו מינים וכופרים בהשגחה ובנבואה, שאסור לקרות ולעיין בהם כלל אפילו באקראי [...] ולא עסקו בהם חכמי דורות שלפנינו אלא כדי להשיב עליהם ולחזק דתנו[...]⁸⁵.

גם כאן אין איסור גורף ללימוד חכמות, אולם יש אזהרה מלימוד ספרי מינים והפילוסופיים, אשר התעסקו בהם חכמי דורות שלפנינו, כאשר לא הייתה ברירה, מה שאין כן בימינו.

בשאלה מעניינת אשר הוצגה לפני הרב עובדיה יוסף⁸⁶, בדבר העדפת ישיבה תיכונית או ישיבה קדושה, האריך הרב בחשיבות לימוד התורה, והביא אף ראייה מהרמב"ם עצמו שהעיד כי מה שעסק בחכמות אחרות כפילוסופיה וכדומה בא רק לשמש כרקחות וטבחות לתורה, ולהראות לעמים ולשרים את יופיה, וסיכם כי יש להעדיף את לימודי הישיבה הקדושה על פני הישיבה התיכונית. גם הוא בכל תשובה זו לא הזכיר את איסור הלימוד של חכמה יוונית, אלא שפלפל בהערה, בסתירת דבריו של ר' ישמעאל בהקשר ללימוד החכמה היוונית מול שיטתו במחלוקתו עם רשב"י, ובכל אופן לא הביא כל עניין ההתייחסות לגבי חכמה יוונית, הלכה למעשה.

יש להעיר שעוד רבים השו"תים אשר עוסקים בענייני לימוד אקדמיה, מדע וכדומה אך בדרך כלל לא נקשר העניין כלל ללימוד חכמה יוונית, לאמור, שבכלל הופנמה השיטה

⁸³ ר' עובדיה בר אברהם המון, בפירושו על המשניות, אבות ה': כב'.

⁸⁴ יהודה ליוואי, נתיב תורה, 'נתיבות עולם', עמ' ס', בני ברק, תש"מ.

⁸⁵ הרב שניאור זלמן, הלכות תלמוד תורה, 'שולחן ערוך הרב', חלק ה', ג': ז', עמ' רא', ירושלים תשנ"ג.

⁸⁶ הרב עובדיה יוסף, שו"ת 'יחוד דעת', ג', סימן עה', ירושלים תש"מ.

שחכמה יוונית צומצמה בעיקר לענייני השיחה והרמז ולא לעניין שאר החכמות, אשר העסק בהם נוגע יותר בעניינים אחרים של איסור ספרים חיצוניים, ספרי מינות וכדומה.

סיכום

ניסינו במאמר זה לחשוף במעט את ההשתלשלות המעניינת של איסור לימוד החכמה היוונית.

ניתן לחלק זאת לשלוש תקופות:

א. התקופה התלמודית: בה נגזרה הגזירה לאיסור לימוד חכמה יוונית, אך הגזירה באה בגלים. תקופה זו מתאפיינת בהשפעת התרבות היוונית על החברה היהודית, דבר שעורר חשש בפני עצמו, ובודאי על אחת כמה וכמה שהביאה תקלות על ידי העברת סודות ומיסתורין על ידי שפת הרמז והסימנים המיוחדת לחכמה היוונית. הן אם הייתה הרחבת הגזירה, הן אם הייתה הדגשה באיסור הגזירה והחמרה, הדבר רק מעלה את העסוק החוזר והחשש מהשפעת התרבות החודרת לחברה, ובודאי כאשר הדבר סיבב את החורבן או הושפע ממנו. נראה שעיקר האיסור הוסב על לימוד לדור הצעיר. חשש נוסף בהתייחסות ללימוד זה היה מפני ביטול תורה שכרוך בכך, ועוד מפני ההשפעה ההרסנית בפני עצמה של התרחקות מתורת ישראל, והתקרבות לחצרות המלכות. עם כל זאת, מגמת האיסור הייתה מצומצמת לשפת הרמזים והסימנים ולא ללשון ולתרבות כולה.

ב. ימי הביניים: ראינו על פני כל תקופת ימי הביניים התייחסויות שונות למקור האיסור של חכמה יוונית, כאשר התייחסויות אלו באו על גלי החשש הגובר והולך מפני הפילוסופיה אשר נכנסה לספרי תלמידי החכמים. יש אשר הרחיבו את האיסור והשליכו אותו אף על הפילוסופיה, ויש שאסרו או התירו ללא קשר ל'חכמה היוונית', אך מגמת הרחבה של האיסור והתייחסות הרבה אליו בהקשר לפילוסופיה והמדע- ברורה. באותה תקופה נוסף גם חרם חדש שהוכרז על לומדי הכתבים הפילוסופיים, אך גם הוא צומצם בעיקר לעניין הלימוד של הדור הצעיר עד גיל 25. גל הפילוסופיה אשר שטף את העולם קידם והזמין דיון נוסף בגדרי החכמה היוונית.

ג. התקופה החדשה: בו בעת בו שקט הפולמוס על לימוד הפילוסופיה, והתחדש או הוחלף יותר לחשש מפני לימוד המדעים והאקדמיזציה, הובאו דיונים חדשים

בפוסקים בהתייחסות לשאלות אלו, אך בדרך כלל בניתוק משאלת ה' חכמה היוונית' אשר האיסור שבה, הוסכם כמצומצם בעיקר לשפת הרמז והסימנים ולא נוגע בצורה ישירה לשאלות אלו.
המגמה הברורה על פני כל התקופות היא:

- א. החשש מביטול תורה הקיים בלימוד החכמות והשפות.
- ב. החשש מהשפעה שלילית על עצם הקירבה לתרבות השונה, וריחוק מתרבות ישראל.
- ג. החשש מפני העברת סודות וידע לאנשים מחוץ לעם ישראל.
- ד. היתר הלימוד בחוכמות שונות כאשר בא לצורך הגנה על תורת ישראל או עם ישראל, והן לעיתים לצורך פרטי של פרנסה. כאשר אין צורך בזה, יש להשקיע כל הזמן בלימוד התורה.
- ה. עיקר הבעיה היא ללמד את הבנים של הדור הצעיר.

ניתן לסיים דיון זה בבקשה אשר בברכת התורה:

'והערב נא ה' אלוקינו את דברי תורתך בפינו ובפיות עמך בית ישראל, ונהיה אנחנו וצאצאינו, וצאצאי עמך בית ישראל, כולנו יודעי שמך ולומדי תורתך לשמה'.

שער אגדה

ראש הישיבה - הרב מרדכי גרינברג שליט"א

ג' תפילותיו של משה (חלק ב')

א. המאריך בתפילה

א"ר חנין א"ר חנינא, כל המאריך בתפילתו אין תפילתו חוזרת ריקם, מנ"ל, ממשה רבנו, שנא' "ואתפלל אל ה' ", וכתוב בתריה "וישמע אלי גם בפעם ההיא",¹ איני, והא א"ר חייא בר אבא א"ר יוחנן, כל המאריך בתפילתו ומעיין בה, סוף בא לידי כאב לב, שנא' "תוחלת ממושכה מחלה לבי",² מאי תקנתיה, יעסוק בתורה, שנא' "עץ חיים תאווה באה"³ ואין עץ חיים אלא תורה שנא' "עץ חיים היא למחזיקים בה"⁴, לא קשיא, הא דמאריך ומעיין בה, הא דמאריך ולא מעיין בה.⁵

ופירש"י: מעיין בה, מצפה שתעשה בקשתו ע"י הארכתו, סוף שאינה נעשית ונמצאת תוחלת ממושכה חיים, והיא כאב לב, כשאדם מצפה ואין תאוותו באה.

הציפיה של האדם שהקב"ה יקבל את תפילתו משום שהוא מאריך בה וסבור שהקב"ה חייב לקבל תפילתו, פוגמת בערך התפילה. אנו איננו מתפללים רק כדי שהקב"ה ישמע ויקבל תפילתנו. תוארו של הקב"ה איננו "מקבל תפילה", אלא "שומע תפילה". הוא מבטיחנו שישמע תפילתנו, אך לא הבטיח שיקבל אותם ויענה להם. ופעמים זהו מזלו של האדם, שהקב"ה איננו מקבל תפילתו, משום שפעמים אדם מבקש דברי שטות שמוטב שלא יענה להם. עיקר התפילה היא עבודה שבלב, שהאדם עומד בפני מלך מלכי המלכים וקרוב אליו כבן אל אביו.

¹ דברים ט, כ

² משלי יג, יב

³ שם

⁴ שם ג, יח

⁵ ברכות לד :

אלו שמצפים הרבה ולא נענים, הרי זה גורם לתוחלת הלב, אך פעמים שהבקשה מתקבלת ומתגשמת ובאה כהפתעה, והרי זה עץ חיים.

למשל, יעקב התייאש מלראות את יוסף בעודנו חי, "כי ארד אל בני חיים שאולה"⁶, והנה לפתע, אחר עשרים ושתים שנה – "אני יוסף"⁷, ובאומרם ליעקב "עוד יוסף חי", - "ותחי רוח יעקב אביהם"⁸. הנה התאוה באה, והרי היא עץ חיים.

וכן גאולת ישראל במצרים. "ויהי בימים הרבים ההם ויאנחו בני ישראל מן העבדה"⁹. עשרות שנים של עבדות קשה וצפיה לגאולה, "תוחלת ממושכה מחלת לב", אף משה עצמו כבר התייאש, והוא רועה צאן במדבר, והנה – "לך אל פרעה", "פקד פקדתי", בפתאומיות באה התאוה והיא עץ חיים – "וויאמן העם".

וכך גאולת המשיח. זמן כה רב ממתנינים לו, והנה יבא המשיח בפתאומיות, בהיסח הדעת, וידוע תיאורו של ר' חיים מוולאזין בזה (עי' בעל התשובה ע"מ 236).

וכך ימצא כל אדם בחייו האישיים איך ציפיה גורמת למחלת לב, ופעמים בפתאומיות התאוה באה והיא עץ חיים.

ומסקנת הגמ', שתפילה אינה צריכה לבא מתוך ציפיה להתגשמותה, אלא כבן מוכה המתרפק על אביו, גם אם אין האב עוזר, מ"מ יש לפני מי לשפוך שיח.

המקור ללימוד זה הוא ממשוה רבנו. ויש לברר, כמה פעמים התפלל משה, ומהי אריכות התפילה?

ב. ג' תפילותיו של משה

א. בעודו על ההר הודיעו הקב"ה "לך רד כי שחת עמך"¹⁰, וזה היה בסוף ארבעים הימים הראשונים, ואז התפלל משה, כאמור "וינחם ה' על הרעה אשר דבר לעשות לעמו"¹¹. תפילה זו לא היתה ארוכה, שהרי מדובר ביום האחרון לשהייתו על ההר.

ב. לאחר ירידתו מן ההר ב-י"ז בתמוז, שבר את הלוחות, והשקה את העם, ואז ממחרת אמר להם "אתם חטאתם חטאה גדולה, ועתה אעלה אל ה', אולי אכפרה בעד

⁶ בראשית לו, לה

⁷ שם מה, ד

⁸ שם מה, כה-כו

⁹ שמות ב, כג

¹⁰ שם לב, ז

חטאתכם"¹². ובפי' כי תשא מסופר בקיצור נוסח תפילתו "ועתה אם תשא חטאתם ואם אין מחני נא מספרך אשר כתבת"¹³.

אמנם בפי' עקב הדברים מתוארים בהרחבה יותר, "ואתנפל לפני ה' כראשונה, ארבעים יום וארבעים לילה וכו' כי יגורתי מפני האף והחימה וכו' וישמע ה' אלי גם בפעם ההיא"¹⁴.

ובהמשך "ואתפלל אל ה' ואמר, ה' אלקים אל תשחת עמך ונחלתך אשר פדית בגדלך, אשר הוצאת ממצרים ביד חזקה" וכו'. והם עמך ונחלתך אשר הוצאת בכחך הגדול ובזרועך הנטויה"¹⁵.

ויש לדקדק, שבכי תשא אמר "בכח גדול וביד חזקה", ואילו בעקב אמר "אשר פדית בגדלך אשר הוצאת ממצרים ביד חזקה". ועוד, שכאן הוסיף התיאור "ונחלתך", ל"עמך". ותפילה שניה זו התפלל ארבעים יום, וזה נוסף לויחל שהתקבלה כבר בסוף ארבעים הימים הראשונים, ונאמר שם "וינחם ה' על הרעה אשר דבר לעשות לעמו". מה א"כ ביקש פעם נוספת?

והרי מוכח שהיתה כאן בעיה נוספת, שהרי אמר משה "כי יגורתי מפני האף והחמה", הרי שלא היה משה רגוע, וע"ז נאמר "וישמע אלי גם בפעם ההיא". והלא כבר נענה לו לפני כן?

ג. בסוף המ' יום השניים נאמר לו "פסול לך שתי לוחות אבנים כראשונים, ועלה אלי ההר וכו' "¹⁶, ובהמשך נאמר שמשה אכן פסל וכתב את הלוחות, ומסיימת הפרשה "וואנכי עמדתי בהר כימים הראשונים, ארבעים יום וארבעים לילה, וישמע ה' אלי גם בפעם היא, לא אבה אשחיתך, ויאמר ה' אלי קום לך למסע לפני העם, ויבאו וירשו את הארץ אשר נשבעתי לאבותם לתת להם"¹⁷.

הרי תפילה שלישית, שלא ברור מה טיבה אחרי שתי התפילות הקודמות שהיו במי' הימים הראשונים ובמי' הימים האמצעיים.

¹¹ שם לב, יד

¹² שם לב, ל

¹³ שם לב, לב

¹⁴ דברים ט, יח

¹⁵ שם ט, כו

¹⁶ שם י, ב

¹⁷ שם י, י

כשנחזור לפ' תשא, יתברר לנו שבמ' האחרונים שהחלו בר"ח אלול והסתיימו ביום הכיפורים, נתן למשה את י"ג המידות, ואז אמר לו "הנה אנכי כורת ברית, נגד כל עמך אעשה נפלאות אשר לא נבראו בכל הארץ ובכל הגויים"¹⁸. מה היתה בקשתו של משה בפעם השלישית, שע"ז נענה בהבטחת הברית.

א. הבקשה הראשונה.

באמת משה ביקש ג' דברים, והשנים האחרונים היו קשים יותר מאשר הבקשה הראשונה.

כנגד גזרתו של הקב"ה להשמיד את ישראל ביקש משה "למה יחרה ה' אפך בעמך". משה לא ביקש מחילה מתחילה, כיון שישראל רקדו עדיין סביב העגל, והרי זה כטובל ושרץ בידו, ע"כ ביקש רק שלא ישמידם, שלא יתנהג עמם במדת הדין. ולימד זכות עליהם, "למה יאמרו מצרים וכו' ", היינו, גם אם הם אשמים, וכמה שלא יהיו ישראל רעים, הרי המצרים גרועים מהם, וע"כ ביקש להקל "מהדינא קשיא", וה' אמנם ניחם על הרעה שביקש לעשות לישראל, לא על הרעה עצמה, אלא רק מה שביקש לעשות להם, דהיינו להשמידם.

ב. הבקשה השנייה.

כשירד מההר וראה העגל, שיבר הלוחות. ומדוע שברם? ישנם כמה וכמה פירושים, חז"ל אמרו משל לאשה שזינתה והיו קידושין על תנאי, והפר את התנאי כדי שהקידושין לא יחולו כדי שיהיה לה סטטוס של פנויה, כדי שלא יקראו מומר לע"ז¹⁹.

מתן תורה היא הקידושין שבין ישראל והקב"ה, שהרי אשה נקנית בג' דרכים, בכסף בשטר ובביאה. התורה היא השטר, ע"כ החליט משה, השושבין, שמוטב לשבור את מעמד הר סיני, לקרע השטר, כדי שלא יהיו במעמד של מקבלי תורה וממילא ההסתכלות על חטא ע"ז לא תהיה חמורה כ"כ. ואפשר גם ששבר את הלוחות משום שאינם ראויים למתן תורה.

כששבר הלוחות, לא היה מרד בעם, והם שתו כסוטה את המים, ואף שבני לוי הרגו בהם, הבינו את טעותם הקשה. שבירת הלוחות ועצם הופעתו של משה, עשו את שלהם,

¹⁸ שמות לד, י

התחרטו והיו בהם הרהורי תשובה, "ויתאבלו ולא שתו איש עדיו עליו"²⁰. כשמגיע מנחג, אדם גדול, הוא מותיר את רישומו על הקהל, והרהרו בתשובה.

אך משה לא הסתפק בביטול גזירת השמד, הוא ביקש לוחות שניות. הרי אפשר היה להגיע למצב מוזר. אמנם ה' ויתר להם על העונש, אך ניתן היה להשאירם במדבר, בלא לוחות ובלא בחירת עם ישראל. אלא שמשה ביקש שיתנהג עמם כמקח טעות, ואמנם ה' ויתר להם על עונשם, נתבטלה הבחירה ובטלו האירוסין ואין כריתת ברית, וממילא ישארו במדבר כשאר השבטים הפראיים המסתובבים במדבר.

כשאדם חוטא ויורד ממדרגתו אפשר למחול לו, אך האם יש חובה להחזירו למדרגתו הראשונה? גדול בישראל שחטא לוקה, אך לא ברור שחוזר למעלתו. הרמב"ם פוסק שכה"ג אמנם מחזירים אותו לכהונתו, אך לעומתו ראש ישיבה, שהוא ראש הסנהדרין, כשחטא ולקה, אין מחזירים אותו²¹.

היהודים הם אמנם ככהנים, "ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש"²², אך לאחר שנשברו הלוחות ובטל ההסכם וכריתת הברית, האם יש חובה להקב"ה גם להחזירם למעלתם?

כשאמר הקב"ה "הניחה לי ויחר אפי בהם ואכלם ואעשה אותך לגוי גדול", אין הכוונה רק לכליון פיסי, אלא להפסיקם ממעלת גוי גדול שיש להם, שוב לא יהיו העם הנבחר, עם הנצח, "ואעשה אותך לגוי גדול", דרך הצאצאים שלך, והם ישראל ישארו בני נח ככל שאר השבטים ויעלמו מן הזכרון ההיסטורי. וכי זוכר מאן דהוא מי היו השבטים שנעו ונדו אז במדבר? יהיו הם כמוהם, וכי חייב אדם להחזיר את גרושתו? וכן בפרשת עקב, "הרף ממני ואשמידם" – פיסית, "ואמחה את שמם" – לאו דווקא פיסית, אלא ששם ימחה. כמו מחה אמחה – לאו דוקא פיסית, אלא כל עץ שכתוב עליו שם עמלק, חייבין לשרפו, מחה תמחה – אפי' מהעצים והאבנים.

זהו שביקש משה במ' יום השניים. פעם ראשונה פעל לבטל גזירת "ואשמידם", והודיעו ה' שניחם על הרעה. אך משה לא הסתפק בזה, וביקש שיחזיר את הלוחות, שיכתוב שוב שטר קידושין, "ועתה אם תשא חטאתם, ואם אין מחני נא מספרך אשר כתבת". זוהי בקשה שמשה לא יכל לבקש בפעם הראשונה, בעוד העם רוקדין סביב

¹⁹ שמו"ר מג, א

²⁰ לג, ג

²¹ סנהדרין פי"ז ה"ח וה"ט

²² שמות יט, ו

העגל. משה אינו מוכן שיצא ממנו עם הברית החדש, כאשר שאר היהודים, אחר שנמחל להם, יסתובבו כאחד השבטים הפראיים במדבר, וע"כ ביקש "אל תשחת עמך". לא ביקש "אל תשמיד", כי זה כבר ביקש לפני כן. השחתה אינה השמדה, השחתה אינה פיסית אלא הורדה ממדרגה, קלקול וחטא.

יכול אדם להשחית מעמדו של חברו ע"י הוצאת שם רע, להוריד את ערכו בעיני הבריות ואף בעיני עצמו. אדם זקוק להערכה, ויש בעלי קנאה שיבטלו דבריו, ואם הוא רגיש, הרי שבפעם הבאה באמת יאמר דברים שאינם בעלי ערך, וערכו יורד בעיני עצמו, ובלא שמחת הנפש אין אפשרות של יצירה. אפי' אלישע ביקש שינגן לו מנגן, כי נבואה נאמרת רק מתוך שמחה.

פעמים באים אלי תלמידים צעירים שרבותיהם מסרו לי לפני כן הערכה לגבי כל אחד, ואמרו שאינם בעלי כשרונות ואינם מבינים, וזה דבר שאינו נכון, צריך רק לעורר את כשרונותיהם, ומי שלא מעורר אותם הוא משחית את אישיותו, אך לא משמיד אותו. בקשתו של משה היתה "אל תשחת", אל תוריד אותם ממדרגתם הראשונה, הרי הם התאבלו וכבר הורידו עדיים והרהרו בתשובה, ואם לא תחזירם הרי הם כמושמידים.

וע"כ הוסיף כאן ואמר "והם עמך ונחלתך". נחלה היא דבר נצחי, "כי לא באתם עד עתה אל המנוחה ואל הנחלה"²³. מנוחה זו שילה ונחלה זו ירושלים²⁴. זה דבר שאין לו הפסק, וכיוון שהם נחלתך, לא יתכן שלא ישוּבו למדרגת העם הנבחר. [יש צורך תמיד לראות את נקודת הטוב שברע, כמו ר"ע שהיה צוחק כשראה השועל שיצא מבית קה"ק. תארו לעצמכם שמדינה כמו אתיופיה היתה חומסת כמה ק"מ משכנתה, האם מישהיא ממדינות העולם היה שם לב לדבר? כמה גודלה של עזה ומצרי טוראן? הרי הם בגודל של "אותיות ותן טל ומטר"! מה כל הרעש בעולם? הרי ישנם בעיות הרבה יותר חשובות, כמו רוסיה, הודו, קשמיר, הונגריה, מה נתפסים כאן לכמה ק"מ, הרי זה דבר קטן שבקטנים! והתירוץ הוא שכל דבר שנוגע ליהודים, הופך להיות ענין מרכזי, העולם משום מה מסתובב סביב ליהודים. רומא למשל כבשה את כל העולם, אך בשום מקום לא השקיעה כ"כ הרבה מאמץ וכח כמו סביב המלחמה על ירושלים. בשום נצחון לא בנתה שער לסמל את הנצחון, ומעולם לא הטביעה מטבעות לזה הנצחון רק ביהודה, כי נצחון על העם הנבחר שאני²⁵.

²³ דברים יב, ט

²⁴ זבחים קיט ע"א

²⁵ הדברים נאמרו כנראה בזמן מבצע סיני.

ועל הענין המרכזי הזה לא היה משה מוכן לוותר, וע"כ אמר "והם נחלתך", שהקב"ה קשר את עצמו בעבותות אהבה לאומה זו, וא"א להפריד ביניהם. והמשיך: "אשר פדית בגודלך".

ב' פנים לגאולת ישראל ממצרים: א. פעמים שהנרדף אינו מעולה מהרודף, הוא איננו איש המעלה, אלא שהרודף כ"כ רשע שכבר נתמלאה סאתו, ואז באה הגאולה לא בזכות הנרדף אלא מחובת הרודף, וזהו שגאל הקב"ה את ישראל ממצרים "ביד חזקה ובזרוע נטויה", כעונש שהוטל על המצרים.

ב. אך יש והנרדף הוא בעל ערך רב, כשרונות ומידות טובות, והקב"ה חושש שאם ישאר בגלות יאבד כל מעלתו, ואז מצילו בזכות הנרדף עצמו.

"ביד חזקה" על המצרים, אך "פדית בגודלך" בזכות ישראל, משום שגדולה היא מידת החסד, "לך ה' הגדולה והגבורה". גבורה כמו יד חזקה היא מידת הדין²⁶, וזה כלפי המצרים, אך גדולה היא מידת החסד²⁷, וזה מבט כלפי ישראל. כדי שהעם הנבחר לא ישקע ב-מ"ט שיערי טומאה, היה צורך להוציאם, שאל"כ לא תצא התכנית האלקית אל הפועל, והם הרי "עמך ונחלתך". וע"כ מבקש משה נשואין חדשים, חזרה על כריתת הברית, שיחזירם לגדולתם הראשונה. "אל תשחת עמך ונחלתך" – "והם עמך ונחלתך".

"בעת ההיא אמר ה' אלי פסול לך שני לוחות אבנים כבראשונים"²⁸. כאן נענה לו הקב"ה על בקשתו השנייה, לא זו בלבד שלא ישמידם, אלא אף יחזיר להם את הלוחות. נישואין חדשים יהיו כאן וישובו להיות נחלתך. "וישמע אלי גם בפעם ההיא", חזרה להיות נחלתך.

בתפילתו הראשונה הזכיר רק שהם עמך, וכן הזכיר "בכח גדול וביד חזקה", משום שבתפילה הראשונה ביקש רק שלא ישמידם, ולא בזכותם אלא מפני שהמצרים גרועים יותר, וכשם שהוציאם בחובת המצרים כן יציל עתה את ישראל, לא בזכותם של ישראל, שהרי עדיין רוקדים סביב העגל.

אך בתפילה השנייה כבר ביקש בזכותם, "אשר פדית בגודלך", "והם עמך ונחלתך". אשר פדית בגודלך, נתת להם חסד, "חסד נעוריק אהבת כלולותיך".

²⁶ מאמר פתח אליהו

²⁷ זהר חדש פ' תולדות מד ע"ב. תיקוני זהר הקדמה דף ט עמ' א.

²⁸ דברים י, א

אנשים מפרשים חסד נעורייך, חסד של ישראל כלפי הקב"ה, וזו טעות, אנשים לא עושים חסד עם רבש"ע. החסד הוא זה שאני ה' נתתי לך, ואני משה רוצה שתתן לי חסד נוסף, שתתן לי לוחות אחרים במקום הראשונים.

ג. הבקשה השלישית.

מעתה יש לשאול, אחר שנענה לו שלא ישמידם, ואף מחזירים למעלתם הראשונה, ומחזיר להם הלוחות, מהי התפילה והבקשה השלישית, במי הימים השלישיים.

"ויאמר פני ילכו והניחותי לך, ויאמר אליו אם אין פניך הולכים אל תעלנו מזה, ובמה יודע אפוא כי מצאתי חן בעיניך אני ועמך, הלוא בלכתך עמנו, ונפלינו אני ועמך מכל העם אשר על פני האדמה". "ויאמר ה' אל משה, גם את הדבר הזה אשר דברת אעשה, כי מצאת חן בעיני ואדעך בשם".²⁹ ואז גילה לו י"ג מידות. ומשה אמר לו "אם מצאתי חן בעיניך ה', ילך נא ה' בקרבנו, כי עם קשה עורף הוא", ואמר לו הקב"ה "הנה אנכי כורת ברית, נגד כל עמך אעשה נפלאות אשר לא נבראו בכל הארץ ובכל הגוים".³⁰

"כי עם קשה עורף הוא", מפרשים – אעפ"י שהוא עם קשה עורף. אך בתרגום תרגם "ארי עם קשי קדל הוא" כלומר: כי עם קשה עורף הוא. מהי א"כ סמיכות הפרשיות שה' צריך לסלוח להם כי הם עם קשה עורף.

י"ג המידות מתחילות בה' ה', וחז"ל אמרו ששתי השמות נמנים ב-י"ג המידות, ואין אומרים "ויקרא ה' ", אלא "ויקרא – ה' ה' ". ובגמ' בר"ה שאלו מהו ענין ב' השמות, וענו, ה' קודם שיחטא, ה' לאחר שיחטא, ה' קודם שישוב, ה' לאחר שישוב.³¹

ה' אחד הוא, שהוא מקבל חוטא בתשובה, ולא רק שמוותר לו על עונשו, אלא אף מחזירו למעמדו הקודם, והזדונות נהפכות אף לזכויות. וזהו שביקש משה להחזירם למעמדם הראשון. אך מהו ה' קודם שיחזור בתשובה? שה' נמצא עם החוטא אף לפני שעשה תשובה!

²⁹ שמות לג, יד-יז

³⁰ שם לד, י

³¹ יז ע"ב, דברי הרב זצ"ל צ"ע, שמאריך בענין ה' שלאחר החטא קודם שישוב, אך בגמ' נאמר "ה' לאחר שיחטא וישוב". הרי שאין השם אלא לאחר חטא ותשובה ולא מצינו ה' לאחר שחטא וקודם שישוב. ועי' בעל התשובה עמ' 54, גם שם מאריך בענין השם שלאחר החטא שמסייע לאדם לשוב. ואפשר היה לציין מקור ליסוד זה מהפסוק בתהילים כה', ח' – "טוב וישר ה' על כן יורה חטאים בדרך". שמראה לחוטאים דרך תשובה.

ר' חיים מוולוז'ין אמר שה' נקרא אב, אך נקרא גם אם, "הלא אב אחד לכולנו"³², אך הוא גם האמא, "כאיש אשר אמו תנחמנו, כן אנכי אנתמכם"³³. אב ואם, שניהם אוהבים את בנם, ולא שייך למדוד מי אוהב יותר, אך בכל אופן יש חילוק בין אהבת האב לאם. אבא אוהב לשחק עם בנו, אלא שכל זה כשהתינוק נקי, וברגע שהוא מתלכלך משליכו האב אל זרועות האם, כדי שתנקה אותו, תרחץ אותו, ואז יחזור האב לקחתו.

אילו היה הקב"ה רק אב היה אוהב אותו רק כשאנו נקיים, רק לאחר שעשינו תשובה, אך כשאדם מתלכלך בחטא, היה משליך אותו. אך מאחר והקב"ה משמש גם כאם לישראל, הוא אינו משליך את החוטא אף בשעה שהוא מטונף בחטא, "השוכן אתם בתוך טומאתם", והוא דוחפו לתשובה. הרהורי תשובה שיש לחוטא, כשמצפוננו מציק לו, הרי זה תוצאה של ה' לאחר שיחטא. ה' לא רק מקבל שבים, אלא גם דוחפו לעשות תשובה, הוא לא יתן לו ליפול.

וז"ש הרמב"ם³⁴ שאין ישראל נגאלין אלא בתשובה, אך גם זה כותב הרמב"ם, שישאל מובטחים שיעשו תשובה, שהקב"ה ידאג לדחוף אותם לתשובה.

כשאמר ה' "הנה מלאכי ילך לפניך", אמר לו משה "אם אין פניך הולכים, אל תעלנו מזה", משום שאף אם מחל להם והחזירם למעלתם, מה הבטחון שלא ישובו ויכשלו, מניין שהלוחות לא ישברו פעם שניה, ואז כבר לא יהיה משה עמהם, ומי ידחוף אותם אז לתשובה? אין די בזה שה' מקבל שבים. כשהוא שב, גם האב מוכן לטפל בו, אך מי ידחוף אותם בשעה שהם שקועים בבוץ, מי ילחש באזניהם שיש לחזור בתשובה?

ע"כ ביקש משה שילך ה' בקרבנו, לטפל בהם גם כשהם מטונפים, "השוכן אתם בתוך טומאתם", וע"ז אמר "כי עם קשה עורף הוא", שהרי הם ודאי יחטאו פעמים נוספות, ומי ידחוף אותם אז לעשות תשובה?

לא נאמר שהקב"ה מקבל שבים בלבד, אלא "אתה נותן יד לפושעים". הקב"ה לא יתן לפושע לטבוע בבוץ, הוא יושיט לו יד, יעזור לו ויקפיץ אותו מעבר לבוץ.

זו היתה הבקשה במ' הימים האחרונים. וע"כ כמה פעמים שחטאו ישראל במשך הדורות בע"ז, מ"מ חזרו בסופו של דבר, והיהדות עדיין קיימת. כמו בימי מרדכי ואסתר שייב אלף יהודים הלכו לסעודת אחשוורוש, אך כשגזרה עליהם אסתר לצום, קיבלו. ומי דחף אותם? ה' קודם תשובה.

³² מלאכי ב, י

³³ ישעיהו סו, יג

"וישמע ה' אלי גם בפעם ההיא", נענה לו פעם שלישית, לא רק שיקבל שבים, אלא ה' – קודם שישוב, שמסייע להם לחזור, עוד לפני שחזרו דוחף אותם לתשובה. "הנה אנכי כורת ברית, נגד כל עמך אעשה נפלאות", שוב לא יהיה סילוק שכינה מישראל, שכינה תשכון בכל מצב, בטהרה או בטומאה, "השוכן אתם בתוך טומאותם".

"ואכתוב על הלוחות כמכתב הראשון", חזרו למעמד הקודם. "ואנכי עמדתי בהר כימים הראשונים ארבעים יום וארבעים לילה", לבקש על הדבר הנוסף הזה, שגם בשעת החטא, עוד לפני התשובה, תהיה עמם.

זהו שביקש משה באחרונה, ונענה גם על זה. וזוהי כוונת הגמ' שמה האריך בתפלתו, שנא' "ואתפלל אל ה'", וכתוב בתריה "וישמע אלי גם בפעם ההיא", אין לך לדאוג על עתידם של ישראל, גם בשעה שיחטאו, "קום לך למסע לפני העם ויבואו וירשו את הארץ אשר נשבעתי לאבותם לתת להם".

זוהי כוונת הגמ' שהמאריך בתפלתו אין תפלתו חוזרת ריקם, שנא' "ואתפלל אל ה'", וכתוב בתריה "וישמע אלי גם בפעם ההיא", גם בפעם השניה כשביקש להחזירם למעמד הראשון, וגם בפעם השלישית כשבקש שלא יעזבם בשעת החטא, אלא יעוררם לתשובה.

³⁴ הלי תשובה פ"ז ה"ה

ראש הישיבה - הרב מרדכי גרינברג שליט"א

משה ומעשה העגל

ניסיונו של משה בחטא העגל (חלק א')

"וידבר ה' אל משה לך רד כי שיחת עמך וכו', ויאמר ה' אל משה ראיתי את העם הזה והנה עם קשה עורף הוא, ועתה הניחה לי ויחר אפי בהם ואכלם, ואעשה אותך לגוי גדול"¹.

ואמרו ע"ז חז"ל:

"לך רד – רד מגדולתך, כלום נתתי לך גדולה אלא בשביל ישראל, ועכשיו ישראל חטאו, אתה למה לי, מיד תשש כוחו של משה ולא היה בו כח לדבר"².

והוסיף רש"י: "באותה שעה נתנדה משה מפי בי"ד של מעלה".

ועתה הניחה לי – אמר ר' אבהו, אלמלי מקרא כתוב, אי אפשר לאומרו, מלמד שתפסו משה להקב"ה, כאדם שתופס את חברו בבגדו, וא"ל, רבש"ע אין אני מניחך עד שתמחול ותסלח להם"³.

ובמדרש הוסיפו:

וכי משה היה תופס להקב"ה שהוא אומר הניחה לי, אלא למה הדבר דומה, למלך שהיה כועס על בנו והכניסו לקיטון ומתחיל מבקש להמיתו, והיה המלך מצעק מן הקיטון: הניחה שאכנו, והיה הפדגוג עומד בחוץ, אמר הפדגוג, המלך ובנו לפניו בקיטון, למה הוא אומר הניחה לי, אלא מפני שהמלך מבקש שאלך ואפייסנו על בנו, לכך הוא מצעק הניחה לי, כך אמר הקב"ה למשה ועתה הניחה לי, אמר משה, מפני שהקב"ה רוצה שאפייס על ישראל לפיכך הוא אומר ועתה הניחה לי, מיד התחיל לבקש עליהם רחמים"⁴.

¹ שמות לד, ט.

² ברכות לב..

³ שם שם.

⁴ שמו"ר מב, ט.

ויש להבין, בשלמא מלך בשר ודם, יש מקום לומר שכשהוא כועס וחושש שלא ישתלט על יצרו ולא יוכל להתחרט, מבקש מאחרים שיחזיקוהו שלא יכה, אך ודאי שאין זה שייך אצל רבש"ע. וממה נפשך, אם רצונו לכלות את ישראל, מדוע ביקש ממשה שיניח לו, ואם אינו רוצה להשמידם, מדוע יש צורך בתפילותיו משה? ועוד, אחרי שאמר לו רד מגדולתך, איך נשאר משה בגדולתו, והרי לא קם בישראל נביא כמשה.

ודבר נוסף שיש להבין. הפרשה מתחילה בדברים קשים: "וידבר ה' אל משה לך רד", ומיד לאחר זה נאמר "ויאמר אל משה ראיתי את העם הזה וכו' " ואמירה היא לשון רכה. ועוד, מדוע חילק הקב"ה דבריו לשנים "וידבר – ויאמר", והרי הכל היא פרשה אחת.

להבנת הדברים יש לברר קודם, מי היה גדול ממי, משה מהאבות או האבות ממשה. בפסוק נראה שהאבות היו גדולים, שהרי בפרשתנו משה נתלה באבות, "זכור לאברהם ליצחק ולישראל עבדיך אשר נשבעת להם בך וכו' " ⁵.
וכן אמרו חז"ל בפ' וארא:

"וארא אל אברהם וכו' ", א"ל הקב"ה: חבל על דאבדין ולא משתכחין, יש לי להתאוון על מיתת האבות, הרבה פעמים נגליתי אליהם באל שדי ולא אמרו לי מה שמך, ואתה אמרת מה שמו ⁶.

וכן אנו אומרים בתפילה "אלקי אברהם אלקי יצחק ואלקי יעקב", ואין מוסיפים אלקי משה, שאין קורין לאבות אלא לשלשה.

לעומת זה, אנו אומרים ב"אני מאמין" שמשה הוא גדול הנביאים "משה רבנו הוא אביהם של כל הנביאים אשר היו מלפניו ואשר קמו אחריו, כולם הם תחתיו במעלה, והוא היה הנבחר מכל מין האדם אשר השיג מידיעתו יותר מכל מה שהשיג או ששיג שום אדם שנמצא או שימצא וכו' " ⁷.

וכך נאמר גם בתורה: "אם יהיה נביאכם ה' במראה אליו אתודע, בחלום אדבר בו, לא כן עבדי משה, בכל ביתי נאמן הוא, פה אל פה אדבר בו וכו' " ⁸. הרי שמשה הוא הגדול שבכולם, אף מן האבות.

⁵ שמות לב, יג.

⁶ שמו"ר, סנהדרין קיא.

⁷ העיקר הז' של הרמב"ם בהקדמה לפרק חלק.

⁸ במדבר יב, ו.

יש הבדל בין משה לאבות בתחילת דרכם. אברהם למשל, בחיפושיו אחר רבש"ע, לא היה לו כל סיוע מלמעלה, הרמב"ם בהל' עבודה זרה מתאר את דרכו.

העולם היה שקוע בע"ז, "ועל דרך זה היה העולם מתגלגל והולך, עד שנולד עמודו של עולם, שהוא אברהם אבינו, כיון שנגמל איתן זה התחיל לשוטט בדעתו, והוא קטן, ולחשב ביום ובלילה, והיה תמיה היאך אפשר שיהיה הגלגל הזה נוהג תמיד ולא יהיה לו מנהיג ומי יסובב אותו, לפי שאי אפשר שיסבב את עצמו, ולא היה לו לא מלמד ולא מודיע דבר, אלא מושקע באור כשדים בין עובדי ע"ז הטפשים, ואביו ואמו וכל העם עובדים ע"ז, והוא היה עובד עמהם, ולבו משוטט ומבין עד שהשיג דרך האמת וכו"ו".⁹

לאברהם לא היה כל סיוע מלמעלה, כל הסביבה היתה נגדו, ומעצמו הגיע למסקנה הנכונה, וכשגילה את אלוקים היה בן ג' שנה או מ"ג שנה לדעת הרמב"ם, ועד שנתגלה לו אלוקים היה בן ע"ה, ועד אז לא נראה אליו ולא דיבר עמו, ועשרות שנים היה אברהם המהפכן הגדול, שכולם לגלגו עליו, וכשנשאל אם אלוקים נגלה אליו או סייע לו, לא היה לו מה להשיב, ולא היה לו כל נס וכל גילוי אלוקים, והכל בדרך הטבע, ולא היתה לו כל הזדמנות להראות שאמונתו נכונה, ואעפ"כ לא נתייאש, והתחיל לעשות את הנפש בחרן, והכל מעצמו, מתוך מסירות נפש.

וכך אצל כל האבות, לא היו להם כל ניסים גדולים, להיפך, כל חייהם היו רדופים קשיים ונסיונות ללא ניסים גלויים, חוץ מהפלא של שרה שילדה בת תשעים שנה, אך אין להשוות נס זה לכל מה שאירע למשה. כל פרסום שם ה' אצלם היה דרך הסתרת פנים ובדרך הטבע, והקב"ה לא סייע להם. להיפך, הוא ערם עליהם קשיים ונסיונות. וע"כ נקרא אלוקי אברהם, לא רק במובן שהם האמינו בו, אלא כמו שאומרים בית אברהם, היינו בית השייך לאברהם מחמת קניינו. כך אלוקי אברהם הכוונה אלוקים הקנוי לאברהם, היינו שקנאוהו דרך יסורים, נסיונות ומסירות נפש, ומאז הוא שייך להם.

אצל משה היה התהליך שונה לגמרי. על משה לא נאמר שחיפש את אלוקים כפי שנאמר על האבות, ההיפך הוא הנכון, אלוקים חיפש את משה, ובעם הראשונה שנגלה אליו, היה משה בן שמונים שנה, וגם אז מיאן משה למלא השליחות שהוטלה עליו. עפ"י דברי חז"ל, התווכח הקב"ה עם משה שבעה ימים, ולבסוף ניאות רק לאחר שמסר לו הקב"ה כמה סימנים וגילה לו את שמו. ומאז התלווה אליו הקב"ה בכל פעולותיו וסייע לו במערכת ענפה של ניסים גלויים. משה לא גילה את ה', אלא ה' נתגלה אליו. אברהם נעשה מנהיג דרך קשיים ומסירות נפש, לא כן משה, הוא לא נתבקש לעמוד בנסיונות ובעקדה, ולא היתה כל הקרבה מצדו, הוא לא בנה את מנהיגותו בעצמו, הקב"ה רצה

להוציא את ישראל ממצרים, והוא בחר במשה כדי להגשים זאת, מבלי שהוצרך להוכיח את מנהיגותו ע"י חיפושים ויגיעה. וע"כ ברגע שחטאו ישראל, אמר לו הקב"ה "לך רד" – רד מגדולתך. אותה הנהגה שנתתי לך, בטלה. הרי אתה לא התייגעת ולא סבלת בשבילם, אני הוא שבחרתי בך לצרכם, מעתה כשסרו מן הדרך, שוב אין צורך בך. ההנהגה הראשונה בטלה. יש מלך הירש את מלוכתו, ויש הבונה אותה. אתה לא בנית רק ירשת, וכשאין עם אין מלך.

זה היה הדיבור הראשון, הקשה "וידבר ה' – לך רד".

אלא שמיד הציע הקב"ה למשה הצעה חדשה. האבות בנו את מנהיגותם ואילו משה ירשה, ירושה זו בטלה, אך עתה ניתנה אפשרות חדשה למשה, לבנות את מנהיגותו, כפי שעשו האבות, וע"כ באו הדברים כאמירה חדשה, רכה, "ויאמר ה' אל משה וכו' ועתה הניחה לי ואכלם ואעשה אותך לגוי גדול".

אתה, משה, יכול להתדמות לאבות, לבנות את העם מחדש. "ראיתי את העם והנה עם קשה עורף הוא", אינני מבטיח לך חיים קלים כפי שהיה עד עתה, השאלה היא אם הנך מוכן לקחת על עצמך את העם הקשה הזה ולהתחיל לבנות אותו מחדש, הפעם ללא קולות וברקים, ללא ניסים גלויים, דרך "ויתלוננו", דרך מסה ומריבה ובנות מדין וכדו'. שתי אפשרויות לפניך, האם תרצה את ההנהגה הישנה, הקלה, כשאני מוביל את העם, אז אינך המנהיג המצופה, ואז "אכלם". אך ישנה אפשרות אחרת, "הניחה לי", שתאחוז ב"קפוטה" שלי ותאמר שמעתה האחריות עליך, "הניחה לי" – לא רק שתתפלל עליהם, אלא שתקח אחריות, כמו אברהם באור כשדים.

רבש"ע העמיד בפני משה ב' אפשרויות, א. ואעשך לגוי גדול. ב. הניחה לי, רמוז לו על האפשרות השניה שימסור נפשו ויהיה כאברהם.

ואז אמר משה "א"כ, אין דבר תלוי אלא בי", אני מוכן להיות המנהיג, לא כזה שבא בתלונה על הקב"ה, אלא שלוקח אחריות על עצמו. הפעם הוא מוכן לבנות את העם בתהליך ארוך ומסובך, ומוכן לסבול כאברהם בשעתו. וע"כ המשיך "זכור לאברהם יצחק וכו' ", כמו שהם קיבלו על עצמם כך מוכן גם אני לקחת על עצמי.

מתן לוחות שניות כבר לא היה בקולות וברקים כראשונים, לא לוחות שנאמר עליהם "אשר כתבתני", הפעם נאמר "פסול לך", לא היו אלה מכתב אלקים, משה צריך מעתה

⁹ הלי ע"ז פ"א.

להכות על לבם של ישראל, ללמדם תורה בסבלנות ובמסירות נפש ולא להתייחס מהדרך הארוכה.

ממשה ואילך מתחילה תורה שבעל פה. בלוחות הראשונים לא היה למשה הרבה מה לפעול, ה' דיבר ולימד תורה לישראל, אך מעתה משה מלמד את ישראל לדורותיו. "משה, שפיר קאמרת" מזכר בגמ', היינו כל ת"ח ממשיך פעלו של משה, כל רב ומנהיג יש לו תפקיד בהרבצת תורה.

זהו שאמר ר' אליעזר, שאמר הקב"ה למשה "כלום נתתי לך גדולה אלא בשביל ישראל", הרי אני נתתי לך את הגדולה, ולא אתה מסרת נפשך עליה, ועתה שחטאו, אתה למה לי, וכיון שאמר לו "הרף ממני", היה צריך משה להראות על אתר, את נכונותו להיות מנהיג תוך כדי מסירות נפש, כפי שהיו האבות. ואם יסכים להצעה הראשונה, שיהיה הוא עצמו גוי גדול – נכשל בנסיון. "הרף ממני", אמר לו הקב"ה, ואם אמנם ירפה ממנו, אינו ראוי להנהגה, אינו דומה לאברהם.

ומשה עמד בנסיון, הבין משה שאין הדבר תלוי אלא בו, לאו דוקא להתפלל ולבקש רחמים עליהם, אלא לנקוט יוזמה חדשה, למסור נפשו על ישראל, וע"כ אמר "ואם אין מחני נא מספרך אשר כתבת". ובזה נהיה משה חדש, ברגע שמוכן משה לוותר על גדולתו כדי להציל את ישראל, הוא מצטרף למנהיגותם של האבות, ומוכיח שאכן ראוי הוא להיות מנהיג בישראל.

זהו משל המלך המכה את בנו. מי אינו רוצה להיות אוהבו של מלך ולהנות מקרבתו? אלא שהמלך רוצה לבחון, האם אוהבו מוכן גם לוותר על קרבתו כדי להציל את בן המלך, האם ידידות למלך חשובה לאוהבו יותר מהצלת הבן, וע"כ מכה את בנו ומכריז, שאילולי האוהב כבר היה הורגו לבן, והאוהב חושש מלהתערב, אך כששומע דבריו של המלך מבין שהדבר תלוי בו, מיד מתחזק. יש פעמים שצריך לוותר על הקריירה כדי להציל את הבן.

בזה נעשה משה גדול מאברהם, וע"כ קרן עור פניו רק לאחר מתן לוחות שניות, בראשונה, כשקיבל הכל מלמעלה, לא היה לו גדולה בדין, רק לאחר שמסר נפשו וויתר על כל גדולתו, זכה לה בדין, אז נהיה גדול הנביאים, ונאמר עליו "ולא קם בישראל נביא כמשה" וקרן עור פניו.

חז"ל הודיעונו שאין הקב"ה חוזר מדבר טוב, והיכן מה שנאמר על משה "ואעשך לגוי גדול"? אלא שמעתה כל עם ישראל הוא של משה, וכל התורה נקראת ע"ש משה, "זכור תורת משה עבדי", והכל נעשה כדת משה וישראל.

"וידבר ה' אל משה, לך רד" – מגדולתך, בדרך הקלה, אך אם תרכוש אותה לעצמך, שאני- "ויאמר ה' אל משה וכו', ועתה הניחה לי וכו'".

"ואעשה אותך לגוי גדול", אמר ר"א אמר משה לפני הקב"ה, רבש"ע ומה כסא של שלש רגליים אינו יכול לעמוד לפניך בשעת כעסך, כסא של רגל אחת על אחת כמה וכמה, ולא עוד אלא שיש לי בושת פנים מאבותי, עכשיו יאמרו, ראו פרנס שהעמיד עליהם, ביקש גדולה לעצמו ולא בקש עליהם רחמים"¹⁰.

עתה משמסר נפשו עליהם, הצטרף משה לגי הרגלים של האבות, מכאן ואילך יש לכסא ארבע רגלים, ושוב אין למשה בושת פנים על שביקש גדולה לעצמו.

¹⁰ ברכות לב

המשגיה - הרב אברהם ריבלין שליט"א

רות - מגילת החסד

א. הקדמה – מגילת החסד

"אמר רב זעירא, מגילה זו אין בה לא טומאה ולא טהרה, ולא אסור ולא היתר, ולמה נכתבה? ללמדך כמה שכר טוב לגומלי חסדים" (רות רבה ב', טו').

והלומד תמה: וכי יש מגילה שיש בה יותר טומאה וטהרה, אסור והיתר מזו של רות? שלש מחמש המגילות הן ספרי חכמה שאין בהן הלכות כלל¹. במגילת אסתר אכן מופיעות הלכות אבל רק כאלו הנוגעות לחג הפורים, מכל המגילות האחת והיחידה המשופעת בהלכות, היא מגילת רות. נכון שרבות מההלכות הללו קשורות במידת החסד², אך במגילה מוזכרות גם מצוות שאינן קשורות לחסד וחלקן אף נלמדות מהמגילה³. מה בא איפוא רב זעירא ללמד? שמא יש לומר שרב זעירא מדגיש שלמרות שרק במגילה זו ישנן הלכות רבות, עניין החסד הוא כל כך מהותי ומרכזי עד שהוא מאפיל על כל העניינים האחרים, וכאילו אינם אלא שרגא בטיהרא. למה נכתבה? [רק] "ללמדך שכרן של גומלי חסדים".

¹ כידוע שיר השירים היא מגילת האהבה בין ה' לעמו, בקהלת הרהורי מחשבות על מהותו של העולם ואיכה הוא קובץ קינות על חורבן הבית, בשלשתן אין הלכות!
² פרק ב' מתאר את יחסו הנפלא של בועז לרות הנובע ממצוות מתנות עניים, אהבת הגר, צדקה בממון ופיוס העני בדברים. בפרק ד' מוזכרות מצוות גאולת שדה ויבום, וכל המצוות הללו הן מצוות של חסד.
³ מחילופי הדברים שבין נעמי לרות למדה הגמרא הלכות גרות (יבמות מז ע"ב) והלכות הקשורות בתשמיש המטה (רות רבה ב', יז'). מסוף פרק א' למדנו שאין לעזוב את ארץ ישראל ללא סיבה מכרעת (בבא בתרא צא ע"א). מפרק ב' למדו שיהא אדם שואל שלום חבירו בשם [ואינו חושש להוצאת שם שמים לבטלה] (רות רבה ד', ז') בפרק ד' למד רב נחמן שברכת חתנים בעשרה ורב אבהו למד הלכות חיתון של מואבי ומואביה (כתובות ז ע"ב). כמו כן למדו הלכות קניינים (בבא מציעא מז ע"א).

בדברים שלהלן נאיר פן אחד של חסד⁴ השזור במגילתנו מראשה עד סופה והיצוק במשך חיי האומה מראשית ימי אבותיה ועד לתקומת ממלכתה, הרמוזה בשלהי המגילה.

ב. בגידת אלימלך מול חסד אברהם

ראשית דברינו בניתוח חמשת פסוקי הפתיחה במגילתנו⁵, המתארים כיצד עזבו אלימלך ומשפחתו את הארץ בעקבות הרעב והשתקעו במואב. אלימלך ובניו מתו "ותשאר האשה משני ילדיה ומאשה". חז"ל החמירו מאד בהעריכם את דמותו של אלימלך וצבעו את אישיותו בצבעים קודרים. את עזיבת הארץ תלו חז"ל במידת הקמצנות וחוסר החסד שהיתה טבועה בו:

"תניא למה נענש אלימלך? לפי שכשבאו שני רעבון אמר, עכשיו כל ישראל מסבבין פתחי, זה בקופתו וזה בקופתו, עמד וברח לו מפניהם. הה"ד וילך איש מבית לחם יהודה" (רות רבה א', ד')⁶.

בניגוד למצוות התורה: "פתח תפתח את ירך לו, ולא ירע לבבך בתתך לו" (דברים טו', ח'–י') חושש אלימלך מפתוח פתחיו לאחיו, ועינו צרה ורעה בהם. וכך מסכם רש"י בפתיחת מגילתנו

"וילך איש – עשיר גדול היה ופרנס הדור. ויצא מארץ ישראל לחו"ל מפני צרות העין, שהיתה עינו צרה בעניים הבאים לדוחקו לכך נענש".

הדברים מקבלים משנה תוקף לפגם, כשאנו מעריכים התנהגות זו של אלימלך אל מול הציפיות והתקוות שתלו בו אחיו, הן במישור הגשמי והן במישור הרוחני. במישור הכלכלי – גשמי נאמר:

"ולמה נענש אלימלך ע"י שהפיל את לבן של ישראל עליהם [משל] לבוליטין [=עשיר] שהיה שרוי במדינה והיו בני המדינה סבורים [=סומכים] עליו ואומרים שאם יבואו שני בצורת הוא יכול לספק את המדינה עשר שנים מזון, כיוון שבאת שנת בצורת יצתה לה שפחתו בסדקי [שוק של תבואה]

⁴ פנים אחרים של חסד בדמויות המגילה וארועים שונים שבה, ידונו אי"ה במאמרים הבאים.

⁵ פסוק ו' "ותקם היא וכלותיה" הוא הפסוק המתחיל את עלילת המגילה, חמשת הפסוקים הראשונים הם הרקע לעלילה, ומתארים תקופה של עשר שנים שקדמה לה.

⁶ בתורה תמימה כאן מובא: "וכתב הרד"ל דאפשר דדריש וילך מבית לחם יהודה – שהלך כדי שלא יתן מביתו לחם ליהודה, ויש לרמוז זה בפסקי הטעמים שהמילה לחם היא דבוקה בטעם למילה יהודה ולא להמילה מבית כמו בפסוק ג' ובכל מקום בית לחם" [=לפי הטעמים יש לקרא: וילך איש מבית, לחם יהודה].

וקופתה בידה ... כך אלימלך היה מגדולי המדינה ומפרנסי הדור וכשבאו שני רעב... עמד וברח לו מפניהם" (רות רבה א', ד').

תכונת זו של אלימלך לברוח מאחריות ומהנהגה, תקיפה גם לגבי הפן הרוחני.

"אלימלך היה שופט בשופטים ואנשים רבים תחת ידו, והיה רואה הצרה והרעה ולא היה מזהיר לחטאים לשוב ולא טרח עצמו בעסקי צבור"⁷.

וביתר פרוט:

"ר' נחמיה פתח: 'כשועלים בחרבות נביאך ישראל היו' (יחזקאל יג', ד') מה השועל הזה מצפה בחרבות, לכשיראה בני אדם לאיזה צד יהיה בורח, כך כשועלים בחרבות נביאך, לא עליתם בפרצות כמשה. למי היה דומה משה רבינו? לרועה נאמן שנפלה גדר סמוך לחשיכה, עמד וגדרה משלש רוחותיה. נשתייר פרצה ולא היה לו שעה לגודרה ועמד הוא בתוך הפרצה. בא ארי-ועמד כנגדו, בא זאב-ועמד כנגדו. אבל אתם לא עמדתם בפרצה כמשה, שאילו עליתם בפרצות כמשה, הייתם יכולים לעמוד במלחמה ביום אף ה', שם האיש אלימלך' – כיון דאתת עקתה, אזלית לך ושבתקת להון – וילך איש מבית לחם יהודה" (רות רבה פתיחה ה')⁸.

וכך סיכם הזהר: "מפני מה נענשו? אלימלך היה יכול לקום ולהגן על הדור כי צדיק היה ובשעה שמתעורר דינים הוא נדון תחילה"⁹. זה שאמרנו שאלימלך הפיל את לבם של ישראל בתרתי: בלחם הגשמי שאליו נשאו פיהם, ולעליה הרוחנית לה נישא ליבם. בשניהם נהג אלימלך מנהג שועלים לברוח משדה המערכה בשעה שעניי כל נשואות אלו להושיעם.

על גישה מחמירה זו ביחס חז"ל לאלימלך יש להקשות לכאורה מיחסם האוהד והמבין למעשה דומה שנעשה ע"י אבי אומתנו, אברהם¹⁰. הפסוק המתאר את הסיפור של אברהם מקביל, ולעיתים משתמש באותן מילים המופיעות בספורו של אלימלך. וכך נאמר: "ויהי רעב בארץ וירד אברם מצרימה לגור שם כי כבד הרעב בארץ" (בראשית יב', י'). וראה זה פלא, ירידת אברהם לא גררה מטר אש וגופרית על אשר ההין להפיל ליבם של חסידיו שומעי לקחו "את הנפש אשר עשו בחרן". לא רק שקטרוג אין כאן אלא

⁷ תנחומא שמיני ט' מובא באישי התנ"ך עמ' 10.

⁸ תרגום המשפט האחרון: "כיוון שבאה צרה, הלכת לך ועזבת (הפקרת) אותם", וכתב על זה הרב ליפוביץ: "בשביל כתר מלוכה צריכים ראש ארי ולא ראש שועל, הארי הולך לפני המחנה וסולל את הדרך, ואילו השועל מפזל לצדדין ותר לו דרך לברוח ממקום הסכנה". (נחלת יוסף עמ' לב') למנהיג אמיתי "ראש גדול" ואינו מחפש תרוצים מדוע לא פעל.

⁹ זהר חדש עח. מובא באישי התנ"ך עמ' 10.

¹⁰ על השווה והשונה בין אלימלך לאברהם עמד הרב בכרך בספרו 'אמה של מלכות' עמ' 14 ואילך.

בניין אב ולימוד לדורות יש כאן: "תנו רבנן רעב בעיר פזר רגליך שנאמר 'ויהי רעב בארץ וירד אברם מצרימה'..." (בבא קמא ס ע"ב).

ולא זו בלבד אלא אף זו. ירידת אברהם נתפסת בעיני חז"ל¹¹ כנסיון קשה שאברהם

עמד בו

"ויהי רעב בארץ ר' פנחס בשם ר' חנין דצפורין פתח אשרי הגבר אשר תיסרנו י-ה... כיוון שיצא, קפץ עליו רעבון ולא קרא תיגר ולא הקפיד¹² אלא וירד אברהם מצרימה לגור שם" (בראשית רבה מ', ב') "... הנסיון הרביעי מיום שנבראו שמים וארץ לא בא רעב אלא בימי אברהם ולא בכל הארצות אלא בארץ כנען בלבד לנסותו ולהורידו למצרים" (פרקי דר"א פכ"ה)¹³.

כיצד הופך מעשה דומה פניו לכאן ולכאן, מעליותא לאברהם וגריעותא לאלימלך? כלום משוא פנים יש בדבר? והרי הפסוק במגילת רות חף מכל אשמה ביחס לאלימלך, אין בו לא עשירות מופרזת ולא בגידה, לא קמצנות ולא הפלת לבבות, מהיכן ראו חז"ל את כל אלו באלימלך מה שלא ראו בפסוקים הדומים בפרשת אברהם? גם אם רגילים אנו לדון זכאים לכף זכות, וחייבים לכף חובה¹⁴ מידת הדין הרי דורשת "הוי דן את כל האדם לכף זכות" (אבות א', ו') והחובה הראשונית באלימלך מהיכן יצתה, כאשר בפסוקים עצמם אין לה זכר?

עיון השוואתי מדקדק בפסוקי אברהם ואלימלך יבהיר מדוע דנו אותם חז"ל בצורה שונה כל כך. עיון זה יוכיח שהפסוקים והמקרים דומים הם רק לכאורה, ובאמת רב המבדיל מהמשותף. בקמטי הבעות שונות מקפל המקרא את התהום העמוקה שבין צדקת אברהם לבגידת אלימלך, ואלה ההבדלים:

א. תיאור הרעב: הביטוי הדומה "ויהי רעב בארץ" המופיע בשני המקרים – מטעה, שהרי ברעב של אברהם מוסיף המקרא טעם לירידה בתאור החמור "כי כבד הרעב בארץ", ומכלל העדרו של בטוי מקביל בספור אלימלך, אתה שומע שבמקרה הזה היה רעב רגיל. כנראה רעב כזה שאפשר להסתדר איתו. מצוות ישוב ארץ ישראל אינה כלולה כידוע בין המצוות שנאמר בהן "יהרג ואל יעבור", ובמצב של פיקוח נפש ודאי,

¹¹ כמקובל אנו מקשים מחז"ל על חז"ל למרות שאין המדובר באותם חכמים, כי כאשר ניתן לישב דעות סותרות בחז"ל עדיף לא להרבות מחלוקות.

¹² אל נשכח שאברהם בא מארץ שופעת מים "ארם נהרים" על גדות הפרת והחדקל, והרעה היה רק בארץ המובטחת "אל הארץ אשר אראך".

¹³ בתורה לשמה בראשית יב-י' אות קל"ד מביא הרב כשר גירסאות שזה היה הנסיון השני.

מותר לעזוב את הארץ. אבל כאשר ישנו רעב "רגיל" – נשארים בארץ וממעטים באכילה!
כך למדנו :

"ת"ר אין יוצאין מהארץ לחו"ל א"כ עמדו סאתים בסלע, אמר ר' שמעון אימתי בזמן שאינו מוצא ליקח, אבל בזמן שמוצא ליקח אפילו עמדה סאה בסלע לא יצא" (בבא בתרא צא ע"א). וכן פסק הרמב"ם: "אסור לצאת מארץ ישראל לחוצה לארץ – לעולם, אלא ללמוד תורה או לישא אשה או להציל מן העכו"ם ויחזור לארץ, וכן יוצא הוא לסחורה [וחזור]. אבל לשכון בחו"ל אסור א"כ חזק שם הרעב עד שנעשה שוה דינר חיטין בשני דינרים ... (הלי מלכים ה', ט')¹⁵."

ביציאה מהארץ בניגוד להלכה, תולה הגמרא את מותם: וכן היה ר"ש בן יוחאי אומר אלימלך מחלון וכליון גדולי הדור היו ומפני מה נענשו מפני שיצאו מארץ לחוצה לארץ. מאי 'הזאת נעמי? א"ר יצחק חזיתם נעמי שיצאה מארץ לחו"ל מה עלתה לה" (בבא בתרא שם), אברהם לא נענש על עזבו את הארץ כי הכתוב מנמק את הירידה במצב הנורא "כי כבד הרעב בארץ". הבדל בולט זה מפריד ומבדיל בין שני האישים ובין שני הסיפורים לרע ולטוב!

ב. תאור העזיבה: המקרא משתמש בשני פעלים שונים לתאור המעשה של עזיבת הארץ, אצל אברם נאמר "וירד אברהם" ואילו אצל אלימלך נאמר "וילך איש...". השימוש בפעל "הלך" הוא רגיל וסביר, השימוש בפועל "ירד" הוא מיוחד במינו וטעון משא נכבד של תכנים ועיוניים. הפועל הזה מופיע 17 פעמים בספר בראשית בהקשר להליכה למצרים ובפרוש דעת מקרא כתב: "מכיוון שארצות מצרים הנושבות הן נמוכות מארץ כנען נופלת ביציאה מזו לשון ירידה ... ביציאה לארצות אחרות כגון ארם נהריים נוקט הכתוב לשון הליכה" (בראשית י', ב'). טופחים על פני פרוש זה וסותרים אותו הפסוקים הבאים: "חי ה' אשר העלה את בני ישראל מארץ צפון ומכל הארצות אשר

¹⁴ המצוה לדון לכף זכות תלויה בדרגתו של הנדון. אדם צדיק חייבים לדון לכף זכות בכל מקרה, אדם בינוני במקרים בינוניים, ואדם רשע יש לדון לכף חובה. עיין שערי תשובה לרבינו יונה שער ג' אות ר"ח, פרוש המשניות לרמב"ם אבות א', ו' חפץ חיים הלכות לשון הרע כלל ג' אות ז', כלל ו' אות ז'.

¹⁵ בהקשר לכך שמעתי ספור המיוחס להרא"ה קוק: יום אחד בא לפניו יהודי שמפאת מצבו הכלכלי בקש היתר לרדת לחו"ל, שמע הרב את הפרטים והתיר. אחר זמן בא יהודי שני בבקשה זהה, אך כאן אסר הרב. למחאת השני על האפליה כביכול הסביר הרב: בסוכות בשעת אמירת ההלל נוהגים לנענע את ארבעת המינים, ע"פ ההלכה ב"אנא ה' הושיעה נא" מנענעים, ואילו ב"אנא ה' הצליחה נא" – עומדים דום. מדוע? כאשר מגיעים מים עד נפש והיהודי זועק 'אנא ה' הושיעה נא' ראוי לפנות ולצאת לארבע רוחות השמים כדי להשיג את התשועה. אבל כאשר המצב אינו נורא כל כך, אין צורך בישועה, ומבקשים רק תוספת הצלחה – זו אינה סיבה לעזוב את הארץ לאחת מרוחות השמים. נשאר האדם על עומדו בארץ הקודש, תבוא הצלחה - מה טוב, לא תבוא – גם טוב!

הדיחם שם" (ירמיהו טז, טו') והנאמר ע"י כורש לכל בני ממלכתו "מי בכם מכל עמו, ה' אלוהיו עמו, ויעלי" (דהיי"ב לו', כג')¹⁶.

ברור שהמקרא מתייחס לארץ ישראל במושגים על-גיאוגרפיים, ולכן כניסה אליה היא תמיד עליה ויציאה ממנה היא ירידה¹⁷. כך הגדירו חז"ל "הכל מעלין לארץ ישראל" (כתובות ק ע"ב) "ארץ ישראל גבוהה מכל הארצות" (זבחים נד ע"ב). הכל כולל גם את הרי ההימליה שהיורד מהם לשכון בארץ ישראל מקבל תעודת עולה, וגם את הרי האלפים שכל עוזב הארץ לשכון בהם נקרא יורד. יהודי שנאלץ לעזוב את הארץ, אף אם יש לו היתר הלכתי חייב להרגיש ירוד, במצב לא טבעי¹⁸. כך אכן הרגיש אברהם "יורד אברהם", אבל אלימלך אינו מרגיש ירידה, הוא עוזב מקום אחד והולך למקום אחר, והוא אינו מרגיש חסרון או ירידה, אין תוספת ערכיות וקדושה למקום א' על פני מקום ב'. "וילך איש".

ההבדל בין שני הפעלים ניכר ברבות הימים ובנקוף השנים. מי שיורד שואף לעלות, ולכן סמוך לירידת אברהם נאמר "ויעל אברם ממצרים" (בראשית יג', א'). אבל הליכת אלימלך הולידה תוצאות אחרות לגמרי. כיוון שלהליכה זו לא התלווה הרגשת צער, ההמשך צפוי: "ויבואו שדי מואב ויהיו שם... וישאו להם נשים מואביות ... וישבו שם כעשר שנים"¹⁹ (רות א', ב-ד), ירידה לצורך עליה מכאן, והליכה צורך השתקעות בנכר מכאן.

ג. מי ומי ההולכים: המקרא אינו מפרט את שמות או מספר היורדים עם אברהם, מספור המעשה ברור ששרה נלוחה עמו, ויש להניח שכל מי שנסמך על אברהם,

¹⁶ זה הפסוק האחרון בתנ"ך. ומעניין שהתנ"ך פותח בשבח הקשר של העם והארץ "בראשית – מה טעם פתח בבראשית! משום כח מעשיו הגיד לעמו לתת להם נחלת גויים ... " (רש"י בראשית א', א'). ומסיים בקריאה לעם לעלות לארץ קודשו.

¹⁷ הדברים נכונים כמו כן גם בעברית של היום ו"עולה" ו"יורד" הם ביטויים מקובלים למי שבא או עוזב את הארץ. ממחקר לא מדעי שערכתי על תאור ההגירה בשפות שונות, עולה שעברית היא השפה היחידה שמתייחסת בצורה סובייקטיבית – ערכית לארץ מסויימת. בשאר השפות הגירה מארץ א' לארץ ב' מכונה באותו פועל המתאר הגירה הפוכה.

¹⁸ כך ניתן לפרש על דרך הדרוש את הנאמר ליעקב "אל תירא מרדה מצריימה... ואנכי אעלך גם עלה" (בראשית מו', ג-ד). הקבי"ה אומר ליעקב שאם עזיבתו את ארץ ישראל תהיה בהרגשת "ירידה" המצב אינו נורא, כי אז ורק אז יש בטחון שתהיה גם עליה חזרה.

¹⁹ "עשר שנים היא יחידת זמן המציינת קביעות, כניסה לשיגרה ולמצב שלא עתיד להשתנות. כך עולה מהמשנה: "נשא אשה ושהה עמה עשר שנים ולא ילדה ... יוציא ויתן כתובה" (יבמות סד ע"א) ועיין רש"י בראשית (יב', ג'): "מקץ עשר שנים לשבת אברהם בארץ כנען".

הנפש שעשו בחרן²⁰, עבדים ושפחות וכיו"ב ירדו עמו, פעמיים מדגיש המקרא שאברהם לא הניח או הזניח איש ברעב של כנען דווקא בתאור העליה בחזרה, "ויצו עליו פרעה אנשים וישלחו אותו ואת אשתו ואת כל אשר לו" (בראשית יב', כ'), "ויעל אברם ממצרים הוא ואשתו וכל אשר לו" (בראשית יג', א'). בהליכת אלימלך בא במקרא תאור מפורט המצמצם את העוזבים לכדי התא המשפחתי הקטן של אלימלך: "הוא ואשתו ושני בניו" כאשר בפסוק הבא מודגשים שמות בני המשפחה ובעצם המקרא חוזר שוב על העובדה שאלימלך הפקיר לא רק את אנשי בית לחם שכניו אלא אף את בני משפחתו הקרובה.

בגידה זו בולטת לאור שתי הערות המתייחסות ליחס שבין הפסוק הראשון והשני במגילתנו, ראשית נשים לב שהמקרא מפרט מאד את מקומה של משפחת אלימלך. "בית לחם" – מובן, אבל לשם מה בא הזהוי השבטי המדויק "יהודה", האם בכל פעם שהמקרא מזכיר שם עיר הוא מציין בנחלת איזה שבט מדובר?²¹ ואם יש נפשך לומר שהדגש יהודה בא לאפוקי מבית לחם הגלילית, מדוע אין הוא מופיע ברוב ההופעות של השם בית לחם במקרא?²² וביותר קשה מדוע טורח המקרא לחזור ולציין את שם העיר במלואה בפסוק ב' אחרי שלמדנו את הפרוט בפסוק א'?

יש לשער שהמקרא רוצה להטמיע בנו את ההרגשה שאנשי בית לחם הם כולם אחים בני משפחה אחת. ידוע לכל שהארץ נתחלקה לשבטים. פחות ידוע שבתוך השבט היתה חלוקה פנמית לבתי אב ומסתבר שכל תושבי בית לחם הם קרובי משפחה. וכך ההדגש הכפולה "יהודה" באה להזכיר לנו שאנשי בית לחם אינם זרים זה לזה. שם העיר מוסיף גם הוא להרגשת השיתוף האחוה והעירבוב. המקום הוא "בית" והמקום הוא "לחם" כגודל הקירבה והצפיה לעזרה ההדדית כן גודל נפילת הלב מבגידת האחד והמיוחד שבעם.

זה וגם זה. מבחינה ספרותית פתיחת המגילה מוזרה עד מאוד, במקום הפתיחה הרגילה המציגה ומתארת את הנושא דהיינו את הנפשות הפועלות ורק אח"כ מספרת

²⁰ "ואת הנפש אשר עשו בחרן.. שהכניסו תחת כנפי השכינה. אברם מגייר את הנשים ושרה מגיירת את הנשים" (רש"י בראשית יב', ד').

²¹ אכן יש לציין שבספר שופטים ישנו לעיתים פרוט שיבטי של המקומות "ויקבר באילון בארץ זבולון" (יב', יב') ויקבר בפרעתון בארץ אפרים (שם, טו') אבל בפסוקים אלו יש חשיבות לזהות את השבט של השופט, ועל כן בא ציון שם השבט.

את הספור²³ כאן נפתחת המגילה בספור שלם מבלי שנדע במי מדובר, ורק בפסוק ב' כביכול "יזכר" המספר שההתרחשות שהובאה בפסוק א', מתייחסת לאלימלך ... ולנעמי וכו'²⁴. שמא רוצה המקרא להגניב בלבנו מחשבה שבפסוק א' מתוארת פעילות חשאית, סודית שמתביישים בה ומסתירים אותה. אלימלך ומשפחתו נמלטו בחשאי מפני בושת המעשה, רק "למחרת" מתברר שהעוזבים הם אלימלך, אשתו ושני בניו.

שמא גם לזה מכוונים דברי המדרש:

"וילך איש - גרדום²⁵ אלא בא וראה כמה חובב הקב"ה ביאתה של ארץ ישראל יותר מיציאתה, להלן כתיב סוסייהם ופרדיהם וגמליהם, ברם הכא כתיב וילך איש - גרדום!" (רות רבה א', ה').

ודרשה דומה בזוהר:

"כיוון שראה אלימלך שהדין בא לעולם מיד ברח להסתלק מן הדין, וילך איש - סתם, רצה להחביא ולהסתיר את עצמו שלא יכירו בו, עמדה מידת הדין והזכירתו ושם האיש אלימלך"²⁶. ומכאן שבהליכתו הפיל את לבן של ישראל".

ד. יעד ההגירה: אם יש מי שעדיין ליבו נוקפו שמא החמירו חז"ל עם אלימלך יותר מכפי דינו יבוא ההבדל הרביעי ויכריע את הכף לחובה בלא ערעור והרהור. אברם ירד למצרים, אלימלך הלך למואב, ירידה למצרים בזמן רעב היתה בזמן העתיק פתרון מובן פשוט וכמעט בלעדי למצוקת הרעב. גם המקרא, גם ספרי ההסטוריה וגם ההגיון, מוליכים את סובלי הרעב למקום מים ותבואה לרוב. לא לחינם קמו האימפריות הראשונות בערש האנושות על מקורות מים. מצרים בדרום על הנילוס, ובבל ואשור בצפון על גדות הפרת והחדקל. ארץ ישראל נשארה קרחה מכאן ומכאן, ואת תאותה והכרח שלה לגשם ביטאו עובדי האליל שבה בשמו של האלוה הנפוץ - הבעל!²⁷ אמנם התורה מסתכלת על חסרון זה בעיניים מלאות יתרון של בקשת קרבת ה'. "כי הארץ אשר אתה בא שמה לרשתה לא כארץ מצרים היא אשר יציאתם משם אשר תזרע את

²² כולל בזו של אבצן מבית לחם (שופטים יב', ח'), וכידוע אבצן זה בועז (בבא בתרא צא ע"א). מתוך 41 איזכורים של בית לחם בתנ"ך רק 10 מזכירות יהודה, ורק אחת עוסקת בבית לחם הגלילית (לפי קונקורדנציה של אבן שושן ערך בית לחם).

²³ וכך גם במשפט תקני - ראשית הנושא ואח"כ הנשוא.

²⁴ כמובן אם לא היה בא הפרוט של פסוק ב' לא היינו מעירים כלל, איש ואשתו הם נושאים מכובדים, ולא תמיד חייבים לפרט שמות. אבל אם בא הפרוט השמי הוא היה אמור לבא בתחילה.

²⁵ פירוש מתנות כהונה: גרדום - מגורד וריק וערטילאי" - גם שמו לא נזכר בפסוק.

²⁶ זהר חדש עז. מובא באישי התנ"ך עמ' 10.

²⁷ הבעל הוא היוצר חיים, הגשם [=הבעל] בועל את אמא אדמה, והיא מולידה חיים [=אוכל].

זרעך והשקית ברגלך כגן הירק, והארץ אשר אתם עוברים שמה לרשתה ארץ הרים ובקעות למטר השמים תשתה מים, ארץ אשר ה' אלוקיך דורש אותה תמיד עיני ה' אלוקיך בה... (דברים יא', יי-יב)²⁸. אבל גם בתורה מרובות הירידות מהארץ למצרים בשנות רעב, ולא רק מארץ כנען, "וכל הארץ [=העולם] באו מצרימה לשבור אל יוסף כי חזק הרעב בכל הארץ" (בראשית מא', נז').

בהנגדה לנאמר כאן, עולה השאלה מה יש לאלימלך לחפש במואב? אם היה רעב בבית לחם סביר מאד להניח שלא היה מה לאכול גם במואב. כמות המשקעים המרוה את שדות בית לחם כפולה ומכופלת מזו היורדת על שדות מואב²⁹ מבחינה דתית חברתית עמון ומואב הן האומות היחידות שאסורות לבא בקהלנו "לא יבוא עמוני ומואבי בקהל ה' גם דור עשירי לא יבוא להם בקהל ה' עד עולם" (דברים כג', ד)³⁰, לשם מה הולך אלימלך דווקא לשנואי נפש אומתנו?

ג. ישראל ומואב – חסד ואנטי חסד

שאלה זו תוביל אותנו אל מחוזות החסד הנסתרים והנעלמים שבמגילת רות, אליהם נגיע לאחר שנעמוד על ההבדל התהומי שבין ישראל למואב. הבדל זה נעוץ בשחר הימים של האומות ונובע ישירות מתכונות אבות האומות- אברהם ולוט. כידוע המידה המיוחדת לאברהם אבי האומה הישראלית היא החסד "ותן אמת ליעקב חסד לאברהם" (מיכה ז', כ'). התורה מאריכה לספר בחסד של אברהם ובמיוחד במידת הכנסת האורחים שהיתה שיא השיאים בכתר חסדו. חסדו של אברהם בא לידי ביטוי גם, ואולי בעיקר, כלפי שונאי ומתנגדיו – אדם ועיר. האדם הוא לוט שבגד בדודו מיטיבו³¹ נפרד ממנו ועורק למחנה האויב, לעיר סדום. עיר זו חרתה על דגלה את

²⁸ השוה: "ועפר תאכל כל ימי חיך" – "הרואה נחש בחלמו פרנסתו מזומנת לו" (ברכות נו ע"א) וקשה מה קללה היא זו? ברם הקללה היתה בכך שהורחק כל כך מהקדושה עד כדי למנוע ממנו שיצטרך אי פעם לשאת עיניו אל השמים... את קולו אין רוצים בכלל לשמוע בחינת 'קח את שלך והסתלק מנגד עיני'... (חדושי הרים מובא במעינה של תורה בראשית עמ' כג').

²⁹ לאחר עיון באטלס מפות משקעים: ממוצע המשקעים בבית לחם 400-600 מ"מ לשנה, ברצועה צרה במואב בגבול הערבה ממוצע המשקעים 200-400 מ"מ ומזרחה משם 100-200 מ"מ.

³⁰ למצרים אשר שעבדו בנו וגזרו עלינו גזרות קשות הותר לבא בקהל בדור שלישי, וכן לאדומים אחינו שבגדו בנו (שם שם ח').

³¹ "וגם ללוט ההולך את אברהם היה צאן ובקר ואהלים – מי גרם שהיתה לו זאת – הליכתו עם אברהם" (רש"י בראשית יג', ה' ע"פ בבא קמא צג ע"א).

התכונה המנוגדת לזו של אברהם, וגם כאן שיא האנטי – חסד היה בהכנסת אורחים³². וראה זה חסד, בשעת צרה לא מהסס אברהם ומגן על מתנגדיו שונאי דרכו, המפריעים לו בהפצת שם ה' בעולם. כך בויכוח הכמעט חצוף³³ עם הקב"ה אולי ימצאון צדיקים להציל את עיר הרשע, וכך בצאתו להלחם לשחרר את שבויי סדום וביניהם לוט. מתוך עשרות מאמרי חז"ל בענין חסד אברהם נצטט רק את זה: "אמרה מידת החסד: כל ימי היות אברהם בעולם לא הוצרכתי לעשות מלאכתי שהרי אברהם עמד שם במקומי"³⁴.

התכונות הללו הועברו בתורשה גנטית לזרע זרעם של האבות. "מעשה אבות סימן לבנים" אינו רק ציון טכני לעובדה שההסטוריה חוזרת על עצמה. בהיגד זה טמונה עצמת ההשפעה של אבי האומה על אומתו לדורות עולם, באשר הוא יוצר ומקנה לה את התכונות והערכים המאפיינים אותה במשך ימי חייה. כך יוצר אברהם איש החסד אומה שנאמר עליה: "ג' סימנין יש באומה זו רחמנין ובישנין וגומלי חסדים" (ילקוט שמעוני, ראה תתפט). ואברהם הוא האחראי למידות אלו: "כי ידעתיו [=אהבתיו] למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחרי ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט (בראשית יח', יט). וכך גם לרעה מוליד הצרוף של לוט וסדום אומה מעוותת ושמה מואב, אשר נאמר עליה: "לא יבוא עמוני ומואבי בקהל ה' גם דור עשירי לא יבוא להם בקהל עד עולם, על דבר אשר לא קדמו אותם בלחם ובמים בדרך בצאתכם ממצרים" (דברים כג', ד-ה). אף על מצרים, ממררת חיינו ומקפחתן³⁵ נאמר "לא תתעב מצרי כי גר היית בארצו בנים אשר יולדו להם דור שלישי יבוא להם בקהל ה' " (שם ח-ט). רק עמון ומואב מרוחקים מכל וכל מובא בקהל³⁶, כי רק הם מתנגדים במהותם לתכונה המהותית של עם ישראל.

³² "ואנשי סדום רעים וחטאים לה' מאד" (בראשית יג', יג) האגדות על מנהגי הרשע באורחים שנקלעו לסדום ידועות, מבחר מהן מקובץ בספר אוצר האגדה עמ' תתכו'.

³³ בראשית פרק יח' אברהם עצמו מרגיש בתעוזה שלו באומרו "השופט כל הארץ לא יעשה משפט?" אברהם אכן מתנצל "הנה נא הואלתי לדבר ואנוכי עפר ואפר" "אל נא יחר לאדוני" "אל נא יחר לאדוני ואדברה אך הפעם".

³⁴ ספר הבחיר פי מובא באישי התנ"ך עמ' יד' ועיין שם בערך אברהם מאמרים רבים בתוך חסד אברהם. ³⁵ ויעבדו מצרים את בני ישראל בפרך וימררו את חייהם בעבדה קשה... אם בן הוא והמיתן אותו ... כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו" (שמות א', יג-כב).

³⁶ גם כנגד עמלק יש יחס מיוחד כי גם עמלק מהווה מתנגד עקרוני לעם ישראל, אין כאן מקום להאריך בסוגיא זו, ועיין הרחבת דברים בעניין זה בספרי הסתרים באסתר שער שלישי "מלחמת עמלק".

לעולם אין אנטי חסד מתערב בחסד, ואין אומה שחסירה כל כך מידת הכרת הטוב³⁷ יכולה להתמזג עם אומה שכל כולה זועקת הכרת הטוב³⁸.

מה מחפש איפוא אלימלך במואב? ייתכן שכאן נעצו חז"ל את יתד הביקורת על אלימלך, האדם שהשיל מעל עצמו, את סימן ההיכר המובהק של היהודי הלא הוא לבוש החסד, לא מצא טוב מללכת ולהתחבר עם אומה שסימן ההיכר שלה הוא חוסר החסד וההתנגדות לו. אלימלך הבין שחברה בריאה ונורמלית היתה מקיאה אותו מקרבה כשהייתה מתוודעת לעברו, ויחסו לחברה ביהודה. אבל כשאלמלך הולך למואב מקבלים אותו בזרועות פתוחות. תוך זמן קצר הוא זוכה להיות מחותן בבית המלוכה במואב³⁹, ומן הסתם הפך לסמל ודוגמא למואבים כיצד אמור מואבי להתנהג. אולי אף זכה ליפרס מואבי על מפעל חיים והנחלת מורשת מואב לדורות הבאים.

המגילה נפתחת איפוא בספור על יהודי שהתכחש לאומתו ועוזב אותה כדי לצרף את שנאת החסד שלו לשנאת החסד של מארחיו המואבים. כידוע ההמשך המפתיע מתאר כיצד חוזר החסד האבוד לעם ישראל, דווקא על ידי בת העם שהוא אנטי חסד. כך מתברר שהליכתו של אלימלך למואב בבחירה חופשית שנושאה אנטי חסד, "מנוצלת" ע"י הקב"ה למהלך הפוך, אשר אמור להחזיר את עטרת החסד ליושנה בישראל. על חסדה המופלג של רות נעמוד במאמר מיוחד⁴⁰. כאן רק נציין שחסד זה הוא אחד מאבני היסוד הבסיסיים של המגילה כולה, הן לפי פשוטם של מקראות והן לפי המהלכים העמוקים של הרבדים הנסתרים המדרשיים והקבליים שבמגילה.

וכאן שואל הלומד: מהיכן לה לרות אותה טובה מופלגת ותכונת חסד שלא מעלמא הדין, הרי לכאורה ישותה טבועה מלידתה בתכונת האנטי חסד הזורמת בעורקי כל מואבי ומואביה מאז ימי סדום ולוט. בכוון ההפוך אפשר להבין שאלימלך שטבועה בו תכונת החסד מתעלם ממנה, ובוחר שלא ליישם אותה ולנהוג על פיה, אבל מי שאין בו תכונה פלונית, כיצד מתעלה הוא בה ומצטיין בהנהגתה?⁴¹ וכי מי שבא מארצות החום

³⁷ מתקופת אברהם שהציל את סדום ואת לוט ואיפשר את הווצרות מואב, עד לצאת ישראל ממצרים עברו כ- 450 שנים, תקופה לא ארוכה בהתייחס להסטוריה של עמים ולזכרון קולקטיבי של מדינות.

³⁸ השם יהודי נגזר משמו של יהודה שנימוקו "הפעם אודה את ה' " (בראשית כט, לה).

³⁹ "בשכר מ"ב קרבנות שהקריב בלק זכה ויצאה ממנו רות בתו של עגלון בן בנו של בלק" (סנהדרין קה ע"ב).

⁴⁰ יתפרסם אי"ה בקרוב.

⁴¹ דוגמא: אדם שיש לו כשרון טבעי למוזיקה או לציור יכול לממשו ולהיות אומן גדול ומפורסם, ויכול להזניח ולהשאר עלום שם. אבל מי שאין בו שמץ כשרון קשה להניח שיצליח. דוגמא נוספת ממשור

ילמד את תושבי הקוטב כיצד נוהגים בקרה? הרי בדיוק בגלל הניגודיות התהומית הזו גזרה תורה "לא יבוא עמוני ומואבי בקהל ה'" וכיצד תורה מואביה זו תורת חסד לעם שעיקרו חסד?

כדי להשיב על שאלה זו חובה עלינו לפרוס טפח מיריעה רחבה במסכת המידות ולהסביר את המושג "חסד דטומאה". בתמצית נאמר "מידה במידה", ופרוש התמצית הוא שכל מידה ראויה ראוי לה שתהיה במידה ולא תמשך אל עבר הקיצוניות המופלגת, שאז כבר אבדה את מידתה לשבת, ויש בה טעם לפגם. הן כך הורנו הרמב"ם "הפעולות אשר הן טובות הן הפעולות השוות הממוצעות בין שני קצוות..."⁴² גם מידת החסד לא יצאה מהכלל, והפרזה בה אינה תוספת שבת אלא איסור: "המבזבז אל יבזבז יותר מחומש" (כתובות סז ע"ב) והסביר הרב דסלר:

"מי ששורש שאיפתו בחסד ... יתכן ששאיפתו המופרזת להתחסד תביאהו שיפזר ממונו יותר מיכולתו, ואם אין לו, גם ילוה ממונו מאחרים ויפזרנו עוד, וסופו שהחסד יביאהו לגרום הפסד לאחרים"⁴³.

ביטוי נוסף לחסד הקיצוני, החסד הטמא, הוא בגילוי עריות: "ואיש אשר יקח את אחותו ... וראה את ערותה והיא תראה את ערותו חסד הוא..." מה ענין "חסד" אצל עריות?⁴⁴ הרב דסלר פירש:

"כי עניין פריה ורביה כשלעצמו הוא חסד גדול, כי על ידו משפיע האדם טובה לעולם, אבל כשיוצא חוץ לסדר הקבוע לו מאת הבורא יתברך ונעשה לשם סיפוק תאוה גרידא, או בעבירה ח"ו, הרי גדרו חסד שבטומאה".

ובלשונונו נוסף: חסד הוא אהבה שפרושה נתינה והתחברות, ראוי לאדם שידע שגם לאהבה יש גבולות וגם נתינה והתחברות יש קצה וסוף. אהבה כן. אך לא עם כל מי שרוצים, ולא כל אימת שרוצים ולא איך שרוצים, וכיוצא באלו גדרים וסייגים. אש מחממת בונה ומועילה כאשר האדם שולט בה, משפרצה האש כל רסן, היא שורפת ומכלה.⁴⁵

אחר: אדם דתי יכול לשער ולתאר כיצד נראית שבת של חילוני, יותר קשה לחילוני לצייר לעצמו מהי שבת של אדם דתי.

⁴² תחילת פרק רביעי משמונה פרקים.

⁴³ מכתב מאליהו ח"ב עמ' 164 "המידות בקיצוניותן".

⁴⁴ התרגום פירש "חסד הוא – קלנא הוא" וכן רש"י: "לשון ארמי חרפה חיסודא".

⁴⁵ מכאן גם השניות והאיזון בין חסד וגבורה המופיע במקרים רבים כל כך, ביניהם: בריאת העולם (ביום ברא ה' אלוקים) האבות (אברהם – חסד, יצחק – גבורה) האמהות (כרחל ולאחא אשר בנו שתייהן) הנהגת

ייתכן שחסד טהור קשור בחסד טמא. מי שמפנה את נקודת החסד שבו לאפיק נכון שבין אדם לחבירו גדור הוא מעריות ומפריצות, ומי שגדר עצמו מחסד אמיתי של נתינה לזולת, פורצת נקודת החסד שלו באפיק הטומאה של גילוי עריות. ולפי זה דברי חז"ל: "ג' סימנים יש באומה זו רחמנים ביישנים וגומלי חסדים" (יבמות עט ע"א) מציינים שתי פנים של אותה מטבע ותכונה, כי מי שיש בו ביישנות שהיא צניעות יש בו ממילא גם גמילות חסד, וכך גם להיפך.

ולכך אברהם שהוא שיא גמילות החסד מעוטר בצניעות מופלגת, עד שבגיל מבוגר מאוד אומר הוא לשרה אשתו "הנה נא ידעתי כי אשה יפת מראה אתי" (בראשית יב, יא') "עד עכשיו לא הכיר בה מתוך צניעות שבשניהם" (רש"י). ושני ההפכים בסדום בלוט ובמואב לא רק חוסר חסד כפי שראינו לעיל אלא גם ריבוי של "חסד הוא" חסד של טומאה של גילוי עריות. כך עוטרם אנשי סדום על בית לוט בדרישה "איה האנשים אשר באו אליך הלילה הוציאם אלינו ונדעה אותם" (בראשית יט, ו') – "במשכב זכור" (רש"י). לוט מצידו מציע תמורה שפילה ונבזית "הנה נא לי שתי בנות אשר לא ידעו איש, אוציאה נא אתהן אליכם ועשו להן כטוב בעיניכם" (שם, שם ח'), ולאחר חורבן סדום בא הספור הידוע של לוט ובנותיו שתוצאותיו שני ממזרים מואב ובן עמי. על מואב נאמר "זו שלא היתה צנועה פירשה שמאביה הוא" (רש"י בראשית יט, לז') אין כל בושה במעשה המביש. כל כך טבוע הטבע הטמא הזה במואב שאף לאחרי דורי דורות חוזר ונעור פגם גילוי העריות בבנות מואב "ויחל העם לזנות אל בנות מואב" (במדבר כה, א') ע"י עצת בלעם כדאיתא בחלק (רש"י) "ותקראנה לעם – תניא ר' אליעזר אומר ערומות פגעו בהם ור' יהושע אומר שנעשו כולם בעלי קרים" (סנהדרין קו ע"א). חוסר החסד בנתינת הלחם והמים גורם וגורר "חסד הוא" של עריות.

ומכאן תשובה לשאלה בעניינה של רות, לא נכונה ההנחה שביסוד השאלה שבמואב אין חסד כלל, ומנין החסד אצל רות? יש למואב חסד, רק שאצלם בא החסד בסיטרא אחרא בצד טומאתו, "בחסד הוא" של עריות. גדולתה של רות שבשעה קשה לעם ישראל, שעה שבה גלה החסד עם גלות מנהיג האומה, קמה רות הופכת את חסד טומאת מואב, לחסד טהרה ישראליים ומביאה אותו עימה משדות מואב לשדות בית לחם. מהלך כזה יכול להעשות רק על ידי אשה יוצאת דופן בצניעותה ובטהרתה כמו שאכן היתה רות כפי

ה' את העולם ("עולם חסד יבנה", ו"א-ל זועם בכל יום") יחסנו לקב"ה ("אבינו מלכינו", ו"גילו ברעדה") ועוד בכולן יש התקרבות ולאחריה תיחום בגידור ונסיגה. אהבה ויראה.

שנוכח אי"ה במקומו⁴⁶. אלימלך לא שיער שבעריקתו למואב הוא משמש כלי ביד ההשגחה, ובנגוד גמור לכוונתו למעט חסד מישראל, דווקא מרבה חסד ממקור האנטי חסד⁴⁷.

ד. "עזות דקדושה" במלכות ישראל

לשם מה "צריך" הקב"ה לסבב סיבובים כאלו? מה בא ה"מגיד מראשית אחרית" ללמדנו ב"אחרית", שמגילת רות היא ראשיתה? בדרכנו להבנת המשמעות העמוקה של מושג ה"חסד" שבמגילה נתעכב להסביר את המושגים "עזות דטומאה" ו"עזות דקדושה" הנובעים ממידת החסד כפי שנתבארה לעיל.

אם נתבונן בשתי תכונות ה"חסד" של סדום ומואב – ה"אנטי חסד" בין אדם לחבירו, וה"חסד הוא" שבינו לבינה, נבחין במכנה משותף בולט לעין, והוא החוצפה והעזות. מסתבר שלא הסדומאים המציאו את חוסר החסד ואת צרות העין, אבל הספור של "מיטת סדום" או סירוב לתת מלח לאורח, אינו סתם חוסר חסד, אלא עזות של חוסר חסד. כמו כן קרוב לודאי שלוט ובנותיו לא היו ראשוני מגלי העריות בעולם, אבל הם היו בהחלט הראשונים שלא התביישו בכך, אלא אדרבה התפארו והנציחו את המעשה המחפיר בשם הילד "מואב – מאב".

עזות זו נרשמה בג'נים ההסטוריים של האומה המואבית, ועברה מדור מואבי למשנהו. כאשר עם ישראל שאביו הציל את אבי המואבים ואפשר את קיום האומה מבקש מים בעברם בדרך, הסירוב אינו רק חוסר חסד אלא חוצפה ועזות. זנות במלחמה היא כנראה עניין צפוי אשר על כן צוותה תורה "והיה מחניך קדוש" ובדיעבד התירה אשת יפת תואר, אבל שבת מלך תתייצב בראש מערכת משומנת של נשים, המשתמשות בגילוי העריות ככלי נשק להבסת עם ישראל – זוהי פריצת כל המוסכמות, דהיינו עזות!⁴⁸

⁴⁶ במאמר חסד רות העתיד להתפרסם אי"ה.

⁴⁷ וכן אחי יוסף מוכרים אותו מצריימה כדי שלא יתקיימו החלומות, אבל ההשגחה מסבבת שדווקא מעשה המכירה מאיץ ומסייע לקיומם של החלומות. במגילת אסתר חוזר מוטיב זה פעמים רבות בחינת "בור כרה ויחפרהו ויפל בשחת יפעל" (תהילים ז', טז), ועיין בספרי הסתרים באסתר עמ' 97 ואילך.

⁴⁸ כך הסביר ר' חיים שמאלביץ את מהות הע"ז של בעל פעור: "ויחל העם לזנות אל בנות מואב ... ויצמד ישראל לבעל פעור" – ודרשו חז"ל: "מעשה בסבטא בן אלס ... פער בפניה וקנת בחוטמה והיו משרתי ע"ז מקלסין אותו ואומרים מעולם לא היה אדם שעבדה לזו בכך" (סנהדרין ק"ו ע"א) והסביר ר' חיים: "נראה מזה שלא היה עניין הע"ז בעצם ההתרזה לפני אע"פ שהוא בזיון, אלא אדרבה עיקר עבודתה הוא בזה שמבזין אותה ... שמהות ע"ז של פעור היה בפריצת כל הגדרים, שהרי אף עובדי ע"ז גדורים

ולכן מצאנו את הנביא מגדיר: "שמענו גאון מואב גא מאד" (ישעיהו טז', ו') כנגד עם ישראל שהם ביישנים מתייצבים המואבים שהם בעלי עזות!

מותר לציין שתכונת העזות הוא בדרך כלל תכונה שלילית. ואם על גאה רגיל אמר הקב"ה "אין אני והוא יכולים לדור בעולם" (סוטה ה ע"א) על עז פנים עאכ"ו. וכך קבעה המשנה "עז פנים לגהינוס" (אבות ה', כ') אכן כשם שאמרנו ב"מידות הטובות" שהן חייבות להיות במידה, שאם לא כן תהפכנה לרעה, כך ב"מידות הרעות" הן רעות ב"מידה" ויש גם להן הייכי תימצי להפוך עורן ולהיפך למידות טובות ומועילות. כך לעיתים יש להשתמש גם בגאווה לצורך עבודת ה'. לשבחו של יהושפט נאמר: "ויגבה ליבו בדרכי ה'..." (דהיי"ב יז', ו')⁴⁹. והגמרא אומרת על מידת הגאווה: "תלמיד חכם צריך שיהא בו אחד משמונה בשמינית" (סוטה ה ע"א)⁵⁰. כנגד "עז פנים לגהינוס" מצוה המשנה "הוי עז כנמר" (אבות ה', כד') והרמ"א העיר בפתח השו"ע "ולא יתבייש מפני בני אדם המלעיגים עליו בעבודת השי"ת" (שו"ע או"ח א', א').

בעיקר נחוצה מידת העזות כמידה עיקבית רציפה והכרחית למלך בישראל. מלכות פרושה שררה דין תקיפות ומשפט. "מלך במשפט יעמיד ארץ" (משלי כט', ב') ועל ה' נאמר "ה' מלך גאות לבש" (תהילים צג', א'). אמנם התורה מאזנת את כוחות גאוותו של המלך בסדרת צווים שתכליתן היא "לבלתי רום לבבו מאחיו" (דברים יז', כ') ובזהר נאמר על ספירת מלכות "כי היא הבחינה האחרונה מעשר ספירות והיא בחינת סיהרא (=ירח) דלית ליה מגרמיה כלום" מלך ר"ת מדגרמיה לית כלום⁵¹. בכל זאת מלך חייב שתהיה בו עזות שאם לא כן בטלה מלכותו "מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול" (כתובות יז ע"א).

אבל מהיכן תמצא עזות בעם שכל פרטיו הם ביישנים? וכיצד אם כן תמצא מלוכה בישראל? כיצד יקום יהודי אחד יטול מקל ויכה על קדקד אחיו, ויהיה רק הוא "דָבָר הדור"⁵² ואין בלתו? אם רוצים מלוכה יהודית חייבים ל"יבא" את העזות המלכותית

הם וחייבים הם לכבד את אלילים ולעובדו, לעומת זאת עובדי בעל פעור אין להם שום גדרים... (שיחות מוסר לבי עמי קכו).

⁴⁹ כידוע נתנה התורה על הר סיני ולא על כרמל תבור וחרבון ש"כולכם בעלי מומים אצל הר סיני" (מגילה כט ע"א) שמרב העונה לא חשב שהוא ראוי, שואלים העולם אם כן מדוע לא נתנה התורה בבקעה? ומתמצים: צריך מקום נמוך אבל הר! הר נמוך!

⁵⁰ ובשם הגאון אמרו שהכוונה לפסוק השמיני בפרשה השמינית "קטנתי מכל החסדים..."

⁵¹ עיין הרחבת דברים בספרי עיוני הפטרה עמ' 387, 348, 716.

⁵² אמר לו הקב"ה טול מקל והך על קדקדם. דבר אחד לדור ואין שני דברים לדור" (סנהדרין ח ע"א, רש"י דברים לא', ז').

ממקור חיזוני, למהול את דם משפחת המלוכה הצנועה והביישנית בדם של עזות מלכות גאוותנית. הפרוש המעשי של התמהיל הזה הוא השידוך המואבי של משפחת המלוכה בישראל. וכך מביא האדמו"ר רבי שמואל מסוכצ'וב בשם זקנו האדמו"ר מקוצק:

"דענין המלוכה לא היה נמצא בישראל והיו צריכים ליקח זאת מעמון ומואב, והפירוש פשוט כי כאשר כל ישראל כאיש אחד המה אינו שייד שישתרר אחד על חברו ... ולכך הוצרכו ישראל ליטול המלוכה מעמון ומואב משום דקליפת מואב – גאות ... ועל כן היתה נפש דוד טמועה בשביה בתוך קליפת מואב כדי להוציא עניין ההתנשאות מהקליפה ולהביאה אל הקדושה, להתנשא ולהשתרר לשם שמים"⁵³.

השליחה שנבחרה ע"י ההשגחה העליונה ליבא את העזות הזו למלכות ישראל היא רות המואביה. כדי שתוכל להמיר את עזות הטומאה של מלכות מואב בעזות דקדושה של מלכות ישראל חייבת הייתה רות לתקן את חטאי מואב ולהיות מושלמת הן בחסד אמיתי בין אדם לחבירו⁵⁴ והן בצניעות מופלגת ובטהרה אמיתית, ואכן כך היתה רות, ומשום אריכות הדברים והסתעפותן נקדיש לכך מאמר נפרד.

"ושם האיש אלימלך – רבי מאיר היה דורש שמות: אלימלך – שהיה אומר אלי תבא מלכותי" (רות רבא ב', ה') עכשיו מבינים אנו איך כל מהלך המגילה הוא מהלך של חסד. אלימלך נוטש את מידת החסד והולך אל עם שאין בו חסד, ומשם בא החסד לעם ישראל באמצעות רות. אך עם החסד הזה מגיעה גם העזות, אבן היסוד במלכות ישראל המאזנת בין שפלות וענוה לבין עזות וגאווה בחסד אמיתי של מלכות נצח.

⁵³ שם משמואל לחג השבועות עמ' מד'.

⁵⁴ המלך חייב להרגיש את חובותיו לעם לבל תהיה המנהיגות שררה אלא עבדות (הוריות י ע"א) ועיין עיוני הפטרה עמ' 388.

הרב קלמן מאיר בר שליט"א

מי כהחכם יודע פשר

"וידר יפתח נדר לה', ויאמר אם נתון תתן את בני עמון בידי, והיה היוצא אשר יצא מדלתי ביתי לקראתי בשובי בשלום מבני עמון, והיה לה' והעליתיהו עולה ... ויבא יפתח המצפה על ביתו והנה בתו יצאת לקראתו בתפים ובמחלות, ורק היא יחידה אין לו ממנו בן או בת, ויהי כראותו אותה ויקרע את בגדיו ויאמר אהה בתי הכרע הכרעתני ואת היית בעכרי ואנכי פציתי פי אל ה' ולא אוכל לשוב. ותאמר אליו אבי פצית את פיך אל ה' עשה לי כאשר יצא מפיך אחרי אשר עשה לך ה' נקמות מאויביך מבני עמון, ותאמר אל אביה, ועשה לי הדבר הזה, הרפה ממני שנים חדשים ואלכה וירדתי על ההרים ואבכה על בתלי אנכי ורעותי. ויאמר לכי וישלח אתה שני חדשים ותלך היא ורעותיה ותבך על בתליה על ההרים, ויהי מקץ שנים חדשים ותשב אל אביה ויעש לה את נדרו אשר נדר, והיא לא ידעה איש ותהי חק בישראל, מימים ימימה תלכנה בנות ישראל לתנות לבת יפתח הגלעדי ארבעת ימים בשנה"¹.

יפתח ניסה לשכנע את מלך בני עמון להמנע ממלחמה, טענות רבות העלה בפניו², אך ללא הועיל, או-אז מכין הוא את עצמו למלחמה. אך טרם צאתו למלחמה, נודר הוא נדר מצוה, עצם קבלת הנדר בעת כזאת – בעת צרה, לא זו בלבד שאין בה פגם, אלא אף מצוה רבה יש בה, שכן אם על כל נדר אמר החכם מכל אדם "טוב אשר לא תדר משתדור ולא תשלם"³. הרי שבעת צרה כאשר מבקש האדם שמצוה זו תגן עליו, ואינו יכול לקיימה עתה את המצוה, ראוי לו לנדור, וכפי שאמרו חז"ל:

' וידר יעקב נדר לאמור אם יהיה אלהים עמדי וגוי ונתן לי לחם לאכול.
 כתיב 'אשר פצו שפתי ודבר פי בצר לי'⁴ אמר רבי יצחק הבבלי: 'ודבר פי

¹ שופטים יא', לי-מ'.

² ראה לעיל פסוקים יב'-כח'.

³ קהלת ה', ד'.

⁴ תהילים סו', יג'-יד'.

בצר לי – שנדר מצוה בעת צרתו, מהו לאמר? לאמר לדורות כדי שיהיו נודרים בעת צרתו"⁵.

אולם תוכן הנדר שלא כהוגן היה, שכן יפתח נדר "והיה היוצא אשר יצא מדלתי ביתי ... והעליתו עולה", ללא הבחנה בין אם ראוי הוא לעלה או לאו, ובאו על – כך דברי הגמרא:

"אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: שלשה שאלו שלא כהוגן, לשנים השיבום כהוגן, לאחד השיבוהו שלא כהוגן, ואלו הן אליעזר עבד אברהם, ושאלו בין קיש, ויפתח הגלעדי ... יפתח הגלעדי דכתיב והיה היוצא אשר יצא מדלתי ביתי, יכול אפילו דבר טמא, השיבו שלא כהוגן נזדמנה לו בתו, והיינו דקאמר להו נביא לישראל הצרי אין בגלעד אם רופא אין שם"⁶.

אכן, השיבו ליפתח שלא כהוגן, חוזר הוא יפתח עטור תפילה משדה הקרב לביתו, אחר שנות שעבוד, הצליח יפתח לשחרר את העם, "והנה בתו יוצאת לקראתו בתפים ובמחולות" והוא יפתח נזכר בו ברגע בנדרו, ושמחת הנצחון הופכת ברגע לעצב השכול, "ויאמר אהה בתי הכרע הכרעתני ואת היית בעכרי ואנכי פציתי פי אל ה' ולא אוכל לשוב"⁷.

אך האם נדרו של יפתח אכן חל? האם אדם יכול לנדר לעלות את רעהו לעולה?

"והנה בתו יוצאת לקראתו ר' יוחנן וריש לקיש, ר' יוחנן אמר הקדש דמים היה חייב, וריש לקיש אמר אפילו הקדש דמים לא היה חייב, דתנן אמר על בהמה טמאה, ועל בעלת מום, הרי אלו עולה לא אמר כלום"⁸.

נמצינו למדים, שלדעת ר"ל הנדר לא חל כלל ועיקר, ולר' יוחנן אמנם הנדר חל, אבל היה חייב לשלם להקדש דמי הנערה כמפורש בפרשת ערכין בתורה. ברם טעה יפתח בחושבו שהנדר חל בצורתו ובלשונו, וסבר שעליו להקריב את בתו לעולה, אך אפילו כך, הן עמדה בפניו האפשרות של הפרת נדרים. "אומרים לו אילו היית יודע שהוא כן לא הייתי נודר, מותר"⁹. ומה תמוהים הם דברי חז"ל על כך שיפתח לא הלך להתיר את נדרו:

⁵ בראשית רבה פרשה ע' ד"ה "וידר יעקב", ובטעם שנודרים בעת צרה ראה עוד רמב"ן ויקרא כ"ב, יח'.

⁶ תענית דף ד' ע"א, ולמה דווקא ליפתח השיבו שלא כהוגן עיין בפירוש הרי"ף על "עין יעקב" שהביא ב' פירושים, ועיי"ש בפירוש "ענף-יוסף".

⁷ שופטים יא', לה'.

⁸ בראשית רבה פ"י ס', ג'.

⁹ נדרים דף סה' ע"ב.

"ולא היה שם פנחס שיתיר לו את נדרו? אלא פנחס אמר הוא צריך לי ואני אלך אצלו? ויפתח אמר אני ראש קציני ישראל, ואני הולך לי אצל פנחס? בין דין לבין אבדה הנערה ההיא. הדא דברייתא אמרה בין חייתא למחבלתא, אזל ברא דעלובתא, ושניהם נענשו בדמיה של נערה, יפתח מת בנשילת אברים, בכל מקום שהיה הולך בו, היה אבר נישול הימנו והיו קוברין אותו שם. הה"ד וימת יפתח ויקבר בערי גלעד¹⁰. בעיר גלעד לא נאמר אלא בערי גלעד, פנחס נטלה ממנו רוח הקדש הה"ד 'פנחס בן אלעזר נגיד היה עליהם'¹¹ הוא נגיד עליהם אין כתיב כאן אלא נגיד היה, לפנים ה' עמו"¹².

דברי חז"ל אלו בהתבוננות שטחית מעוררים תמיהה רבתי, היתכן כי פנחס בן אלעזר, כהן גדול בנו של כהן גדול, יחטא בחטא כה כבד של "לא תעמוד על דם רעד" רק בגלל שקולי יוקרה וכבוד? וכי אפשר שפנחס לא יעשה כל אשר לאל ידו כדי להציל את בתו של יפתח? זאת ועוד גם דרכו של יפתח תמוהה ביותר, וכי איזה אב יקריב את בתו היחידה על מזבח הגאווה וההתנשאות? הן אפילו קל שבקלין לא יקריב את בתו היחידה?

אך גם אל הסנהדרין נשואות עינינו, מדוע הם לא התירו לה נדר שכה קל להתירו? הן, חז"ל גילו לנו שהלכה היא בתו של יפתח אצלם, וא"כ מדוע לא יכלו למצוא פתח לנדרה?

"כיוון שבקש לקרבה, היתה בוכה לפניו, אמרה לו בתו אבי יצאתי לקראתך בשמחה, ואתה שוחט אותי? שמא כתב הקב"ה בתורה שיהו ישראל מקריבין לפני הקב"ה נפשות אדם? אין כתיב בתורה 'אדם כי יקריב מכם קרבן לה' מן הבהמה'¹³ מן הבהמה ולא מן בני אדם, אמר לה בתי נדרתי והיה היוצא אשר יצא והעליתו עולה, שמא כל הנודר יכול הוא שלא לשלם נדרו?... כל הדברים האלה אמרה לו ולא שמע לה, כיון שראתה שלא שמע, אמרה לו הניחני וארד אצל בית הדין, שמא ימצאו פתח לנדרך, שנא' 'הרפה ממני שנים חדשים ואלכה וירדתי על ההרים', והלא בני אדם עולים להרים? מהו וירדתי על ההרים, אלו סנהדרין כמה שנאמר 'שמעו הרים את ריב ה'¹⁴, הלכה אצלם ולא מצאו פתח ליפתח ולהתיר לו את נדרו בעוון אותו ששחט משבט אפרים, ועליו הוא אומר 'גבר רש ועושק דלים מטר

¹⁰ שופטים יב', ז'.

¹¹ דברי הימים א' ט', כ'.

¹² בראשית רבה פ"ו ס' ג'. וכן בתנחומא פ"ו בחוקותי ה'.

¹³ ויקרא א', ב'.

¹⁴ מיכה ו', ב'.

סוחף ואין לחם¹⁵ גבר רש ועושק דלים זה יפתח, שהיה רש בתורה כגורפו של שקמה¹⁶.

פליאה דעת על הסנהדרין. הן אמת אפשר שתתעלם הלכה, אף אפשר שלא ידמו מילתא למילתא, אך מה מקום שתתעלם פרשה ערוכה של נדרים, הן "זיל קרי בי רב הוא"¹⁷. ומה נקל למצוא פתח לנדר זה.

כדי לירד לשורשם של דברים נעסוק במהות הנהגתו של יפתח.

מנהיגותו של יפתח

"ויהי כאשר נלחמו בני עמון עם ישראל, וילכו זקני גלעד לקחת את יפתח מארץ טוב, ויאמרו ליפתח לכה והיית לנו לקצין ונלחמה בבני עמון, ויאמר יפתח לזקני גלעד הלא אתם שנאתם אותי ותגרשוני מבית אבי, ומדוע באתם אלי עתה כאשר צר לכם? ויאמרו זקני גלעד אל יפתח, לכן עתה שבנו אליך ונלחמת בבני עמון והיית לנו לראש לכל ישבי גלעד"¹⁸.

ולכאורה, איזו תשובה השיבו לו על טענתו שאמר להם למה באתם אלי בעת אשר צר לכם, ומה תשובה היא זו "לכן עתה שבנו אליך" ומדוע שבו דווקא אליו?¹⁹

כדי להבין מה הביא אותם דווקא אל יפתח, ומה מענה מצאו באשיותו של יפתח לבעייתם שלהם נתבונן קמעא במצב העם בימי יפתח:

"ויסיפו בני ישראל לעשות הרע בעיני ה', ויעבדו את הבעלים ואת העשתרות, ואת אלהי ארם, ואת אלהי צידון, ואת אלהי מואב, ואת אלהי בני עמון, ואת אלהי פלשתים ויעזבו את ה' ולא עבדוהו"²⁰.

כלום יש עם הדבק בכל כך הרבה סוגי עבודה זרה? גם מי שעוזב אידאה מסוימת, הן זה בגלל שמצא אידיאה אחרת תחתיה. ברם מה לכל כך הרבה סוגי עבודה זרה שדבקו בה?

לא עבודה זרה היה חטאם, לא בקשו הם אלהים אחרים, רצו הם להדמות לתרבויות העמים, מאסו הם בעצמם, נמיכות קומה עצמית היתה חטאם, עליהם קורא הנביא:

¹⁵ משלי כח', ג'.

¹⁶ תנחומא בחוקותי פ' ה'.

¹⁷ תינוקות של בית רבן יודעין – סנהדרין לג' ע"ב.

¹⁸ שופטים יא', ה'-ח'.

¹⁹ עיין מלבי"ם, וראה בחתם סופר עה"ת פר' חקת שפירש בכמה אופנים.

²⁰ שופטים י', ו'.

"אשר אתם אומרים נהיה כגוים כמשפחות האדמה", וזה אשר מביא אותם "לשרת עץ ואבן"²¹.

כדי לברר לעם את מהותו ויישותו העצמית, מביא להם מסובב הסיבות נסיון, שיבא עם שיתבע את אדמתם שלהם, והם ייאלצו לטעון ולהלחם כנגדו, או-אז דבר זה יאלץ אותם קודם לכן להגדיר לעצמם את מהותם שלהם, שכן אין עם יכול להלחם על ארצו ומולדתו אלא בזמן שהוא בטוח בצדקת דרכו, אין עם שיוכל לצאת בשערי המלחמה, אלא א"כ מבין הוא אל-נכון את תפקידו וזהותו העצמית.

"לכן עתה שבנו אליך" אכן בזה היה גדול כוחו של יפתח הגלעדי, עם היותו רש בתורה כגורופית של שקמה, אך הבין היטב את מהותו הלאומית של עם ישראל, הוא אשר ידע לטעון למלך בני עמון ואולי כוונתו לטעון לעם ישראל כולו "הלא את יורשך כמוש אלהיך אותו תירש ואת כל אשר הוריש ה' אלקינו מפנינו אותו נירש"²².

יפתח מבין ויודע היטב מהו סוד כוחה של מנהיגות לאומית, וכאשר זקני גלעד מבקשים הימנו "לכה והיית לנו לקצין ונלחמה בבני עמון", דורש הוא במפגיע כי קודם למלחמה ימנו אותו לקצין וראש, ורק אז יאות להלחם עם בני עמון, אין זו בקשת כבוד גסה, שהרי מדבר הוא את דבריו לפני ה', אך יודע יפתח כי עם שלא יתייצב אחר מנהיגו ולא יאמין ביכולת הנהגתו. לא יוכל לחם את מלחמתו.²³

זהו סוד כוחו של שבט מנשה אשר יפתח בא הימנו²⁴, כוחו של יוסף נחלק הוא לשנים לבני אפרים ומנשה, יוסף הוא המסמל את הצד הלאומי בישראל, הדואג לצרכי האומה, מאז ימי קדם, ועד משיח בן יוסף²⁵. אלא שכח זה חלוק בין שבט אפרים למנשה, אפרים הוא אשר ממלא את היעוד באידאות רוחניות כיהושע בן נון אשר משבט אפרים. הם מיישמים את דבר ה' בתוך המסגרת הלאומית, לעומתם בני שבט מנשה הם פועלים במסגרות המעשיות-הלאומיות.

וכך נתפרש להנצי"ב מוולוז'ין עניינו של שכול ידי יעקב:

²¹ יחזקאל כ', לבי.

²² שופטים יא', כד', גם אחאב מלך ישראל, שחטא והחטיא את ישראל, אך כאשר בן הדד מבקש ממנו את מחמד עיניך – זה ספר התורה (מלכים א', כ' – סנהדרין קב' ע"ב) אינו מוכן ליתנו לו, שכן מבין הוא את המשמעות הלאומית הטמונה בספר זה, ומפני כך זכה למלוך עשרים ושתים שנה.

²³ ראה מלבי"ם שם יא', ח' וראה ב"שיחות מוסר" לרבי חיים שמואלביץ מאמר כו' תשל"ב, ומאמר יט' תשל"ג.

²⁴ ילקוט שמעוני רמז' מ"ב ד"ה "יאיר הגלעדי" "יאיר הגלעדי משבט מנשה, וכן יפתח מיושבי גלעד".

²⁵ ראה בהרחבה מאמר "המספד בירושלים" מאמרי ראי"ה א' עמ' 94.

"דבאמת לא היה ליעקב לשכל את ידיו, אלא להפוך את מעמד הבנים ... וטעמו של דבר שאע"ג שהקדים יעקב את אפרים לפני מנשה, ומשום הכי היה במדבר ראש הדגל ... כל זה בא ללמדנו שלא היה אפרים קודם למנשה, אלא בעניינים רוחניים, מה שלמעלה מהליכות עולם הטבע, אבל בהליכות עולם היה מנשה קודם וגדול מאפרים ... והנה היד משמשת את הראש והדעת, והרגל משמשת הליכות הגוף ... מש"ה רצה יעקב אשר מנשה יעמוד לרגלו הימנית, ושכל את אפרים, אך לידו הימנית"²⁶.

אכן הצליח יפתח בכח מנהיגותו, לרומם את רוח העם, ידע הוא להעמידם אחריו ולהשיב להם את זקיפות קומתם, "הלא את אשר יורישך כמוש אלהיך אותו תירש", ומתוך כך להביא לנצחון גדול על מלך בני עמון, אך דא עקא, צא וראה מה עלה למנהיגות זו!

מפני שלא היה בן תורה"

"ויצעק איש אפרים, ויעבר צפונה ויאמרו ליפתח מדוע עברת להלחם בבני עמון, ולנו לא קראת ללכת עמם, ביתך נשרף עליך באש"²⁷.

מאה שנה קודם לכן, באו בני אפרים באותה טענה לגדעון אשר נלחם במדיינים ובני קדם ולא קרא להם, אך צא ולמד מה בין גדעון ליפתח. הראשון נהג במידת ענווה ואמר לבני אפרים "הלא טוב עוללות אפרים מבציר אביעזר", ידע הוא לפייסם, גם אם נראה הדבר כפגיעת מה במנהיגותו, אך ידע הוא בנפשו את דברי חז"ל ש"גדול השלום ששם הגדול שנכתב בקדושה, אמר הקב"ה ימחה אל המים, בשביל להטיל שלום בין איש לאשתו"²⁸. וממנו למד לוותר על השררה למען עשיית השלום. אך יפתח תחת זאת, השיב להם מלחמה שערה, והוכיחם, ומה עלה לו? "ויפל בעת ההיא מאפרים ארבעים ושנים אלף" אכן מנהיגות ושררה היו בו ביפתח, אך לפי שלא היה בן תורה אבד את עמו. בעטייה של מנהיגות מוטעית זו, ומכוחה של שררה זו אשר לא ינקה את כוחה ממלכות של תורה, איבד יפתח את בתו, "ואם אין בידו תורה אין בידו כלום, כן אתה מוצא ביפתח הגלעדי, מפני שלא היה בן תורה אבד את בתו"²⁹. סבר יפתח בדעתו כי חוזקה וטיבה של מנהיגות נמדדת, כאשר אין המנהיג משנה את דבריו, שכן אם יחזור בו יתפרשו הדברים כחולשה, וטובת האומה היא במנהיגות חזקה ויציבה, ואף תמך את

²⁶ "העמק דבר" בראשית מח', יד', וראה עוד "העמק דבר" במדבר ב', כ'. וראה בפתיחת הנצי"ב לספר במדבר, וראה עוד "איש לשבטו" עמ' 131 על מנשה.

²⁷ שופטים יב', א'.

²⁸ ויקרא רבה פרשה ט' ד"ה "אמר".

²⁹ תנחומא בחוקותי פ"ה ה'.

דבריו בפרשנות מוטעית של התורה בפרשת החרמים, "כל חרם אשר יחרם מן האדם לא יפדה"³⁰, ומה פירושו של חרם זה אשר לא יפדה, וכיצד אפשר להחרים אדם? ובאו על כך דברי הרמב"ן:

"ועל דרך הפשט יאמר הכתוב, כי כל המחירים משלו בין אדם בין בהמה ושדה אחוזתו הוא קודש לה', שהן חרמים לכהנים, ואין להם פדיון. אבל המחירים מן האדם שאינו שלו כגון הנלחמים על אויביהם ונודרים נדר 'אם נתון תתן את העם הזה בידי והחרמתי את עריהם'³¹ ימותו כל האדם הנמצא בהם... ומצינו אנשי יבש גלעד שעברו על שבועת הקהל ולא באו אל המצפה, וכתוב וישלחו שם העדה שנים עשר אלף איש מבני החיל, ויצו אותם לאמר, לכו והכיתם את יושבי יבש גלעד לפי חרבי'³² ואין הסברא נותנת שעשו כל העדה, רעה כזאת להמית אנשים רבים מישראל, שאינם חייבים מיתה, ופנחס היה שם ועל פיו נעשה כל הענין ההוא"³³.

לאמור כוונת התורה למחרימים אויביהם לשמים כמו מלך או העם, כדי לעורר את העם למלחמה וכדומה, חרם כזה אין לו פדיון, ולכן נתחייבו אנשי יבש גלעד מיתה על שלא באו למלחמה, ועברו על שבועת הקהל. וכן מצאנו ביהונתן שעבר על החרם ולפיכך נתחייב מיתה.

ומוסיף הרמב"ן שמכאן נבעה טעותו של יפתח אשר סבר, כי נדר המלך כולל כל אשר הוציא מפיו, אפילו לעשות אנשים לעולה.

"וזה היה טעותו של יפתח בבתו, כי חשב כאשר חרם נגיד ישראל חל וקיים להמית אנשים והעובר על חרמו חייב מיתה, כן אם נדר בעת מלחמה לעשות מאיש או אנשים זבח יחול הנדר, ולא ידע כי חרם המלך והסנהדרין חל על המורדים לכלותם... אבל לחול על הנדר לעשות עולה מדבר שאין ראוי לה' חס וחלילה"³⁴.

שורש טעותו של יפתח נבע מתפיסתו המוטעית כי מהותה של מנהיגות, היא לבל יתנחם מדברו, ובל יכזב את אמרתו. אמנם חז"ל חדרו בעומק ראייתם, וביארו כי שורש הדבר שלא היה מחובר לתורה, המיוצגת ע"י פנחס, היתה גאוותו הפסולה, שכן לו היה ניחן יותר במידת הענווה, והיה בטל במידת מה לפנחס בן אהרון הכהן, היה מלמדו אל נכון היאך לנהוג במידת המלכות, ומהי שררה אמיתית.

³⁰ ויקרא כז', כט'.

³¹ במדבר כא', ב'.

³² שופטים כא', י'.

³³ ויקרא כז', כט', עוד בפירוש הפסוק "כל חרם לא יפדה" עיין רש"י שם. וראה במסכת ערכין דף ו' ע"ב

בשני אופנים, וראה בחזקוני שם, ובדברי האברבנאל מה שהקשה על דברי הרמב"ן הנ"ל.

³⁴ רמב"ן שם.

פנחס ודאי ידע את ההלכה, אלא שהוא מאידך גיסא, סבר לתומו, כי אין כלל בעיה בנדר זה, הן כל בר בי רב יודע להתירו ולפתוח נדר זה, אך חז"ל הבחינו שגם פנחס נגוע היה במידת זקיפות קומה, ולפיכך לא הלך לראות את שלום הצאן, ותחת זאת ביכר להסתגר בד' אמותיו.

ולא כאן בלבד היה נגוע בחטא זה, חז"ל אף האשימו את פנחס בגרימת מותם של ארבעים ושנים אלף מבני אפרים, שכן פנחס לא שת לבו את אשר קורה בבני עמו:

"ושמא תאמר אותן ארבעים ושנים אלף שנהרגו בימי יפתח הגלעדי, מפני מה נהרגו? ... היה לו לפנחס שיאמר להן (לבני אפרים) להתיר לו נדרו לא באתם אליו, לעשות מריבה באתם אליו? לא מיחה בבני אפרים, ולא התיר לו את נדרו ליפתח... ומי הרג את כל אלה, אמור לא הרג אותן אלא פנחס בן אלעזר, שהיה סיפק בידו למחות ואינו מוחה... ולא פנחס בלבד, אלא כל מי שהוא ספק בידו למחות, ואינו מוחה, להחזיר את ישראל למוטב ואינו מחזיר, את הדמים הנשפכין לישראל, אינן נשפכין אלא על ידיו... לפי שכל ישראל ערבין זה לזה"³⁵.

פעמים שגדולי העם דווקא בגלל רוממותם, ומחמת עוצם מעלתם לא מבחינים במה שקורה בשדרות הצבור, הם אשר הובדלו מדרכי העולם כדי לדעת את ה' ולעבדו, נבדלים הם כל כך, עד אשר אינם רואים כלל את דרכי העולם ונתיבותיו, ובגין כך נתבע פנחס, שהיה לו לראות את אשר מתרחש בבני אפרים "לפי שכל ישראל ערבין זה לזה" והוא לא הביט ולא ראה.

תביעה גדולה וכפולה בפי חז"ל על מלכות יפתח שלא היתה קשורה לתורה, לא ינקה היא את משאביה מעולמו של פנחס, אך גם עולם התורה של פנחס נתבע, על שלא היה קשור לעם. ובהעדר הקשר הכפול אבדו ארבעים ושנים אלף מישראל, ובת יפתח. ללמדך שתורה ומלכות צריכים להיות כרוכים זה בזה ויונקים זה מזה. וכבר היו דברים מעולם, אשר מייצגי עולם התורה, ומייצגי עולם המלכות לא אבו להפגש זה בזה.

"אמר רב המנונא: מאי דכתיב: 'מי כהחכם ומי יודע פשר דבר?' מי כהקדוש ברוך הוא שיודע לעשות פשרה בין שני צדיקים, בין חזקיהו לישעיהו, חזקיהו אמר: ליתי ישעיהו גבאי... ישעיהו אמר ליתי חזקיהו גבאי, מה עשה הקדוש ברוך הוא – הביא יסורים על חזקיהו, ואמר לו לישעיהו לך ובקר את החולה..."³⁶.

מה היתה סיבת הויכוח בין ישעיהו לחזקיהו? האם שיקולי יוקרה וכבוד הם שהיוו את בסיס המחלוקת? וא"כ מדוע חשוב להקב"ה לעשות פשרה בין שני צדיקים אלו?

³⁵ אליהו רבה פרשה יב' ד"ה "למה היו".

³⁶ ברכות דף י' ע"א.

הראייה קוק ביאר בספרו "עין אי"ה" כי אין זה ויכוח אישי, אלא כל אחד מהאישים הללו מייצג ערך אשר נצרך מאד לקיומו והצלחתו של עם ישראל, ישעיה מייצג את עולם התורה – הנבואה, את עולם הרוח, אשר תעודתה היא לדאוג לקיום הנצחי של האומה. וחזקיה מייצג את המלכות אשר תעודתה לחזק את המסגרת הלאומית ודאגה לצרכי הקיומים של האומה. כל אחד חשש שהליכתו אל השני תתפרש בעיני ההמון כזלזול בערך אותו הוא מייצג. אך הקב"ה עשה פשרה ביניהם, שכן עולמה של תורה ועולמה של מלכות חייבים להיות קשורים, ורק חיבורם הוא הנותן ערובה לחיים מתוקנים ושלמים של הקומה השלימה של עם ישראל.

"והנה השי"ת השומר ישראל, הכין תמיד סיבות תדיריות, שישקלו בד בבד כח המקיים הנצחי וכח הקיום הזמני, באופן שלא ימעדו צעדי האומה, ותעמוד לדור דורים, 'כאשר השמים החדשים והארץ החדשה וגו' עומדים לפני וגו' כן יעמוד זרעכם ושמכם".³⁷ ע"כ ישעיה חרד פן בבכרו את כח המלוכה על כח הנבואה, יפול העם ברוחו וישכח דאגתו הנצחית, וחזקיה דאג אם יראה העם שכח המלוכה רפה הוא לעומת כח הנבואה, יסור חזקו המדיני ההווה ממנו ומזה תצאנה תוצאות רעות למצב המוסרי ג"כ, של תורה ויראת ה' ומדות טובות הנתמכות כולן בְּאֵל מֶלֶךְ, והקב"ה הטיל פשרה ביניהם...".³⁸

פשרה זו נעדרה היתה בימי פנחס ויפתח, ואכן מעדו וקרסו צעדי האומה ונפלו הנופלים בישראל, ורבה המהומה, "מי כהחכם יודע פשר". ולא היה אז מי שיעשה פשר וימנע שיפלו דמים רבים מישראל. אפשר שהסנהדרין גם הם טעו כיפתח, בחושבם שזהו נדר המלך אשר עליו נאמר "כל חרם אשר יחרם מן האדם לא יפדה", נעלמה מהם הלכה של "חרם המלך" – ודימו את נדר יפתח לחרם המלך אשר לא יפדה. אך חז"ל גילו לנו שהקב"ה "אל נורא עלילה" העלים מהם "בעוון אותן ששחט משבט אפרים", כדי שילקה יפתח במידה כנגד מידה, הוא שחטא בבני אפרים בעטיה של מנהיגות שלא יונקת את כוחה מערכי התורה, ילקה בגופו ובבתו בעוון אותו חטא.

"ותהי חק בישראל"

"ויהי מקץ שנים חדשים, ותשב אל אביה ויעשה לה את נדרו אשר נדר והיא לא ידעה איש, ותהי חק בישראל, מימים ימימה תלכנה בנות ישראל לתנות לבת יפתח הגלעדי ארבעה ימים בשנה".³⁹

אין הכתוב מספר כיצד קיים יפתח את נדרו? ואין הכתוב מבאר מהו הצורך בהליכת בנות ישראל לתנות לבת יפתח. וכבר נחלקו הרי עולם בפירוש נדרו של יפתח.

³⁷ ישעיה סו', כב'.

³⁸ עין אי"ה ברכות דף ע"א פיסקה קלט', ועיי"ש מדוע הקב"ה עשה דווקא כך את הפשרה.

³⁹ שופטים יא', לט"ו-מ'.

הרמב"ן הביא את פירושו של ה"אבן עזרא" שנדר יפתח היה שבתו לא תנשא ותהא בהתבודדות בעבודת ה' כל ימיה :

"ואל תהיה נפתה בהבלי רבי אברהם האומר כי פירוש והעליתו עולה או והעליתו, לומר אם יהיה היוצא מדלתי ביתי איש אישה והיה לה' קודש שיהיה פרוש מדרכי העולם לעמוד לשרת בשם ה' בתפילה והודות לאלהים. ואם יהיה דבר ראוי ליקרב אעלנו עולה, ועשה בית לבתו מחוץ לעיר, והתבודדה שם וכלכלה כל ימיה, ואיש לא ידעה והיתה בתו צרורה, ואלה דברי רוח. כי אם נדר שיהיה לה' איננו שיהיה פרוש, אבל יהיה כמו שמואל שאמרה אמו ונתתיו לה', והיה משרת בבית ה', לא פרוש, וכפי משפטי התורה, אין ביד האדם שידור ביוצאי פתח ביתו שיהיו פרושים כאשר אין בידם להעלותם עולה. ואם הדבר כן היתה בתו הבוכה על בתוליה ורעיותיה עמה כזונות לקלס אתנן, וחס ושלוש שיהיה חוק בישראל לתנות לבת יפתח ארבעה ימים בשנה, מפני שלא נישאת לבעל והיתה עובדת את ה' בטהרה"⁴⁰.

שלוש טענות להרמב"ן על שיטה זו, והיה לה' אין הכוונה שיהיה פרוש מדרכי העולם, ואין אפשרות שאדם יחייב בנדרו לחייב אדם אחר לפרוש מדרכי עולם, וגם אין כל רע בעבודת ה' בפרישות ובטהרה, ולמה לבנות ישראל ללכת לתנות ולקונן, על זאת שעובדת את ה' בטהרה ובפרישות.

אין בדעתנו להכניס ראשינו בין הרי עולם אלו, וכבר השיב הרלב"ג על קושיות הרמב"ן.

הליכות בנות ישראל לתנות לבת יפתח מתפרש לפי ה"אבן עזרא", כדי להיות עמה ארבעה ימים בשנה ולהשתתף בצערה. אך לשיטת הרמב"ן ודעימיה – שיפתח העלה את בתו לעולה ולקרבו, על מה קבעו "חוק בישראל" – וכי מנהגי אבלות קבעו עתה? הן הלכות אבלות משה רבינו יסדם, ויש להטעים לדברי הרמב"ן את תרגומו של יונתן בן עוזיאל:

"והיה לגזירא בישראל בדיל דלא לאסקא גבר ית בריה וית ברתיא לעלתא כמא דעבד יפתח גלעדאה ולא שאיל לפנחס כהנא, ואילו שאיל לפנחס כהנא, הוה פריק יתה בדמין"⁴¹.

⁴⁰ רמב"ן ויקרא כז', כט' – ועיין בדברי המגיה על הרמב"ן, שציין שלא מצא שיטה כזו לראב"ע עיי"ש, אמנם כן פירשו הרד"ק והרלב"ג והמלבי"ם. וראה עוד בספר "אמרי בינה" לבעל ה"בן איש חי" שהאריך בנדר של בת יפתח, והעלה שהיתה בת יפתח נוהגת היתה בתעניות רבות, ומיעוט חלבה ודמה, היתה כדי שתהיה היא עצמה עולה לה', אלא שלא עמדה בריבוי התעניות ומתה, עיי"ש בדבריו. ⁴¹ תרגום שופטים יא', לט'.

תרגום: ותהי לגזירה בישראל, כדי שלא איש את בנו או בתו לעולה,
כמו שעשה יפתח הגלעדי, ולא שאל לפנחס הכהן, ואילו שאל לפנחס
הכהן היה פודה אותה בדמים.

חוק בישראל נקבע, שיהיו הולכים ארבעה ימים בשנה כדי להקנות בנפשם שמלכות
ישראל ותורת ישראל קשורים זה עם זה קשר בל ינתק "והיה כשבתו על כסא ממלכתו,
וכתב לו את משנה התורה הזאת... והיתה עמו וקרא בו כל ימי חייו"⁴².

⁴² דברים יז, יח'. וראה מאמרי ראייה ח"א עמ' 173 ואילך "ממלכת כהנים".

