

הפענוח

כתב עת מוצא לאור על ידי
מוסד יצחק ברייער
של פועלי אגודת ישראל

הועתק והוכנס לאינטרנט
www.hebrewbooks.org
ב ת ו כ ו ן :
ע"י היים תשס"ט

- 1 . על מהותה של הנבואה ומשמעותה / פרופ' יעקב ברט ז"ל .
- 9 . פרקי מבוא לפי, "משך חכמה" / הרב יהודה קופרמן .
- 25 . ה"ר החסרה בא"ב של מזמור ל"ד / אריה שגרב .
- 27 . לא מסרן הכתוב אלא לחכמים / יונה עמנואל .
- 42 . מכתב של החפץ חיים / אברהם הלוי שישא .
- על ספרים ועל סופריהם
- מידות בית המקדש במס' מידות ובכתבי יוסף בן
- 49 . מתתיהו מאת הרב עזריאל הילדסהיימר זצ"ל .
- 55 . הערות והגהות למסכת סנהדרין (המשך) / הרב אברהם סופר .
- 63 . תקונים למאמר, "עד זומם חידוש הוא ז" / דוד הנשקה .

במ"ד ירושלים ת"ו פבת תשל"ה * כרך טו, גליון ב * המחיר 4.50 ל"י

מנוי שנתי: כ"שאל. — 15 ל"י בחוץ לארץ. — 36

כתובת המערכת: רח' צפניה 26, ירושלים, טל' 288883
www.daat.ac.il

על מהותה של הנבואה ומשמעותה

הרצאה זו, המתורגמת ממקורה הגרמני, מצויה בכתב יד בכתבים שהשאיר אחריו המחבר. ההרצאה נישאה בזמן שאסכולת ווילהוון בביקורת המקרא גאתה. בעיה זו קיימת ועומדת, לצערנו, גם כיום. — ר' יעקב ברט (תרי"א—תרע"ד), חתנו של רבי עזריאל הילדסהיימר, כיהן כמרצה לפרשנות המקרא, פילוסופיה דתית ועכרית בבית המדרש לרבנים בברלין, וכפרופסור לערבית באוניברסיטה בעיר זו, קנה לו שם עולם במחקריו בבלשנות השפות השמיות.

אנסה במסגרת הצרה של שעה אחת בלבד, להעלות תמונה של עולם המחשבה בנבואה בישראל. בהתחשב בעושרו של הרעיון בכללותו, ובהתחשב ברב-גוונים של המצבים ההסטוריים אליהם הוא מתייחס, ובריבוי הנתונים הסוציאליים אשר לגביהם נאמרים דברי הנביאים — אוכל, במקרה הטוב ביותר, לצייר רק קווי יסוד בסיסיים של התמונה כולה. תיאור מקיף ויסודי אינו אפשרי.

הנבואה בישראל הינה אחת התופעות המרשימות ביותר בתולדות האמונה. זהרה מגיע עד לימינו אנו. בכל מקום תעורר היא התפעלות ושגבה.

הנבואה הינה פעולה הנעשית לשם החדרת ההשפעה של רוח הקודש אל כלל-ישראל. אין כדוגמתה בקרב עם אחר מבין העמים. החל במשה ובמשך מאות שנים בהיסטוריה היהודית, קמה לעם ישראל שורה של אנשי ה' (דברים יח, יח: „נביא אקים להם מקרב אחיהם כמוך ונתתי דברי בפיו ודבר אליהם את כל אשר אצונו“). אנשי ה' אלה הציגו לעם את דרישותיו של ה' ביחס לכל שטח בחיי העם: המדיני, הדתי והסוציאלי. הם אשר בעז, בלהט ובחירוף-נפש, הביאו דרישות אלה של ה' אל העם, וכך נעשו לכלי מכשיר של הנהגת ה'.

נבואתם, גופא, משמשת הוכחה לאמיתותם, ולמקור האלוקי של דבריהם. יש מהם המספרים כיצד נשמעו הם עצמם, נגד רצונם, לצו ה' להינבא על ישראל, ואף נאלצו לקבל על עצמם שליחות זו בהתקדשם לנביאות. הם מספרים על פחדם האנושי מפני המשימה הקשה שהוטלה עליהם, כדוגמת ירמיהו (א, ו) הפוחד בגלל צעירותו: „הנה לא ידעתי דבר כי נער אנכי“, וישעיהו (ו, ה): „אוי לי כי נדמיתי כי איש טמא שפתיים אנכי ובתוך עם טמא שפתיים אנכי יושב“, או עמוס (ו, יד—טו): „לא נביא אנכי ולא בן נביא אנכי כי בוקר אנכי וכולס שקמים“ וגו'.

כל אלה מעידים שדבר ה' אליהם בלבד הוא שהניע אותם ללכת בדרכו

אתר דעת - מכללת הרצוג

הקשה של הנביא. תוכן דבריהם מציג אותם כאנשי ה' ללא כחל וסרק, חדורי עוז של אמת, ברי לבב הגלהבים לה' ולקדושת דבריו.

כשאנשים בעלי אופי זה מספרים על השליחות שהוטלה עליהם ע"י ה', וכשהם פותחים דבריהם במילים: „כה דבר ה'“, או „שמעו שמים והאזיני ארץ“, או „כה הראני ה'“ — אזי עריבה לנו אישיותם הקדושה שלמעשה אינם אלה נושאי הדרישות שהופקדו בידם ע"י ה'.

אין יתרון גשמי היכול להחשב כסיבה לפעולת נביאים אלה. שכר לא היה צפוי להם. מאידך גיסא, היו צפויים להם התנכרות מצד העם, רדיפה ואפילו סכנת מות. ישעיהו מוכיח (ח, יב) את תלמידיו בני הנביאים — בשעה שהם התנכרו לו וכנראה גם רדפוהו — שלא יקראו בשם „קשר“ לכל אשר יאמר העם הוזה „קשר“; על ירמיהו היה לסבול רדיפות ויסורי גוף על השמעת דברי הנבואה שלו, עד שחשש למותו. אוריה בן שמעיה נרדף עד למצרים בגלל דבר נבואה קודר, ושם במצרים השיגה אותו יד רודפיו אשר הרגוהו. איזבל פקדה לרצוח ארבע מאות בני נביאים, אך אליהו הנביא לא נרתע והמשיך להלחם על קדוש שם ה' האחד והיחיד, בעוד שזרועה האימונה של המלכה היתה נטויה עליו ורדפה אותו עד באר-שבע שבארץ יהודה הרחוקה. הוא נלחם ללא-חת עד יומו האחרון. ולאחר מותו התמיד אלישע, תלמידו, בשליחותו.

דרך פעולה זו תיתכן רק בקרב אנשים שהם עצמם עדים גאמנים, על אמיתות דברי ה' אשר בפייהם. אנו נוכחים להכיר כי כח ה' הפועל בתוככי הנביא הוא שמדרבנו לדרוש ולהוכיח, ואף בעל-כרחו. ישעיהו ח, יא: „כה אמר ה' אלי בחזקת היד“; יחזקאל ג, יד: „יד ה' עלי חזקה“; ירמיהו כ, ט: „ואמרתי לא אוכרנו ולא אדבר עוד בשמו והיה בלבי כאש בערת עצר בעצמתי ונלאיתי כלכל ולא אוכל“. נביא-אמת אינו ירא מבן-אדם, ואף אינו מחשב חשבונות. אימרתו בלתי משוחדת והיא כפטיש המפוצץ סלע. זהו הסימן המובהק לבני דורו, לנו ולכל הזמנים, שאכן שלוח ה' הוא.

נביאי השקר, אשר מספרם לא היה קטן, ניכרו בכך שהלכו אחר הבצע: „הנשכים בשניהם וקראו שלום ואשר לא יתן על פיהם וקדשו עליו מלחמה“ (מיכה ג, ה). הם החניפו לרצון העם ולרצון הגדולים (ירמיהו ח, יא—יב), וחיוקו את צפיותיהם לחיי אושר גם ללא קיום מצוות ה'. מיכה, ירמיהו ויחזקאל חשפו את חוסר המהימנות של נביאי שקר אלה בלהט ובכבוד ראש. בכך מתגלה לנו כמה בטוחים היו בשליחות שלהם.

נביא האמת נקרא בשם „נביא“ או „חזוה“ ולעיתים גם „איש-אלוקים“. הוא נקרא „חזוה“ כאשר „מחזוה שד"י יחזוה“, והיינו שה' העניק לנביא את הכושר לחזות בתכניותיו ובהנהגותיו במידה שבה מתגלה רק לו, אך לא לבן-תמותה רגיל. וכמו כן כאשר הנביא רואה „מראה“, בו ניתן רמז על שה' עומד לבצע. למשל: לעמוס (ז, א) מראה ה' ארבה אשר נברא כדי לשמש כאות המבשר שצבאות האויב עומדים לפקוד את הארץ. לירמיהו

אתר דעת - מכללת הרצוג

(א, יא) „מקל שקד” כאזהרה מוחשית „כי שוקד אני על דברי לעשותו”, וכהנה רבות.

„גביא”, שמקורו „גבא” והוראתו לדבר, היינו: דובר. הנביא הוא שופרו של ה'; מתורגמנו והמביא את דבריו. לכן מקדים הנביא לדבריו, לעתים רבות, ביטויים, כמו: „נאום ה'” ו„כה אמר ה'”.

בשעה שהשכבה השולטת במדינה גיהלה אורח-חיים שנגד את המוסר, והדיחה את העם לחטוא — התיצבו הנביאים חדורי תחושת השליחות שהוטלה עליהם ע"י ה', ככלים בהנהגת ה', הטיפו מוסר, הזהירו וקראו לעם לשמור את מצוות ה'. הנביאים העמידו את העם אל מול התוצאות הרות-האסון הצפויות להם מדרכם הרעה.

הנביאים מכנים את עצמם גם בשם „צופה” (יחזקאל ג, יז; לג, ז). כפי שמתברר מדברי הנביא הבקוק (ג, י): „על משמרתי אעמודה ואתיצבה על מצור”, הועמדו הנביאים ע"י ה' כביכול על מצפה גבוה אשר ממנו צפו לקראת הבאות, והזהירו את העם מבעוד מועד. לצורך זה הרימו את קולם בדומה לשופר המבשר מלחמה, כדברי ירמיהו (ו, יז): „והקימתי עליכם צופים הקשיבו לקול שופר”. או כדברי הושע (ח, א): „אל חזק שופר כנשר על בית ה'”.

**

הנבואה בישראל לא היתה מיועדת להיות חיזוי העתיד ע"פ מעשה-כשפים. אמנם עובדי האלילים האמינו בכך, אך תורת ישראל דוחה זאת בתוקף. הנבואה היתה אמצעי חינוכי בתכניתו של ה' כדי להביא את עמו לקיום תורה ומצוות. הנביאים השמיעו את קולם כדי להוכיח, עוררו לחזור בתשובה, ולצורך זה אף הצביעו על פורענויות צפויות בעתיד הקרוב או הרחוק. ואכן הנביאים, בדבריהם הלוהטים והמזהירים, הצליחו לעיתים לא רחוקות להגשים במילואה את מטרת שליחותם. עדות לנו, עוד מימיו של חזקיהו, עד כמה השפיעה תוכחתו החריפה והנוקבת של הנביא מיכה אל ראשי בית יעקב וקציני בית ישראל „המתעבים משפט ואת כל הישרה יעקשו” (שם ג, ט); „לכן בגללכם ציון שדה תחרש וירושלים עיין תהיה והר הבית לבמות יער” (שם ג, יב). לאזהרת-כליון איומה זו היו תוצאות מיידיות כפי שמספר לנו ירמיהו (פרק כו) כעבור מאה שנה. מיד אחרי שמיעת דברי הנביא תיקנו חזקיהו וכל בית ישראל את המעוות, וה' ביטל את גזר הדין שאיים עליהם. כשנביא ירמיהו, מאה שנה אח"כ, שעתידו של בית המקדש בירושלים יהיה כמשכן שילה החרב זה מכבר, וכשקמו נגדו נביאי השקר והפלילו אותו כחייב מיתה — הזכירו קציני בית ישראל והעם את נבואת מיכה מימים עברו וכיצד הוסרה הרעה אשר נגזרה על הארץ בכך ששמו לב לאזהרתו. כך ניצל גם ירמיהו עצמו.

עדות נוספת ממעשה יונה הנביא: דברי המוסר של הנביאים מכוונים גם כלפי עמים אחרים ולא לעם ישראל בלבד „כי טוב ה' לכל ורחמיו על כל מעשיו”, גם הם בניו ויצוריו ואף „בהמה רבה” נמצאת תחת חסותו ושמירתו

אתר דעת - מכללת הרצוג

יתברך. ספר יונה, המהווה עדות נוספת כי שליחות ה' בידי נביאי נעדה להתריע בעוד מועד ולעורר את הלבבות לתשובה. כאשר מושגת תוצאה זו — שמח ה' לבטל את רוע הגזירה.

מאידך גיסא, מוצאים אנו גם את ההיפך: ישעיהו הבטיח לכלל-ישראל עם שובם לארץ ברכות לרוב ויחס של הוקרה בעיני עמים רחוקים. אך רק מעטים העיזו לשוב, ובארץ המתחדשת התחדשו גם החטאים הקודמים: ניצול מחוסרי-אמצעים, שיבושים בתחום טהרת המשפחה (נחמיה יג, וישעיהו סה טו) וצורות קיצוניות של עבודה-זרה. ציבור חדש זה לא נמצא ראוי לזכות בהבטחות וברכות נעלות. כאלה הם גם דבריו של ר' יהודה הלוי ב„כוזרי“.

מקור הנבואה הוא התגלות ה' אל הנביא, ומסתבר שבשל כך אין משקל לאישיותו של הנביא בהשוואה לתוכן דבריו. לא את דבריהם של ישעיהו, ירמיהו או הושע מכבדים אנו, אלא את דבר ה' אשר הם שליחו ותו לא. לכן שווים דברי הנביאים בערכם בעבורינו. נבואתם של ירמיהו, מלאכי ויחזקאל מצויות ברמה אחת עם נבואתו של ישעיהו. רק מי ששולל את זמקור האלוקי לכל הנבואה יכול לבחור לעצמו, מתוך הנבואות, כמחייבות אותו את אלו הנוחות לו ולגטיותו המשתנות, ולהשקפתו אשר רכש. אותנו מחייבים כל אמרי פיהם של נביאינו כנובעים מגילוי השכינה.

ומהו תוכנה של הנבואה? כשם שכל חיי האדם, רחשי ליבו, ומעשיו — נתונים בתחום הדת, כך גם הנבואה עוכבת אחרי כל סטיה בחיי הכלל והפרט במפקחת וכמייעצת. התורה, באמצעות המצוות, מכוונת לקדש את חיי הפרט והכלל. לכן כיוונו הנביאים את פעולתם כמורי העם וכמוכיחי לכל המתרחש בישראל, ואף מעבר לזה: לנכבדים ולפשוטי העם, למושלים ול„עמך“, לכהני ונביאי השקר, לישראל ולגוים.

הנביאים לא המתינו עד שביקשו את עצתם. כאשר המצב דורש הם הופיעו ביוזמתם. בזמנים של אסון לאומי הצביעו על סיבות הירידה, וחשפו ללא חת את הנגעים בתחום הדתי והמוסרי שגרמו לכך. הם הזכירו לעם את עונותיו ועוררו אותו לתשובה. ובתקופה של ציפיה לטוב, העלו הם הזכרונות מימי הזוהר בתולדות ישראל כאשר „בתולת ישראל“ הלכה אחרי ה' במדבר בלב בוטה (ירמיהו ב, ב; הושע יא, א). מאידך גיסא, בתקופות של דכאון ויאוש — ניבאו לישועה קרובה לבוא. למשל: ישעיהו מנבא בתקופה המסוכנת ביותר של מלחמת אשור ואפרים נגד יהודה, על שממת העתידה לפגוע בשתי הארצות התוקפות, ועל התרוקנותן מתושביהן (ישעיה ז). וכן, כאשר סנחריב איים בהתקפותיו על ירושלים, ניבא ישעיהו השכם והערב כי מזימתו גדונה לכשלון (י, כט ואילך).

נבואות אלה, לטובה ולרעה כאחת, הינן אחד מנקודות הראות הנפלאות ביותר של הנבואה בישראל. ישעיהו (י) מתאר עליית סנחריב עם צבאו על ירושלים כדי להנחית מכה מוחצת על ישראל. ואולם אז יפנה ה' פתאום את שקו נגד אשור, והמתקיף יפול ארצה כמוץ ברוח (ראה גם כט, א—ה). עמוס ניבא זמן רב לפני המאורע כי אשור תגלה את תושבי דמשק לקיר, וכך בדיוק קרה בתום מלחמת אשור-אפרים, לפי מלכים-ב טז, ט: „ויגלה

אתר דעת - מכללת הרצוג

קירה". עוד לפני גלות בבל ניבא ירמיהו שמשך זמנה של גלות זו יהיה שבעים שנה (ירמיהו כה, יא—יב; כט, י; כז, ז; ועבדו אותו כל הגוים ואת בנו ואת בן בנו, — דהיינו תקופת שלשה דורות). הושע ניבא (א, ד): „כי עוד מעט ופקדתי את דמי יורעאל על בית יהוא". ירמיהו (כח, טז ואילך) ניבא לנביא השקר חנניה בן עוזר שימות באותה שנה, ונבואתו התקיימה. גם ירמיהו (כט, ז) וגם יחזקאל (יב, יב—יג) שהתגורר בבבל הרחוקה; ניבאו למלך צדקיהו בפרטי פרטים על הגורל הצפוי לו.

נבואות אלו מוסברות אך ורק בכך שה' העניק לנביאים את כח הנבואה והוא שפעל בקרבם. הנביאים היו מודעים היטב לכח זה שבתוכם, ויעידו על כך המקרים בהם הציעו: „שאל לך אות" (למשל ישעיהו ז).

בתקופות בהן שקדו על עבודת הקרבנות בבית המקדש והשתוקקו להרבות בהקרבת קרבנות בשבתות ובמועדים, אבל זלולו בעשיית משפט ובדאגה ליתום ולאלמנה, השמיעו הנביאים, ובהם ישעיהו ומיכה, גאומים לזהטים נגד „מצות אנשים מלומדה". ישעיהו (א, יא—יב) מרעים בקולו: „למה לי רוב זבחיכם... מי ביקש זאת מידכם רמוס חצרי" וכו'. ישעיהו (שם) ומיכה (ב, ג ואילך) כאחד, הוכיחו קשות על זלולו במצוות שבין אדם לחבירו, ובישרו פורעניות קשות שתתחוללנה כתוצאה מחטאים אלה (ישעיהו א; מיכה ב, ג).

לעומת זאת בזמנים שלא היה המשכן ראוי עוד לעבודת ה', כגון אחרי שיבת ציון מבבל, האיצו הנביאים בעם להתחיל מחדש בבנין מקדש לה'. הנביא נתן בישר לדוד המלך ששלמה בנו יבנה את בית המקדש. עמוס, תושב ארץ יהודה עובר לשומרון, כדי לקנא קנאת ה' על פולחן הבעל שם. לא הוא ולא מיכה, גם הוא תושב ארץ יהודה, הרימו קול נגד עבודת בית המקדש ביהודה. היא היתה איפוא לרוחם של הנביאים. רק חוסר כל צדק חברתי פגם קשות בערכה של עבודת הקרבנות והעמידה, כדברי ישעיהו, כפולחן חיצוני בלבד. חגי וזכריה הטיפו, ללא ליאות, על הצורך להקים את מקדש ה' לאחר שיבת ישראל מגלותו. יחזקאל מנה בפרוטרוט את התנאים מלאכי גוף במילים קשות בבני זמנו על הזלול שגילו בהפרשת תרומות לבדק הבית.

דבריהם מלמדים אותנו כי בכל הזמנים ראו הנביאים ואנשי ה' בבית המקדש ובעבודת הקרבנות שנעשתה בו, מכשיר לעבודת ה'. לא יתכן שכוונת ה' בזמנו של נביא אחד תהיינה שונות מאותן שבימי נביאים אחרים. לזאת יש לשים לב: כאשר מבקשים להבהיר את מגמתם האמיתית של הנביאים בדברים שהשמיעו לעתים נגד הקרבנות. שמואל שאמר (שמואל א טו, כב) לשאול „הנה שמוע מזבח טוב", הקריב בעצמו קרבן על הבמה; כך גם אליהו על הר הכרמל, וכן הנבואות הנהדרות בסוף ספר ישעיהו המדברות על צירופם של בני הנכר לישראל באחרית הימים לעבודת ה' לכבוד היחיד והמיוחד. וכך בישר (נו): „והביאותים אל הר קדשי ושמתים בבית תפלתי עולותיהם וזבחייהם לרצון על מזבחי".

על מצוות שמירת שבת הוכיח ירמיהו (יז, כב): „ולא תוציאו משא

אתר דעת - מכללת הרצוג

מיבתיכם ביום השבת", ואם יחללו את השבת: „והצתי אש בשעריה ואכלה ארמונות ירושלים" (פס' כז). וכן שינו לעם ישעיהו הנביא (נח, יג) אגב פירוט מצוות שבין אדם להבירו: „אם תשיב משבת רגלך עשות חפציד ביום קדשי". וכמו כן יחזקאל (כב, ח): „ואת שבתותי חללת".

דיני טומאה וטהרה הזכיר חגי (ב, יב ואילך), בקשר לשאלה אם נגיעת טמא מטמא לחם יין ושמן. מדברי התוכחה של יחזקאל (כב, ו) „טמאת הנדה ענו בך" רואים אנו שדינים אלה נהגו גם בגלות.

הנביאים הרימו את קולם נגד מצוות אנשים מלומדה, נגד עבודה בית המקדש הקשורה בעבירות בחיים הפרטיים. על מצב כזה זועק מרה ירמיהו (ז, ט-י): „הגנב, רצח ונאף והשבע לשקר וקטר לבעל והלך אחרי אלהים אחרים אשר לא ידעתם. ובאתם ועמדתם לפני בבית הזה אשר נקרא שמי עליך ואמרתם נצלנו למען עשות כל התועבות האלה".

בתקופה בה השתרשה בישראל עבודה זרה מתועבת, הופנתה קנאתם של הנביאים באותה תקיפות נגד פריקת העול מאלוקי ישראל. פולחן הבעל והקרבת קרבנות בבמות, תקפו הושע, עמוס וירמיהו, אשר ראו בזאת הפרת אמונים מחפירה כלפי ה', ואת הסיבה לחורבן יהודה וישראל בעתיד הקרוב. הם יצאו ולחמו נגד הקרבת בנים למולך בגי-הינים, ההשתחוויה לתופרי פירות ולעטפים (ישעיהו ב, כ), העוננים, דורשי אובות וידעונים (שם ב, ו; ח, ט), וכן נגד סגידה לאלילי כסף וזהב.

הנביאים אינם נלאים מלדרוש השכם והערב לתיקון המידות. חיי הציבור והפרט צריכים להיות נקיים וטהורים. לא יעשק העשיר את הדל, לא ישליל השופט את חסר-המגן, ומשפט יתום ואלמנה משפט צדק יהיה. לא יסולף המשפט, והשופטים לא יקחו שוחד. לא יצבור איש הון כסף בדרכים פסולות, ולא יגזול את נחלת החלש (ישעיהו ה; מיכה ב). לא יקחו העשירים את זושיהם כזלילה ובסביאה, ולא ישפילו בנות-ציון את עצמן בהתגנדותן המעוררת יצרים. הנביאים, שליחי ה' ופרשני רצונו, עומדים בראש ובראשונה על הצורך בטהרת המידות בכל התחומים: „רחצו הזכו הסירו רוע מעלליכם" (ישעיהו א, טז). הם יצאו חוצץ נגד הפרדה כל שהיא בין חיי יום-יום בהם יתיר האדם לעצמו את תאוותיו, ומאידיך גיסא יבקש לשלם לאלוקיו מס שפתיים בהקריבו קרבנות וקטורת (ישעיהו א, יא-יד): כחובה עליונה, שאינה ניתנת לוותר, קבע מיכה (ו, ח): „הגיד לך אדם מה טוב ומה ה' שואל מעמך — כי אם עשות משפט ואהבת-חסד והצנע לכת עם ה' אלוקיך". במילים אלה, אמרו חכמינו, הביע מיכה את תמצית מטרותיהן של כל המצוות, דוגמת הלל שעל אף היותו עמוד התווך במסירת התורה בכל פרטיה ודקדוקיה, היה מוכן לתמצת במשפט אחד את התורה כולה (כלומר: את תכליתה הסופית ומטרתה העליונה), והוא: „מה דעלך סני לחברך לא תעביד".

מהו המקור שעל פיו דרשו ישעיהו ויתר הנביאים מאת העם לעבוד את ה' באמונה? מקור זה היה „התורה והתעודה" (ישעיהו ח, כ), — התורה נקראת גם „תעודה", מפני שהיא מכילה את עדות ה'. עמוס (ב, ב-ד) קבע כי הסיבה לדעיכת מלכות יהודה היא: „על מאסם את תורת ה' וחוקיו לא

אתר דעת - מכללת הרצוג

שמרו". הושע (ח, יב) : „אכתב לו רובי תורת, כמרוזר נחשבו". הוא הוכיח (ד, ו) את הכהנים : „ותשכה תורת אלוֹקִיד", ואת ישראל כולו (ח, א) : „יען עברו בריתי ועל תורתי פשעו". הם הסתמכו, איפוא, בדברי המוסר שלהם על התורה, עליה הצביעו הנביאים מקדמת דגן כידועה לעם, והינה הכפס עליו ביססו את פניותיהם אל העם שזילזל בחוקותיה, לתקן את דרכו. והנה, בוודאי היו דבריהם נשארים ללא תגובה ולא היו מהייבֵּיך את העם לולא היתה „תורה ותעודה" (ישעיהו) ו„תורת ה' וחוקיו" (עמוס) ידועים לעם כתורת ה'. על סמך מה היה שאול המלך מגרש את האובות ואת הידעונים מארצו (שמואל"א כח, ג) והיו הנביאים מציינים אותם כ„תועבת ה'" אילו לא היתה התורה אוסרת אותם (ויקרא יט, כו; דברים יח, י—יד) ? מה ייפה את כוחם של הושע ועמוס לכנות את הנמות הרבות בישראל בשם „חטאת ישראל" (הושע ח, יד; י, ח), אם לא נכתב בתורה (דברים יב, ב) : „אבד תאבדון את כל המקומות אשר עבדו שם הגויים... את אלוהיהם על ההרים הרמים ועל הגבעות ותחת כל עץ רענן... לא תעשון כן לה' אלוֹקִיד". הוא הדיו לגבי שורה של חוקים נוספים הנוכחים ע"י הנביאים. כל נבואותיהם של אבות הנביאים, הושע ועמוס, היו בלתי מובנים אלמלא חוקי התורה.

נבצר ממנו לתאר את מכלול הרעיונות המתגלים לנו בנבואות, ולוא רק בקווי היסוד שלהם. רק זאת נזכיר, מטרה נשגבה אחת אליה חתרו הנביאים: בתום כל תעתועיו של העם היהודי' ובתום כל הגזירות שיבואו עליו בגלל מעשיו, יזכה העם בסוף הימים לתחיה תחת שלטונו של מלך המשיח. לא יתכן שה' כמחנכם של ישראל ושל הגויים, לא יוליכם בדרך העולה מעלה, כדי שיהא סיפק בידם להגיע למטרות הנשגבות ביותר בעבור האנושות כולה.

בלתי אפשרי שהנהגתו האבהית תניח להפקיר את ישראל, העם הנושא את שמו, המשמש עדות חיה למציאות ה' והנבחר להיות עבד ה'. לא יחלל ה' כבודו למען האלילים. ולא יעניש ה' רק כדי להעניש. אהבת עולם אוהב ה' את יראיו בישראל, והיא שתתגבר על החטא ועל הרע. „שאר ישוב", שארית מכבדי שמו, הינו זרע קודש, ששום משפט לא יוכל לו, וצאצאיו יפתחו את לבותיהם של כל הגוים לאבינו שבשמים והיו מורי העולם כולו. שכן המטרה לקראתה מוביל ה' את העולם היא : „כי אז אהפך אל עמים שפה ברורה לקרא כלם בשם ה' לעבדו שכם אחד" (צפניה ג' ט'), לאחד את כל בני האדם והעמים לעבודת ה' למענו פעל ללא חת עבד ה' ועבר בדרך יסורים, עד שזכה בסוף הימים לנצחון גדול, „ולא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קדשי כי מלאה הארץ דעה את ה'" (ישעיהו ב' ב—ד'; י"א; מיכה ד' ב—ד'). זהו דבר ה' אשר בפני נביאי ישראל על מטרותיה הסופיות של התפתחות האנושות. לא היה ביכולתה של דת אחרת להשמיעו כבשורה חדשה, מפני שמאות בשנים לפני קום דת זו כבר השמיעו זאת נביאי ישראל כאתגר הסופי בדרכה של האנושות. הזכרנו שפעילות הנביאים, החל באבות הנביאים, היתה בלתי־מובנה לולא שימשה להם תורתנו יסוד. מכאן תשובה ניצחת למבקרי המקרא המכחישים את עתיקות תורתנו הקדושה. בקשר לכך ברצוני להרחיב קצת את הדיבור אודות גישתנו לחקר המקרא. גישה זו שונה בתכלית השינוי ממחקר ללא הנחה

אתר דעת - מכללת הרצוג

מוקדמת על נושא חילוני. שכן חוקרים אלה כופרים, לפי דבריהם הם, בכל תופעה מטה-פיזית, בכל גילוי רצון ה' לבני אדם נבחרים, למען השלטת חוקי ומשפטי עליהם, וכן בכל מעשה נסים מעם ה'. לפי גישה זו, הטיל הבורא את יצוריו לעולם כאילו הם אסופים, בנים להורים מתכחשים להם, בלי להורות להם ע"י חינוך (דהיינו: גלוי רצונו יתברך), את הדרך ילכו בה עד ליעדם הנשגב. בגישתם לחקר התנ"ך מחזיקים חוקרים אלה בהנחות העומדות בניגוד גמור להנחות כתבי הקודש. הם כופים את המאורעות הכתובים בתנ"ך למגרת פרגמטית, המגבילה את השפעת ההשגחה העליונה על חינוך האדם לדת, לאירועים יום-יומיים בלבד. גקודת המבט שלהם וזו של ספרי הקודש המבוססים על גילוי השכינה ושעליהם קובעים החוקרים את סיכומיהם, אינן עשויות כלל להתאחד. אנו לעומת זאת, בגישתנו לחקור את עולם המחשבה של המקרא, מעמידים את עצמנו על בסיס התנ"ך עצמו, ועמדה זו בלבד, ולא אחרת, מעניקה לנו השקפת עולם דתית הרמונית ואחידה. המסורת החיה, הנמשכת מדור לדור עד לימינו אנו, היא היסוד המוצק עליו אנו עומדים. זהו הבסיס הודות לו בלבד זכה ישראל לחשיבותו הדתית בתולדות העמים. אנו נוכחים להכיר כי הרדת-הקודש בשמירת תורת ה', פעמה בקרב מנהיגינו הרוחניים האמיתיים בכל דור ודור. קיימת העובדה המופלאה שמצוות התורה הנשגבות נשמרו על ידי עם בלתי מחונך לגמרי החי בתוך סביבה ברברית, וכן עובדה לא פחות מופלאה שאך ורק שמירת המצוות על פי המסורת היא שאיפשרה לתורה, וביחד עמה לעמינו, להתמיד ולצאת כמנצחים בכל הסערות שעברו עלינו במהלך כל התקופות בתולדות עמינו. בעוד שכל הכיתות שניתקו את עצמן מן המסורת החיה הזאת, כמו הצדוקים והקראים, נעלמו ולא נותר זכר להן. חזור אני ואומר: שמירת המצוות הנשגבות בקפדנות ובמסירות, גילויין הפתאומי הנפלא בתקופה של חושך וקיומן ללא פגם חרף כל הצרות שפקדו את עמינו — עדות בלתי מעורערת מאת ה' היא, כי ה' גילה לנו את האמת, היא התורה, ושהמסורה שלה בה הגיעה לידינו, הינה המקורית, לפי רצון ה': „תורה צוה לנו וכו' מורשה קהלת יעקב". מורשה היא תהיה לנו, שתימסר בנאמנות מדור לדור, כי לא ניתן לכל דור ודור לכונן מחדש, על יסוד הוכחות שכליות, את יסודות הדת שלו.

המסורת החיה מדור לדור, מעידה לנו כי התורה בעל פה ניתנה מאת ה', כשם שהתורה בכתב ניתנה ממנו. לא היה מצב כזה שבעם ישראל לא קיימו באופן מעשי את מצוות התורה. בכל הזמנים היה בוודאי בידי מנהיגיהם של אנשי ה' מידע על פרטי הדינים, והם מסרוהו לבאים אחריהם.

הבדל מכריע בגישתנו למסורת קיים גם בכך כי אישים שידוע לנו, על פי עדותם של בני דור מהימנים, שהיו ישרים, נקיים וקדושים, נחשבים בעינינו כבני סמכא למופת בדברי עדותם. הם אינם מסוגלים, לפי הכרתנו לזניף חוקים שנכתבו רק בזמנם, כאילו נאמרו בשם ה' בימי משה רבנו (כוונתנו לירמיהו ולעזרא). עדות חיובית אחת מפי אנשים אלה תכריע לגבינו את כף המאזניים יותר מאשר אלף טיעונים המועלים כעבור אלפים בשנים על פי מסקנות סוביקטיביות.

*** פרקי מבוא לפירוש „משך חכמה” לתורה ***

מבוא

פרקי מבוא אלה באים לעמוד בעיקר על נקודה אחת בלבד בשיטת ר' מאיר שמחה בפרשנות המקרא. ארבעה עשר הפרקים אשר עוסקים, לכאורה, בנושאים מנושאים שונים, אינם אלא פנים שונות של נושא אחד מרכזי, והוא תפיסת רבינו את מקומו ותפקידו של פשוטו של מקרא בלימוד תורה. הציר עליו בנויה כל תורת רבינו הוא העיון המעמיק בכתוב מחד (כדי להגיע אל פשט הנראה לו כסביר) וקביעת התפקיד של אותו פשט במסגרת הפנים השונות של לימוד תורה. ההבדל בין המאמין בתורה (שבכתב ושבעל-פה) ובין המגלה פנים בתורה שלא כהלכה, אינו בקביעת מהו הפשט, אלא מהו התפקיד של הפשט. כאשר התורה כותבת, „וירד ה' על הר סיני”, ברור ש„פשט” המילים הוא שה', „ירד”. אבל היות ואי אפשר ליחס לה' פעולה פיזית של „ירידה”, אנו משנים את התפקיד של המילה, ונעזרים על ידי מושגים כגון „דיברה תורה בלשון בני אדם” או „לשבר את האוזן” וכדו'. הלומד מכתוב זה שהקב”ה הוא בעל גוף והמתנועע תנועות פיזיות טועה לא ביחס לפשט המלה „ירד”, אלא במובנה של המלה בפסוק מסוים זה. הוא הוא המגלה פנים בתורה שלא כהלכה, לא משום שהוא מסלף ב„מהו הפשט”, אלא משום שהוא מיחס לפשט תפקיד בלימוד תורה שלא נועד לו בפסוק זה. כיוצא בדבר בפסוקים כגון „וילך ראובן וישכב”, ברור כי אין מחלוקת בשאלת פשט המלה „שכב”, השאלה הנידונה בין המפרשים היא ביחס למובנה של המלה כאן: — האם הפשט מלמד את מה שקרה במציאות הפיזית הפשוטה, או שמא הפשט נועד ללמד על פי „מעלה עליו הכתוב כאילו”, כלומר, לא מה שעשה ראובן במציאות הפיזית מלמד הפשט, כי אם כיצד ידונו על מעשהו הקל יחסית בבית דין של מעלה. לפי פירוש שני זה לא באה התורה בפסוק זה ללמד „היסטוריה” כי אם ללמד כיצד בעל ההיסטוריה דן את מעשיהם של גדולי עולם, כאשר סטייה קלה ביותר מחוקי הצניעות נחשבת כאיסור עריות מובהק. ואם כך בחלק הלא הלכתי של תורה כך גם בחלק ההלכתי. כאשר כתבה תורה „אך אם יום או יומים יעמוד”, ברור שהפשט אינו עשירים וארבע שעות בדיוק, כאשר „יום או יומים” כפשוטו מגיע עד לארבעים ושמונה שעות. פירוש זה הוא פירוש לגיטימי בהחלט בפשוטו של מקרא, והאומר כי זהו „פשט הכתוב” אמת דובר, ודבריו נשמעים! אולם, אם יאמר האומר כי הפשט הזה מלמד הלכה, שהעבד אשר הוכה על ידי אדונו, ואשר כתוצאה

* לרגל הופעת פירוש משך חכמה לשמות עם ביאורים מאת הרב יהודה קופרמן שליט”א, מובאים כאן לראשונה פרקי מבוא לפירוש משך חכמה. בגליונות הבאים של „המעין” יתפרסמו פרקים נוספים, ס”ה ארבעה עשר פרקים.

אתר דעת - מכללת הרצוג

מן המכה מת תוך ארבעים ושמונה שעות, שהאדון הייב מיתה („גם ינקם“), — הוא המגלה פנים בתורה שלא כהלכה. דבר זה נובע לא מזה שגילה לנו „פשט לא נכון“, אלא מזה שייחס לפשט הנכון תפקיד לא נכון, במקרה דנן תפקיד של לימוד הלכה. (ואין כאן המקום לדון על התפקיד הנכון של פשוטו של מקרא בכתוב זה, כי תורה היא הפשט הזה ולימוד הוא צריך).

כל הבנה נכונה בפרשנות המקרא בכלל, ובשיטת רבינו בפרט, דורשת, איפוא, התייחסות מיוחדת למקום שהפרשן מיחס לפשוטו של מקרא, וליסודות התורניים במסגרת כלל לימוד התורה שיש ללמוד מן הפשט. פרקי מבוא אלה באים לעמוד על תרומתו המיוחדת של ר' מאיר שמחה הכהן מדבינסק לסוגיית זו, וממילא באים להעמידו במקום הראוי לו בין גדולי מפרשי המקרא.

פ ר ק א

תורה מסיני ותורה מן השמים

נקודת המוצא בלימוד תורה היא האמונה במסירת התורה ע"י הקב"ה למשה ולעם ישראל, באותו מעמד אשר בשם מעמד הר סיני ייקרא. נקודת המוצא איננה איפוא, הכתוב, כפי שמקובל בכל לימוד ספרותי, כי אם רצונו של נותן התורה, הקב"ה. בעוד כל טיפול בכתוב שנכתב ע"י בשר ודם יכול להעלות על הדעת כל פירוש הנאמן לכללי הדקדוק והתחביר, הסגנון וכד', וכל פירוש כזה הוא בהכרח לגיטימי — אעפ"י שהוא עשוי לחדש דברים שכותב הכתוב לא העלה על דעתו הוא! — לא כך בדברי תורה. כאן נותן התורה, הקב"ה, הוא המרכז, ויש ללמוד את הכתוב שהוא מסר לנו „מפיו של הקב"ה לאונו של משה“, תוך התייחסות לעובדה היסודית כי הוא זה אשר קבע כי תורתו אשר חפץ למסור לנו תגיע אלינו בחלקה בכתב. כלומר, הכתוב הזה, יש ללמודו כבטוי מסוים לרצון הכולל ללמד תורה לבני ישראל — אותה „תורה“ אשר נמסרה לנו בחלקה בכתב ובחלקה (רובה) בעל-פה.

כידוע, תורה שבעל-פה קודמת, מבחינה הסטורית, לתורה שבכתב. הדבר הזה מתבטא לא רק במצוות אשר ניתנו בעל-פה לאבות האומה, אלא גם בעובדה הפשוטה שכאשר משה רבינו עלה על הר סיני (אם נוציא מכלל דיוננו את עשרת הדברות שדין אחר להם) הוא קיבל את התורה שבעל-פה עוד לפני שהחל במלאכת תורה שבכתב. נשכיל להבחין בין שני הדברים האלה אם נבחין בין הטרימינולוגיה של „תורה מסיני“ ו„תורה מן השמים“.

נראה לומר כי הכוונה במושג „תורה מסיני“ היא לתורה שבעל-פה, וכך לשונם של חז"ל¹: „משה קבל תורה מסיני ומסרה ליהושע וכו'“. כלומר, שעה שמדברים על תורה מסיני כוונתנו היא לתורה שבעל פה אשר משה רבינו קבל בהר. בענין זה חלוקות הדעות בין שני בתי המדרש של רבי עקיבא ושל רבי

1 אבות פרק א משנה א.

ישמעאל², כאשר רבי עקיבא סבור כי התורה ניתנה כולה כלליה, דקדוקיה ופרטיה מסיני, בעוד שרבי ישמעאל סבור שכללות נתנו בסיני ופרטות באהל מועד ובערבות מואב.

מחלוקת זו בין רבי עקיבא ובין רבי ישמעאל אמורה, כאמור, אך ורק בקשר לקבלת המצוות בעל-פה ע"י משה רבינו, והיא איננה נוגעת בכלל בשאלת כתיבת התורה על ידו³.

נראה לומר כי מחלוקת זו בין שני בתי המדרש של התנאים מתבטאת במחלוקת מאוחרת יותר בהסטוריה בין הרמב"ן, האברבנאל והרדב"ז בקשר לשאלת חומש דברים. שיטתו של הרמב"ן⁴ היא כי משה רבינו קיבל את כל המצוות בעל-פה בסיני, אבל מסר את המצוות שבספר דברים לבני ישראל רק ערב כניסתם לארץ. לכן מתעוררת אצלו השאלה מדוע כבש לו הקב"ה את גבולותיו כל שלושים ותשע השנים הללו. לעומתו טוען האברבנאל⁵ כי משה רבינו קיבל ואף לימד את בני ישראל את כל המצוות שקיבל עוד בהיותם בסיני (ובזה נקודת המחלוקת בינו לבין הרמב"ן⁶). לעומת הרמב"ן והאברבנאל טוען הרדב"ז⁷ כי לא רק לבני ישראל נתחדשו מצוות חומש דברים בשעה מאוחרת זו של ערב כניסתם לארץ ישראל, כי אם גם למשה רבינו בכבודו ובעצמו. הרי שהרדב"ז מותח את הקו של „תורה מסיני“ עד למקסימום, כאשר משה רבינו גמצא בתהליך של קבלת מצוות בעל-פה מפי קודשא בריך הוא החל במתן תורה בסיני, וכלה בסוף ימיו בערבות מואב⁸. נראה, איפוא, כי אברבנאל מפרש את המושג „תורה מסיני“ על פי שיטת רבי עקיבא, ואילו הרדב"ז מפרש על פי שיטת רבי ישמעאל. קשה להכריע בשיטת הרמב"ן אשר מבחין בין קבלת המצוות ע"י משה ובין מסירתן לבני ישראל. כל זה, כאמור, בשאלת „תורה מסיני“, כלומר, שאלת מסירת התורה בעל-פה מהקב"ה למשה.

לעומת „תורה מסיני“, המושג „תורה מן השמים“ מציין את התהליך של הכתבת התורה ע"י הקב"ה למשה רבינו, כלומר, תורה שבכתב היא התהליך

- 2 זכחים קטו, ב.
- 3 ועיין בפירושו המהר"ל ב„גור אריה“ לפרשת משפטים פרק כא פסוק א מדוע לשיטת רבי עקיבא היה צורך לחזור על התורה כולה למשה רבינו גם בסיני וגם באהל מועד וגם בערבות מואב, וכי בפעם אחת לא סגי?!
- 4 מבוא לחומש דברים.
- 5 הקדמה לחומש דברים.
- 6 על אברבנאל לבאר ולפרש במה בעצם שונה חומש דברים משאר החומשים, כאשר המצוות שבו שוות, לכאורה, לשאר המצוות שבתורה, הן בזמן קבלתן ע"י משה רבינו, והן בזמן מסירתן לבני ישראל. עיין שם באריכות בהקדמתו.
- 7 שו"ת שני אלפים קמג.
- 8 לפי שיטת הרדב"ז מובן היטב מדוע הדגישה התורה, בדברה על „מצב“ משה רבינו בסוף ימיו כי „לא נס לחו ולא כהתה עינו“, כלומר, שגם בסוף ימיו כושר „הקליטה“ שלו במצוות התורה לא נפל במאומה מכושר קליטתו בראשית דרכו במתן תורה בסיני.

אתר דעת - מכללת הרצוג

אשר הגדיר אותו הרמב"ן בזה הלשון⁹: אבל זה אמת וברור הוא שכל התורה כולה מתחילת ספר בראשית עד לעיני כל ישראל הגיע מפיו של הקב"ה לאזנו של משה, עכ"ל. הגדרה זו של הרמב"ן הינה ההגדרה הקלאסית של המושג „תורה מן השמים“, ועל תורה מן השמים קבעו לנו חז"ל¹⁰ כי בין אלה שאין להם חלק לעולם הבא נמנה גם „האומר שאין תורה מן השמים“. חז"ל לא ציינו כי בקטיגוריה זאת נמנה גם „האמר שאין תורה מסיני“, כי כבר ראינו שהרדב"ז אומר שאין כל התורה שבעל פה מסיני. כוונתם היא לתהליך הכתבת התורה ע"י הקב"ה למשה — היא הנקראת „תורה מן השמים“, ועל זה אמרו כי מי שחולק על יסוד זה מוציא את עצמו מחלקו בעולם הבא. וכך הביא הרמב"ם¹¹: שלשה המה הכופרים בתורה... והאומר שאין תורה מעם ה', אפילו פסוק אחד, אפילו תיבה אחת, עכ"ל.

במקביל למחלוקת חז"ל לגבי „תורה מסיני“, מצינו בחז"ל מחלוקת אחרת בקשר ל„תורה מן השמים“, הלא היא המחלוקת אם התורה מגילה מגילה ניתנה או חתומה ניתנה¹². בפרוש המושג „מגילה מגילה ניתנה“ כותב רש"י¹³: „כשנאמרה פרשה למשה היה כותבה, ולסוף ארבעים שנה כשנגמרו כל הפרשיות חיברן בגידיו ותפרן“, ובפירוש המושג „חתומה ניתנה“ כותב רש"י¹⁴: „לא נכתבה עד סוף ארבעים לאחר שנאמרו כל הפרשיות כולן, והנאמרות לו בשנה ראשונה ושניה היו סדורות לו על-פה עד שכתבן“. הרי מפורש יוצא מפי רש"י כי אין להעלות על הדעת שהתורה כולה נכתבה בסיני בצורה שהיא כתובה היום, במקביל לשיטת רבי עקיבא שהתורה כולה ניתנה בסיני — כלליה ודקדוקיה ופרטיה¹⁵.

יוצא איפוא כי „תורה מסיני“ קדמה מבחינה היסטורית ל„תורה מן השמים“, כלומר, תורה שבעל פה קדמה לתורה שבכתב¹⁶. בזה אנו מחזקים

9 הקדמתו לחומש בראשית שם.

10 סנהדרין פרק י משנה א.

11 ספר המדע הלכות תשובה פרק ג הלכה ח.

12 גיטין ס, א.

13 שם בנמרא.

14 שם.

15 הדגשנו את התורה שבכתב כפי שנמצאת בידינו היום, למיעוטי תורה שבכתב על פי „שמותיו של הקב"ה“ (לפי לשונו של הרמב"ן בהקדמתו לתורה), וזאת על פי השיטה של אותם המפרשים הרואים שתורה שבכתב ניתנה כולה למשה רבינו בצורה „סתומה“, כלומר בערוב האותיות, לא לפי הפסט והמדרש של היום. עיין בזה בפירושו של רבינו עובדיה ספורנו לשמות משפטים כד, יד, ה. ה. „אשר כתבתי“, ועיין גם בדברי הנצי"ב מחלווין שם ד, ה. „והתורה“ ועיין עוד בדברי המהרי"ן חיות ביומא עה, א.

16 ואין סתירה לדברינו מדברי המהר"ל לשמות בשלח טו, כה בענין מצות מרה אשר קדמו למתן תורה בסיני, עליהן כותב המהר"ל: „שהרי אין תורה שבעליפה קודם לתורה

אתר דעת - מכללת הרצוג

את היסוד עליו הצבענו לעיל והוא שנקודת המוצא של לימוד תורה איננה הכתוב, כי אם המעשה של מסירת תורה ע"י הקב"ה לישראל. כי זאת לדעת, שהיתה הוה אמינא כי אותה, "תורה" לא רק תינתן בעל-פה בשלמותה בפעולה חד-פעמים למשה בסיני כדעת רבי עקיבא, אלא אף תישאר בעל פה בשלימותה. הקב"ה אשר נתן אותה לכתחילה בעל פה הוא אשר החליט לסדרה בצורה שיש לנו היום, דהיינו, מיעוט בכתב ורובה בעל-פה. כל עיון מעמיק בתורת ה' בהכרח מביא את הלומד לשאלה מרכזית — מהו היסוד לחלוקה הזאת שבין התורה אשר עכשיו כתובה היא, ובין אותו חלק שנשאר עדיין בעל-פה. שאלה זאת נדונה אצל גדולי המפרשים ואין כאן המקום להאריך¹⁷. אנו מזכירים את ענין תורה שבעל-פה הקודמת לתורה שבכתב, לא כדי לפתור את השאלה, כי אם להצביע על המשמעות הלימודית והחינוכית של העובדה הזאת, והיא שאלת הקשר בין תורה שבכתב ותורה שבעל פה, זאת אינה שאלה של התפתחות מתורה שבכתב לתורה שבעל-פה, כי אם להיפך! חלק מתורה שבעל-פה נשאר עדיין בעל-פה, כאשר חלק מסוים מתורת ה' הועבר עתה למצב של תורה שבכתב. ניתן אולי לומר כי מבחינה דידיקטית במקום לשאול את השאלה, "כיצד למדו חז"ל דין זה זה מהפסוק" יש לנסח אחרת את השאלה ולומר: "כיצד קשור החלק של תורה שבעל-פה של המצוה עם החלק של תורה שבכתב שבאותה מצוה". נסוח מחודש זה היה בודאי חוסך הרבה מן הפרובלימטיקה אשר התלוותה ללימוד תורה ומפרשיה על טהרת הקודש במאות השנים האחרונות, ועל זה ראה להלן.

פ ר ק ב

מהות המצוה וטעמי המצוה

לפי שיטת רבינו, קובע הפשט בראש ובראשונה את המהות של המצוה. במילה, "מהות" כוונתנו למהות ההלכתית של המצוה, בניגוד לטעמים המחשבתיים המתלווים אליה, כאשר על פיהם אין דנים את המצוה במסגרת הלכתית, וממילא אין מפתחים או מיישמים את המצוה. בענין הטעמים המחשבתיים כותב המהר"ל מפראג¹⁸: "כי בשביל טעם הכתוב אין לדחות שום פירוש הכתוב. בודאי כשאנו יודעים באיזה ענין הכתוב מדבר או אנו מפרשים טעם המקרא, אבל בשביל טעם המקרא אין לדחות שום משמעות של מקרא, כי אין מידת התורה שבה נדרשת כן ללמד הדבר בשביל הטעם. כי הרבה מצוות שאין יודעים

שבכתב — עיין שם היטב! ועיין בענין זה במאמרו של הרב מרדכי גיפטר "כתיבת תורה נביאים וכתובים" בספר הזכרון להגר"י וויינברג.

¹⁷ עיין בהרב אליהו מורחי לבמדבר בהעלותך, י. יא. ד. ה. "למשפחותיו", ועיין במרן החזון איש, סימן קכה למועד מאמר: סידור כתיבת פרשיות התורה, וכן במאמרו סגנון הכתוב חלק ג. בהרחבה.

¹⁸ גור אריה, שמות, משפטים כא, ב. ד. ה. "ומה אני מקיים".

אתר דעת - מכללת הרצוג

טעם המקרא ויהיה זה כאחד מהם, עכ"ל. וכך חוזר המהר"ל על עמדה עקרונית זאת²: „דמכוח טעם המקרא אין לנו ללמוד שום דין, דהרי יש לומר דבמוכר עצמו מדבר, ובשביל שלא גדע למה צריך להגישו אל האלוהים לא נוציא בשביל זה הכתוב מפשטיה, עכ"ל.

אולם לעומת הטעם המחשבתי — הוא הטעם המתלווה אל המצוה והוא היצוני לה, באשר הוא מבאר רק חלק מסוים ממהותה האמיתית של המצוה — קיים גם מה שאנו נכנה בשם הטעם ההלכתי או המהות ההלכתית של המצוה. זוהי ההגדרה ההלכתית המדויקת של המצוה, והמאפשרת יישום המצוה לסיטואציות חדשות³. המהות ההלכתית של המצוה היא הקובעת את היסוד המרכזי שבמצוה. באמרנו יסוד מרכזי כוונתנו לאותו יסוד בין מרכיבי המצוה, אשר עבר את „אחוז החסימה“ והפך למרכזי, כאשר שאר היסודות כפופים לו במידה זו או אחרת. בכל מקרה של ספק ביישום המצוה, קובע היסוד המרכזי ומכריע לצדו. כי זאת לדעת, שמצוה אינה „חד תאית“, אלא בכל מצוה חבירו יחד יסודות שונים — ולפעמים מנוגדים — והיו למצוה אחת בעלת איוון מיוחד בין היסודות השונים. נראה לנו לומר כי זוהי ההשקפה ביסודם של דברי הנצי"ב הכותב⁴: „...וזהו כלל בתורה, דטעמי תורה אינם. אלא בדרך כלל, אבל בפרטים הרי זה חוק“. וכן⁵: „...דאפילו המצוות שהדעת גותנת, מכל מקום יש בהן פרטים שאינם אלא גזירות וחוקים“. נראה לנו לפרש כי אין כוונת הנצי"ב לומר כי יש טעם מובן („משפטי“) לכלל המצוה, וטעם בלתי מובן („חוק“) לפרטי המצוה, כי אם לומר שנסיון להבין את פרטי המצוה על פי כלליה ממילא מביא לידי אי הבנה (= חוק). הטעם לכך מבואר, לפי דברינו, באשר המצוה אינה „מעור אחד“, ולכן יסודות אחרים הם אשר גרמו להתהוותם של פרטים מסוימים. ופרטים אלה הם המייצגים את אותם היסודות שבמצוה, אשר אם לעבור את אחוז החסימה לא הגיעו, בכל זאת לידי ביטוי צנוע הגיעו, ורישומם ניכר בפרט זה או אחר. פרטים אלה הם „חוקים“, איפוא, רק ביחס אל היסוד המרכזי, אבל „משפטים“ הם אם אך גשכיל להבין את שורשם הם במסגרת המצוה. לולא דמיסתפינא נראה לומר כי זהו הסבר אפשרי בשיטתו הידועה של הרמב"ם⁶: „וכל מי שמטריד עצמו לתת סיבה לדבר מאלו החלקים הוא בעיני משתגע שגוען ארוך“ (או בתרגומו של הרב

2 שמות, שם, ד. ה. „אבל מכרו ביידי“.

3 ונראה לנו כי לכך התכוון רש"י בדבריו בריש פרשת משפטים כאשר כתב: „ואיני מטריח עצמי להבינם טעמי הדבר ופירושו“. ברור שרש"י לא התכוון כאן לטעמי המצוות מבחינה מחשבתית, כי אם להוה אמינה כי משה רבינו ילמד את המצוות בלי לתת את ההגדרה ההלכתית המדויקת, אותה הגדרה הלכתית אשר הכרחית היא אם ברצוננו להפוך את דברי התורה מהלכות סטטיות לתורת חיים דינאמית. היכולה להסתגל לכל מצב חדש.

4 שמות, משפטים, כא, כו, ד. ה. „תחת עינו“.

5 שם שם.

6 מורה נבוכים חלק ג פרק כו.

אתר דעת - מכללת הרצוג

קפאח: „וכל מי שמעסיק עצמו לדעתי בהמצאת טעמים לאחד מן הפרטים הללו הרי הוא הווה הזיה גדולה“. ה„שגעון“ אינו בכך שמבקש טעמים לפרטי המצוות, כי אם בזה שמבקש את אותו הטעם לפרט ימצא לכלל המצוה, וזה נאמת „שגעון“! כי המצוה הוא אורגניזם מורכב ומסובך, כאשר „כלליה“ הם הלב והראש, ופרטיה מגיעים עד לאצבע הקטנה. ברור כי פעולות הלב והראש משפיעות אף על האצבע הקטנה, אבל ברור גם שהאצבע הקטנה קשורה למערכות אחרות בתוך אותו אורגניזם, אשר להן „טעמים“ אחרים.

מהות המצוה היא הקובעת את יסודותיה, היא התוחמת את גבולותיה. כך, למשל, מבאר המלבי"ם⁷ את מחלוקת הספרי והגמרא⁸ אם הענקה עוברת לירשיו של העבד העברי או לא. וכך אומר המלבי"ם: ויש לומר דהמקשה בגמרא (הסבור כי „אמאי לא“?) סובר כי ההענקה הוא מטעם שכר שכיר, וספרי סבירא לו שהוא מטעם צדקה, עכ"ל. כלומר, לפנינו מחלוקת חז"ל אם מהות מצות הענקה הוא מטעם שכירות (ולא ירע לבבך בתתך לו כי משנה שכר שכיר עבדך שש שנים), ובודאי בנו של השכיר יורש את משכורתו. או שמא מהות מצות הענקה היא מטעם צדקה (הוא הסוגיא הקודמת תכף לסוגית הענקה פרק טו), ואין היורשים מקבלים את המגיע לאביהם מטעם צדקה, במקרה ולא הגיע אליו לפני מותו.

הבנה זו בתפקידו של פשוטו של מקרא לגלות לנו את המהות של מצוה תסביר כמה תופעות מעוררות תמיהה בפשוטו של מקרא בחמישה חומשי תורה. נקח למשל את הפסוק (משפטים כג"ט): „ראשית בכורי אדמתך תביא בית ה' אלוקיד, לא תבשל גדי בחלב אמו“. כדוע, חז"ל למדו¹⁰ כי הפסוק „לא תבשל גדי בחלב אמו“ הכתוב שלש פעמים בתורה, מלמד בענייני איסור בשר בחלב. ואמנם גשאלת השאלה מדוע דיני בשר בחלב אינם כתובים בויקרא פרשת שמיני פרק יא או בדברים ראה פרק יד, אשר שם התורה מונה את הרשימה הארוכה של המאכלות האסורים? ועוד גשאלת השאלה, מה קשר יש בין דיני בכורים ובין דיני בשר בחלב שהתורה הביאה אותם ביחד גם בפרשת משפטים וגם בפרשת כי תשא?! פירושו של רבינו עובדיה ספורנו¹¹ ישפוך אור על תעלומה זאת, כאשר פשוטו של מקרא ילמד את היסוד ואת התשתית של מצות בשר בחלב, וכך לשונו של הספרנו¹²: „לא תעשו כמו אלה הפעולות להרבות הפירות במחשבת אנשי הצבא“, אלא ראשית בכורי אדמתך תביא“, כאמרו¹³ וראשית כל בכורי כל וכל תרומת כל וגו' להניח

7 דברים טו, יד, ד.ה. „הענק תעניק“.

8 בבא מציעא לא וקידושין יז.

9 אף אם לא קיבל לפני מותו.

10 חולין קטו, א.

11 בעקבות הרמב"ם במו"נ.

12 ד.ה. „לא תבשל גדי בחלב אמו“.

13 יחזקאל מד, ל.

אתר דעת - מכללת הרצוג

ברכה אל ביה"ד". לשון אחרת, התורה אוסרת עלינו לנהוג על פי שיטת עובדי עבודה זרה בפולחן הפיריון שלהם, ומעמידה לפנינו את הדרך האחרת שהיא רצויה בעיני הקב"ה, ואשר היא — ודוקא היא — עשויה „להביא ברכה אל ביתנו“, והיא הבאת בכורים לקב"ה. כך שלדעת רע"ס פירוש הפסוק הוא כדלקמן: — כאשר אתם רוצים לבקש את ברכת ה' על פירות האדמה, הביאו בכורי אדמתכם אל ה', וזאת בניגוד לשיטת העבודה-זרה המקובלת בעולם, של בישול גדי בחלב אמו. לפי פירוש זה הפסוק מתפרש עדיין כפשוטו, דהיינו בשול גדי בחלב — בעוד המדרש יידרש. החידוש שאנו לומדים מדבריו הוא שהמדרש הוא תוצאה מן הפשט, וקשור אל הפסוק המדבר על פולחן עבודה זרה, כך שמבחינה השקפתית יש לראות את איסורי בשר בחלב לא כחלק ממצוות המאכלות האסורים, כי אם מצוה המעוגנת בתשתית איסורי עבודה זרה שבתורה. תפיסה זאת עשויה לסייע הרבה בהבנת דברים רבים שבאיסורי בשר בחלב אשר לא היו מובנים אחרת. שמא למשל, על ידי כך גבין את האיסור של הנאה¹⁴, אותו איסור שאיננו קיים במאכלות אסורים, וקיים בהחלט בתחום עבודה זרה¹⁵.

היכולת לקשר מצוה אל שורשה, אל הגדרתה המדויקת ההלכתית, חיונית היא לכל הבנה עמוקה בתורה, אם ברצוננו להפוך את התורה לתורת-חיים, ולא להשאירה בכך וכך מצוות סטאטיות ללא יכולת יישום ואפליקציה למציאות המשתנה. היכולת ליישם מצוה לסיטואציה חדשה תלויה בראש ובראשונה ביכולת לעגן את המצוה בתשתית אשר ממנה היא צומחת. ראיית המצוה בתשתית שלה, מעוגנת בקרקעית תרי"ג, היא השופכת אור חדש על כל מצוה, וראיה זו היא המכינה את המצוה לייעודה ההיסטורי. נדגים את הענין מתוך ספר המצוות של הרמב"ם: — במצות עשה פט כותב הרמב"ם: הצווי שנצטוו הכהנים לאכול בשר הקודשים, כלומר, החטאת והאשם שהם קדש-קדשים, והוא אמרו יתעלה¹⁶, „ואכלו אותם אשר כופר בהם“, ולשון הספרא, מנין שאכילת קדשים כפרה על כל ישראל? ת"ל¹⁷, „ואתה נתן לכם לשאת את עוון העדה לכפר עליהם לפני ה'“. הא כיצד? הכהנים אוכלים וישראל מתכפרים. ומתנאי מצוה זו שאכילה זו שהיא מצוה אינה אלא ליום ולילה עד חצות, ואחר כן תאסר אכילת אותה החטאת או האשם, ואין אכילתה מצוה אלא בזמן הקבוע. וברור שגם מצוה זו מיוחדת לזכרי הכהנים, ואינה חובה לנשים לפי שקדשי קדשים — שבהם נאמר פרק זה — אינם נאכלים לנשים. אבל שאר הקדשים, כלומר קדשים קלים, נאכלים לשני ימים ולילה אחד, חוץ מתודה ואיל שהם ליום ולילה עד חצות, אעפ"י שהם קדשים קלים. וגם נשים אוכלות קדשים

14 חד לאיסור בישול, חד לאיסור אכילה וחד לאיסור הנאה. חולין, שם.

15 „אבד תאבדון“ (דברים יב, ב): מכאן שצריך לשרש אחרי עבודת כוכבים — עבודה זרה מה, ב.

16 שמות כט, לג.

17 ויקרא י, יז.

אתר דעת - מכללת הרצוג

קלים אלה, וגם אכילתם נגדרת למצוה. עד כאן לשון הרמב"ם. כלומר, עיקר המצוה¹⁸ היא אכילת קדשי קדשים ע"י הכהנים, אותה אכילה המביאה כפרה לבעלים. יש לראות, לפי הרמב"ם, את אכילת קדשים קלים כהרחבה של אותה מצוה ואותו שורש ואותה תשתית, דהיינו — אכילת כהנים המביאה כפרה לישראלים. אבל בהמשך דברי הרמב"ם אנו רואים את החשיבות המיוחדת של היכולת לעקוב אחרי שורשה של המצוה. וכך המשך דבריו: וכן גם התרומה, אכילתה נגדרת למצוה, אלא שאין אכילת קדשים קלים ותרומה כאכילת בשר חטאת ואשם, לפי שאכילה בשר הטאת ואשם נשלמת בה כפרת המתכפר כמו שבארנו, ובהו נאמר הצווי על האכילה, מה שלא נאמר לא בקדשים קלים ולא בתרומה, ולפיכך הם נגדרים אחר אלו, והאוכלם עשה מצוה. ולשון הספרא: „עבודת מתנה אתו את כהונתכם”¹⁹, לעשות אכילת קדשים בגבולים כעבודת מקדש במקדש, מה עבודת מקדש במקדש ידיו ואח"כ עובד, אף אכילת קדשים בגבולים מקדש ידיו ואח"כ אוכל, עכ"ל הרמב"ם.

פירושי דבריו: התורה שבכתב כתבה את דין אכילת כהנים למען כפרת בעלים במסגרת קדשי קדשים. כאן התשתית של אכילה המביאה לידי כפרה. לא קשה להרחיב את המסגרת מקדשי קשים לקדשים קלים ולהבין דברי הרמב"ם שההבדל ביניהם הוא הבדל כמותי, כאשר בקדשי קדשים „נשלמת בה כפרת המתכפר”, ואילו דרגת הכפרה הניתנת ע"י אכילת הקדשים קלים נוחתה הימנה. אבל היתה זאת ראיתו החדה של הרמב"ם בחז"ל (בענין אכילת קדשים בגבולים כעבודה במקדש) אשר העמידה את הדבר על דיוקו. לא על נטילת ידיים בלבד דברו חז"ל באותו מאמר („מה עבודת מקדש במקדש ידיו ואח"כ עובד, אף אכילת קדשים בגבולים מקדש ידיו ואח"כ אוכל”). דין זה של נטילת ידיים משקף את העובדה הבסיסית שגם אכילת מתנות כהונה בגבולים היא המשך נוסף ומעין אכילת קדשים קלים, שהיא מעין אכילת קדשי קדשים, שהיא אכילה המביאה לידי כפרה. הראיה הרגילה באכילת מתנות כהונה היתה משייכת את המצוה הזאת לדיני צדקה וחסד כאשר כאן בוחרת התורה באמצעי פשוט לפרנס ולכלכל את אלה שאין להם חלק בארץ ישראל. ולא היא! הרמב"ם מראה, בעקבות מאמרי חז"ל, כי מתנות כהונה בגבולים נועדו לתת לכהן את האפשרות להביא כפרה לבעלים ע"י אכילתו את התרומה שהוא קבל מהם. כתוצאה מכך ניתן להבין מדוע צריכים נטילת ידיים, ועוד דינים אחרים אשר הם כולם תוצאה מאותו יסוד משותף של אותה תשתית משותפת של אכילה לשם כפרה²⁰.

¹⁸ הוא היסוד המרכזי כלומר האלמנט הדומיננטי שבמצוה.
¹⁹ במדבר יח, ז.

²⁰ ברור, כי על פי הפיתוח במצוה כאורגניזם המורכב מיסודות שונים, ניתן לומר כי היסוד המרכזי במצות תרומה הוא אכילה לשם כפרה, וכי יחד עם זאת חברו יחדיו במצוה זו אלמנטים אחרים ממצוה כגון צדקה, קדושת ארץ ישראל וכו'. כל אלמנט ואלמנט משאיר את רישומו על המצוה בכלל, כאשר עתים חשים בענין הכפרה עתים בענין „אין לו חלק

אתר דעת - מכללת הרצוג

בחפשו אחר הגדרתה המיוחדת של כל מצוה נעזר רבינו מאיר שמחה בעיקר ע"י הבנתו המיוחדת בפשוטו של מקרא. דוקא הכתוב בפשוטו הוא אשר מתווה את הדרך להדור אל שורשה של המצוה, בדיוק כפי שראינו לעיל שהספורנו (בעקבות הרמב"ם) רואה את מצות „לא תבשל גדי בחלב אמו“ כמצוה היונקת משורשיהן של המצוות המכוונות כנגד פלחן של עבודה זרה. הנה, בפירושו לחומש בראשית²¹ מעיר רבינו כי הברית עם יוצאי התיבה היתה רק עם „מי שנולד ופרה ורבה“ כי רק כאלה היו בתוך התיבה, ועם יוצאי התיבה נכרתה הברית. כלומר, הברית לא לשחת את הארץ נכרתה רק עם אלה הפרים ורבים. כתוצאה מכך מבין רבינו בקלות את דברי חז"ל (שבת קז, א), „מתקיף לה רב יוסף, עד כאן לא פליגי רבנן עליה דרבי אליעזר אלא בכינה דאינה פרה ורבה, אבל שאר שרצים ורמשים דפרים ורבים לא פליגי“. כלומר, היות והברית הפוזיטיבית על בריאת העולם וקיומו נכרתה עם אלה הפרים והרבים, יוצא שאלה שאינם פרים ורבים אינם מחוייבי היצירה²², וממילא האיסור של „מלאכת מחשבת“ בשבת איננו חל עליהם, באשר אלה אינם שייכים למחשבתה של הבריא. עד כאן הגיע רבינו מתוך הבנתו את פשוטו של מקרא בסיפור על תוצאות המבול לעומק הבנת מצוה נטילת נשמה בשבת. איסור נטילת נשמה תופס לגבי אותן הבריות שעליהן נכרתה הברית לא „לשחת כל בשר“, כאשר פשוטו של מקרא מלמד כי בברית זו כלולים רק אלה הפרים והרבים, ובוה הגענו להגדרה הלכתית מדויקת אודות מהות איסור נטילת נשמה.

במקביל לדרכו של ר' מאיר שמחה לעיין בפשוטו של מקרא כדי לקבוע את המהות האמיתית של המצוה, וכתוצאה מכך להבין את ההלכות הקשורות במצוה, ואף לפתח הלכות חדשות, נדבך אחר נדבך בשלשלת הנצחית של תורה שבעל-פה, מצאנו בדברי הנצי"ב²³ וז"ל: אילו היתה הכוונה „לעשות“ כמצוות התורה, אינו מובן הטעם (פסוק כז), „כי לא דבר ריק הוא מכס“, היאך יעלה על הדעת שצויו ה' הוא ריק? ! ותו קשה דרשת הירושלמי (פאה פרק א) „אמר רבי מנאי, כי לא דבר ריק הוא מכס' ואם ריק הוא — מכס ריק, שאין אתם יגעים בה“, עכ"ל, ומה שייך למעשה המצוות? ! אלא פירוש „לשמור“ זהו משנה, לזכור מה שכבר למדתם ממש, „לעשות את כל דברי“ — להעמיד על נכון דיוק המקרא, וזהו נקרא עשיית הדברים, עכ"ל הנצי"ב. וב, הרחב דבר²⁴ הוא כותב: אבל הענין יבואר בספר דברים בפירוש הכתוב „בעבר הירדן בארץ מואב הואיל משה באר את התורה“, שלימד שם משה לישראל

ונחלה עמך וכו'. אין פלא. איפוא, שמי אשר ירצה לומר טעם אחר הן לכלל המצוה והן לפרטיה ודקדוקיה יהיה בעיני הרמב"ם משתגע שבעון ארוך.

21 פרשת נח, פרק ט פסוקים ט-י ד.ה. „ואני הנני מביא את בריתי.“

22 לפי שיטת הרמב"ם במורה נבוכים פרק ע"ב כהלק הראשון.

23 דברים לב, מו, ד.ה. „לשמר לעשות את כל דברי התורה הזאת.“

24 במדבר חוקת כא, ב.

אתר דעת - מכללת הרצוג

פולוא של תורה, איד כל הקבלות בתורה. שבעל-פה מרומזות בדקדוקי המקרא על פי י"ג המידות והוא התלמוד, והתועלת מזה הלימוד הוא שאפשר להוסיף לקח בכל עת, ובעשית כמעין המתגבר, עכ"ל. כלומר, לא די רק לדעת מה שלמדו מפי משה רבינו אדון הנביאים, אלא עליהם לחדור ולמצוא את השורש והיסוד של הדברים שלמדו מתוך תורה שבכתב, והוא הנקרא עשיית התורה. ובהקדמתו לחומש ויקרא, מבאר הנצי"ב ביתר שאת את התועלת שיש בהעמדת דברי תורה שבעל-פה שנתקבלו ממש רבינו לתוך „ביתם“ המקורי בתורה שבכתב, וז"ל: ובספרא לא חש התנא אלא להעמיד קבלות שנוגע לדורות שיהיו מרומזים במקרא²⁵, ועוד יש הרבה מקראות שלא נתפרש דיוק הלשון בספרא מחמת שלא היה בהם קבלות ולא העלו בזה המקרא, ואנחנו בעיוגנו, בעור ה' החונן יתברך, עמדנו על דיוק כמה מקראות, לא להעלות איוה חידוש מעצמנו ח"ו, אלא שעל פי הדיוק אנו עומדים על הרבה קבלות והלכות שבאו בגמרא, כמו שהראנו בפרשת בחוקותי דיוק הלכה דרבה שהקדש מפקיע מידי שעבוד, ובוזה התבאר יותר אור הלכה זו. ועוד הרבה יש בזה הספר וכבר הראנו בחבורנו „העמק שאלה“ בסימן סז ובסימן קג שרבינו בעל השאלות הראה לדעת הלכות שבגמרא בדיוק המקרא, אע"ג שלא נזכר בתלמוד²⁶, ומה נתבררה איתה הלכה בותר. וכבר אמרו בבראשית רבה פרשה ג: „וירא אלוקים את האור כי טוב“ כנגד ספר ויקרא, שהוא מלא הלכות רבות, ומשמע, כמו שטוב לעינים לראות את השמש, מקור האור המאיר, שבוזה נהנה מן האור יותר, כך טוב לראות בספר ויקרא, מקור מוצא הלכות רבות שבתלמוד, שבו עומדים על אור ההלכות יותר, עכ"ל הנצי"ב. החיפוש אחר המקור של ההלכה המקובלת בידינו בתוך תורה שבכתב, אינו לימוד אקדמי בלבד, ואף לא שעשוע תורני. בעל ה„כתב והקבלה“ וסיעתו²⁸ עושים זאת על מנת לתת אימון יתר בדברי תורה שבעל-פה, כי ביכולת להתאים את הכתוב לתורה שבעל-פה הם נבחנו ונידונים. אבל הנצי"ב ור' מאיר שמחה וסיעתם עושים זאת כחלק אינטגרלי מלימוד תורה כתורת חיים. „עומדים על אור ההלכה ביותר“ כאשר מצליחים לעגן אותה במציאות ההלכתית השורשית שלה, אותה מהות המתבטאת והמתגלית לנו בניסוח תורה שבכתב²⁷. מציאת מקור בתורה שבכתב להלכה הידועה לנו מתורה שבעל פה נותנת להלכה — לפי הכתב והקבלה — אמינות, ולפי רבינו היא נותנת לה נצחיות.

²⁵ ועיין להלן בפרק ט' בדברנו בענין פשוטו של מקרא המלמד הלכה לשעה לעומת הלכה לדורות.

²⁶ ועיין להלן בפרק ח כיצד המשיך רבינו בדרך זו לגלות בקרא מקורות למאמרי חז"ל. כמוכח, אין כאן הכוונה לאסמכתא בעלמא או ל„סימן וזכרונני“ לפי המינוח של הרב מקלנבורג, כי אם למציאת שורשה האמיתי של המצוה במסגרת הכתוב.

²⁸ על ההבדל בין שתי בתי המדרש, זה של הפרשנות המגמתית-אפולוגטית (הכתב והקבלה, המלבי"ם, ועוד) ובין בית מדרשו של הגר"א שרבינו והנצי"ב נאמנים לו, עיין במאמרנו על רביד הזהב (לפשוטו של מקרא עמודים 76—86).

על מקום כתיבת המצוה

בעוד שראינו כיצד פשוטו של מקרא קובע לנו את ההגדרה המדויקת של המצוה, עוד מוסיף רבינו להראות את החשיבות המיוחדת של פשוטו של מקרא ללמד תורה ממקום כתיבת מצוה מסוימת. דין מסוים משותף לכמה מקרים, מדוע בחרה התורה לכתוב את הדין אצל מקרה א', ואו ללמד מ'א' ל'ב' על ידי אחת המידות שהתורה נדרשת בהן, ואפילו על ידי הכתוב בעצמו? הרי אין מקריות בכתיבת התורה, ובאותה מידה שהמצוה כתובה במקרה א', יכולה היתה להכתב במקרה ב', ואו היינו לומדים א' מ'ב' ולא ב' מ'א'. דבר זה הופך להיות קושיה חזקה כאשר כותבת התורה את הדין המסוים במקרה השני, ומדלגת על המקרה הראשון, ואו נותנת לנו ללמוד מן המקרה השני אל המקרה הראשון בלימוד ראטרואקטיבי — או על ידי הפסוק עצמו או על ידי המידות שהתורה נדרשת בהן. הנה בחומש ויקרא פרק א' כתבה התורה את דין שחיטת עולה בצפון המזבח דוקא אצל עולת הצאן החל בפסוק י', ולא אצל עולת הבקר בפסוקים הקודמים, וידוע שכל קרבנות עולה שחיטתן בצפון. זאת ועוד! כאשר באה התורה לדון בשאלת החטאת (שאף היא קדשי קדשים ושחיטתה בצפון) אינה כותבת „ושחט אותה על ירך המזבח צפונה“, כי אם „במקום אשר תשחט העולה תשחט החטאת“, כאילו לתלות את דין שחיטת חטאת בצפון בדין שחיטת עולה בצפון, והלא דבר הוא! על זה משיב רבינו, בעקבות דברי חז"ל, כי הצפון מציין את אילו של יצחק, כאשר הרוח הצפונית מציינת את הבחירה החופשית, אותה בחירה חופשית אשר הגיעה לשיאה בעקידת יצחק, כאשר אברהם התעלה למדרגה העליונה של „יהעלהו שם לעולה“. מאז הוקבע אלמנט זה כיסוד בעם ישראל, וקרבנות נשחטים בצפון ללמד כי אלמנט זה שייך לקרבן המסוים ההוא, וכך לשוננו: „אכן לא כתיב רק בצאן, זכר לאילו של יצחק הבא תמורת יצחק, ולכן לא נזכר בכך בהדיא“. כלומר, הדין שווה גם לצאן וגם לבקר, אבל התורה בוחרת לכתוב את הדין באותו מקרה אשר דין זה מיוחד בו ביותר, ובמקרה דגן — הצאן. על-ידי כך מבין רבינו כיצד חז"ל בזבחים מח, ב (כאשר דנים בשחיטת עולת עוף בצפון) מקשים „מה לעולה שכן שחיטתו טעונה כלי“, פירוש הדבר — דין שחיטה בכלי לומדים מהמאכלת שבעקדת יצחק, וכוונת חז"ל היא לומר שאם קרבן מסוים (עולת עוף) אינו טעון כלי (= מאכלת), יש להניח שגם אינו טעון שחיטה בצפון. לשון אחרת, אם בטל הקשר עם עקידת יצחק, אז בטל הקשר במקצתו בטל בכלול. לפי זה גם מבין רבינו מדוע שעיר נחשון אינו טעון צפון (ובחים מב, ב), משום שמידתו של נחשון היתה מסירות נפש, שהוא אשר קפץ לים תחילה, לכן אין צורך בשחיטה בצפון. באשר המידה של מסירות נפש כבר קימת אצלו, ללא צורך בתוספת דין צפון. ונראה שכך יש לבאר את הענין: ישנן מצוות רבות שיש ביניהן אלמנטים מסוימים משותפים, אבל העובדה שאלמנט אחד משותף למצוות אחדות אינה

אתר דעת - מכללת הרצוג

אומרת- שהוא נמצא בכל אותן המצוות במידה שווה. במקרה דגן, קדשי קדשים מחייבים את האלמנט של שחיטתם בצפון, וזאת לעומת קדשים קלים. אבל הקטיגוריה הרחבה של קדשי קדשים, אשר אחד האלמנטים המשותפים לה הוא השחיטה בצפון, אינה מחייבת שאותו אלמנט המחייב שחיטה בצפון יימצא בכל אחד מן הקרבנות במידה שווה. כדי שקרבן יהיה בדרגת קדשי קדשים הוא צריך להיות קרבן אשר האלמנט של שחיטה בצפון יתחייב בו, אבל די שאלמנט זה יעבור את „אחוזי החסימה“ כדי שיחייב במסגרת פעולות הקרבן. אחוזי חסימה זה יכול להיות מחמישים ואחד אחוזים ועד מאה אחוזים. ואז לפי שיטת רבינו, נוצרת לנו פירמדה כזאת: בחטאת, האלמנט של שחיטה בצפון עובר את אחוזי החסימה עד כדי כששים אחוזים, בעולה הוא מגיע עד כדי תשעים אחוזים אם זוהי עולת בקר, והוא מגיע למאת האחוזים רק אם זו עולת צאן. כל זה אנו למדים מפרשטו של מקרא הכותב את דין שחיטה בצפון לא בחטאת כי אם בעולה, ולא בעולת הבקר הנזכרת ראשונה בפרשה, כי אם בעולת הצאן.

אולם מקום כתיבת המצוה מלמד לא רק על ההרכב התיאורטי של היסודות במצוה, אלא יש לו נפקא מינה בעצם הלכות המצוה. כך מתברר מפירושו של הנצי"ב מוולוויץ לחומש ויקרא¹, וזה לשונו: והיה במשמע מלשון אוהרה בזה המקרא שאינו אסור אלא הקפה לגמרי, וכן בזקן השחתה לגמרי, מה שאין כן בכהונה דכתיב², „ופאת זקנם לא יגלחו“, משמעו דאסור בגילוח כל שהוא במקום הזקן, היינו אפילו גילוח שתי שערות, והוא משום שמירת מעלתו. אבל כל זה אינו אלא פשוט המקרא במפורש, מכל מקום למעשה תלוי בקבלה שלומדים גזרה שווה שגם ישראל אסור בגילוח שתי שערות. ועל זה סיים המקרא בסוף הפרשה בפסוק לו, „ושמרתם את כל חוקותי“ וגו' כאשר יבואר³. מיהו כבר בארנו דבמקום המפורש בתורה העניש בירי שמים המטר ממה שנלמד בקבלה גזרה שווה וכו'. עכ"ל⁴.

פשוטו של מקרא קובע את מהותה של מצוה לא רק על ידי מה שהוא כותב, (פרק ב), אלא ע"י המקום אשר בו הוא כותב את דבריו⁵. רבינו עמד על המוסג של היסוד המרכזי שבמצוות והראה את יישומו

1 פרשת קדושים יט, כו, דה. „לא תקיפו פאת ראשכם ולא תקיפו פאת זקנך“.

2 ויקרא כא, ה.

3 הנצי"ב שם: „חזר המקרא להזהיר שלא נאמר דבשעה שבטל הטעם בטל הדין, ח"ו“.

4 כלומר, הטעם מדוע בכל זאת כתבה התורה את הדין אצל כהן בצורה אחרת מאשר אצל ישראל (כאשר בסופו של דבר לומדים אחד מהשני בגזרה שווה והדין בהם שווה) הוא משום שבדיני שמים מקרה הכהן חמור מדין הישראל.

5 ועיין עוד בפירושו הנצי"ב לחומש שמות פרשת משפטים בסוגית ארבעת השומרים, מדוע כתבה התורה את דין „שבעת ה' תהיה בין שניהם“ רק אצל שומר שכר, ולא אצל שומר חנם הקודם לו, כאשר תורה שבעל פה מלמדת מן השני אל הראשון על ידי גזירה שווה „שליחות ידי“.

במישור ההלכתי בקצוץ דעתו - תוכל לנתק שורשנו ב - ישנו ב - כגון: „כל שישנו בבל תאכל חמץ ישנו בקום אכול מצה" או „שמור וזכור בדיבור אחד נאמרו" (ועיין בשמות יד, י, ד.ה. ושמרתם את המצות, ובביאורנו שם בהרחבה). יסוד שיטת רבינו הוא כי כאשר אמרו חז"ל כי „כל שישנו בבל תאכל חמץ ישנו בקום אכול מצה" (וזאת על יסוד הפסוק „לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני") אין כוונתם לעמוד על אספקט טכסטואלי בלבד, כעין היקש בעלמא. דעתם היתה לגלות לנו שמצות אכילת מצה אינה מצות עשה „טהורה", אשר האלמנט של העשה הוא הדומיננטי בה, וממילא נשים פטורות, אלא יש בה די אחווים של האלמנט של לא תעשה („לא תאכל עליו חמץ") כדי לחייב בה גם את הנשים. כי זאת לדעת, נשים פטורות רק מאותן מצוות העשה שהאלמנט של עשה הוא הדומיננטי והקובע בהן. והרי בכל מצות עשה ישנו אלמנט מסוים של לא תעשה (כפי שציינו חז"ל „ליתן לא תעשה על כל עשה שבתורה"), אלא שבשאר מצוות העשה שהזמן גרמן, אלמנט זה לא הגיע לכדי „אחוז החסימה", וממילא הנשים פטורות. ראייה לכך שהאלמנט הדומיננטי במצות מצה הוא הלא תעשה (למרות מצות העשה לאכול מצה) מוצא רבינו בשימוש הרב בלשון „שמר" בכל הקשור עם מצוות פסח - וכל „השמר, פן" אינו אלא לא תעשה. באותה דרך הוא מסביר את חיוב נשים במצוות עשה („זכור") של שבת, כי כאשר חז"ל אמרו כי „כל שישנו בשמור ישנו בזכור", או „שמור וזכור בדיבור אחד נאמרו", היתה כוונתם לומר כי גם במצות שבת, היסוד המרכזי הוא זה של שמור (= לא תעשה), כאשר גם זאת רואים בשימוש הרב של לשון „שמור" בכל הקשור עם מצות שבת בתורה. יוצא שהכתוב עצמו הוא הקובע מהו היסוד המרכזי הוא האלמנט הדומיננטי שבמצוה מסוימת, אשר כתוצאה מכך מובנים בהבנה חדשה ועמוקה דיני תורה שבעל-פה שבמצוה.

כשם שכתובת דין מסוים במקום אחד ולא אחר יכול ללמד על אספקט מסוים של המקרה האחד הזה, כך יכולה כתיבה זו להיות מכוונת למנוע טעות בהבנת הדין דוקא במקרה הספציפי ההוא. כך מפרש רבינו⁶ (לאחר שלמד מהפסוק שהביטוי „בעצם היום הזה" בא למעט דין תוספת יו"ט מאיסור מלאכה) מדוע דוקא בענין חג השבועות כתוב דין זה ולא בחגים אחרים, הלא לפני כן כתוב גם חג הפסח, והדין בהם שווה! ועל זה הוא משיב: משום דבא לתורות לנו דלא נפרש קרא כפירוש הצדוקים „ממחרת השבת" ממש, יהיה תמיד עצרת אחר השבת, ואם כן תמיד תוספת שלו הוי שבת והוי מקרא קודש ואסור בו מלאכה, לכן אמר „בעצם היום הזה", אבל בתוספות שלו מותר במלאכה. אם כן על כרחך „ממחרת השבת" יום טוב, עכ"ל. כלומר, בעיה מיוחדת של חג השבועות היא אשר חייבה את פשוטו של מקרא לציין את מיעוט תוספות יום טוב דוקא בחג זה ולא בחג אחר. דברי תורה „ממחרת השבת" היו עניים במקום אחד עד אשר בא הכתוב השני והכריע בענין.

6 בויקרא כג, כא, ד.ה. „וקראתם בעצם היום הזה".

אתר דעת - מכללת הרצוג

פשוטו של מקרא, על ידי כתיבת דין משותף לכמה ענינים במקרה אחד דוקא, מלמד גם על המקום או הסיטואציה שדין מסוים זה שכח בו ביותר. הנה בפרשת פרה אדומה⁷ כתוב דין כרת על הנטמא ולא התחטא ובא אל בית ה', פעם בקשר עם, "משכן ה'" (פסוק יג) ופעם בקשר עם, "מקדש ה'" (פסוק כ)⁸. שואל, איפוא, רבינו מדוע הדין, "עוד טומאתו בו" אשר ממנו לומדים חז"ל לרבות מת מצוה⁹ כתוב דוקא במקרה של המשכן ולא במקרה של בית המקדש. על זה הוא משיב: וזה כתוב גבי, "משכן ה' טמא", שבמשכן נקרה לפעמים שהיו צריכים להטמא למת מצוה וזה מישאל ואליצפן שנטמאו לנדב ואביהוא, לכן כתב זה גבי משכן ולא גבי מקדש, עכ"ל¹⁰.

לא רק כתיבת דין מסוים אצל מצוה מסוימת מלמד על אספקטים הלכתיים של המצוה, כי אם גם כתיבת מצוה מסוימת ליד מצוה אחרת (אותה דרך כתיבה הידועה בשם סמיכות-פרשיות) אף היא מלמדת בפשוטו של מקרא עניני הלכה מחייבים. ידועה לנו שיטת רש"י בסמיכות פרשיות המנוצלת בדרך כלל ללמד עניני מחשבה, מוסר ומוסר השכל. כך כותב רש"י¹¹: למה נסמכה פרשת המרגלים לפרשת מרים לפי שלקחה על עסקי דיבה שדברה באחיה, ורשעים הללו ראו ולא לקחו מוסר". וכן ברש"י¹²: למה נסמכה פרשת נזיר לפרשת סוטה, לומר לך שכל הרואה סוטה בקלוקלה יזיר עצמו מן היין שהוא מביא לידי נאוף". לעומת פירושים אלו בדרך המחשבה, ואפילו פירושים של סמיכות פרשיות המגלים בתוך הטכסט הלכה מקובלת בדברי חז"ל, מוצא רבינו בסמיכות פרשיות מקור לא אכזב לחידוש הלכות, כלומר, הלכות שלא שמענו בלתי היום, אותן הוא לומד מתוך סמיכות הפרשיות בין ענין לענין. כך למשל, בחומש שמות פרשת משפטים פרק כב פסוקים יז-כ, מסמיכה התורה מספר ענינים זה לזה: — "מכשפה לא תחיה", "כל שוכב עם בהמה מות יומת", "זובח לאלוהים יחרם", "וגר לא תונה ולא תלחצנו". מסמיכות זו לומד רבינו: וזה שאמר הפסוק אל תונה אותו בדברים שלא נצטוה עליהם בעודו גוי ודאי לא יתכן לבעל השכל לגנותו, כמו שלא יגונה האדם בהכרחיותו כי זהו מפעולות הטבע לא מבחירתו. כן לא יגונה הגר במה שנולד במעי נכריה, דנהפוך הוא! כי בזה יגדל מעלתו אשר הכיר הבורא לדבקה בתורתו ועמו! וצור מחצבתנו, יחס אומנתו, אברהם, נולד במעי נכריה עד כי הכיר את בוראו! רק בדברים אשר נצטוה בעורו גוי, ועבר עליהם, כמו שעבד עבודה זרה וברך ה' וכיוצא בזה, על זה יוכל להנות בדברים, לכן סמך לו, "מכשפה", אשר בעודו בן נח הוא בסיף (לרבי שמעון שטובר כן

7 במדבר פרק יט.

8 וחז"ל דרשו במסכת שבועות דף טז את הצריכותא גם לדין משכן וגם לדין בית המקדש.

9 מכות ה, א.

10 ובדרך זו ביאר הנצי"ב בסוגיית ארבעת השומרים — הערה 5 לעיל.

11 במדבר שלח יג, א.

12 במדבר ו, ב, דה. "כי יפליא".

אתר דעת - מכללת הרצוג

בסנהדרין), וכשנתגייר הוא בסקילה אם מכשף, וכן שוכב עם בהמה שבן נח בסיף וכשנתגייר בסקילה, וכל אלה אם עבר בן נח ונתגייר, פטור, דאישתנא דינו נשתנה קטלא. וגר שעבר אלה הדברים ונתגייר — „לא תונה“, שלא תזכירו מעשיו הראשונים כלל, שיכול לומר לך „כי גרים היתם בארץ מצרים“ — „הללו עובדי עבודה זרה והללו עובדי עבודה זרה“ כמאמר חז"ל על „גוי מקרב גוי“, וגם אתה עבדת עבודה זרה במצרים טרם גרותך, שבין בן נח ובין בן ישראל מצווים על זה ונהרגים על זה, עכ"ל. כלומר, סמיכות הפרשיות באה לשלול הוה אמינא מיהודי, שהיה חושב שאסור להונות את הגר על אותם הדברים שעשה ואשר היו מותרים בהיותו גוי, אבל מותר להוכיחו על דברים שעשה באיסור אף בשעה שהיה גוי. לכן באה סמיכות הפרשיות בין איסורים של בני גח כגון מכשפה, שוכב עם בהמה וכד' ובין דין „וגר לא תונה ולא תלחצנו“.

גם בחומש במדבר¹³ לומד רבינו חידוש הלכתי מסמיכות הפסוקים, כאשר בפסוק הראשון דובר על נתינת גול הגר לכהן של המשמרת¹⁴, ואילו בפסוק הבא מדובר על נתינת מתנות כהונה לכהנים¹⁵, כאשר מאותו פסוק לומדים גם כי טובת הנאה לבעלים¹⁶. היה, איפוא, עולה על הדעת, מסביר רבינו, כי אדם החייב את גול הגר לכהנים שבמשמרת מסוימת, יוכל לצאת ידי חובה על ידי נתינת מתנות כהונה לאותו כהן. לזה באה התורה לשלול הוה אמינא כזאת על ידי סמיכות פרשיות, וכך לשונו: ושמא תאמר שאם צריך אתה ליתן לכהנים עבור גול הגר, למשל סלע, תתן עבורו תרומה בסלע לכהנים האלה, ותחשוב עבור הגול שבידך ליתן לאחר, לכן אומר „וכל תרומה לכל קדשי בני ישראל אשר יקריבו לה' לכהן לו יהיה“ — מלבד השבת הגול, שלא תוכל לנקות לו. „ואיש את קדשיו לו יהיה“ — פירוש, שזה ענין אחר שטובת הנאה לבעלים, לא תחשוב זו וזו, עכ"ל. הרי כוחו של רבינו לחדש הלכות מתוך פשוטו של מקרא, והפעם על ידי סמיכות הפרשיות בלבד. ועיין בזה בהרחבה בפרק הבא.

(המשך יבוא בס"ד)

13 פרשת נשא פרק ה פסוקים ו-ט.

14 „האשם המושב לה' לכהן לו יהיה“.

15 „וכל תרומה לכל קדשי בני ישראל אשר יקריבו לכהן לו יהיה“.

16 כלומר, הישראלי יכול לתת לאיוה כהן שירצה.

ה'ו' החסרה בא"ב של מזמור ל"ד

לפי הכותרת אמר דוד המע"ה את המזמור בהנצלו מאכיש (אבימלך), מלך גת (שמואל"א כא). מגמת המזמור היא פירסום הנס שנעשה לו והכרת גדולת ה' בהיטיבו לנדכאים.

„אברכה ה' בכל עת תמיד תהלתו בפי בידעו עתה, כי כל מעשי ה' טובים הם; גם שגעונו של אדם עשוי להצילו. (מדרש שוחר טוב: את הכל עשה יפה בעתו. כל מה שעשה הקב"ה לעולמו עשה יפה. אמר דוד להקב"ה: כל מה שעשית יפה עשית והחכמה יפה מן הכל וכן הוא אומר „מה רבו מעשיך ה' כלם בחכמה עשית.“ בחכמה יפה עשית חוץ מן השטות הזאת. אמר דוד לפני הקב"ה: רבנו של עולם, מה הנאה יש לעולם מן השטות הזו, שאדם מהלך בשוק ומקרע כסותו ותינוקות רצין אחריו ומשחקין עליו; זה נאה לפניך? א"ל הקב"ה: על שטות אתה קורא תגרא! הייך שתצטרך לה. ותתפלל עליה עד שאתן לך ממנה... עד שהלך אצל אכיש... התחיל מבקש דוד ומתפלל... במזמורו מדגיש דוד את הישועה, כי מאת ה' באה לו ולא ע"י רעיון מחוכם שעלה במוחו להשתגע בפניהם. ויתהלל (חסר ו') בידם.“ נאמר בס' שמואל ודוד מיחס הוללות זו לקב"ה באמרו: „בה' תתהלל נפשי, הלל לה' על ההוללות. ישמעו ענוים וישמחו“ ישמעו זאת גם ענוים, עניים, מעונים אחרים וישמחו אתי, ואפילו בלשון צווי „גדלו לה' אתי“ וגו'. כי מה קרה? „דרשתי את ה' ועני ומכל מגורותי הצילני.“ מה היו מגורותי? „הביטו אליו ונהרו ופניהם אל יחפרו“, כלומר עבדי אכיש הביטו אלי בהכירם אותי ולא התבישו להתבטא כאשר התבטאו (את הפסוק הזה אומר דוד על עצמו בגוף שלישי בגלל הפסוק הבא בכוננתו המיוחדת): „ויאמרו עבדי אכיש אליו הלא זה דוד מלך הארץ“ וגו'. כאן הגיע האסון לשיאו. דוד ירא, דרש את ה' וענהו, „וישנו את טעמו בעיניהם“ (אולי יש לפרש — וישנו במקום וישנה — ה' שינה אותה, כלומר את טעמו — בדומה ל„ותראהו את הילד“), עד שעיניהם לא ראו עוד את דוד מלך הארץ אלא „איש משתגע“.

כאן — אחרי פסוק „הביטו אליו“ — הל המפנה. באותם רגעים של פחד ותפילה — מי יודע, מה היה בדעתם של אכיש ועבדיו לעשות לדוד. במזמורו רגעים של דממה, דממת התיעצות בבית המלך ודממת תפילה של דוד. הפותח כרגיל ב'ו' ההיפוך (כגון ויאמרו איש אל רעהו... וישלפו חרבם וכד'). דוד ממשיך את המזמור במילים „זה עני קרא וה' שמע“ בהדגשת המילה זה (זה עני, ולא עני זה). בס' שמואל נאמר: „ויאמרו עבדי אכיש אליו הלא זה דוד מלך הארץ הלא לזה יענו במחלות לאמר הכה שאול באלפיו ודוד ברבבתינו“. אחרי שעמדו על „טעותם“ ע"פ סימני השגעון, נאמר:

אתר דעת - מכללת הרצוג
„ויאמר אכיש אל עבדיו... חסר משגעים אני כי הבאתם את זה להשתגע על
הזה יבא אל ביתי“. בתחילה זה דוד ואח"כ זה איש משוגע. מה ומ
הפך את המספר למחול? דוד מסביר: זה עני קרא וה' שמע מכל צרותי
הושיעו.

הדילוג על פסוק שבא"ב במזמור ל"ד הוא כמו זה שבמזמור קמ"ו
(תהלה לדוד). גם שם וגם כאן עובר דוד המע"ה בשתיקה על רגע האסון –
הנפילה ע"י הפסקת דומיה קצרה ומיד עובר להצלה. „חזר דוד וסמכן ברוח
הקודש שני סומך ה' לכל הנופלים“ (ברכות ד, ב). זאת בבחינת „אל אל אלקתי
דומיה נפשי ממנו ישועתי“ (תהלים סב, ב).

נתקבל במערכת

מים חיים קובץ זכרון לע"נ הבחורים הקדושים משה יחיאל הכהן.
משה יורם איזק ומנחם מנדל שיצר שמסרו נפשם על קדוש השב
במלחמת יום הכיפורים תשל"ד. הוצאת ישיבת שעלבים, תשל"ד.
דיוקים על התורה ספר ויקרא עם תרגום אונקלוס, פירש"י ועוד
עם פירוש דיוקים על התורה מאת הרב פנחס וולף זצ"ל, רב
דביהכ"ג „מקור חיים“ פתח תקוה. הוצאת הקרן להוצאת כתב
הרב וולף. ירושלים תשל"ג.

לפשוטו של מקרא קובץ מאמרים על פירש"י לתורה ומפרשי פירש"י
סגנון הכתוב, תוכחה מגולה ואהבה מסותרת, פשוטו של מקרא
ואומדנא. הלכתית ועוד. מאת יהודה קופרמן. הוצאת השכל ליל
מכללה ירושלים לבנות. ירושלים תשל"ד.

מנחת עני עניינים וסוגיות לפי סדר הא"ב, חלק ראשון וקונטרס שבג
חקירות מאת הגאון רבי יוסף דוד זינצהיים זצ"ל. מתוך כ"י המחבו
עם הערות מאת הרב שמואל עקיבא יפה-שלונינגר, שטראסבורג
מכון ירושלים, תשל"ד.

מידות בית המקדש של הורדוס במסכת מידות ובכתבי יוסף ב
מתתיהו. מאת הרב עזריאל הילדסהיימר זצ"ל. ירושלים תשל"ד
חימום מים בשבת מאת הרב לוי יצחק הלפרין (החלק ההלכתי
דב ציוני (החלק הטכנולוגי). הוצאת המכון המדעי טכנולוג
לבעיות הלכה. ירושלים תשל"ד.

עדות נאמנה שו"ת על מאבק השחיטה באירופה בצירוף קונטרס
השחיטה וצער בעלי חיים מבחינה רפואית. חלק ראשון. הוצאת
בית המדרש גור אריה ע"ש המהר"ל ז"ל ברוקלין – גיו-יורד
ירושלים תשל"ה.

לא מסרן הכתוב אלא לחכמים

פרק א

ישנו כלל הלכתי לפסוקים אחדים בתורה: „לא מסרן הכתוב אלא לחכמים“.
בתלמוד בבלי מובא כלל זה פעמיים.

א. חגיגה יח, א: תניא אידך ששת ימים תאכל מצות וביום השביעי עצרת להי' (דברים טז, ח), מה שביעי עצור אף ששת ימים עצורין, אי מה שביעי עצור בכל מלאכה אף ששת ימים עצורין בכל מלאכה, תלמוד לומר וביום השביעי עצרת, השביעי עצור בכל מלאכה ואין ששת ימים עצורין בכל מלאכה, הא לא מסרן הכתוב אלא לחכמים, לומר לך אי זה יום אסור ואי זה יום מותר אי זה מלאכה אסורה ואי זה מלאכה מותרת.

ב. בכורות כו, ב: תניא נמי הכי בכור בניך תתן לי כן תעשה לצאנך (שמות כב, כח—כט), יכול אף לשורך, תלמוד לומר תעשה, הוסיף לך הכתוב עשייה אחרת בשורך, לא מסרך הכתוב אלא לחכמים. מכאן אמרו עד כמה ישראל חייבים להטפל בבכור, בבהמה דקה שלושים יום, בגסה חמשים יום. רבי יוסי אומר וגו'.

לפני הבאת הברייתא הנ"ל מובא שם: אמר רבא אמר קרא תעשה (שמות כב, כט) הוסיף לך הכתוב עשייה אחרת בשורך, ואימא שיתין, לא מסרך הכתוב אלא לחכמים.¹

1 בחגיגה יח, א הלשון הנדפס „לא מסרן הכתוב אלא לחכמים“ ובבכורות כו, ב פעמיים „לא מסרן הכתוב אלא לחכמים“ וכן ברייך גיאת הלי' חול המועד, ר"ח חגיגה יח, א וכן בבית הבחירה חגיגה יח, א ומועד קטן ב, א כמו אצלנו בבכורות „לא מסרך“ (נוסח זה בבכורות כנראה נעלם מהמהדירים של רייץ גיאות (שם ס"ק כג) ובית הבחירה על מסי' חגיגה יח, א, הערה 66) וכן מובא בדקדוקי סופרים חגיגה יח, א (ס"ק ק) ובפירוש רבנו גרשום מאור הגולה מועד קטן ב, א (ירושלים תשכ"ו). גרסת השאלות פרשת וזאת הברכה ס"י קע, הרייף ריש מועד קטן, אשכול, הלי' מועד קטן וכן בפירוש שבת סט, ב וסוטה יט, א „לא מסרן“ כמו שנדפס בחגיגה ובפירוש שם. כנראה שהגרסה הנכונה „לא מסרך הכתוב“, — כלומר הכתוב מסר אותך לחכמים והם החליטו או יחליטו על הפירוש הנכון. כך הגרסה בבכורות וכן בכמה כתבי יד של ראשונים הנ"ל וכן במדרש שכל טוב, שמות יב, טז — מובא באנציקלופדיה תלמודית, חלק יג, טור קו. לפי הגרסה „לא מסרך הכתוב“ מדויק מאוד המשך: „לא מסרך הכתוב אלא לחכמים לומר לך“.

יש גורסים „לא מסרו הכתוב“ וכן בספרי, דברים טז, ה, בשיטה מתלמידו של רבינו יחיאל על מ"ק ב, ב וכן נדפס בפירוש קידושין יא, ב; כא, ב ועוד. ברמב"ן ויקרא

השימוש בכלל הזה דומה במקומות אחדים (ראה להלן הרשימה) לכלל „שני כתובים המכחישים זה את זה“, אבל שם הכתוב עצמו מכריע „עד שיבוא הכתוב וכריע ביניהם“, ואילו הכלל „לא מסרן הכתוב אלא לחכמים“ חל דוקא כאשר אין הכרעה בתורה שבכתב עצמה. בעל שו"ת חכם צבי סי' ט כתב על הכלל הזה במפורש „דלא אמרינן הכי אלא בשני כתובין המכחישין זה את זה“, אבל עיון במקומות נוספים בהם השתמשו הראשונים בכלל „לא מסרן הכתוב אלא לחכמים“ מראה שהכלל נאמר גם כלפי דינים אחרים שאין בהם סתירה בין פסוקים, כמבואר עוד בהמשך המאמר².

כמו כן אין הכלל הגדון כאן זהה עם דרכי החכמים לקבוע את פרטי עשייתן של מצוות התורה, אף שהתורה לא דרשה זאת. כך, למשל, במצוה ראשונה בש"ס. ישנה דעה שאם מצות קריאת שמע מן התורה, הכוונה שמן התורה מחייבים לקרוא ערב ובוקר בתורה, ואילו החכמים קבעו לזה פסוקי שמע (ראה פ"י תלמידי רבינו יונה ברכות פרק מי שמתו בכוננת רב יהודה אמר שמואל, שם כ"א, א ושו"ת שאגת ארי' סי' א). במצוה זו, — וכן במצוות אחרות — לא מסר הכתוב לחכמים לקבוע את פרטי המצוה אלא החכמים ראו צורך לקבוע את הפרטים ולא להשאיר את הברירה בידי כל אחד ואחד. לעומת זה: בכלל „לא מסרן הכתוב אלא לחכמים“ מסר הכתוב מלכתחילה לחכמים לקבוע את היקף המצוה או לפרש לפי הבנתם סתירות בין פסוקים.

פרק ב

דאורייתא או דרבנן

חז"ל הורו לנו שישנן מצוות שהכתוב מסר את קביעת פרטי המצוות לחכמים. ומתעוררת השאלה איזה תוקף יש לקביעת החכמים בנידון. האם יש לזה דין תורה או דין חכמים? כנראה יש בזה דעות שונות. וזה לשון החינוך מצוה שכ"ג:

... ואיזו מלאכה אסורה או מותרת מסרן הכתוב לחכמים ואחר שהדבר מסור בידם שלא אסרה התורה אלא במה שאמרו, הם חלקו המלאכות כפי רצונם ודעתם ונמצא שכל מלאכה שאסרוה לנו מדאורייתא ואשר התירו גם כן מותר לנו מן התורה כי בידם נמסר איסור זה לפי משמעות הנדרש בכתוב.

כג. ז „לא מסרה הכתוב“. בר"ש סיריליאוי שביעית פרק ה, הלכה ו „ומסרם הכתוב“ ושם פרק ב, הלכה ה „ומסרן הכתוב“.

2 חוץ מבי"ד מלאכי' סי' רט"ז לא זכה הכלל לערך מיוחד בספרי הכללים ואנציקלופדיות; חבל על דלא משתכחין. ומכאן בקשה לראשי אנציקלופדיה תלמודית להקדיש ערך לכלל הזה (באות ל), אף שהכלל מובא בערך „חול המועד“ בלי ציון כוכב, הסימן שיש או יהיה לזה ערך מיוחד.

גם מדברי רבי אליעזר ממיץ בספר יראים סי' רעד בענין ההגדרה של המלאכות האסורות בשבת, ואמרין אלו הן שהקפידה התורה עליהן כי לא מסרן הכתוב אלא לחכמים. ואלו ראויות לקרוא מלאכה" מוכח שיש להגדרת החכמים דין תורה, שהרי מדובר כאן בחיובי סקילה וחטאת.

וכן דעת בית יוסף, או"ח סי' תק"ל:

ולע"ד נראה דאסור מלאכה בחול המועד דבר תורה כדמשמע בסוגי' שבפי' אין דורשין (תניגה יא, א) אלא שהתורה מסרה לחכמים שיאסרו המלאכות שנראות להם וכעין מ"ש הר"ן בריש יומא³ גבי ענויי דיום הכפורים בר מאכל ושתייה⁴ וכו'... ואע"פ שהגהות מימון (הלי' יו"ט פרק ז' הלכה א) כתבו דאין לדקדק מכאן דמדאורייתא היא דאי אפשר שיהיו חכמים מקילים כל כך אם היה דאורייתא, לאו מלחא הוא דאין קולות הללו גדולות ממה שהקלו ביום הכפורים לרחוץ פניהם המלך והכלה שיהיו נראים יפים וקולי אחרוני דשרי התורה".

³ וזה לשון הר"ן בריש פרק שמיני דיומא:

...לפיכך היה נראה לי דכולהו מדאורייתא נינהו אלא דכיון דלאו בכלל ענוי דכתיבי בקרא כהדיא באורייתא נינהו אלא מרביא דשבתון אתו וכדאיתא בגמרא, קילי טפי ומסרן הכתוב לחכמים והן הקלו בהן כפי מה שראו והתירו כל שאינו נעשה לתענוג וכן דעת הרמב"ם בפ"א מהלכות שבתת עשור דכולהו מדאורייתא נינהו.
יש עוד לדון בהוכחת הבית יוסף מהר"ן, שהרי הר"ן בעצמו מקשה על שיטתו הוא וז"ל הר"ן שם בהמשך דבריו:

אלא דלא מיחזרא לי הא דתניא לקמן (דף עה, ב) התינוקות מותרין בכולן חוץ מנעילת הסנדל ומוכח בגמרא דמותרין בכולן דקאמר היינו דמותר לגדולים לרוחצן ולסוכן... ואי מדאורייתא היכי שרי והא כתיב לא תאכלום וקרי ביה לא תאכלום להזהיר גדולים על הקטנים ועוד מדפסיק ותני התינוקות מותרין ולא אשכחינן בשום דוכתא הינוך בהני... ובשלמא אי דרבנן נינהו שפיר... אלא אי אמרת מדאורייתא נינהו היכי שרי. הרי שהר"ן מקשה על שיטתו משתי גמרות מפורשות בלי להביא תירוץ ולכן קצת קשה שהבית יוסף מסתמך על ראשית דברי הר"ן כזי לדחות את שיטת הגהות מימון שלרין "לא מסרן הכתוב" יש דין דרבנן בלבד. (אך ראה שער הציון, או"ח סי' תרי"א ס"ק א). וראה על קושית הר"ן בפירוש אמרי מבשר על תוספות הרא"ש, פרק ח (ברוקלין תשכ"א). כעין זה מקשים על המרדכי ריש מסכת מועד קטן "וה"ד אליעזר ממיץ כתב בספר יראים דחולו של מועד אסור מדאורייתא", אך לא משמע כך מדברי היראים במצוה שד וכן מפורש שם בסי' תי"ז "ונראה לומר מדרבנן... וספק בידוי" ושם בסי' תי"ח "וכבר פרשתי שספק בידוי אי דרבנן אי מדאורייתא" — וכבר העירו על כך ב"שדי תמר" אסיפת דינים מערכת חול המועד סי' טו"ב וב"תועפות ראש" על סי' יראים סי' שד ס"ק ל. וראה ביאור הלכה סי' תק"ל שכונת המרדכי לדברי הרא"ם בשם רבותיו. ובענין הוכחת הבית יוסף מהר"ן יש לומר שאמנם הקשה הר"ן על שיטתו הוא, אבל בכל זאת לא חזר בו.

אתר דעת - מכללת הרצוג

בסמ"ג ל"ת עז מובא בשם רבינו יעקב שאין כאן דין תורה וז"ל:
...אע"ג דאמרינן התם לא מסרו הכתוב אלא לחכמים, מ"מ אי אפשר שהיו חכמים מקילין כל כך אי הוה איסור דאורייתא.

וכן דעת ה"מגיד משנה" הלכות יו"ט, ריש פרק ז שאע"פ שאיסור מלאכה בחוה"מ גלמוד מפסוקים שונים ואף נאמר בבבלייתא, "לא מסרן הכתוב אלא לחכמים", בכל זאת אין איסור תורה בעבודה בחוה"מ.

מאיך סובר ה"לחם משנה" הלכות שבת, פרק כא הלכה א שאם נאמר שהשבותים בשבת נאסרו ע"י הצווי "תשבות" והדבר נמסר לחכמים, נמצאו כל מיני שבות מן התורה". וכן דעת ה"מנחת חינוך" מצוה שי"ג ס"ק א.

אבל אפילו לאותם פוסקים שמפרשים שהכלל, "מסרן הכתוב לחכמים" אינו גותן דין תורה לאיסור מלאכה בחולו של מועד, אפשר לומר שלפי דעתם קיימות הוכחות שהכלל, "מסרן הכתוב לחכמים" בענין חולו של מועד אינו אלא אסמכתא. אבל אין להוכיח מכאן שגם במקרה אחר אין דין תורה לכלל "מסרן הכתוב לחכמים", במיוחד כאשר אי אפשר להכחיש שאכן הכתוב מביא מצוה דאורייתא, אבל הפרטים לא נמסרו בתורה שבכתב ובתורה שבעל פה. אולי מודים הסמ"ג והגהות מימון שיש דין תורה לכלל, "לא מסרן הכתוב אלא לחכמים" במסכת בכורות כו, ב בענין חיוב הזמן לטפל בבכור שור.

לכן נראה שיש מקומות שלפי דעת כולם יש דין תורה להכרעת החכמים ע"פ הכלל הזה. במסכת שבת סט, ב מובא בענין חיובי תטאות בשבת: "היודע עיקר שבת. מנהגי מילי אמר רב נחמן אמר רבה בר אבון תרי קראי כתיבי ושמרו בני ישראל את השבת (שמות לא, טז) וכתיב ואת שבתותי תשמורו (ויקרא יט, ל) הא כיצד ושמרו בני ישראל את השבת שמירה אחת לשבתות הרבה, ואת שבתותי תשמורו שמירה אחת לכל שבת ושבת".

ומפרש שם רש"י (ד"ה הכי גרסינן):

דקרא קמא חדא שבת הוא דחשיב משמע שאינו מקפיד אלא על האחת והכא כתיב את שבתותי אכולהו מקפיד ולא מסרן אלא לחכמים להודיע מסברא האי בשכח עיקר שבת דחדא שגגה היא והאי בשוכח שהיום שבת אבל יודע עיקר שבת...

כיוצא בזה בפירוש"י תמורה כו, א בענין פירוש המלה, "תחת" שלפעמים הכוונה לחילול ולפעמים לעמידה במקום כמו, "ואם תחתיה תעמוד הבהרת" (ויקרא יג, כח) ומפרש רש"י:

הואיל ותרווייהו משמע, לא מסרו הכתוב אלא לחכמים ידעי למימר היכא הוי תחת אתפוסי והיכי הוי חילול.

אין ספק שלפירוש, "ואם תחתיה" — במקומה, יש דין תורה. מאיך אנו מוצאים את השמוש בכלל, "לא מסרן הכתוב אלא לחכמים" לגבי מצוות דרבנן כמבואר להלן בפרק ד' בשם הרב צבי הירש חיות.

אך נעיינ עוד בדברי רש"י הג"ל. רש"י משתמש כאן בכלל, "לא מסרן הכתוב אלא לחכמים" במובן אחר והכוונה שהחכמים בודאי יודעים הפירוש

אתר דעת - מכללת הרצוג

הנכון של הפסוק. התורה לא כתבה כאן שני כתובים המכחישים זה את זה — כדוגמת איסור מלאכה בחולו של מועד — אלא הפסוק משתמש במלה שאולי לא כל אחד מבין היטב. הכלל „לא מסרן הכתוב אלא לחכמים“ מובא, איפוא, לאו דוקא כנתינת רשות לחכמים לפרש את היקף המצוה, אלא כהוראה להסתמך על חכמת חכמינו היודעים למסור פירוש הכתוב כפי שנמסר בעת נתינת המצוה בסיני.

וכנראה יש בזה מחלוקת בין האחרונים, כמבואר בפרק הבא.

פ ר ק ג

גדרים שונים לכלל

ברא"ש, סוכה פרק ג' (סי' יד) מובא דיון אם מותר ליטול ארבע מינים פסולים בשעת הדחק. הרא"ש מסכם:

כל הגני פסולי מסרן הכתוב לחכמים והם אמרו שלא בשעת הדחק אפילו בדיעבד לא יצא כדי שיוהרו ישראל במצוה אבל במקום הדחק הכשירום כיון שאי אפשר בענין אחר מברכין עליהן.

הרא"ש משתמש כאן בכלל הנ"ל בדין שאין לנו שום ספק בכוונת הפסוק, שאין לקחת לכתחילה לולב פסול. בעל חכם צבי תמה על דברי הרא"ש וז"ל (שו"ת חכם צבי סי' ט):

ובענין יפלא דלא אמרינן הכי אלא בשני כתובים המכחישים זה את זה כאותה דפרק אין דורשין (חגיגה יח, א) באיסור מלאכה בחש"מ דההכרעה מסורה לחכמים, אבל כשאין גילוי בפסוק להכשיר את הפסולין, מסירה זו מגיין. ולא דומה למה שכתב הר"ן ריש לולב הגזול וז"ל אבל הכתוב לא פרט כלום בהדר אלא סתם ואמר שתהא מצוה זו מהודרת ומסרה לחכמים ז"ל, [עכ"ל הר"ן], דהתם שאני דעכ"פ איכא הדר באותו מקצת שנשאר ממנו, אבל להכשיר מה שאינו הדר לגמרי זהו ודאי סותר הכתוב לגמרי.

ה„קרבן נתנאל“ על הרא"ש, סוכה, פרק ג (סי"ק ה) דחה את דברי ה„חכם צבי“ וז"ל: „ומה דעתו שרבינו לא ידע מזה אשר כל מצפוני ש"ס גלוי לפניך ואת מי אין כמו אלה. וראוי להטריח שיהיה דברי חכמים הראשונים קיימים.“ ב„יד מלאכי“ סי' רטו דחה הרב מלאכי הכתן את גימוקי ה„קרבן נתנאל“ וה„חכם צבי“ גם יחד. לפי בעל יד מלאכי נעלם מה„חכם צבי“ וה„קרבן נתנאל“ המקום השני בש"ס, בו מובא הכלל „לא מסרן הכתוב אלא לחכמים“, דהיינו בכורות כו, ב. וז"ל:

וזה הלכה העלה [ה„חכם צבי“] דלא אמרינן הכתוב מסרו לחכמים אלא בשני כתובים המכחישים זה את זה כאותה דפ' אין דורשין [חגיגה יח, א] באיסור מלאכה בחולו של מועד דההכרעה

אחר דעת - מכללת הרצון

מסורה לחכמים, אבל כשאין גילוי בפסוק להכשיר את הפסולין מסירה זו מנין ע"כ ולדידי המך⁵ ליחא להאי כללא אחר המחילה רבה דסוגיא דפרק עד כמה [בכורות כו, ב] שהבאתי בראשית מאמר. היא תיובתיה דהא התם ליכא כתובים המכחישים זה את זה וממילא דלא שייך הכרעה כלל ואפ"ה קאמר בברייתא ובש"ס לא מסרך הכתוב אלא לחכמים ובהך שיאטא שייטי כולהו רבוותא דאדכרנא לעיל וגם הרא"ש באחד מהם כיון שממנו לא יפלא כל דבר וידע ליה לההיא סוגיא אויל אבתרה למימר הכי אף היכא דלא שייך הכרעת כתובים ונמצאו דבריו שרירין וקיימין.

הרי יש לנו שתי דעות על הכלל הנ"ל. לפי ה, חכם צבי" נאמר הכלל רק כאשר שני כתובים מכחישים זה את זה, ואילו לפי ה, יד מלאכי" משתמשים בכלל הזה גם בדינים אחרים. לפי ה, חכם צבי" ישנם רק מקרים אחדים, בהם חל הכלל הזה, כאשר יש הכחשה בין הפסוקים. לפי ה, יד מלאכי" יש לנו כאן כלל גדול בדינים רבים שהתורה סומכת על חכמי התורה שהם יכריעו בפרטי המצוות.

המקומות השונים (ראה להלן פרק ה) בהם השתמשו הראשונים והאחרונים בכלל הנ"ל מהוים הוכחה לשיטת ה, יד מלאכי". אבל אין להכחיש שבדרך כלל השתמשו המפרשים בכלל הנ"ל רק שימוש מוגבל ובחלק מהמקומות אכן יש סתירה בין הפסוקים, כמו בפירש"י שבת סט, ב (מובא למעלה בפרק ב) ובתוספות יומא כ, א בפירוש חז"ל בסתירה בין, כל הלילה והקטיר" ה, כל הלילה והרים", ע"ש.

אך אולי אין הכרח לפרש את דברי ה, חכם צבי" כהבנת ה, יד מלאכי" שאך ורק בהכחשה בין שני פסוקים אפשר להשתמש בכלל, לא מסרן הכתוב אלא לחכמים". אמנם כך משמע מדבריו הראשונים של ה, חכם צבי", אבל לא משמע כך מהמשך דבריו, אבל כשאין גילוי בפסוק להכשיר את הפסולין, מסירה זו מגין". לפי הבנת ה, יד מלאכי" בכוננת ה, חכם צבי", היה זה מוכרז להמשיך, אבל כשאין פסוקים המכחישים זה את זה, מסירה זו מגיין". זר ועוד. ה, חכם צבי" מסתמך דוקא על דברי הר"ן בריש לולב הגזול, אבל הכתוב לא פרט כלום בהדר אלא סתם ואמר שתהא מצוה זו מהודרת ומסרד לחכמים", ושם אין סתירה בין פסוקים.

לכן נראה שגם ה, חכם צבי" לא הגביל את הכלל לשני פסוקים המכחישים זה את זה בלבד. כוונתו שבמקרה כזה בודאי חל הכלל. אבל גם במקרים נוספים מסוימים יש מקום לכלל הזה, כגון הגדרה של פרי עץ, הדר", כאשר אמנם אין סתירה בפסוקים, אבל התורה לא הגדירה כלל את פירטי החיוב של הדר". במקרים כאלה גם ה, חכם צבי" מודה שהתורה מסרה את הכתוב לחכמים. אבל ה, חכם צבי" תמה על הרא"ש שהשתמש בכלל הזה כדי להכשיר

5 המך — זה בטוי עווה של בעל יד מלאכי שאין לתאר את גודל בקיאותו בש"ס ופוסקים; מלת "מך" מהוה גם ראשי תבות: מלאכי כהן.

אתר דעת - מכללת הרצוג

בשעת הדחק ד' מינים לא הדורים כלל בנימוק ש"כל הני פסולי מסרן הכתוב לחכמים". כאן אין מקום, — לפי ה"חכם צבי" —, להסתמך על הכלל הנ"ל וכלשון ה"חכם צבי", אבל להכשיר מה שאינו הדר לגמרי זהו ודאי סותר הכתוב לגמרי", כלומר שאמנם הכתוב מסר לחכמים את הגדרת ה"הדר" אבל מסירה זו אינה כוללת רשות לוותר על חיוב ה"הדר" ולהתיר, אפילו בשעת הדחק, ארבע מינים שאינם הדר כלל. לפי זה אין מקום לקושיות ה"יד מלאכי" על דברי ה"חכם צבי".

אם נכונים הדברים הנ"ל, אין צורך לראות מחלוקת יסודית בהיקף השימוש בכלל הנ"ל. נשאר קושינו של ה"חכם צבי" על הרא"ש, אבל זה נוגע בפרט אחד בשימוש של "לא מסרן הכתוב אלא לחכמים", כאשר לפי הרא"ש מסר הכתוב לחכמים את הרשות להכשיר דבר פסול בשעת הדחק. על זה וכנראה רק על זה חולק ה"חכם צבי".

פ ר ק ד

הכלל במובנו הרחב

הכלל "לא מסרן הכתוב אלא לחכמים" אינו מצטמצם למקרים בודדים. את רשומו אנו מוצאים במקומות שונים. הכלל "לא מסרן הכתוב אלא לחכמים" מהוה כנראה יסוד לשיטת הראב"ד בפירושו על המדה הי"ג של רבי ישמעאל: וכן שני כתובים המכחישים זה את זה.

וזה לשון הראב"ד בבירייתא דרבי ישמעאל בריש תורת כהנים: ומוזה הכרעה שהכריע הכתוב השלישי ותקן שני כתובים המכחישים זה את זה למדו רז"ל למקומות אחרים שמכחישים זה את זה ולא בא הכתוב השלישי כדי להכריע כאותה ששינו בסוטה (כנ, ב) כתוב אחד אומר ומדותם מחוץ לעיר את פאת קדמה אלפים באמה וגו' וכתוב אחד אומר מקיר העיר וחוצה אלף אמה סביב... והכריעו ביניהם מדעתם ותרצום לפי ראיותם. ...והא דקתני עד שיבוא הכתוב השלישי ויכריע ביניהם הכי קאמר שני כתובים המכחישים זה את זה אי אתה רשאי לדחותם ולהחזיקן בשבש אלא תחזיק לתרץ אותם כל מה שתוכל עד שיבוא הכתוב השלישי ויכריע ביניהם ואז תעשה כפי ההכרעה אשר תראה. ...מכאן יש לנו ללמוד ולתרץ כל שני כתובים שהן קשין זה על זה ולא שנדחה אחד מהם ולא שנחזיק את התורה בשיבוש.

[רבי יוסף קארו מביא את פירוש הראב"ד הנ"ל בספרו הליכות עולם שער ומצטט את דברי הראב"ד "רהם הכריעו ביניהם מדעתם ותירצו לפי ראותם"]. רבי יוסף ענגיל, בעל גליוני הש"ס, עמד בספרו ציונים לתורה (פיטרקוב תרס"ד), סי' לד על דברי הראב"ד הנ"ל. רבי יוסף ענגיל דן שם בשאלה מה

אתר דעת - מכללת הרצוג

הדין בשני כתובים הסותרים זה את זה ואין שם כתוב שלישי שיכריע ביניהם. אחרי דיון בשאלה זו ע"י דוגמאות מעניינות בש"ס, מביא רבי יוסף ענגיל את דברי הראב"ד הנ"ל ומסכם:

ונראה כוונת הראב"ד ז"ל לכאורה דזה דבר בלתי נמצא כלל בתורה שיהיו ב' כתובים מכחישים זה את זה ולא יכלו חכמים למצוא בהם השואה מסברת חכמתם ודבריו ז"ל הם גם כן מעין הך דחגיגה ודתי"ט הנ"ל דכתובים הסותרים הכוונה בהם למוסרן לחכמים שהם ימציאו הכרעה ועניין ממוצע מדעתם ובאתי רק להעיר.

בודאי נמסרו כבר בסיני הסברים לסתירות בין פסוקי התורה, אבל לפי ההסבר הנ"ל מסר הכתוב לחכמים להכריע באותם המקומות שלא נמסרה הכרעה. ויותר מזה. לפי הראב"ד נמסרה לחכמים לא רק את הזכות להכריע, אלא הכתוב הטיל על חכמינו החובה לא להשאיר את התורה, ב"שיבוש" אלא לפרש כל סתירה לפי דעתם. וכן מובא בס' המנהיג סי' קטו בענין חול המועד שהכתוב מסרן לחכמים: „והיביבם בית דין לגזור שלא יעשה אדם מלאכה בחול של מועד זולתי על פיהם איזו מלאכה אסורה ואיזו מותרת“.

**

ישנה שיטה המסבירה ע"פ הכלל „לא מסרן הכתוב אלא לחכמים“ דינים ותקנות חז"ל הקשורים במצוות שנאמרו בתורה בצורה כללית הרב צבי הירש חיות הקדיש בספרו „תורת הנביאים — אלה המצוות“ פרק מיוחד (פרק שמיני בחלק „מאמר דברי נביאים דברי קבלה“) למצוות דרבנן הקשורות במצוות דאורייתא. כך, למשל, כולל הרמב"ם (בפרק י"ד מהלכות אבל), מצוות ביקור חולים, ניהום אבלים, להוציא את המת והכנסת כלה בכלל „ואהבת לרעך כמוך“. הרמב"ם מציין ש„אע"פ שכל אלו מצוות עשה מדבריהם הרי הם בכלל ואהבת לרעך כמוך“. כעין זה הרב המגיד משנה (סוף הלכות שכנים) שדיגי בר מצרא כלולים במצוות „קדושים תהיו“ ובמצוות „ועשית הטוב והישר“. הרב מהר"ץ חיות מסביר דינים אלה וז"ל:

וראינו דהן בטהרת הדיעות והן בטהרת המדות, והתולדות היוצאות מן האבות, והמה בכה הכלל הראשי, הפרטים הללו נמסרו בכל עת רק לבינת חכמים, המה יצוו ויזהירו לפי מעמד הזמן והמקום... לכן נמסרו לחכמי כל דור המה יבינו מה שהוא יותר גאות למעמד אנשי דורם בקיום המצוות הללו...

בדרך זו מסביר מהר"ץ חיות היתרים משום דרכי שלום במצוות „מדבר שקר תרחק“ וכן את שיטת הרמב"ן באיסור שכוחים בשבת הכלולים במצוות „תשבות“, שהרי „הפרטים מסורים בכל עת לבית דין“ וכן „הפרטים המסתעפים נמסרו בכל עת לבינת חכמים“. מהר"ץ חיות מסתמך על דברי הר"ן בפרק בתרא דיומא (המובאים למעלה הערה 3), וכן על דברי הט"ו, יו"ד סי' קי"ז דאיסור

אתר דעת - מכללת הרצוג

סחורה בדברים טמאים עיקרו מן התורה. ונמסר ביד החכמים והם מקילים לפעמים לפי הכרעת דעתם. בחידושי מהר"ץ חיות על חגיגה ית, א (בהקשר לדברי הגמרא שאיסור מלאכה בחול המועד מסר הכתוב לחכמים) מוסיף מהר"ץ וז"ל:

הרבה ענינים מצינו דהתורה מסרה לחכמים כמו כל שבותין דשבת רמב"ן פ' אמור וכן שאר עינויים דיום כפור ר"ן פ' בתרא דיומא... מהר"ץ חיות הרחיב איפוא את הכלל, לא מסר הכתוב אלא לחכמים לתקנות וגזרות רבות של חז"ל. חכמינו קבלו סמכות לקבוע פרטים מעשיים לדינים רבים שבתורה. פרטים אלו לא נאמרו בסיני ולכן מובן שלכל הפרטים האלה יש דין דרבנן.

וכך סיכום הדברים של המהר"ץ חיות בפרק ח של, מאמר דברי נביאים דברי קבלה" וז"ל:

נתבאר עוד עיקר גדול אם יבאו לפניך מצות שהוציאו חז"ל הן מדברי תורה או מדברי קבלה, ותראה כי המה רק פרטים מכלל מצוה אחת שבתורה, או תדע כי דרך התורה למסור הפרטים הללו לבינת חכמים ודינם רק כענין דרבנן.

**

הכלל, לא מסר הכתוב אלא לחכמים" במובנו הרחב מהוה כנראה יסוד לשתיים מתרי"ג מצוות, מצות עשה, לשמוע בקול ב"ד הגדול" ומצות לא תעשה, לא לסור מדבריהם" (לשון הרמב"ם), כלומר, שנמנענו מלחלוק על בעלי הקבלה" (לשון החינוך).

הרמב"ן (דברים יז, יא) מסביר מצוה זו ומדגיש: „ועל משמעות דעתם נתן לי התורה אפילו יטעו“, כלומר התורה נתנה לחכמי הדור את הכוח לפרש את התורה, „על משמעות דעתם“, וממשיך הרמב"ן וז"ל:

וחתך לנו הכתוב הדין שנשמע לבית דין הגדול העומד לפני השם במקום אשר יבחר בכל מה שיאמרו לנו בפירוש התורה, בין שקבלו פירושו עד מפי עד עד משה מפי הגבורה, או שיאמר כן לפי משמעות התורה או כונתה, כי על הדעת שלהם הוא גותן להם התורה אפילו יהיה בעיניך כמחליף הימין בשמאל“.

כעין זה בהשגות הרמב"ן על ספר המצות של הרמב"ם שורש ראשון סעיף ה.

לפי הסברו של הרמב"ן יש משמעות רחבה לכלל, לא מסר הכתוב אלא לחכמים“. כל התורה כולה נמסרה לבית דין הגדול היושב בלשכת הגזית. זאת היתה הכוונה ביום נתינתה בסיני. הכתוב חתך לנו את הדין לשמוע מפי בית דין הגדול את משמעות התורה, „וכונתה לפי דעתם“: לא מסר הכתוב אלא לחכמים. ולפי הגרסה המובאת כבר למעלה (פרק א, ושם הערה 1): לא מסר הכתוב אלא לחכמים.

אתר דעת - מכללת הרצוג

פרק ה

רשימה

להלן רשימה של דינים, עליהם מובא הכלל „לא מסרן הכתוב אלא לחכמים“ בניגוד לרשימות שונות על „הלכה למשה מסיני“, לא ידועה לי רשימה מסכמת של הכלל „לא מסרן הכתוב לחכמים“. הרשימה הראשונה נמצאת ב„יד מלאכי“ סי' רט"ז. יש ספרים עם דוגמאות אחדות בלי להזכיר את ה„יד מלאכי“ וישנם ספרים המביאים מילואים לרשימה ב„יד מלאכי“. ברור שהרשימה דלקמן איננה שלמה. אני אסיר תודה להערות משלימות.

רשימות או דוגמאות בודדות מובאות ב :

יד מלאכי, כללי התלמוד, הפוסקים והדינים להרב מלאכי הכהן (ליורנו תקצ"ו) סי' רסז.
תורת הנביאים להרב צבי הירש חיות (זולקוא תקצ"ו), מאמר דברי נביאים דברי קבלה פרק ח'.

גליוני הש"ס להרב יוסף ענגיל (וינה תרפ"ט) שבת מט, ב.

גליוני הש"ס הנ"ל, חגיגה יח, א.

יד אליהו על ש"ס להרב אליהו שולזינגר (ירושלים תשכ"א) חגיגה יח, א.

יסודות הלכות שבת להרב משה חיים שלנגר (ירושלים תשכ"ג), פרק רביעי, הערה 15.

ברשימה להלן מובא רק המקור הראשון. כך, למשל, מוזכר הכלל הנ"ל שלוש פעמים ב„תוספות יום טוב“ (שביעית פ"ז, מ"ג; יומא פ"ה, מ"א; יבמות פ"י, מ"א), אבל ברשימה יצוין רק שביעית פ"ז, מ"ג שהרי במקומות האחרים מביא בעל תו"ט את הכלל הנ"ל בדין מסוים בשם מקורות קודמים.

ברשימה זו מובאים בעז"ה דברי ראשונים שלא צוינו בספרים הנ"ל. יש לי החובה הנעימה להודות להרב קלמן כהנא שליט"א שהפנה אותי למקורות חשובים וכן הואיל לעבור על חלק של מאמר זה ואף העמידני על טעויות אחדות.

ספרי

איסור מלאכה בחולו של מועד. ספרי, דברים טו, ח: ר' ישמעאל אומר לפי שלא למדנו שימי מועד אסורים במלאכה ומנין לימי מועד שאסורים במלאכה... לא מסרו הכתוב אלא לחכמים לומר לך אינה יום אסור ואינה יום מותר⁶, אינו מלאכה אסורה ואינו מלאכה מותרת.

6 בספרי נאמר „לא מסרן הכתוב אלא לחכמים לומר לך אי זה יום אסור ואי זה יום מותר אי זה יום מלאכה אסורה ואי זה יום מלאכה מותרת“. לפי זה נמסר לחכמים גם לקבוצ „אי זה יום אסור ואי זה יום מותר“, וכן בפירש"י חגיגה יח, א (ד"ה הא הרי): „...והם יאמרו אי זה יום על פי קידוש הראיה ואסור בכל מלאכה ואי זה חולו של מועד שאינו אסור בכל מלאכה ועל חולו של מועד יגידו אי זה יום מלאכה אסורה...“ כאן משמע שגם קידוש החודש נכלל ב„לא מסרן הכתוב אלא לחכמים“ וכן מפורש בדברי

אתר דעת - מכללת הרצוג תלמוד בבלי

חגיגה יח, א. כעין ברייתא הנ"ל.

הבדל בזמן טיפול בככור בקר וציאן. בכורות כו, ב: תניא נמי הכי בכור בניך תתן לי כן תעשה לצאנך, יכול אף לשורך תלמוד לומר תעשה, הוסיף לך הכתוב עשיה אחרת בשורך, לא מסרך הכתוב אלא לחכמים. מכאן אמרו עד כמה ישראל חייבין להטפל בככור, בבהמה דקה שלושים יום, בגסה חמישים יום. שם, שם. אמר רבא אמר קרא תעשה, הוסיף לך הכתוב עשייה אחרת בשורך ואיכא שיתין לא מסרך הכתוב אלא לחכמים.

רש"י

שמירה אחת לשבתות הרבה ולכל שבת ושבת. שבת סט, ב: ד"ה הכי גרסינן הא כיצד ושמרו בני ישראל את השבת שמירה אחת לשבתות הרבה ואת שבתותי תשמורו שמירה לכל שבת ושבת... ולא מסרן אלא לחכמים להודיען מסברא האי בשכח עיקר שבת דחדא שגגה היא והאי בשוכח שהיום שבת וכו'.

זאת תורת הקנאות — מלמד שאין האשה שותה ושונה. סוטא יט, א: ד"ה ור' יהודה. סבירא ליה וכו' דאחר שריבה הכתוב ומיעט ולא פירש מה ריבה ומה מיעט על כרחך לא מסרן הכתוב אלא לחכמים לפרש לך לפי חכמתם מה ריבה ומה מיעט...

שבועת הדיינין הטענה שתי כסף וההוראה שזה פרוטה. קדושין יא, ב ד"ה ותנן שבועת הדיינין... מדקתני שתי כסף ש"מ קרא לאו דוקא כסף קאמר אלא אממונא בעלמא קפיד וכיון שלא פירש כמה לא מסרו הכתוב אלא לחכמים ולא קים להו לרבנן לאשבועיה בבציר מהכי...

ר' יוסי דריש ריבויי ומיעוטי. קדושין כא, ב. ד"ה ריבויי ומיעוטי... וכי חזר וריבה, ריבה הכל ולא מיעט לך אלא דבר אחד ומסרו הכתוב לחכמים איזה דבר הראוי למעט מן הכלל?⁷

"תחת" משכחת לה לישנא דאתפוסי ולישנא דאחולי. תמורה כו, ב. ד"ה ואם תחתיה תעמוד. עמדה במקומה דומיא דאתפוסי שההקדש עומד במקומו הלכך הואיל ותרוייהו משמע לא מסרו הכתוב אלא לחכמים דידיעי למימר היכא הוי תחת אתפוסי והיכא הוי חילול.

הלבוש, אר"ח סי' תקל ס"ק א: "...מסרה אותם לדעת החכמים לומר איזו אסורה ואיזו מותרת כמו שעשתה התורה גבי קידוש החדש והמועדים שמסרה לידם ואמרה אתם אפילו שוגגים כו'..." וצ"ע למה הלבוש מגביל את המסירה לחכמים רק לענין "אתם שוגגים" וכו' ולא לכל דיני קידוש החדש אשר הם קובעים מתי יחולו המועדים.

⁷ מצוה רבה להסביר למה רש"י מזכיר רק כאן שהכתוב מסר לחכמים מה למעט בריבוי מעוט וריבוי. הכלל הזה מובא במקומות שונים בש"ס.

כלל קמא וכלל בתרא ככלל ופרט וכלל. ערובין כח, א ד"ה אהני כלל קמא: ... אבל למאן דאמר כלל קמא דוקא מצריך שיהא דומה אף בצד גרוע הרבה והדבר מסור לחכמים להכיר איהו צד גרוע שחולקין בו.

הרמת הדשן לתפוח בראש המזבח. יומא כ, א. ד"ה אהיכא קיימינן... ומדאורייתא אין קצבה לדבר אלא כל אימת דהווי שריי מותר להרימן ולתולצן לתפוח כפי הצורך דלא מסרן הכתוב אלא לחכמים כמו שנראה להם להקרינן לפנות המערכה.

ועי"ש בתוספת שכותבים באותו ד"ה עוד פעמיים, לא מסרן הכתוב אלא לחכמים".

וכן בתוספות שם עמוד ב ד"ה אלא א"ר יוחנן.

וכן בתוספות זכחים פו, ב. ד"ה וחציו להרמה... ומסר המקום הדבן לחכמים...

הדלקת המנורה מאש מזובה החיצון. יומא מה, ב. ד"ה תמיד שאמרתי לך... וי"ל כיון דלא היה צריך ליקח שום גתלים למנורה אלא להדליק הפתילות בעלמא לא מסתבר שיעשו בשביל זה מערכה ולא מסרן הכתוב אלא לחכמים לא תעשון אתי — לא תעשון כרמות שמשוי וכו'. יומא נד, א ד"ה כרובים דצורתא... ומשני שאני רבן גמליאל דאחרים עשו לו וכו'... ולא מסרן הכתוב אלא לחכמים ושמשין שבמקדש לא אסירי אלא כמותן...

שיעורי איורי אמילה כיום הכפורים זכפסה. יומא עט, ב: ... ואפילו מאן דבעי למימר בסמוך דחמץ לאו ככותבת הגסה מכל מקום שפיר גמרינן מינו תרוייהו דלא מסרן הכתוב אלא לחכמים גבי יום הכפורים בגסה משערינן דבהכי מיתבא דעתיה וגבי חמץ ככותבת בינונית ולא בגסה שלא יהא מופלג יותר מדאי משאור.

ספר יראים

המלאכות שבמשכן נקראות מלאכה לענין שבת. ס' יראים לרבינו אליעזר ממיץ, סימן רעד: הני אבות מלאכות כנגד מי אמר ר' חנינא בר חמא כנגד עבודת המשכן... ואמרינן אלו הן שהקפידה התורה עליהן כי לא מסרן הכתוב אלא לחכמים ואלו ראויות לקרוא מלאכה.

ריטב"א

האורז והדוחן והפרגין אחר השרשה. ראש השנה יג, ב. ד"ה תבן התם... וק"ל להניחא לענין מעשר אלא לענין שביעית דקתני מתניתין גמי מאי איכא למימר... והראב"ד פ"י דאזיל רבנן בתר השרשה דאמרינן היינו דאזיל אדינא דאורייתא שהשיעורים והענינים הללו לכתוב מסרם לחכמים לתקן בהם כמו שיראו

אתר דעת - מכללת הרצוג

כל אסמכתא מן הפסוק. ראש השנה טז, א ד"ה תניא ר"ע כו'... שכל מה שיש לו אסמכתא מן הפסוק העיר הקב"ה שראוי לעשות כן אלא שלא קבעו חובה ומסרו לחכמים וזה דבר ברור ואמת... אבל התורה העירה בכך ומסרה חיוב הדבר לקבעו חכמים אם ירצו.

איזהו דבר מפורסם חשוב כעדות. יבמות פת, א ד"ה מתוך חומר שהחמרת עליה... וכי דייקא ומנסבא בדין מנסבא ואנן סהדי במילתא ופרסום כזה נחשב בכ"מ כעדות גמורה ואפי' מדאוריית' והכתו' מסרו לחכמים לדעת איזהו דבר מפורס' שניכר דברי אמת שיהא חשוב כעדות וזה כפתור ופרח ממ"ה הר"ם ז"ל.

רשב"א

המלאכות האסורות ביום טוב. עבודת הקודש, בית מועד, השער הראשון: דבר תורה מלאכת עבודה אסורה ב"ט כבשבת שנאמר כל מלאכת עבודה לא תעשו איזו היא מלאכת עבודה כל שאין בה צורך אוכל נפש כחורש וזורע ובונה ואורג וכיוצא בהן ולא הותרה אלא מלאכה שיש בו צורך אוכל נפש... ולא כל מלאכת אוכל נפש התיר הכתוב שהרי אחר שהתיר מיעט שנאמר אך הוא לבדו... ומסרן הכתוב לחכמים והם אמרו שהקוצר והתולש והדש והבורר והטוחן והמרקד והצד והחולב והמגבן והסוחט את הפירות להוציא מהן משקין אסור וכן אסרו מדבריהם...

ר"ן

שאר עינויים ביום הכפורים. יומא, ריש פרק שמיני, ד"ה יום הכפורים אסור באכילה ובשתיה... לפיכך היה נראה לי דכולהו מדאורייתא גינהו אלא דכיון דלאו בכלל ענויי דכתיבי בקרא בהדיא באורייתא גינהו אלא מרבויה דשבתון וכדאיתא בגמרא קילי טפי ומסרן הכתוב לחכמים והן הקלו בהן כפי מה שראו...

פרטי ההידור בארבעה מינים. סוכה, פרק שלישי, ד"ה ומיהו איכא למידק... ומשמע לי דהיינו טעמא שאילו אמרה תורה בפירוש דנקב וחסר כל שהוא פסול אף בשני של דבריהם היינו פוסלין אותו דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תיקון אבל הכתוב לא פרט בהדר כלום אלא סתם ואמר שתהא מצוה זו מהודרת ומסרה לחכמים...

רא"ש

פסולי ארבעה מינים. סוכה, פרק שלישי, סי' יד: ... אבל מודו רבנן בדמקום הדחק היו מברכין דאם לא כן יאמרו לו בשעת הדחק גמלי לא היו מברכין אלא כל הני פסולי מסרן הכתוב לחכמים והם אמרו שלא בשעת הדחק אפילו בדיעבד לא יצא...

אתר דעת - מכללת הרצוג מרדכי

המלאכות האסורות ביום טוב. ביצה, פרק א, רמז תרמג. כדפי רבינו נתנאל מקינון דכתיב אך אשר יאכל לכל נפש וגו' וסמך ליה ושמתם את המצות, אותם מלאכות שמשמירה ואילך הם מותרים והיינו מלישה ואילך ומסרן הכתוב לחכמים לידע מלאכה הדומה מלישה ואילך.

שיטה מקובצת

מציאה בחצר המשתמרת ובחצר שאינה משתמרת. בבא מציעא יב, א. ד"ה... ולא מסרו הכתוב אלא לחכמים ונראה להם לדמות מציאה לשליחות בחצר המשתמרת ובאינה משתמרת לידה...

ר"ש סיריליאן

אסיפת פירות בשביעית שהשרישו בשרשית. ר"ש סיריליאן, שביעית, פרק שני, הלכה ה: ויליף לה דכתיב בפר' בהר סיני ואספת את תבואתה... יכול אע"פ שלא השרישו ת"ל בפרשת משפטים... א"כ ילפינן שש זרעין ושש אסיפות ולא שש זרעין ושבע אסיפות ומסרן הכתוב לחכמים דלא ממעטינן שבעה אסיפין אלא בלא השרישו אבל השרישו שריא.

זמנים שונים לתחילת אכילת פירות שביעית בשדה ובבית. שביעית, פרק רביעי, הלכה ו: ודוקא גבי תאנים וזיתים וענבים יש להם שני גבולים כדילפינן מקראי ומסרם הכתוב לחכמים.

כסף משנה — בית יוסף

היתרים לקרובים למלכות. כסף משנה, הלכות עבודה זרה, פרק יא, הלכה ג:... שהתורה לא פרטה דבר אלא אמרה ובהוקותיהם לא תלכו ומסרה הדבר לחכמים והם ראו שאין לגזור על הקרובים למלכות. וראה להלן דבריו ב"בית יוסף" יו"ד סי' קע"ח.

הגדרה של זמן שכיבה. הלכות קריאת שמע, פרק א, הלכה י: ... דז"ל טעמן של דברים שהתורה אמרה בשכבך בשעה שדרך בני אדם שוכבין מסרה הדבר לחכמים שיפרשו עד אימתי הוא זמן שכיבה והם פרשו דעיקר זמן שכיבה הוא עד שיעלה עמוד השחר...

צורת ביעור המין. הלכות חמץ ומצה, פרק ב, הלכה ב: ... דחמץ בפסח צריך ביעור כעין עבודת כוכבים אלא מדאפקיה בלשון תשביתו גלי לך דהיכא דלא אפשר ליסגי ביטול ומסרו הכתוב לחכמים שיפרשו היכא סגי ביטול והיכא בעי ביעור...

שם, שם: ... ותלמיד היושב לפני רבו ונוצר שיש לו עיסה מגולגלת בתוך ביתו וההולך לשחוט פסחו... דכל הני סגי להו בביטול אע"פ שהוא חמץ

אתר דעת - מכללת הרצוג

ידוע היינו טעמא שכיון שהדבר מסור לחכמים הם דגו כל הני כיון דטרידי כלא אפשר וסגי להו בביטול...

היתרים לקרובים למלכות. בית יוסף, יו"ד סי' קעח: ועוד י"ל שהתורה לא פירשה דבר אלא סתמא וכתבה ובחקותיהם לא תלכו ומסרה הדבר לחכמים והם אסרו דברים אלו לשאר בני אדם ולא ראו לאסרם לקרובים למלכות וקרא דבחקותיהם לא תלכו יתקיים בקרובי מלכות בדברים שאינם מעלים ולא מורידים לענין קרובתם למלכות.

נספח

שו"ת בשמים ראש

נכתב כבר על המקור המפוקפק של שו"ת בשמים ראש שהמביא לדפוס ר' שאול בן הרב צבי הירש אב"ד ברלין ייחסו לרא"ש, ולשאר גדולי הראשונים⁸. בספר זה מובא בסי' שנט הכלל, "הכתוב מסרו לחכמים" וגראה לי שתוכן התשובה מוכיח שוב שאין לייחס שו"ת בשמים ראש לגדולי הפוסקים. וז"ל התשובה סי' שנט (נדפס בהשמטה בסוף הספר דף קח ע"ב):

שאלת את פי מורי בכמה איסורי הוצאה בשבת אנו סומכי על שאין לנו רשות הרבים עכשיו ואין לנו לגזור כל כך מעתה למה לא יתירו ב"ד את התקיעה ואת הלולב בשבת שכל עיקרו אינו אסור אלא שמא יוציאנו או יעבירנו והשיב לי וכי יעלה על הדעת לפי הפשוט שמשום איש אחד שיטעה ראו לעקור מצוה מכל ישראל אלא שבתחלת מתן תורה ניתנו המצוות לעשותן בארץ בזמן שיושבי עליה ולאחר מכן מסרו הכתוב לחכמי יודעי העתים והם ראו לחזק ביותר את השבת כי הוא היותר עקר וחיוב לנו, ולפיכך כל שאפשר שיבוא שום קלקול על ידו בזמן מה עקרו אפילו מצוה. כי יש כח ביד בית דין מזמן עזרא ואילך, כי הכתוב מסרו לחכמי לאחר הגלו' וכחם חזק אם לטעת ואם לעקור. וכשאנחנו נחזור להתיר הנטילה והתקיעה אתי לולולי. לפיכך מניחין אותן במנהגן.

(המשך יבוא בס"ד)

8 למרבה הפלא מצוטט לפעמים ספר "בשמים ראש" בספרי רבני זמננו, כאילו אין ספק בזהותן של תשובות אלו. גדולי אחרונים, החיד"א, החתם סופר, רבי מרדכי בנעט, רבי שאול גנענון בעל שו"ת שואל ומשיב ועוד הטילו ספק אם אמנם הרא"ש כתב תשובות אלו וחלק מהם אף חששו לויף. סיכום ברור וחד משמעי כתב הרב ראובן מרגליות ז"ל ב"ארשת" חלק א' (עמ' 424) והלאה. וראה גם "ראשונים ואחרונים" מד"ר יצחק רפאל (תל אביב תשי"ז עמ' 123 והלאה), אשר סיכם את הענין בצורה זהירה וז"ל: "על יסוד כל אלו ואחר בחינת העובדות ההסטוריות אפשר לקבוע בוודאות, שהספר "בשמים ראש" אינו אלא יצירה מאותרת מאוד, שלכל היותר שימש לו גרעין כתיבדי של קדמון, אבל לא יותר מאשר גרעין. ואילו גם דעה מתונה זו היא דחוקה ביותר".

מכתב של מרן החפץ חיים זי"ע

על הדפסת המשנה ברורה

אתרי מלחמת העולם הראשונה *

בימי מלחמת העולם הראשונה בעת שנסגרו הישיבות הגדולות בליטא ובפולין על ידי מלכות הרשעה, הוגלו בני תורה לפנים מדינת רוסיא. גם החפץ חיים עם הר"מים ותלמידי ישיבתו טולטלו בטלטולא רבא דקשין וזוגלו בגולה אחרי גולה. אכן כל מקום שגלו, גלתה תורתו עמם. כשוך חמת המלחמה חזרו היהודים לאט לאט למקום משם הוגלו, גם מרן ומה שנשאר עמו משיבתו שבו לראדין. לשם הגיעו בשנת תרפ"א. בשובו לראדין מצאו רק אודים עשנים שרופי אש. ובכל זאת — על אף המראה הנורא של ההריסה האיומה לא נפל לבו של החפץ חיים — כי חפץ חיים הוא. מיד התחיל לבנות את הנהרסות, ולשכלל מחדש אהלה של תורה במקומה הראשון. ולא עוד אלא מיד התחיל להפיץ תורתו תורה-שבעל-פה לפני שומעי לקחו, הצעירים שהתרכזו סביבו.

אבל לא רק תורתו-שבעל-פה נפגע מקלגסי האויב, תורתו-שבכתב, המון הספרים, מחברות וקונטרסים שחיברם, אשר הדפיס והפיץ אותם ברבים במשך יותר מארבעים שנים של עבודה ספרותית פוריה — חלק גדול מאלה היה למאכלת אש בשנות הזעם, והספרים שנשארו נעשו ליקרי המציאות. דוקא בשעה שהעולם היה צריך להם, לא היו נמצאים ספרי החפץ חיים להמון יורשיהם. כדי לשנות את המצב, התחיל החפץ חיים מיד עם תכנית של הדפסות חדשות של הספרים — ובתוך שנה לחזרתו לראדין, כבר בשנת תרפ"ב, יצא הספר הראשון בהדפסה חדשה.¹

אולם עז היה רצונו להוציא מחדש את ספרו הגדול, את המשנה ברורה על ששת חלקיו — במיידה אחרי שראה שהתקופה הקשה זקוקה לספרו זה. הוא גם התחיל בעבודה, אבל חסרו לו האמצעים לבצע מגמתו במהירות.

פרנס המחזיקי הדת בלונדון ונכד רבה הראשון, ד"ר דוב חומה הי"ו הראה לי את ההקדשה של מרן החפץ חיים זצ"ל שעליה ידובר למטה ואף הוא העניק לי צילום ממנה ומן המכתב של החפץ חיים המתפרסם בזה. ממנו קבלתי גם אי אלה פרטים בעלי-פה ושהשתמשתי בהם. תודה לבבית לו בעד כל אלה. מר דוד גדללא, בנו של ר' הירש ז"ל אשר עליו ידובר למטה, בעל המכתב, העירני שברשותו גם רשימה מפורטת מכל התורמים ופירוט הסכומים שנתנו. בעד צילומה של זו ובעד הרשיון להשתמש בה ולפרסם את המכתב נתונה לו תודתי בזה.

1 ספר סהרת ישראל נדפס בשנת תרפ"ב. כמה ספרים נדפסו באותן השנים, ומשום מה רובם בלי פירוט התאריכים. גם המשנה ברורה, נושא שורות אלו, נדפס ללא תאריך ועל זה למטה.

הן אף בזמן שהשנים בפולין וליטא היו כתיקונן, בשנים שלפני המלחמה, אפילו אז היה צריך ללוות כספים בכל פעם שהדפיס ספר חדש: ואם כי חובות אלו העיקו עליו, בכל זאת מעולם לא נתקל בקשיים למצא הסכומים הדרושים². שונה היה המצב בסביבתו אחרי המלחמה — בשעה שמשמשת כלתה פרוטה מן הכיס, פשוט לא היה אל מי לפנות. ובאין ברירה הוא פנה אל ידידיו מעבר לגבולות פולין.

בין אלה שהחפץ חיים התקשר עמם בענין הזה היה הרה"ג ר' שמואל יצחק הילמן ז"ל בלונדון — מחבר ספר אור הישר על חלקיו הרבים על מסכתות הש"ס, הירושלמי, הרמב"ם ועוד³. הרב הילמן הפנה את בקשתו של החפץ חיים אל הרה"ג ר' בנימין ליב דייכובסקי ז"ל⁴ ראש הקהל של ה"מחזיקי הדת" מבצר התורה שבמזרח לונדון של או — שיארגן את העזרה הדרושה לאפשר להמחבר הגאון והצדיק לבצע את חפצו הרם. יחס של אהדה אישית היה קיים בין החפץ חיים לבין קהל "מחזיקי הדת" כמעט מאז ראשית הוסדה. זה היה בשנת תרנ"ג בשעה שקהילה צעירה זו שרוב רובה של חבריה היו פליטי ליטא ופולין, עניים מרודים. ברצונה העז להמשיך במסורת אבות זו שהביאו עמם מארץ מולדתם, ושלא להתגעל בנבלות טרפות וחלבים שנמכרו בפומבי על ידי קצבים שהתנוססו בשלט כשר בהשגחת בית-הדין הרשמי, יסדה הקהילה שחיטה עצמאית בהשגחת רבה הרה"ג ר' אברהם אבא וורנר זצ"ל⁵. היה זה צעד נועז שהיה על אפם ועל חמתם של ראשי העדה המיוסדת מאז, המתבוללת למעשה ואף אם לא להלכה. באותה שעה עמד לה למחזיקי הדת למכשול דוקא אחד מרבני פולין, אשר פעל אצל כמה גאוני וגדולי ליטא נגד ה"מחזיקי הדת" — ואלה יצאו דחופים לאסור את שחיטת שוחטי המחזיקי הדת, ואסרו לקנות בשר מהקצבים שעמדו תחת השגחת רבה הגאון. אז בשעת דוחקה קם החפץ חיים עם עוד אחדים מרבני מזרח אירופה וכמה מרבני ארץ הגר ואשכנז והם עמדו ליד ימינם של אנשי "מחזיקי הדת" לסערם ולעודדם. בתקופה זו כתב החפץ חיים שני

2 ראה בתולדות ימי חיינו בקיצור" תולדות החפץ חיים שתוכרו על ידי בנו הרה"ג ר' ארי' ליב הכהן זצ"ל ושנרפסו בראש ספר "מכתבי הרב בעל חפץ חיים", וארשה, תרצ"ו. (הוצ' צילום ניריורק תשי"ג).

3 חתנו היה הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג ז"ל. הרב הילמן נפטר בירושלים, תשי"ג (ראה אודותיו אינצ. של הציונות הדתית, כרך ב' בערכו).

4 ליד ירושלים, בא ללונדון להנשא לבתו של הרה"ג ר' אברהם אבא וורנר זצ"ל רבה הראשון של המחזיקי הדת. היה פרנס ומנהיג עדתו משנת תרס"ז עד מותו, כיס מניא תשי"ה. בנו ד"ר. ד. חומה הייז — ילח"ס — ממלא מקומו מאז ועומש"ט. עי' עליו בספר בנו הנז' הערה 7.

5 נולד בטלון, רבה של הלסינגפורס (פינלנד) ומשנת תרנ"א רבה של המחזיקי הדת בלונדון. ראה ספרו של הנכד (הערה 7), במיוחד בפרק השלישי עמ' 17 והלאה, ובהקדמתו של הרה"ג רצ"ה פרבר זצ"ל לספר זה "זכרון לדור אחרון".

אתר דעת - מכללת הרצוג

מכתבים לאחד מיחיד סגולה וממסדי המחזיקי הדת, הרה"ג ר' יעקב צינקן זצ"ל⁶ — מליאי עידוד וחיווק, מלאות חכמת החיים ותוכחת מוסר, דברים הנוגעים ללב.⁷

מאז עברו יותר משלושים שנה, והפעם עמד החפץ חיים במבוכה, ולאנשי המחזיקי הדת ניתנה האפשרות לעמוד לימין צדיק. הם לא היו מוכנים להחמיץ אפשרות זו. ר' בנימין ליב דייכובסקי העביר את הענין לר' הירש גדלי גבאי הצדקה של העדה⁸, — איש שהיה מוכן בכל עת ובכל שעה לעזור לזולתו, —

6 היה ת"ח גדול תושב עיר פינסק, היה שד"ר בשליחותו של הגה"י ר' יצחק אלחנן זצ"ל רבה של קובנה. עזב את רוסיה בעצת החפץ חיים (ראה ספרו של ד"ר ד. חומה עמ' 11—12, ועוד לפי המפתחות) והגיע ללונדון. נשתקע שם ונעשה אחד המיוחד ממיסדי המחזיקי הדת. שלח ידו במסחר ואף הצליח מאד. בכל זה נשאר יהודי-ביית-המדרש, למד חלק גדול של היום במחזיקי הדת והרביץ שם תורה ברבים. נפטר בלונדון י"ט מנ"א תרע"ה.

חיבר כמה ספרים, מאלה יצא לאחר מותו על ידי ידידו הרה"ג ר' צבי הירש פרבר זצ"ל ספר, חשבונות של מצוה, לונדון תר"פ. (מענינת במיוחד הצהאה שהשאיר לחבונת מחזיקי הדת, שנדפסה בספר זה). עוד בחייו הדפיס שני קונטרסי פולמוס להגין על כבודו של המחזיקי הדת (א) "האמת והשלום", השקפה כללית על כל תהליכות אחישו בני ישראל במדינת בריטאניא (ביידיש), לעמבערג, 1893; (ב) מכתב. הוספה להתחברות האמת והשלום, חמושיד [לונדון, תרנ"ג]. כל אלה יצאו בעילום שמו. ראה עליו במיוחד בהקדמת הרה"ג העורך בראש ספרו, חשבונות של מצוה, ובספרו של ד"ר ב. חומה (לפי המפתחות).

7 פרטים על כל הענין הזה מובאים בספר המצוין *A Fortress in Anglo-Jewry* = מבצר היהדות באנגליה — תולדות המחזיקי הדת (זהו שמו של חלק העברי). מאת ד"ר זוש חומה, לונדון ה'תשי"ב.

בחלק העברי נדפסו תעודות מקוריות רבות, ביניהן גם שני המכתבים של החפץ חיים התאריך של מכתב הראשון הוא יום ג' פ' ואתחנן תרנ"ג, ואילו למכתב השני אין תאריך — אבל גם זה נכתב בחודשי מנ"א—אלול של אותה השנה.

8 שני מכתבים אלו נדפסו עוד פעם ב"המודיע", כו אלול תשי"ד עם הערה. שני מכתבים המובאים להלן הוצאו מתוך הספר על חברת "מחזיקי הדת" בלונדון. מבלי לתת ציון מדויק למקור, מבלי להזכיר שם מחבר הספר ומהדיר שני המכתבים, ואצל מבלי לבקש את רשות המחבר להדפסה זו. אכן משגה הוא.

היה צבי גדליה ריטסענבערג — שם משפחתו נשכח לגמרי והוא נודע בפי כל כר' הירש גדלי וברבות הימים נעשה מזה מיטטער געדאללא. בן עיר חילקומיר הגיע ללונדון צעיר כבן תשע-עשרה, כאן התפרנס ממלאכת הנגרות באחד מבתי החרושת לרהיטים. מיו עם בואו נמשך לחוג אנשי מחזיקי הדת, ונשא לאשה את בתו של אחד המיטטים. כל זמנו הפנוי בילה בבית המדרש, שם השכים והעריב ולמד בקביעות שיעוריו. נבחר לנבאי צדקה בעורו די צעיר, ונשא כהונתו זו עד שזכה לעלות ארצה בשנת תשי"ח. היה איש טוב המוג ורצוי לכל באי בית הכנסת מחזיקי הדת — חסיד או ליטאי כאחד. כמו היה

אחר עם - מכלל מנסה הוצגה. המשימה שלקח על
שיעסוק הוא בהתמת נדי עם - מכלל מנסה הוצגה. המשימה שלקח על
עצמו ר' הירש גדלי' לא היתה קלה כלל. תרפ"ו היה השנה הנודע בהיסטוריה
האנגלית כשנת השביתה הכללית - ובעקבותיה שנת מיתון כלכלית. האוכלוסיה
היהודית במזרח לונדון, ובכללה חלק הגון של בעלי הבתים במחזיקי הדת,
היו בעלי מלאכה שעבדו בבתי חרושת - ואלה נפגעו באופן ישיר. כמוכן
שגם הסוחרים הזעירים שבין אנשי הקהלה נפגעו מן המצב. ובכל זאת עלה
בידי ר' הירש גדליה לאסוף במשך חדש אחד, שבט תרפ"ז, 150.00 ל"ש
סכום די הגון לאותם הימים. השג זה מצביע לא רק על מסירותו של ר' הירש
גדלי' לענין, אלא גם על אהדתם של יהודים טובים אלה כלפי החפץ חיים.
רשימת התורמים וסכומי תרומתם נשארו גם כן בעזבונו של ר' הירש גדליה
- היא התומה על ידי הרב הילמן ז"ל המאשר קבלת הסכום ביום ד' אדר ראשון
תרפ"ז. רובם של ההותמים על הספר הם בני הקהלה, ואי אלה מי שהיו אי פעם
חברים שם והעתיקו דירותיהם לרובעים אחרים. הסכומים: היותר גדול הוא
- 50. ל"ש והיותר קטן של חצי ל"ש.

כדי לראות את הסכומים האלה בפרספקטיבה הנכונה, יש להשוותם עם
המשכורת של הימים ההם. כך, המורה הראשי בתלמוד תורה של המחזיקי
הדת קיבל לשבוע 2.3.0 ל"ש, ז.א. לשנה 121.16 ל"ש. ואם ר' וולוול שמש
תרם 1.00 ל"ש, הרי הוא נתן כמחצית משכורתו השבועית.⁹

אשר לתותמים היו אלה מסולתה ושמנה של המחזיקי הדת ואלו שהיו
אוהדיה. למשל: ר' בנימין ליב דייכובסקי, ר' צבי גדליה, מר שטרנבוך
(אביהם של משפחת הרבנים הידועה כעת באנגליה ובארה"ק), מר העררי
גודמן ואביו, איש המוסר, ר' אלי' קעלמער, הוא הרה"צ ר' אלי' לאפיאן,
ור' פנחס לבדא, מבחירי חסידי גור בלונדון.

כנראה שהחפץ חיים היה שבע רצון למדי מן העזרה שהוגשה לו, וכדי
להביע תודתו הציג לזכרון טוב למעשה הצדקה בקולופון של חלק הששי
של הספר¹⁰:

אולם עוד טרם שנדפס ה, תודה רבה", שלח החפץ חיים מכתב קצר לר'
הירש גדלי' בענין הזה, שעוד לא ראה אור וניתן בזה:

גדול באיסוף כספים לצרכי הכלל והפרט - ומעולם לא עוב את ביתו של מי שהוא
ריקם שאלי בא לבקש עזרה לאיזה צורך שיהיה. נפטר בשם טוב מן העולם בחיפה,
בש"ק ט"ז טבת תשלי"א. ונקבר למחרתו בזכרון מאיר.

9 מסר לי מר דוד געדאללא, שמשכורת אביו ר' הירש בשנות תרפ"ו-פ"ז היה 4 ל"ש
לשבוע. ועוד מסר לי שכמה מבגלריבתים אלה של המחזיקי הדת שנדבו 1 ל"ש לא
היה להם סכום זה במזומן והוצרכו ללוותו מן החברה גמילת חסנים של ביהכ"ג
ושלמו בחזרה מידי שבוע בשבוע שיללינג אחד.

10 המשנה ברורה נדפס בווארשא אצל לעזינ'עפשטיין, חסר שנת דפוס. אבל כפי שיצא
מן המכתב דנן (ומן הרשימה של התורמים) נדפס הספר לפני ניסן תרפ"ז, ובעת שכתב

ק"ק זאב איתג נים | תימק איתג | ראדון

קוד ה' הנכד ראדון יתג רודן צפקה גוספ כוכ ה' צבי
גדול ית -

את יקרתי קדתי, להנני מאפני אהליקו, כי כקר, שונו לשם
הנדיק כנגד ילקיואן - נכנסו אף ה' משנה כנוכה"
והי' שם מקוק אנכיון זעמן. ואיה נללא' אגיו
ודית הנכנסים איכיל בהגנוו נשאל א' עתה
נר' את הספרים זא' לשם א' אהב אהב ה' אהב
כתוב ליהי' עיו ועד הנביא הפכה לשוק והצ' את
בפ' אצ'ו בהס' נפתח אוקים יא' אהב
ישאל א' א' רשק



מ'ן מכתבו נגמרה הדפסתו - שהרי כבר מזכיר את הקולופון "כנדפסו".
ראיתי רק חלקים ב, ג, ה, ה של הסורה - באלה חסר התאריך. שמו של המחבר
רשום, כמובן, בעברית, אבל בשולי השער רשום ג"כ שמו באותיות לטיניות:
Rab. I. M. Kagan Radun z. Wilenska.
להומנות G. Ginsburg Radun z. Wilenska. Poland
הוא ר' הלל גינבורג חתן אשתו של הח"ח, אשר לידיו העביר הח"ח את עסקיו עם
הספרים בשנת תרפ"ה. ראה מכתבו של הח"ח שנדפס ע"י הרב מ. מ. ישר: החפץ חיים,
חיו ופעלו, כרך א', תל-אביב (נצח), תשי"ח עמ' תס"ג-תס"ד.

בע"ה אוראליג דינסת הרמטל לפני קריצוגן.

כבוד הב' הנכבד והנדיב י"א רודף צדקה וחסד
כמר ר' צבי גדליי ג"י —

את יקרתו קבלתי, והנני ממהר להשיבו, כי כבר שמו ושם הנדיב
כמר ליבערמאן — נדפסו על הס', „משנה ברורה“ ויהי שמם
חקוק לזכרון עולם. ואי"ה כשיצא לגמרי מבית הדפוס ותיכף
בהגמרו נשלח לכו' ולהנגיד הנ"ל את הספרים ואץ שלם¹¹ לכל
אחד, ממני המברכו בחו"ש ויריק ד' עליו ועל הנדיב ברכת שלום
והצלחה בכל מעשיו כחפצם וכחפץ מוקירם ומכבדם

ישראל מאיר הכהן

[חותמו של החפץ חיים :
ישראל מאיר הכהן
בעהמ"ח ס', „חפץ חיים“
ומשנה ברורה
מראדין פלך ווילנא.]

אבל הענין עוד לא נגמר בזה¹².

הדפסת הספר וכריכתו נגמרו ללא דיחוי, והחפץ חיים, כרגיל, אמר ועשה.
שלח כמה וכמה חבילות גדולות אל הכתובת של הרב הילמן. בפתחו את
החבילות ראה הרב הילמן לתמהונו ספרים פי כמה ממה ששלח להחפץ חיים
שמות משתתפים בהוצאות ההדפסה. אכן הוברר הדבר כאשר קיבל הרב הילמן
מכתב נוסף מן המחבר, בו הוא כתב, שכלל גדול אצלו שלא לקחת בעד
ספרים שמוכר אף פרוטה אחת יותר מן המחיר שקצב בעדו. כיון שכך, הוא
שולח כמות של סטים של ספרו בהתאם לסכום הכללי שהגיע לידי באמצעותו
של הרב הילמן, והוא מבקש אותו שימציא לכל אחד מן הנודבים כמות של
ספרים בהתאם לסכום המגיע לו... מה היה על הרב הילמן לעשות? הוא
הזמין כמה צעירים שיעזרו לו בהפצת הספר, ואלו הלכו לבתי הנדיבים
והביאו לכל אחד ואחד כמות של ספרים שלפי חשבונו של הצדיק מגיע להם...

11 ואץ שלום = סדרה שלמה.

12 המסופר מכאן והלאה נמסר לי על ידי ידידי ר' משה סנורס הי"ו, מי שהיה אחד
הצעירים שהשתמש בהם הרב הילמן להפיץ את ספרי המשנה ברורה שהגיעו אליו: מן
החפץ חיים זצ"ל. בידי המנוח מר זוד הילמן היו שמורים המכתבים שקיבל אביו הרב
הילמן מן החפץ חיים בענין הזה.

יונה עמנואל

מידות בית המקדש של הורדוס במסכת מידות ובכתבי יוסף בן מתתיהו

מידות בית המקדש של הורדוס במסכת מידות ובכתבי יוסף בן מתתיהו. מאת הרב עזריאל הילדסהיימר זצ"ל. ירושלים תשל"ד.

רבי עזריאל הילדסהיימר זצ"ל (תק"פ—תרנ"ט) היה רבה של קהילת איינזשטאט ואחר כך רבה של קהלת „עדת ישורון“ בברלין ומייסד בית המדרש לרבנים שם. מפורסם היה על פעילותו התורתית בשטחים רחבים ביותר. שמו הלך לפניו כראש ישיבה, גאון בתורה, פוסק, מנהיג דגול ולוחם מלחמת מצוה נגד כתות הרפורם. נוסף לזה זכה להיות בקי במדעים כלליים וידיעות בתחום זה איפשרו לו להיות חוקר תורני אשר מעטים כדוגמתו. מזוין היה בכל כלי המלחמה, הן בידיעות בלתי רגילות בש"ס ובפוסקים, הן במטמטיקה ובשפות העתיקות, והן בהתמצאות בספרות המחקרית המודרנית. כל אלה עזרו לרבי עזריאל הילדסהיימר להתמסר למחקרים תורניים שונים. כך כתב עוד בהיותו רב וראש ישיבה באיינזשטאט (בגרמנית), „מדות ומטבעות בתלמוד“ (בדו"ח ישיבת איינזשטאט, תרכ"ח) ו„הפרקים האסטרונומיים בהלכות קדוש החודש של הרמב"ם“ (ברלין, תרמ"א).

נכדו של רבי עזריאל, הרב עזריאל הילדסהיימר שליט"א בתל אביב רחש דבר טוב והוציא עכשיו בתרגום עברי מחקר תורני חשוב של סבו. לרגל ציון מאה שנה ליסוד בית המדרש לרבנים ביום א' מרחשון תרל"ד, יצא עכשיו לאור תרגומו של המחקר „מידות בית המקדש של הורדוס במסכת מידות ובכתבי יוסף בן מתתיהו“¹.

לפני מאה שנה היתחסו באמונה מופרות לדברי פלביוס יוספוס ואילו למקורות התלמודיים גילו חוקרים רבים יחס עוין וחשדני. אין פלא, איפוא, שדברי יוסף בן מתתיהו נחשבו לנאמנים ומדויקים. מבחינה זו נשתנו הדברים מאז. חוקרים רבים מודים היום שיש לראות בדברי יוסף בן מתתיהו קודם כל תיאורים מסופר מעולה ולא דברי הסטוריון המדייק בכל מלה. אין לזלזל כלל וכלל בידיעות העצומות המובאות ב„קדמוניות היהודים“ וב„מלחמת היהודים“, אבל ידוע היום שמטרת יוסף בן מתתיהו בכתיבת ספריו היתה לאו דוקא מסירת מידע הסטורי מדויק אלא רכישת מעמד בין הסופרים ההלניסטים שברומא. נוסף לזה עוד הויכוח הנמשך עד היום הזה על השימוש במקורות משניים בכתיבת

¹ מחקר זה הופיע בשעתו בדו"ח השנתי של בית המדרש לרבנים בשנת תרל"ז. במאמר ישנם דיונים במידות בית המקדש של הורדוס וגם בתיאורי הבנין. לכן שם האורגינלי של המאמר כולל את המידות וגם את תיאורי הבנין: Die Beschreibung des...

ספריו ועוד העובדה שיוסף בן מתתיהו כתב את תיאוריו על בית המקדש
אחר דעת - מכללת הרצון
שנים אחרי החורבן בהיותו בעיר רומי. כמו כן רווחת דעה בין חוקרי זמנינו שחלקים
מסוימים של „קדמוניות היהודים“ תורגמו ע"י עוזרים ליוונית ספרותית מעולה.
אין פלא שרבים קובעים שהדיוק ההסטורי אינו מהווה הציר המרכזי בספרי
יוסף בן מתתיהו. כעין הודאה זו ב„אנציקלופדיה עברית“ חלק יט, ערך יוסף
בן מתתיהו הכהן.

ב„מבוא“ ל„קדמוניות היהודים“ בתרגומו ופירושו של ד"ר אברהם שליט
(מוסד ביאליק), כותב ד"ר שליט על תיאור דברי יהודה אל יוסף בתחילת
פרשת ויגש: „אין צורך להרבות כדי לראות, שלפנינו נאום ריטורי לפי כל
סמני המליצה היונית האמנותית בימיו של יוסף. המרחק בינו ובין הספור הפשוט
בתורה גדול במדה כזאת, שאין לדבר כמעט על שום קרבה ביניהם“².

זה לא היה תפקיד קל לרבי עזריאל הילדסהיימר כאשר ניגש לפני כמאה
שנה למחקרו זה. הדים לכך בדבריו ב„מבוא“ (עמ' 17—19).

בידינו מצויים שני תיאורים של בית המקדש, בלתי תלויים זה בזה. האחד
במסכת מידות והשני בספרי יוסף בן מתתיהו [להלן: יוסף]: „קדמוניות
היהודים“, ספר ט"ו, פרק י"א [להלן: קדמ'], סעיפים ג—ה, ו„מלחמת
היהודים“, ספר ה', פרק ה' [להלן: מלח' סעיפים א—ו] [המקורות הנ"ל
יובאו להלן בציון הסעיפים בלבד]. וגדולה התועלת הנודעת למחקרנו
מבדיקה הדדית של שני המקורות, ומהשלמת החומר שבאחד מהם ע"י
המצוי באחר. אולם עד לזמן האחרון לא נעשה מאומה בנידון זה, ועוד
היום כמעט שלא עוסקים בכך. תנאי מוקדם להצלחה מלאה במחקר זה
הינו גילוי יחס שווה לשני המקורות, בדיקתם תוך גישה בלתי משוחדת
למקור האחד כמו למישנהו, ודיון לגופם של הענינים ללא משוא פנים

2 יוספוס ברצותו מאריך וברצותו מקצר בכתיבת מעשי האבות. לדוגמא יצוין כאן
שתפלת אברהם אבינו למען הצלת סדום ועמורה תופשת בתורה, מבחינת אורך הפרשה,
בערך אותו מקום כפרשת אשת פוטיפר ויוסף. ב„קדמוניות היהודים“ מתוארת פרשת
אשת פוטיפר ויוסף באריכות ותופשת פי עשרים (!) מפרשת תפלת אברהם למען סדום
ועמורה.

על מהימנותו של „קדמוניות היהודים“ מעיד פרט קטן. לפי הכתוב היה אברהם בן
מאה שנה בהולד לו יצחק בנו (בראשית כא, ה). יצחק היה בן ששים שנה בהולדת עשו
ויעקב (שם כה, כו). הכתוב מעיד שאברהם מת בגיל מאה ושבעים וחמש (שם כה, ז),
כך יוצא שאברהם חי עוד חמש עשרה שנה אחרי הולדת עשו ויעקב. אין כאן אפשרות
אחרת. אבל יוספוס כתב ב„קדמוניות היהודים“ (ספר ראשון): „אחרי מות אברהם הרתה
אשתו של יצחק“. ופלא שד"ר אברהם שליט שעיסר את „קדמוניות היהודים“ באלפי
הערות וביאורים מאלפים (הוצאת מוסד ביאליק) לא העיר כאן על שגיאתו של יוספוס.
מקור השגיאה כנראה בשטחיותו של יוספוס שרק ראה שהכתוב מספר על הולדת עשו
ויעקב אחרי שהכתוב כבר הודיע שאברהם מת.

אתר דעת - מכללת הרצוג

דוגמתי וללא משפט קדום ומגמתי. קנה מידה זה חסר היה במקרה שלנו מכל וכל. החוקרים ראו בתיאור שניתן ע"י יוס. מקור קובע לגבי כל השאלות הנוגעות ליהדות העתיקה, ולא בדברי חז"ל, שהיו בעיניהם נחותי דרגה, האסורים במגע ופסולים לעדות. נאמנים לגישתם זו עשו הם גם כאן כל שביכולתם כדי להוריד את כבודם של חז"ל, והאשימו אותם בחוסר נאמנות. אמנם בזמן האחרון התחיל סוף סוף המדע האוביקטיבי והבלתי מגמתי לבדוק בעיון את יוס., שהיה נחשב עד צתה כמהימן לחלוטין, ולדון אותו לגופו. ואכן, נמצאו ליקויים לא מעטים ב"מאור" זה, וביחוד בענינים הנוגעים לנושא הנדון. כאן.

אולם — וזו דוגמה מאלפת מאד — מה קשה לפנות תלי תלים של אמונות ספלות, שנערמו במשך קרוב לאלף שנים, ולכבוש את מבצר הדעות הקדומות. ישנם נימוקים למאות לפיהם נראים תיאוריו חידודיים, בעיקר בכל הנוגע למלחמת הגליל בה השתתף אישית. כתיבתו הושפעה ע"י חנופתו לטיטוס ולבית המלכות. קיימות בדבריו סתירות לאין ספור, המוכיחות ללא ספק כי חכופות הוא מגשש באפלה, וכי לא תמיד שאב ממקורות נקיים וראשוניים. כן נמצאים בספריו ליקויים שונים אחרים. אבל הכרה זו לא הספיקה לערער את סמכותו די הצורך. חוקרים לא־יהודיים, ואף יהודיים, אינם מתחשבים דיו במקור שחסרונו העיקרי הוא בכך שמחבריו היו חז"ל, ובנאמנותם ההיסטורית ובדיוק תיאורם מטילים הם ספק.

מסרת מחקרנו היא לבדוק בדיוק את שני המקורות, להביא לידי התאמה את השינויים הקיימים לכאורה ביניהם, וכאשר אין הדבר ניתן, לצמצם במידת האפשר ולהוכיח את אמיתות דברי המשנה. לשם כך נביא גם השלמות, והבהרות למסכת מידות ע"פ דברי יוס.

אך למרות גישתו הביקורתית כלפי יוסף בן מתתיהו, התייחס הרב הילדסהיימר בהערכה לדברי יוסף ואף מצא בהם גילויים חשובים להבנה נכונה במבנהו של בית המקדש של הורדוס. לפי „קדמוניות היהודים“ ספר טו, פרק י"א סעיף ו, ובנה המקדש עצמו ע"י כהנים. רבי זוריאל מעיר, „זאת לכאורה הגבלה בלתי מובנת“ (עמ' 59). בהערה סב מאריך ר"ע בשאלה מי בנה את מקדש הורדוס. לפי התוספתא כלים בבא קמא, פרק א יש להעדיף כהנים בתיקון ההיכל ולהוציא את הטומאה. אבל „לא נאמר בשום מקום כי לבניה הדרשה של המקדש יש להעדיף כהנים על אחרים, או שבכלל קיים הדירוג הנוכח. מעורר ג"ח עולה בבהירות ש„בונים“ אחרים „יסדו...את היכל ה'“, ואילו הכהנים והלוויים רק הוסיפו למעמד זה בהללם את ה'...מדברינו שרק תיקונו של בית המקדש היה חובם הבלעדי של הכהנים עולה כמסקנה לגבי תיאורו של יוס. כי הורדוס לא הרס את בנין בית המקדש ובנה אותו מחדש, אלא רק שינה את הבנינים חלקית, בעוד שהומותיהם נשארו כפי שהיו“ עכ"ל. ור"ע מוסיף עוד (שם עמ' 103), „הבניה בפנים המקדש צרכה לפי יוס. לפחות שנה וחצי. אילו היתה חדשה מן היסוד היתה גורמת ללא ספק להפסקה בהקרבת קרבנות, פרט־בהתחשב בעובדה שגם עיסוקם במשך שמונה שנים בבנינים שבחוץ, כגון

אולמות, חומות, שדות, עמודים וכו' עלול היה להביא לידי עיכובים וקשיים
 שונים בעבודה בבית המקדש. אין זכר במקורותינו להפסקה בהקרבת הקרבנות.
 ברור שאילו אכן היתה, לא היו מקורותינו עוברים בשתיקה על פרט חשוב זה.
 כך קיבל רבי עזריאל הילדסהיימר את דברי יוסף בן מתתיהו שרק כהנים
 בנו את ההיכל בזמן הורדוס. אין בדברי יוסף סתירה לדברי חז"ל, אלא הם
 מוכיחים שבגין הורדוס לא נחשב כבגין חדש אלא כתיקון הבגין הישן ושיפור
 חיצוני. פירושו זה הוא אופיני לגישתו של רבי עזריאל הילדסהיימר שלא כיוון
 כלל לדחות מכל וכל את דברי יוסף בן מתתיהו אלא ניסה למצוא התאמה בין
 מקורות התלמודיים ובין דברי יוספוס. רק כאשר הסתירות לא ניתנות לגישור,
 הוכיח רבי עזריאל את צדקת דברי חז"ל.

וכך הסביר והוכיח את משפט הבכורה לדברי חכמינו (שם עמ' 59 והלאה):

נשקול בקצרה את הנימוקים האוביקטיביים לקבלת דברי המשנה או דברי
 יוס. הנימוקים הסוביקטיביים ימצאו חן רק בעיני חסידי הסיעה האחת או
 האחרת, ואין הם משמשים נושא לדיון מדעי. הנימוק לזכותו של יוס.:
 זכרונותיו כתב בעשור הראשון והשני לאחר חורבן הבית, זאת אומרת
 כשהמאורעות היו חיים בזכרונו יותר מאשר אצל חכמי המשנה, שרובם היו
 בני המאה השנייה אהה"ס. אולם נימוק זה בטל ומבוטל בגלל העובדה שסתם
 משנה במסכת מידות היא לפי רבי אליעזר בן יעקב (יומא ט"ז א'; ירושלמי
 יומא פ"ב ה"ב), שחי בתקופת הבית השני או מיד לאחר מכן. אמיתות
 דברי חז"ל מתבררת מדברי המשנה (מידות ב' ה'; וכן ה' ד'), לפיה
 אמר רבי אליעזר בן יעקב כי לגבי שתי לשכות בעזרות "שכחתי מה
 היתה משמשת". כל איש חסר פניות יראה בזה עדות לאמיתות קיצונית,
 שכן הוא מביא כמסמכים רק דברים שהם למעלה מכל ספק ומציינ כאשר
 קיים ספק. ואכן, אהבתו את האמת אינה יכולה להתעלות להעזתו של יוס.
 שאינו מהסס לתאר בביטחה מוחלטת והיסטורית הערכות משוערות, אומדנות
 וגזמאות מופלגות.

אין כאן גם מקום לנימוק שניתן להעלותו בדרך כלל: יוס. התכוון בראש
 ובראשונה להיסטוריה וזאת מגמת ספרו, ואילו בתלמוד מצוי חומר היסטורי
 וגיאוגרפי רק באקראי, ומכאן שחז"ל לא הפנו לו תשומת לב באותה המידה.
 שהוקדשה לו ע"י יוס. טיעון זה בוודאי אינו מבוסס לגבי הענין הנדון כאן,
 שכן לתיאור הר הבית והלקיו הפנימיים של בית המקדש מוקדשת מסכת
 שלמה. — מאידך גיסא, מה רבות יש לזקוף לזכותם של חז"ל! כל מלה
 שנכתבה על ידי יוס. היתה מכוננת כלפי חוץ, בעוד שדברי חז"ל היו
 מכוונים כלפי פנים. יוס., אם כי מתוך רצון טוב, היה מעונין לפאר את
 עניני היהודים, והוא מספר על תהומות עמוקים, בניני פאר שיפים מהם
 "לא גראו מעולם" וכו'. חז"ל קראו לכל דבר בשמו הנכון, שכן דבריהם
 היו מופנים רק לבני עמם, ולמענם נכתבו. יתר על כן, באין מפריע ובשלות
 הנפש הם שקרו בבתי מדרשיהם על חקירותיהם, כאשר איש לימד את

אתר דעת - מכללת הרצוג

רעהו אגב ביקורת הדדית. לעומת זאת ישב יוס. במטרופולין כשעליו נטל נעים ליהנות מחסדי המלך, ועם זה להיות תלוי בו. חז"ל חיו באוירה דתית, באוירה של אמונה, שלפי מהותה מקפידה על נאמנות גמורה. לעומתם נגרר יוס. אחרי נימוקים פוליטיים הרבה יותר מאשר אחרי נימוקים היסטוריים, ובוודאי מאשר אחרי טעמים דתיים מובהקים. ולבסוף, בדבר חקר המקורות: לרשות חז"ל עמדו המקורות בהיקף רחב ביותר ובאופן מוחלט, ואילו לרשות יוס., עד כמה שבכלל שאב מקורות ראשוניים, במסגרת מצומצמת בהרבה מזו של חז"ל, מוריגו ומאוריגו.

בפרק א מובא דיון על שטח הר הבית. לפי המשנה (פרק ב, משנה א) שטח הר הבית ת"ק אמה על ת"ק אמה, בערך 290 מטר X 290 מטר, ולפי יוסף בן מתתיהו „סטדיום אחד“ בכל צד, דהיינו 185 מטר X 185 מטר. ההבדל גדול.

הרב הילדסהיימר מסביר שלמדידת קרקע אין המשנה קובעת באיוז אמה מדדו, — אמה קטנה בת 5 טפחים או אמה בינונית, של „משה“, בת 6 טפחים. אם נשתמש באמה קטנה בת 5 טפחים אפשר להגיע לריבוע יותר קטן. גם האמה היוונית היתה מחולקת לסוגים שונים ואם נשתמש שם במידה הגדולה מצטמצם ההבדל בין דברי המשנה ובין דברי יוסף בן מתתיהו להבדל קטן. כך הסברו של הרב הילדסהיימר.

אך מסופקני אם בדרך זו נגיע לפתרון נאות. אם נשתמש במידה קטנה של האמה בחישוב של ת"ק על ת"ק אמה המוזכרת במשנה, מצטמצם שטח הר-הבית לשטח קטן יחסי. חוקרים רבים בזמנינו מתקשים דוקא בישום המדה הקטנה ת"ק על ת"ק אמה. שטח הר הבית מתפשט על שטח יותר גדול ולכן מתלבטים היום בהבנת דברי המשנה ת"ק על ת"ק אמה. אם נלך לפי הסברו של הרב הילדסהיימר מצטמצם השטח עוד יותר וכמה שנצמצם את השטח, נגדיל את הבעיה העובדתית!

בעיה חשובה מעיר הרב הילדסהיימר בקשר לדברי יוספוס על לוחות אבן בהן כתובה אזהרה לנכרי בעונש מות לעבור את גבול החיל. אמנם ישנן הגבלות לטמאים כמבואר במסכת כלים פרק א משנה ז—ח, אבל אין זכר במקורות חכמינו לעונש מות לנכרים בעברם את גבול החיל. הרב הילדסהיימר מסביר (עמ' 29 וכן להלן בעמ' 89—90): „מסתבר שאיסור זה, המנוגד להלכה, נקבע בתקופות בהן גברה ידם של הקנאים שונאי הנכרים“.

יש לזון בהסבר זה. בגמרא פסחים ג, ב מובא שבזמן רבי יהודה בן בתירא אכל גוי מקרבן פסח בירושלים. אמר ליה יהודה בן בתירא מי קא ספו לך מאליה. ...אמר ליה כי סלקת להתם אימא להו ספו לי מאליה. ...בדקו בתריה ואשכחווהו דארמאה הוא וקטלוהו. יש בין האחרונים הדנים בכך למה הרגו את הגוי שהביא ואכל קרבן פסח. בכל אופן לא ראו בעונש מות לגוי עבודה, „הקנאים שונאי הנכרים“. לכן קשה לקבל דברי הרב הילדסהיימר (שם עמ' 90), „כדי להסביר תקנה זו המנוגדת להלכה, עלינו להניח שנקבעה בתקופות בהן לא נשמע

קולם של חכמים על אהרן הנזכר אשר רק שנה עיוורת לנוכרים הדריכה את מעשיהם" ³.

נדמה לי שאין הוכחה להסבר זה. ויותר מזה. לו היתה אפשרות לייחס אזוהרה חמורה זו לכת הקנאים, בודאי יוספוס היה כותב כעין זה כדי לתרץ הטלת עונש כזה בעיני ההלניסטים שברומא.

אך מאידך יש לציין שהרב הילדסהיימר הרגיש בבעיה ההלכתית שבאזוהרה לעונש מות לנוכרים שנכנסים לפנים מהחיל. — באנציקלופדיה תלמודית כרך י' ערך הר הבית מובא צלום מהאבן עם כתובת יונית המזהירה „איש נכרי לא ייכנס לפנים מן המחיצה את המקדש, ולחצר המוקפה. ומי שייתפס יתחייב בנפשו ודינו למיתה“. אבל לא העירו באנציקלופדיה תלמודית על הבעיה שאין מקור הלכתי לעונש זה.

במחקר שלפנינו נמצאים דיונים רבים במידות בית המקדש. הספר שיק לספרי יסוד להבנת מידות בית המקדש.

ונסיים בדברי המדרש תנחומא (פרשת צו סימן י"ד) על המצוה להתעסק בזמן הגלות בצורת בית המקדש. דברי המדרש מובאים בספר בעמ' 69—70 וז"ל: „כשהקב"ה מראה ליחזקאל את צורת הבית מה הוא אומר (יחזקאל מ"ג י') „הגד את בית ישראל את הבית ויכלמו מעונותיהם ומדדו את תכנית“, אמר יחזקאל לפני הקב"ה: רבש"ע עד עכשיו אנו נתונים בגולה בארץ שונאינו ואתה אומר לי לילך ולהודיע לישראל צורת הבית וכתוב אותו לעיניהם וישמרו את כל צורותיו ואת כל חוקותיו וכי יכולין הן לעשות הניח להם עד שיעלו מן הגולה ואחר כך אני הולך ואומר להם, אמר לו הקב"ה ליחזקאל ובשביל שבני נחונים בגולה יהא בנין ביתי בטל אמר לו הקב"ה גדול קרייתה בתורה כבנינה לך אמור להם ויתעסקו לקרות צורת הבית בתורה ובשכר קרייתה שיתעסקו לקרות בה אני מעלה עליהם כאילו הם עוסקין בבנין הבית“.

וכן במדרש רבה (פרשת צו סימן ז' אות ג'): „שמואל אמר: (יחזקאל מ"ג י"א), ואם נכלמו מכל אשר עשו, וכי יש צורת הבית עד עכשיו, אלא אמר הקב"ה הואיל ואתם מתעסקים בו כאילו אתם בונים אותו“ (וראה רבינו בחיי בפירושו לשמות סוף פרשת ויקהל).

3 על הסיבה לעונש מות לגוי שאכל מקרבן פסח, ראה קונטרס אחרון עבודת המקדש למהר"ץ חיות, פרק ג: מנחת חינוך, מצוה יד. דיון ממצה על זה ועל אזוהרת עונש מות הנ"ל לכניסת גוים לפנים מהחיל ראה בספר מעיל שמואל על מסכת פסחים ג' ב מאת הרב שמואל אהרן יודלביץ שליט"א (ירושלים תשל"א), ובשו"ת משנתו של רבי עקיבא מאת הרב עקיבא יוסף שלוינגר זצ"ל (ירושלים תשל"א) סי' יד. על הריגת הגוי שאכל מקרבן פסח ראה עוד שו"ת מהר"ץ חיות סי' ב: מדרומי שדה פסחים ג, ב: תורה שלמה, כרך יב, שמות יב, מג (סי' תרכ"ז).

הערות והגהות למסכת סנהדרין

(המשך)

יב, א רש"י ד"ה אבלים צריך להיות אחרי ד"ה וש"מ, ואולי י"ל שרש"י גריס דברי רב פפא לפי הסדר שבברייתא, שהרי אבלים משמאל נשמע מרישא, ואבלים עומדין וכו' נשמע גם מסיפא דברייתא, וע' חגיגה ג סוף עמוד ב, וגם שם י"ל שרש"י גריס, "היוצא יחידי בלילה אימור..." ראשונה ולפי סדר הברייתא, עיי"ש.

שם רש"י ד"ה ויעידו כך: "צריך לדונו בפניו" — לכאורה הו"ל לרש"י לומר להעיד בפניו (שהרי על "ויעידו כך" קאי), אבל לענ"ד רש"י רוצה להשמיענו מ"ש תוס' (ד"ה ינאי) שקבלת עדות היא כשעת גמר דין וליישב את הקו' שבתוס'.

שם תוס' ד"ה ינאי: "ואינו יכול להפקיע מצות המקום" — תוס' זבחים טו, א (ד"ה מיושב) כ' שכבוד המלך, "אין זה שלו אלא של אחרים ואין יכול למחול".

יב, ב בגמרא: "ודוד סבר חזו לכלבי ושונרי" — ממה שלא אמרו שדוד סבר מדקבלן שאול לענ"ד יש סמך שבפחות משהו פרוטה אפי' אם האשה אומרת לדידי שות אינה מקודשת, ע' ר"ן קידושין ח, א ד"ה גרסי' וע' תוספות שם ג, ד"ה ואשה, ואכמ"ל.

שם בגמרא: "שנעשה לה באישה" — לענ"ד דברי חז"ל מרומזים בפסוק שמואל ב, ג, טו, טז: "ויקחה מעם איש מעם פלטיאל בן ליש וילך אתה אישה", ולא כ' "ויקחה מעם אישה..." אע"פ ששם מתאים יותר לומר אישה כיון שמזכיר את שמו.

שם רש"י ד"ה חליצה צריך להיות לפני ד"ה ולא חולצין.

כ, א בגמרא: "רבות בנות עשו חיל זה יוסף וכו' — ע' מהרש"א שדקדק למה דמה אותם לנקבות, ולענ"ד י"ל ע"פ מה שאמרו בבראשית רבה פ' צ"ח אות כ' לחד מ"ד, "איקונין של אמו ראה וצינן דמו".

שם בגמרא: "שקר החן זה יוסף" — דרשו כן על יוסף שכתוב עליו שלש פעמים שגושא חן בראשית לט, ד, ושם כא, ושם מט, כב: "בן פורת יוסף..." ופי' רש"י: "בן חן... חנו נטוי על העין הרואה אותו".

שם בגמרא: "בתחלה להכרותו ולבסוף להכרותו" — ע' הגרי"פ, וע' רד"ק שמואל ב, ג, לה, ולענ"ד י"ל דגם בלי קרי וכתוב יש מקום לדרש זה, כי להכרותו היא גם לשון כריתה כמש"כ הרד"ק יחזקאל כג, מז על "וברא אותהו בתכרותם", וע' פי' חדש מאד בתוס' חכמי אנגליה למסכתין (ירושלים, תשכח):

אתר דעת - מכללת הרצוג
שם רש"י ד"ה עד השתא: „מונחת היא לנוי הבית”. — בדבור הקודם
כ' רש"י: מונחת משום ניוחש, וצ"ב, וע' ח"י הר"ן.

כ, ב בגמרא: „אם לבנות... או להכרית...” — אמר הב' שלמה קושיצקי ג"י
מטריאסטי (ה"ה התיק בתורה ויראה ר"ש קושיצקי ג"י בעיר גו-יורק, ובשנת
תרצ"ל למד בשיבתו בעיר גוריציא שבאיטליא ואז אמר ד"ז), שבילקוט סוף
פ' בשלה רמז רסח מביא גמ' זו ושם הסדר: אם להכרית וכו', או לבנות וכו',
והיינו לפי סדר דברי ר"י. וע' בדברים רבה פ' ח אות י ובתנחומא פ' תצא
אות יא.

שם בגמרא: „אם לבנות... או להכרית... והיה בהניח... והיה המקום” —
נ"ל שמפסוק „כי יד...” דלעיל א"א ללמוד ד"ז כי שם כ': „מולחמה לה' בעמלק”,
ואפשר שגם טרם שהכריתו את עמלק אלא שכבר לוחמים בו מחוייבים לבנות
בהמ"ק, ומיושבת קו' הר"י פינטו (בעין יעקב).

שם רש"י ד"ה רב אמר: „דשמואל אלא לאיים עליהם” — נ"ל שהמלה
„דשמואל” מיותרת לגמרי, שהרי רב אמר „פרשה זו” ופשיטא שאדלעיל קאי,
ולכן אפי"א אם נאמר שג"י רש"י היתה כג"י המובאה בדקדוקי סופרים אות ז
במקום „פרשה זו” גריס „פרשת המלך”, ג"כ מיותרת היא.

שם יפה עינים ד"ה ר' יהודה: „תבא סי' יא” — צ"ל: „תצא סי' יא”,
ושם הסדר: מלך, בית הבחירה, הכרתת עמלק.

כא, א בגמרא: „ארבע מאות ילדים היו לו לדוד...” בערוך לנר ציין שרש"י
קידושין עו, סוף עמוד ב כ' להדיא: „ולא היו בניו”, ונ' לי שכן יוצא גם
ממ"ש רש"י לקמן מט, א (ד"ה ומגדלי): „ובני יפת חאר...” שהיו לוקחים
בשביה”, ור"ל חיילי דוד לקחום.

שם בגמרא: „נימא נקשרה לו... אלא אימא קשרה לו נימא” — רש"י
בשמואל ב, ג, טז פ': „אמרו רבותינו נימא נקשרה לו...”, (ובדקתי בספרי
תנ"ך הישנים דפוס וויניציא ועוד, וגם בכ"י עתיק יומין מאד שברומי ובכולם
כתוב כן), ופירוש זה הוא לפי הנוסחא שנדחתה בגמרא שלנו ולא לפי המסקנא,
לכן נראה שג"י רש"י בגמ' היתה כג"י שכי' היד רמ"ה: „ואב"א לעולם נקשרה
ושאני תמר דבת יפת תואר הוא”.

שם רש"י ד"ה תמר: „קודם שנתגיירה... ילדה לו לדוד” — וגם בד"ה
מי הוה כ' רש"י: עדין לא נתגיירה אמו כשילדהה, ואינני יודע לפרש כוונתה,
שהרי רק אם נתעברה בגיורת הולד כמותה, ובשמואל ב, יג, יג פ' רש"י:
„שנתעברה בי אמי כשהיא נכרית”, וצ"ב.

כא, ב בגמרא: „מרבה כדי רכבו ופרשיו... לא צריכא לאפוש"י” — הרמב"ן
דברים יו, טז כ': כי הזהיר לא ירבה לו סוסים... שלא יבטח על רכבו כי רב
ועל פרשיו כי עצמו מאד אבל יבטח בשם אלקיו, וצריך אני לרב איך פירש
הרמב"ן את סוגיין דהכא ואכמ"ל.

אתר דעת - מכללת הרצוג

שם בגמרא: „הא כיצד אם ארבעים אלף...” — ע' ח' רבינו יונה שמפרש למה לא תי' בגמרא כמו שתי' בכסף כאן קודם שנשא את בת פרעה וכו', ולענ"ד י"ל שהרי בירושלמי דמסכתין פ"ב ה"ו (מביאו המהרש"א בח"א) אמרו שכל הסוסים בטלנין היו ולעיל כ, ב אמרו: „בתחלה מלך שלמה על העליונים”, א"כ א"א להעמיד שבשעה שמלך על העליונים חטא בהרבות סוסים בטלנין, אבל בכסף לא עבר עבירה שהרי לא נחשב למאומה, ואז מלך בכל העולם ולכן כ': „אין כסף נחשב למאומה”, משמע בכל העולם, ואת הפסוק „ויתן שלמה את הכסף בירושלם כאבנים”, מוקמינן לאחר שחטא, גם מטעם כי אז מלך רק על ישראל ורק על ירושלם. כדאי לעיל יח, ב.

שם בגמרא: „שתי מקראות... נכשל בהן גדול העולם” — ולא חשבו את ריבוי כסף, אבל בירושלמי במסכתין פ"ב ה"ו וכן בויקרא רבה פ' יט אות ב ובשיר השירים רבה פ"א אות י אמרו ג עבירות עבר הרבה לו סוסים, נשים וכסף וזהב, ומ"ש המלבי"ם ז"ל בדברים יז, תמוה מאד, ובפרט מ"ש שבסוסים לא חטא, זה לא כסוגיין ולא כמדרש הנ"ל, ודוק.

שם רש"י ד"ה שבקש: „שהיה שרביט של זהב בתוך חללה...” — עמ"ש רש"י עבודה זרה מד, א ד"ה הולמתו, שם גם אינו מוזכר „שרביט” כלל.

שם רש"י ד"ה מאי רבותיה: „דחמשים איש לבן מלך” — במס' עבודה זרה מד, א אמרו בגמרא: „מאי רבותיהו”, לכן פי' רש"י שם: „דהנך חמשים איש” (ולא כ', „לבן מלך”) אבל בסוגיין אמרו: „מאי רבותיה”, לכן פי' רש"י לבן מלך, כן נ"ל.

כב, א בגמרא: „כמה קשין גירושין...” — ע' הגהות מלא הרועים, את קושייתו הקשה גם החתם סופר בשו"ת אהע"ז חלק א סי' קנא ד"ה שבת, ועיי"ש מה שתי': ומ"ש מלא הרועים שרק אשה שאפשר שתהי' לאיש אחר אותה אפשר לגרש, גם ד"ז תמצא שם בשם גאון אחד, ע' בד"ה אך וד"ה ולו והחתם סופר דחה ד"ז בשתי ידים, עיי"ש.

כב, ב בגמרא: „אי הכי האידנא נמי” — בתענית יז, א פי' רש"י לשון „אי הכי”, עיי"ש.

שם בגמרא: „ואמר אביי... מכלל דרבנן אסרי” — ע' רש"י בתענית שם ד"ה והתניא.

כג, א רש"י ד"ה זה בורר — המהרש"ל העמיד את המלה „גמ” לפני ד"ה הכי קאמר (ולפי הגהתו הדיפסו בגמ' שלנו), ואינני יודע את טעמו וגמוקו, ולענ"ד י"ל שהמלה „גמ” מקומה לפני ד"ה זה, וכן נראה ממ"ש רש"י: „והיינו דקא מתמה מאי זה...” ולא כ' והיינו דקא מתמה בגמרא, כדרכו בכל הש"ס כשמביא את קושיית הגמרא בפירושו למשנה, גם הרמב"ן והר"ן בחי' ותוס' חכמי אנגליה (למסכתין ירושלם, תשכ"ח) כתבו את פי' רש"י שבד"ה זה על דברי הגמרא: „מאי זה בורר”, עיי"ש.

שם רש"י ד"ה ע"י אהרן בן נתן מכללת בראון — הרש"ש כ': „וגראה
דיקבל הוא מלשון קובלנא“, ולענ"ד אין שום הכרח לפרש כן, כי לפי גירסא
זו הפירוש הפשוט הוא שיקבל עליו את ההדיוט בפני ב"ד מומחה ואז אינו
יכול שוב לפוסלו וכש"כ שלא יוכל לפסול את המומחה, וכן פ"י היד רמ"ה,
עיי"ש.

שם תוס' ד"ה מאי: „דאף בתחלה היה יודע... כלומר לא סגי בלא הכי“
— לענ"ד לפי פירוש זה צ"ב למה הוסיף המקשה את המלים: „בתלתא סגי“.
שם בגליון הש"ס: „לפ"ו מאי פרכינן מאי קמ"ל“ — זכה לכוון לדברי
תוס' הרא"ש המובאים בחמרא וחיי ד"ה שם גמ' לא, ועמ"ש שם בסוף הדבור.
כג, ב בגמרא: „משום דאבא ואביך חזו לעלמא“ — קושיית המהרש"א על זה
הקשה גם הר"ן בחי', ועייש מה שתירץ, ועי' חמרא וחיי.

כד, א בגמרא: „תשעה נטלה עילם“ — בתוס' חכמי אנגליה למסכתין
(ירושלם, תשכח) כ' פ"י חדש מאד וז"ל: „דכתי' יוצאות באיפה אחת, פ"י
והאיפה שלש סאין והסאה ששה קבין [כמש"כ רש"י שמות טו, לז] הרי י"ח
קבין כו' עכ"ל, ולענ"ד לפי פירושו מ"ש בגמ': „זו חנופה וגסות רוח“ קאי
על האיפה (ולפ"ו „זו“ מדוייק מאד, אבל לפי פ"י רש"י: „שתי נשים חנופות
וגסות רוח“, הול"ל: „אלו“) וא"כ גסות הרוח היתה חצי האיפה ולכן אמרו
השעה קבין גסות רוח.

שם בגמרא: „אחות לנו... שזכתה ללמוד...“ — הדרש הוא ע"פ מ"ש לעיל
ה, ב „על שם חכמתו דכ' אמור לחכמה אחותי את“.

שם רש"י ד"ה איפה צריך להיות אחרי ד"ה ככנפי.

שם רש"י ד"ה ככנפי החסידה: „זו חנופה שמראין עצמם חסידים“
ז"ל יד רמ"ה: „חנופה דכתיב ככנפי חסידה ואמרינן (חולין סג, א) למה נקרא
שמה חסידה שעושה חסידות עם חברותיה כלומר שהיא חנפה“ עכ"ל, ולפ"ו
מובנים היטב דברי רש"י הקצרים, אבל רש"י שם בחולין מפרש: „שעושה
חסידות מחלקת מזונותיה“, ועי' רמב"ן במדבר לה, לג שכ"י: „כי כל חנופה
עשות הפך הנראה לעינים“.

שם בערוך לנר ד"ה שם איבעיא — בקושייתו זכה לכוון לתוס' הרא"ש,
עי' בהערתי לעיל כג, א ד"ה שם בגליון הש"ס.

כד, ב רש"י ד"ה כל כו': „דלא יהיב ליה לאסמכתא קא מתני'“ — ב"ל
שהמלה „לאסמכתא“ מיותרת היא, ובדברי רש"י שבתוס' ד"ה כל ליתא מלה
זו, ובמקומה אי' המלה „מתנה“, ונ"ל שמלה זו ט"ס היא.

כה, א רש"י ד"ה בר ביניתוס, אוזיף מלוה — ב"ל שהמלים „בר ביניתוס“
צריכות להמחק, שהרי לא פ"י ע"ז כלום, והמלה „אוזיף“ היא ההבאה מן הגמרא,
ואחריה צריכה להיות הנקודה, ובמקום „מלוה“ צ"ל: „הלוה“, כמו שכתב

אתר דעת - מכללת הרצוג

ברש"י שברי"ף ובנמוקי יוסף, ובדקדוקי סופרים אות ג כ"כ רק בשם דפוסים ישנים לבד, וכן הגיה הרש"ש מדעתו.

שם בהגהות רש"י ד"ה הכא: „דאף להכא תרגומא לא קאי אימתי דר"י אלא על משחק בקוביא דס"ל דלאו אסמכתא היא אבל על מפריחי יונים לא קאי דמודה דאסמכתא גמורה היא...” — ואינני מבין שהרי לפי הכא תרגומא עביד הש"ס צריכותא לשניהם משום דבשניהם יש סברות שוות שאסמכתות הן או לאו, ומצאתי ראי' ברורה לדברי ביד רמ"ה (ד"ה פיסקא ומפריחי) שכ' זו"ל: „והאי טעמא לא סליק אלא לטעמא דמ"ד דטעמא דמשחק בקוביא אסמכתא היא הלכך אצטריך למתני תרת"י... עיי"ש, וע' גם בחי' הר"ן, ואכמ"ל.

כה, ב בגמרא: „אפילו לנכרי לא מופי” — ע' לחם משנה הל' מלוה ולוה פ"ה ה"א, ולענ"ד י"ל יש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בשב ואל תעשה (יבמות ז, א) ועוד נלענ"ד שאין אנחנו צריכים לטעם זה, כי אם לא ילוה לו אין עליו מצוה להשיכו, אח"ז מצאתי שזכיתי לכוון למ"ש ביד מלאכי סי' רצה, וע' גם מנחת חינוך מצוה תקעג.

שם רש"י ד"ה לא חזרת: „שיפורו פירות שביעית שבגנותיהן” — לא זכיתי להבין מדוע הוסיף רש"י דבר חדש שליתא בדברי ר' נחמיה, וצ"ע.

שם רש"י ד"ה כיון דחזו: „ושקלי” — נ' שהמלה „ושקלי” היא מלשון הגמרא לפי גי' רש"י (ע' דקדוקי סופרים אות ז), ולכן הנקודה צריכה להיות אחרי מלה זו, וראה ד רמ"ה וחי' הר"ן.

שם בגליון הש"ס: „ע' רשב"ם בבא בתרא קכת, א ד"ה שלשה וצע"ג, והרשב"ם שם נקט דפסולים משום גזלנים ובוה גסה ודקה שוים” — לענ"ד י"ל שהרשב"ם ס"ל כתוס' בבא קמא עט, ב ד"ה אין, דמה שאמרו בבבא מציעא ה, ב דסתם רועה פסול היינו בשלו אבל בשל אחרים אין אדם חוטא ולא לו דלא אמרו כן אלא בגסה אבל בדקה גם בשל אחרים פסול, ולכן נקט הרשב"ם ברועה בקר פסול שהוא גם ברועה של אחרים.

אבל קשה לי על הרשב"ם שהרי גם על גזלן יכול לומר נאמן עלי וא"כ שוב הו"ל לנקוט במתניתין רועי צאן, ואולי י"ל בדוחק דגם בוה ס"ל לרשב"ם כתוס' במסכתין כד, א ד"ה אמר דבתרתי לריעותא גם רבנן מודו דיכול לחזור בו, וכוונת רשב"ם היא דלא נקט במתני' רועי צאן משום שהם גם גזלנים ופשיטא ואי"צ לפרש שהם גם אינן בקיאיין בדין ואכמ"ל.

שם בערוך לנר ד"ה שם ד"ה מגדלי: „כמו כן תני גם רבא בחו"ל כשרים” — כן כתבו תוס' שם בבא קמא עט, ב ד"ה אין.

כו, א בגמרא: „כהן וחורש” — ע' יד רמ"ה שכ': „שאר אינשי כיון דלא חשידי אשביעית שרי להו משום ארנונא אלא כהן דחשיד אשביעית היכי שבקית ליה דלמא לאו משום ארנונא קא חריש... אגיסטון אני בתוכה קרקע של אחרים היא”, עכ"ל ולפי"ן מ"ש רש"י ד"ה אגיסטון: „אי נמי משום ארנונא

שכרו...", לאו שיגרא דלישנא היא כמו שכל המהרש"א, אלא לישנא דווקא היא.

כן, א בגמרא: „נימא כתנאי“ — ע' רש"ש בהגהותיו, וזכה לכוון ממש לדברי היד רמ"ה, עיי"ש.

כן, ב במשנה: „רודו וכן דודו“ — לישנא דקרא גקט, וז"ל רש"י בירמיה לב, ב: „שלא מצינו בכל המקרא אח האם קרוי דוד“ עכ"ל, (ראה גם רד"ק שם ובאבן עזרא ורד"ק עמוס ו, י), כי למשנה זו אחי אמו כשר לו, כמש"כ רש"י ד"ה וכל הראוי.

שם במשנה: „שונא כל שלא דבר עמו שלשה ימים באיבה — הרש"ש כ': „ג"פ דשיעור ג' ימים הוא מהכתוב והוא לא שונא לו מתמול שלשום“ (דברים יט, ד), במחכ"ת אישתמיטתיה לפי שעה שכן אמרו בסיפרי (מובא ביד רמ"ה כאן): „מתמול שלשום זו שר' יהודה אומר תמול שנים שלשום שלשה“, וע' מלאכת שלמה שהוכיח שכל זה „שכל שלא דבר...“ דברי ר' יהודה הוא.

שם בגמרא: „והכתיב פוקד עון אבות על בנים התם כשאוהזין מעשה אבותיהן בידיהן“ — בתורה אור מצויין שמות לד", ונ"ל ברור שזה ט"ס, שהרי שם פסוק ו לא כתיב „לשונאי“, לכן נ"ל שצ"ל שמות כ, ה, כי שם כ' לשונאי ולכן תירצו „התם כשאוהזין...“, „ולשונאי“ קאי גם על הבנים, וע' רש"י בשני המקומות הנ"ל.

שם רש"י ד"ה בפסול יוחסין: דלנפשות ב"ד מיוחסין בעינן... ומום-אין בך — לא זכיתיה להבין, הלא לפי מסקנת הגמ' שם מוקי לה לקרא זה למום שבגוף, ומיוחסין למדין מן ונשאו אתך, עיי"ש ברש"י, וצ"ע.

שם רש"י ד"ה בעל אחותו: „דילפינן בעל כאשתו“ — לקמן כה, ב ילפינן מקרא רק אשה כבעלה לבד ואעפ"כ כ' רש"י כאן: „דילפינן בעל כאשתו“, ונראה שכונתו להשמיענו ששתי הלשונות לקמן שם לא פליגי אהדדי, וכמש"כ רש"י גם שם: „בעל כאשתו ואשה כבעלה“, ולאפוקי מאותן שיטות שס"ל ששתי לשונות אלו פליגי להלכה, ע' מאירי ד"ה חורגן.

שם רש"י ד"ה לבדו — הנקודה שעל המלה „בן“, צ"ל על המלה שלאחריה „אחות“.

שם רש"י ד"ה היה קרוב: „כגון חתנו שראוי ליורשו“ — החמרא וחיני כ' שצריך לדעת למה פי' רש"י לפי משנה ראשונה דאינו פסול אלא כל הראוי ליורשו, ולא כ' ע"ז תירוק, ולענ"ד כוונת רש"י, שאפילו הוא חתנו הראוי ליורשו ג"כ כשר הוא אם נתרחק, שאעפ"י שהוא ראוי ליורשו, לאחר שנתרחק כשר הוא, ועמ"ש הערוך לנר (ד"ה שם אפילו), שמדבריו יש סמך וראוי לפירושי.

כה, ב רש"י ד"ה בעל כאשתו: „ותנן חמיו פסול קרוב הוא“ — צ"ב מה רצה רש"י להשמיענו במלת „קרוב“ שנראית כמיותרת לגמרי.

אתר דעת - מכללת הרצוג

כג, א במשנה: „הוא אמר לי שאני חייב לו” — המלה „שאני”, מלמדת שהלווה אמר כן, וא”כ מיותר הוא מ”ש רש”י (ד”ה הוא אמר לי): „הלווה אמר לי”, אבל ברי”ף ועוד ראשונים גי’ המשנה היא: הוא אמר לי שהוא חייב לו” וכתב בדקדוקי סופרים אות פ שכן היה גם לפני רש”י (וג”ל שמטעם הנ”ל כ”כ), אבל לענ”ד זה אינו שהרי לקמן לו, ב מביאה הגמרא את משנתנו זו ושם כ’ רש”י: „הוא אמר לנו — הלווה אמר לנו שאני חייב לו (, ושתי פעמים כ’ שם רש”י „לנו” וא”כ ברור שגם בהבאה שברש”י כאן במשנתנו צ”ל: הוא אמר לנו”) אבל מלת הלווה שכתבה רש”י כאן, ושם כ’ „המחוייב” מיותרת היא כנ”ל, וצ”ב.

שם במשנה: „הוא אמר לי שאני חייב לו... לא אמר כלום” — פי’ רש”י: „דעביד איניש דאמר פלוני גושה בי כדי שלא יחזיקוהו עשיר”, והב”ח חו”מ לב סק”א דקדק מדוע לא פי’ רש”י דעביד איניש דמשטה, עיי”ש ובמה שהאריך בזה הש”ך חו”מ פא סקל”ד (ד”ה ולכן ג”ל), ולענ”ד רש”י מפרש כן מפני שבמשנה אמרו ע”ו: „לא אמר כלום”, ולשון זה מורה שאין דגין יותר בדבר ואינם שואלים אותו כלום, והיינו משום דאנן טענינן ליה טענת שלא להשביע עצמו, אבל טענת משטה אני בכ אנן לא טענינן ליה עד שיטעון הוא (כדאי לקמן בסוגיין ובפוסקים), וא”כ על טענת משטה אני בכ אינו גופל הלשון „לא אמר כלום” דאולי הבעל דין לא יטעון כן ויתחייב לשלם אח”כ מצאתי ב”ה שבעל המאור (ד”ה עד שיאמר) כ’ וז”ל: „לא אמר כלום ולא קתני פטור כדקתני בברייתא שמעינן מינה שאפי’ לא טען טענינן ליה” עכ”ל ועי’ ש”ך חו”מ פא סקנ”א, ואכמ”ל.

שם במשנה „לא יאמר אני מזכה וחבירי מחייבין... על זה נאמר לא תלך רכיל בעמך ואומר הולך רכיל מגלה סוד” — עי’ תוי”ט שמפרש מה מלמדנו הפסוק השני שבס’ משלי יותר מן הראשון שבתורה, ולענ”ד י”ל שהפסוק השני מוסיף ללמדנו שגם אם הדיין יודע שהחייב לא ישא ולא יגרה מדון עם הדיינים שחייבוהו ואדרבה כי הוא כמו אותו שאמר „אי שקיל בי דינא גלימיה ליומיר וליוול” (כדאי לעיל ז, א), קמ”ל שאעפ”כ אסור לגלות כי דברי הב”ד סוד הם (כמש”כ התוי”ט).

ועי’ בתוי”ט שכי’ שהנוסחא הנכונה במשנתנו היא רק הפסוק במשלי הולך רכיל וכו’ לבד, ושכן היא ברי”ף, רמב”ם ורא”ש עיי”ש, ולענ”ד י”ל עוד סמך לגי’ זו, ואין לדקדק למה לו להביא ממרחק לחמו, שהרי במשנתנו אמרו: „ואחד אומר איני יודע יוסיפו הדיינים”, וא”כ יכול להיות שעוד אחד זכהו, ולפי הרמב”ם (הל’ סנהדרין פ”ח ה”ב) ודעימיה אם שוב אמר אחד איני יודע מוסיפין והולכין שנים עד שבעים ואחד, א”כ אם אחד מהם יאמר אני מזכה אלא שחבירי רבו עלי, היינו שרוב הב”ד חייבוהו אבל היו עוד רבים שזכוהו ג”כ, א”כ המחוייב לא יכול לגרות מדון ושנאה אף עם אחד מן הדיינים האחרים, ואין כאן כלל משום לא תלך רכיל ורק משום הולך רכיל מגלה סוד לבד.

אתר דעת - מכללת הרצוג

שם בגמרא: „סהדי שקרי אאוגרייהו זילי” — ע’ סמ”ע חו”מ כח סקל”ן, ובדפוס באלאבאן (למברג, תרנ”ח) דלג המדפיס כמה מלים, ובמקום „בוזי וכו’ ולא כתב...” צ”ל: „בוזי וכו’ והטור כתב שהוא בוזי ולא כתב...”, וכן הוא בדפוסים האחרים.

שם רש”י ד”ה משטה אני צריך להיות לפני ד”ה פטור.

שם רש”י ד”ה לפי שלא טען: „הנחש לא טען” — מ”ש רש”י „הנחש”, ג”ל שרש”י לא גריס מלת „הוא” שבגמ’, וכמו שליחא בגמ’ בגי’ המובאת בדקדוקי סופרים אות ג.

שם בהגהות רש”י ד”ה שם רמ”א: „ואני שמעתי פי’ נכון...” — כן פי’ התורת חיים, וגם היעב”ץ בהגהותיו כ’ פי’ זה ודחאו עיי”ש.

כט, ב רש”י ד”ה עירי: „רוצה אתה... ויאמר הן” — ע’ ב”י חו”מ לב אות כד שכי’ שעירי ושיכבי וכו’ אמר לו בניחותא דאלו אמר בתמיה אע”פ ששתק הלווה אין זו הודאה, והש”ך חו”מ פא סקכ”ח הקשה עליו ולענ”ד כל דברי הש”ך קשים הם וצריך אני לרב בזה; א) מה שתמה על הבי”י וכו’ שמרש”י ונמוקי יוסף משמע שבלשון שאלה, אמר לו והש”ך מסיים דבריו וז”ל: „אבל הכא שהשיב לו מתחלה הן א”כ מסתמא שתיקתו שאח”כ הוא משום שכבר השיב לו הן” עכ”ל, לענ”ד מדיסיים רש”י וכו’: „ויאמר הן” יוצא להדיא שאם ישתוק על שאלתו לא הוי הודאה אע”פ שכבר אמר הן על מנה לי בידך, הרי ברור דלא כש”ך אלא כמרן בב”י; ב) מ”ש הש”ך „שפשטות לשון הגמ’ משמע כרש”י... והכי מוכח גמי מלשון אמר ליה לא, דמלשון ליה משמע שהשיב על שאלתו וא”ל לא”, גם זה קשה הלא גם אם התובע אמר בניחותא שפיר נופל הלשון אמר ליה; ג) מ”ש הש”ך: שמלשון הטור שכי’ אמר ליה עירי ושיכבי משמע דדרך שאלה אמר ליה כן דאל”כ הול”ל סתמא אמר עירי ושיכבי...”, גם ד”ז תמוה לי מאד שהרי בגמ’ הגירסא אמר [בלי המלה ליה] ואעפ”כ מפרש רש”י שבלשון שאלה אמר ד”ן, ועוד יותר ברי”ף אפילו המלה אמר ליתא ואעפ”כ מפרש הגמוקי יוסף שבלשון שאלה אמרה, ודע שברש”י שברי”ף מפרש רוצה אני א”כ ברור שס”ל בניחותא אמרה, והנה גם מרן בב”י מביא את לשון הגמרא בלי המלה „אמר” וא”כ גם לפי שיטת הש”ך יפה פי’ מרן שבניחותא אמרה, ואכמ”ל יותר.

(המשך יבוא)

תקונים והשלמות

להלן מובאים כמה תקוני ט"ס והשלמות למאמרי בענין עדים זוממים שנדפס ב"המעין", תשרי תשל"ה:

(1) עמ' 27, ראש הקטע השני, צ"ל: „שעצם הסברא קשה“.
 (2) הע' 32. קושית ה"ב, בית אברהם" על הרמב"ם ז"ל שהובאה שם אינה קשה אלא לשיטת הכ"מ שהרמב"ם ז"ל פוסק שע"ז חידוש הוא. לדברינו בהע' 3 נראה שאין מקום לקושיא זו וממילא אין צורך לפי"ו בתירוץ שתירצנו שם, אלא לשיטת הכ"מ, ודוק.
 (3) הע' 37. דברינו בתירוץ קושית ה"ש, שם ושארית לבפש חיה", שטענת „גולנים אתם“ היתה פוטרת את המזימים מתשלומים במקרה של הזמה, מבוססים על דברי הגוב"ק (אה"ע, עד) שאין עדים זוממים לוקים כשזוממו לפסול לעדות, ע"ש ובביאור הגרי"פ פרלא ז"ל לסה"מ לרס"ג ז"ל, ח"ב, ל"ת לד, וע"י היטב במובא בסוגריים שבקטע השני שבהע' 52. וא"כ אין להקשות על דברינו שבטענת „גולנים אתם“ נפטרים אמנם המזימים במקרה של הזמה מתשלומים, אך לעומת זה מקבלים מלקות, שלהאמור אינם מקבלים מלקות בכה"ג.

(4) הע' 39, שורה 8 מלמטה, צ"ל: „להעיד“.
 (5) הע' 41. שתי הערותי האחרונות של שו"ת „דברי יעקב“ על מהרי"ט ז"ל, שהוכחו שם כטעות, מצויות אף ב"הערות ומקורות על ספר החינוך" לרד"ו לייטר, נדפס בספר ההשלמה על המנ"ח, ניו-יורק תשי"ב, עמ' קיג.
 (6) הע' 52. העירוני שדברינו שם בהסבר מהרי"ט ז"ל הם טעות, שאמנם נוגעים העדים להעיד אמת, אך מאחר שיש ביכלתם לא להעיד כלל על המקום והזמן (ולפי מהרי"ט ז"ל הרי אין בהמנעותם מלהעיד נגיעה, שאינה נגיעת ממון) אין זה בגדר נגיעה, ופשוט. עתה נראה לענ"ד דרך אחרת בהסבר מהרי"ט ז"ל אלא שהדבר טעון ראיות: ידוע היסוד שדבר הצריך תורת עדות אינו צריך ואת אלא לגמר הדבר, ואילו שאר התנאים הקודמים לו, אף שבהעדרם לא יתכן לקבוע את הדיון, אינם טעונים תורת עדות. הדבר קיים לגבי „אשתמודענא“ ברי"ף יבמות (ד"ו יג, א), לגבי איסורים ברמב"ם פט"ו מהלי סנהדרין ה"ו, ולגבי עוד ענינים, „והאריכו הפוסקים הרבה בענינים כאלה“ — „נתיבות המשפט“, סי' כח ס"ק ז, עיש"ה. וא"כ הרי בנ"ד הדו"ח הם תנאים מוקדמים לקבלת עדות, אך אינם אלא תנאים ואינם גמר הדבר, וא"כ לכאורה אין צורך בהם בתורת עדות. והנה, אולי אפשר לומר בדעת מהרי"ט ז"ל דס"ל שכל שאינו צריך לתורת עדות — גם לא התחדשה בו תורת עדות, ואף אם עדים כשרים יעידו על דבר שאין בו צורך לתורת עדות — לא יהיו דברייהם בגדר עדות, משום שאם אין צורך בזה בתורת עדות גם לא התחדשה כאן תורת עדות. לפי"ו פשוט שהמזימים נאמנים שהרי דברי המוזמים על מקום המצאם לפני בוא המזימים, במסגרת הדו"ח, לא היו בתורת עדות מהטעם הנ"ל, ועתה לאחר בוא המזימים הרי פשוט שנוגעים הם. אלא שיסוד זה, שכל מקום שאין צורך בתורת עדות היא גם לא נתחדשה, יש לעיין בו אם אין לכך

סתירות והאם ישנו לכך ראיות ואין הפנאי מסכים כעת.

7) שם, באמצע הקטע האחרון, המשפט „וכ"כ ה" לבוש מרדכי שם" הוא ט"ס, וצריך למחוק.

8) שם. לגבי קושית וקני הרש"ר הירש ז"ל על הטור לפי הבנת ה, דברי אמת", שאם אין עדים נאמנים על עצמם אף ללא נגיעה א"כ באמר כן בכל עדות, שאין העדים נאמנים בחלק העדות המתיחסת לעצמם, שהם ראו מעשה פלוני כשהיו הם במקום פלוני; ותיירצתי שם, שאפשר לחלק בין מקרה שהעדות על עצמם היא עיקר העדות, שאינם נאמנים, למקרה שההתייחסות לעצמם מהוה רק טפל לעיקר העדות, שנאמנים. ומתוך כך, כתבתי, אין תועלת בהסבר ה, דברי אמת" שכן אם לכתחילה היו העדים נאמנים נשארתי הקושיא המרכזית על הטור, מדוע אין עדות המזימים, אשר אמנם עדיפה על עדותם הנוכחית של המזומים, נסתרת ומוכחשת ע"י עדותם הכשרה של המזומים לפני בוא המזימים. אך עתה נראה לענ"ד שאפשר לתרץ זאת בהקדם דבר נוסף. והוא, שגם הפרט הזה, שהעדים עצמם הם שראו את המעשה, אינו מעיקר העדות ומגמר הדבר, אלא רק מתנאי העדות, וא"כ אפשר לכאורה לומר עפ"י המובא לעיל (מס' 6) שאין צורך בזה בתורת עדות, וא"כ אולי באמת בכל עדות אין העדים נאמנים בתורת עדות כאשר מעידים שהם ראו את המעשה, שזאת עדות על עצמם ואינם נאמנים בה, ואין פגם בזה משום שאין זה מגמר הדבר. וא"כ הרי אין דברי המזומים שהם ראו את המעשה מתקבלים בתורת עדות, וממילא נאמנים המזימים, שדבריהם שהמזומים היו במקום אחר וממילא לא ראו את המעשה מתקבלים בתורת עדות. אלא שגם בדבר זה יש לעיין אם אין לו סתירה והאם יש לו ראיות. אלא שכאמור שם, עצם הדבר שאין עדים נאמנים על עצמם גם כשאינם נוגעים נסתר מדברי הטור עצמו במקום אחר.

9) שם, סוף הקטע השני, המשפט „וגם נשארות קושיות ד ו—ה דלעיל" הוא ט"ס, וצריך למחוק. לעומת זה נכון משפט זה ביחס להסבר שכתבנו לעיל (מס' 6), שאינו מתרץ את הקושיות הנ"ל, אלא דוקא את הקושיא העקרית, (ג).

10) הע' 52, שורה שניה, צ"ל: „ה,אפיקי ים" (ח"א, סי' כב)."

11) הע' 55. יש כאן מקום לטעות בהבנת הדברים, ואכן נודע לי שיש שטעו בזה. כונתנו היה לעונש הזמה, שהוא תוצאה מדין עשאא"ל ולפיכך לולא היה מדאורייתא דין עשאא"ל בד"מ לא היה מתחדש בהם גם עונש הזמה. ולאחר תקנת חז"ל שאין צורך בדו"ח בד"מ העונש נשאר על מכונו, שהרי תכלית קיומו היא הרתעת עדי שקר, ובצורך בתכלית זו לא חל כל שינוי גם לאחר תקנ"ה. תקנתם הועילה רק שעשאא"ל תועיל להוציא ממון אף שאינה עדות מדין תורה. ולענין הנאמנות, שהמזימים נאמנים גם לאחר תקנ"ה אף שאין עוד למזומים נגיעה, הדברים פשוטים: אם המזומים לא אמרו את המקום והזמן כפי תקנ"ה שאין צורך בזה בד"מ — אין אפשרות כלל להזימם; ואם אמרו זאת אף שאין בזה צורך לכלום ולא מהני לשום דבר — אין עדותם בגדר עדות אף שאין בהם שום נגיעה, משום שכל עדות שלא מהני לשום דבר ולא פועלת שום דין אינה בגדר עדות כפי שפשוט באחרונים ומסברא. נמצא שהמזימים נאמנים בד"מ למרות שהמזומים לא היו נוגעים, שגם ללא זה לא נתקבלו דבריהם בתורת עדות.

אתר דעת - מכללת הרצוג

העורך האחראי: יונה עמנואל, רח' צפניה 26, ירושלים