

X

הפני

בתב עת מוצא לאור על ידי
מוסד יצחק בר ייעוץ
על פועלי אגודת ישראל

בתוכן:

- 1 טפשו בני כנען באדמת בני שם / הרב ד"צ הופמן זצ"ל
- 2 ויירא ויצר לו / הרב רפאל אויערבך
- 12 ואל מעלת אבותם ישוּבו / הרב יהודה קופרמן
- 39 לכתך אחרי במדבר / יצחק אמתי
- 55 ערלה בזמן הזה ובחול / הרב קלמן כהנא
- 64 ראות העינים בקביעת ההלכה / אריה כרמל ויהודה לוי
- 70 ביצה חיה — אוכל או משקה / הרב דוד מצגר
- 75 שתי הערות בדברי הגר"א בלימוד תורה / הרב משה צוריאלי
- 79 נמרוד—אמרפל / ד"ר צבי ביברפלד

בס"ד ירושלים תשרי תשמ"ג * כרך כג, נליון א * המחיר — 30 שקל

מנוי שנתי: בישראל — 100 שקל בחוץ לארץ — \$ 10

כתובת המערכת: רח' צמחיה 26, ירושלים טל' 288883

לקוראי המעין, בכל אתר ואתר

שתי בעיות קשות עמדו במרכז המאורעות בשנת תשמ"ב, – פינוי חבל ימית ומיגור המחבלים בלבנון. למרות ההבדל בין שתי הבעיות, אין להתעלם מהצד המשותף, במקרה הראשון ויתרו ראשי השלטון על חלק מארץ ישראל כדי להשיג "שלום" עם מצרים ואילו במלחמה בלבנון יצאה המדינה בגסיון נועז להשמיד את הכוח הצבאי והמדיני של המחבלים שזממו להשמיד את המדינה ואת תושביה. הוי אומר גם בדרום וגם בצפון עמדה המדינה על בעית עצם קיומה ושלום אזרחיה ואילו גם כאן וגם שם התעורר זיכוח על גבול הויתורים. מאורעות השנה הוכיחו שוב, שעם ישראל עוד לא זכה להגיע אל המנוחה המיוחלת בארץ האבות. שלושים וארבע שנות קיום המדינה רצוף מאבקים מדיניים ומלחמות. איך נתייחס לכל זה? חבלי משיח המבשרים פעמי הגאולה, או שמא נראה במאבקים התכופים אזהרה שלא תתכן התבססות עם ישראל בארצו כי אם ע"י שיבה לחיי תורה שלמים.

מהי ההגדרה של חיי תורה שלמים? כידוע אין תשובה אחידה לשאלה יסודית זו. חיים המוקדשים כולו ללימוד התורה, או חיי תורה ע"י קיום מצוות התורה בתוך החיים, משולב עם קביעת עתים לתורה, אחד המרבה ואווד הממעיט. ואולי אפשר לומר שתורת השם המקיפה עולמות, כוללת בתוכה דרכים שונות. לכן ישנה תקופה הדורשת הדגשה על דרך אחת, ואילו תקופה אחרת מוכיחה את

←

לקראת השנה החדשה אנו מבקשים את קוראינו למלא את תלוש ההזמנה, בדף זה ולשלוח לנו בהקדם.

דמי מנוי לשנה (4 גליונות) – 100 שקל. בחוץ לארץ – 10. \$

לכבוד

מערכת המעין

רחוב צפניה 26

ירושלים 95301

הריני חותם בזה על מנוי שנתי ל"המעין" ומצורף בזה דמי מנוי.

השם

הכתובת

העיר

מיקוד

חתימה

היתרון שבדרך אחרת. מכאן שאין לשלול כיוון זה. או אחר, אך ישנו הבדל בהדגשה והעדפה בלבד, לפי הזמן והצרכים. וכך גם לגבי הצורות השונות של ישיבות. בימי שלום ותקופת הרגעה מתבלטת חשיבותן של הישיבות המוקדשות כולן ללימוד תורה. בימי מלחמה יש להעלות על נס מסירות נפשם של בני ישיבות ההסדר המשלבים לימוד תורה עם שרות צבאי. מן הראוי שלא נתיימר לקבוע מהי הדרך הנכונה ביותר, שהרי לכל זמן ועת לכל דרך בעבודת השם. הבה נוקיר את כל הדרכים של עבודת הבורא ונדרוש הערכה והוקרת טובה לכל מסילה העולה אל הר השם. מי יכול להעריך כראוי התמדתו של בן ישיבה המקדיש כל שעות היום ללימוד התורה, מוותר על מותרות ומסתפק במועט, ומי יבוא במחיצתו של בן ישיבת הסדר שלחם בלבנון, ארגן מנין ותיקין ואף הצליח שם להקדיש זמן ללימוד התורה. לכן אל לנו להסתפק באהבת בן תורה לחברו הקרוב אליו בישיבה אלא נדרוש הערכה הדדית גם בין בני הישיבות השונות. זה אתגר רציני וחשוב ליהדות הנאמנה.

בגליון זה מופיעים מאמרים בנושאים מגוונים, נושאים הקשורים במאורעות השנה שעברה, נושאים הלכתיים ואף מאמר המפיץ אור חדש על תקנות חז"ל שכוונתן להעלות את עם ישראל אל מעלות האבות.

בברכת כתיבה וחתימה טובה

ה מ ע ר כ ת

טפשו בני כנען באדמת בני שם *

בסדר מלכיות של יום שני של ראש השנה (באות ט) נמצאת הפסקה: „טפשו בני כנען, כי נכרים הם, באדמת בני שם, זרע מלוכה“, שרבים מהמתרגמים טעו בה. — אבל טעם הפסוק מובן על פי פירוש רש"י בבראשית י"ב ו' על הפסוק „והכנעני או בארץ“ פרש"י: היה הולך וכובש את ארץ ישראל מזרעו של שם שבחלקו של שם גפלה כשחלק נח את הארץ לבניו וגו' ע"כ. וזהו מה שאמר הפייטן במקום הנ"ל: טפשים היו בניו של כנען [בתביעתם על ארץ ישראל] לפי שהיו נכרים בארצם של בני שם [ישראל בניו של בעלי הארץ לפנים]. ר' זאב היידנהיים בפירושו לא הביא מקור של האגדה הזאת, גם החכם א. ברלינר לא מצא מקור למאמר זה (בהוצאתו של פירוש רש"י, מהדורה ראשונה). — הרב אברהם ביברפלד ז"ל הראה לי שהאגדה הזאת נמצאת בתורת כהנים קדושים פרק י"א, י"ז, וז"ל ואני אתננה לכם לרשת אותה, עתיד אני ליתנה לכם ירושת עולם, שמא תאמרו אין לך ליתן לנו אלא משל אחר, והלא משלכם היא והיא אינה אלא חלקו של שם ואתם בניו של שם והם (הכנענים) אינם אלא בני חם, ומה טיבם בתוכה, אלא שהיו שומרי המקום עד שתבואו (ס' קכ"ו בחומש מלבי"ם).

חשיבותה של אגדה זו שהיא מבססת חוקת בני ישראל לירושת הארץ על העובדה שהכנענים עצמם גזלו הארץ מבני שם בימי קדם.

לשיטה זו יש הטכחה בבראשית י"ב ו' שתרגומו לא כדעת המבקרים „והכנעני או עוד בארץ“, אלא „והכנעני או כבר בארץ“. —

גם גביהא בן פסיסא טען כמו כן לפני אלכסנדר מוקדון בענין חוקת ישראל בארצם (ראה מג' תענית פ' ג'; ב"ר פ' ס"א; סנהדרין צ"א א). גם האגדה שרש"י מביאה בתחלת פירושו על התורה כן לזה. (ע' תנחומא בובר דף ד' א').

מאמר קצר זה נמצא בין כתבי הרה"ג הרב דוד צבי הופמן ז"ל ראש בית מדרש הרבנים בברלין, מחבר שו"ת מלמד להועיל ופירוש לסי' ויקרא דברים ועוד. מאמר זה תורגם ע"י ד"ר צבי ביברפלד נ"י והגיע למערכת בתחילת המלחמה בלבנון, מלחמה שמקורה בסירובם של תושבי כנען להכיר בזכותו של עם ישראל על ארץ ישראל.

הרב רפאל אויערבך

„וירא... ויצר לו“

מוקדש לעילוי נשמתו של
אהוב למעלה ונחמד למטה
ר' שלמה אומן הי"ד
עלה במעלות קדושים
במבצע שלום הגלילי
ת. ג. צ. ב. ה.

א. איסור היראה במלחמה

כתב הרמב"ם בספר המצוות (מצוה ל"ח נ"ח) וז"ל: „שהזהירנו מלירא מהאויבים בעת המלחמה ושלא נברח מפניהם. אבל חובה עלינו להתגבר ולעמוד ולחזק כנגד העם האחר, וכל מי שיסוג אחור ויברח — כבר עבר על לא-תעשה, והוא אמרו „לא תערוץ מפניהם“, ונכפלה זאת האזהרה ואמר „לא תיראום“. ונכפל הציווי בזה ג"כ שלא יברחו ושלא ישוּבו אחור בעת המלחמה, כי בענין זה אפשר לקיים אמונת האמת“. ונשנו הדברים בספר המצוות הקצר לרמב"ם (בריש ה"ד החזקה" מצוה נ"ח. ושיטת הרמב"ן בהשגותיו לשה"מ והראב"ד בהשגותיו, שאין זו אזהרה ול"ת אלא הבטחה. ואכמ"ל).

וביתר הרחבה פירט הרמב"ם בהלכות מלכים פ"ז הט"ו:

„מי האיש הירא ורך הלבב“ — כמשמעו, שאין בלבו כח לעמוד בקשרי המלחמה. ומאחר שיכנס בקשרי המלחמה — ישען על מקוה ישראל ומושיעו בעת צרה, וידע שעל יחוד השם הוא עושה מלחמה, וישים נפשו בכפו ולא יירא ולא יפחד ולא יחשוב — לא באשתו ולא בבניו, אלא ימחה זכרונו מלבו ויפנה מכל דבר למלחמה. וכל המתחיל לחשוב ולהרהר במלחמה ומבהיל עצמו — עובר בלא תעשה, שנאמר: „אל ירך לבבכם אל תיראו ואל תחפזו ואל תערצו מפניהם“. ולא עוד, אלא שכל דמי ישראל תלויין בצוארו. ואם לא נצח ולא עשה מלחמה בכל לבו ובכל נפשו — הרי זה כמי ששפך דמי הכל, שנאמר: „ולא ימס את לבב אחיו כלבבו“. והרי מפורש בקבלה: „ארור עושה מלאכת ה' רמיה וארור מונע חרבו מדם“. וכל הגלחם בכל לבו בלא פחד, ותהיה כוונתו לקדש את השם בלבד — מובטח לו שלא ימצא נזק ולא תגיעהו רעה, ויבנה לו בית נכון בישראל ויזכה לו ולבניו עד עולם, ויזכה לחיי העולם הבא...“.

בפשטות, מתייחסים דבריו של הרמב"ם ליראתו הטבעית של האדם, שמא ימות במלחמה. (שהרי הכריע כדעת רבי עקיבא במס' סוטה מד., ש„הירא ורך

הלבב" — כמשמעו, שאינו יכול לעמוד בקשרי המלחמה ולראות חרב שלופה. כנגד דעתו של ר' יוסי הגלילי (שם). וכבר עמדו האחרונים (מהר"ם שיק על תרי"ג מצוות תקכ"ה, ר"י פרלא על סה"מ ילרס"ג ל"ת קכ"ה, קהילות יעקב שנת תרצ"ו סי' ל"ד) על כך, שאין איסור היראה על התעוררות טבעית של פחד או יראה במלחמה, כי לא ניתנה תורה למלאכי השרת, אלא — כלשונו של הרמב"ם — „וכל המתחיל לחשוב ולהרהר במלחמה ומבהיל עצמו..” — היינו, כאשר מפתח האדם במזיד תחושות של פחד ומורד הגורמות לו לירא וממיסות את לבבו ולבב אחיו הלוחמים.

ולכאורה, כל הדגש באיסור היראה הוא על הפחד האישי — שמא ימות במלחמה, וכמו שכתבה התורה לגבי החוזרים מעורכי המלחמה — „... פן ימות במלחמה וגו'”. אולם בלבבות רבים מקנן פחד נוסף — שמא ימית במלחמה. תחושת פחד זו מעיקה בעיקר על המזדמנים לראשונה לשדה הקרב, ומתגברת היא בפרט כאשר בסערת הקרב אי אפשר להבחין תמיד בין דם לדם, ותוך כדי הסתערות על האויב נפגעת גם אוכלוסיה אזרחית לא-לוחמת. לכאורה, יש הצדקה לפחד זה, ומצינו שכמותו אף אצל יעקב אבינו בהתכוונו לפגישתו עם עשו אחיו: „ויירא יעקב מאד ויצר לו” (בראשית ל"ב ח'), ואמר רז"ל: „ויירא' — שלא יהרוג, ויצר לו' — שלא יהרג (ב"ר ע"ו ב', תנחומא וישלח ד'. והובאו הדברים ברש"י וברבינו בחיי בסדר הפוך)¹. הסכנה בתחושת-פחד זו עלולה להיות מרובה אף מתחושת הפחד הטבעית של אדם לחייו הוא, היות ועלולה להפוך מהר לאידיאולוגיה השוללת את כל הבסיס המוסרי למלחמה והופכת את הלוחם לאכזר חסר רחמים.

והנה, אף שלא מצינו התייחסות לפחד זה בדברי הפוסקים, ונראים הדברים כמתודשים, מ"מ כבר הבחינו הראשונים בסכנה זו ובמורד שהיא עלולה להטיל בין הלוחמים. רבי אברהם בן עזרא ורבינו בחיי בפירושים לתורה, פירשו את הפסוק „מי האיש הירא ורך הלבב” (דברים כ' ח') בדרך זו: „הירא' — להכות אחר, ורך הלבב' — לסבול מכת אחר (פירוש זה תואם את דברי רז"ל על המלה „ויירא' האמורה אצל יעקב), ובין החושש להפגע ובין החושש לפגוע — „ילך וישוב לביתו ולא ימס את לבב אחיו כלבבו”. חייב, אפוא, החייל היהודי להיות בטוח ושלם בלבו ובנפשו, שאכן צודק הוא במעשהו, וכי כל מעשיו הם על פי תורתנו הקדושה, שהיא תורת חיים — „תורת ה' תמימה משיבת נפש” (תהלים י"ט), וכל המנסים לגרום להסגנות ולרפיון

1 ומעניין שהס"ז, בפירושו „דרכי דוד” על רש"י, ניסה להסביר את ההכרח שבפירושו של רש"י — על אף שלא ציין בדבריו שבמדרש באו הדברים בסדר הפוך. וז"ל: „... אבל איפכא ליכא למימר, דויירא' קאי על יהרוג אחרים, דויצר' לא הוה רק צער בעלמא ומסתבר דזה קאי על אחרים. וא"ל, הא אם יהרוג אחרים אין עליו עונש כי רודפים הם? מ"מ צער הוא לו שעל ידו יבא לידי זה, כמו שכי מגלגלין חובה ע"י חייב (שבת לב.).” ר"א ברלינר במהדורתו, ציין את דברי התנחומא כמקור לדברי רש"י, אך לא העיר על שינוי הגירסא.

בקרב הלוחמים — אינם יונקים ממקור החסד הא־לקי אלא מ„חסד־לאומים — חטאת” (משלי י”ד ל”ד).

רבינו חזקיה ב”ר מנות, בפירושו „חזקוני” על התורה, הסביר אף הוא כך את הפסוק, אלא שפירש את הדברים בסדר הפוך: „מי האיש הירא” — לסבול מכת אחרים, „ורך הלבב” — להכות אחר². ואכן, כך הדעת נותנת, שאדם ירא להיפגע ורכות לבבו מונעת ממנו לפגוע (ואולי זהו שהכריחו לרש”י להפוך את הסדר בפ’ וישלח), ובהמשך נעמד על מקור הדברים בתוספתא.

ב. תוקפה המוסרי של המלחמה

למותר לציין, כי המלחמה ככלל — אינה רצויה לפי התורה. אף לדוד מלך ישראל, נאמר: „דם לרוב שפכת ומלחמות גדולות עשית, לא תבנה בית לשמי” (דה”י א’ כ”ה). ומזבח שנגע בו ברזל — נפסל, שהרי „המזבח גברא להאריך שנותיו של אדם, והברזל — לקצר שנותיו של אדם. אינו רשאי להניף המקצר על המאריך” (מכילתא פ’ יתרו). ועוד אמרו שם במכילתא: והרי דברים קל וחומר, ומה אם אבני מזבח, שאינן לא רואות ולא שומעות ולא מדברות, על שמטילות שלו’ בין ישראל לאביהן שבשמים — אמר הקב”ה: „לא תניף עליהם ברזל”, המטיל שלו’ בין עיר לעיר, בין אומה לאומה, בין ממשלה לממשלה — על אחת כמה וכמה שלא תבוא עליו פורענות.

אולם, חז”ל במסכת סוטה מד: מונים שלשה סוגי מלחמה — רשות, מצוה וחובה. מלחמת יהושע לכבוש הארץ — דברי הכל חובה, מלחמות בית דוד לרווחה (=שנלחם בארם צובה להוסיפה על א”י ובשאר סביבותיה להעלות מנחה ומס עובד. רש”י) — דברי הכל רשות. בסוג השלישי — למעוטי נכרים דלא לייתי עלייהו — נחלקו רבי יהודה וחכמים. לדעת ר”י — מצוה, ולדעת חכמים — רשות. מלחמות הרשות מותרות רק על פי מלך, סנהדרין גדולה ואורים־ותומים.

הרמב”ם (הל’ מלכים פ”ה א’) פסק: „אין המלך גלחם תחילה אלא מלחמת מצוה. ואיזוהי מלחמת מצוה? זו מלחמת שבעה עממים ומלחמת עמלק ועזרת ישראל מיד צר שבא עליהם. ואחר כן גלחם במלחמת הרשות, והיא המלחמה שנלחם עם שאר העם כדי להרחיב גבול ישראל ולהרבות גדולתו ושמעו”.

וכבר העירו המפרשים, כי סוג המלחמה הנוסף שציין כאן הרמב”ם — „עזרת ישראל מיד צר שבא עליהם” — איננה מקבילה למלחמה אשר אודותיה נחלקו חכמים ורבי יהודה — „למעוטי נכרים דלא לייתי עלייהו”. זו האחרונה, לדעת ה„לחם משנה” כלולה במלחמת הרשות — „להרבות גדולתו (של המלך) ושמעו”, ומדובר בה כאשר עדיין לא בא צר ואויב לתקוף את ישראל, אלא „שעושה מלחמה עם שכניו שיש לחוש שברוב הימים יעשו עמהם מלחמה, לכך עושה מלחמה עכשיו עמהם למנעם שלא יהיה בהם כח לבא על ישראל”

2 ורח”ד שעוהעל ז”ל שציין כמקור לדברי החזקוני את הראב”ע, לא עמד על כך שהראב”ע פירש להיפוך.

(לשון בעל „שיירי קרבן“ על הירושלמי, סוטה פ”ח ה”י). במלחמה זו — נחלקו ר”י וחכמים, וכך הגדירה המאירי (סוטה מ”ג): „לא נחלקו אלא שנלחמים עם אויביהם מחמת שיראים מהם שיבואו עליהם או שגודע להם שמכינים עצמם לכך, שלדעת חכמים הרי זו מצוה.. ולדעת רבי יהודה — כל שלא באו, רשות הוא..“ (סך גרס המאירי בסוגיא).

אבל מלחמה לעזרת ישראל מיד צר שכבר בא עליה — בזה אין חולק שמלחמת מצוה היא, „דהא אפילו ביחיד הנרדף איכא עשה ול”ת להצילו, כדכתיב „לא תעמוד על דם רעך“ וכתיב „והשבוחו לו“ — זו אבידת נפש“ (סנהדרין עג., לשון ה„שיירי קרבן“ שם במס’ סוטה).

התייחסות כפולה זו, שלילתה של המלחמה ככלל — מחד, והעלאתה של מלחמת מגן לדרגת „מלחמת מצוה“ — מאידך, באה לידי ביטוי נפלא בהסבר מוסרי של הראי”ה קוק זצ”ל להלכה הקשורה במלחמה. הלכה היא, כי „משוח מלחמה — אין בנו מתמנה תחתיו לעולם, אלא הרי הוא כשאר הכהנים, אם נמשח למלחמה — נמשח, ואם לא נמשח — לא נמשח“ (רמב”ם פ”ד מהל’ כלי מקדש הכ”א). ודגו האחרונים, במה נשתנה מינוי זה משאר המינויים העוברים בירושה (עי’ שו”ת חת”ס או”ח סי’ י”ב). ואמר על כך הרב קוק זצ”ל: המלחמה והשלום — הראשונה היא בחינת „חיי שעה“, והשני — „חיי עולם“. אין במלחמה תכלית לעצמה, אינה אלא הכרח זמני, ומטרתה — להביא בסופה את השלום. ולכן משוח מלחמה, שכל תפקידו הוא לערך של חיי שעה, אין בו הגדר של ירושה, שענינו הוא ההמשך הנצחי (את הדברים שמע מפיו הרש”י זוין זצ”ל בקיץ תרצ”ד, והביאם בספרו „לאור ההלכה“ עמ’ מ’, עיי”ש).

ג. ההריגה במלחמה

הידיעה, כי הצורך במלחמה הוא הכרחי ונובע מן הרצון לשלום ולמנוחה „מכל אויביך מסביב“, היא המחזקת את הבא בקשרי המלחמה להלחם על יחוד השם ולא להתע — לא מהחשש שמא יהרג ולא מהרתיעה שמא יהרוג. אין הריגה ההכרחית במלחמה — עומדת בסתירה למידת הרחמים. הטפותיהם של אומות העולם, ולצערנו אף של אותם בתוכנו הרחוקים מתורת ישראל וכל יניקתם מאידיאות נכריות — אין בהם כדי לסתור את קדושתה של תורתנו ומצוותיה. מידת הרחמים, לא מדה שאולה היא עמנו, אלא חלק ממהותנו — „כל המרחם על הבריות — בידוע, שהוא מזרעו של אברהם אבינו“ (ביצה לב:). ועם זאת הורונו רבותינו ז”ל: הבא להרגך — השכם להרגו (סנהדרין עב.), וציוונו להציל את הנרדף בנפשו של הרודף. גם את יראתו של יעקב אבינו — שמא יהרוג את אחרים, הגבילו חז”ל בב”ר ל„שמא יהרוג את עשו ויקללנו אביו“. וזאת, מפני שעשו היה אחיו, „אבל מהריגתו של אחרים — לא היה מיצר, מפני שהבא להרגך — השכם להרגו“ (רבי אליהו מזרחי והמהר”ל ב„גור אריה“ שם, על דברי רש”י).

אויבינו ידעו לנצל את רחמנותם של ישראל. בספר מלכים א’ כ’, מסופר על תבוסתו של בן הדד — מלך ארם היהיר, לפני צבאותיו של אחאב — מלך ישראל. בראותם כי כלתה אליהם הרעה, החליטו עבדי בן הדד להערים

על אחאב — „ויאמרו אליו עבדיו, הנה נא שמענו כי מלכי בית ישראל כי מלכי חסד הם, נשימה נא שקים במתנינו וחבלים בראשנו ונצא אל מלך ישראל, אולי יחיה את נפשך“. ואכן, אחאב הלך שולל אחרי כניעתו המדומה של בן הדד — „... ויכרת לו ברית וישלחהו“. ואולם; עד מהרה באה תגובת ה' ביד נביאו על רחמנותו זו של אחאב, שלא היתה במקומה: „ויאמר אליו, כה אמר ה', יען שלחת את איש חרמי מיד והיתה נפשך תחת נפשו ועמך תחת עמו“ (שם פסוק מ"ב).

השימוש הלא-נכון במדת הרחמים — במקום בו צייתה התורה לכבוש את רחמינו — גורם לאסון:

„ויחמול שאול והעם על אגג“ (שמואל א' ט"ו ט'). א"ר יהושע בן לוי: כל שהוא רחמן על אכזרים — לסוף נעשה אכזר על רחמנים. להלן כתיב: „ואת נוב עיר הכהנים הכה לפי חרב“ (שמו"א כ"ב). (ילק"ש שמואל א' קכ"א)

ובגירסא אחרת:

בשעה שאמר לו הקב"ה לשאול: „לך והכיתה את עמלק“, אמר: ומה נפש אחת, אמרה תורה — הבא עגלה ערופה, כל הנפשות הללו — על אחת כמה וכמה... יצאה בת קול ואמרה לו: „אל תהי צדיק הרבה“ (קהלת ז'). ובשעה שאמר לו שאול לדואג: „סוב אתה ופגע בכהנים“, יצאה בת קול ואמרה לו: „אל תרשע הרבה“ (שם).

אין אדם רשאי להתיימר כי רחמיו מרובים מרחמי מי שנאמר בו — „טוב ה' לכל ורחמיו על כל מעשיו“ (תהלים קמ"ה), והגררות אחרי רחמנות מזוייפת עלולה לגרום לשיבוש ערכים, ובסופו של דבר — לאכזריות שלא במקומה. אין צורך בפרוט צביעותן של אומות העולם, המטיפות מוסר לעם ישראל בשעה שידיהן — דמים מלאו, ודי בזכירת העובדה כי בשנת תרצ"ד, שנה אחרי עלות היטלר ימ"ש לשלטון, גזרה ממשלת גרמניה איסור על השחיטה משום „צער בעלי חיים“³.

ד. שמא יהרוג

דברי הרמב"ם באיסור היראה במלחמה — „וכל המתחיל לחשוב ולהרהר במלחמה ומכהיל עצמו — עובר בל"ת... ולא עוד, אלא שכל דמי ישראל

3. בסערת המלחמה, עשויה להיפגע גם אוכלוסיה אורחית שאינה לוחמת. בענין זה — עיין מכילתא בשלח עה"פ „ויקח שש מאות רכב בחור וגו'“, תוס' ע"ז כו: ד"ה ולא מורידין, שו"ע יו"ד סי' קנ"ח א' ובש"ך שם סי' א'. וראה מאמרו של הרב א. אבידן (זמל): טוהר הנשק בהלכה, בחוברת „בעקבות מלחמת יום הכפורים“, בהוצאת הרבנות הצבאית פיקוד מרכז, תשל"ד.

ועי' בספר „המספיק לעובדי ה'“ לרבי אברהם בן הרמב"ם (ירושלים תשכ"ה), פרק: על הרחמנות (עמ' ל"ב) וז"ל: „ואחז"ל בשבח הרחמנות (שבת קנ"א בשינוי לשון) „כל מי שיש לו מידת הרחמנות — הקב"ה מרחם עליו... ועל אף כל אלה אמרו (ברכות

תלויין בצוארו, ואם לא נצח ולא עשה מלחמה בכל לבו ובכל נפשו — ה"ז כמי ששפך דמי הכל וכי" — מתייחסים, לכאורה גם לחובתו של כל לוחם לחזק את עצמו בצדקתה של המלחמה אליה גויס ולהסיר מלבו מורך העלול לרפות את רוח הלוחמים.

ונראה להביא ראיה לדברי הראשונים, שפירשו את אזהרת „מי האיש הירא ורך הלבב וגו'“ הנאמרת לפני המלחמה, בהתייחסות ליראה — הן ליהרג והן להרוג, מתוספתא וממשנה.

בתוספתא סוטה פ"ז הי"ד, נאמר: „ויספו השוטרים וגו' הירא ורך הלבב“ — שמתירא מן העבירה (גי' הגר"א: המתיירא מן העבירות) שבידו, שנאמר: „למה אירא בימי רע (עון עקבי יסובני" — תהלים מ"ט) — דברי ר' יוסה הגלילי. רבי עקיבא אומר: „מי האיש הירא' — ודאי (גי' הגר"א: כמשמעו). מה ת"ל שוב, ורך הלבב? שאפילו גבור שבגבורים וחזק שבחזקים (בכ"ע התיבות, וחזק שבחזקים' — ליתנייהו) והיה רחמן — היה חוזר, שנאמר „ולא ימס את לבב אחיו כלבבו“⁴.

ר"ע מפרש, אפוא, את המלים, ורך הלבב' — שאפילו גבור שבגבורים... והיה רחמן — היה חוזר, שנאמר „ולא ימס וגו'“. למה מתכוון ר"ע בדברו על רך לבב' — רחמן?

הגר"י אברמסקי זצ"ל בפרושו „חזון יחזקאל“ לתוספתא, מבחין בין „הירא“ — הפוחד מחולשה גופנית, לבין „רך הלבב“ — הפוחד מחולשה נפשית, אך שני הפחדים מתייחסים לחשש שמא ייהרג במלחמה. וכך כתב הרב זצ"ל בפירושו:

מה ת"ל שוב... והיה רחמן. שאינו יכול לעמוד בקשרי המלחמה ולראות חרב שלופה, ואילו מהאמור בקרא „מי האיש הירא“, הוה אמינא שהוא ירא מרפיון גוף, ובא הכתוב והוסיף „ורך הלבב“ — שאפילו מחמת בריאות גופו הוא יכול להמנות על הצבא הלוחם, אך מחמת רפיון רוח אינו יכול לראות חרב שלופה — נמי חוזר. ואפילו אם רצה להשאר בין הלוחמים — לא היו מניחים לו, כדי שלא ימס את לבב אחיו כלבבו. עכ"ל.

לענ"ד, הסבר המלה, רחמן' כרפיון-רוח אישי, היינו שהאדם רחמן על עצמו — שמא ייהרג, יש בו מן הקושי. הביטוי, רחמן' מתייחס בד"כ לאדם

ל"ג, סנה' צ"ב בשינוי לשון) „אין מרחמין אלא על מי שיש בו דעת“. הוי אומר: רחמנותך או נוחותך להתרשם או סגולתך לעמוד נגד רכות לבך תהיינה כפי הרצוי לפניו יתעלה, ולא כפי שיחייב סבעך הפגום או הרגליך שלא גוסדו על חוקות התורה. ואחר כל זאת דע, כי סכנת הרחמים על מי שאינו ראוי להם פחותה לגבי הדין מסכנת ההתאכזרות. אל מי שראוי לרחמים...“ עכ"ל.

4 במשנה (סוטה מד.) נאמר: ר"ע אומר „הירא ורך הלבב“ — כמשמעו, שאינו יכול לעמוד בקשרי המלחמה ולראות חרב שלופה. ע"כ. גם כאן, על אף שכפשיטות נקטו המפרשים שאינו יכול לראות חרב שלופה המונפת כנגדו, כמדומני שאין כל סתירה ומניעה לפרש גם שאינו יכול לראות חרב חבריו השלופה כנגד אחרים הנהרגים.

המרחם על אחרים. ומכאן, שר"ע מחלק ואומר: „מי האיש הירא” — כמשמעו. והיינו, שהאדם פוחד שייהרג במלחמה. מה ת”ל שוב „ורך הלבב” ? שאפילו גבור שבגבורים ... והיה רחמן — היה חוזר, שנא’ „ולא ימס וגר”. והיינו, שאדם זה גבור וחזק ומסוגל להילחם, אך הוא מרחם על האויב ואינו חפץ ללחום בו מסיבות „מוסריות” כביכול, ובהשקפותיו המעוותות ממיס את לבב אחיו הלוחמים.⁵

להסבר זה תואמים דברי ה„חוקוני”, שפירש: „ורך הלבב” — להכות אחר.⁶

במשנה (סוטה מב.) מצינו את תוכן דבריו של הכהן משוח-מלחמה בטרם

קרב:

„ואמר אליהם שמע ישראל וגו’ על אויביכם” — ולא על אחיכם. לא יהודה על שמעון ולא שמעון על בנימין, שאם תפלו בידם — ירחמו עליכם, כמה שנא’ וכו’. (אלא) על אויביכם אתם הולכים, שאם תפלו בידם — אין מרחמין עליכם.

„אל ירך לבבכם אל תיראו ואל תחפזו וגו’”. אל ירך לבבכם — מפני צהלת סוסים וצחצוח חרבות, אל תיראו — מפני הגפת חריסין ושפעת הקלגסין, אל תחפזו — מקול קרבות, אל תערצו — מפני קול צווחות. „כי ה’ אֱ-לקיכם ההולך עמכם” — הם באים בנצחוננו של בשר ודם ואתם באים בנצחוננו של מקום וכו’.

ומדויק בדברי חז”ל, שהחלק השני בדבריו של הכהן המשוח מלחמה התייחס לפחד מן האויבים ושמא ייהרגו ישראל על ידם, ועל כך נאמר: הם באים בנצחוננו של ב”ו ואתם באים בנצחוננו של מקום. ואילו החלק הראשון מתייחס לפחד האחר — שמא יהרוג, ועל כך נאמר להם להתחזק ולכבוש רחמיהם, כי לא על אחיהם הם יוצאים להלחם, אלא על אויבים „שאם תפלו בידם — אין מרחמין עליכם”, ועל כן השכם להרגו? (ואולי אי אפשר לחזק את

5 אח”כ מצאתי שכ”כ הר”ש ליברמן בפירושו „תוספתא כפשוטה”, עמ’ 693: „... ור”ע מבחין כאן בין הירא לבין רך הלבב, ופירש רך הלבב — שירחם על השונאים... ור”ע סובר שאף הרחמן בכלל „רך הלבב” הוא, שהרי הוא ההיפך מאביר לב (בישעי’ מ”ו י”ב: „אבירי לב הרחוקים מצדקה”. וברד”ק שם: אבירי לב ואכזרים לישראל) מקשה לב ומלב אמיץ (כדברים ט”ו ז’): „לא תאמץ את לבבך ולא תקפץ את ירך מאחך האביון”. ברם, לא מצאנו בשום מקום, שאף הרחמן חוזר מערכי המלחמה ואין מוציאים למלחמה אלא אבירי לב... עיי”ש בהסברו למקורה של הלכה זו.

6 והשווה — לשון המשנה: „הירא ורך הלבב” — כמשמעו, שאינו יכול לעמוד בקשרי המלחמה ולראות חרב שלופה, עם לשון הרמב”ם (הל’ מלכים ז’ ט”ו): „מי האיש הירא ורך הלבב” — כמשמעו, שאין בלבו כח לעמוד בקשרי המלחמה (את המלים „ולראות חרב שלופה” — השמיט הרמב”ם). יתכן, שבשנותו את לשון המשנה, שאינו יכול לעמוד, לשאין בלבו כח, רמז הרמב”ם גם לבעל הלב הרך, הירא להרוג ומבהיל אחרים - עמו.

7 מצינו שיטות שונות בדברי הראשונים, אם הכהן המשיח היה אומר רק את הפסוקים

דברי הראשונים מדברי המשנה, שהרי המשנה דנה בדברי הכהן המשיח, והראב"ע ודעימיה כתבו דבריהם על „האיש הירא ורך הלבב“, ודברים אלו לא נאמרו ע"י הכהן המשיח אלא ע"י השוטרים — ע"י סוטה מד, ומ"מ גלע"ד, שאע"פ שראיה אין כאן, דמות ראיה יש כאן).

„שומר מצוה — לא ידע דבר רע...“ (קהלת ח' ה'). היוצא למלחמה, ואינו מבהיל עצמו — מובטח לו, שלא ימצא נזק ולא תגיעהו רעה, כלשונו של הרמב"ם. ואם בפחד שמא יהרג — מובן משמעותה של ההבטחה, כפשוטו, הרי גם בפחד שמא יהרוג — יש צורך בהבטחה „שלא ימצא נזק ולא תגיעהו רעה“. וכך כתב בעל „אור החיים“ הק' על ההבטחה הניתנת לאחר ביצוע דינה של עיר הנדחת: „ונתן לך רחמים ורחמך וגו'“ (דברים י"ג י"ח) וז"ל:

„כוונת מאמר זה כאן, לפי שצוה על עיר הנדחת שיהרגו כל העיר לפי חרב ואפילו בהמתם, מעשה הזה יוליד טבע האכזריות בלב האדם, כמו שספרו לנו הישמעאלים כת הרוצחים במאמר המלך, כי יש להם חשק גדול בשעה שהורגים אדם, ונכרתה מהם שורש הרחמים והיו לאכזר, והבחינה עצמה תהיה נשרשת ברוצחי עיר הנדחת — לזאת אמר להם הבטחה שיתן להם ה' רחמים, הגם שהטבע יוליד בהם האכזריות, מקור הרחמים — ישפיע בהם כח הרחמים מחדש לבטל כח האכזריות שגולד בהם מכח המעשה. ואומר „ורחמך“ — העיר בזה, שכל זמן שהאדם הוא בגדר טבע אכזרי, כמו"כ יתנהג ה' עמו, שאין ה' מרחם אלא לרחמן“.

ומסיימת שם התורה את הבטחתה: „כי תשמע בקול ה' אֵלֶיךָ לשמר את כל מצותיו אשר אנכי מצוך היום לעשות הישר בעיני ה' אֵלֶיךָ“ (שם שם י"ט). וכתב על כך הנצי"ב בפירושו „העמק דבר“ וז"ל:

„...ובאשר דאע"ג דשלוחי מצוה אינם גיוזקין, מכל מקום היכא דשכיחי היוזקא — שאני, והרי אין שכיחי היוזקא יותר ממעשה עיר הנדחת, כמש"כ. מש"ה הוסיף המקרא תנאי „כי תשמע בקול“ — שתהיה עוסק בתורה כדי „לשמור את כל מצותיו וגו'“ וגם כדי „לעשות הישר וגו'“, היינו בשמירת מדותיו ית', ובוה יהיה עסק התורה מסייע לתקן את אשר נתעוות על ידי מעשה עיר הנדחת.

ומכאן למדנו, דמי שהגיעו מעשיו לידי רוגז ואכזריות או לידי שנאת-הבריות, אזי יעסוק בתורה לשמה ובזכות זה תמצא ידו להעמיד הליכותיו על דרך הטוב והישר“.

הכתובים בתורה או גם את הנאמר במשנה או אף מוסיף עליהם דברים מודעתו המחוקקים את העם (שיטת הרמב"ם בסהמ"צ מ"ע קצ"א: „...ויוסיף על זה מאמרים שיעוררו הלבבות למלחמה“, וכן בס' החינוך מצוה תקכ"ו, וכ"כ בהע"ד דברים כ' ב': „לבד המבואר בפרשה — מדבר מוסר השכל... לפי כח המדבר ולפי הענין. וע"י במנ"ח כ"י שאין להוסיף, דהוי בל תוסיף, כמו שאסור להוסיף בכרכת כהנים). ויתכן, שהוא הדין לגבי הפחד שמא יהרוג — נוספו דברים ע"י הכהן כעין אלו שהוזכרו לעיל.

הרב יהודה קופרמן

"ואל מעלת אבותם ישובו" *

עיון וחקר בפוגית מצוות תפילה דרבנן
הנלמדות מפרשת חיי האבות בספר בראשית,
וענינים שונים המסתעפים מסוגיא זאת.

פרק א

על מקומה של התפילה בחיי האבות אנו למדים מתוך אותה הלכה ברמב"ם העוסקת בתהליך ההיסטורי בתקופת עשרים וששת הדורות שקדמה דרך ארץ לתורה¹, דהיינו החל בשש המצוות שנצטוו בהן אדם הראשון, וכלה בתרי"ג המצוות שנצטוו בהן בני ישראל במעמד הר סיני.

רמב"ם הלכות מלכים ט, א:

על ששה דברים נצטוו אדם הראשון... הוסיף לנח אבר מן החי... וכן היה הדבר בכל העולם עד אברהם. בא אברהם ונצטוו יתר על אלו במילה, והוא התפלל שחרית. ויצחק הפריש מעשר והוסיף תפילה אחרת לפנות יום. ויעקב הוסיף גיד הנשה והתפלל ערבית. ובמצרים נצטוו עמרם במצוות יתירות עד שבא משה רבינו ונשלמה תורה על ידו.

דייק הגשר הגדול בלשונו בכתבו כי אברהם נצטוו במילה בעוד התפלל (לא נצטוו להתפלל) שחרית. כי אמנם מצות מילה כתובה בתורה שבכתב (בראשית יז) כולה בסגנון ציווי: "...ואתה את בריתי תשמור... המול לכם כל זכר... ונמלתם... ימול לכם כל זכר לדורותיכם... המול ימול יליד ביתך". וזאת לעומת תפילת שחרית הנלמדת מסיפור דברים (בראשית יט, כז) "וישכם אברהם בבוקר אל המקום אשר עמד שם את פני ה'".

חשוב להבחין בין היסוד אשר הונח כאן בדבר לימוד מצוות דאורייתא מסגנון ציווי אף בחומש בראשית, ובין דבריו של הרמב"ם בעצמו בפירוש המשנה, פרק גיד הנשה במסכת חולין, וז"ל: "...ושים לבך לכלל הגדול הזה... שכל מה שאנו נוהרים ממנו או עושים אותו היום אין אנו עושים זאת אלא מפני ציווי ה' על ידי משה, לא מפני שה' צוה בכך לנביאים שקדמוהו. דוגמה לכך... אין אנו מלים בגלל שאברהם מל את עצמו ואנשי ביתו, אלא מפני שה' צונו על ידי משה להמול כמו שמל אברהם עליו השלום... עכ"ל.

* מתוך דברי הרמב"ן בהקדמתו לחומש שמות — עיין בפנים המאמר.

1 לפי לשון ויקרא רבה ט, ג ותנא דבי אליהו. ולפי לשונם של חז"ל בפסחים קיה, א: עשרים וששה דורות שבא הקב"ה בעולמו ולא נתן להם תורה, זן אותם בחסדו.

2 או מגילה מגילה או חתומה — גיטין ט, א.

הרמב"ם עוסק בנושא היסטורי, וקובע כי העובדה (והמעמד) ההיסטורית של מתן תורה, היא המחייבת את קיום התורה והמצוות. הנושא שאנו עוסקים בו, הוא נושא טכסטואלי — אותה תורה שניתנה למשה² מחייבת אותנו בהתאם לפגנון הכתוב אשר בו היא כתובה, החל בחיוב גמור במסגרת תרי"ג וכלה ב„העיר ה' לחכמים" (כלשונו של הריטב"א בראש השנה טז, א ועיין להלן בזה). אנו טוענים כי לא המקום אשר בו כתובה מצוה הוא הקובע, כי אם הפגנון אשר בו היא כתובה. סגנון של צווי לפני פרשת מתן תורה מחייב מדאורייתא (כמצות מילה), ואילו סגנון של סיפור אחרי פרשת מתן תורה (קנאים פוגעים בו הנלמד מן המסופר על פנחס) אינו מחייב מדאורייתא. אנו מדגישים „פרשת מתן תורה", קרי פרשת יתרו, שהוא מושג טכסטואלי, ולא „מתן תורה" שהוא מושג היסטורי. חז"ל קבעו ש„אין למדים מקודם מתן תורה" (ירושלמי מועד קטן פ"ג ה"ה) שהוא מושג היסטורי, ולא קבעו שאין למדים מקודם פרשת יתרו, שהוא מושג טכסטואלי³.

ונשוב לדברי הרמב"ם הקובע כי „הוא התפלל שחרית". ותמוה, כלום געלם מן הרמב"ם ש„האבות שמרו תרי"ג"?⁴ מה ראה, איפוא, לציין דוקא את מצות תפילת שחרית — מדרבנן — כחלק בלתי נפרד ממסכת וממערכת „ההתפתחות" משבע מצוות בני נוח עד להשלמת תרי"ג דאורייתא על ידי משה⁵. נראה לומר כי סגנון הכתוב הפנה את תשומת לבו של הרמב"ם למצוה זו (אשר אמנם מדרבנן היא) באשר מקרא מלא דבר הכתוב בפשוטו של מקרא אודותיה. הביטוי „עמד לפני ה'" משמעותו בפשוטו של מקרא — תפילה⁶. נוסף על כך, ההדגשה על „המקום אשר עמד שם" מפנה את הלומד בפשוטו של מקרא לתפילתו של אברהם (לעיל יח, כג), ויגש אברהם ויאמר⁷. ההתייחסות לתפילת שחרית של אברהם אבינו בפסוק שלם על פי פשוטו של מקרא, ללא כל צורך לדיוק או לדרשה, מעידה בודאי על חשיבות יתר הגודעת למצוה זו במסגרת עבודת ה' של האבות. העובדה שהרמב"ם חוזר לענין תפילת האבות הן אצל יצחק והן אצל יעקב, ושוב בצד המצוות

3 ולפענ"ד כל הערך באנציקלופדיה תלמודית בנושא זה (מהדורה שניה כרך א עמודים תרלה—ז) לא ירד לעומק והחטיא את הנקודה המרכזית.

4 עיין, בין היתר, בהרחבה ב'פרשת דרכים' של בעל משנה למלך דרוש א' ודרוש ב', רמב"ן לסוגית „וישמור משמרת מצוותי חוקותי ותורת" בפרשת תולדות (ועיין בזה להלן), ומהר"ל גור אריה לסוגית „שאל בן הכנענית" בפרשת ויגש.

5 ועיין להלן בלשון הרמב"ם שמה לא „נצטווה" במצוות, אלא התורה „נשלמה על ידי".

6 מכאן בודאי הביטוי היום של „עמידה" = שמונה עשרה, לא משום שעומדים ולא יושבים, אלא משום שעומדים לפני ה'. ועיין להלן כי אמנם בתפילה מדובר, אבל לאו דוקא נוהג קבוע של תפילת שחרית.

7 והשוה במלכים א, יח, לו „ויגש אליהו הנביא ויאמר" שהיה „בעלות המנחה": ואולי יש לפרש מלשון תפילה — בקשה את פסוק כ"א לעיל „ויגש אליהו אל כל העם ויאמר".

הבודדות שניתוספו להם, בדרך אל תרי"ג, מחזקת אף היא את ההתרשמות כי לא בסתם 'מצוה מן השורה' קא עסקינן, אלא במעין בריח התיכון המבריה מן החסד של אברהם אל האמת של יעקב, ואשר מגבש את כל האבות לחטיבה אחת בעולם, בעלת תשתית של עשר מצוות (שבע ועוד שלוש) ומצות תפילה⁸, אשר על יסוד בסיס זה יש מקום לזינוק רבתי דרך, מצוות יתירות של עמרם ועד להשלמת כל התורה כולה על ידי בנו משה. אין זה אלא שמצות תפילה אצל האבות היא בעלת משמעות מיוחדת ובעלת סגולה ייחודית, שונה, אולי, ממצות תפילה של ימינו — המוטלת בספק אם מדאורייתא היא אם מדרבנן, ואשר נדחית מפני תלמוד תורה כחיי שעה מלפני חיי עולם.

נראה שהרמב"ם הלך לשיטתי בספר המצוות, אחרי הביאו את מצוות אהבת ה' (מצוה ג') ומצוות האמונה בו (מצוה ד') רשם (מצוה ה') את מצוות עבודת ה', וזה לשונו: שצונו לעבדו... ואע"פ שזה הציווי הוא גם כן מן הציוויים הכוללים כמו שביארנו בשורש ד', הנה יש בו יחוד שהוא צווי בתפילה. ולשון הספרי: „ולעבדו“ (דברים יא, יג) — זו תפילה. ואמרו גם כן: „ולעבדו“ — זה תלמוד. ובמשנתו של רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי אמרו: מגין לעיקר תפילה בתוך המצוות, מהכא (דברים ו, יג), את ה' אלקיך תירא ואותו תעבד. ואמרו: עבדו בתורתו ועבדוהו במקדשו, כלומר ללכת שם להתפלל בו ונגדו, כמו שבאר שלמה המלך ע"ה⁹. עכ"ל הרמב"ם בסה"מ. הרי שלדעת הרמב"ם, עבודת ה' אע"פ שהיא מצוה כללית, מתבטאת בשתי צורות מוחשיות המצדיקות את מגיינה במגין המצוות, ואלה הן: תלמוד תורה ותפילה! דומה שרק כאן הביא הרמב"ם את חיי השעה של תפילה יחד עם חיי עולם של תלמוד תורה בחדא מחתא ושוה בשוה. משמע, איפוא, שישנו אספקט מסוים של תפילה אשר לא בבקשת צרכי עוסק¹⁰, והוא שבוזה אדם מגיע לידי עבודת ה', דהיינו התדבקות אל ה'. עתה יובנו דברי הרמב"ם בהקשרם הנכון — הרי הלכה זאת מתארת את התקדמות האנושות משש מצוות בתחילת דרכה עד לתרי"ג מצוות לעם הסגולה „המרכבה“ אשר הובילה את העם הזה משבע מצוות עד לתרי"ג הם הם האבות, הם אשר נצטוו על ידי הקב"ה במצוות בודדות, אבל חייב היה הרמב"ם (בעקבות תורה שבכתב) לבאר לנו שהתקשרות זאת בין הקב"ה

8 כולל תפילת ערבית שאפילו מדרבנן אינה חובה אלא רשות (ועל זה יזכר להלן) — והלא דבר הוא!

9 מלכיס"א, ח, כג. „התפללו והתחננו אליך בבית הזה“, וכן ברכות ל, א: היה עומד בירושלים יכוין את לבו כנגד בית המקדש, שנאמר (דברי הימים ב, ו, לב) „והתפללו אל הבית הזה“. ועיין להלן בדבר חשיבות מקום לתפילה.

10 חיי שעה, ולכן גם נשים חייבות בתפילה כי גם הן בעי רחמי, כמו שביאר רש"י ברכות כ, ב ד.ה. וחייבין בתפילה: ותפילה רחמי היא ומדרבנן היא ותקנוה אף לנשים.

ובין אבות האומה¹¹ היא דו־סטריית: — יש בה ציוויים מחד גיסא¹², ומאידך גיסא יש התערותא דלתתא¹³ של האבות בעבודת ה' שלהם היא הנעשית על ידי התדבקותם אל בוראם באמצעות תפילה¹⁴. על המעמד הישוע של תפילה ותלמוד תורה והפצתה¹⁵ אצל האבות, נמצאנו למדים מפירושו של הרמב"ן למושג „ויקרא בשם ה'“ (בראשית יב, ח) וזה לשונו:

פירש אונקלוס¹⁶ שהתפלל שם, כמו (איכה ג, גה) „קראתי שמך ה' מבור תחתיות“. והנכון שהיה קורא בקול גדול שם לפני המזבח את שם ה', מודיע אותו וא־להותו לבני אדם. כי באור כשדים היה מלמדם ולא אבו שמוע, ועתה כשבא בארץ הזאת שהובטח בה „ואברככה מברכך“, היה למוד ללמד ולפרסם הא־להות¹⁷. וכן אמר הכתוב ביצחק כאשר הלך אל נהל גרר והובטח (בראשית כו, כד) „אל תירא כי אתך אנכי“, שבנה מזבח (שם פסוק כה) „ויקרא בשם ה'“¹⁸, כי בא במקום חדש אשר לא שמעו את שמוע ולא ראו את כבודו, והגיד כבודו בגויים ההם. ולא נאמר ביעקב כן, מפני שהוליד בנים רבים כולם עובדי ה' והיתה לו קהלה גדולה בקראת „עדת ישראל“ ונתפרסמה האמונה בהם, ונדעה לכל עם, וגם כי מימי אבותינו נתפרסמה בכל ארץ כנען.

11 אין לראות באבות מעין „נציגים“ של עם ישראל כי אם עם ישראל בועיר אנפין. ועיין בזה בהרחבה להלן.

12 בחינת ב„תחתית ההר“ — כפה עליהם.

13 בחינת „נעשה ונשמע“.

14 החל במתן תורה תעבור הבכורה בהתדבקות בה' אל מצות תלמוד תורה (והגית בו יומם ולילה) בעוד הנקודה המכרעת בתפילה תהיה בקשת צרכיו של חי שעה. תלמוד תורה יכול להיות אבסולוטי, בעוד תפילה הופכת להיות פונקציונאלית. ואמנם במצות בתלמוד תורה עצמה ישנה נקודה פונקציונאלית — הלא היא הלימוד לשם קיום המצוה, לעומת הלימוד לשם לימוד והתדבקות בה' — אבל שונה לימוד זה מתפילה באשר הוא מיועד לחלק מעבודת ה' (מצוות מעשיות), בעוד התפילה מיועדת לטובת האדם עצמו ולרווחתו. אולי בדרך הצחות אפשר לומר כי תפילת האבות היתה בגדר „שפיטה עצמית“ (מלשון „ונתן בפלילים“), ואילו התפילה היום היא בגדר ציפיות ובקשות (מלשון „ראה פניך לא פללתי“).

15 והרי הרמב"ם בספר המצוות הגדיר את מצות תלמוד תורה: הצייתי שנצטוינו ללמד את חכמת התורה וללומדה.

16 וצלי בשמא דה'.

17 זהו, איפוא, בחינת „ללמד את חכמת התורה“ שבמצות תלמוד תורה (עיין הערה לעיל) אשר בתקופת האבות היה בעיקר הפצת האמונה באיל אחד.

18 נראה כי קשה לרמב"ן שאם בתפילה קא עסקינן — אין מוקדם ומאוחר! הרי אחרי הבטחת „אל תירא“ יש מקום להודיה ולא לבקשה! אולם לפי ביאורנו ופירוש אונקלוס (ואולי בעקבותיו הרמב"ם) כי כאן בתפילה של התדבקות קא עסקינן, היא בודאי שייכת דוקא עתה אחרי התגלות ה' והבטחתו. ועיין בפירוש ר' עובדיה ספורנו לפסוקים אלה

וכך אמרו בבראשית רבה (לט, כד): מלמד שהקריא שמו של הקב"ה בפי כל בריה. עכ"ל הרמב"ן¹⁹.

ואם נשוב לדברי הרמב"ם בהל' מלכים ט, א, אחרי שהבחננו בין „נצטוה“ ובין „התפלל“, ניוכח לדעת כי דיוקו של הרמב"ם לסגנון הכתוב נראה גם בהמשך ההלכה. כי בענין מצות מעשרות²⁰ לא כתב הרמב"ם שיצחק נצטוה במעשר, אלא שיצחק הפריש מעשר. ואמנם כי כן הוא, משום-שזאת למדו חז"ל מסיפור הכתוב (בראשית כו, יב) „ויזרע יצחק בארץ ההיא וימצא בשנה ההיא מאה שערים“. וזה לשונם (בראשית רבה סד): והלא אין הברכה מצויה על דבר שבמשקל במדה ובמנין, מפני מה מדדו אותה — מפני המעשרות²¹. אצל יצחק ציינה התורה יתרון את מצותו הייחודית והן את תפילתו הייחודית באותו סגנון של סיפור, ולכן השינוי בלשונו של הרמב"ם מאברהם ליצחק²². והשתא דאתינא להכי, אפשר לפרש את המשך לשונו של הרמב"ם ש„יעקב הוסיף גיד הנשה“, משום שגם אצלו לא מצאנו לשון חד משמעי של ציווי, אלא (בראשית לה, לד) „על כן לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה עד-היום הזה“, אשר במידה ומוסב על בניו של יעקב אבינו יש בזה משום סיפור על מה שנהגו בניו לא לעשות, ובמידה והפסוק מוסב על בני ישראל לדורות²³ הרי אין זה שייך כבר ליעקב כלל ועיקר. אשר להמשך לשון הרמב"ם בענין עמרם שנצטוה במצוות יתירות, מקשה הכסף משנה: צריך עיון, היכי מייתי לה. והרדב"ז מוסיף להקשות: לא נתבאר מה הן המצוות שנצטוה בהן. ועיין במשך חכמה לשמות ג, ו ד. ה. א-להי אביך, המציין מקור בתורה שבכתב לדבריו הסתומים של הרמב"ם, זאת על פי העיקרון שהקריטריון ליחוד שמו של הקב"ה על היחיד היא שעל ידו ניתנו

ולעיל בפסוק ה' הנוקט בשיטת הרמב"ן, אולם מסביר אחרת את הימנעותו של הכתוב לציין כי יעקב קרא בשם ה'.

19 והשוה עם דברי הרמב"ם מורה נבוכים חלק ראשון פרק סג וכן ספר המצוות מ"ע ג המבאר אף הוא כי קריאה בשם ה' היא ש„התחיל לעמוד ולקרא בקול גדול לכל העולם ולהודיעם שיש שם-אלוה אחד לכל העולם, ולו ראוי לעבוד...“.

20 ולזה עשו אשר ידע לצוד את אביו בפיו, שאלו כיצד מעשרים את המלח וכדו', כלומר, שאלות בהלכה הקשורות לאותה סוגיא שנתחדשה בבית מדרשו של יצחק אבינו, ואשר היה בודאי „משוחד“ לגבה.

21 ובמקביל בפסיקתא רבתי פרק כה: אמר רבי, כל מקום שיש ברכה אין שעור, והוא אומר 'מאה שערים ויברכהו'?! אלא מכאן שהיה מודד כרי להפריש תרומה.

22 ועיין במפרשים מדוע לא הביאו חז"ל את מקור דין המעשרות מאברהם אבינו. ויתן לו מעשר-מכלי ואכמ"ל.

23 ומשמעו 'שאל יאכלו בני ישראל, וכך אמנם מבאר החינוך במצוה ג: והאי לא יאכלו... לא נאמר דרך סיפור, כלומר מפני שאירע דבר זה באב נמנעים הבנים מלאכול גיד, אלא אזהרת השם שלא יאכלוהו.

מצוות²⁴. ובסוף ההלכה יפה דייק הרמב"ם בענין משה רבינו ש, נשלמה תורה על ידו, ולא, נצטוה משה. האבות נצטוו במצוות, ואח"כ חזרו בני ישראל בסיני ונצטוו אף הם באותן מצוות. אבל משה רבינו הוא השליח למסור את ציווי ה' לבני ישראל — הם המצטווים, והוא המוסר להם. לכן אין אומרים „א-להי משה“, אף שיש מקום לומר „א-להי (עמרם) אביך“.

הביטוי 'א-להי אביך' (= עמרם) הורה לרמב"ם כי עמרם נצטוה במצוות, כי רק זה שנצטוה במצוות כיחיד, ראוי שייקרא שמו של הקב"ה עליו. בזה הצטרף עמרם אל שלושת האבות — אותה 'מרכבה' המובילה את האנושות (או חלק ממנה) אל השלמתו ושלמותו משבע מצוות אל תרי"ג. לעומתו, בנו משה רבינו — ה'סרסור' בלשון חז"ל — נצטוה לצוות את בני ישראל. לכן נשלמה תורה על ידו, ובלשון מקביל במורה נבוכים חלק ג פרק כט: וכבר בארנו בחבורנו הגדול משנה תורה (ה' עבודת כוכבים פרק א) שאברהם אבינו ע"ה התחיל לסתור אלו הדעות (של ע"ז) בטעונות וקריאה חלושה, בפיוס בני אדם ומשוך לבבם לעבודת הא-לוה בהיטיבו להם, עד שבא אדון הנביאים והשלים הכוונה...

פרק ב

על פי חז"ל בבבלי נראה שיש מחלוקת אם מקור התפילה מעוגן במעשי אבות או בתקנת רבנן.

ברכות כו, ב

איתמר, רבי יוסי ברבי חגינא אמר: תפילות — אבות תקנום. רבי יהושע בן לוי אמר: תפילות כנגד תמידין תקנום... לעולם אימא לך תפילות אבות תקנום ואסמכינהו רבנן אקרבנות, דאי לא תימא הכי (דמודה רבי יוסי ברבי חגינא דרבנן אסמכינהו אקרבנות — רש"י) תפילת המוספים לר' יוסי בר' חגינא מאן תקנה (אלא על כרחך רבנן אסמכינהו אקרבנות, וכי עיינו במוספים ולא מצאו תפילה כנגדה עמדו הם ותקנוה — רש"י)...

לפי זה יוצא כי גם הסובר כי מעשה אבות גרם, מודה כי תקנת חז"ל מחייבת. אולם יש להבין כי שונה תקנת חז"ל ללא עוגן במעשה אבות מתקנת חז"ל הבנויה על מעשה אבות — ובמיוחד אותו מעשה אבות הכתוב בתורה שבכתב.

תענית כו, א (במשנה)

כל יום שיש בו הלל אין בו מעמד בשחרית, קרבן מוסף אין בנעילה, קרבן עצים אין במנחה, דברי רבי עקיבא. אמר לו בן עזאי, כך היה רבי יהושע שונה: קרבן מוסף אין במנחה, קרבן עצים אין בנעילה. חזר רבי עקיבא להיזת שונה כבן עזאי.

24 ועין בביאורו שם ההשוואה עם שיטת הרא"ם בחומש בראשית בענין „ואעשך לגוי גדול — זה שאומרים אלהי אברהם“. ובענין זה של 'גוי גדול' עין להלן.

שם בגמרא כה, א

מה הפרש בין זה לזה (רש"י: מאי שנא דקרובן עצים דחי מעמד דנעילה ומעמד דמנחה לא דחי), הללו דברי תורה והללו דברי סופרים. ומפרש רש"י ד"ה הללו דברי תורה: מנחה, כדאמרינן בברכות כו, ב יצחק אבינו תיקן תפילת מנחה, שנאמר „ויצא יצחק לשוח בשדה לפנות ערב“, ודנעילה מדברי סופרים.

הרי שמצוה דרבנן הנלמדת מפשוטו של מקרא בסיפורי אבות, היא בעלת תוקף אחר לגמרי ממצוה דרבנן, אשר אמנם מבית מדרשם של חז"ל יצאה, אבל חסר לה העוגן והבסיס בתורה שבכתב (פרט לציווים הכלליים בתורה המזהירים אותנו לשמוע בדברי חכמים). אם הללו נקראים דברי סופרים, אפשר לקרא להללו דברי תורה! יוצא, איפוא, כי לא הצד ההיסטורי של התנהגות האבות הוא המחייב ובעל המשמעות¹. אלא הצד הטכסטואלי, (כלומר, שתורה שבכתב רשמה את הענין) הוא הנותן תוקף מיוחד, אף כשבאים הדברים במסגרת סיפור דברים. השכיל לנסח עיקר זה בעל המהרז"ו בביאורו למידה זו בברייתא דל"ב מידות דר' אליעזר בר' יוסי הגלילי, וזה לשונו: —

כלל נכון ונאמן בדברי חז"ל, שכל מקום שמצינו שחז"ל לומדים דבר הלכה או אגדה מאיזה אדם שנמצא במקרא, אין הכוונה שאנחנו לומדים מאותו אדם מאחר שעשה כן או אמר כן אנו לומדים ממנו. לא כן הוא, אלא שהכוונה מאחר שהנביא כתב כן אותו ענין בנבואה מפי הקב"ה אנו לומדים ממנו. ואילו מצאנו אותו ענין כתוב באיזה ספר אחר ולא בכתבי הקודש לא היינו לומדים ממנו כלל.

לשון אחרת: לא חיי האבות, כפי שהם ידועים לנו ממקורות היסטוריים — ואפילו ממקורות חז"ל עצמם — הם המהווים בסיס למצוות דרבנן, כי אם הטכסט של התנ"ך הוא המנחה, הוא המדריך והוא הפותח שער לחז"ל להנהיג את האומה להידמות לאבות.

ואמנם תורה שבכתב על חיי האבות מלמדת על מקום מרכזי לתפילה בעבודת ה'. כה גדול חלקה של תפילה בעבודה זאת, שהאבות הניחוחה כעמוד ובסיס בעבודתם (במקביל למצוות שנצטוו בהן), והרמב"ם ציינוה כחלק יסודי בשלבי העליה מבן נוח לבן ישראל. ולא רק עצם התפילה, אלא אף מקום המתפלל זכה לתשומת לב בתורה שבכתב.

רמב"ם בהלכות תפילה פרק ה הלכה ו פסק: תיקון המקום כיצד? ...וקובע מקום לתפילתו תמיד... ומקורו בברכות ו, ב: כל הקובע מקום לתפילתו — אלקי אברהם בעזרו, שכן נאמר בו (בראשית יט, כז) „וישכם אברהם בבוקר אל המקום אשר עמד שם את פני ה'“. וכן בירושלמי ברכות ד, ד על יסוד שמואל-ב, טו, לב: „ויהי דוד בא עד הראש אשר ישתחווה שם לאלקים“, „השתחווה“ לא נאמר אלא „ישתחווה“ — מכאן שצריך אדם ליחד לו מקום בבית הכנסת להתפלל².

1 וכאמור, לעיל, אין למדים מקודם מתן תורה כמושג היסטורי.

2 כלומר, לא רק בבית כנסת קבוע, אלא אף במקום קבוע באותו בית כנסת.

חשיבות המקום לתפילה מצאנו הן אצל אברהם (המקום אשר עמד שם) ואף אצל יצחק אשר קבע את מקום תפילתו ב"שדה".

זהר פרשת חיי שרה

ויצא יצחק לשוח בשדה לפנות ערב. א"ר שמעון, וכי לא היה ליה ביתא או אתר אחרא להתפלל?! אלא אותה השדה היה אשר קנה אברהם סמוך למערה, דכתיב,,השדה אשר קנה אברהם מאת בני חת". ובשעתא דהוה יצחק עאל גביה חמא שכינתא עליה וסליק ריחיון עלאין קדישין, ובגיגי כך הוה מצלי תמן וקבעיה לצלותיה.

ומכאן אנו באים להבנה בדבריו המפליאים של החכם רבינו אברהם אבן עזרא בפירושו לבראשית ב, ג אשר שם מסופר על הקרבן הראשון שבן אדם הביא להקב"ה, וזה לשונו:

ויהי מקץ ימים: שעבד קין את האדמה, הביא את המנחה אל המקום שקבע לתפילתו.³

הגדיל לעשות ראב"ע — לא,,תפילה במקום קרבן", אלא עוד בראשית ימי אנוש עלי אדמות, היתה התפילה חלק מהותי ובלתי נפרד מעבודת הבורא, על כל כללי, דקדוקיו ופרטיו, עד כדי קביעת מקום לתפילתו: כך נהג אדם הראשון וממנו למדו בניו. מאוחר יותר חידשו את עבודת ה' על ידי קרבן, ומהם למדו גדולי עולם כמו גוה, אשר עוד זכה להקריב קרבן בדרגת,,ריח נחוח" (בראשית ח, כא) עם תום המבול, כאשר חשב את עצמו כמועמד לבגיית העולם מחדש ותיקונו במלכות ש"ד, וחיש מהר התברר כי לא זכה.⁴

אבות האומה הזרו אל מעלת אדם הראשון⁵ בקבעם זמנים קבועים לתפילה.

3 העירני על מקור נפלא זה בני הגדול הרב ר' אברהם ג"י, בשם מורו ורבו הרה"ג ה"צ ר' גדליה אייזמן שליט"א.

4 על משמעות "ריח נחוח" בקרבן זה עיין בפירושיהם של הנצי"ב והמשך חכמה על אתר. אשר למשמעות "ריח נחוח" בכלל תורת הקרבנות, עיין בין היתר בדברי הספורנו במדבר שלח טו, ג ד"ה לעשות ריח נחוח. יש לשים לב לכך כי הרמב"ן הביא את דעתו נגד עמדת הרמב"ם בעניני הקרבנות לא בהקדמתו הוא לחומש ויקרא (כשם שהאברבנאל התייחס למחלוקת בהקדמתו לפירושו הוא לחומש ויקרא) אלא בפרק א פסוק ט ד"ה ריח נחוח לה, והלא דבר הוא! ועיין בהברקתו הנפלאה של המשך חכמה בהקדמה שלו לחומש ויקרא אודות ההבדל בין קרבנות בית המקדש (ריח נחוח) וקרבנות במה. ועיין עוד בבאורו המיוחד של הרב דר' יחזקאל (איזידור) אפשטיין ז"ל בספר הזכרון לרב דר. שאול ויינגורט זצ"ל, (לשיטת הרמב"ם בטעמי הקרבנות), בו מבחין בתורת הרמב"ם עצמו בין קרבנות נדבה וקרבנות חובה, כאשר קרבנות חובה הינם בעלי ערך אבסולוטי, ואילו קרבנות הנדבה נועדו להרחיק את האדם מפולחן נכרי וכדו'. ואמנם הנושא גדול ורחב מני ים.

5 וכך כותב הספורנו בבראשית ל, טז ד.ה. אלי תבא: ...ובזה הסיפור (הדודאים) הנראה מגונה אצל מגלי פנים בתורה, הודיענו אמנם שהיה ענין התולדה אצל האבות כמו שהיה ענינו אצל אדם וחווה קודם חטאם. כי לא היתה כוונתם בו להנאת עצמם, אבל היה

הנה אברהם אבינו בנה מזבח (בראשית יב, ח) ושם התפלל (!) (,ויקרא בשם ה'"). וכאשר חזר ארצה ממצרים והיה כבוד במקנה התפלל שוב ליד המזבח אשר בנה (שם יג, ד). לא מצינו אצל אברהם אלא קרבן אחד, והוא חובה, דהיינו עקידת יצחק! גם יצחק לא הקריב קרבנות אלא חידש בתפילה, ורק אצל יעקב, ערב ירדתו למצרים לחשכת הגלות מצאנו שהקריב קרבנות (שם מו, א).

ועל הקשר המהותי בין התפילה ובין עצם הבריאה מצאנו בירושלמי.

ירושלמי ברכות ב, א

מאיכן למדו ג' תפילות? רבי שמואל בר נחמני אמר כנגד ג' פעמים שהיום משתנה על הבריות.

ובשאלות דרב אחאי גאון פרשה נח שאילתא ח'.

דמחייבין דבית ישראל לצלויי תלתא זמני ביומא שנאמר (תהלים נה, יח): ערב ובוקר וצהרים אשיחה ואהמיה וישמע קולי. וכתיב ביה בדניאל (ו, יא): כד ידע די רשים כתבא, על לביתיה וכיון פתיתן ליה בעיליתיה נגד ירושלים, וזמנין תלתא הוה בריך על ברכוהי ומצלי ומודה קדם אלהיה כל קבל די הוה עביד מן קדמת דנא.

חשיבותה של תפילה הניעה מפרשים אחדים לומר כי שלושת האבות התפללו את כל שלוש התפילות.

פירוש הר"י לשאלות ד"ה יעקב תיקן ערבית.

... והוא הדין גמי שהיה מתפלל שאר התפילות, ומתכוין באותה תפילה של ערבית לפי שנעשה לו בה גס שנתבשר על הזרע שנאמר, והיה זרעך כעפר הארץ... ובהאי גונא אמר באברהם... דמסתמא אית לן למימר שהיה מתפלל שאר התפילות... ולהכי נקיט תפילת שחרית לפי שהיה מתפלל אותה בקביעות ובכוונה יותר משאר התפילות מפני שנעשה לו גס שגיצול על ידי אותה התפילה...

אמנם לפי פשוטו של מקרא יש מקום דוקא להבחין ולחלק בין תפילות אברהם ויצחק ובין תפילת יעקב. כי לדעת רבי יוסי ברבי חנינא (ברכות כו, ב) שהאבות תיקנו את התפילות, יש לשים לב לכך כי דוקא אצל יעקב ציינה התורה כי תפילתו היתה בבחינת „ויפגע“ — מקרה. נכון הדבר שחז"ל הוכיחו מירמיה ז', (,ואתה אל תתפלל בעד העם הזה ואל תשא בעדם רנה ותפילה ואל תפגע בי") כי משמעות המלה היא תפילה אבל פרשנדתא רש"י הקדים את הפרוש שלו „מפגש“ או „היתקלות ב“ (כמו „ופגע ביריחו“ „ופגע בדבשת“) לפירוש חז"ל⁶, אשר מזה אנו למדים כי עיקר משמעותו של המלה היא

להקים זרע בלבד לכבוד קונם ולעבודתו... (ועיין עוד משך חכמה להפסרת בשלח ד.ה. מנשים באהל תבורך ובביארונו שם בשם תוספות הרא"ש).

6 שאמנם הוא מציין באמרו „ורבותינו פירשו“, ולא כתב „ורבותינו זרשו“, כי, כאמור, כל שלוש התפילות של האבות נלמדות מפשוטו של מקרא, ולא באמצעות המידות של דרש

פגיעה או פגישה ואפילו פגישה לרעה⁷ — כל אלה מושגים של בדיעבד ולא של ענין חיובי לכתחילה⁸. הרי אם תפילתו של יעקב אבינו בעצמו היתה 'במקרה', לא קשה להבין מדוע חז"ל עצמם לא קבעו חובה, כי אם רשות. המקור ההיסטורי של התפילה תואם, איפוא, את התקנה של חז"ל כנגד הקרבנות, באשר תפילת ערבית כנגד הקרבת האימורים, והקרבת האימורים של הקרבן אינה מעכבת בכשרות הקרבן.

פרק ג

בענין קיום מצוות על ידי האבות מעבר לשבע מצוות בני נח קבעו חז"ל (יומא כח, ב); אמר רב, קיים אברהם אבינו כל התורה, שנאמר, „עקב אשר שמע אברהם בקולי וישמור משמרותי מצוותי חוקותי ותורתִי“ (בראשית כו, ה) ... ואימא שבע מצוות ומילה, אם כן 'מצוותי ותורתִי למה לי?!

ושמא יאמר מי שיאמר כי רק במצוות דאורייתא קא עסקינן, בא רבא והעמידן אף על דרבנן (יומא שם).

אמר רבא, קיים אברהם אבינו אפילו עירובי תבשילין שנאמר „ותורותִי“ — אחת תורה שבכתב ואחת תורה שבעל פה. ומבאר רש"י בד"ה אפילו עירוב תבשילין: שאינו הלכה למשה מסיני אלא תקנת סופרים שעתידים לתקן.

ענין זה של שמירת מצוות דרבנן על ידי האבות מעורר תמיהה בהשקפה ראשונה. ניחא ששמרו תרי"ג דאורייתא — הרי נסתכל הקב"ה באורייתא וברי עלמא. כלומר, 'בריתי יומם ולילה' של התורה — עליה נאמר „והגית בו יומם ולילה“ — היא היא התוכנית אשר לפיה נברא העולם המנוהל על ידי מערכת 'חוקות שמים וארץ'. לכן אם אין ישראל מוכנים לקבל את התורה⁹ אפשר באמת לומר: שם תהא קבורתכם (ע"פ שבת פח, א). אפשר לומר, איפוא, (כדעת חז"ל) שאברהם, נעשו שתי כליותיו כשני מעינות, כלומר

שהתורה נדרשת בהן. הערה זאת היא על פי שיטת הרבי מלובביץ שליט"א, הטוען כי במקום שרש"י מביא שני פירושים על דרך הפשט הראשון הוא יותר פשט מאשר השני. במקביל לזה טוען בעל משכיל לדוד (ר' דוד פארדו) כי כאשר רש"י מקדים את המדרש לפשט, פירוש הדבר שדוקא המדרש עונה על קשיי הפשט יותר מאשר הפשט עצמו, ואכמ"ל בזה.

7 לפי הקונקורדנציה של אבן שושן, משמעות זאת מופיעה 34 פעמים מתוך 46 פעם שמצאנו את המלה בתנ"ך.

8 ועיין ביאורו הנפלא של בעל לבוש האורה לשלושת חלקי פירוש רש"י (הגיע — תפילה — קפיצת הדרך) כולם בהמשך אחד ללא 'דבר אחר'.

9 אחרי שנדחה על ידי שאר האומות, כאשר ה' זרח משעיר למו והופיע מהר פארן' (אגב, מן הראוי להעיר על תמיהה במכילתא הידועה אודות תשובת בני עשו שאינם מוכנים לקבל את התורה בגלל 'לא תרצח', ותשובת בני ישמעאל שאינם מוכנים בגלל 'לא תנאף'. הרי מצוות אלו הן במסגרת שבע מצוות בני נוח, וכמה אפשר לדחותן, בשמעם את התשובה לשאלתם 'מה כתוב בה'?! ועיין במפרשי המכילתא שהתלבטו בזה).

בדרך נבואה, למד את מצוות התורה², ושמירתם של האבות את המצוות היתה בבחינת 'אינו מצווה ועושה', פרט לאותן המצוות שנצטוו בהן⁵. אבל מה טעם לומר שהאבות ידעו בנבואה את אשר חז"ל עתידים לתקן, עקב נסיבות שהזמן גרמן. הדבר כמעט סותר את המקודש ביסודות מחשבת היהדות — בחירה חופשית! כיצד יכלו האבות לדעת מראש את הנסיבות והסיבות אשר יגרמו לפעולות חז"ל בקום ועשה ובשב ואל תעשה?! טרם ניגש לבירור הסוגיא זאת, מן הראוי ומן הרצוי לעיין אצל פרשנדתא ואצל גדול מפרשיו, לקבל מהם יסודות ראשונים בסוגיא.

רש"י עה"ת בראשית כו, ה ד"ה משמרת:

גזירות להרחקה על האזהרות שבתורה, כגון שניות לעריות ושבות לשבת. ד"ה תורת:

להביא תורה שבעל פה — הלכה למשה מסיני.

ר"א המזרחי טוען כי בהבאת דברי חז"ל בפירושו לתורה, נהג רש"י על פי שיקולים של פשט („ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא“), ומה שמוכן לפרש בהבנת הסוגיא בגמרא (באשר זה תפקידו כפרשן התלמוד) אין הוא מוכן בהכרח לפרש בדברי הכתוב, עקב הגבלות שקיבל על עצמו במלאכה זאת.

הרב אליהו מזרחי לבראשית כו, ה ד"ה משמרת:

ביבמות פרק כיצד אמרו: „ושמרתם את משמרת“ — עשו משמרת למשמרת. הרי שקרא הכתוב גזירות ושניות לעריות וכיוצא בהן שהן הרחקה על אזהרות התורה 'משמרת'. אף כאן סתם 'משמרת' הן הגזירות להרחקה על אזהרות שבתורה שהן שניות לעריות וכיוצא בהן. ונשאר 'תורות' לתורה שבכתב ולתורה שבעל פה — ששתיהן יחד מפיו של הקב"ה. וזהו היותר קרוב לפשוטו של מקרא. אבל ביזמא... עירובי תבשילין... 'תורות' — אחת דברי תורה ואחת דברי סופרים, והרב ז"ל לא פנה אליו, ומפני שממלת 'תורות' משמע דתרווייהו הן תורותיו של הקב"ה. ואי אפשר זה משום דדברי סופרים — אף על פי שצונו השם לשמוע דבריהם ושלא נסור מהם כדאיתא בשבת פרק במה מדליקין גבי נר חנוכה: היכן צונו, בלאו ד„לא תסור“ — מכל מקום אין דרך הפשט סובל שייקראו „תורתו“⁴.

2 כאשר הקב"ה מעכב את מעמד סתן תורה עד להתהוות עם ישראל (ובענין זה מדוע לא היה מתן תורה של חובה לאבות עסקו כל גדולי המחשבה — רמב"ם וריה"ל ב„ראשונים“, רמח"ל ומהר"ל ב„אחרונים“).

3 ועיין ברא"ם לסוגית מילה השואל מדוע אברהם לא מל את עצמו (עוד טרם נצטווה) במסגרת שמירת מצוות התורה כאינו מצווה.

4 ויצויין כי בדרך זאת באופן עקרוני הולך גם המהר"ל (אם כי בסוגיתנו דרך אחרת עמו — עיין להלן) המבאר בסוגית 'עירוב פרשיות' בדין שומרים בפרשת משפטים, כי רש"י עה"ת פירש על פי שיטת רבינו תם בגמרא (בתוספות בבא קמא קז, א) אותה שיטה שרש"י דחה בפירושו את הסוגיא בתלמוד. כך מצאנו גם אצל נכדו הרשב"ם

בעוד הרא"ם מבאר מדוע נטה רש"י לפרש ש'תורת'י מוסב על מצוות דאורייתא, לא נעלם מעיני הגור אריה כי רש"י דאג לכלול את מצוות דרבנן ברשימת השבח של אברהם אבינו. לא מ'תורות'י קא ילפינן אלא מ'משמרת'י⁵. לא הבעיה העומדת לפנינו — הסדר ההיסטורי — היא המטרידה את המהר"ל, אלא דוקא שאלת הסדר בעבודת ה' של אברהם אבינו — הרי הגזירות באות אחרי המצוות ולא לפניהן. למה איפוא, הקדימה תורה ה'משמרת' לעצם מצוותי חוקותי ותורותי.

פירוש הגור אריה (מהר"ל) בראשית כו, ה ד"ה הרחקות:

אע"ג שזה שלא בסדר הענין לזכור ההרחקות קודם המצוות, שההרחקה קודמת למצוה לפי השגת האדם, ולכך נכתבו בתורה קודם, לפי שהם מדרבנן, וחכמת חכמים גזרו אותם והרחיקו אותם, ומאחר שהם דבריהם הם קודמים לדברי תורה שהיא רחוקה מהשגת האדם.

והנה תשובת המהר"ל המבארת את הסדר בעבודת ה' של אברהם, מחריפה את בעיתנו עשרת מונים. אם זוהי חכמת חכמים, וממילא קרובה היא להשגתנו, האם בתקופת האבות ידעה חכמת האבות לגזור ולתקן באותה החכמה כפי שגזרו אחרי כאלפיים שנה?! ואם אמנם אין הכי נמי, וכך דרכה של חכמת אדם לכוון אל האמת בדבר הנחוץ לשמור את משמרת ה', כיצד עלינו להבין שחכמה זאת 'נעלמה' עם מתן תורה בסיני, וחזרה ונעורה בתקופת חז"ל כאלף וחמש מאות שנה אחרי מתן תורה. זאת ועוד! חלק מאותה חכמת חכמים⁶ כתוב בצורה מפורשת בתורה שבכתב, ואילו חלק אחר רמוז למחצה לשליש ולרביע⁷.

אולם לדעת בעל הלבושים, מעיקרא דדינא פירכא, באשר אין כל בעיה בסדר עבודת ה', כי הכתוב מתפרש בדרך אחרת מזו שהמהר"ל פירשו.

פירוש הלבוש ד"ה רש"י משמרת'י — גזירות להרחקה:

...ומה שכתב כאן הרג"א שההרחקות באות מכוח שכל, והוי השגתם כמו מושכל ראשון, וזה קודם להשגת המצוות שהם מפי הש"י, ודאי אינו נכון,

המבאר את הכתוב כפשוטו (שמות סו, כ ד.ה. אחות אהרן) בניגוד לפירושו את שיטת חז"ל (בבא בתרא קכב, ב) באותו ענין. אלה ואלה דברי אלהים חיים, ובכל מקרה ומקרה יודע הפרשן את תפקידו, ואת ה"הנחיות" המדריכות אותו (ובזה יסתמו פיהם של אלה המבקשים לראות ברשכ"ם — וכן בראב"ע — אלה "החולקים" על חז"ל, וסחו עיניהם מראות כי אותו רשכ"ם הוא אשר פירש את הכתוב, והוא אשר פירש את דברי חז"ל לכתוב, ואין סתירה ביניהם כשם שאין סתירה בין פשט ובין מדרש).

5 כדרשת חז"ל עצמם "ושמרתם את משמרת'י" (ויקרא יח, ל) — עשו משמרת למשמרת'י (יבמות כא, א).

6 כגון תפילה, ועיין להלן בדיון אודות דיני אכלות כיצד ומנין הם גלמדים.

7 ועיין להלן בדברי הספורגו בענין 'החושד בחבירו צריך לפייסו'.

דהא סוף סוף אי אפשר לקיים ההרחקות אם לא יקיים תחילה גוף המצוות...
לכך נ"ל שהוצרך לכתוב כן „משמרת” בתחילה כדי שתהא חוזר על כולם
ו'מושך עצמה ואחרת עמה', וכאילו אמר וישמור משמרת: — משמרת מצותי
ומשמרת חוקותי ומשמרת תורותי, דהא בכלם שייך לומר בהם הרחקות,
וכולם שמר. וכתב הכתוב ששמר המשמרת שהם הרחקות של כולם, וממילא
שמעינו בכל שכן ששמר הגופיי של כל אלו.

ובעוד המהר"ל רואה את סדר הפסוק (משמרת — תורות) מן הקל
אל הכבד, ר' דוד פארדו (בעל משכיל לדוד על פרש"י) רואה כי הסדר הוא
דוקא מן הכבד אל הקל, וז"ל:

והקדימם להגך משום ד'חמורים דברי סופרים יותר מדברי תורה'.

ודבריו יובנו על פי דברי החסיד רבינו יונה שערי תשובה השער
השלישי סעיף ז, וז"ל:

עוד אמרו רבותינו זכרונם לברכה (עבודה זרה לה, א על הכתוב שיר
השירים א, ב) „כי טובים דודך מיין” — חביבים דברי סופרים יותר מיינה
של תורה. ואנחנו צריכים לפרש גם את זה. ידוע תדע כי יראת ה' יסוד המצוה,
שנאמר (דברים י, יב) „ועתה ישראל מה ה' אלהי שואל ממך כי אם ליראה
את ה' אלהיך”, ובוה ירצה ה' את ברואיו, כמו שנאמר (תהלים קמו, יא) „ורצה
ה' את יראיו”. ותקנות חכמים ונדריהם יסוד לדרך היראה, כי יעשו גדר
והרחקה פן תגע יד אדם באיסור התורה, כבעל השדה אשר יעשה גדר לשדהו
באשר יקר בעיניו, כי ירא פן יכנסו בו בני אדם, והיה למשלוח שור ולמרמרס
שה, כענין שנאמר „ושמרתם את משמרת” — עשו משמרת למשמרת. ורב
הזהירות והגדר וההרחקה מן האיסור — הלא זה מעיקרי המורא. והמרבה
להיזהר יגיע אל השכר הגדול, כענין שנאמר (תהלים יט, יב) „גם עבדך נזהר
בהם — בשמרם עקב רב”. על כן אמרו: חביבים דברי סופרים יותר מיינה של
תורה, כי גדריהם וגזירותיהם מעיקרי היראה, ומצות היראה שכר הרבה כנגד
מצוות רבות, כי היא יסוד להן, עכ"ל⁸.

ראינו לעיל את הסבר הרא"ם מדוע הרב לא פנה אל שיטת חז"ל ביומא
בענין עירוב תבשילין, ופירש 'תורות' כהלכה למשה מסיני (כלומר, דאורייתא).
והנה, אחיו של המהר"ל נותן הסבר אחר לדרכו של רש"י, המחזק לכאורה,
את טיעונו העקרוני נגד הקשר בין 'חכמת החכמים' (כלשון אחיו המהר"ל)
ובין סיפור חיי האבות.

באר מים חיים ד"ה להביא תורה שבטל פה:

אבל הוית אביי ורבא וכיצא בזה, אע"ג דארו"ל אפילו מצות עירוב
תבשילין קיים אברהם אבינו, מכל מקום אין סברא לומר שהכתוב ירמוז לזה.

8 ועיין בדברי המשך חכמה לשמות יב, כב ד"ה ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בוקר,
כענין חשיבות הגזירות עוד בראשית דרכה של האומה לפני קבלת מצוות בסיני.

לפנינו קביעה חדשה בסוגיתנו אודות הסבירות בהזכרת מצוות דרבנן, שאמנם שמרון האבות, בתוך תורה שבכתב. לפי רבינו חיים (אחי יהודה לייב) בן בצלאל מפראג קשה להבין מדוע הכתוב יזכיר במפורש מצוות דרבנן אחדות, וירמוז לאחרות, ויתעלעם מאחרות. סתם רבינו חיים ולא פירש מהו הקריטריון על פיו יפרש או ירמוז או יתעלם הכתוב.

הנה, לדוגמה, קבע הרמב"ם כיצד מצוות גמילות חסדים שבגופו. גלמדת הישר מן המסופר על אברהם אבינו בפשוטו של מקרא.

רמב"ם הלכות אבל פרק יד.

הלכה א: מצות עשה של דבריהם לבקר חולים... ללוות האורחים... ואלו הם גמילות חסדים שבגופו שאין לה שעור. אע"פ שכל מצוות אלו מדבריהם — הרי הם בכלל „ואהבת לרעך כמוך“, כל הדברים שאתה רוצה שיעשו אותם לך אחרים, עשה אתה אותם לאחיק בתורה ובמצוות.

הלכה ב: שכר הלוייה מרובה מן הכל, והוא החוק שחקקו אברהם אבינו ודוד החסד שנהג בה: מאכיל עוברי דרכים ומשקה אותם ומלווה אותם. וגדולה הכנסת אורחים מהקבלת פני שכינה, שנאמר „וירא והנה שלושה אנשים“... עכ"ל הרמב"ם.

וחז"ל עצמם קובעים ששבעת ימי המשתה נלמדים מן המסופר על חיי האבות בפשוטו של מקרא.

פרקי דרבי אליעזר פרק טז

רבי יוסי אומר, מנין אנו למדים שבעת ימי המשתה, מיעקב אבינו כשנשא את לאה עשה שבעת ימי המשתה, שנאמר (בראשית כט, כז) „מלא שבוע זאת“, ונאספו כל אנשי המקום לגמול חסד עם יעקב, שנאמר „ויאסוף לבן את כל אנשי המקום ויעשה משתה“⁹. ...רבי אומר משמשון, שנאמר (שופטים יד, יב) „ויאמר להם שמשון אחודה נא לכם חידה אם הגד תגידו אותה לי שבעת ימי המשתה“¹⁰.

ואם לימודנו הובילנו אל בית המשתה, טוב כי נלך אל בית האבל, שם הניח הרמב"ם את היסוד ש„ניתנה תורה ונתחדשה הלכה“¹¹.

9 ועיין ברד"ל שלבן הוא אשר עשה את המשתה ולא יעקב.

10 לכאורה נראה כי רבי העדיף להביא ראיה מדברי קבלה (אע"פ שעדיף דבר תורה מדברי קבלה) משום ששם נאמר ענין „ימי המשתה“ בצורה מפורשת, בעוד שבוע זאת אינו כה מפורש. ושם יש לומר כי לא ניחא ליה לרבי ללמוד מדיבור ישיר (אסילו בתורה — ובמקרה זנן דיבור ישיר של לבן הארמי-הרמאי) והעדיף סיפור דברים של גביאים על פני דיבור ישיר של תורה. ועיין בזה בהרחבה בספר לפשוטו של מקרא עמודים 119 עד 127.

11 הוא הניסוח ההלכתי הקלאסי לדבריו בפירוש המשניות סוף גיד הנשה — הובאו לפיל.

רמב"ם הלכות אבל א, א:

מצוות עשה להתאבל על הקרובים, שנאמר (ויקרא י, כ) „ואכלתי חטאת היום הייטב בעיני ה'?!¹². ואין אבילות מן התורה אלא ביום ראשון בלבד, שהוא יום המיתה ויום הקבורה. אבל שאר השבעה ימים אינו דין תורה¹³, אף על פי שנאמר בתורה (בראשית ג, י) „ויעש לאביו אבל שבעת ימים“, נחתה תורה ונתחדשה הלכה¹⁴. ומשה רבינו תיקן להם לישראל שבעת ימי אבילות ושבעת ימי המשתה¹⁵.

פרק ד

ראינו, אם כן, שמצוות דרבנן נלמדות מן המסופר בכתוב בחיי האבות. המפרשים רואים באותם סיפורי האבות מקורות נאמנים לשלל רב של מצוות

12 ועיין בהרחבה בספר המצוות עשה לו.

13 דברי הרמב"ם („אבל שאר השבעה ימים אינו דין תורה, אע"פ" וכו') אומרים דרשני. מדוע לא ציין זאת הרמב"ם בקשר עם תפילת השחרית? זאת ועוד! הרמב"ם (הלכות תפילה א, ה) פסק שתפילות כנגד קרבנות תיקנון, (וכן תקנו שיהא מנין התפילות כמנין הקרבנות: שתי תפילות בכל יום כנגד שני תמידין)... כלומר, לא רק שאין הוה אמינא לומר כי „וישכם אברהם בבוקר“ מלמד הלכה דאורייתא (והשוה לעיל שחז"ל קראו מנחה 'דאורייתא' לעומת געילה דרבנן) אין אפילו לראותו כמקור בלעדי לדין דרבנן, ואין אפילו צורך לציין כי 'ניתנה תורה ונתחדשה הלכה'. נראה להציע כי ההסבר לכך הוא כי בפשוטו של מקרא משמע כי הכוונה היתה להמשיך התפילה של אתמול, ואותה תפילה היתה חד-פעמים לצורך מיוחד, ואין כל הוכחה לכך שנאמרה דוקא בזמן שחרית. לעומת זאת מצות גמילות חסדים שבגופו נראית כ'נוהג בית אברהם' באשר הוא, ולכן ממנו אפשר ללמוד לדורות. כמו כן אכלות יוסף על אביו יכלה לשמש אף היא מצוה ש'שכרה מרובה', לולא קבלת חז"ל שמשה רבינו תיקן זאת אחרי מתן תורה (ועיין להלן בדברי התוספות שזה היה לפני הקבורה) כנלעג"ד. יחד עם זאת טרח הרמב"ם ללמד כי האבות התפללו את תפילותיהם בזמנן, אין זה אלא חיזוק לדברינו, כי לא במצות תפילה שלנו קא עסקינן (לא מדאורייתא ולא מדרבנן) אלא בנוהג האבות בדרגתם הם, כאשר עולים הם במעלות עבודת ה' ממצוות בני נוח אל תרי"ג.

14 מכאן משמע, לדעת הרמב"ם, כי אמנם שבעת ימי המשתה היתה הלכה מחייבת בבית האבות עד למתן תורה ועד בכלל. עם מתן תורה נפסקה השלשלת וכל אשר היה לפני כן הופ להיות „היסטוריה“ (ושמא ניתן לומר „פרהיסטוריה“). „מסורת בית אבא“ זו אין בה כדי לחייב את עם ישראל שלאחר „היום הזה נהיית לעם“.

15 כדעת הירושלמי כתובות א, א. ואילו הבבלי במועד קטן כ, א לומד זאת בדרשה: מנין לאבילות שבעה, דכתיב (עמוס ה, י) „והפכתי חגיכם לאבל“ — מה חג שבעה אף אבילות שבעה. ואילו התוספות יודעים לחלק בדבר, ד"ה מה חג שבעה: ומ"ויעש לאביו אבל שבעת ימים" לא מצי לאתויי, דהתם קודם קבורה היה. ובירושלמי משני דאין למדים מקודם מתן תורה.

מנהגים מידת חסידות, כאשר הם „תולים” את הנלמד לא בדרשת הכתוב¹ אלא בפירושו על דרך הפשט והבנת הענין. עד כמה שהדבר יותר מבואר בכתוב הוא מחייב יותר בהלכה, ומזכה ביזתר שכר. לפנינו קטע קטן מבית מדרשו של ר' עובדיה ספורנו המדגים את הידוע לנו ממפרשים רבים. בכל חומש בראשית.

ספורנו לבראשית כו, כג ד"ה שעירות ויברכהו².

על שחשדו שהיה ראוי לקללה, באמרו (פסוק יב) „והבאתי עלי קללה”³, וכן אמרו ז"ל (ברכות לא, ב) ⁴ ש„החושד את חבירו בדבר שאין בו, שצריך לפייסו, ולא עוד אלא שצריך לברכו”⁵ כענין⁶ עלי כשחשד את חנה לשכורה⁷. ברור, איפוא, מכל הלימוד הנ"ל שמבוטלת קושייתנו לעיל כיצד יכלו האבות לדעת ברוח הנבואה או ברוח הקודש את אשר עמדו חז"ל לתקן או לגזור ביום מן הימים עקב הנסיבות המיוחדות שהזמן גרמן. כי נהפוך הוא! לא האבות הם אשר כיוונו מראש אל דעת חז"ל, אלא הם אשר כיוונו את דעת חז"ל. הסיפור המקראי על חיי האבות נועד לקבוע בדרג של תורה את אותן הפעולות, שבעיני הקב"ה הן ראויות להיעשות ורצויות בעיניו. לא חובה הן כי אם רשות דאורייתא, משום שהסגנון של כתיבתן הוא סיפור או דיבור ישיר. ולא ציווי⁸. אותה רשות דאורייתא הופכת חובה דרבנן, כאשר במהלך הדורות הפעילו חז"ל את הדין שהוצג מפי הקב"ה כרצוי. אלה הן מצוות דרבנן

- 1 מעין „ויחזן את פני העיר” — שיעקב קבע תחומים — פסיקתא בראשית פרשה יא.
- 2 סתם הכתוב ולא פירש מהי הברכה. קשה לומר כי הכוונה לברכת „ויתן לך” (פסוק כח) כי עוד לפני כן יש דיאלוג ופעילות בפסוקים כד—כו.
- 3 יש ללמוד מכאן כיצד הרע"ס למד את דיבור האבות. לא „תגובה ספוטנית” או חששות בעלמא חזינא הכא, אלא קביעה הלכתית ברורה על המגיע לאדם העושה מעשה כזה. אם אמנם ידוע ליעקב שמגיעה קללה בנסיבות אלה, הרי שגם יצחק אבינו יודע זאת, ולכן חשדו על העומד לפניו הוא חשד כי הלה ראוי לאותה קללה.
- 4 לפנינו, כאמור, דוגמה אחת מתוך עשרות רבות המפורזות בכל חומש בראשית (בדרך כלל בהקדמת הלשון „כאחרם ז"ל”) בהן הספורנו עובר ישר מן הכתוב אל מאמר ז"ל, כלומר דרבנן.
- 5 ויש לציין כי מאמר זה של חז"ל לא הובא בפסק הלכה לא ברמב"ם ולא בשאר הפוסקים, וזה נשאר, לפי הנראה, משום מידת חסידות.
- 6 סגנון אופייני לרע"ס המביא או מקבילות (בלשון „כענין”) או על דרך ההנגדה (בלשון „על היפך”) לענינים אחרים בתנ"ך.
- 7 שמואל"א, א יג „ויחשבה עלי לשכורה”, ובהמשך כשנודעה טעותו (פסוק יז), „ואלהי ישראל יתן את שלתך את שאלת מעמו”.
- 8 ולכן רבה (ריש מסכת ביצה) פוסק כי דין „הכנה” הוא מדאורייתא משום שנאמר (בשלח טז, ה) „והכינו את אשר יביאור”. ציווי זה, אע"פ שכתוב לפני פרשת יתרו, ונאמר לפני מתן תורה, הוא דאורייתא, משום שנוסח בתורה שבכתב בסגנון של ציווי, כמו מצות מילה, או דיני פסח בפרשת בא ועוד.

המעוננות בתורה שבכתב⁹ ועליהן אמר הריטב"א בפירושו לראש השנה טו, א: כל מה שיש לו אסמכתא מן הפסוק, העיר הקב"ה שראוי לעשות כן, אלא שלא קבעו חובה, ומסרו לחכמים. וזה דבר ברור ואמת.

נראה לומר כי אין בהכרח סתירה בין דברים אלה של הריטב"א אודות אסמכתא, ובין דבריו הידועים של הרמב"ם אודות אסמכתא בעלמא בהקדמתו של הרמב"ם לפירוש המשניות סדר זרעים, עוסק הרמב"ם במצוות הלכה למשה מסיני שהן דאורייתא, ולא (כמו אצל הריטב"א) במצוות דרבנן. וזה לשונו שם: **רמב"ם הקדמה למשנה:**

ועל כן: כל דבר שאין לו רמז במקרא ואינו נקשר בו, ואי אפשר להוציאה בדרך מדרכי הסברא — עליו לבדו נאמר „הלכה למשה מסיני“, ובשביל זה, כשאמרנו „שעורים — הללממ"ס“, הקשו עלינו ואמרו מפני מה אתה אומר שהם הללממ"ס, והנה שעורים נרמו עליהם בפסוק (דברים ת, ה) „ארץ חטה ושעורה וגפן ותאנה ורמון ארץ זית שמן ודבש“! תהיה התשובה: שהיא הלכה למשה מסיני, ואין לשעורים עיקר להוציא אותם בדרך סברא, ואין רמז בכל התורה. אבל נסמכה זאת המצוה לזה הפסוק לסימן, כדי שיהא נודע ונוכר — ואינו מענין הכתוב. וזהו ענין מה שאמרו: „קרא אסמכתא בעלמא“, בכל מקום שיזכרות.

בדומה לדעת הרמב"ם (אם כי בהרחבה מעבר לתחום הלכה למשה מסיני אל כלל מצוות דאורייתא) מצינו אצל הכוזרי מאמרג פיסקא עג, וזה לשונו: או שהשתמשו [חז"ל] בפסוקים על הדרך הנקראת אצלם „אסמכתא“, שאינה כי אם סימן לדבר שהיה ידוע להם בקבלה. כך בארו את הפסוק (בראשית ב, טז) „ויצו ה' א-להים על האדם לאמר מכל עץ הגן אכל תאכל“ כרמו ל„שבע מצוות שנצטוו בני נח“, בדרשם (סנהדרין נו, ב): „ויצו“ — אלו הדינין, „ה'“ — זה ברכת השם, „א-להים“ — זו עבודה זרה, „על האדם“ — זו שפיכות דמים, „לאמור“ — זה גילוי עריות, „מכל עץ הגן“ — זה גזל, „אכול תאכל“ — זה אבר מן החי (עכ"ל חז"ל). מה רב המרחק בין הענינים האלה ובין הפסוק הזה! אין זאת כי קבלה היתה בידם ענין שבע מצוות אלו, וסמכוה על הפסוק הזה דרך סימן, למען הקל בזה על זכירת המצוות.

אולם מלבד אסמכתא בעלמא (לשיטת הרמב"ם) בהלכה למשה מסיני, ונוסף על האסמכתא (לשיטת ריה"ל) במצוות דאורייתא, עוד מצינו אצל חז"ל: מדרבנן — וקרא אסמכתא בעלמא. והרי גם לסוג זה של אסמכתא התכוון הריטב"א באמרו 'שהעיר הקב"ה שראוי לעשות כן, אלא שלא קבעו חובה, ומסרו לחכמים! והנה מכמה סוגיות בש"ס נוטה הענין כדעת הריטב"א הנה מצינו שחז"ל דנו ופלפלו בעצם האסמכתא אם הוא מכתוב זה או מכתוב אחר — ואם בסימנא בעלמא קא עסקינן, מה לי הכא ומה לי מתתם?!

⁹ ועתה אין סתירה בין שני המושגים האלה — תורה שבכתב ודרבנן, והרי, לכאורה כל אשר נלמד מתורה שבכתב הוא דאורייתא! — כי בסגנון תליא מילתא.

ברכות לה, א:

משנה: כיצד מברכים על הפירות? ... גמרא. מנא הני מילי? ¹⁰ דתנו רבנן, „קודש הלולים לה“ (ויקרא יט, כד) מלמד שטעונים ברכה לפניהם, ולאחריהם, מכאן אמר רבי עקיבא: אסור לאדם שיטעום כלום קודם שיברך. והאי קודש הלולים להכי הוא דאתא, הא מיבעי ליה חד דאמר רחמנא אחליה (ע"י פדיון) והדר אכליה... אשכחן לאחריו, לפניו מנין? הא לא קשיא דאתיא בקל וחומר...

הרי לפנינו דיון רחב עם ילפותות בסוגיא שהיא דרבנן ¹¹. אם בסימנא בעלמא מדובר, מה טעם לכל הדיון הזה. ומעין זה מצאנו - (ברכות מג, א) דיון על ברכות הריח שגם הוא מדרבנן שאלת מנא הני מילי, על זימון בשלושה (שם מה, א) שאף הוא מדרבנן ועוד ועוד.

יתירא מזו! בעירובין נא, א שואלים חז"ל על תחום אלפיים 'היכי כתיבן', ושאלה זאת נשאלת אף לרבנן החולקים על רבי עקיבא (סוכה כז, ב) וסבורים כי תחומין דרבנן. ובענין עירובין (במסכת שבת לד, א) שואלים מנא הני מילי, וכשחז"ל מבחינים בין עירובי תחומין ובין עירובי הצרות, מעיר רש"י (ד"ה בעירובי תחומין):

תיקון מעליא, דאסמכוה רבנן תחומין אקראי, ואפילו למ"ד תחומין דרבנן כדאמרינן בעירובין (נא, א) ילפינן 'מקום' מ'מקום', ו'מקום' מ'ניסה' וכו'. אבל עירובי הצרות הומרא בעלמא הוא, ולא מקרא שבות מעלייתא, וספקא דבין השמשות שפיר דמי, עכ"ל רש"י ¹². הוא הדין במחלוקת בש"ס אם כתובה היא דאורייתא או דרבנן, ומביאים מקראות וטיעונים לכאן ולכאן, ואילו התוספות כתבו (סוטה כז, א ד"ה איש איש לרבות אשת חרש) וז"ל:

נראה דעיקר קרא לא איצטרך אלא לאוסרה לבעל ולבועל ע"י קינוי זה. אבל משום לפוסלה מכתובתה לא צריך קרא, דהא אפילו רבן שמעון בן גמליאל דאמר בפרק בתרא בכתובות (קי, ב) כתובת אשה דאורייתא, לאו ממש דאורייתא, אלא אית ליה סמך מדאורייתא, כדאמרינן התם בפרק קמא (י, א): מכאן סמכו חכמים לכתובת אשה מן התורה...

ובסוגיית איסור מלאכה בחולו של מועד שוב מודגש שלבי הביניים בין „דאורייתא טהורה“ ובין 'דרבנן טהור', כאשר נקודת המפתח היא מידת ההתקשרות בין ההלכה ובין הכתוב, אותה התקשרות המתבטאת ב' אסמכתא' (עם או בלי 'בעלמא') או ב'סמכו חכמים'. וזה לשון התוספות בחגיגה יח, א ד"ה חולו של מועד אסור בעשיית מלאכה.

¹⁰ ואמנם תמוה, כלום סברו חז"ל בהוה אמינא כי דין ברכה לפני האכילה הוא מדאורייתא, ששאלו מנא הני מילי?!

¹¹ עיין תוספות שם ד"ה כיצד מברכין, וד"ה לפניו לכ"ש ובמפרשים.

¹² וכן בתוספות (ד"ה לא קשיא, כאן בעירובי תחומין וכו'): נראה לרבינו תם כפירוש הקונטרס דבעירובי תחומין מתמירין משום דאית להו סמך מן המקרא. כן פרי"ח, וכן יש בירושלמי...

... מכל מקום משמע לפי האמת, דלא מיתסר רק מדרבנן. וכי קאמר התם בריש פרק א: לא מיבעיא אבל (מל' אבילות) דרבנן, אלא אפילו חוש"מ דאורייתא¹³, כעין דאורייתא קאמר, לפי שיש לו סמך מקרא דאורייתא, אבל ימי האבל ליכא אסמכתא אלא מדברי קבלה, דכתיב (עמוס ח, י) „והפכתי חגיכם לאבל“. ודקאמר הכא אלא בחוש"מ מי שרי, א"כ משמע דאסור מן התורה, ויש לומר לא משום דלא משתרי מדאורייתא, אלא כיון דאקרא פמכינן ליה למיתסר, לא מיסתבר ליה לאוקמי קרא דשרי בהדיא בהכי.

. אם כן, דין חוש"מ לעומת דין אבילות נחשב כדאורייתא לעומת דרבנן. ובמועד קטן יד, ב נקרא דין אבילות דאורייתא!:

אבל אינו נוהג אבילות ברגל, שנאמר „ושמחת בחגך“, אי אבילות דמעיקרא הוא, אתי עשה דרבים ודתי עשה דיחיד.

ומעיר הרא"ש בסעיף ג במסגרת דיון ארוך בסוגיית אבילות דאורייתא או דרבנן לעומת אנינות ביזם ראשון: —

ובהדיא איתא (פסחים צב, א) דליכא אלא איסורא דרבנן, וקרי ליה 'עשה' משום דאפמכזה אקרא. והכי קאמר: אע"פ שחכמים עשו חיזוק לדבריהם כשל תורה והעמידו דבריהם במקום עשה, בכאן לא החמירו עליו, ואתי עשה דרבים ודתי עשה דיחיד בדבריהם... עכ"ל

מכל הנ"ל גראה לסכם ולומר כי קשה לראות באסמכתא סימן או זכרון בלבד¹⁴. יש כאן מעין 'פירמדה' או 'קונטיניום' מדאורייתא 'טהור', כאשר ההלכה יוצאת מתוך הפסוק באשר הוא שם, דרך לימוד הכתוב באמצעות המידות שהתורה נדרשת בהן, ועד לדין דרבנן אשר לו קשר רופף ביותר עם הכתוב אשר אליו הוא נסמך. ולכל אורך הדרך דרגות ביניים מגוונים שונים, כאשר ה'אסמכתא' יכולה 'להעלות' דין דרבנן רגיל ('חומרא בעלמא') לדרגת דרבנן פלוס (והוא אפילו נקרא 'דאורייתא' לעומת דין דרבנן רגיל), וכן יכולה האסמכתא שהיא בבחינת דרשה רחוקה 'להוריד' דין דאורייתא רגיל אל דרגת דאורייתא מינוס, והוא רק 'כעין דאורייתא'.

לפנינו, איפוא, הפירמדה מן הקל אל הכבד או מן הכבד אל הקל, קונטיניום שאינו גותן לחתוך בין דאורייתא ובין דרבנן, אלא רואה ומראה דרגות ביניים מדרגות שונות — מן אפס אל מאה. בעל מעוז הדת (הלא הוא הרה"ג יהושע העליר, תלמיד גדול של מרן ר' ישראל סלנטר) מוצא מקור ועוגן לקונספציה זאת בדברי הרמב"ן בספר המצוות.

וזה לשון בעל חוסן יהושע — מעוז הדת:

ואל אלה שני הגדרים — הדרשות הגמורות של דאורייתא והרמזים

13 וכן במועד קטן יא, ב: מלאכת חול המועד דאורייתא.

14 ועיין בהקדמת בעל הכתב והקבלה לפירושו לתורה אודות ההבדל בין סימן זכרוני וסימן מודעי. כל זה קשור בדיון הרחב אם המדרש קודם להלכה או ההלכה קודמת למדרש.

והציונים של דרבנן — שבאו בתורתנו הקדושה והתמימה, כיוון הרמב"ן ז"ל במתק לשונו, במלים ספורות גדולות ונצורות, וזה לשונו (בשורש הראשון לספר המצוות): התורה תצוה ותפרש ותודיע ותרמוז (עכ"ל הרמב"ן). והכוונה לו בזה, כי התורה תצוה — פקודיה בתורה, ותפרש — אותה על יד הכללים המסורים למעתיקי דתינו הנאמנים. זה גדר הראשון של דאורייתא¹⁵. עוד לה שפוני טמוני אוצרות, כי תודיע — דברים העתידיים לבא בטרם נולדו, ולהגידם אי אפשרי¹⁶. לכן תרמוז — עליהם ברשמים דקים כאילן החבוי בגרעינו¹⁷.

פרק ה

תולדות האבות בתורה שבכתב¹ הם אשר שימשו „מורי דרך“ לחז"ל בהדרכתם את עם ישראל (על ידי תקנות וגזירות). כאמור, האבות כיוונו את דעת חז"ל במה שרצוי להם לתקן². אולם עוד נשאלת במשנה תוקף שאלתו של רש"י בשם ר' יצחק בראשית התורה: לא היה צריך להתחיל את התורה אלא מ„החדש הזה לכם“ שהיא מצוה ראשונה שנצטוו בה ישראל... אם „תורה“ = 611, ועוד שתי מצוות = 613³, מדוע היה צורך לכתוב חומש שלם, אפילו אם (על פי הבנתנו עד כאן) על ידי כך נמצאנו למדים עוד כמה מצוות דרבנן?!⁴. וכי לא יכולנו ללמוד מצוות דרבנן אלה על ידי דיוקים מן הכתוב

15 וקטיגוריה זאת כוללת, למעשה, שני סוגי מצוות: — אלה שהציווי מפורש, ואלה שיש לפרשם ע"י המידות שהתורה גורשת בהן.

16 כי יש בזה משום פגיעה בבחירה החפשית, שאם מודיעים על מה צריך לתקן, הרי הודיעו על החטא אשר יחייב את התיקון, ובחירה חופשית מה תהא עליה!

17 ובמחילה מכבוד תורתו הייתי אומר כי גם כאן הרמב"ן מתכוון לשני סוגי מצוות דרבנן, (כשם שביארתי בשני הסוגים מדאורייתא, אע"פ שאינני בטוח כי רבינו התכוון לזה) ואלה הם: (א) 'תודיע' — אלה הן המצוות כגון תפילות הגלמודות מדרבנן, כי בהודעתה עליהן אין כל פגיעה בבחירה חופשית, כי אם הכוונה בכיוון הרצוי לתורה (ב) 'תרמוז' — אלה מצוות של תיקון וכדו' שאי אפשר היה לכתוב בצורה מפורשת בתורה, כמבואר. אלה כוללים גם את הדרשות של תלמי תלים אצל עקיבא בן יוסף (מנחות כט, ב) שמשה רבינו לא ידען אע"פ שהן הלכה למשה מסיני! עיין שם בסוגיא ואצל המפרשים.

1 ושוב אנו מדגישים: לא מה שידוע לנו מבחינה היסטורית על האבות, אלא מה שהתורה כתבה לנו עליהם.

2 ועיין בהרחבה בפרקי מבוא למשך חכמה פרק ה (האבות שומרים תרי"ג וסיפורי האבות מלמדים תורה), ופרק י (פשוטו של מקרא מלמד את הרצוי דאורייתא — המחייב דרבנן) בהוגמת דרכו של רמ"ש הכהן מדווינסק בסוגיא זאת.

3 ע"פ חז"ל מכות כג, ב בדרשת ר' שמלאי. יצוין, אגב, כי זהו אחד המקומות היחידים והנרירים בהם מדברים חז"ל בבבלי על המושג תרי"ג — והלא דבר הוא!

4 ואין כאן המקום להביא מן הספרות העצומה על הרש"י הראשון הזה (הרמב"ן מחז

ב"מצוות האם" מדאורייתא. לדוגמה: באותם כתובים המלמדים את מצוות התפילה ("ועבדתם", "ולעבדו" וכו') היה מקום לסדר את הכתיבה בצורה כזאת שמדיוק מסוים נבין את הצורך בשלוש תפילות כל יום ובזמניהן⁵. למה, אם כן, דברי תורה כה עניים במקום אחד, שמדיוק מיקרוסקופי קטן אנו למדים דין דאורייתא, ואילו הם עשירים עד למאד במקום אחר, שמסיפור ארוך של כמה עשרות פסוקים אנו למדים — דינים דרבנן! אין זה אלא שהתורה רוצה ללמד אותנו מצוות (אמנם מדרבנן) דוקא מסיפור חיהם של אבות האומה. חברו, איפוא, יחד שני אלמנטים: (א) אבות (ב) כתיבה בתורה. כדי להגיע לידי תשובה על שאלתנו העקרונית בדבר כתיבת חומש בראשית ולימוד מצוות דרבנן ממנו, עלינו קודם כל להגדיר היטב מה ומי הם האבות (לעומת גדולי האומה האחרים), ומה חשיבות גודעת לכתיבה בתורה (לעומת רישום היסטורי בכל מקור אחר). כאשר שתי סוגיות אלה תהיינה נהירות לנו, תהיה לנו הזדמנות גיאותה להשיב על שאלתנו המרכזית: מה טעם לכתוב בתורה שבכתב "הדרכה" לחז"ל לימים יבואו, מה ואיך לתקן ולגזור, כאשר "הדרכה" זאת באה על ידי סיפור חיהם של האבות.

על הדמויות המרכזיות בחומש בראשית (והאבות בכללן) העיר המהר"ל את עינינו בעמדו מול תופעת "יומתו בנים על אבותם" בכל החומש הזה. דוקא בחומש זה אכלו האבות בוסר, ושיני בניהם תקהינה — עד סוף כל הדורות! ישמעאל אמנם פרא אדם — ובגלל זה בניו ובני בניו הופרשו והובדלו מלרשת 'עם בני עם יצחק'. עשו שהוא אדמוני יחיה על חרבו עד סוף כל הדורות. ראובן שנתגלה כפחו רבים נפסל ממלכות. וכן אחיו שמעון ולוי אשר השתמשו בכלי חמס — "וזה לא יאות למלך אשר במשפט יעמיד ארץ, לכן לא יאות מלכות לשום אחד מהם" (רבינו עובדיה ספורנו). כל קביעה וקביעה בחומש בראשית היא לנצח ולנצח נצחים. נכון, כנען נתקלל, אבל מדוע נפסל ראש הישיבה מצאציו⁶ להשתדך עם רבו — בנימוק ש'אין ארור דבק עם ברוך! מדוע זה שרק עם גמר חומש בראשית ותקופת האבות, מצאנו כי "לא יומתו אבות על בנים ובנים לא יומתו על אבותם כי איש בחטאו יומתו". בזה העיר לנו המהר"ל (בראשית נח, ט, כג ד"ה וחם שבזה וכו'):

דע כי יש דבר נפלא במדרש, כי התולדות נמשכים אחר היסודות, כמו שהאילן ענפיו נמשכים אחר העיקר והיסודות. ואשמועינן הכתוב כי הם היה גלוי ערזה ובזוי הגוף שהיה מבזה את אביו, לכך נמשכו אחריו תולדותיו...

וכל מפרשי רש"י מאידך הן בעצם הבנת קושיתו, והן במתן תשובתו (כוח מעשיו הגיד לעמו — לתת להם נחלת גויים) הנראית רחוקה מלהשיב על קושיתו.
5 שלא להזכיר את הפסוק בתהלים נח, יח: ערב ובוקר וצהרים אשיתה ואהמה וישמע קול. ומעין זה הקשה הרמב"ן על רש"י לעיל בטענו כי ענין "הוא בראה" יכולנו ללמוד (ובאמת אף לומדים) מן הכתוב המפורש "כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ", ולשם מה נחוק, לפי זה, חומש שלם של היסטוריה.
6 אליעזר אשר דלה והשקה מתורת רבו אברהם אבינו, עליו העידה התורה שמשל בכל העולם הרוחני של אברהם.

תקופה זאת של ההיסטוריה האנושית היא של יסודות, הכוללים בתוכם את הגרעינים למה שעתיד לבא. כשם שאין לצפות שעץ פרי יוציא ירקות, וכך אין לצפות שיסוד אי יוליד תולדה. ב. נראה כי מקורו של המהר"ל הוא בדברי הרמב"ן. בהקדמתו לספר- שמות, שם חוקה אודותו הקריטריון של חלוקה בין החומש הראשון ובין החומש השני⁷, וזה לשונו:

השלים הכתוב ספר בראשית שהוא ספר היצירה בחידוש העולם ויצירת כל נוצר, ובמקרי- האבות- כולם. שהם כענין יצירה לזרעם, מפני שכל מקריהם ציורי דברים לרמז- להודיע כל העתיד לבא להם. ואחרי שהשלים היצירה התחיל ספר אחר בענין המעשה הבא מן הרמזים והם: ונתייחד ספר ואלה שמות בענין הגלות- הראשון. הנגזר בפירוש- ובגאולה. ממנו...⁸ והנה הגלות איננו נשלם עד יום שובם אל מקומם. ואל מעלת אבותם ישובו. וכשיצאו ממצרים, אף על פי- שיצאו מבית עבדים, עדיין יחשבו גולים, כי היו בארץ לא להם נבוכים במדבר. וכשבאו אל- הר סיני ועשו המשכן ושב הקב"ה והשרה שכינתו ביניהם, אז שבו אל מעלת אבותם. שהיה סוד אלוהי על אהליהם⁹ והם הם המרכבה ואז נחשבו גאולים... עכ"ל. הרמב"ן.

דברים אלה של הרמב"ן משמשים מעין רקע ובסיס לדבריו הידועים בענין "מעשה אבות סימן לבנים" בבראשית יב, ו ד"ה ויעבר אברהם בארץ עד מקום שכם, וז"ל:

אומר לך כלל תבין אותו בכל הפרשיות הבאות בענין אברהם יצחק ויעקב, והוא ענין גדול הזכיהוהו רבותינו בדרך קצרה, ואמרו (תנחומא לך לך פרשה ט): כל מה שאירע לאבות סימן לבנים. ולכן יאריכו הכתובים בספור המסעות וחפירת הבארות ושאר המקרים, ויחשב החושב בהם כאילו הם דברים מיותרים אין בהם תועלת. וכולם באים ללמד על העתיד, כי כאשר יבא המקרה לגביא משלושת האבות, יתבונן ממנו, הדבר הנגזר לבא לזרעו. ודע כי כל גזירת עירין (דניאל ב, יד) כאשר תצא מכוח גזירה אל פועל דמיון, תהא הגזירה מתקיימת על כל פנים... לפיכך החזיק הקב"ה את אברהם בארץ ועשה לו דמיונות בכל העתיד להיעשות בזרעו, והבן זה.

אין לראות באבות "נציג" עם ישראל, כי אם עם ישראל במיניאסורה בזעיר אנפין. כאשר בא אברהם לשכם, אין פירוש הדבר שנציג האומה הגיע למקום זה, אלא שהאומה עצמה כבר הגיעה שמה. הבטחת הארץ לאבי האומה עבור האומה היא גזירה שביצועה וקיומה אינם מחוייבי קיום¹⁰. אבל התחלת הקיום בפועל מוציאה את ההבטחה מגדר הספקות, ומבטיחה את השלמת ביצוע הקיום שכבר הוחל בו. אילו היו האבות מעין נציג האומה לא היה במעשיהם

7 כי זאת לדעת, חלוקה זאת היא מפי נותן התורה עצמו, והיא בודאי בעלת משמעות.

8 ברית בין הבתרים בפרשת לך לך.

9 ע"פ איוב כס, ד: בסוד אלוהי עלי אהלי.

10 עיין ריש פרשת וישלח אצל מפרשי רש"י בכל סוגית שמא יגרום החטא, וכן ברמב"ן בפרשת ברית בין הבתרים.

ובמקריהם משום התחלת ביצוע ההבטחה, ובמילא אי אפשר היה לומר בדאות שהגזירה מתקיימת על כל פנים. אולם, אם נבין כי האבות הם הם האומה (בזעיר אנפין) — הרי שעם ישראל כבר הגיע אל שכם ויושב בה ויורש אותה. מצב זה מהווה, איפוא, אתחלתא של ביצוע, ולכן כל הכללים אודות ביטול ההבטחה¹¹ אינם תופסים, וסוף הביצוע בוא יבוא, „והגזירה מתקיימת על כל פנים“.

בשלושת המקורות (מהר"ל ורמב"ן) שהובאו כאן דובר לא על מקרי האבות, כי אם על הכתוב בתורה שבכתב על מקרי האבות¹². ספר בראשית הוא, איפוא ספר הבריאה והיצירה, ספר היסודות. אלה שהגיעו לידי כתיבה בספר זה הגיעו לדרגת אילן שהענפים בהכרח נמשכים אחריו, הן במידות ותכונות מחד, והן באירועים היסטוריים מאידך. זהו, איפוא, הקריטריון לקביעת סוף ספר בראשית ותחילת ספר שמות — בספר בראשית רשומים בכתוב אותם הענקים אשר לדרגת אילן הגיעו א¹³ (או לטוב או למוטב). התל בספר שמות אין היחיד משמש יסוד כי אם האומה כולה, ששים ריבוא. יסוד זה של אבות שהם הם האומה (ולא רק נציגי האומה) מוצא ביטוי קולע בפירושו של הרא"ם לדברי חז"ל בביאור הפסוק „ואעשך לגוי גדול“ — „זהו שאמורים אֱלֹהֵי אַבְרָהָם. ואמנם תמוה הדבר, כיצד פסוק זה איפשר לאנשי כנסת הגדולה לנסח את הניסוח 'אֱלֹהֵי אַבְרָהָם' בתפילת שמונה עשרה. וזו תשובת המזרחי:

„ונראה לי שכך פירושא, משום דאין הקב"ה מיחד שמו על היהוד אלא על האומה — 'אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל', אֱלֹהֵי הָעִבְרִים, אֱלֹהֵי הָעַמִּים' — לפיכך פירש „ואעשך לגוי גדול“. שתיחשב כאומה עד שאיחד שמי עליך, שיאמרו אֱלֹהֵי אַבְרָהָם... עכ"ל.

משום שהקב"ה מחשב ('ואעשך') את אברהם כאומה, לכן שייך לומר 'אֱלֹהֵי' על האבות. ולכן אין אומרים אפילו 'אֱלֹהֵי מֹשֶׁה', משום שהוא מופיע על במת ההיסטוריה באותו חומש של גלות וגאולה, כאשר טרם 'שבו אל מעלת אבותם'. אילו היתה התורה מתחילה במצות „החודש הזה לכם“ (מצוה ראשונה שנצטוו בה עם ישראל כעם), היה חסר לנו הבסיס להבנת כל אותו מעמד היסטורי. האבות הם הם הקובעים את מהות אותה אומה אשר ברבות הימים תקדים 'נעשה' ל'נשמע'. האבות הם אשר יצקו ויצרו אומה מופלאה זאת אשר הקב"ה יכול היה לכפות עליהם הר כגיגית, באשר כפיה זאת אינה אלא אמצעי חיצוני לגלות את תוכנם המהותי והפנימי של 'נעשה ונשמע'. הכפיה והרצון משמשים בהרמוניה אצל ישראל, כשם שהכפיה („נצטוה“) והרצון („והוא התפלל“) שימשו בהרמוניה אצל אבותיהם. וכשם שהאבות — יחידים בעלי משקל של אומה — קבעו את מהות האומה בהתהוותה, כן אותה אומה בדרגת

11 ועיין בהערה הקודמת.

12 מהר"ל: 'אשמועינן הכתוב, רמב"ן השלים הכתוב, יאריכו הכתובים'.

13 א והשוה רמב"ם הל' עבודת כוכבים פרק א: ...עד שבא עמודו של עולם, והוא אברהם אבינו. כיון שגמל איתן זה (ע"פ בבא בתרא טו, א, ראש השנה יא, א).

„יסוד“ של ששים ריבוא, קבעה את מהותו הפוטנציאלית על כל יחיד ויחיד אל אומה זו במשך הדורות. וכך פוסק הרמב"ם בהלכות גירושין ב, כ בסוגיא התמוהה של 'כופין עד שיאמר רוצה אני' (קידושין ג, א):

מי שהדין נותן שכופין אותו לגרש את אשתו, ולא רצה לגרש, בית דין של ישראל בכל מקום ובכל זמן מכין אותו עד שיאמר: רוצה אני. ויכתוב הגט והוא גט כשר... ולמה לא בטל גט זה שהרי הוא אנוס... שאין אומרים „אנוס“ אלא למי שנלחץ ונדחק לעשות דבר שאינו מחויב בו מן התורה, כגון: מי שהוכה עד שמכר או עד שנתן. אבל מי שתקפו יצרו הרע לבטל מצוה או לעשות עבירה, והוכה עד שעשה דבר שחייב לעשותו או עד שנתרהק מדבר האסור לעשותו — אין זה אנוס ממנו, אלא הוא אנוס עצמו בדעתו הרעה. לפיכך זה שאינו רוצה לגרש, מאחר שהוא רוצה להיות מישראל, ורוצה הוא לעשות כל המצוות ולהתרחק מן העבירות — ויצרו הוא שתקפו, וכיון שהוכה עד שתשש יצרו ואמר: רוצה אני — כבר גרש לרצונו... עכ"ל.

הרי לפנינו ה„מגנה צ'רטרי“ של עם ישראל! הרמב"ם, הגשר הגדול, בספר ההלכה (ולא בהסבר פילוסופי) קובע כי אכסיומאטית כל יהודי ויהודי „רוצה להיות מישראל ורוצה לעשות את כל המצוות ולהתרחק מן העבירות“ — לא פחות ולא יותר! הקדים הרמב"ם את האומה („רוצה להיות מישראל“) לפני שמירת מצוות התורה („ורוצה לעשות“ וכו') כשם שאבות האומה קדמו למתן תורה. תורה אפשר לתת רק לאותה אומה אשר הבסיס והתשתית שלה הם כאלה שאכסיומאטית יש נכונות לקיים את כל התורה. זהו דין באומה, ומתן תורה על ידי כפייה („בתחתית ההר“) היא פונקציה ישירה מאותו מצב נתון של האומה, המוכנה בלאו הכי ל„געשה ונשמע“, אם רק נסלק מהם את יצרם שתקפם.

הסיפור בתורה שבכתב על חיי האבות אינו תיאור מה שהיה, ואף לא הדרכה לעתיד, אלא קביעת המצב אשר יכול ויזכר להיות, באשר הם הם הפוטנציה שאנו יכולים להגיע אליה. הם האילן ואנו הפירות, ולמעלת אבותינו אלה עלינו לשוב. על כגון זה אמרו חז"ל (תנא דבי אליהו רבא פרק כה) שחייב אדם לומר מתי יגיעו מעשי למעשי אבותי — שהם אברהם יצחק ויעקב. זהו אולי הפירוש הפשטני ביותר במושג „זכות אבות“ — לא חשבון על מה שמגיע מן העבר, אלא ציפיה למה שיוכל להיות בעתיד! הרי הפונטציה עוד קיימת („רוצים להיות מישראל ולקיים את כל המצוות“) רק שיצרם תקפם. ברור, איפוא, כי לאנשים כאלה מגיעה הזדמנות נוספת — בזכות האבות לשוב אל מעלת אבותם. ושמה זה הפירוש הפשוט בדברי חז"ל (בראשית רבה פרשה ע): נטל הקב"ה שיחתם של אבות ועשאו מפתח לגאולתם של בנים. חיי האבות (עד לשיחתם ועד בכלל) אינם מתיחסים לעבר אלא קובעים את גבולות האומה לעתיד. אומה כזאת, אשר פוטנציאל כה עצום נצור בתוכו — ראויה היא לגאולה!¹³

13 ויש להצטער צער רב על ההפרזה בלימוני ארכיאולוגיה, היסטוריה, ריאליה וכדו', כחלק

אמרנו כי באבות (ולא בסתם גדולי האומה) קא עסקינו — ואין נקראים אבות אלא שלושה. כמו כן, לא בחייהם הפרטיים קא עסקינו, אלא באותו חלק מחייהם אשר זכה והגיע לידי כתיבה בתורה שבכתב. כתיבה בתורה מה פירושה? על זה השיב בעל אור החיים הקדוש בעמדו על התופעה של „כתיבה אנונימית“ בתורה¹⁴. וזה לשונו בויקרא כד, י ד"ה ואיש הישראלי:

סעם שלא הוזכר שמו, אולי שלא רצה להזכירו משום שעל ידו היה הדבר שנקב בן הישראלית את השם, ומגלגלין וכו', ואין הקב"ה חפץ לגנות אדם, ומה גם בתורה שנשארו הרושם לעולם ועד.

דבריו של רבינו חיים בן עטר מוצאים חיזוק בפירושו של הגאון הנצי"ב מוולוז'ין, העומד תמה מול שבעים. הנפש של אבותינו אשר ירדו מצרימה, בעוד ברור ונעלה מכל ספק כי הרבה יותר משבעים ירדו! וזה לשונו בבראשית ויגש מו, ז ד"ה בנותיו ובנות בני:

פרש"י: יוכבד ושרח ושרח והפלא לומר שבני יעקב לא הולידו כולם רק זכרים ולא נקבות! אלא נראה דגם המה הולידו הרבה נקבות, אלא שלא היו בכלל שבעים נפש. ולא עוד. אלא דיעקב עצמו היו לו עוד בנות מנשית, כמשמעות הכתוב לעיל ל"ה „ויקומו כל בניו וכל בנותיו“, אלא שלא נזכרו בשמם משום שלא היה בהם ענין נובע לאומה הישראלית, כמו שאירע ע"י דינת ואל תתמה, שהרי גם באברהם אבינו איכא תנא בב"מ קמ"א שהיה לו בת, ולא נזכרה בתורה משום שלא יצא ממנה זכרון בישראל לדורות...

סימן ההיכר של כתיבה בתורה הוא, איפוא, דרגת הנצח של הדברים. זהו הקריטריון וזהו קנה המידה ב„סמוגראף“ של תורה דברים אשר עוצמתם ההיסטורית-רוחנית מגיעה לכדי נצח¹⁵ הם הזוכים להירשם בתורה שבכתב¹⁶.

מלימודי תנ"ך. לימוד זה במנות גדושות ההולכות וגדלות, בהכרח מפנה את המבט אל העבר, בעוד סיפורי המקרא על האבות נועדו לכון אותנו אל העתיד, שאיפתנו היא כי „למעלת אבותם ישובו“, כאשר הכוונה היא למעלתם הרוחנית, ולא חזרה לאורח חייהם הפיזיים.

14 והשוה בהסבר המהר"ל בגור אריה מדוע תורה שבכתב סתמה ולא פירשה את שמות הוריו של משה רבינו, אלא „וילך איש... ויקח את בת לוי“.

15 מעין הקריטריון של הרמב"ם בשורש השלישי לספר המצות להכללת מצות במסגרת תרי"ג, הלא הוא שאין מונים מצוה במסגרת זאת אלא אם כן היא מחייבת „כימי השמים על הארץ“.

15 גם רבינו עובדיה ספורנו מבחין בין הכתיבה על האבות ובני יעקב מחד ובין כתיבה על שאר שבעים הנפש אשר ירדו מצרימה. וז"ל שמות א, א ד"ה אלה, הנזכרים בכאן היו ראויים להיודע בשם, כי כל אחד מהם ראוי להיות נחשב איש על שמו המורה על צורתו האישית. ואלה כל ימי חייהם היו למאורות ולא יצא הדור לתרבות רעה. אמנם אחרי מותם לא היו הצדיקים שבבניהם כל כך חשובים בעיני אלהים ואדם. (ועיין גם בפירושו לבראשית מו, ח). ובדומה לזה בענין שמות כלי המשכן בדבריו הנפלאים בביאורו ריש פרשת פקודי, על ההבדלים בין משכן משה ובין שני בתי המקדש.

אם לדרגה זאת לא הגיעו הדברים, אמנם היסטוריה נכונה היא, ונמצא אותה בספרי דברי הימים, ואולי אף במדרשי חז"ל אשר שמרו על מסורות עתיקות איש מפי איש מפי משה מפי עמרם¹⁶. אנראה לומר כי זהו הפירוש הפשוט במאמר התמוה של חז"ל ברות רבה ה, ו:

אמר ר' יצחק בר מריון, בא הכתוב ללמד שאם אדם עושה מצוה יעשנה בלב שלם. שאילו היה ראובן יודע שהקב"ה מכתוב עליו, "וישמע ראובן ויצילהו מידם" — בכתפו היה מוליכו אצל אביו. ואילו היה יודע אהרן שהקב"ה מכתוב עליו, "הנה הוא יוצא לקראתך" — בתופים ובמחולות היה יוצא לקראתו. ואילו היה יודע בועז שהקב"ה מכתוב עליו, "ויצבט לה קלי ותאכל ותשבוע ותותר" — עגלות מפותמות היה מאכילה.

כשם שאין בעל הגס מכיר בנסו, כך אין בעל המצוה מכיר בגודל מצותו. לא רודף פרסומת היה ראובן — אחד משנים עשר שבטי י"ה, אשר שמותיהם חקוקים על חושן המשפט של הכהן הגדול, "לזכרון תמיד לפני ה'". גם לא תמיד ידע בעצמו כי מעשה זה או אחר רשום בהיכל הנצח, וממילא ראוי להיות רשום בכתב אמת של תורה שבכתב. הוא אשר חז"ל ביקשו לומר ב"אילו" שלהם: אילו ידע בשעת מעשה שפעולה זו של הצלה מצדו, לא סתם הצלה היא הראויה להירשם בספרי ההיסטוריה, אלא פעולה הפורצת את מחסום הנצח של תורה, אשר נשאר הרושם שלו לעולם ועד, בודאי היה נוהג באופן יותר נמרץ מאשר עשה.

הרשום בתורה שבכתב אודות האבות מציין את אותו הישג רותני שהענקים השיגו בעבודת ה' שלהם, והמהווה נכסי צאן ברזל לעם ישראל. זוהי המדרגה שהעם כולו יכול להשיג, ואליז יכול לשאוף בחינת, "מתי יגיעו מעשי למעשי אבותי". הם אף השיגו את היכולת לקיים את מצות יבום ולבצע את טעמו ואת מהותו, לא רק בגיס וגיסה בלבד כדין דאורייתא, כי אם אפילו בשאר קרובי המשפחה¹⁷.

האבות הם הם המקסימום שעם ישראל יכול לחתור אליז להשיגו. לכן כאשר הקב"ה בא לתת תורה לעם כולו במתן תורה בסיני, לא חייב את המקסימום, אלא את המינימום (דהיינו תרי"ג מצוות דאורייתא) אשר בלעדי מצוות אלה של 'בריתי יומם ולילה', אין כל הצדקה ואפשרות לקיים את 'חוקות שמים וארץ'. זהו המינימום אשר בהעדרו 'שם תהיה קבורתכם'. אולם גם אחרי קבלת המינימום בצורת תרי"ג מצוות, לא נתן להסיח את הדעת. מן המקסימום שאומה זאת יכולה וצריכה לשאוף אליה¹⁸. זאת עשה הקב"ה על ידי כתיבת תולדות האבות בתורה המחזיקים לנגד עני הדורות את 'מעלת

16 לעומת 'מפי משה מפי הגבורה'.

17 עיין בדברי הרמב"ן לבראשית לח, ח' ד"ה ויבם אותה והקם זרע לאחיו.

18 מעין פסק ההלכה של הרמב"ם בענין המינימום של תלמוד תורה לפי שיטת ר' ישמעאל, ויחד עם זאת ההצבעה על המקסימום שאפשר לשאוף אליו בדרגת שבט. לוי בהל' שמיטה ויובל (ועיין בדבריו בפירוש הרמב"ן: המעין סבת תשמי"ב).

אבותינו. על חז"ל בכל דור ודור הוטל לקבוע מתי וכמה מדרגת אבותינו אפשר להטיל על ישראל כחובה¹⁹. אין חז"ל מוסיפים משלהם על דברי התורה, אלא מישמים מחדש לאט לאט מקצת מן המקצת של דרגת אבותינו, אל בני בניהם, אשר מכוחם באו ואל מעלתם עוד ישובו²⁰.

...ואמנם תפילות — אבות תיקנון. ואמנם תפילות — כנגד קרבנות תיקנון. אלו ואלו דברי אלהים חיים: — הנכון הוא כי תחילה היתה תפילה, ולידה באו קרבנות. גם בזמן שבית המקדש היה קיים לא בטלה תפילה, אבל זמניה היו רשות, והחובה היתה בזמני הקרבן. כאשר ייבנה בית המקדש השלישי בב"א יתוספו הקרבנות מחדש לתפילותינו, ואולי אז נזכה כי כחובת זמני הקרבן כן חובת זמני התפילה — כי למעלת אבותינו נשוב, אמן וכן יהי רצון.

19 ועיין פרקי מבוא למשך חכמה פרק י: הרצוי דאורייתא — המחייב דרבנן. ועיין עוד בשיטת המלבי"ם לסוגית יבום, המבאר כי גאולת הנחלה של קרוב המשפחה כמסופר במגילת רות, היא מעין חזרה אל תקופת האבות כאשר התיקון בנפשו של הנפטר ללא ילדים נעשה על ידי קרובי המשפחה, ולא דוקא על ידי הגיס.

20 ועיין במשנתו הסדורה של רבינו עובדיה ספורנו שלעתיד לבא יגיע ישראל חזרה אל דרגת אבותינו במתן תורה לפני חטא העגל, כאשר אותה דרגה היא כדרגת האבות וכאשר אותה דרגה היא כדרגת אדם הראשון לפני החטא. עיין בפירושו, לשמות יב, כה ולקח מן הדם אשר בסף, שם יט ו ד"ה וגוי קדוש, ויקרא כו, יב ד"ה והתהלכתי בתוכם, כמדובר כב, ט ד"ה מברכך ברוך, דברים לג, כח ד"ה בוד עין יעקב.

„לכתך אחרי במדבר“

לברור חובתנו ליישוב רצועת-עזה חדרום מערב ארץ ישראל

כשנזכיר במאמרנו „חטא“ או חסרון כל שהוא באבותינו, ראוי לזכור שמדובר במלאכי-עליון, אשר אנו כעפר תחת כפות רגליהם, וכל מה שיחשב אצלם כחטא לא היה נחשב לנו עוון כלל¹ בגלל דרגתינו הגמוכה יחסית, אך דוקא בגלל גדלותם² זו, הקב"ה מדקדק איתם כחוט השערה³.

עם ישראל במשך הדורות נשלח לתקן „פגמים“ אלה, כדברי השם-משמואל⁴: „כי מאחר שהיה חסרון וחטא בצד מה באברהם אבינו ע"ה בענין חסרון אמונה — צריכים ישראל לתקן זה“...

„המקום גורם“

לכל מקום ומקום יש יחוד רוחני⁵ המשפיע על יושביו כדברי חז"ל „המקום גורם“⁶.

- 1 שם משמואל, ויקרא (עמ' קל"ט, וק"ס:).
- 2 כעוון חילול ה' שתלוי בעושה ובמעמדו (רמב"ם הלכות יסודי התורה פ"ה הל' א).
- 3 יבמות קכ"א:.
- 4 הגדה של פסח (עמ' מ"ו).
- 5 א) על דברי חז"ל (סנהדרין צ"ה) „וירדוף עד דן“ — „א"ר יוחנן: כיון שבא אותו צדיק (— אברהם) עד דן תשש כחו, ראה בני בניו שעתידין לעבוד עבודת כוכבים בדן“ מפרש המהר"ל (חידושי אגדות): כי המקום הזה (— דן) מתיחס לע"ז ביותר, כי יש מקומות בארץ מוכנים לדברים מיוחדים, כמו שהיה ירושלים מוכנה להיות עיר אלוקים, יכן יש מקומות מיוחדים לצאת מן אשר הוא אחד, ודבר זה היה מקום דן, ולכן שם עשה ירבעם את העגל...
ב) ועל ירושלים נאמר שהמקום הזה מצדיק את יושביו, אדוני צדק, מלכי צדק (ילקוט שמעוני יהושע י') „כי מאז (ימי אברהם וימי יהושע) ידעו הגויים כי המקום ההוא — מבחר המקום באמצע הישוב, או שידעו מעלתו בקבלה שהוא מכון כנגד בית המקדש של מעלה ששם שכינתו של הקב"ה שנקרא צדק. (רמב"ן בראשית י"ד י"ח ובמי מרום ו' (פרק ע"ב) נאמר: „אין לך עיר שמסוגלת לקיום ושמירת המצוות וכל דקדוקיהן ופרטיהן, בשמחה ובצהלת פנים בלי שום עצבות וצמצום, ולהנקות מכל שמץ איסור וחשש דחשש — כעיר הקודש ירושלים.“
ג) ענין גדול זה הבינו אף הפלשתים כדברי האברבנאל: „ידמה שהיו פלשתים יודעים שבמצפה נמצאת השגחה מעולה, ושכהקבץ עמים יחדיו שמה היו מצליחים, כמו שהיה בענין יהושע ובענין יפתח, ולכן חרה אפם בהקבץ ישראל במצפה...“ (שמואל א' ו').
ד) וכן מצאנו שמקלל מקום בעבור שקרה בו מקרה רע. (רלב"ג שמואל ב' א' כ"א).

תיקון המקום

יש מקומות אשר מיוחדים בכך שמוזמנים לפורענות ומקומות אלה דורשים את תיקונם, ואשר לעיתים האחריות לתיקון מוטלת עלינו.

ה) וביערות דבש (ח"א, דרוש א', עמ' ו'): "במקום שאדם חוטא שם נברא משחית, והוא שורה באותו מקום, וכונן חיצו להשחית ולהתעות בני-אדם, וכמ"ש בפעור ששורה משחית בחטא ישראל. לולי קברו של משה מתגש כחו, וכן בכל עון באותו מקום בעו"ה - נברא משחית. המתעה להתעות האדם, ולכן מוחה בזהר מבלי לקבוע דירתו בבית שישבו בו השעים כג' הוא חטא שם".

ו) וכותב הנצי"ב: "דרום א"י מסוגל יותר לתורה ולקרבת" (העמק"ד בראשית י"ב ט').
ז) והשפת אמת (בחוקתי תחילת תרמ"ג) כותב: "יש לכל נפש מישראל שפע מיוחד אליו" (אל ה'), וכמו כן בכל שעה יש שפע מיוחד, וכן לכל מקום".

ח) ועוד כותב השפת אמת ש"יש מקומות שאין להם קיום דק"ע"י שמתרחק מהם... וע"י זה עצמו מתוקנים להיות נקרא מקום לעצמו" (מסעי תרל"ב).

ט) ובשם משמואל ("בהר" תרע"ג ד"ה "ונראה דהנה"):

"...ובאשר הכח הרוחני השורר על-מקום זה... כן היתה מידתו נכנסה מדה זו על החונים שמה בצד מה והיינו הך שאמר ז"ל: שיש ארץ מגדלת בעלי-מדה זו, ויש בעלי מדה זו שדבר זה אינו נרגש באויר ולא בפירות הארץ ומימיהם מצדם גורמים, אלא הכל הוא מפאת הכח הרוחני השולט במקום זה, ולפי האמור תוכן מעלת א"י וטומאת ארץ העמים".

י) הראי"ה קוק זצ"ל כותב (אגרות הראי"ה אגרת ל"ט):

"...בוודאי כל עיר ומקום שבארץ הקודש יש לו שורש ובהינה בקדושה בפני עצמה... ואפילו בדרך הפשטות יש לכל מקום ומקום חיבת קודש מיוחדת בפני עצמו... על כן אע"פ שירושלים הביבה מאוד וקדושתה כוללת בכללות, ויישובה קודם לכל, מכל מקום כל אחד שהשיג על פי פרטיות שורש נשמתו, שהוא שייך לקדושה המיוחדת הפרטית השייכת לאותה העיר, היה קובע בה דירתו, ובוודאי מצד חילוק השבטים היה כן הענין".

יא) והגרי"מ חרל"פ (מי מרום ה' בראשית י"א א') מנמק מה גרם לבניית מגדל בבל, במקום ההוא דוקא וכותב: "...נראה שעם הגיעם למקום זה, שנקרא אהר כך בבל, הרגישו בסגולת המקום הזה להכריע בספיקות של מעלה... ומכיון שהיה במקום הזה גרעין של קדושה, לכן לא נחרב לגמרי".

יב) ועיין בספר "חסד לאברהם" (עין הארץ, גהר י"ג) ובספר כנפי יונה.

6 סנהדרין י"ד:

7 לגבי שכם כותב הרב "שתי ידות" (פרשת "ויחנן" ד' ל"ד-ע"ב, פרשת "מקץ" דף כ"ו ע"ד) ז"ל: "איתא בזוה"ק כג' עשיו לא-רצה למכור הבכורה, מפני שאמר שכל ארץ ישראל יהיה של יעקב, אמר לו יעקב שיבחה לעצמן איזה חלק ובחר בעיר שכם, ושם לעת-עתה הוא חלקו של עשיו, עדלעתיד לבא יהיה הכל של ישראל... ולכן היה שכם מקום טוב לפורענות (שם נאנסה דינה, שם נמכר יוסף, שם נחלקה מלכות בית דוד) מפני שהיה חלקו של עשיו".

בגבולות ארץ ישראל

רצועת עזה ודרום מערב ארץ ישראל (חבל ימית) שאנו דנים בו שוכנים כולם בתוך גבולות ארץ ישראל. כידוע, לגבי גבולה הדרומי של א"י — היינו נחל מצרים, חלוקים המפרשים בין קביעתו בואדי אל עריש⁸ לבין הגילוס באחת משלוחותיו המזרחיות⁹. ההפרש ביניהם¹⁰ הוא על מרבית סיני¹¹ ועל שטח מסויים מערבית לתעלת סואץ (או לפחות על צפון ומרכז סיני), אך כל האזור, שצפונית מזרחית לואדי אל עריש — כולל כל חבל

ואיזור כזה דורש תיקון, אשר ניתן להעשות לעיתים אף על ידינו, כדברי הרב אלקלעי: "...כיון שהיה מוכרח לתת את שכם לעשיו לרצותו שימכור לו את הבכורה, לכן התפלל שתשוב שכם לישראל, ועשה הוא התחלה, ויקן את חלקת השדה, ועשה סימן לישראל, שיתנו אל לבס להשלים מקנתו של יעקב אבינו — יחזור שכס לישראל במעלתה הראשונה, ונתן אותה במתנה ליוסף ללמדנו דעת כי כל הטובה המקוה נוכה ע"י אסיפה וקבוץ שהם יאספו את חרפתנו". (כתבי הרב יהודה אלקלעי, מוסד הרב קוק עמ' 772).

לגבי קצה הארץ, הגלעד שבצפון המזרחי — מצאנו מאבק רוחני בין יעקב ללבן, שכל אחד רצה לספח את הגלעד לבחינתו הרוחנית, ולעתיד יבוא אליהו הנביא, הגלעדי, ויתקן זאת ויכניסו לקדושה.

וז"ל ה"יערות דבש" (ח"א, דרוש א', ברכת "רפאינו"): "ועיקר רופא הוא מגלעד, כי נודע כי לשון הקודש הוא עץ חיים, וממקום קדוש יבוא, והוא לשון המיוחד לא"י, לשון קודש ארץ קודש, והוא לשון עברי.

ולשון ארמאי (= ארמית) הוא מענין עץ הדעת טוב ורע, כי יש ארמאי לשון קודש ולשון נכר, והוא כלול טוב ורע, ולכן אדם הראשון אחר החטא בלשון ארמאי סיפר, וגלעד הוא קצה א"י, ויעקב דיבר בלה"ק "גלעד", ולבן ביקש להמשיכו לסטרא מסאבא (= לצד הסומא וקרא לה "יגרישהדותא". ואילהוויכניסו לקדושה. ולכן היה מגלעד והוא הרופא האמיתי, ועל רפואה זו יש להתפלל".

8 רס"ג, האברבנאל, רבינו בחיי, ראב"ע, כפתור ופרח, רדב"ז, חמרא וחיי, רצב"ג, אדמת קודש, תבואות הארץ, הגרי"מ טוקצנסקי.

9 תרגום יונתן בן עוזיאל, תרגום ירושלמי, ריף, הר"ש סירליא, רש"י, רמב"ם, רמב"ן, תוס', רד"ק, בעל המאור, החבר בכורי, תוס' יו"ס, מזרחי, שפתי-חכמים, תפארת ישראל, מהר"ש, הגר"א אגרת "ארחות-עולם" לר' אברהם בריצול, החוקר בר דרומא, וכך פוסק הגר"ש גורן שליט"א.

10 רבותינו מביאים שההבדל בין שתי שיטות אלו הוא לגבי גבולות מצות הכיבוש, אך לגבי גבולות ההבטחה כולם יודו שהם בנילוס, ושע"כ תהיה המחלוקת לגבי מלחמה יזומה על חצי האי סיני. אך אם זכינו שנכבש, ודאי שאין לותר.

ויש שסוברים שאף לשיטה הקובעת את הגבול נילוס, בכ"ז חצי האי סיני יהיה בגבולנו אך לא בבעלותנו.

11 לפחות בחינת א"י בודאי שהיתה בעבר (בזמן מסעות בני ישראל במדבר) בסיני. (ערבי נחל, שלח).

ימית — אינו כלול במחלוקת, והוא ודאי בגבולות ארץ ישראל המובאים בפרשת מסעי (במדבר לד). מאידך ישנם דיונים אם שטח זה נכלל בגבולות עולי מצרים ו/או עולי בבל. מובן שעזון בחשיבות של האזור הדרומי מערבי של ארץ ישראל אינו בא למעט בחשיבותם של שאר חלקי ארץ ישראל. במאמר זה ננסה לעמוד על ייחודם של ארץ פלשתים, רצועת עזה וחבל ימית במחשבת חז"ל והמפרשים.

ארץ-ישראל, מצרים, ופלשתים ביניהם.

חבל ארץ זה שוכן על שטח שהיה קרוי בעבר ארץ פלשתים¹², שבגבול מצרים.

ארץ מצרים היא „מקום טומאה”¹³ ובספרי חסידות נאמר ש„ערות הארץ” היא¹⁴. „כי ידוע אשר הארץ יש לה איברים, כמו האדם כידוע מדברי חז”ל, וארץ מצרים היא הגרועה שבכל הארצות, עד שנקראת ערות הארץ, שהיא היותר מזוהם כמו ערות האדם, ואילו ארץ ישראל הוא המובחר שבכל הארצות, עד שנקרא לב הארץ, שהוא יתיר זך ונקי שבה”¹⁵. „ואף דכל חז”ל תחת ממשלת השרים ו„הדר בחז”ל דומה כמי שאין לו אלוך”¹⁶, מ”מ במצרים האיסור ביותר, כי מצרים ממש היפך א”י, שהרי „מצרים ערות הארץ”¹⁷. עתיד מצרים הפוך מא”י¹⁸. בא”י אפילו המדברות יושבו, אך מצרים שנאמר עליה „כגון ה’ כארץ מצרים”¹⁹ — „לשממה תהיה”²⁰.

12 מהשם „פלשתים” ניתן לארץ-ישראל השם פלסטינה, שבשימוש אצל רודפי ישראל. וכך נאמר בבראשית רבה (פרשת מקץ, „ויהי רעב בארץ” „שלש ארצות בפנקיא בערביא, ובפלסטינה” וכותבים המפרשים שפלסטינה היא ארץ כנען, אשר הנחיל ה’ לישראל, והאומות קראוה כן, ע”ש פלשת” (פרוש עץ-יוסף” וכן בחדושי הרד”ל ובחדושי מהרז”ו).

ואכן עד קרוב לימי הרומאים (ממציאי השם פלסטינה) נקרא האזור „ארץ-הפלשתים” (ספר התשמונאים א’ ג’ כ”ד).

13 שמות רבה ט”ו, י”ט.

14 בני יששכר אדר ב’ י”ב (תפארת שלמה עה”ת, עמ’ 278 עה”מ ע”מ ק”ט, נאות הדש”א א’ ע”מ פ”ז).

15 באר מים חיים (בראשית מ”ב ז’).

16 ברייתא כתובות ק”י, ספרא ויקרא כה, לת, והשוה לשון הרמב”ם הלכות מלכים סוף פרק ה’. וכן העמים מצרים וישראל מהחיים שני קטבים בציר הקוסמולוגי של הידע האלוקי, הרוחני והמוסרי של האנושות” (תורת המועדים להר”ש גורן שליט”א, עמ’ 321).

17 ארץ צבי עה”ת, בראשית כ”ו, ב’—ג’, שמות י”ד, י”ג.

עמ’ 321. וכן ארץ צבי עה”ת שמות י”ד, י”ג.

18 שמו”ר י”ח ו’.

19 בראשית י”ג.

20 יואל ג’.

בין ארץ מצרים לבין א"י משתרעת ארץ פלשתים²¹. כדברי הרשב"ם²² "פלשתים לבדם היו ממסיקים בין מצרים ובין ארץ כנען"²³, וכמו שמוכיח ביצחק שהיה יורד מארץ כנען ללכת דרך ארץ פלשתים לארץ מצרים מפני הרעב, עד שאמר לו הקב"ה "גור בארץ הזאת... וישב יצחק בגרר".

וארץ זו מארץ כנען המובטחת לאברהם היא²⁴ (כדברי כל המפרשים בראשית כ"ו, ועוד).

חבל ארץ זה לא רק שסמוך גאוגרפית למצרים אלא שאף יושביו הפלשתים קרובים הם למצרים, כדברי "דעת-זקנים מבעלי התוס'": "פלשתים קרובים הם למצרים שנאמר: "ומצרים ילד... אשר יצאו משם פלשתים". "פן ינחם העם" שילחמו עמהם על דבר אשר ברחו מתחת יד מצרים קרוביהם²⁵.

ולא זו בלבד אלא שאף קרבה רוחנית יש בין ארץ פלשת למצרים כדברי ה"מאור ושמש"²⁶: "טומאת ארץ פלשתים וקליפותיה, קרוב לארץ מצרים", ארץ פלשתים ששם התגברות הקליפות".

ואכן אין מחשיבים אותה כעיקר הארץ כדברי רש"י²⁷: "ארץ פלשתים אינה חשובה כא"י עצמה, כארץ ז' הגויים".

21 ארץ פלשתים משתרעת בדרום עד נחל מצרים (אדמת קודש, עמ' קמ"ה).

22 שמות י"ג, י"ו.

23 מבחינה מסוימת כל מסעות ישראל במדבר, שמשו ממוצע בין מצרים לא"י, לאור היסוד שהממוצע מכיל בתוכו מתכונות שתי המערכות או המקומות (שמ"ש, במדבר, עמ' תי"ב).

24 לאברהם ניתנה ארץ כנען-בן חם וגבולו מ"צידון בואכה גדרה עד עזה" אך הפלשתים יצאו ממצרים בן חם ואיך ניתנה לאברהם ארץ פלשתים? ניתן לומר שחבל ארץ זה נקרא פלשת עוד טרם בואם כדברי הרמב"ן (בראשית י"ג) וכבשו להם "ארץ שממה — פלשת, ונקראו אחר כך פלשתים על שם הארץ".

כמו כן משיב הרמב"ן שארץ פלשתים בגבולות ארץ כנען היא, כנאמר (יהושע י"ג ג'): "לכנעני תחשב חמשת סרני פלשתים" אך הפלשתים בני מצרים "כבשו מקצת הארץ וישבו בה" או ש"אולי שאר ארץ פלשתים לא היתה לישראל, לבד מחמשת סרניהם". [נראה שלפי תירוץ זה מטיל הרמב"ן ספק לגבי שייכות שאר ארץ פלשתים — חוץ מחמשת סרניהם — לישראל. ולפי שמוסכר שהפלשתים ישבו לאורך החוף מדרום השפלה לצפון סיני עד שיחור מצרים וחמשת עריו (גת, עקרון, אשדוד, אשקלון, עזה) היו ודאי של ישראל כנ"ל, הרי שהספק הוא לגבי צפון סיני (אך צריך עיון על תירוץ זה שהרי ביהושע בפסוק זה נאמר "מן השיחור אשר על פני מצרים, ועד גבול-עקרון צפונה לכנעני תחשב, חמשת סרני פלשתים...". והשיחור כידוע הוא הגילוס (המפרשים, שם)]. האברבנאל דברים ב, י"ח וסבר שארץ זו לא הובטחה לאברהם, ורק ניתנה בשלב מאוחר יותר.

25 שמות י"ג, י"ו.

26 שם.

27 בראשית כ"ו, י"ב.

ומפרש המזרחי: "...מפני שגם גרר שהיא ארץ פלשתים — מארץ ישראל היא כדמשמע וכו'... שאע"פ שאינה חשוכה כחול"ל לגמרי מכל מקום גם אינה חשוכה כא"י בעצמה, ולפיכך חזר ואמר כארץ ז' גויים כלומר שהיא (= ארץ ז' גויים) עיקר של א"י".

וכפי שמביא „העת זקנים מבעלי התוס'“²⁸ „והרב משה אמר שרצועה היתה יוצאה מארץ פלשתים ונכנסת לתוך א"י, ולא שהיתה א"י בעצמה, כי הכתוב קראה „ארץ פלשתים“.

ראינו שאע"פ שמחשיבים ארץ זו ללא ספק כא"י — בכ"ז מבחינה מסויימת מתיחסים אליה שאין היא מעיקר הארץ.

באר לחי רואי

באר לחי רואי היה באזורנו²⁹ „בין קדש ובין ברד“ כאן מתנוצץ כחו של ישמעאל, כאן מקבל הוא את כחו וברכתו, „ויאמר לה מלאך ה' הרבה ארבה את זרעך, ולא יספר מרב... והוא יהיה פרא אדם ידו בכל ויד כל בו, ועל פני כל אחיו ישכון“³⁰.

וכן מכאן מובאת קטורה לאברהם לאשה³¹. גם לגבי מקום זה יש דיונים שהוא מחוץ לגבולות עולי-בבל, ואיך בכל-זאת ניתן היה להגר להתנבא בו³².

מישב הנחיתים שבאומות

באזור זה שכנו הגרועים שבאומות העולם. העם העיקרי באזור הוא הפלשתים שגודעו באכזריותם לישראל. להלן מובא שאיתם היו עיקרי מאבקינו, ומלחמותינו, מכיבושם חששנו, ואת עולם-הכבוד נדרשו מלכנו להסיר.

דוקא לפלשתים נשתעבדו ישראל והדבר נחקק כבר בימי בראשית³³. עמלק יושב „מחילה בואך שור, אשר על פני מצרים“³⁴. עמלק יושב עד דרך שור אשר בצפון סיני מול ארץ מצרים³⁵. באיזור קדש ברנע³⁶ שבדרום איזורנו.

28 שמות י"ג, י"ז.

29 בין קדש ובין ברד זהה לבין קדש ובין שור (תרגום אונקלוס; בראשית ט"ז (י"ד) כ' (א') ושם היא העיר גרר.

30 בראשית ט"ז.

31 בראשית כ"ד: ס"ב ברש"י.

32 עיין משך חכמה, בראשית ט"ז י"ג.

33 „וירדו בדגת הים“ (בראשית א' כ"ו) „אילו זכיתם תרדו אף בדגת הים, ואם לא ירדו גת, — כלומר תשתעבדו לפלשתים“ (בעל הטורים)

34 שמואל א' ט"ו ז'.

35 שמואל א' כ"ז ח'.

36 עיין בראשית י"ד ז' רש"י ורמב"ן.

יהודה - קיל מציע לזהות - את - עיר-עמלק השוכנת ב„גחל“ (שמואל א' ט"ו ה') שהכוונה לעיר השוכנת בנחל-מצרים³⁷.
 ואכן רבי יעקב עמדין מסמן - את עמלק כשוכן בין ארץ פלשתים - לארץ מצרים³⁸, וכן במפת ר' יחיאל בר יוסף³⁹ ובמפת ר' גרשון חנוך ליינער⁴⁰.
 רבי אביגדור מאלקאוו מסמן במפתו⁴¹ את „מושב עמלק“. בין „חצר אדר“ ו„עצמונה“ למדבר איתם שבסיני (השמות מתוך - מפתו).
 העוים ישבו בארץ פלשתים⁴². יש דעה שהם מבני תימן בן אליפז בכור עשיר, ונקראים עוים ע"ש שאותו את מקומם או שאיו לאלוהות הרבה או שכל הרואה אותם אחזתו עוית⁴³.
 ויש הסוברים כי הם הרפאים⁴⁴.

אברהם אבינו

כל הנ"ל מהווה הקדמה כדי שנוכל להבין את האתגר הרוחני הקשה שעמד לפני אבותינו ביחסם עם איזור זה.
 אברהם אבינו יצא לגור בארץ פלשתים כשהמטרה היא להחזיק בכל הארץ המובטחת לו, כדברי הרד"ק⁴⁵, ואולי נסע משם לארץ פלשתים כדי לשכון בכל הארץ אשר נתן לו הא-ל, פעם בזה ופעם בזה כדי שיחזיק בבולה, כי ארץ פלשתים בכלל הארץ שנתן לו הא-ל... וארץ פלשתים בכלל ארץ הכנעני היא ומנחלת בני יהודה...".
 אך אבימלך מלך פלשתים מדגיש לו „הנה ארצי לפניך, בטוב בעיניך שב“⁴⁶.
 לאחר הולדת יצחק בא אבימלך לכרות עם אברהם ברית, תוך ידיעה שבעתיד יירש זרע אברהם ארץ זו⁴⁷ ומדגיש לו „כחסד אשר עשיתי עמך - תעשה עמדי“ (כ"א כ"ג), רש"י: „שאמרתי לך הנה ארצי לפניך“.
 הרד"ק מפרש שהמחלוקת נסובה על בעלות הארץ. היתה הסכמה שמרכז הנגב, -אזור באר-שבע, שייך לאברהם, אך הריב היה על מערב

37 ניב המדרשיה י"ג עמ' 102.

38 מפתו משנת תקכ"ה.

39 שנת ת"ר.

40 שנת תרל"ג.

41 שנת תרנ"ד.

42 חולין ס': ורש"י דברים ב' כ"ג.

43 חולין ס': ע"ש.

44 מדרש רבה מביאו הרמב"ן דברים כ', כ"ג.

45 בראשית כ', א"ג.

46 בראשית כ', ט"ו.

47 הכתב והקבלה כ"א, כ"ג.

הנגב, אזור החוף ארץ פלשתים. אברהם נלחם על אזור באר שבע, אך את ארץ פלשתים „מפקיר” ובוה „חטאו”.

במסגרת הברית מוכיח „אברהם את אבימלך על אודות באר המים אשר גזלו. עבדי אבימלך” (כ”א כ”ה). הויכוח אינו על שימוש במים או מיהו שהתאמץ בחפירות הבאר אלא היכן נמצאת הבאר, בשטחו של מי, כדברי הרד”ק: „וכיזן שבאן שניהם בברית ובשבועה טען עליו על מה שעשו לו עבדיו, שגזלו ממנו הבאר שחפר בגבול באר שבע, ובאר שבע סמוך לארץ פלשתים, וחפר שם אברהם באר כי הוא מהגבול באר שבע, ועבדי אבימלך גזלוהו ממנו כי מגבול ארץ פלשתים היא, ועל הטענה שטען אברהם לאבימלך בזה, הלכו אברהם ואבימלך מגרר לראות שם את הבאר ההיא אם היא מגבול באר שבע או מגבול ארץ פלשתים, ושם היו רועי מקנה אברהם ולפיכך חפר שם הבאר להשקות ממנו מקנהו, ואע”פ שאין כתוב כה — כן נראה כי הלכו שם מפני הטענה שטען עליו אברהם”.

על שיכות אזור הבאר הזאת לאברהם מודה אבימלך, „ויאמר (= אברהם) כי את שבע הכבשות תקח מידי, בעבור תהיה לי לעדה כי חפרתי את הבאר הזאת, ע”כ קרא למקום ההוא באר שבע” ... מפרש הרד”ק: „וזה היה אות גדול לירש את הארץ”, לא ריב על מקורות מים אלא ירושת הארץ.

אך. במסגרת ברית זו עם הפלשתים — ונתינת שבע הכבשים לאבימלך — מזוהר אברהם אבינו על ארצם (פרוש דעת-סופרים מציע שכבשים אלו היו מין תשלום עבור הזכות לגור בארצו) כדברי הרשב”ם⁴⁸ ואלו דבריו (כ”ב א’): „ויהי אחר הדברים האלה” — מחובר אל הפרשה שלמעלה ... אף כאן אחר הדברים שכרת אברהם ברית לאבימלך לו ולגינו ולנכדו של אברהם, ונתן לו שבע כבשות הצאן וחרה אפו של הקב”ה על זאת, שהרי ארץ פלשתים ניתן לאברהם, וגם ביהושע מטילים על חמשת סרני פלשתים גורל בכלל גבול ישראל, והקב”ה צוה עליהם לא תחיה כל נשמה — לכן והאלקים נסה את אברהם, קנתרו וצערו”.

במדרש⁴⁹ נאמר: „אמר לו הקב”ה: אתה נתתה לו שבע כבשות חייד שאני משהה בשמחת בניך ז’ דורות, אתה נתתה לו שבע כבשות כנגד כן הורגים (= פלשתים) מבניך ז’ צדיקים אלו הן: שמשון⁵⁰, חפני ופנחס, שאול ושלוש בניו. אתה נתתה לו ז’ כבשות כנגד כן מחריבין מבניך ז’ משכנות

48 מביאים החוקוני, וכן רבינו בחיי בשם המדרש.

49 בראשית רבה נ”ד ה’.

ילקוט שמעוני וירא צ”ה (ד”ה „ויהי אלוקים”).

50 סוטה ס’: „תניא אמר רבי: תחילת קלקולו (— של שמשון) בעוה, דכתיב: „וילך שמשון עושה”, לפיכך לקה בעוה דכתיב „ויורידו אותו עושה”.

ואולי ניתן להוסיף לדברי חז”ל אלו על תחילת קילקולו שהיה בעוה שעצם הגזירה על מות שמשון נבעה מהתיחסותו של אברהם והברית שכרת עם אבימלך על ארץ פלשתים ובירתה עזה.

ואלו הן: אהל מועד, נוב, וגלגל, וגבעון, ושילה ובית עולמים שניים. אתה נתת לו ז' כבשות כנגד כן ארוני חוזר בשדה פלשתים ז' חודשים".

יוצא שכתגמול, כעונש, וככפרה על ברית זו בין אברהם לאבימלך הצטרך אברהם לעקוד את בנו, היו צריכים ישראל להמתין ליציאת מצרים ז' דורות (משה — דור שביעי לאברהם), היו צריכים למות ז' צדיקים בסוף תקופת השופטים, נחרבו כל המשכנים והמקדשים, והגלה ארון ברית ה' בערי הפלשתים ז' חודשים.

וכן כשיצאו בני ישראל ממצרים לא נהם אלוקים דרך ארץ פלשתים שהיתה קצרה יותר כי נכדו של אבימלך היה עדיין חי, והיתה שבועת אברהם מעכבתם מלהכנס לארצו⁵¹.

כמו כן כתוצאה מברית זו התעכב כיבוש יבוס שבירושלים עד ימי דוד ולא נכבש ע"י יהושע, ואת היבוס יושבי ירושלים לא יכלו בני יהודה להורישם⁵² ודורש ר"י בן קרח, יכולין היו, אלא שלא היו רשאים מתמת השבועה שנשבע אברהם לאבימלך⁵³. ואף לא בימי השופטים. את היבוס יושב ירושלים לא הורישו בני בנימין⁵⁴ ודורש רש"י: „מבני אבימלך היו, ולא הורישם מפני השבועה עד שבא דוד, לפי שעדיין היה נכדו קיים, והוא נשבע לו ולנינו ולנכדו“⁵⁵.

ראינו שמספר עונשים קיבלו אברהם וזרעו על כריתת הברית עם אבימלך והיתור על ארץ פלשתים.

ודאי שכשהקב"ה מקנטר ומעניש, אין זה נקם, אלא פעולה בונה ומתקנת שע"י יסורים אלה יוכל זרע אברהם לזכות בפועל בארץ זו.

אולי ניתן לראות שבקבלת כל עונש ועונש, התמרקנו מהחטא והתבטלה הברית וע"כ מוצאים שוב התגברות מתודשת לזכות בארץ פלשת.

גענשנו שה' עיכב את שמחת בני אברהם — יציאת מצרים עד דור שביעי דורו של משה. ואכן כשמגיע זמן זה מתעוררים בני אפרים ויוצאים⁵⁶ אל ארץ פלשת (=גת), „לקחת את מקניהם“⁵⁷ אך נגפים בארצם, כי לא היו בקיאים בארץ זו⁵⁸.

מבחינה מסויימת הותרה שבועת אברהם לאבימלך בימי משה שנאמר⁵⁹: „והעוים היזשבים בחצרים עד עזה, כפחורים היוצאים מכפתור, השמדום

51 בראשית רבה נ"ד (ב'), במדבר רבה י"ד (ה'), ילקוט שמעוני שם, תנחומא בשלח א.

52 יהושע ט"ו ס"ג, ועיין רש"י ורד"ק.

53 ספרי דברים י"ב, י"ז.

54 ועיין רלב"ג, שופטים א, כ"א.

55 ועיין שמואל ב' ה' ו' ברד"ק.

56 ממצרים (ע"פ סנהדרין צ"ב) או מהמדבר (ע"פ הרד"ק בדה"י).

57 דבה"א ז' כ"א.

58 רש"י ומצודות דבה"א שם.

59 דברים כ' כ"ג.

ו"ישבו תחתם" ומפרש רש"י: "עוין מפלשתים הם... ומפני השבועה שנשבע אברהם לאבימלך לא יכלו ישראל להוציא ארצם מידם, והבאתי עליהם כפתורים והשמידום וישבו תחתם — ועכשיו אתם מותרים לקחתה מידם"⁶⁰.

נענשנו. במיתת ז' צדיקים מימי שמשון והגה במפורש נאמר⁶¹ שבימי שמשון מתבטלת השבועה לאבימלך ורק מאז שמשון מתחילים הסיכסוכים הממושכים עם הפלשתים בתקופה ארוכה, (ואולי דבר זה מתבטא בהעלאת שערי-עזה לחברון ע"י שמשון, שמשון רוצה להחזיר את ארץ פלשתים ובירתה עזה לזרע אברהם איש חברון).

שתי מפלות נוחל ישראל נגד הפלשתים בימי עלי⁶² ובהם נהרגים חפני ופנחס (שנים מתוך שבעת הצדיקים הנ"ל), ארון ברית ה' נשבת, ונודד בערי הפלשתים ז' חדשים כעונש לברית אבימלך.

מיד לאחר שוב הארון לישראל מסופר שגלחמים פלשתים עם ישראל, וינגפו לפני ישראל... ויכנעו הפלשתים, ולא יספו עוד לבוא בגבול ישראל, ותהי יד ה' בפלשתים כל ימי שמואל, ותשבנה הערים אשר לקחו פלשתים מאת ישראל לישראל, מעקרון ועד גת ואת גבולן הציל ישראל מיד פלשתים..."⁶³.

ברית השבועה בין אברהם לאבימלך היתה כתובה על הצלמים, הפסחים והעורים. בעיר יבוס בירושלים שבה ישב זרעו של אבימלך ושבועה זו מנעה את כבוש יבוס שבירושלים בימי יהושע שנאמר: "ואת היבוסי יושב ירושלים לא יכלו יושבי יהודה להורישם"⁶⁴ כ אז עוד היה נכד אבימלך חי, ובימי דוד כבר מת ובטלה השבועה⁶⁵.

ואם בטול הגזרה חלה שוב תפנית ולאחר תבוסות ישראל נגד פלשתים ומות שאול ובניו — יוצאים ישראל ובראשם דוד ומנצחים את פלשתים⁶⁶.

יצחק אבינו

הרשב"ם (כאמור לעיל) כותב שחרה אפו של הקב"ה באברהם שויתר על חבל ארץ זה, והענישו בעקידת יצחק. על-כן לאחר גסיזן העקידה, בעקבותיה, ובגללה, מתחדשת התעוררות לזכות בארץ זו⁶⁷, כשהעקידה היא הגורם

60 ועיין חולין ס': וילקוט שמעוני ח"א תשס"ה.

61 סוטה י'.

62 שמואל א' ד'.

63 שמואל א' ז'.

64 רש"י שמואל ב' ה' (ו').

65 רדק שם.

66 שמואל ב' ה' (י"ו).

67 בינתיים מבטלים הפלשתים אף את מה שעשה אברהם — תפירת הבארות. וכל הבארות אשר חפרו עבדי אברהם סיתמום פלשתים וימלאום עפר" (כ"ו, ט"ו). כשמטרתם היא שלא יחזיקו בניו בהם אחרי מותו" (רשב"ם).

המאפשר התעוררות זו כציווי הקב"ה ליצחק שיגור בארץ פלשתים, כי ראיה לזרעו „עקב אשר שמע אברהם קולי“ (כ"ו, ה'), כפרש"י: „כשניסיתי אותו“ וכפרש הרד"ק: „לפיכך נתתי לו הארץ בשכר ששמע בקולי לכל אשר צייתתי, אפילו לעקוד יחידו“⁶⁸.

שליחות זו של יצחק לחבל זה צריכה להיות תיקון ליחסו של אברהם לאזור, כדברי האו"ח הק' (כ"ו ג'): „גור בארץ הזאת ואהיה עמך ואברכך כי לך ולזרעך אתן את כל הארצות האל“ — „כי לא החזיק אברהם בארץ פלשתים בחזקה הראשונה, לזה רצה ה' שיחזיק יצחק בה, והוא החזיק בה בחזקה מעולה, שחרש זרע, ולזה דקדק ה' בדבריו לומר „את כל הארצות האל“⁶⁹.

יצחק כאברהם אביו נשלח לאזור זה כדי לחבבו⁷⁰ כדברי הנצי"ב: „כי לך ולזרעך אתן“ — „הוא טעם על הציווי „גור בארץ הזאת“, משום שעליו להראות חביבות הארץ שהוא שלו ושל זרעו“ (העמק"ד כ"ו ג').

ואכן יצחק כאמור „מחזיק בה בחזקה מעולה, שחרש זרע“ וזרע ומוצא

68 כשמוזכר יצחק בתפילה גרמו הקשר בין עקידת יצחק לעבודתו בארץ פלשתים: „זעק: איה השה לעולה, בשרוהו עבדיו מצאנו מים“ (תפילת „למען תמים“ להו"ר). „למען הנעקד בשער השמים ושב וחפר בארות מים“ (תפילת נענה-אמונים להו"ר). „זכר הנולד בבשורת יקח נא מעט מים, ושחת עורו לשחטו לשפוך דמו כמים, זיהר גם הוא לשפוך לב כמים, חפר ומצא בארות מים“ (תפילת גשם).

69 העליה הקיימת בחיוב של אבותינו לדכקות לארץ אולי ניתן לומר ע"פ דברי חז"ל — בנוסף לפשטם — „לא כאברהם שכתוב בו „קום התהלך בארץ לארכה“, ולא כיצחק שכתוב בו „כי לך ולזרעך אתן את כל הארצות האל“, אלא כיעקב שכתוב בו „ופרצת ימה וקדמה וצפונה ונגבה“ (שבת קי"ח:).

אברהם צוה להתהלך בארץ, ודאי שהליכה — למרות שקונה או שמקילה על כיבוש בניו — אינה השתרשות חזקה. יצחק בנו מצוה „שכן בארץ אשר אמר אליך, גור בארץ הזאת... כי לך ולזרעך אתן את כל הארצות האל“ כורשת חז"ל במדרש „עשה שכונה, הוי נוטע, הוי זרע, הוי נציב“.

וליעקב בנו נאמר: „ופרצת ימה וקדמה וצפונה ונגבה“, כפירוש רש"י ופרצת — „וחזקת“.

70 בכל הפרשה של יצחק בארץ פלשתים מודגשת ה„ארץ“ רבות, ועל ארץ זו היה אף המאבק בין רועי יצחק לרועי אבימלך (בראשית כ"ו) „ויהי רעב בארץ מלבד הרעב הראשון... וילך יצחק אל אבימלך מלך פלשתים גררה“. „וירא אליו ה', ויאמר אל תרד מצרימה שכן בארץ אשר אמר אליך“. „גור בארץ הזאת ואהיה עמך ואברכך, כי לך ולזרעך אתן את כל הארצות האל, והקימותי לך את השבועה אשר נשבעתי לאברהם אביך“. „והרביתי את זרעך... ונתתי לזרעך את כל הארצות האל, והתברכו בזרעך כל גוי הארץ“. „ויזרע יצחק בארץ ההיא וימצא בשנה ההיא מאה שערים ויברכהו ה'“. ויעתק משם, ויחפור באר אחרת ולא רכו עליה, ויקרא שמה רחובות, ויאמר: כי עתה הרחיב ה' לנו ופרינו בארץ“.

מאה שערים, ואע"פ שהארץ קשה היא" (רשב"ם על הפסוק, ויזרע יצחק בארץ ההיא" (כ"ו י"ב) ⁷¹).

ה' מצווה את יצחק אבינו לשכון בחבל ארץ זה ⁷², "גור בארץ הזאת" "בארץ פלשתים" (רמב"ן) לישבו כדברי המדרש, "עשה שכונה בא"י, הוי גוטע, הוי זורע, הוי גציב, כשהציווי נובע מכך שהאזור הוא חלק מא"י ⁷³. וכן עשה יצחק אבינו, כדברי ספרי (דברים א', ח'): "עמד יצחק והשביחה".

מטרת יצחק בכל פעילות שם בארץ פלשתים לא היתה סתם חיפוש פרנסה ובארות מים לצאנו. יצחק פועל מתוך שקושר כל תקותו והבטחתו בהנחילו את הארץ הקדושה לבניו" (משך חכמה) ⁷⁴.

גם המאבקים והעיכובים שהיו לאברהם בארץ פלשתים וכן אלה של יצחק בנו היו נסיון מהקב"ה לראות את מידת קישורם לארץ, ובטחונם בהבטחת ה' כי הארץ להם היא, כדברי האו"ח הק' (כ"ו י"ז) "כי עשה ה' ככה לנפיון, שהגם שאמר לו ה' "לך ולזרעך אתן את כל הארצות" אעפ"כ לא יתנוהו אפילו לשבת שם כאחד העם, אם לא יהרהר אחר השכינה, וכמו כן עשה לאברהם". וה' אף מעודדו שלמרות כל הקשיים יוכל לרשת את הארץ ⁷⁵.

71 ואולי זאת עיקר גדולתו של יצחק, שהתורה לא מאריכה בפעולותיו, וכל הנאמר עליו אלו המאבקים עם הפלשתים, ובארות המים, וגידולי הקרקע בשנת הרעב, כדברי רבה של כפר-פינס הרב שטרנברג ז"ל: "גדולתו של יצחק היא — ארבעים שנה בארץ הנגב".

72 לגבי מיקומה של גרר חלוקים החוקרים, אך לדעת כולם שכנה גרר מדרום לעזה בין עזה לבין נחל מצרים.

וכך כותב החוקר בר דרומא ("זוה גבול הארץ" עמ' 109) "גרר — מקומה על פני הקו צידון—עזה, מדרום לעזה, כלומר על חוף הים, או בסמוך לחוף, אי שם מדרוש לעזה, בארץ פלשתים והעוים".

ור' יצחק גולדהר ("אדמת קודש" עמ' קמ"ה) כותב "...מאשקלון בואכה עזה והלאה כל הנוה גרר גרדיקי עד נחל מצרים".

וכן מסומנת גרר — במפת ר' יחיאל בר יוסף (משנת ת"ר) — דרומית לעזה וצפונית לנחל מצרים.

ועיין במאמרו של דר' אריה קימלמן "ישובי אבותינו בחצי האי-סיני" ("המעין" תשרי, טבת תשמ"א פרק "נחל גרר, גרר, ותקופת האבות") שמברר שואדי אל עריש הוא נחל גרר, עיי"ש.

73 כדברי רש"י (בראשית כ"ו ב') מהמדרש שיצחק עולה תמימה ואין תו"ל כדאי לו. הרד"ק (שם) ש"ארץ פלשתים מארץ כנען היא". האו"ח הק' (שם פס' ג') "ארץ פלשתים בכלל נתינת הארץ היא ולזה ג"כ הסכים הרמב"ן". רבי אברהם בן הרמב"ם (כ"ו ב'—ג') "...ולזרעך נתתי את הארץ הזאת וארץ פלשתים נכללת בגבול זה". וכן דעת הוקנים מבעלי התוס' (שמות י"ג י"ז). ביאור חדש (בראשית כ"ו ג') "כי גם ארץ פלשתים בכלל א"י". פרוש פנים-יפות (שמות ט"ו י"ד). ובמהרש"א (ח"א חולין ס':) "וכל ארץ פלשתים מארץ כנעני תחשב כמפורש בספר יהושע".

74 מכתבו המובא בספר "לנתיבות ישראל (ב' עמ' קס"ז).

75 פרוש האברבנאל, עיי"ש.

יצחק כנ"ל מצליח בארץ ומחזיק בה, דבר הגורם לפלשתים לגרשו, לך מעמנו, כי עצמת ממנו מאד" (כ"ו ט"ז), ובכך, הופר הברית בין שניהם (בין אברהם ואבימלך), ובטלה השבועה שגשבעו, שכיון שאבימלך הפר בריתו, — הו אין בני אברהם בכלל השבועה" 76.

יצחק — בעקבות לחץ הפלשתים — נסוג בהדרגתיות מכל ארץ פלשתים עד אזור באר-שבע ושוב כורת ברית עם אבימלך.

נסיגת האבות גורמת שאף לבניהם יהיה קשה לאחוז בחבל זה.

„ויריבו רועי גרר עם רועי יצחק לאמר: לנו המים" (כ"ו כ') מפרש הרד"ק: „כמו שכתבנו בדבר אברהם עם אבימלך כי היתה מחלוקת ביניהם, אם אותה הבאר מגבול גרר או מגבול באר שבע, כן עתה מטעם זה גפלה מחלוקת בין רועי גרר ובין רועי יצחק", וכן מפרש ה"עקידת יצחק": „ורועי גרר אומרים: לא, כי לנו הארץ, כל תולדותיה".

וממשיך הרד"ק „ויקרא שם הבאר עשק" — קרא לה שם לפי שהיום או מחר בשיגדל כחו עליהם — לא יוכלו לאמר רועי גרר כי לנו הבאר, בלא שום ערעור". ויחפרו באר אחרת ויריבו גם עליה, ויקרא שמה שטנה. ויעתק משם... העתיק כל הפירתו משם, ורחק מעט מגבולם במקום שלא יוכלו לערער".

„...ויחפור באר אחרת ולא רבו עליה... — כי הדבר היה גלוי, ואין במקום ההוא ספק כי מבאר שבע הוא ולא מגרר". ואז אומר יצחק „כי עתה הרחיב ה' לנו ופרינו בארץ".

ומסכם הרד"ק: „וכל הסיפורים האלה בחפירות הבארות וקריאת השמות, להודיע כי בא"י המוחזקת היה חופר בארות כרצונו ואין מוחה בידו, וכן קרא שמות כרצונו והיו בני המקום קוראין אותן כן, וכן אברהם כמו שכתבנו. וכל זה היה להם לאות ולסימן מה שיעדם הא"ל לתת הארץ לזרעם. אבל פלשתים אע"פ שהוא מא"י לא הוחזקה בידם, לפיכך רבו עמהם על הגבול. וכל זה להודיעם" שלא תהיה מוחזקת בידם כלה, אע"פ שחלוקה לא הוחזקה בידם עד האחרונה לימות המשיח, כמו ארץ שלש גויים את הקיני את הקניזי

76 משך חכמה בראשית כ"ו, ל"ג.

77 וניתן לומר שכמו שמצאנו באברהם שהלך בארץ כדי שתהא נוח להכבש לבניו (ב"ב ק'). ויעקב התחיל בקניית חלקת השדה בשכם לעשות סימן לבניו שיתנו את ליבם להשלים מקנתו (הר" אלקלעי). כן יצחק בחופרו את הבארות עשק ושטנה בארץ פלשתים — אף שהוא לא זכה בחבל זה — בכ"ז התחיל בכך בשבילנו את הירושה כדברי בעל חידושי הרי"מ מגור (ספר הזכות, ליקוטים לפרשת תולדות) הכותב — אמנם על דרך החסידות — : „ענין הבארות אשר חפרו אבות הקדושים, הכל היה עבורנו... והרי יצחק היה יכול לחפור מיד באר הרחובות, ולמה חפר בארות שרבו אתו, אולם הכל היה עבורנו כדי להקל לנו... וכל מעשה האבות כן היה".

וכן בכל מעשינו היום, ההצלחה מובטחת. כל היסורים למען הישיבה בארץ זאת, כל הפעולות ואף המכשולים, כולם מצטברים יחד למלא את כוס הזכויות שצריכים ישראל לעבור כדי לזכות באזור.

ואת הקדמוני⁷⁸. ע"כ לשון הרד"ק⁷⁹.

אף רבי אברהם בן הרמב"ם (בראשית כ"ו ב'—ג') מבין ששליחות יצחק לארץ פלשתים גובעת מכך שרק לעתיד יזכו לרשת ארץ זו וז"ל: „ואמר אבי אבא ז"ל שטעמו, כי במאמרו יתעלה „כי לך ולזרעך אתן את כל הארצות האל" ראינו על הגאולה לעתיד, שהרי ישראל לא כבשו ארץ פלשתים בזמן העבר, והוא מאמרו „והקימותי את השבועה אשר נשבעתי" — רמז למה שהבטיח לו וכרת עמו ברית עליו ואמר לו „לזרעך נתתי את הארץ הזאת מנהר מצרים עד הנהר הגדול נהר פרת", וארץ פלשתים נכללת בגבול זה, וכבר אמר בספר יהושע ס"ז לזה והוא „מן השיחור אשר על פני מצרים לכנעני תחשב סרני פלשתים", ואיני יודע אם הוא חידושו ז"ל או מאיזה

78 קיים דמיון בין ארץ פלשתים לארץ שלוש הגי'ים, את שניהם הפסדנו זמנית בגלל חסאי המדבר.

כשם שהאזור הדרומי, מנחל מצרים עד עזה, לא נכבש בגלל חסאי הענג, למרות שבתחילה תוכנן להכבש, כך מוצאים שבגלל חסאי המורגלים לא כבשו ארצות שלוש העמים עמון, מואב, ואדום, למרות שהיו אמורות להכבש, ושרק בשלב מאוחר יותר נזכה לרשת אותן (עיין במדבר רבה י"ד ה').

כמו כן קיים דמיון בין שני אזורים אלה (בין ג' ארצות אדום, מואב, ועמון לבין פלשת) שהיתר כיבושם מותנה בכך שהם יתחילו במלחמה (עיין בראשית רבה פרשת ע"ד י"ג), לגבי ג' ארצות ובסוטה י" (רש"י ד"ה „הוחל השבועה) לגבי פלשת). וכל עוד לא יפרצו הם את גדר הברית לא כובשים את ארצם על כן לאחר שפרצו הגדר והותר כיבושם מתיחסים אליהם באכזריות מיוחדת — שלא מוצאים בשאר העמים — כפסק הרמב"ם שרק להם אין קוראים לשלום (הל' מלכים פרק ו' הלכה ו'), ומוצאים שדוד מתאכזר בעיקר לשלושת עמי עבה"י, וכן מוצאים אכזריות מיוחדת לפלשתים כדברי שאול (ש"מ א' י"ח) „אין חסף למלך במהר, כי במאה ערלות פלשתים... ויקם דוד וילך הוא ואנשיו ויך בפלשתים מאתיים איש ויבא דוד את ערלותיהם" ומעשה שמשון בפלשתים.

וכן עיקר כיבושם בידינו לא יהיה אלא לימות המשיח (הרד"ק בסכמו את פרשת הבארות בין יצחק ואבימלך (בראשית כ"ו ע"ן שם)) כנבואת ישעיהו: „ועפו בכתף פלשתים ימה, יחדיו יבזו את בני קדם, אדום ומואב משלוח ידם, ובני עמון משמעתי" (י"א י"ד וע"ן רש"י ומצודות).

79 כידוע מעשה אבות סימן לבנים כדברי הרמב"ן (בראשית י"ב ו') „כי כאשר יבואו המקרה לנביא משלושת האבות — יתבונן ממנו הדבר הנגזר לבוא לזרעו". וע"כ חולשה בקשר אבותינו לחבל ארץ זה סימן יש בו אף לבנים.

בהלחם אברהם עם המלכים נאמר „וירדוף עד דן" (בראשית י"ד י"ד) ומפרשים חז"ל (סנהדרין צ"ו) „שם תשש כוחו שראה שעתידין בניו להעמיד שם עגל". וכשתשש כחו של אברהם שם, לא המשיך להתקדם, ואולי ע"כ לא נכבש האזור שמצפון לזן במשך תקופות רבות, גם בתקופתנו אנו, כי הלא הילוכו של אברהם גורם שתהא נוחה לבניו להיכבש (ב"ב ק') וחלישותו גורמת רפיון.

מאמר חכמים". יתכן ומקורם של רבי אברהם בן הרמב"ם והרד"ק הג"ל הם במדרש לקח טוב לפרשת דברים, "אל תתגרו בם, כי לא אתן לכם מארצם עד מדוך כף רגל" — "ר מאיר אומר: עד שידרוך כף רגלו של משיח, שנאמר בל: דרך כוכב מעקב", שנאמר: "וירשו הנגב את הר עשיר, והשפלה את הפלשתים".

כריתת הברית — אברהם ואבימלך — אשר ה' חרה אפו עליה, וגור עונשים רבים לתקונה — בטלה סוף סוף ע"י הפלשתים בעקבות גרוש יצחק (כמובא ב"משך חכמה" לעיל) והנה יצחק שוב כורת את אותה הברית ^{80 81 83}.

ברית זו מבוארת בפרקי דרבי אליעזר ⁸³ וז"ל: "ויאמר: ראה ראינו כי היה ה' עמך" (בראשית כ"ו כ"ח) אמרו: אנו יודעים שהקב"ה עתיד ליתן לזרעך את כל הארצות הללו, כרת עמנו ברית שאין ישראל יורשין את ארץ פלשתים. מה עשה יצחק: לקח אמה אחת ממתג חמור אשר היה רוכב עליו ונתן להם לאות שיהא ביניהן ברית שבועה, וכשמלך דוד, רצה לבוא בארץ פלשתים, ולא היה יכול לכנס מפני ברית יצחק, עד שלקח מהם אות ברית שבועת יצחק, שנאמר: "ויקח דוד את מתג האמה מיד פלשתים" (שמואל ב' ח' א') וכתוב: "ויכנעו הפלשתים" (ש"א ז' י"ג).

גם ביצחק שנשלח לתקן את "התרשלות" אביו ביחס לחבל זה — מוצאים כאמור "נסיגות" המשפיעות לדורות.

יעקב אבינו עוקר נטיעות אברהם

בסיום כריתת הברית של אברהם ואבימלך נאמר "ויטע אשל בבאר-שבע ויקרא שם בשם ה' אל-עולם" ⁸⁴. נטיעות האשל — למרות שיש בה לפי חז"ל הכנסת-אורחים וכדומה — יש בה אף עדות שמקום זה באר-שבע של אברהם הוא.

וכך כותב הרד"ק "ויטע אשל — גטע שם נטיעה סמוך לבאר שתהיה לו לעדות, כי נשאר הבאר לו בלא מחלוקת".

80. כדברי הרמב"ן בראשית כ"ו, כ"ט. ...
81 העונש הקרוב ימשך עד ימי משה (כהסבר הנ"ל למדרשים, שבגלל שבע הכבשים נדחית גאולת-מצרים עד דורו של משה, דור שביעי לאברהם).

ואולי ע"כ נאמר "ויקרא אותה שבעה" (ע"ש הברית" — רש"י) על כן שם העיר באר שבע, עד היום הזה" (כ"ו ל"ג) כפרוש המפרשים שבהכתב בתורה "עד היום הזה", הכונה עד ימי משה (ע"ן הערת הרב יהודה קופרמן למשך חכמה שם).

82. זה ששתי הבריתות נכרתו באותו מקום אף זה אינו במקרה ומתכוונתו של המקום הוא כדברי האברבנאל "כי זימן הקב"ה שבאותו מקום שנשבעו אברהם ואבימלך נשבעו ג"כ יצחק ואבימלך".

83 פרק ל"ו.

84 בראשית כ"א ל"ג.

נטיעות אלו צריכות תיקון גדול, כי כמו שמבטאות הן את בעלותו של אברהם אבינו על באר-שבע כך מזכירות הן כנ"ל את הויתור שויתר אברהם באותו המעמד על ארץ פלשתים, ואת חרון אף ה' על כך, וע"פ זה ניתן אולי להבין את מעשהו של נכדו יעקב.

„ויסע ישראל וכל אשר לו ויבא בארה-שבע“⁸⁵, „להיכן הלך? — א"ר נחמן: שהלך לקוץ ארזים שנטע אברהם וקנו בבאר שבע, שנאמר: „ויטע אשל“⁸⁶.

ונטעם במצרים⁸⁷ או בסיני⁸⁸.

רואים שיעקב אבינו עוקר נטיעותיו של אברהם סבו המבטאות את הברית עם אבימלך ונטעם בצד השני של ארץ פלשתים בסיני או במצרים.

[המשך בגליון הבא בעז"ה]

85 בראשית מ"ו, א.

86 בראשית רבה צ"ד ד.

87 רש"י שמות כ"ה, ה.

88 ראב"ע שם.

לא כל בני האדם שוים ולא כל המעשים שוים, כי גבולות שם האדון ב"ה לכל נבראיו בשיעור מדוקדק עד אין תכלית... ואביא לך דאיה ברורה: יונתן בן עוזיאל יושב ולומד — כל עוף הפורח עליו נשרף (סוכה כת.), ואחרים לאלפים ולרבבות יושבים ולומדים, ולא יהיה להם כן.

רמח"ל: דעת תבונות, סי' קכו

ערלה בזמן ובחול

פסק הרמב"ם בהלכות מאכלות אסורות (פ"י ה"ט ה"י) שהנוטע אילן בארץ ישראל פירותיו שעושה בתוך שלש שנים מגטיעתן אסורים באכילה ובהנאה והאוכל מהם כזית לוקה מן התורה, אבל איסור ערלה בחוצה לארץ הלכה למשה מסיני¹. ולהלן (ה"ל כ"א) כתב הרמב"ם, שהאוכל כזית מערלה של חול מכין אותו מכת מרדות.

ובמלבושי יום טוב ח"ב (וילנא תרנ"ב) חובת קרקע ריש סי' א דן במה שהביא הרמב"ם, דערלה אינה נוהגת מן התורה אלא בארץ ישראל מן הכתוב דוכי תבואו. והזכיר שם תמיהת הלחם משנה שאין הדבר תלוי בהא דכתיב ביה ביאה, אלא משום דהוי חובת קרקע, כדמוכח מקידושין לו ע"א, ותירץ הלח"מ שכך הוא דרכו של הרמב"ם להביא דרשה הפשוטה אף אי לא מיניה יליף בגמרא².

1 הג"ר אברהם סופר זצ"ל לבית הבחירה למאירי קידושין לו ע"ב (עמ' 193 הערה א) מסיק מדברי המאירי האומר ששתייהם (כלומר ערלה וכלאי הכרם בחול) הם מדברי סופרים, שהמאירי פוסק שהערלה בחול היא הלכתא מדינה. וכתב: אבל כל הפוסקים ז"ל ס"ל כר' יוחנן שהיא הלכה למשה מסיני. ואישתמיסתי שלרמב"ם גם הלמ"מ נקראת דברי סופרים (פיה"מ כלים פי"ז מי"ב, מקוואות פ"ו מ"ז ותשובותיו סי' שנו מהד' בלאו). ומתוך כך התקשה שם בעמ' 194 בהבנת דברי המאירי דלהלן. את קושית הירושלמי למה לא נשנית חלה בין המצוות התלויות בארץ הנוהגות גם בחול מתוך שם המאירי, דאפשר שהערלה והכלאים חיובן מכת הלכה, והיא כעין תורה, והכלאים מתוך רגילות הלשון נקטו, כלומר שהמשנה שנתה רק דברים שהם כעין תורה, אבל חלה אינה אלא מדברי סופרים. והנה להסבר שלנו שהמאירי התכוון שהערלה הלכה למשה מסיני, כשאמר שהיא מדברי סופרים, לא קשה. אבל הגר"א סופר התקשה, מתוך הנחתו שלמאירי ערלה היא מדרבנן, היאך כתב מה שכתב, וע"כ העיר שכונת רבינו בזה אינה ברורה, וצ"ב. ועיין שהביא משו"ת חת"ס יו"ד רפ"ו ד"ה אך, שרצה לומר שערלה של גוי בחול היא מדרבנן, בניגוד לערלה של ישראל שהיא הלמ"מ. וכתב החת"ס שלא מצא דבר זה בקדמונים. והנה בשו"ת הרדב"ז ח"א תצ"ט כותב בפשטות שהערלה בחול היא מהלכה, ומאי הלכה הלכת מדינה. וראייתו מכך שאפילו חודאם מותר ובלבד שלא יראנו לוקט. ועיין בתשובותיו ח"ג תקל"א (תתקס"ו) שרוצה לומר שבמהלוקת ר' יוחנן ושמואל בקידושין אי ערלה הלמ"מ או הלכת מדינה, אף דשמואל ור' יוחנן הלכה כר' יוחנן, הנה אמוראי בתראי בקידושין נקטו כשמואל דערלה הלכת מדינה. אך הוסיף שם: ולא תחשוב שאני חולק על הרמב"ם ז"ל שפסק כר' יוחנן דערלה בחול הלמ"מ אלא לעשות ממנו צניף (סניף) לצרף אותו.

2 הרב מנחם מ' כשר: הרמב"ם ומכילתא דרשב"י (ירושלים תש"ם עמ' כז—כח) מביא מפורשי הרמב"ם רבים המסתמכים על כלל זה. ותמה היאך יחסו דבר מוזר זה

ובמלבושי יום טוב כתב, שכאן דברי הרמב"ם דוקא הם. הכתוב „וכי תבואו" בא ללמדנו שאין ההלמ"מ באה לגלות לנו שהקרא דערלה קאי גמי על ערלה דחז"ל, על כן מן ההכרח היה להביאו. ולמדנו מכאן שהערלה של הלמ"מ אינה הרחבת האמור בכתוב אלא היא עומדת בפני עצמה. ומתוך כך איננו לוקה.

ועיי"ש שהביא דברי הר"ן בשבת פרק כלל גדול (דף לא ע"ב ברי"ף ווילנא) דהמעביר ד' אמות ברשות הרבים הלכתא גמירי לה, דלוקה עליה מן התורה, משום שנשמכה לתורה שבכתב. משמע דאהלכה למשה מסיני שבאה להחיל קרא על דבר מסויים מענישין מן התורה. ובמלבושי יום טוב הביא עוד דעת השאילתות (מהדורת רש"ק מירסקי קדושים קי"ז): וכי היכי דנהגא ערלה בארץ הכי נהגא בחז"ל... הלכה למשה מסיני, אלא מאי וכי תבואו דכתיב

לרמב"ם. וע' תורת הארץ פ"ד ה"ג שהסתמך על הלח"מ והסביר כך את העובדא שהרמב"ם מזכיר בקשר למצוות התלויות בארץ פסוקים דאית ביה ביאה. וע' שו"ת הרי"ם יו"ד סי' י"ט, שהזכיר כל המקומות בחיבור ובפיה"מ, שהרמב"ם למד מכתוב מיוחד שהמצוה המסויימת התלויה בארץ נוהגת גם בחז"ל, וגם על יסוד זה הסיק שלרמב"ם מצוה התלויה בארץ היא שכתוב בה ביאה, וכפירוש קרבן אהרן. ואכמ"ל. וע' בקרית מלך להגרי"ח קניבסקי בסופו שצ"ן לכלל האמור שכללו בדברי הרמב"ם, והזכיר מספר ניכר של מקומות שהרמב"ם הביא דרשה שלא הוזכרה בחז"ל, או שלא נפסק בגמרא שהלימוד הוא ממנה.

והנה הרבו לחפש מקורות לדרשות המובאות ע"י הרמב"ם בספרים שהיו סמונים בכתבי יד ונתגלו מחדש, כמו מכילתא דרשב"י. אך לאמיתו של דבר אין זה עונה על התמיהה, שהיא בעיקרה, שהרמב"ם מביא דרשה שלא היא הדרשה שהגמרא מסיקה שיש לדרוש ממנה. ומה מועיל לנו בזה שמצאנו דרשה זו בספרי המדרש ההלכתי של תנאים או דברי אמוראים במדרש. וע' שו"ת ר' בצלאל אשכנזי סי' א' (מהדורת ויניציאה 'הש"ן ג' סור ב') שמביא מתוס' הרא"ש לגיטין מז ע"א (ע' מהדורת הרב חיים בצלאל רביק, בני ברק תש"ל), שר"א הדורש דגן ולא דגן עכו"ם לאו דוקא על זה סומך, אלא אאדמתך דכתיב גבי בכורים דדרשינן בפ' הספינה (ב"ב פא ע"א) אדמתך ולא אדמת עכו"ם, והאי דנקט דגן דרשה הפשוטה נקט, דאי לאו אדמתך הוה דרשינן דגן. ויש עוד דוגמאות כעין זה בדברי הראשונים, ע' תוס' שבת קלב ע"א ד"ה היא מוע"ק ח ע"א ד"ה נפ"ל, חגיגה ג ע"א ד"ה מפעמים, שם ד ע"ב ד"ה כי תבואו, ע"ז סו ד"ה א"ר יוחנן סע"א, שיטה מקובצת, ב"ק מד ע"ב ד"ה והר"ר ישעיה ז"ל כתב, שס"מ מנחות עג ע"א אות ב'. וע' גם מרגליות הים לסנהדרין לו ע"ב אות י"ב ולדף ז ע"ב אות י"ט.

ולפי זה הלך הרמב"ם בענין הסתמכות על כתובים בדרך שסללו חז"ל. ועיין מהרי"קו פ"ו הל' מעשר ה"ב שכתב בתירוץ אחד, שאף שחיוב במעשר שם בענין הנידון הוא מדינא, כתב הרמב"ם שחייבוהו משום קנס, משום דדרכו לכתוב הטעם היותר מתקבל וקרוב אל השכל, ולענין דינא לא נפקא לן מדי. וע' שו"ת הרמב"ם (מהדורת בלאו סי' רכב).

גבי ערלה זמן ביאה. וכעין זה הוא גם בהלכות גדולות (ר"ע הילדסהיימר עמ' 643, רא"ש טרויב עמ' 32). והגו מסיק, שאילו היו לומדים כפי שהסביר דעת הרמב"ם שהכתוב דוכי תבואו הכרחי ללמדנו שאין ההלמ"מ מרחיבה דין ערלה הכתוב בתורה גם על חו"ל, לא היה מקום לשאול מאי וכי תבואו. אלא שהגאונים לומדים שהלמ"מ באה לגלות לנו, שהערלה הכתובה בתורה שייכת גם בחו"ל ולדעתם הגו לוקה על ערלת חו"ל מן התורה.

ובחידושי רבנו חיים הלוי (בריסק תרצ"ו) הל' מאא"ס (פ"י הט"ז) הסביר בדרך זו מחלוקת הגאונים והרמב"ם בענין רבעי בחו"ל. לרמב"ם אין דין רבעי בחו"ל ולגאונים — כפי שהוזכר שם — נוהג כרם רבעי בחו"ל. לפי דברי ר' חיים, הגאונים סוברים שהלמ"מ באה לגלות שערלה בחו"ל נכללת בקרא ועל כן נוהג בחו"ל גם דין רבעי הנוכר בכתוב. לעומת זאת לרמב"ם ערלת חו"ל אינה נכללת בכתוב, ולא אמרו אלא הערלה, כלשון הרמב"ם, ר"ל דההלכה לא נאמרה רק בערלה, ולא נאמר בהלכה רבעי. ור' חיים מחלק גם לענין מלקות בין ערלה שבאר"י לערלה שבחו"ל³.

3 ועיין מנחת חינוך רמ"ו שזן בכך אם ערלה בחו"ל הוא מהנשרפין, אי אמרינן דערלה בשריפה מן התורה. ונפקא מינה לגבי אתרוג דערלה, דהוי כתותי מיכתת שיעורי, אי הוי מן הנשרפין. וכתב במנחת חינוך, דלא הוי מן נשרפין רק ערלת אר"י, שאיסורה מבואר בתורה, ונלמד בהיקש, או במה מצינו, דהוי מן הנשרפין. אבל ערלת חו"ל, שאינה מבוארת בקרא, אינה מן הנשרפין. ובכך מתרץ קושית התוס' בסוכה לה ע"א ד"ה לפי. הגמרא שם פסלה אתרוג ערלה, לחד מ"ד, לפי שאין בה היתר אכילה, ולחד מ"ד, לפי שאין בה דין ממון. והקשו בתוס' למה לן האי טעמא, הא תיפוק ליה דמיכתת שיעוריה. דמצותה בשריפה. ומתרץ שם בתוס', דאין הכי נמי, דלא צריך להני טעמי, ולא נחלקו בכך אלא משום דנפקא מינה לגבי מעשר שני. למאן דאמר שאין בה היתר אכילה אתרוג דמע"ש יש בו היתר אכילה, ולמ"ד דאין בה דין ממון, גם מע"ש אין בו דין ממון. ובמנחת חינוך מתרץ שנותנים טעמים אלה, ולא כתית מיכתת שיעוריה, שאותם טעמים שייכים גם בערלת חו"ל, ודין שריפה אין בערלת חו"ל. והיה אפשר לומר שתוס' לא תירצו כן, מדסברי דגם ערלה דחו"ל היא בשריפה, וכסברא שיחסו האחרונים שאמרנו לגאונים, ששחה דין ערלה בחו"ל לגמרי לדין ערלה בארץ, שהרי נכלל מהלמ"מ בקרא. (ועיין לקמן הערה 6).

ועדיין יש מקום לדון בתירוצו של המנחת חינוך שיש הסוברים שערלת חו"ל יש לה היתר אכילה, ואף דין ממון, מהא דספק לי ואנא איכול (קידושין ל"ט ע"א) ואף להסוברים דאסור להאכיל בידים ממש — ע' שדי חמד מערכת הלמד כלל קמ"א אות ל"ב ד"ה ובדין אתרוג מפירות ערלה. ולפי זה כל הטעמים הנ"ל — בין מיכתת שיעוריה בין אין לו בו דין ממון והיתר אכילה לא שייכי באתרוג דחו"ל, ולא איירי רק בשל אר"י. ואפשר לומר דאתרוג של חו"ל אין בו דין שריפה ואף אי נכלל בקרא שהרי הלמ"מ באה להתיר ספיקו וכלומר אף בספק לי ואנא איכול, הרי שהופקעה ערלה בחו"ל מדין שריפה, דאילו הוי ביה דין שריפה היאך יכול זה שיודע בה שהיא ערלה לתת אותה לאחר ולהפקיעה מדין שריפה.

גם בצפנת פענח (מאכלות אסודות פ"י ה"י) העלה השאלה למה אין לוקין על ערלת חו"ל. והביא מהירושלמי בנוזר פ"ט ה"א ראייה שאין לוקין על הלמ"מ. ששנינו שם (ריש פ"ט) שעבדים יש להם נזירות ויש לרבו לכוף אותו לשתות יין ולהיטמא למתים. ובירושלמי שם בעי ר' ירמיה לר' זירא כפהו רבו ונטמא מהו שילקה, או אינו אלא הלכה. ומסבירה הגמ' את האיבעיא, אם נזירתו הלכה (כלומר רק מהלכה הוא נזיר), והלכה יש לכוף, לוקה, ואם אלו ואלו מדבריהם (כלומר גם הנזירות וגם שרבו כופו מדרבנן) לא ילקה. זדוחה הגמרא שאין זו יכולה להיות האיבעיא: אמר ר' מנא וכי לוקין מהלכה, אלא שהאיבעיא היא, כשנזירותו דבר תורה, והלכה יש לכוף, לוקה, ובשניהם מדבריהם אינו לוקה. הרי שנקבע שעל הלכה אינו לוקה. ומשתמע שהלכה שמדובר בה כאן היא הלכה למשה מסיני, שהרי הועמדה בניגוד לדבר תורה ולמדבריהם.⁴

אמנם מביא הצפנת פענח דלרמב"ן בספר המצוות לוקין על הלמ"מ⁵ ולמה אין לוקין על ערלת חו"ל. ומתרחץ הצפנת פענח דסבירא ליה לרמב"ם שדין ערלת חו"ל הוא דין חדש, דין בפני עצמו ואין ההלכה מפרשת שהערלה הכתובה בתורה שייכת גם בחוץ לארץ.⁶

בצפנת פענח מביא נוסף על עונש מלקות, נפקא מינה בין ערלה הכתובה בתורה לערלה שהנה הלכה למשה מסיני. בירושלמי פסחים פ"ב ה"א אמרינן שהעושה איסור מכלאי הכרם לוקה, ומפרשו הצ"פ שיליף שם דלוקה על כלאי הכרם שלא כדרך הנאתו. ובקשר לערלה נאמר שם: מערלה צריכה עשה לרחקו. פירוש, שיש בזה איסור עשה, וכפי שהגמרא ממשיכה להסביר שאין בה איסור לא תעשה לרחקו. ומפרש הצ"פ שעובר על עשה דוערלתם. והנה בב"ק קא ע"א תוס' ד"ה ולא יצבע בו, מפרש ר"ת שהכתוב וערלתם בא ללמד איסור הנאה בערלה שלא כדרך הנאתו. ומקשה שם הא בפסחים

⁴ ועיי' שם בקרבן העדה שגרס אחרת ופירש אחרת ואז אין מכאן ראייה שאין לוקין על הלמ"מ. בצפנת פענח מביא הוכחה נוספת שאין לוקין על הלמ"מ מתמורה יח ע"א. שנינו שם (יז ע"ב) ששלמים תמורתן חולדיהן כיוצא בהן, ונאמר שם יכול אף שאר קדשים כן, ת"ל רק קדשיך למעוטי חלז. הגמרא אחרי כן מסכמת, שמדובר בחלזי חטאות, דמהלכה למשה מסיני אולו למיתה, וקרא מיבעי ליה דאי עבר ואקרוב קאי בעשה. והרי משמע מזה שאין על הלמ"מ מלקות.

⁵ כנראה כונתו לדברי הרמב"ן בשרש השני בספר המצוות (מהדורות מקובלות כ"ז ע"ב, מהדורת רה"ד שעוה"ל עמ' מ"ו): רוב התורה בביאורה תלויה בהלכה למשה מסיני כדאמרינן בפרק יום הכיפורים (פ ע"א) שיעורן של עונשין הלכה למשה מסיני, והרי האוכל חצי שיעור חלב ודם... מפני קבלתנו הלכה למשה מסיני פטרנו אותה, ומפני קבלתנו חייבנו השיעור וענשנו לזה מלקות בכזית.

⁶ ועי' לעיל שהבאנו מהר"ן שלוקין על הלמ"מ. ושם מדובר בהכללת ההלכה בקרא ועל כן לוקין עליה. ועי' להלן מה שהבאנו עוד מהצפנת פענח לתרץ קושית החזון איש דעונש מלקות צריך אזהרה בתורה.

כה ע"ב איתא, דרבינא שייף ברתיא בגוהרקי דערלה, ולא יכא דאמרי שם הסביר מעשיו באמרו מידי דרך הנאה קעבידנא, הרי דשלא כדרך הנאתו, מותר. ומתוך שם בתוס' דלא הוה דרך הנאה כלל. ובצפנת פענח תירץ ל, שיטת רבינו, כלומר למה שפירש שלרמב"ם ערלת חוץ לארץ היא הלמ"מ נפרדת מהקרא ואין למדים בה הדברים הנדרשים מקרא דוקא, שהעשה דלרחקו משלא בדרך הנאה איתא רק בארץ ישראל, ובהלמ"מ אין הוא נלמד, ושלא כדרך הנאתו שרי. וזו היתה תשובת רבינא⁶. והנה אילו זאת שיטת הרמב"ם, הרי שהיה צריך להזכיר במפורש שבערלה אסור אף שלא כדרך הנאתו. וקשה בדבר יסודי שכזה לומר שאין למדין מן השמטות. והרי אף מפורש נאמר ברמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ה ה"ח דבערלה שלא כדרך הנאתו מותר ואינו נראה כלל להעמידו בערלת חו"ל. וכנראה הרמב"ם פסק כבבלי פסחים דאין ערלה אסורה שלא כדרך הנאתו, הן ערלת אר"י הן ערלת חו"ל.

ב

במשנה למלך פ"י ה"י מהלכות מאכלות אסורות קבע על פי תוס' ד"ה מאי יבמות פ"א ע"א (וכן הוא בר"ש ערלה פ"ג מ"ז), דאם בטלה קדושת הארץ כלאי הכרם בזמן הזה מדרבנן, והוא הדין לערלה⁷. ולדעת משנה למלך לדיעה זו ספק ערלה בזמן הזה גם בארץ ישראל מותר כמו בחו"ל.

6 ואפשר היה לומר שהתוס' אין מתרצים כתירוצו של בעל צפנת פענח, מפני שתוס' מכלילים את ערלת חו"ל בקרא מכה ההלכה, המרחיבה ערלה דקרא גם על חו"ל, ועל כן חלים גם בערלת חו"ל כל הדברים הנלמדים מקרא. וכשם שאמרנו זאת בקשר לחלות דין הנשרפים על ערלת חו"ל — ע' לעיל הערה 3, שבעלי התוס' למדו כסברא שייחסו האחרונים לגאונים.

7 ע' בתפארת ישראל ערלה פ"א אות ח' שפירש דערלה בזה"ל לדברי משל"מ אלו היא מדרבנן, וקיל ארץ ישראל מחוץ לארץ, שבאר"י היא מדרבנן ובחו"ל מהלמ"מ. ומשמע שסברתו שבארץ ישראל יש רק דין ערלה של תורה וכשפסקה קדושתה לענין מצוות אין לה דין חו"ל. ונראים הדברים כאילו מנותקים לגמרי דין ערלה באר"י ובחו"ל זה מזה. ופשוט יותר לומר שכשפסקה קדושת הארץ יש לאר"י לענין ערלה דין חו"ל, והערלה גם באר"י מהלמ"מ. וכן אמר בפירוש בצל"ח לברכות ל"ו, ולא כמו שייחסו לו שאמר שהערלה בזה"ל באר"י מדרבנן. וגם מה שכתב בתפארת דקיל ערלה שהיא מדברי סופרים מערלה שהיא מהלמ"מ, וודאי שבדברים שבנוגע למאכילין אותו הקל קל תחילה קלים דברי סופרים מהלמ"מ. אך לענין ספיק אפשר לומר, דערלה שהונהגה מדרבנן לא הקלו בה רבנן בספיקה יותר מאשר כל ספיקות דרבנן, לעומת זאת הערלה שהיא הלמ"מ, הרי הלמ"מ הקלה בספקותיה יותר מכל ספיקות המותרין בדרבנן. וע' קרן אורה ליבמות (חילנא תרי"ב) פב ע"ב בסופס ד"ה וכתב במשל"מ, שכתב בקשר לדברי המשל"מ שערלה וכלאים אף בזמן הזה מן התורה, שהרי נהגו בשבע שכבשו ושבע שחילקו, וכשבטלה קדושת הארץ שע"י כיבוש לא בטל חיובם.

והנה במלבושי יו"ט (שם סי' ב') חידש, ותמך יתדותיו בדברי השאגת אריה, שערלה חלותה באר"י אינה תלויה בקדושת הארץ. שהרי ערלה נאסרה מיד עם כניסתם של ישראל לארץ — לפני שכבשו וחלקו — ולכן אף כשבטלה קדושת הארץ הראשונה שבאה ע"י כיבוש לא בטלה קדושתה לענין ערלה, שהרי אינה תלויה בכיבוש, ואף בזמן הזה ערלה נוהגת בארץ ישראל מן התורה גם למאן דאמר שקדושה שניה בטלה. ועיין שם שמביא ראיה שערלה בזמן הזה לכל הדיעות באר"י מן התורה וספיקה אסור, שהרי במס' ע"ז לה ע"ב אמר ר' נחמן בר יצחק שגזרו על גבינת גוי משום שמעמידין בשרף ערלה. וגזירה זו אמרה שם הגמרא (לה ע"א) שהיא גזירה חדשה בימי ר' ישמעאל ור' יהושע, והוא לאחר חורבן הבית. ואילו ספיקה לאחר החורבן מותר גם באר"י, אין מקום לגזור בגבינה, ומה עוד בחו"ל, שלדברי הריטב"א נגזרה משום ערלת אר"י, אלא ודאי ערלת אר"י ספיקה אסור שהיא מן התורה.

והנה ראיתו זאת אינה הכרחית. הרשב"א בתשובה (ח"ד סי' ק') נשאל כבר שאם מעמידין בארץ ערלה הרי מעמידין גם בזקנה והוי ספק, וספיקה מותר, וגם מעמידין בשאר דברים מלבד בשרף ערלה, ולמה גזרו בגבינת עכו"ם משום שרף ערלה. והרשב"א בתשובתו כתב דבאיסורי כותים החמירו ועילה מצאו להתרחק מהן ועשו ספקן כודאן⁸. הרי שמכך אין להביא ראיה.

ובמלבושי יו"ט דן שם במציאת נימוק לכך שחלה שאף היא נהגה בשבע שכבשו ושבע שחילקו הרי אמרינן בכתובות כה ע"א לדברי ר"ה בריה דר"י שמכיוון שבטלה קדושת הארץ דיהושע אינה אלא מדרבנן שבימי עזרא לא היתה ביאת כולם. ונדחק בדבר.

ופשוט נראה לומר כדברי הקהלות יעקב ח"ט (סנהדרין—פסחים ירושלים תשי"ד) סי' ב' בליקוטים, שגם מצוות שנתחייבו עם ביאתן לארץ היתה ביאה של התחלת הכיבוש, ושכבטל כיבוש בטלה גם הביאה של התחלת הכיבוש ושה לענין ביטול קדושת הארץ דין ערלה לדין תרומות ומעשרות⁹.

8 ועי' עוד להלן מה שנביא בשם החוון איש.

9 כל האמור כאן הוא על יסוד שנתקדשה ארץ ישראל למצוות אלה שלא היה בהן לימוד מיוחד שנתחייבו מיד עם כניסתם לארץ, רק אחר שבע שכבשו ושבע שחילקו, מפני שאז היתה ארצם שלהם ונתקיים בהם שדך, זרעך, ארצך, קצירך וכדומה. וזה לשון ר' חננאל (מובא בשיטה מקובצת כתובות כה ע"א) "אפילו כשהיתה מקצת הארץ ביד ישראל ומקצתה ביד אומות העולם כמו עתה בזמן הזה, נתחייבו בחלה מן התורה, אבל אין חייבין בתרומה עד שתהא ארץ ישראל כולה ביד ישראל". וכך מפרש הראב"ד בתור"כ ריש בהר פ' ג': לארבע עשרה נתחייבו במעשרות — וכתוב עשר תעשר את כל תבואת זרעך וכו' זרעך המיוחד לך. אכן יש לו לראב"ד שם גם פי' שני: אי נמי משום דקודם שחלקו הו' ליה הפקר, דכתיב ובא הלוי כי אין לו חלק ונהלה עמך יצא הפקר שידו וידך שווין בו (שני הפירושים הובאו גם במיוחס לר"ש שם). והנה לפי פירוש זה אין קדושת הארץ למצוותיה תלויה בכיבוש וחילוק כלל, אלא אפשר לומר שבעיקרון נתחייבו עם כניסתם לארץ בכל המצוות, ואלה שלמעשה החלו בקיומן רק

ג

מול הסוברים שאף לדעת האומרים שקדושה שניה לא קדשה לעתיד לבא הרי ערלה בזה"ז היא מן התורה ומתוך כך ספיקה אסור — כאמור לעיל — הרי דעת המשנה למלך, שאם בטלה קדושת הארץ הרי היא בטלה גם כלפי חלות מצוות ערלה¹⁰. ומפורש אומר המשנה למלך שלדיעה זו ספק ערלה אף באר"י מותר בזמן הזה.

אחרת היא דעתו של החזו"א (ערלה סי' יא ס"ק ת), אף לדעת הסוברים שבטלה קדושת עזרא, וערלה בזמן הזה באר"י מהלכה למשה מסיני, ספיקה אסור. גם אחרי שבטלה קדושת עזרא גזרו רבנן לנהוג מצוות התלויות בארץ, וכיוון שבערלה עיקר החילוק בין א"י לחז"ל הוא לענין ספיקא, החמירו חכמים לנהוג חומרת אר"י לענין ספיקא גם בזמן הזה. מדבריו משמע שאין הכרח לומר שכולם סוברים שערלה בזמן הזה היא מן התורה, אלא אף לסוברים שהיא מהלמ"מ ספיקה אסור משום דרבנן החמירו בדבר. החזו"א מביא — כשם שהביא המלבושי יו"ט — ראיה מגזירת גבינת עכו"ם משום

אחרי כיבוש ותילוק, הוא, משום דחסר היה פרט בחיוב קיומן, והוא הפרט למעוטי הפקר. ואף בשביעית אפשר לומר שלא נתחייבו אלא אחר שש שנים זריעה וקצירה וכו'. וביסוד אין הבדל בין המצוות התלויות בארץ השונות.

נשאלתי: הרי גמרא בכתובות כה, ע"א אומרת לרבנן דבי רב שאפילו למיד תרומה בזה"ז דרבנן חלה דאורייתא שהרי ז' שכבשו ז' שחילקו נתחייבו בחלה ולא נתחייבו בתרומה. הרי שלא נתחייבו. ותשובת הדבר בצדו, שפירש רש"י, דהורשה חלה היא דרשת ר' ישמעאל מן בבואכם שמשונה ביאה זו. ואכן אליבא דר' ישמעאל אין לפרש אלא שבעיקרון התחייבו בתרו"מ רק אחר כיבוש וחלוקה, ובחלה כבר בבואם. אבל אם נפרש שרק מחמת הפקר לא נתחייבו בתרו"מ, הרי שכל ביאה היא מיד בבואם. ואולי בדרך זו נוכל להסביר דברי ערוך השלחן העתיד, שתמהתי עליהן בשעתו (ע' חקר ועיון ח"ג עמ' כו). בערוך השלחן העתיד כתב (סי' ג סע' א') שמיד עם כניסתם לארץ נתחייבו בתרומות ובמעשרות. ורק בשמיטין ויוכלות נתחייבו לאחר שכבשו וחילקו מפני ששם כתוב שוך, ובענין שוך המיוחד לך. אך בתרומות ומעשרות כתוב רק דגנך. תבואת זרעך (כלומר שהיכול יהיה שלך). והבאתי שם המקורות בחז"ל וכדאשונים שלא נתחייבו בתרו"מ ובמתנות עניים אלא לאחר י"ד דכיבוש וחלוקה. ואולי התכוון בעל עה"ש לפרש כפירוש השני של הראב"ד, וסרה בזה קהיות התמיהה. וע' גם בעמק הנצי"ב לספרי עקב פ' ה' שלמד שבז' שכבשו ז' שחילקו לא נהגו תרו"מ ממשמעות זרעך דגנך ולא הפקר, וכן לקט שכחה ופאה חיובם היה רק מהזמן שלא היה היכול הפקר ולא היו ידך וידו שחים בו.

10. בקרן אורה ליבמות פב ע"ב בסופו מניח בפשטות, כי המשל"מ באומרו שלסוברים שקדושה שניה לא קידשה לעתיד לבוא, הרי בטלה הקדושה גם לענין חדש וערלה, מתכונן לייחס זיעה זו גם לרמב"ם. ובאבן האזל פ"ו הל' בית הבחירה הט"ז אות ב' כתב, ומשמע מדברי המשל"מ, דכן דעת הרמב"ם. והקשה עליו. ונעלם ממני מה הכריחם לכך. המשל"מ אמר דבריו לדעת התוס' ולא לדעת הרמב"ם.

שמעמידין בשרף ערלה. אבל הוא דוחה ראייה זו. לדבריו מספיק שבאיזה מקומות היו רוב המעמידים מעמידים בשרף ערלה כדי לגזור בכל המקומות — וע' מה שהבאנו לעיל בשם הרשב"א בענין. ראייתו שספק ערלה בזמן הזה אסור, הוא מערלה פ"ג מ"ט. שם נאמר שספק ערלה באר"י אסור ובסוריא מותר ובחו"ל יורד ולוקח וכו'. אילו היה ספק ערלה מותר בארץ בזמן הזה, הרי היה דין אר"י ודין סוריא שוה לענין ספק. לעתיד לבוא סוריא תהיה אר"י ודינה כדין אר"י וספיקה יהיה אסור, ומה זה שחלקה המשגה בין אר"י לסוריא. אם על העבר, מאי דהוה הוה. אלא ודאי משנה זו דנה בזמן הזה, ובזמן הזה ספק בסוריא מותר ובארץ ישראל אסור.

בנמקו הדברים אמר החזו"א ששיקר החילוק בין אר"י לחו"ל בערלה הוא לענין ספק. ואמר החזו"א דבר זה לכל הדיעות, גם לבעלי התוס' שסוברים שבטלה קדושת הארץ בזמן הזה. ונראה שלא מסתבר ליה לחלק בין הדיעה שערלת חו"ל הנה ע"י הלכה למשה מסיני בכלל בדיני ערלה מן המקרא ואז ההבדל היחיד בין אר"י לחו"ל הוא באמת לענין הספק — או שהיא הלכה עומדת בפני עצמה ואז שונים דיניה מדין ערלה שבארץ.

ואכן מצאנו בגליונות של החזו"א לחידושי ר' חיים שהנו חולק על הנסיון לומר שמחלוקת עקרונית היא בין הגאונים והרמב"ם ולגאונים לוקין על ערלה בחו"ל מן התורה ונוהג בה רבעי. לדעת החזו"א כולם יודו שאין לוקין על ערלת חו"ל כיוון שעונש מלקות צריך אזהרה בתורה¹¹. ומה שאמר הרמב"ם שאין רבעי נוהג בחו"ל „שלא אמרו אלא בערלה" אין פירושו, כפי שפירש ר' חיים, שלדעת הרמב"ם הערלה היא הלמ"מ העומדת בפני עצמה ולא נאמרה הלכה אלא בערלה ולא ברבעי, אלא אפשר לומר שלשון חכמים שהערלה הלכה כוללת גם נטע רבעי, ומה שאמר הרמב"ם „שלא אמרו" הכוונה שחכמים לא אמרו בשום מקום שרבעי נוהג בחו"ל, ורק אמרו לנו שערלה נוהגת בחו"ל.

ולדעת החזו"א גם לשון בה"ג והשאלות שהסבירו, דהא דכתוב וכי תבואו בערלה בא לומר זמן ביאה, אינו כדי להסביר שערלה בעצם כלולה בקרא, ורק להסביר למה נאמר אז וכי תבואו — הרי זה נוהג גם בחו"ל. הם

11 בצפנת פענח (שם) כשכתב שלרמב"ן לוקין על הלכה למשה מסיני ציין לעיין בהלכות טומאת מת פ"ב ופ"א ה"ב. ונראה לי שבצינו לפ"ב התכחן לה"י, שם נאמר, שטומאת עצם אחד הלכה מפי השמועה, לפי שנאמר כל הנוגע בעצם למדו מפי השמועה אפילו עצם כשעורה מטמא במגע ובמשא. ולפי שטומאתו הלכה הרי הוא דין תורה, ולא מדברי סופרים. הרי לנו דוגמא להלכה המתחייבת לקרא והנה דין תורה.

ובפ"ב ה"ב פוסק הרמב"ם, שטומאת משא במת, אף שלא נאמרה במפורש בתורה, הרי היא דין תורה, אף שנלמדת בעצם מטומאת משא ונבלה. והרמב"ם מביא דוגמאות נוספות לדין תורה, אף למה שלא כתוב במפורש. איסור הבת לבוא עליה לא נתפרש, אך נתפרש איסור בת הבת וכלול בזה איסור הבת. איסור אכילת בשר בחלב לא נתפרש, אך הוא כלול באיסור בישול. וכלשון הרמב"ם: ויראה לי ששתק ממנה (כלומר מטומאת משא המת) הכתוב כדרך ששתק מאיסור הבת, לפי שאסר בפירוש אפילו

התכוונו להסביר, שלא נאמר שערלה נהגה באר"י ובחו"ל מדין הלמ"מ לפני זמן ביאה, שרק עם זמן ביאה נהגה ערלה בין באר"י ובין בחו"ל, ולא שלפני זה נהגה בארץ מהלכה ומזמן הביאה נהגה מקרא.

בישולו, וכך שתק מטומאת משא במת, לפי שטימא בפירוש אפילו טומאת אהלו כל שכן משאו. והנה הביא המלבושי יו"ט גם מהר"ן בפי כלל גדול (עי' לעיל) עונש מלקות על הוצאה מהכללת הלכה למ"מ בקרא. ולדעת החו"א כנראה יהיה צורך לחלק, בין הכללת ההלכה בכתוב, ובין הרחבת האיסור ע"י ההלכה גם מעבר למה שנאמר במקרא. וצ"ע.

כל המתודה בדברים ולא גמר בדעתו לעזוב הרי זה דומה לטובל ושרץ בידו (הלכות תשובה, פרק ב, הלכה ג).

כתבו חכמי הערב שהתשובה השב בדרך הזאת היא תשובת הזאב, הניחו במשליהם דרך צחות, כי זאב אחד בחור הלך אצל זאב זקן ללמוד הימנו דרכי התשובה, כי היה ירא לנפשו על חטאיו מאשר כל ימיו למד לטרוף ורמס וטרף ואין מציל, והיה הזקן מיסרו ומלמדו דרכי התשובה. עודם מדברים והבחור נשא עיניו והנה רחל באה, ויאמר אל הזקן בקצר מלה: מהר אבי כי רעב אנכי ואלקיד הקרה לפני. זה דבר השב לא ל דבר שפתיים, מתודה בפיו ולבו לשוב לחטאיו.

רבינו מנחם המאירי: חיבור התשובה, מאמר א, פרק ט

אריה כרמל ויהודה לוי

ראות העינים בקביעת ההלכה

א. היתר הזיזין שבעדשים

בסוף פ' אלו טרפות (חולין סז): „הזיזין שבעדשים, היתושים שבכליסיים, ותולעת שבתמרים ושבגרוגרות" מותרים באכילה אם גדלו בתוך הפירות אחר תלישתם מן הקרקע. וכן נפסקה הלכה בשו"ע (יו"ד סי' פ"ד ס"ד). וגם בהתליע הפרי במחובר לדעת רוב הראשונים מותרת התולעת באכילה כל זמן שלא ליחשה, וכך נפסקה הלכה (יו"ד שם ס"ו). וטעם הדבר ניתן ללמוד ממה שאמרו בגמרא שם „דרני דבישרא (תולעים הנמצאים בין עור ובשר — רש"י) אסירי"; והגמרא מפרשת טעם איסורם מפני שאינם ניתנים בשחיטה. ופירש"י ז"ל: „ואלו שגדלו בתוכה עד שלא נשחטה באו מאיסור אבר מן החי ושחיטת הבהמה לא אהניא לדידהו". משא"כ תולעים שבדגים, שהם מותרים, כי הדג אינו צריך שחיטה „והני כי קא גבלן בהיתרא קא גבלן". הרי שנחשבים כחלק מן הגוף שממנו גדלו. וכמו כן נראה שהשרץ שבפרי נחשב כחלק מן הפרי שגדל ממנו. [ולפ"ז לכאורה תצטרף התולעת לשיעור כזית לחייב את האוכלו בברכה אחרונה]. (וזה שאסורים לאחר שפירשו, יש על זה ריבויים מיוחדים בספרא, ע"י בס' המצוות להרמב"ם ז"ל ל"ת קע"ז וקע"ח).

ולכאורה היתר זה צריך עיון לאור מאי דקימא לן „היוצא מן הטמא טמא" (בכורות ה:), וכן נפסק בטוש"ע יו"ד סי' ע"ט ס"ב), והרי התולעים הללו גדלות מביצים שהטילה שם אמן, שהיתה אסורה שכן שרצה על הארץ — ואיך התירו חז"ל את הולדות שיצאו ממנה. ונראה שחז"ל לא התחשבו עם הביצים האלה, שהן קטנות כל כך עד שאי אפשר לראותן, והתולעים נחשבות כגדלות מן הפרי, שכן נראה הדבר לעיניים.

ונשאלת השאלה: הניחא בדורות הראשונים שלא ידעו על הביצים הללו, מובן שהתירו את התולעים היוצאות מהן. אבל היום, שניתן לראות את הביצים הללו על ידי זכוכית מגדלת (שנקראת מיקרוסקופ), איך נחיר את התולעים בעוד שברור לנו שהן יוצאות מן הטמא?

והנה בעל ערוך השלחן ז"ל הביא סברה להתיר אכילת שרצים קטנים מאד החיים במים שלא ניתן לראותם אלא בזכוכית מגדלת, שכתב (יו"ד סי' פ"ד ס"ק ל"ו): „לא אסרה התורה במה שאין העין שולטת בו, דלא נתנה תורה למלאכים, דאל"כ הרי כמה מן החוקרים כתבו שגם האויר מלא ברואים דקים מן הדקים וכשהאדם פותח פיו בולע כמה מהם". ונראה שכוונתו במה שכתב „לא אסרה תורה במה שאין העין שולטת בו דלא נתנה תורה וכו'" היא כך: הנה התורה אסרה את השרצים סתם, והיה עולה על הדעת שכללה בזה כל השרצים אפילו הדקים שבדקים, גם אלה שאי אפשר לראותם אלא ע"י כלים כמו זכוכית מגדלת, וניחא, כל זמן שלא היו כלים כאלה, היו כל העולם אנוסים בדבר, ואנוס רחמנא פטריה. אבל כשיהיה לנו כלי כזה ונוכל

לראותם; נסתלק- האונס-ונצטרך- להקפיד על אכילתם. אבל אין סברה לומר כן, שודאי לא תכשיל התורה כל הדורות ההם. שלא היה להם כלי כזה, והדורות הללו היו זקוקים לידיעה של מלאכים כדי להשמר מאכילת שרצים. ולכן מוכרחים אנו לומר שהתורה לא כללה את אלה באיסורה. ואף על פי שכנראה סברה זו מחודשת היא, הרי מצא לה סמך בסברת חז"ל, לא ניתנה תורה למלאכי השרת" שבה התירו כמה דברים (ברכות כה: וש"ג).

ולפי הסברה הזאת י"ל שאין הויזים שבעדשים וכו' נחשבים כדבר היוצא מן הטמא, כי הרי לפי ראות העיניים הם יוצאים מן הפרי בו גדלו.

ב. היתר אכילת שרצים קמנים מליראות

באותו סגנון כתבו עוד כמה פוסקים אחרונים שאין לנו להתחשב בשרצים, אלא במידה שעיינינו רואות אותם בלי להודקק לכלים. כן כתב בעל חכמת אדם ז"ל (בינת אדם, שער או"ה סי' ל"ד) על מה שכתב מחבר אחד (ס' הברית) לאסור שתיית חומץ משום שהוא מלא תולעים קטנות מאד שאינן נראות אלא בזכוכית מגדלת. וכתב בעל חכמת אדם: „הבל הוא, שהרי התורה אמרה בנוזר חומץ יין וכו' מכלל דלאחריו שרי, וכ"כ ברות וטבלת פתך בחומץ. וכי התורה תסתום באיסור לאו". בזה אמנם הוכיח שודאי מותר, אבל טעם להיתרו לא כתב. ובהמשך דבריו, על מה שכתוב שם שבקשר הביצה נראה תרנגולת, הסיק „ולא אסרה תורה מה שבכוח אלא מה שיצא לפועל". אבל נראה שאין זה שייך לשאלת התולעים. גם ר"ש קלוגר (טוב טעם הדעת,

1 וכעין זה איתא בתמורה (לא.) גבי אפרוח של יונה שאמו היתה טריפה (למ"ד טריפה ילדה) דמותר למזבח, ואפי' ר' אליעזר (שסובר בעלמא זוז"ג אסור) כאן מודה כי „אימת גדלה לכו מסרחא וכי אסרחא עפרא בעלמא הוא". וכמו ששם הסירחון מפסיק בין אם לולד להפקיע דין היוצא מן הטמא, כן גם כאן יש לומר שהקטנות וההעלם מפסיקים.

ויש מקום לעיון, דבהגהת הרמ"א יו"ד פ"ד ס"ו כתב „ופעמים נמצא בפרי כמין נקודה שחורה והוא מקום שמתחיל התולעת להתרקם וצריך ליטול משם בעומק דאסור כמו התולעת עצמו". מהלשון משתמע דמירי בביצת השרץ ואוסרה כתולעת עצמה. אבל אינו כן; עיי' בשו"ת הרשב"א ת"א סי' רע"ה (שהיא מקור הדברים) שזוהי דעת השואל שם ש„בפולין החדשים... מצוי בהן במקום הרחש משהו שחור וניכר הראשו של רחש וגופו אינו ניכר וכו'". ושואל אם אסור רחש זה שבריתו אינה נבמרת אבל בתשובתו כותב הרשב"א „הרחש הוא מיד גודע מקומו שמקומו משחיר. וכלו הוא נברא וזה קטן מאד מאד וכמה פעמים נסינו ונוטלין אותו ממקומו ומניחין על צפורן האצבע והוא רוחש והולך ולפיכך... נוטלין קצת בעומק וזוהי בדיקתו והכשרתו". אמנם מסיים שם שאפילו לדעת השואל שנתרקם קצתו היינו אוסרים אותו, היינו הרשב"א לשיטתו, כמש"כ שם, שהוא אוסר בהתליע במחובר. אע"פ שלא ריחש. אבל עכ"פ אין כאן זכר לביצת השרץ.

מ"ת, קונטרס אחרון סי' נג) כתב: „ואם לא משגחינו בזה עולמי עולמים, בע"כ דראיה בכלי זה לא ראייה הוי".

אמנם הוא מחליט שאין ראייה כזו ראייה, אבל טעם לא פירש, (ומה שדימה זה לסכין של שחיטה, שעל ידי זכוכית כזו נראות בו פגימות, לא ירדנו בזה לסוף דעתו, שהרי בסכין אין הפגימה אוסרת אלא העיקור, ואין זה שייך בפגימות קטנות כאלו, שאינן מעכבות את הציפורן).

גם הגר"מ פיינשטיין שליט"א, הלך בדרך זו (אגרות משה יו"ד ח"ב סי' קמו ד"ה ומה שכתר"ה, וכעין זה גם באה"ע ח"ג סי' לג ד"ה אבל): „ובהכרח שאינם בכלל שקצים שנאסרו בתורה... כי לא הוזכר זה [ראייה דרך זכוכית מגדלת] בגמרא, וכל הדורות הכשרים הגאונים הצדיקים והחסידים לא השתמשו במיקראסקאפ, וברור שהם קיימו כל דיני התורה ולא נכשלו בשום דבר אף באונס". היינו שמוכיח היתר הבריות הקטנות מההנחה שהגאונים וכו' לא יתכן שנכשלו באכילת שרצים, כנראה על סמך אמרם „השתא בהמתם של צדיקים אין הקב"ה מביא תקלה על ידיהם, צדיקים עצמם לא כש"כ" (יבמות צט:). בהמשך דבריו הוא משווה את הדין גם לגבי רבוע שבתפילין ופגימת סכין השחיטה, שאין לנו לגביהם אלא ראות עינינו. והרי גם הוא מוכיח שלא מסתבר שיהיו אסורים אבל גם הוא אינו מסביר יסוד להיתרם. [מאיידך, בשאלת יעב"ץ (ח"ב סי' קכד) מזכיר בדיקה ע"י זכוכית מגדלת ואוסר שרצים שנראים על ידיה. אבל שם אולי הכוונה רק לשימוש בזכוכית זו כדי להקל בגילוי השרץ, אבל השרץ אפשר לראותו גם בלעדית, אם בקושי].

מדברי הפוסקים האלה משתמע לכאורה שסברו שכל שלא ניתן לראיית אדם בלי כלי עזר נחשב על פי ההלכה כאילו אינו קיים כלל. זו אמנם סברה המתקבלת על הדעת, אבל לא ראינוה בשום מקום במפורש, וודאי לא בגמרא, והרי היא לכאורה מחודשת לגמרי.

אך הנה תאיר השי"ת את עינינו והראנו מקור מפורש בדברי תו"ל להיתר כזה, והיינו מה דתני בתורת כהנים (על ויקרא יא, ב):

„וזאת החיה אשר תאכלו, מלמד שהיה משה איחז החיה ומראה להם לישראל ואומר להם זו תאכלו וזו לא תאכלו; את זה תאכלו מכל אשר במים, זה תאכלו וזה לא תאכלו, את אלה תשקצו מן העוף, את אלה תשקצו ואת אלה לא תשקצו, זה לכם הטמא, זה טמא וזה אינו טמא".

הרי ברור מכאן שנאסרו רק אלה המינים שהיה משה מראה לישראל בידו. (ואף שהוזכרו שם רק שרץ המים ושרץ עוף מסתבר שהוא דין נמי לגבי כל השרצים). הרי שכבר במתן תורה רמז לנו הקב"ה: „אלה — להוציא את החידיקים".

ג. ראות עיני האדם בקובע את ההלכה

בהקשר לעוד דינים אחדים כתבו הפוסקים שאין להתחשב בעובדות אלא במדה שהן נראות לעיניים בלי כלי עזר.

(א) בעניין דגים טהורים - כתב בעל תפארת ישראל (ע"ז פ"ב בועז אות ג): „ולו"מ (ולולא דמסתפינא) היה נ"ל דכל שאין גראה בלי זכוכית לא נקרא קשקשת, דצריך שיהיה לבוש". והרי הסביר את ההלכה אבל מאיזך אין הלכה זו שייכת אלא לגבי קשקשות.

(ב) בדין מוקף גוויל בכתיבת ס"ת כתב הרד"ב וידנפלד מטשיבין ז"ל (שו"ת דובב מישרים ח"א א') „דלפי חוש הראות גראה שהוא נגיעה ממש, שפיר חשוב בכלל נגיעה" ודימה זאת למחלוקת האחרונים בשלמות הקלף בתפילין (שו"ע או"ח סי' לב, סי' ג), וכתב המג"א בשם הב"ח להכשיר בנקב קטן שאינו גראה לעיניים, בעוד הט"ז שם פוסל כל זמן שרואים אותו נגד השמש. ומסיק דבנידון דידן גם הט"ז מודה „ודאי שהעיקר הוא חוש הראות". ואף שהדבר מתקבל על הדעת, במקרה דנן, גם הוא לא פירט זו מינא ליה. ור"א פאלק שליט"א (שו"ת מחזה אליהו סי' צא) מביא כמה סוגיות שמשתמע בהם שהולכים לפי ראות עיני בני אדם בלי לדייק.

(ג) בדברי ר' יוסי (כלים פי"ז מ"ו) לגבי שיעור כביצה: „וכי מי שיודיעני איזוהי גדולה ואיזוהי קטנה, אלא הכל לפי דעתו של רואה". ומביא עוד מה שכתב על זה ר"י קניבסקי שליט"א שר' יוסי חידש כאן שאין שיעורי תורה לפי הדיוק האמיתי של השיעור, אלא שיעורו האמיתי הוא לפי דעתו של הרואה.

(ד) בעשיית כלי המקדש מסיקה הגמרא (בכורות יז:): „שאני החם דרחמנא אמר עביד, ובכל היכי דמצית למיעבד ניתא ליה" — „ולעולם לא צמצמו יפה" (רש"י שם).

(ה) בריבוע של בתי התפילין כתב מעדני יו"ט (על רא"ש הלכות קטנות, הל' תפילין סי' ט סק"מ): „והוי יודע שא"א לעשות שום מרובע בדיוק, אלא צריך שיכווין כפי שאפשר לו לעשות. וממתני' דפ"ד דעירובין... וחכ"א מרובעת כטבלא מרובעת, פי' רמב"ם וז"ל אמרו כטבלא מרובעת לפי שאי אפשר במלאכה לעשות מרובע בדיוק ולפיכך הודיע שדי לנו שיראה כמרובע כפי היכולת של האדם כמו הלוחות המרובעות...".

(ו) רשב"א (שער המים, סוף תורת הבית): „באין זחילה ניכרת כשר, דאם לא כן אין לך מקוה כשרה".

(ז) רש"ז אורבאך שליט"א (קובץ מאמרים) כותב שהקול הנשמע מבו אדם דרך מכשיר כמו טלפון ורמקול ומכשיר שמיעה, בכל אלו אין לקול דין קול האיש אלא קול הכלי. ומביא שם (ע"מ 40, בהערה) בשם חזו"א ז"ל „שאינ זה כ"כ פשוט ויתכן דכיון שהקול הנשמע נוצר ע"י המדבר וגם הקול נשמע מיד כדרך המדברים, אפשר דגם זה חשיב כשומע ממש מפי המדבר או התוקע". גם מדברי חזו"א אלה משתמע שמתחשבים רק במה שאנו חשים ולא במציאות המדוייקת.²

2 וכתב על זה רש"ז אורבאך שליט"א. וכמדומה לי שצריכים לומר לפי"ז דמה שאמרו

מדברי כל הפוסקים הנ"ל משתמע שסברו שכל שלא ניתן לראיית אדם או להרגשתו, בלי כלי עזר, נחשב על פי ההלכה כאילו אינו קיים אלא הכל נחשב כמו שהוא נראה. ואולי על כולם נאמר שלא ניתנה תורה למלאכי השרת, אבל לכאורה היה להם לפרש זאת. וכלי עזר, שאין להתחשב בו, מסתבר שהיינו כל כלי שלא היה כמוהו בזמן מתן תורה. והרי זה מעין סברת החוות דעת (סי' צח, ביאורים ס"ק ג, ד"ה מעתה) שכתב שמה שנחשב מין במינו, היינו,, שהיה להם שם אחד בשעת נתינת התורה". [ואולי חולק עליו במקצת החזו"א שכתב. בענין קביעת הטריפות (יו"ד טריפות ה, ג) שהזמן הקובע הוא סוף אלפיים תורה, דהיינו תקופת חתימת התלמוד, עי"ש: "...רב אשי ורבינא סוף הוראה... והיה קביעת הטריפות כפי השגחתו יתב' בזמן ההוא". (כך שמענו מפי רז"ג גולדברג שליט"א).

ד. הורג כינה בשבת

על ידי הסברה הנ"ל אפשר לתרץ גם קושיא אחרת ידועה בהורג כינה בשבת, שהחכמים התירו זאת משום שאינה פרה זרבה (שבת קז:). וז"ל הר"י למפרונטי ז"ל בפחד יצחק (ערך צידה אסורה. דף כא:): "אי לא דמיסתפינא אמינא דבזמננו (בערך ה"א ת"ע — ת"פ) שחכמי התולדות הביטו וראו וידעו וכתבו דבל בעל חי ויהיה מי שיהיה, הוה מן הביצים וכל זה הוכיחו בראיות ברורות, א"כ שומר נפשו ירחק מהם ולא יהרוג, לא פרעוש ולא כינה". ואף שאל על כך את רבו ר' יהודה ב"ר אליעזר בריל ממנטובה, והוא קיים דין הגמרא והטיל ספק בדעת החוקרים, וז"ל, "אכן חסר דעת החוקר, אין שכלו מגיע לעומק חכמת הטבע ומעשה בראשית כי רב הוא". ואעפ"כ עמד הר"י

בגמ' אם קול הברה שמע לא יצא היינו מסני שקול הברה נשמע קצת לאחר קול אדם, משא"כ בטלפון ורמקול, ולענין הוא חידוש גדול מאד ואין אני מבין אותו. וכדי לישב את דברי בעל חזו"א אפשר לומר שקול הברה איננו בת קול, אלא תערובת של קולות. כך פירש שם המאירי. וכן סי' המנוחה (על הרמב"ם ה"י שופר. א, ח) וז"ל: "שמתבלבל הקול, ונראה כאילו אחר מדבר כנגדו". וכן משמע גם מהגמרא ביומא (י"ט:): "יקירי ירושלים לא היו ישנים כל הלילה כדי שישמע כ"ג קול הברה ולא תהיה שינה חוטפתו". ולפי זה אם הקול היוצא מהרם-קול דומה מאד לקול המדבר אולי איננו בכלל קול הברה. ועי' כל זה באריכות בקונטרס "התוקע לחוך הבור וכו'" של פרופ' ר' זאב לב נ"י (קובץ נועם חכ"ג).

לכאורה היה כאן מקום לטעון להיפך. במצב שלא היה הקול נשמע בלי הרם-קול, אולי שמיעה על ידי כלי בכעין זה איננה נחשבת שמיעה, כמו שראיה דרך זכוית מגדלת איננה נחשבת ראיה. אבל זה ליתא שהרי' לא אמרנו ששרץ הנראה ביום נחשב בלילה כאילו אינו, שאי אפשר לראותו אז, אלא אמרנו כן רק אם בשום פנים אי אפשר לראותו, בלי כלי שהיה קיים בזמן מתן תורה. וכן גם כאן, אילו היה השומע מתקרב למדבר היה שומע גם בלי הרם-קול ולכן קולו נחשב קול גם אם למעשה הוא שומע רק בגלל הרם-קול.

למפרונוטי על דעתו בזה. והביא ראיה ממה שאמרו בפסחים (צד:). שחכמי ישראל הודו לחכמי או"ה; ע"ש.

ולפי הנ"ל אין כאן קושיא כלל ממה שידוע שכל שרץ בא משרץ ואין הכינה מתהווה מן הזיעה ממש, כי אם הביצה כה קטנה עד שאי אפשר לראותה אלא ע"י זכוכית מגדלת, הרי כאילו אין כאן ביצה; והשרץ הבא מן הביצה שאינה נראית ואח"כ גדל מן הזיעה עד שאפשר לראותו, הרי לפי ראות עינינו הוא גדל מן הזיעה בלבד ונכלל במה שאמרו שאינה פרה ורבה.³

3 כאן כדאי להעיר על דברי רמב"ם בהורג פרעוש בשבת (הל' שבת יא, ב). שם הוא כותב שהפרעוש נתהווה מן העפר, אע"פ שבגמרא (שבת קז:) מפורש שהוא פרה ורבה. ודבריו צריכים עיון, איך הוא חולק על דברי חז"ל בענין המציאות, אם כי אינו חולק על דבריהם להלכה, שהרי לדבריו גם המתהווה מן העפר חייבים על הריגתו, וע"י מגיד משנה שם.

ויש להביא מכאן סימוכין לדעתו של הרא"א דסלר וצ"ל שאמר במקרים כאלה שהטעם שנתנו חז"ל לאיזה דין לכאורה אינו לפי המציאות הידועה כיום, שאין לזוז מההלכה בשום אופן, בין לקולא בין לחומרא (ודלא כדעת הר"י למפרונוטי הנ"ל) כי הלכה לחוד והסבר שניתן להלכה לחוד, ואת ההלכה ידעו בקבלה מדורי דורות, אבל ההסבר המוזכר בגמרא אינו הטעם היחיד האפשרי בענין, ולכתחילה עלינו לפרש דבריהם באופן שיתאימו למציאות הידועה בימינו, ואם לא נצליח בזה ניתן לחפש הסברים אחרים שבהם יתקיים הדין על מכונו לפי מציאות זו. ע"י מכתב מאליהו כרך ר' (עומד להופיע בע"ה), מכתב בענין דרשות ואגרות חז"ל, הערה 4, ששם ניתנו דוגמאות אחדות לזה.

והנה הקב"ה מחלק מעצם הנהגתו לכנסת ישראל, להיותה שותפת עמו בהשלמת הבריאה, שיהיה הוא ית' מתקן מצד אחד, והיא מצד אחר, ומיניה ומינה יסתיים התיקון השלם. ובבחינה זאת אמרו ז"ל במדרש (שהש"ד ה, ב; וילק"ש שם): „יונתי תמתי – תאומתי“.

רמח"ל: דעת תבונות סי' קנח

ביצה חיה – אוכל או משקה

שנינו במשנה נדה ג, א: כל שחייב במעשרות מטמא טומאת אכלין וכו'. ובגמ' שם: לאתויי בשר ודגים וביצים. הרי שביצה דינה כאכל, דמטמאה טומאת אכלין. אלא שיש לומר שמדובר בביצה מבושלת, שסתם ביצה נאכלת ע"י בישול. אבל בביצה חיה יש לדון אם מטמאה טומאת אכלין. ויש בזה נפ"מ לענין ברכה אחרונה בכזית כאוכל, או ברביעית כמשקה, וכן לענין שיעור ענוי ביום הכפורים.

והנה בסנהדרין ה, ב מבואר שמי ביצים אין מכשירים אוכל לקבל טומאת. אבל לא מבואר שם טעם הדבר. ומצינו בזה שני פרושים. ב"ד רמ"ה מבאר דהוי כמי פירות שאינם מכשירים משום שיש להם שם לווי. ומביא כן מתו"כ פרשת שמיני (פר' ח, א). ולפנינו בתו"כ ליתא מי ביצים [גם בשני כת"י של התו"כ, ובספרים שהעתיקו ברייתא זו מהתו"כ (ילקוט"ש מדרה"ג ולק"ט) לא נמצא בהם כנוסח הרמ"ה מי ביצים]. זכן מבואר בשו"ת הריב"ש סי' ס"א שמי ביצים אין מכשירים מפני שהם מי פירות. וכן משמע גם משו"ת הרדב"ז ח"ח סי' קפ"ח עיי"ש: אבל בשו"ת מקדמונים סי' ב (בגנזי ירושלים חוב' ב' במהדורה חדשה עמ' עה. והם מתקופת הגאונים) מפרש שמי ביצים אין מכשירין, דהחלבון והחלמון של ביצה אינם חשובים כמשקה, כי הביצה מאכל היא ולא משקה. הרי לפנינו מחלוקת ראשונים אם ביצה חיה יש לה תורת משקה או תורת אכל.

ומצינו שנחלקו בזה גדולי האחרונים. בשו"ת חתם סופר יור"ד סי' יט כתב שביצה חיה הוי אכל ולא משקה. וכ"כ בספר או"ש הל' טו"א פ"ח הי"ג דלענין יוהכ"פ שיעורה בככותבת כמאכל. ובספר החיים סי' תרי"ב כתב דהוי משקה. וכן בספר תקנת עזרא מעילה מהדו"ת יז, א (אות כ"ד) הביא בשם הצ"פ (שו"ת ורשא סי' קע"ט) דהוי משקה. ואלו הגאון ר' יצחק אלחנן ספקטור השיבו דהוי אכל בבירור בלי ספק. ובצ"פ הל' מתנו"ע פ"ד הכ"ב נוטה לומר דהוי אוכל אלא שבערובין מא, א גבי ר"ע שהפסיק תעניתו בגמיעת ביצה, משמע קצת דהוי משקה. עיי"ש [וצ"ב דביצה אף בלי קליפה, קטנה מרביעית וגדולה מכותבת, ומוכח דהוי אוכל].

ויש להביא ראיה דהוי אוכל מתוספתא טבו"י פ"ב ה"ו, ביצים שטרפן במימי עצמן הוכשרו (הגר"א מגיה שם לא הוכשרו עפ"י הגמ' בסנהדרין הנ"ל). מבואר שביצה חיה צריכה הכשר לקבל טומאה. וזו ראיה ברורה שיש לה תורת אכל ולא תורת משקה. וכן ראיתי בספר חזו"א טבו"י סי' ד סק"י שהביא ראיה כזו מהמשנה מכשירין פ"ו מ"ג כל הביצים בחוקת טהרה, משום שצריכים הכשר לטמאה. הרי שביצה חיה חשובה אכל. ולכן פי' הגמ' סנהדרין שמי ביצים אינם מכשירים משום שהם אכל. וכיון לפי' הגאונים הנ"ל.

והנה בשו"ת חת"ס שם הביא ראיה דביצה חיה היא אכל מביצה ג, א: ביצה אוכלא. ובספר אמרי שפר (להגר"א קלצקין) סי' לג הוסיף ראיה מיזמא פ, א דביצה היא אוכל הבא מחמת אוכל. ובחזו"א שם הביא מדנפשיה ב' ראיות אלו. ונראה לבאר שאין מגמרות אלו לדחות היד רמ"ה ודעימיה שביצה חשובה משקה. משום שי"ל דסתמא דמילתא מיירי בביצה מבושלת, דביצה שנתבשלה ונתקשתה ודאי דהוי אכל גמור. ולכן אמרו שהיא אוכל הבא מחמת אוכל. ואף שביזמא שם מבואר דאינו מחוסר מעשה. נראה דהכונה היא למעשה שצריך להתיירו באכילה כגון שחיטה, עיי"ש. אבל מעשה המכשירו לאכילה, נראה דלא חשוב התם מחוסר מעשה. שו"ר בספר מכתבי תורה (להאדמו"ר הזקן מגור זצוק"ל) סי' צא שפי' כן הגמ' ביזמא דמיירי כשנתקשתה אח"כ בבישול. ואולי אפשר לפרש כן גם הגמ' בביצה. ועי' מאירי ריש ביצה, מחזיק ברכה או"ח סי' ר"ד בשם קונטרס כת"י מרבני ירושלים, שו"ת דבר אליהו (קלצקין) סי' נג שעורי תורה סי' ב אות יא בארוכה, ובקוב"ש ביצה שם.

ויש לדון בזה לדעת הי"א (בחי' הנדפסים ע"ש הריטב"א פסחים לה, א) שמי ביצים אין מחמיצים ודינם כמי פירות, והביאו ראיה מסנהדרין שם מהא דאין מכשירים. ובהגהות כור לזהב שם מציין להגר"א או"ח סי' תסב סע' ד שהביא ג"כ ראיה זו. ואלו הריטב"א שם דחה הראיה וכתב שאין הדבר שוה ויש למחות בדבר. וצריכים להבין מהי ראית הי"א והגר"א מסנהדרין.

לכאורה נראה שפי' כהרמ"ה דמי ביצים דינם כמי פירות וכשם שמי פירות אין מכשירים ואין מחמיצים, ה"ה מי ביצים שאין מכשירים, אין מחמיצים. ואלו הריטב"א דחה שאין ענין הכשר לחימוץ. וכזה הקשה בספר מקראי קדש (למהרח"א) מובא במנחת עני (ח"ב עמ' קכג) על הפר"ח או"ח סי' תס"ב סק"ז שתלה דין החימוץ בהכשר לענין מלת, והרי דם וחלב שהם משקה לענין הכשר, ואינם מחמיצים. וכן במי פירות לא מצינו שיאמרו הטעם שאין מחמיצים כיון שאין מכשירים. ועי' שו"ת משכן בצלאל סי' קמ"ה, בענין חימוץ במי ביצים.

ונראה לבאר דעת הי"א (שבמזחס להריטב"א) והגר"א (שם ולהלן סי' תסו סק"ד) שדבר שמכשיר (מלבד ששה משקין) סימן שהוא מתולדת המים. ולכן מי ביצים שמצינו שאינם מכשירים, מוכח שאינם מתולדת המים, ולכן י"ל שאינם מחמיצים. נמצא לדעתם הטעם שמי ביצים אינם מכשירים כיון שאינם מתולדת המים. ובדעת הריטב"א שדחה ראיה זו, אפשר לפרש בב' אופנים. דאף דיש להם שם מים אינם מכשירים אם מפני שיש להם תורת אוכל, ואוכל אינו מכשיר רק משקה אם מפני שיש להם שם לווי. אבל יתכן שמחמיצים מחמת הלחות שבהם. ואמנם שאר הראשונים שדנים בענין חימוץ של מי ביצים לא הביאו ראיה זו (ראה ספר הפרדס הגדול לרש"י סי' קכט תוס' פסחים שם או"ז הל' פסחים סי' רנו ועוד) משום שכאמור אין ראיה מאיננו מכשיר לאינו מחמיץ [ויש לדון להיפך דבר שמכשיר ויש לו תורת מים לענין הכשר, אם יש לו גם תורת מים לענין חימוץ, ר' באה"ג שם. וביד אפרים סי' תסב סק"ו דן בשומן של דג אם מחמיץ, כיון שיש לו תורת מים לענין מקוה, או שאין ראיה משם לענין

תמוץ. ועי' פרמ"ג במ"ז סי' תסב וברכ"י שם- מה שדנו במלח שדינו כמים לענין מקוה ועי' שו"ת מהר"ש מוהליבר או"ח סי' יא ובארוכה בשו"ת נובי"ת או"ח סי' נו ובהתימת הספר. ובשע"ת ח"א סי' צו מחלק בין מים לדבר שבריתו מן המים].

ומצינו שדן בענין זה הלכה למעשה הגאון ר' דוד פרדו בספרו חסדי דוד: על תוספתא סדר טהרות (נדפס מכת"י י"ם תשל"ז) בשלשה מקומות. תחילה במסכת מכשירין פ"ג (עמ' קעח). וז"ל: „ועכ"פ ילפינן בין מן המשנה ובין מהתוספתא שיש לביצים דין אוכל ולא משקה, ואפילו אם היא מגולגלת שגומעין אותה ואפי' חיה שאם חשובה משקה לא שייך ביה טומאה ולא הכשר, וכל האמור בין במתניתין בין בתוספתא לא שייך אא"כ חשובה אוכל ולא אם היא משקה. וה"נ מוכח ממתני' פ"ב דעוקצין ומהתוס' שם פ"ד. ונפ"מ לעלמא כגון בדיני ברכות שהגומע ביצה חייב לברך ברכה אחרונה לכ"ע אע"ג דקי"ל דהשותה צריך רביעית לברך אחריו, מ"מ הגומע ביצה צריך לברך אחריו אע"פ שאין בה רביעית". וכ"כ שנית במסכת טבוי"י פ"ב (עמ' רנד): „טרפן במימי עצמן וכו' ואיך שיהיה גם מהכא איכא הוכחה דהבצים לעולם יש להם דין אוכל ולא משקה כדכתי' לעיל בפ"ג דמכשירין דאל"כ לא שייך בהו הכשר, דלא מצינו הכשר אלא לאוכלין ולא למשקין". ובשלישית במסכת עוקצין פ"ב (עמ' רעז): „ועי' מש"כ לעיל וכו' להוכיח דבצים דין אוכל אית להו ולא דין משקה, וה"נ מהך מתני' דהכא (ביצה שנתבלה וכו') הכי מוכח דביצה אפי' בעודה מגולגלת שגומעין אותה יש לה דין אוכל, דאל"כ אין לה טומאה כלל, דאין שום משקה מקבל טומאה אלא ו' משקין, אבל ביצה אם אין לה תורת אוכל, הרי היא כמי פירות ולא בר קבולי טומאה היא וכו' ואפי' לדעת הראב"ד שם (טו"א פ"א שמי פירות מקבלים טומאה) לא אמר אלא במי פירות דוקא ובסוחטין להוציא מימיהן, אבל בצים אי לא אוכלא גינהו פשיטא דאפי' תורת משקין לית להו וכו', [כיון לזה מח"ס זבחי אפרים על מס' זבחים, בספר תקנ"ע שם]: ולפי ששמעתי מי שנסתפק בגומע ביצה מגולגלת אם חייב ברכה אחרונה, מאחר דליכא רביעית וכדין המשקין הוצרכתי לכתוב כן, דמכל הנך מתנייתי מוכח בהדיא דדין אוכל יש לה ולא דין משקה וכדלעיל, וכמה מילי ילפינן מטומאה לענין ברכה וגם זו אחת מהן וכו', עיי"ש. ובעל זבחי אפרים כיון לשלשת הראיות הנ"ל. [ומוכח מהחס"ד דביצה קלופה לא הוי בריה לענין ברכה אחרונה. ועי' שו"ת ה"ר צבי או"ח סי' קא ומכתבי תורה שם].

מכל הלין מבואר להדיא הלכה למעשה שביצה חיה יש לה תורת אוכל לענין שעורים (ברכה אחרונה, ענוי ביוהכ"פ).

והראוני בספר משנת יעבץ שדן בשאלה זו ותלה הדבר בפלוגתא דהיד רמ"ה והראב"ד בפ"י לתו"כ. להיד רמ"ה שגורס בתו"כ מי ביצים מוכח דהוי משקה. והראב"ד דלא גרס בתו"כ מי ביצים, מוכח דס"ל דהוי אוכל. ולכן מסיק להלכה שיש לה דין אוכל ומשקה לתומרא. ולא ירדתי לסוף דעתו, אם הראב"ד היה אומר שלא גורסים בתו"כ מי ביצים, היה מוכח שא"צ לטעם של שם, לווי, והיינו ע"כ משום דס"ל דהוי אוכל. אבל מתוך שתיקתו שלא היתה

לפניו גי' זו, מובן לכל שאין להוכיח כלום. דיתכן שאף שלא גרס כן, מ"מ סובר שהטעם האמור במי פירות נכון גם לגבי מי ביצים. ויתכן דס"ל דא"צ לטעם זה.

אלא שצריכים לבאר שיטת היד רמ"ה דמוכח מדבריו דהוי משקה, דמכל הנך משניות וברייתות מפורשות הוכיח החס"ד דהוי אוכל. [ודוחק לומר דתנא דתו"כ פליג על תנא דמתניתין והנך ברייתות].

ואולי יש מקום לבאר, שדברי היד רמ"ה עפ"י התו"כ, אינם סותרים להוכחותיו של החס"ד. שמוזה שמי ביצים אינם מכשירים מטעם שיש להם שם לווי, אין עדיין להוכיח שביצה חיה הוי משקה ולא אוכל בשאר דיני התורה.

המשנה מונה דבש דבורים בין השבעה משקין שמכשירים אוכל לקבל טומאה (מכשירין פ"ו מ"ד). ומצינו גם דהוי אוכל בשבת יט, ב דחלות דבש שריסקו מעיקרא אוכל והשתא אוכל, ואלו בזתים וענבים מעיקרא אוכל והשתא משקה. הרי שדבש דבורים חשיב אוכל מתחילה ועד סוף, אף לאחר שריסקו בידיים. ואמנם הר"ש במסכת עוקצין פ"ג מ"א הקשה סתירה זו ולא תירץ מידי. (וכתב קשה קצת, ולכאורה קשה טובא). ועי' תוס' ב"ב פ, א בד"ה איזו, ובחי' הרמב"ן והריטב"א שם ובשטמ"ק בשם הראב"ד.

הרי מצינו שדבש דבורים אף כשריסקו הוי אוכל, ומ"מ לענין טומאה חשוב משקה. ונחלקו ב"ש וב"ה (עוקצין שם) מאימתי יש עליו דין משקה לטומאה גרידא. וביאור הדבר, י"ל עפ"י מש"כ הרמב"ם (בפתמ"ש מכשירין שם) שזו משקין לטומאה הן מהלכה למשה מסיני, וקראי אסמכתא בעלמא, עיי"ש. וי"ל דנאמרה הללמ"מ שדבש דבורים אעפ"י שבעצמותו הוא אוכל כדמצינו לענין שבת, מ"מ לענין טומאה והכשר חשוב משקה. וכמדומה שבמשנ"א עוקצין שם הרגיש בסברא זו לפי שכתב בזה"ל: „אבל הכא (דבש דבורים) חזינן דלאו משקה הוא, אלא דהללמ"מ גזרה שיהא משקה". ומבאר בזה הא דלב"ה כדי שדבש יהיה לו תורת משקה, צריך מעשה שירסקו. ולפי"ז מיושבת קושית הר"ש הג"ל. ועי' עצי אלמוגים הל' נט"י סי' קנח סק"ז, וחי' מהרי"ו או"ח שם מש"כ לישב קושית הר"ש*. [וראה שו"ת מהרי"ט ח"א סי' עז שו"ת כנה"ג או"ח סי' סז, שו"ת פנים מאירות ח"ג סי' כג, אבן העוזר שבת קמה, א ובשו"ת צ"צ החדש או"ח סי' כה].

ואם כנים הדברים יש לפרש כן גם בדעת הרמ"ה ודעימיה. דמי ביצים אף אם נאמר שלשאר דיני התורה חשיבי אוכל, מ"מ לענין הכשר אי לאו דאית להו שם לווי, הו"א שהם בכלל מים, כשם שמי פירות היו בכלל מים, לולא שנתמעטו מחמת שיש להם שם לווי. ולכן לענין שאר דינים אין ללמוד מהכשר, שהוא דין מיוחד מהללמ"מ שאף דבר שיש לו תורת אוכל מצינו שלענין הכשר חשיב משקה. ועי' יד רמ"ה ב"ב פ, א ופתמ"ש להרמב"ם ע"ז פ"ב מ"ז.

לפי תירוניהם של האחרונים, אין ראייה שדבש שריסקו חשוב משקה רק לגבי טומאה, כי הם מחלקים שפעמים חשוב אוכל ופעמים חשוב משקה עיי"ש. והמעין בדבריהם יראה שתירוצם מתאים רק לפירוש אחד שבר"ש עוקצין שם בדברי ב"ש משיתרחק. ואכ"מ להאריך בזה. ועי' שו"ת רדב"ז ח"ד סי' פ"ג ומגן גבורים או"ח שם.

ועדיין צ"ב דאינו דומה לדבש שלענין טומאה והכשר יש לו דין משקה. ואלו מי ביצים אף שיש להם תורת אוכל לענין טומאה, כתב הרמ"ה שאינם מכשירים לפי שיש להם שם לווי.

ונראה דמצינו כן לדעת הראב"ד הל' טומאת אוכלין פ"א ה"ד דמי פירות מקבלין טומאה ורק מהכשר נתמעטו מחמת שיש להם שם לווי. והכריחו האחרונים בדעתו דמקבלים טומאה בתורת אוכל כעיקר הפרי. [ר' מרכה"מ שם חס"ד טהרות פ"ב ה"ב צל"ח פסחים בסוגיא דר' חנינא סגן הכהנים סי' פא ועמודי אור סי' קיט אות ג. ואזיל לטעמיה בברכות לת, א (מובא בחי' הרשב"א שם) שמי פירות שסחטן לשתייה דינן כעיקר הפרי ומברך עליהן בורא פרי העץ]. ואעפ"כ צריכים מיעוט שמי פירות אינם מכשירים. [ודוחק לומר שהמיעוט הוא רק בגונא שאינם מקבלים טו"א, דהוי זיעה בעלמא]. הרי מוכח שאף דבר שמקבל טומאה בתורת אוכל, צריך מיעוט שאינו מכשיר, אף דלא הוי משקה לענין טומאה. וראה ר"ש מכשירין פ"ב מ"ג בא"ד אי נמי דמי פירות שנפל לתוכן מים מוכשרין לקבל טומאה. הרי דס"ל דמי פירות מקבלין טומאה בתורת אוכל וצריכים הכשר. ועי' בפ"י רס"ג על התורה עמ' קצג. וכ"כ החזו"א מכשירין סי' ז' סק"ו בדעת הראב"ד, ועי' חס"ד מכשירין פ"א ה"ז ומכתבי תורה מכתב מ"ו. ויתכן משום שלענין הכשר כתוב בתורה מים, וכולל נמי מי פירות, דהו"א דלאו משום דמים חשיבי משקה מכשירים אלא דכל שיש עליו שם מים מכשיר. וה"ה מי ביצים. ולכן צריכים מיעוט מיוחד שאינם מכשירים, לפי שיש להם שם לווי. [ועי' רש"י ב"ב יט, ב בד"ה שנילוש, מנחת עני שם עמ' קכד, תוספות העזרה (על תו"כ) פרשת שמיני ריש פרשה ח', ובמי נפתוח פרפר ס].

ואם כנים הדברים אין גי' הרמ"ה בתו"כ סותרת המשניות והברייתות שביצה חיה מקבלת טומאת אוכלין, לפי שבאה מחמת אוכל, ומ"מ הו"א שמימיה מכשירין אוכלין לקבל טומאה כמ פירות, אי לאו דאית להו שם לווי. ולכן הוצרכה הברייתא להשמיענו שביצים שטרפן במימי עצמן לא הוכשרו. ולפי"ז אף לדעת הרמ"ה לענין שעורים י"ל שביצה חיה דינה כאוכל וכפסק החס"ד.

ויש להוסיף דאף שנתברר דשעור ביצה חיה בכזית, מ"מ נראה שגמיעת ביצה חיה הרי היא כשתיה ולא כאכילה. ונפ"מ לענין צירוף שהיות, דבעינן מתחילת גמיעה ועד סופה כדי שתיית רביעית ולא כדי אכילת פרס. וראיה לכך מגמיעת חמץ מחוי דשעורו בכזית (רמב"ם חו"מ פ"א ה"א) ומצטרף בכדי שתיית רביעית (רמב"ם מאכ"א פי"ד ה"ט). וראה ביאור הדבר בשו"ת רדב"ז ח"ה סי' קמה. ה"ה בענין גמיעת ביצה י"ל דבעינן מתחלת גמיעה ועד סופה כדי שתיית רביעית.

שתי הערות בהבנת דברי הגר"א בענין לימוד תורה

באתי בזה להציע שני תקוני-התנהגות ללומדי תורה, מה שנלע"ד הם טועים בהבנת דברי הגר"א. ראשית, מה שנוהגים הרבה ללמוד ב,,קריאה דוממת", בלי לבטא בשפתיים, נראה שהם מפסידים בזה שכר מצות לימוד תורה, אשר ,,הרהור לאו כדיבור דמי". ויבואר שזה מוסכם גם לדעת הגר"א. שנית, הנהג הנפסד של חיטוט באף ואוזן, הוא אסור בעת תפלה ולימוד גם לדעת הגר"א.

ונציע את דברינו. בשו"ע או"ח סימן מ"ז סעיף ד' כתוב: ,,המהרהר בדברי תורה אינו צריך לברך (ברכת התורה) עכ"ל ומבאר המשנה ברורה שם בס"ק ה בפשטות ,,דהרהור לאו כדיבור דמי". בביאור הגר"א שם (וכ"כ הט"ז שם) הקשה דדברי השו"ע סותרים את הנאמר בסעיף ג', ,,הכותב בד"ת אע"פ שאינו קורא (בפה), צריך לברך". אמנם כאן, חוץ מהעמדת הסתירה, לא באר הגר"א דעתו, אבל בס"ק ט' כתב בצורה יזתר החלטית ,,וכבר כ' שם דאינו נכון". נימוק לדבריו, מפורש בדבריו, לא קבלנו. רק בספר ,,דמשק אליעזר" (ביאור לביאור הגר"א) (שנת תרכ"ח), באמצע ביאורו לס"ק ב' כתב: "... אמנם רבנו אינו מסכים לדין השו"ע דמדוע יגרע הרהור דתורה, דמקיים מצות לימוד דכתיב והגית (בו יזמם ולילה — יהושע א,) משאר המצוות דמברכין מקודם?" עכ"ל. כלומר, ישנם שתי מצוות, את הדאורייתא של ,,ודברת בס" — דברים ו, ז, כמבואר ביזמא יט: — ומדברי נביאים, ,,והגית", זוהי מחשבה. עוד לפני שנעמיק הלאה, נקבע כעת קו, שגם לדברי הגר"א, הלומד בהרהור בעלמא, ירד ממדרגת דאורייתא להיות רק מקיים מצוה מדרבנן. כל ענינו של הגר"א הוא רק להחמיר בנושא של אמירת ברכת התורה, שגם על מצוה מדרבנן של ,,והגית", יש לברך.

(על עצם חידושו של הגר"א, לבאר ,,והגית" שהוא מצוה שבלב, כבר פקפק ערוך השולחן על או"ח מ"ז ס"ק י, עיי"ש. על הסתירה בין דברי השו"ע בסעיף ג' לסעיף ד', עיין בפמ"ג, וגם בנשמת אדם כלל ט ס"ק ד הביא שלושה תירוצים עיי"ש).

כעת נביא דברי הפוסקים המחליטים שהלומד בהרהור הפסיד את המצוה. בסידור רבי יעקב עמון דף 96, ס"ק יב, כתב ,,יזהר להוציא בשפתיו ולהשמיע לאזניו כל מה שלומד ... וכשלומד רק בהרהור ויכול בדבור, אינו יוצא ידי חובת מצות תלמוד תורה, כמו שאינו יוצא (בברכת המזון, קריאת מגילה) וכל מצוה התלויה בדבור. רק כששומע מהמדבר (כי שומע כעונה) עכ"ל.

בשו"ע הרב בעל התניא, הל' ת"ת סוף פרק ב, כתב ,,וכל אדם צריך ליזהר להוציא בשפתיו ולהשמיע לאזניו כל מה שלומד ... אלא אם כן בשעת עיון להבין דבר מתוך דבר. וכל מה שלומד בהרהור לבד, ואפשר לו להוציא

בשפתיו, ואינו מוציא, אינו יוצא בלימוד זה מצות ולמדתם אותם, וכמ"ש
 ,,לא ימוש ספר התורה הזה מפיד". עכ"ל והביאו ראיה לדבריו מברכות ט"ו:
 ,,והכתיב הסכת ושמע ישראל? ההוא בדברי תורה כתיב" עכ"ל.

עוד מבואר מקורו בש"ס בעירובין נ"ד. כל הגורס בלחשה, לסוף משכל
 תלמודו (עיי"ש). והיות שמפורש באבות ג,, כל השוכח דבר אחד ממשנתו,
 מעלה עליו הכתוב שהוא מתחייב בנפשו, שנאמר ,,רק השמר לך ושמור
 נפשך מאד, פן תשכח את הדברים!", הרי הלומד בצורה רשלנית הגורמת לו
 לשכוח במהרה, מזניח ערכה של תורה. וממילא, חז"ל כאן אוסרים. וכך לשונם
 המפורש באבות דרבי נתן, פרק כט, ,,הניעור בלילה ואינו פותח פיו בד"ת,
 ראוי לו ומוטב לו שנהפכה לו שלייתו של אמו על פניו ולא יצא לאויר העולם".
 והענין, כי השעה גורמת לו ללחוש לימודו, בגלל הישנים שבבית או ואעפ"כ
 ציוו חז"ל לבל יקרא בדומיה.

ומפורש בזהר ח"ג דף ק"ה. ,,מאן דאמר דלא בעיא מלין לאפקא לון
 ולמעבד קלא בהו, תיפח רותיה... דהרהור לא עביד מידי. אבל לבתר דאפיק
 מפומיה, ההוא מלה אתעביד קלא ובקע אוירין זרקיעין וסלקא לעילא ואתער
 מלה אחרא... ומאן דאפיק מלה קדישא מפומיה, מלה דאורייתא, אתעביד מניה
 קלא וסליק לעילא ואתער קדושי מלכא עלאה ומתעטרין ברישיה, וכדין אשתכח
 חדותא לעילא ותתא" עכ"ל. ועוד יש על הוצאת מפומיה דבר (רוח מהפה)
 בזהר ח"א דף ד:

ובכן, נוסף על פשטות הגמרות דלעיל, ודברי השו"ע בסימן מ"ז, ודברי
 הפוסקים, יש לנו לבאר שגם לדברי הגר"א, חובה גמורה לבטא בשפתים. וכך
 לשונו בביאורו לספר משלי פרק ג פסוק 3, ,,כי אם לבינה תקרא, בינה הוא
 הבנת דבר מתוך דבר, וצריך לקרוא אותם בפה... וע"י קריאת החכמה בפה
 יגלו דקדוקיה ופרטיה, וזהו ,,כי אם לבינה תקרא".

נסכם הערה זו בדברי רמח"ל (דרך ה', חלק ד פרק ב) אשר ישנם בתורה
 ב' ענינים, ,,ההגיון (לפי הבנתו, זוהי ענין ביטוי בשפתים) וההשכלה" וכל
 צד קובע ברכה לעצמו, יעוין שם באורך נעימות דבריו. והם כולם מבוססים
 על דברי האריז"ל, שער המצוות, פרשת ואתחנן, שיש תפקיד שונה לקריאת
 התורה (ואפילו בלי הבנה כ"כ) ותפקיד שונה להבנת התורה. ולכן, נאמר,
 אע"פ שמנהג הקריאה בקול מאיט את קצב הספק, עדיף כך ויזכה סכ"ס למצוה
 דאורייתא. ואף שאין למעט בערכו הנעלה של נתינת זמן להבנה בעומק,
 דבר שא"א לבצע א"כ שוקעים בהרהורים, יש להתיחס לזה כהכשר התורה,
 ולא כעצם המצוה של לימוד תורה, שהוא הקריאה.

כעת נבוא לנקודה השניה. מובא בשו"ע או"ח סימן צ"ב סעיף ז: ,,מקום
 מטונף היינו מקומות המכוסין באדם, לפי שיש שם מלמולי זיעה, וכן אם חיכך
 בראש. הגה, ולכן אסור ליגע במקומות אלו בשעה שעומדים בתפלה או עוסק
 בתורה, וכן בצואת האוון והאף, כי אם ע"י בגד" עכ"ל. וכתב המשנה ברורה
 ס"ק ל: ,,והגר"א מיקל בזה וכ"כ שער תשובה בשם מור וקציעה". על סמך
 הדברים הללו, יש מקילים בזמן שהם שוקעים בעיון הלימוד, והידיים עסקניות

הן, לחטט באף ובאוזן, מתוך „עצבנות“, והם מסתמכים על דברי הגר"א. נקדים ונאמר שהאידנא שהדורות מקפידים יותר על נקיון, יש בדבר בגלל „כי את כל מעשה האלקים יביא במשפט, על כל נעלם... זה הרק בפני חברו ונמאס“ (חגיגה ה.) ופרש"י „קצה דעת חברו בדבר“*. נוסף על כך, יש עון חילול ה', אשר אחד שוגג ואחד מזיד בחילול ה', זה גורם ולזול לת"ח בעיני אחרים. ומפורש בשבת קי"ד. „כל ת"ח שנמצא רבב על בגדו חייב מיתה... כל משניאי. אהבו מוח“.

אבל יאמרו, סכ"ס הגר"א התיר? הבה ונראה. בביאורו לסעיף זה מביא הגר"א מקור המהרי"ל (מנהגי מהרי"ל דף 61) מב"מ ק"ז: והסיר ה' ממך כל חולי, זה צואת האוזן והאף. והוסיף על זה הגר"א, „ואינו נראה“, בלי לזמק למה. במעשה רב (שלא נכתב ע"י הגר"א) ס"ק מסביר דא"כ. יצטרך האדם להתרחק ד'. אמות מן צואה זו. וכ"כ דמשק אליעזר בביאורו. כאן לביאור הגר"א „יצטרך להתרחק מלפניו כמלוא עיניו“. ומלשונם של שנים אלה ברור שכיוונו לצואה שהיא כבר נמצאת מחוץ לגוף, ולא מדובר על צואה שעדיין תוך האוזן והאף. ויש להביא לזה ראיה מתוך גוף. לשון הרמ"א. בהתחלה הוא אוסר את הנגיעה במקומות המכוסים, ואח"כ מוסיף „וכן בצואת האוזן והאף“ והרי דבר זה נכלל. כבר ברישא של הדין? אלא פשיטא שמדובר אחרי שמונח בחוץ על הרצפה או על מטפחת. אבל לומר שמותר לנגוע בפנים האף, היאך יעלה על הדעת, וכי זה מקום פחות מטונף משאר מקום מכוסה שבגופו? אלא ודאי שאיסור זה בעינייהו עומד, ולא בזה התיר הגר"א. וגם על המקור, המהרי"ל, על גיקוי של אף מגוזל יש לומר שבדורות ההם היו נוהגים לנקות לכל אורך האף, מלמעלה עד למטה, ולהשליך ארצה. ובכן כל השאלה היא רק בנגיעה בצואה כשהיא בחוץ, ולא על עצם החיטוט במקומו הפנימי. וגם זה כלול בדברי המשנ"ב ורק חלק זה בלבד היתר.

אחרי שעלתה סברא זו, מה רבה הנאתי למצוא מפורש כך במור וקציעה, בסימן צ"ב: „ונראה לי פשוט שלא נפסלו הידים אם נגעו בליחות החוטם בדרך השלכתה, כיון דאורחיהו בהכי, ולא קפדי עליה אינשי כולי האי, אין צריך להפסיק בתפלתו לחזר אחרי מים לנקותן ממנה. אבל אם נגעו בצואת האוזן, נ"ל דיש לחוש להצריכן נטילה לתפלה. ולא משום דשם צואה כגריס, אלא דלא גרע מנגע במקום המכוסה, שיש שם מלמולי זיעה, דמיקרי מקום הטנופת. כל שכן בצואת האוזן דאיכא תרתי, ומאיסא טובא“ עכ"ל (ודבריו בהמשך „משא"כ בחוטם דמיגלי“, כוונתו- צואת החוטם, שלפעמים בולט מבחוץ). ועוד יש בשו"ת תמים דעים לראב"ד, מהדורת רב קאפח, סימן כג דף פ"ג שהנוטל מים אחרונים ואח"כ נגע בכותל, צריך שוב ליטול ידיו, „פן נגע

למרות אזהרת חז"ל על האסור „הרק לפני חברו ונמאס“ ישנם מקילים בזה, הן ברשות הרבים, הן בבית הכנסת. מן הראוי שמורי הלכה ורבנים יזהירו את הציבור לא להכשל בהנהגה נפסדת זו, אשר עליה הזהירו חז"ל שיש לתת עליה את הדין לפני בית דין של מעלה. — הערת העורך.

ברוק". וצ"ל שזה נחשב מאוס. ויש לומר שבדורות אחרונים הללו, שמקפידים על נקיזת, גם צואת האף והאוזן,,מאוס".

ונסכם בדברי רמח"ל (דרך ה', חלק ד, פרק ב, אחרי תיאורו אודות המעלות הרמות של לימוד התורה, עיי"ש) ,,וכיון שכן, ודאי שיש לו לאדם לירוא ולרעוד בעסקו בענין הזה... ונכלל בזה שלא ישב בקלות ראש, ולא ינהג שום מנהג בזיון, לא בדבריה ולא בספריה, וידע לפני מי הוא עומד ומתעסק"... (עיי"ש עוד) עכ"ל ונלע"ד שבכלל דבריו הנקיון באצבעותיו, מה שהאדם לא יעשה בפני רבותיו או חשובי עולם. וכתב האריז"ל בשער הכוונות, דף ג, ,,באר הזהירוני מורי על זה".

ובאגרות חזון איש, סימן ד, כתב שאי-זהירות בפרט זה היא גרמא בנויקין שלא מצליחים בלימוד התורה, בין בתפישה והבנה, ובין בזכרון ושמירת מה שלמד. וכן מפורש בשו"ע סימן ד סעיף י"ח ,,ומי שעשה אחת מכל אלה, ולא נטל (ידיו), אם תלמיד חכם הוא, תלמודו משתכח" (והוסיף על כך ,,פלא יועץ", ע"פ תענית כ: שאע"פ שלפעמים לא בא עונש זה, הוא בגלל שעושים לו נס ומגנין לו מזכויותיו. כלומר, יוכל להיות שלמראית עינינו אין האדם שוכח לימודו בגלל זה, אבל בסיכומו של דבר, מקטעים לו מן שאר מצוותיו). ולכן ראוי לכל ירא שמים להחמיר, ולהיגמל ממנהג זה, כי נלע"ד שגם הגר"א סבור כך אודות חיטוט בפנימיות החוטם. גם משנ"ב וכן ערוה"ש הבינו בדבריו רק היתר מסוים הנ"ל, ותו לא.

אנו פונים לכל מי שיש תחת ידו מכתבים או חידושי תורה מהרה"ג הרב יונה מרצבך זצ"ל, להתקשר עם הח"מ. אנו נגשים להוציא ספר לזכרו של הרב מרצבך זצ"ל ולכן אוספים כל כתביו ומכתביו.

בשם המשפחה
צ. ד. מרצבך
רח' צנו 5
בני ברק 51527

נמרוד – אמרפל

על הפסוק „הוא היה גבור ציד לפני ה'“ (בראשית י, ט) אמר התרגום ירושלמי „הוא היה גבר בציידא בחטאה קדם ה' דהוה צייד בני אנשה בלישנהון ואמר להון רחוקו מן דינו דשם ואדבקו בדינו דנמרוד“ עכ"ל. לפי התרגום אכן נמרוד רצה שבני דורו יעזבו את קבלת אבותם שקבלו משם אשר קיבל מנח אביו מאדם הראשון את האמונה בבורא עולם ית' וכן שש מצוות (משבע מצוות בני נח הוץ מאבר מן החי) אשר אדם הראשון קיבל מרבונו של עולם ב"ה. נמרוד רצה להשפיע על בני דורו שימירו דת זה בדתו של נמרוד, דתו של יצור אנוש. וזה כעין דברי הנביא חבקוק (א, ז) „איזם וגורא הוא ממנו משפטו ושאתו יצא“.

ועיין פירוש ר"ע ספורנו על חטא דור ההפלגה שרצו לעשות להם „שם“ כמו שנאמר „ונעשה לנו שם“ (בראשית יא, ד) שכוונתם היתה שהעיר והמגדל יהיו מרכז עולם, וז"ל „נעשה שם עבודה זרה שתהיה במגדל ויצא בכל המין האנושי וכו' שתחשב אלהי האלהים אצל כל בני אדם ואליה ידרשו כולם וכו' ימלוך על כל מין האנושי וכו'“. אכן זה היה בימי נמרוד, וכן מובא בפירוש"י (שם יד, א) בשם מדרש רבה „אמרפל הוא נמרוד“. וכן בתרגום יונתן בן עוזיאל שם „והוה ביומי אמרפל הוא נמרוד דאמר למירמי אברם לגורא“ וכן מובא בעירובין נג, א אמרפל הוא נמרוד ונמרוד הוא אמרפל, עי"ש.

והנה לפי החוקרים אמרפל הוא שנקרא המורפי או אמורפי בלשונם אשר מצאו ממנו ספרי חוקים והוא אוסף חוקים של המורפי. לפי זה מובנת התנגדותו של אברהם אבינו לנמרוד—אמרפל שרצה להמיר דתו של רבונו של עולם בדת אנושי שלו. ועיין בפירוש"י, בראשית י, ח: להיזת גבור — להמריד כל העולם על הקב"ה בעצת דור הפלגה. ושם י, ט גבור ציד — צד דעתן של בריות בפיו ומטען למרוד במקום. לפני ה' — מתכוין להקניטו על פניו. על כן יאמר — על כל אדם מרשיע בעזות פנים, יודע רבונו ומתכוין למרוד בו, יאמר זה כנמרוד גבור ציד. וכן שם במדרש רבה. זבעקות הנתגדותו של אברהם אבינו כלפי אמרפל—נמרוד, חוקיו ודתו, כך גברה התנגדותו של אמרפל—נמרוד נגד אברהם אבינו והפיל אותו לכבשן האש. ולכן נקרא אברהם אבינו בשם אברהם העברי — שכל העולם מצד אחד, ממשלתו של אמרפל—נמרוד ורק אברהם אבינו מצד אחר שהתנגד למלכותו ולחוקיו.

המשתתפים בגליון זה:

הרב רפאל אויערבך, שעלבים, ד"ר אילון

הרב יהודה קופרמן, מכללה ירושלים, בית וגן, ירושלים

יצחק אמתי, עצמונה, חבל קטיף, רצועת עזה

הרב קלמן כהנא, רח' פנים מאירות 9, ירושלים

פרופ' לוי, רח' בית וגן 46, ירושלים

הרב אריה כרמל, רח' בית וגן 94, ירושלים

דוד מצגר, רח' אבן האזל 15, ירושלים

הרב משה צוריאלי, רח' בית הלל 13, בני ברק

ד"ר צבי ביברפלד, 6582 De Vimy, Montreal, Canada

תקון טעות

במאמרו של ר' מאיר וונדר בגליון תמוז תשמ"ב הוחלפו בטעות עמ' 51 ועמ' 52 ועם הכותב והקוראים הסליחה.