

הַמַּעֲוֵה

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

בתוכן:

- 3 . . . תורה לשמה במציאות ימינו / הרב קלמן כהנא . . .
מאה שנה להולדת רבי יצחק ברויאר זצ"ל (המשך)
10 . . . איש החזון וההגות / הרב י"א וולגלרנטר . . .
20 . . . עיונים במקרא / צבי וולף . . .
27 . . . כהן גדול צדוקי או רשע בעבודת יום הכפורים . . .
39 . . . מעשר עני בספק טבל / הרב קלמן כהנא . . .
45 . . . על היתר חילול שבת בשעת מלחמה / מרדכי עמנואל . . .
52 . . . גבולות ארץ ישראל לפי הרמב"ם / יעקב קליין . . .
55 . . . החי נושא את עצמו / חיים סבתו . . .
**
57 . . . הגהות על ששה סדרי משנה / הרב יצחק דוב במברגר זצ"ל . . .
ברכות, פאה, דמאי, כלאים, שביעית
הערות ותגובות
78 . . . ברכות הארץ; א"ל נקמות הופיע . . .

כפ"ד ירושלים תשרי תשד"ם * כרך כד, גליון א * המחיר — 75 שקל

מנוי שנתי: בישראל — 250 שקל בחוץ לארץ — 10 דולר

כתובת המערכת: רח' צפניה 26, ירושלים, טל. 288883

אל צבור קוראינו, בכל אתר ואתר

מעשה בשני חסידים שחזרו מביקור בפריס. אחד סיפר בהתרגשות על חייהם והפקר הנורא שראה שם, ולזול במצוות ועוד פגמים מפגמים שונים. החסיד השני סיפר גם הוא על ביקורו בפריס, על המסעדה הכשרה שמצא, על בית המדרש בו התפלל ועל יהודים יקרים ונאמנים שפגש שם. הקשיב הרבי ואמר: אין סתירה בין דבריכם. חסיד המחפש אור התורה בכל לבבו, ימצאהו אפילו בפריס, ומי שיש לו הנאה במציאת פגמים, ימצא בנקל את מה שהוא אוהב למצוא.

אם כך הדבר בעיר חילונית בחוץ לארץ, קל וחומר בארץ ישראל של היום. ישנם ב"ה אנשים רבים הנהנים לראות את האור ואת החיוב, את האפשרויות הגדולות לחיי תורה במדינת ישראל. אך יש אחרים שיש להם איזו הנאה נסתרת לגלות פגמים ולראות את השלילה. אכן אין סתירה. יש אור ויש חושך. זה רואה ונהנה מהאור וזה רואה ונהנה מהחושך. כל עין רואה נכונה וכל עין רואה מה שהיא אוהבת לראות. יש אנשים האוהבים הפגנות, מסוף העולם עד סוף העולם ישנם אנשים השמחים בהקמתם של עוד ישיבה ועוד ישוב תורתי על מפת ארץ ישראל.

לרגל יום הולדת המאה של ר' יצחק ברויאר ז"ל הופיעו בגליון הקודם של "המעין", וכן בגליון זה, מאמרים אחדים על חזונו ועל הגותו. גם בויכוח הנ"ל בין שני החסידים עסק ר' יצחק ברויאר ז"ל. אך הוא לא הסתפק בקביעת האור הגנוז שבאיחוד עם התורה תחת שלטון התורה בארץ התורה.

הוא דרש מעשים ואף דרש למעט בחיטוט חטאים אצל אחרים. אם אכן אנו

←

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

דמי מנוי לשנה (4 גליונות) - 250 שקל. בחוץ לארץ - 10 \$

לכבוד

מערכת המעין

רחוב צפניה 26

ירושלים 95301

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

השם - - - - -

הכתובת - - - - -

העיר - - - - -

מיקוד - - - - -

חתימה

משוכנעים בצדקת דרכנו, יש להוכיח זאת במעשים חיוביים לקראת המטרה הקדושה. ח"ל: „תחדלו לכרסם תמיד בביתם הלאומי החלוני! אין מטרת עם התורה לכרסם בבית זר! מטרת עם התורה לבנות לו את ביתו הוא!“ אמנם יש לדאות בעינים פקוחות את הסכנות הרוחניות, אך המטרה: „נבנה את הארץ למלכה ולתורתה. ונבנה גם את עצמנו: להיות עם המפתח את כל כשרונותיו תחת שלטון התורה ובתוך מסגרתה: גדולי התורה והיראה, בני תורה הקבועים בכל יום עתים לתורה, בני תורה העומדים בתוך החיים: חקלאיים, בעלי תעשיה, סוחרים, אקדמאיים, פועלים, בעלי מלאכה, וכולם מוכנים למסור את נפשם למלכנו ולתורתו, ולהגן על ביתו הלאומי בתפלה ובדורון ובמלחמה. ... ויראה לו ולכל העולם כי חדשה היא תורתנו לבקרים וכי רק היא מקור החיים והשלום.

והבית הלאומי החלוני? תדעו ותבינו: אם יקום בארצו הבית הלאומי של מלכנו ושל תורתו, אז, ורק אז, יתחילו גם אחינו התועים להתחשב בנו ברצינות ולהאזין לדרישותינו הצודקות“ (מוריה, עמ' 8-237).

מן הראוי שגדאג לכך שהדור הצעיר יקשיב לחזונו של ר' יצחק ברויאר ז"ל, יעיין בספריו וימצא בו מורה דרך לקראת המאור שבתורה והגשמתה.

בברכת כתיבה וחתימה טובה

ה מ ע ר כ ת

תורה לשמה במציאות ימינו

הרצאה בפדרת הרצאות על פרקי אבות

הערב אור ליום ד' בתמוז הוא יום הזכרון לפטירתו של הגאון רבי עזריאל הילדסהיימר זלה"ה, שנפטר לפני 84 שנה בשנת תרנ"ט. הוא היה מגדולי אותו הדור שלחם מלחמתה של תורה והקים עולה של תורה בגולת אשכנז — גרמניא, חינוך תלמידים הרבה ואין ספק שאנו נהנים ויונקים מתורתו ומהשפעתו גם בימינו. בבית המדרש לרבנים אשר ייסד וניהל בברלין התנוססה תמונתו ומתחתיה מאי דמרגלא בפומיה: בכל דרכך דעה והוא יישר אורחותיך. כתוב זה במשלי (ג' ו') מפרש בעל המצודות: תן דעתך לחשוב לעשות מעשיך למען יבוא בדבר תועלת לקיים דבר ה'. בהמשך דברינו נתייחס עוד למשתמע מהבאה זו כלפי למוד התורה.

בהלכות תלמוד תורה (פ"א ה"ח) קובע הרמב"ם: כל איש מישראל חייב בתלמוד תורה, בין עני בין עשיר, בין שלם בגופו בין בעל ייסורים, בין בתור בין שהיה זקן גדול שתשש כוחו. אפילו היה עני המתפרנס מן הצדקה ומחזר על הפתחים, ואפילו בעל אשה ובנים¹. ומסתבר שפירוט זה של הרמב"ם איננו בא למצות כל אפשרויות הסיווג, וודאי שנכלל בכל איש מישראל שחייב בתלמוד תורה, לדברי הרמב"ם, גם מה שפירט בעניין בעל התניא בשולחן ערוך שלו בהלכות תלמוד תורה. שם (פ"ב) הנו דן גם בציווי השמר לך ושמור נפשך מאד פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך (דברים ד' ט') — הכוללים לא רק את עשרת הדברים שנאמרו בסיני אלא את כל התורה כולה — וכן בציווי ושננתם (שם ו' ז'); ובהמשך הנו כותב (ה"ח): מצוות התורה הן שוות לכל נפש מישראל ולא נתנה כל אחד ואחד בידו, שיהיה זה חייב במצוה זו וזה פטור ממנה לגמרי מחמת טבעו ותולדתו, אלא כל אחד חייב לזכור דברי תורה בלבו כפי יכלתו והשגת כוח זכרונו, אם מעט ואם הרבה דברי תורה.

והנה מצאנו שני טיפוסים אב בלימוד תורה בדברי חז"ל. ידועה הגמרא בברכות ל"ה ע"ב בה ר' ישמעאל אומר: לפי שנאמר (יהושע א' ח') לא ימוש

1 ע' שו"ע או"ח סוף סי' מ"ז דגשים מברכות ברכות התורה — אע"פ שהן פטורות ממצוות תלמוד תורה (ע' הלכות תלמוד תורה פ"א ה"א). ועיי"ש בנושאי כלים שלדיעה אחת מברכות, דחייבות ללמוד דינין שלהן, ועוד דחייבות לומר פרשת קרבנות. וע' בביאור הגר"א שדחה טעם זה, וכתב שאינן מברכות, אלא כמו שמברכות על כל מצוות עשה שהומן גרמן, דאף שאינן חייבות מכל מקום יכולות לברך. וע' אריכות דברים בענין בשו"ת מהר"ל החדשות סי' מ"ה אות ג' ובספר חסידים שי"ג, ועיי"ש במקור חסד להג"ר ראובן מרגליות. וע"ע במקור חיים לבעל חוות יאיר, בביאור הלכה למשנה ברורה ובתורת חיים, וע' בברכת אליהו על הגר"א לא"ת. ועד כמה שראיתי לא העירו מדברי הרמב"ם בהלכות תשובה פ"י ה"ה שהבאנו בסוף מאמרנו זה, עיי"ש.

ספר התורה הזה מפיק — יכול דברים ככתבן, תלמוד לומר ואספת דגנך (דברים י"א י"ד) — הנהג בהן (רש"י: עם דברי תורה) מנהג דרך ארץ. ולעומתו אומר שם ר' שמעון בן יוחאי: אפשר אדם חורש בשעת חרישה חורע בשעת זריעה וקוצר בשעת קצירה ודש בשעת דישה וזורה בשעת הרוח, תורה מה תהא עליה. אלא בזמן שישראל עושין רצונו של מקום מלאכתן נעשית על ידי אחרים... ובזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום מלאכתן נעשית ע"י עצמן, שנאמר ואספת דגנך. הרי לנו שני טיפוסי אב של העוסקים בתורה². אלה המנהיגים עמה מנהג דרך ארץ, ואלה אשר תורתם אומנותם בלעדית.

הרמב"ן בפירושו לתורה בביאור הכתוב אשר יעשה אותם האדם וחי בהם (ויקרא י"ח ד') כותב:

ודע כי חיי האדם במצות כפי הכנתו להם, כי העושה המצוה שלא לשמן ע"מ לקבל פרס יחיה בהן בעולם הזה ימים רבים בעושר ובנכסים וכבוד, ועל זה נאמר בשמאלה עושר וכבוד (משלי ג' ט"ז), ופירשו (שבת ס"ג ע"א) למשמאילים בה עושר וכבוד, וכן אותם אשר הם מתעסקין במצוה על מנת לזכות בהן לעולם הבא שהם העובדים מיראה זוכים בכוונתם להנצל ממשפטי הרשעים, ונפשם בטוב תלין. והעוסקין במצות מאהבה בדין וכראוי עם עסקי העולם הזה כענין הגזכר בתורה בפרשת אם בחקותי, והשיג לכם דיש את בציר וגו' (ויקרא כ"ו ה') יזכו בעולם הזה לחיים טובים כמנהג העולם ולחיי העולם הבא זכותם שלמה שם. והעוזבים כל עניני העולם הזה ואינם משגיחים עליו כאילו אינם בעלי גוף וכל מחשבתם וכוונתם בבוראם בלבד, כענין באליה בהדבק נפשם בשם הנכבד, יחיו לעד בגופם ובנפשם.

אמנם דן הרמב"ן בארבעה סוגים אך עם זאת קיימת בדבריו גם חלוקה לשנים דוקא. הסוג הראשון והשני כולל את העוסק במצוות „על מנת“, הראשון על מנת לקבל פרס והוא הוגדר בגדר עוסק שלא לשמו, והשני על מנת לזכות בחיי עולם הבא, ועליו לא שם הרמב"ן את התג של עוסק שלא לשמו³. הסוג השלישי והרביעי הוא העוסק במצוות לשמן ממש⁴.

2 ע' ביאור הלכה למשנה ברורה ריש סי' קנ"ו ומשמע שאלה ואלה מצויים בס"ד והכרחיים.

3 רבנו בחיי בפירושו לתורה בהביאו את דברי הרמב"ן מגדיר בפורשות את הסוג השני בגדר עושה שלא לשמה.

4 בסוג הרביעי מדבר הרמב"ן על דרגא עילאית כדרגתו של אליהו. ומתוך כך יכול להשתמע, שאף מי שתורתו אומנותו, עם כל התנזרותו מלעסוק בחריש וקצירה, הרי הוא עדיין בגדר מי שעיסוקיו עם עסקי העולם הזה, ולו, ע"י שמלאכתו נעשית ע"י אחרים. רבנו בחיי מדגים בפירושו סוג שלישי כך: כאברהם יצחק ויעקב שעבדו

ובברייתא דקנין תורה⁵ שנינו: ר' מאיר אומר כל העוסק בתורה לשמה זוכה לדברים הרבה⁶, ולא עוד אלא שכל העולם כולו כדאי הוא לו⁷, נקרא ריע אהוב את המקום וכו' וכו'. לדבריו אלה של ר' מאיר הקדים מסדר הברייתא: שנו חכמים בלשון המשנה, ברוך שבחר בהם ובמשנתם. הסביר רבי מאיר שפירא זללה"ה, מייסד וראש ישיבת חכמי לובלין: חכמי האומות, הפילוסופים, המדענים, סופריהם ומשורריהם לא פעם אף כי לכאורה נאה דורשים אך אין הם נאה מקיימים. ההשקפות, הרעיונות, אשר להם הם מטיפים ואשר אותם הם מציגים כקנה מידה לציבור, אותם עצמם למעשה הרבה פעמים אין הם מחייבים. קיים פער בין מחשבה, רעיון, השקפה ובין המעשה. בא עורך הברייתא ומברך את הבוחר בהם ובמשנתם. חכמינו ז"ל אחדות, זהות מליאה, קיימת בינם לבין משנתם. משנתם היא המכתיבה את מעשיהם, ומעשיהם כולם ממשנתם נובעים ותואמים אותה.

יסוד ראשון ועיקרי ללימוד תורה לשמה הונח כאן. שכך לימדנו רבא (ברכות י"ז ע"א): וכל העושה שלא לשמה נוח לו שלא נברא משנברא. ומפרש רש"י: פירוש שאינו לומד לקיים אלא לקנטר. יסוד של לימוד לשמה הוא לקיים.

והנה רבא מפרש (פסחים נ ע"ב). שהכתוב גדול עך שמים חסדך (תהלים נ"ז י"א) נאמר כלפי העושים שלא לשמה, והכתוב כי גדול מעל שמים חסדך (תהלים ק"ח ה') מתייחס לעושים לשמה; ורבא לומד כרב יהודה אמר רב לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצוות אע"פ שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה. מדברי רש"י ותוס' (ברכות ופסחים שם ושם ועוד נסמן) מתברר. יש שני סוגים של שלא לשמה. האחד עוסק לקנטר ועליו נאמר טוב לו שלא נברא משנברא. והשני עוסק שלא לשמה כדי שיכבדוהו או מיראת ייסורים ומאהבת קבלת פרס.

וכן מזהה הכסף משנה בהלכות תלמוד תורה (פ"ג ה"י ד"ה ופירוש) את הלומד לשמה עם הלומד לעשות. שנינו (אבות פ"ד מ"ה): ר' ישמעאל אומר הלומד על מנת ללמד מספיקין בידו ללמוד וללמד, והלומד על מנת לעשות מספיקין בידו ללמוד וללמד לשמור ולעשות. אומר הכסף משנה שהלומד

מאהבה עם עסקן בעניני העולם הזה בענין זריעת האדמה עם עבודת המקנה וזולתם מן העסקים הגופניים, — ואולי בחר הרמב"ן בדרגא עילאית ויש עוד תת-דרגות. אך כמובן לעניננו אין זה נוגע.

5 הוא פרק ששי של פרקי אבות אשר כידוע איננו משנה אלא ברייתא שסיפחו אותה למסכת אבות לאמרה כפרק ששי בשכתות השנה בהם נאמרים פרקי אבות.

6 לעניננו אין זה משנה אם פירוש "דברים הרבה" אלה מתייחס לפירוש מנקרא ריע' ואילך (מחזור ויטרי) או שהם דברים הרבה מלבד המנויים כאן (מדרש שמואל, וכן ר' חיים מחלוזין).

7 כלומר שנברא בשבילו (המיוחס לרש"י), או שהוא מקיים עולם ומלואו (רוח החיים לר' חיים מחלוזין).

על מנת ללמד כוונת למידתו להתכבד בהיותו ראש ישיבה, או שכוונתו על מנת ללמד ליטול שכר כמי שלומד איזה אומנות — בידו מספיקים לקיים כוונתו, אך לא יותר. אך הלומד על מנת לעשות הוי לומד לשמה ומספיקים בידו ללמוד וללמד לשמור ולעשות.

ואמנם יכולים להיות הסברים נוספים ותביעות נוספות בלימוד לשמה. אך יסוד חיוב הלימוד הוא הלימוד לעשות — לקיים מצות הבורא. ואין ספק שאחד השיאים של לימוד תורה לשמה בא לביטוי בהגדרתו של ר' חיים מוולוז'ין בנפש החיים (שער ד' פרק כ"ג וכ"ו) שלימוד לשמה הוא לימוד לשם התורה, לשם הבנתה ודיעתה. וברור שאין הכוונה כאן לסיפוק סקרנות אינטלקטואלית — שכלית, שהרי היסוד של לימוד לשמה זה גם הוא הנו בלימוד על מנת לעשות ולקיים מצות הבורא. ורק כך מובנת הוראת המלה תורה, שלא באה אלא להורות לאדם את דרכו — להורות למעשה, להורות להשקפה, להורות להכוונה מליאה של כל דרכיו מאוויו ורצונו לשעבדם לשמו יתברך. ולא תיתכן על כן תורה לשמה אלא אם ביסודה מונח על מנת לעשות. הסבר זה הכרחי מהשילוב של מושג תורה עם לשמה של תורה.

יסוד נוסף להסבר זה הנו מהות מצוות לימוד תורה. אין מצוות לימוד תורה רק מכשיר כדי לדעת איך לקיים את שאר המצוות. גדול תלמוד המביא לידי מעשה — אך אין מובנה של אמירה זו מצטמצם רק בכך שעל ידי הלימוד אנו מבינים ויודעים את פרטי העשייה של מצוות התורה. למצוות לימוד התורה ישנה מהות עצמית, עומדת בפני עצמה⁸. ר' חיים בהסברו

8 וכדרך אגב נעמוד על דברי רש"י ריש בחקותי. נאמר שם:

אם בחקותי תלכו — יכול זה קיום המצוות, כשהוא אומר ואת מצוותי תשמרו הרי קיום המצוות אמור, הא מה אני מקיים אם בחקותי תלכו — שתהיו עמלים בתורה. ואת מצוותי תשמרו — הו עמלים בתורה על מנת לשמור ולקיים, כמו שנאמר (דברים ה' א') ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם.

דברי רש"י אלה בויקרא כ"ו ג' סעונים הסבר. מדבריו בסיפא דקרא משתמע ששמירה לחוד וקיום לחוד, שהרי הוא אומר על מנת לשמור ולקיים, וקיום אינו אלא פירוש לועשיתם אותם, כמו שמוכח מדברי הכתוב ושמרתם לעשותם. ומרישא משמע לכאורה ששמירה הוא הקיום, שהרי הוא אומר: ואת מצוותי תשמרו הרי קיום מצוות אמור.

מתוך כך נאמר בשפתי חכמים: הכי גרסינן כשהוא אומר ועשיתם אותם הרי קיום מצוות אמור. וזו גם כחנת הגירסא: ואת מצוותי תשמרו [ועשיתם אותם] — שבמהדורת מוסד יצחק. ברויאר ירושלים תשל"ח עם פירוש רש"י הירש. ומקבילה לזו הגירסא בתומשים שונים: ואת מצוותי תשמרו וגו'.

הצד השווה שבפתרונות אלה שבדרך זו או אחרת מבינים בדברי רש"י שהכוונה היא לעימות בין בחקותי תלכו לבין ועשיתם אותם. וע"י זה בין ברישא בין בסיפא של דברי רש"י כשמדובר אצלו על קיום המצוות מתפרשות בכך המלים "ועשיתם אותם". והנה מקורו של רש"י הוא בדברי תורת כהנים. וז"ל: אם בחקותי תלכו — יכול אלו המצוות, כשהוא אומר ואת מצוותי תשמרו ועשיתם אותם הרי מצוות אמורות, הא

מניח שמצוה זו הגה מצוה בפני עצמה וקיומה לשמה פירושו לשם קיום אותה מצוה. הלומד תורה כמצוות הבורא כשלעצמו ולא למטרת ידיעת מעשיו גרידא הרי הוא מתעלה ותלמודו מביא אף לידי מעשה. וזו תוספת במצוה זו של לימוד תורה ומעלה גדולה בהביאה לידי מעשה.

משלימה הדברים האמורים אמרתו המפורסמת של בעל אבני נזר בהקדמתו לספרו אגלי טל, שם הוא כותב: ומדי דברי זכור אזכרנו מה ששמעתי קצת בני אדם טועין מדרך השכל בענין למוד תורתנו הקדושה ואמרו כי הלומד ומחדש חדשים ושמה ומתענג בלימודו אין זה למוד תורה כל כך לשמה כמו אם היה לומד בפשטות שאין לו מהלמוד שום תענוג והוא רק לשם מצוה. אבל הלומד ומתענג בלמודו הרי מתערב בלמודו גם הנאת עצמו. ובאמת זה טעות מפורסם ואדרבה כי זה הוא עיקר מצות למוד התורה להיות שש ושמה ומתענג בלמודו אז דברי התורה נבלעין בדמו. ומאחר שנהנה מדברי תורה הוא נעשה דבוק לתורה. ומודינא דהלומד לשם מצוות הלמוד רק מחמת שיש לו תענוג בלמודו הרי זה נקרא למוד שלא לשמה, כהא דהאוכל מצה שלא לשם מצוה רק לשם תענוג אכילה, ובהא אמרו לעולם יעסוק אדם שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה. אבל הלומד לשם מצוה ומתענג בלמודו הרי זה לימוד לשמה וכולו קודש, כי גם התענוג מצוה⁹.

**
*

דרגות שונות יש בלימוד התורה לשמה, ואין מוחיחין אף את הלומד

מה אני מקיים אם בחקותי תלכו להיות עמלים בתורה. מדברי תו"כ אלה ברור. העימות הוא בין חקותי למצוותי. ורש"י פותר בעקבות תו"כ את העימות הזה בפרשו בחקותי תלכו — עמל התורה (וע' העמק. דבר ויקרא י"ח ה' שמפרש חוקים המה המידות שהתורה נחקקת בהם איך לדרוש ולהוציא מדיוק המקרא הלכות שלא נתפרשו — ע"פ הברייתא בקדושין ל"ו ע"א אלה החקים — המדרשות. וע' גאות דשא ח"א פ' חקת — עמ' ס"ח ובהערה שם — שרמו שחקותי מורה על עמל שאדם צריך לחקוק באבן בעמל). ולעומתם בא החלק השני של הכתוב המדבר על המצוות, ובמצוות ישנה שמירה ועשיה. ושמירה זו אינה אלא הקדמה לעשיה כדכתיב ושמרתם לעשותם. ואין שמירה אלא משנה כמובא לא פעם ברש"י — ע' לדוגמא ויקרא כ"ב ל"א, דברים ד' ו'.

הרי יש לנו עמל התורה שהוא לימוד התורה לשם לימוד. ואין הכוונה ללימוד התורה כדי לדעת היאך לקיים מצוה זו או אחרת. על לימוד זה נאמר ושמרתם — וזה חיוב בפני עצמו. ובפני עצמו עומד החיוב ללימוד עיוני של התורה — תורה לשמה כחיוב בפני עצמו. וזהו בחקותי תלכו — שתהיו עמלים בתורה. אלא שבא רש"י בסוף דבריו להוציא מהדיעה כאילו יכול להיות לימוד תורה, העמל בו, בלי להתייחס לעובדא שמצוים אנו מהבורא על שמירת המצוות ועשייתם על כן הנו מוסיף: הלימוד העיוני הזה, הלימוד לשמה זה, העמל הזה, חייב להיות על מנת לשמור המצוות ולקיימן.

9 הרב נחום לאם: תורה לשמה עמ' 8 מוסר מהקדמת ר' יצחק בנו של ר' חיים לספר נפש החיים שר' חיים "לא חש מלהביע ולומר כי הוא רואה בהנאה המתלווה להעלאת

שלא לשמה, אם הוא בגדר זה שהוזכר למעלה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה — ולדברי הרמב"ן גדול אף שכוונתו של הלומד על מנת לקבל פרס. וכבר העירו בעלי התוספות, בסוגיא שהזכרנו בברכות ל"ה ע"ב שיש העושים רצונו של מקום, ויש שאינם עושים רצונו של מקום כל כך ואינם צדיקים גמורים, אבל אף על פי כן גם הם עושים רצונו של מקום. הזכרנו שלר' שמעון בן יוחאי נאמר הכתוב ואספת דגנך בזמן שאין ישראל עושים רצונו של מקום, שאז מלאכתן נעשית על ידי עצמן. והנה באותו עמוד רמי ר' חנינא בר פפא את הכתוב ואספת דגנך מול הכתוב ולקחתי דגני בעתה (הושע ב' י"א). והוא פותר רומיא זאת באמרו כאן (כלומר ואספת דגנך) בזמן שישראל עושים רצונו של מקום, כאן (כלומר ולקחתי דגני) בזמן שאין ישראל עושים רצונו של מקום. ובתוס' שואלים, שהרי לר' שמעון בן יוחאי נאמר הכתוב ואספת דגנך על שאינם עושים רצונו של מקום. ומתרצים כאמור. רשב"י מדבר בצדיקים גמורים הזוכים ומלאכתם נעשית על ידי אחרים ואלה שאינם צדיקים כל כך ועושים רצונו של מקום. אבל אינם עושים רצונו כל כך הם הזוכים לאספת דגנך.

והוא שיש דרגות שונות בדרך לימוד התורה לשמה מן היסוד של על מנת לקיים עד לדרג של לימוד תורה לשם תורה כהגדרתו של ר' חיים.

**

דברנו לעיל על שני טיפוסים אב — על מי שתורתו אומנותו ועל מי

החידושים מעין שוחד הבא להסיח דעת מן האמת. ובהערה 33 שם הביא דברי אגלי טל ומכנה אותם שיטה המתנגדת לתפיסה זאת וסומכת ידה לעורך התענוג הרוחני המתלווה ליצירה אינטלקטואלית כחלק של תורה לשמה. נראה לי כי יש הגזמה באמירה ששיטת אגלי טל מתנגדת לתפיסה של ר' חיים. עובדא היא שר' חיים על אף שכתב בספרו ארוכות ורבות על תורה לשמה לא רמז בו שהתענוג הרוחני המתלווה ללימוד התורה הופך לימוד זה ללא לשמה. ואף ר' יצחק בנו בהקדמה לא אמר זאת. ואף אמירה זו של ר' חיים שרואה בהנאה המתלווה ללימוד מעין שוחד לא נאמרה אלא דרך בדיחותא, כדברי ר' יצחק "ודרך בדיחותא היה אומר שזה נחשב אצלו לשוחד שמשחר עצמו בחזוניתא דמסת"י". הביטוי חזוניתא דמסת"י מבוסס על האמור בברכות נ"ה ע"א: הלמא טבא חזוניתא מסת"י. בעקבות פירש"י לפיסקא קודמת פירושה: חלום טוב, שמחת מה שאדם שמח עליו, מבטלת אותו. ר' יצחק מביא לפני זה שר' חיים חשש שמא שמחתו מדברי תורה שחידש תעמידו במצב של כל המתיהר חכמתו מסתלקת ממנו, והיה קרוב בעיניו שהחידוש אולי איננו לאמתה של תורה. ספרי חסידות מלאים מכך. שיש להזהר מהתכבדות במצוה, אך אין זה פוגם חלילה מהדרישה לשמחה של מצוה. שהנה יסוד החסידות. ואשרי האיש המפחד תמיד. האיזון הגו' הכרחי וכוחות הגפש של האדם צריכים להספיק לו לכך. ואולי בא בעל אגלי טל להוציא באמת מדיעה שיכול מי שהוא. להסיק מדבר ר' יצחק האמורים שרצוי ללמוד בפשטות בלי עמקות וכלי החידוש כדי שלא יתענג בלימודו.

שמנהיג עמה מנהג דרך ארץ. וכשר' עזריאל הילדסהיימר מרגלא הוה בפומיה בכל דרכיך דעהו ללא כל ספק הפנה תביעה זו שבפיו של שלמה המלך לכולם כאחת. אל גשכח: התביעה של לימוד תורה לשמה אמנם מופנית למי שתורתו אומנותו אך גם ובה במידה מופנית תביעה זו למנהיג עמה מנהג דרך ארץ. שהרי מנהג דרך ארץ לא הורשה לו אלא מתוך הכרח וכדי שיוכל לקיים בכל דרכיך דעהו.

באחת מפגישותי רבות ההשפעה וההתרשמות עם האדמו"ר מלובביץ שליט"א אמר לי האדמו"ר: המקדיש רק שעות ספורות ביום ללימודה של תורה חייב אף הוא לראות עצמו באותן השעות כמי שתורתו אומנותו. באותו זמן אסור שמהו יפריע לו בלמודו זה, אלא כל כולו צריך להיות בלמודה של תורה, עליו להיות כולו אז מאומן לתורה. ואין כל ספק שגם התביעה ללימוד תורה לשמה מופנית אליו באותה מידה כלעמיתו שתורתו אומנותו משך יותר שעות משעות היזם.

ומפורשים הדברים ע"י הרמב"ם בהלכות תשובה (פ"י ה"ה) באמרו: כל העוסק בתורה כדי לקבל שכר, או כדי שלא תגיע אליו פורענות, הרי זה עוסק בה לשמה. ואמרו חכמים לעולם יעסוק אדם בתורה ואפילו שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה. לפיכך כשמלמדין את הקטנים ואת הנשים וכלל עמי הארץ אין מלמדין אותן אלא לעבוד מיראה וכדי לקבל שכר, עד שתרבה דעתן ויתחכמו חכמה יתירה מגלים להם רז זה מעט ומרגילין אותן לענין זה בנחת עד ששיגוהו וידעוהו ויעבדוהו מאהבה.

בהלכה הבאה מדבר הרמב"ם על מי שעווב בעולם הכל חוץ מהתורה, וכאן דבריו על אלה אשר לא עזבו גם אחרי שמלמדים אותם את עניני העולם הזה. וגם אותם תובע הרמב"ם לחנך ללימוד תורה לשמה. קטנים גשים כלל עמי הארץ מתחילים ללמדם לעבוד מיראה — ועבודה זו שמדובר בה בהלכה זו הוא עסק בתורה — ומרגילים אותם עד שיעבדו מאהבה, והעוסק בתורה מאהבה הרי הוא הלומד לשמה.

כלל ישראל, כל אחד מישראל, ובכל נוסח תפילה בישראל, הנו מתפלל מדי יום ביזמו: אבינו האב הרחמן המרחם רחם עלינו ותן בלבנו להבין להשכיל לשמוע ללמוד ללמד לשמור לעשות ולקיים את כל דברי תלמוד תורתך מאהבה.

הרב ישראל אלעזר וולגלרנטר

ד' יצחק ברויאר – איש החזון וההגות *

ההסטוריה היהודית, כך נראה, מהתלת בנו. הנה, אנו עומדים בטקס קריאתו של בית הספר ללימודי היהדות על שמו של ר' יצחק ברויאר ז"ל, מאורע רב ערך וחשיבות בפני עצמו. מר מרקין וגברת מרקין, הידועים כתומכים נלהבים בחנוך היהודי, הרימו תרומה נכבדה להקמת קרן למען בית הספר ללימודי היהדות, המוקדש לזכרו של אדם ויהודי יחיד בדורו, אביהם וחותנם, ד"ר יצחק ברויאר ז"ל.

במה אם כן טמונה האירוניה ההסטורית? ראשיתה לפני ששים ושש שנה. בשנת 1917, סמוך לסיומה של מלחמת העולם הראשונה, הקים הרב מאיר ברלין, בנו של הנצי"ב מוולוז'ין, בחסות תנועת המזרחי בארה"ב את המכון להכשרת מורים, הוא בית הספר ללימודי היהדות של ה"ישיבה אוניברסיטה". באותה תקופה לערך, בעת ששרת בצבאו של הקיסר וילהלם, כתב ד"ר יצחק ברויאר, נכדו של הרב שמשון רפאל הירש וממניחי היסוד לאגודת ישראל, ספר בשם "בעית היהודים". בספר עורך המחבר נתוח מעמיק של הרעיון הציוני ומעמיד אותו לבקורת נוקבת. במשך הזמן צורף המכון להכשרת מורים לישיבת רבנו יצחק אלחנן וברבות השנים, בראשותו של פנחס חורגין המנוח, היה לנושא דגלה של הציונות הדתית. מעברו השני של האוקיינוס המשיך ד"ר ברויאר בפעילותו הצבורית, כשהוא הולך וכובש לעצמו עמדה כאחד ממעצביה הרעיוניים של אגודת ישראל, יריבתה הנחרצת של התנועה הציונית. ד"ר ברויאר היה לדוברתה של אגודת ישראל ולעורך הקונטרסים הפולמוסיים שלה. אחד מאלה, שיצא לאור בשנת 1935, נקרא "הטרגדיה של תנועת המזרחי".

מים רבים זרמו מאז בנהרות המיין וההדסון. עולמות יהודיים חרבו ואבדו ואחרים קמו תחתיהם. ה"ישיבה אוניברסיטה" מתפארת בבית הספר ללימודי היהדות הנקרא על שמו של ר' יצחק ברויאר. רק בה ולא בכל מוסד אחר דוגמתה עשוי היה הדבר להתאפשר, זרק במסגרתה תהיה לבית הספר המוקדש לזכרו, לשמו ולהגותו המקורית, משמעות יחודית ומאלפת, משמעות המחייבת את בית הספר כולו.

מי היה ר' יצחק ברויאר ומהי מורשתו?

ביום זה, בשנת המאה להולדתו, מן הראוי כי נעלה את זכרו של יצחק ברויאר ז"ל. הוא נולד בשנת תרמ"ג – 1883 בעיירה פאפא שבמערב הונגריה

* דברים שהושמעו בי"ח בשבט תשמ"ג, בטקס קריאתו של בית הספר ללימודי היהדות של ה"ישיבה אוניברסיטה" על שמו של ר' יצחק ברויאר ז"ל. (ראה המעין, תמוז תשמ"ג, עמ' 1).

לאביו, הרב שלמה זלמן ברויאר, אשר שימש כרב המקום. בשנת 1890 עקרה משפחתו לפרנקפורט על נהר המיין, בה ירש אביו את כהונת סבו, הרב שמשון רפאל הירש. בפרנקפורט למד יצחק ברויאר בישיבה אותה הקים אביו, שהיה תלמידו של הכתב סופר. בישיבה בא במגע עם צעירים יוצאי אירופה המזרחית ובה הבחין וחש, לראשונה בחייו, בתהום הפעורה בין מזרח למערב, בין העולם הישן לבין העולם החדש. הקהילה היהודית של פרנקפורט היתה נתונה מזה זמן רב להשפעות החברה הגרמנית של המאה התשע-עשרה ותרבותה. חומות הגטו נפלו זה מכבר, ואילו העדה האורתודוקסית והעצמאית, אותה הקים סבו, הפכה לקהילה מבוססת ויציבה הדבקה באורח החיים הזעיר-בורגני שבמערב אירופה. רבים מיהודי גרמניה נטמעו למעשה בתרבות ארצם וראו את עצמם כגרמנים בני דת משה. הלך רוח זה לא פסח אף על הקהילה האורתודוקסית, אם כי חבריה הקפידו למלא אחר דיני ה"שלחן ערוך" על כל כללי ודקדוקי.

"בוצין בוצין מקטפיה ידיע". באוטוביוגרפיה שלו, אשר טרם ראתה אור, מספר ברויאר כי בהיותו נער צעיר בבית הספר היסודי על שם הירש סרב להצטרף לשירה בצבור, שירה בה הביעו מוריו וחבריו הזדהות עם האומה הגרמנית.

החנוך הישיבתי לו זכה עיצב את אישיותו כתלמיד חכם והשפיע באופן מכריע על מהלך חייו ועל דרך מחשבתו. מספר ברויאר: "שאיפתי היתה ועודנה, להתמודד עם דף גמרא ולהגיע לשליטה מלאה בו בדרך בה עשה זאת אבי, תוך עיון מעמיק ב"דף" שלפניו. לגבי דידו, אין הקטעים ההלכתיים בגמרא נבדלים מקטעי האגדה. תוך כדי בחינה מדוקדקת של כל שורה בדף הגמרא ובפרוש רש"י ניסה להקנות לתלמידיו גישה מקיפה ללימוד הגמרא ולתת בידם כלים להבנת מפרשיה הראשונים ולהערכת האחרונים. בדרכו ראיתי דוגמה ומופת של מחקר יהודי אמיתי ואף עתה, לאחר שרעיתי בשדות זרים, היא עדיין עומדת לנגד עיני כאידיאל אליו עלי לחתור. התלמוד היה לי למשענתי בדרכי לאלוקים".

ביכולתי להעיד כי גם אנו, במדרשה על שם ר' יצחק ברויאר ז"ל, שואפים להשיג מטרה זו. במשך כל שנות חייו לימד ר' יצחק ברויאר שעור בתלמוד ומצא בכך סיפוק גפשי עמוק ביותר. לא מקרה הוא כי בהתאם לתוכנית הלימודים החדשה של המדרשה על שם ר' יצחק ברויאר מתחיל כל אחד מימי הלימוד בשעור בתלמוד.

בעודו תלמיד בישיבה הכין עצמו ר' יצחק ברויאר לבחינות הכניסה לאוניברסיטה והחל לימודיו בה. הוא למד הסטוריה ופילוסופיה. במיוחד התעניין בפילוסופיה של קנט, לה גודעה השפעה מכרעת על דרך מחשבתו. גם לימודי המשפטים קסמו לו, בעיקר, שאלת הביסוס הפילוסופי של תורת המשפט וזיקתה לחברה ולמדינה. הוא היה מיסדה ומנהיגה הרוחני של אגודת הסטודנטים שומרי תורה. בעקבות פעילותו באגודה החל להתעניין בבעיות המעסיקות את הסטודנט היהודי האורתודוקסי ולהעלות את מחשבותיו בנושא על הכתב במאמרים ובמסות אותם הוציא לאור.

כבר בשנת תר"ע — 1910 פירסם ברויאר מסה הסטורית בקורתית בשם „תורה, חוק ואומה“. במסה זו, הדגה במהותה של היהדות, תוקף ברויאר את רעיון האינדבידואליזם ופותח במאבק בלתי גלאה נגדו, מאבק בו עתיד היה להתמיד במשך כל ימי חייו. בקבלת מרות ובצינת ללא עוררין ראה ברויאר את חובתו העליזנה של האדם היהודי. השקפת העולם של הרינסאנס, המעלה על גס את זכויותיו של היחיד ומתעלמת מחובותיו, נתפסה משום כך בעיניו וכהרת אסון עבור היהדות. הוא חשש כי השקפה זו, בכוחה עשוי האדם היהודי לתבוע כי היהדות תהפוך מושא לאמונתו האישית, הסובייקטיבית, תפרוץ את הסכרים, תביא למהפך ערכים בחברה היהודית ותערער את אשיותיה. האינדבידואליזם שינה את פני היהדות מן הקצה אל הקצה. את מקומה של היהדות כמערכת חוקים תפסה היהדות כמערכת אמונות ודעות. ברויאר, שהיה בעצמו איש הרינסאנס ואינדבידואליסט מובהק הקדיש את חייו למאבק במגמה הרסנית זו, ובו השקיע את מיטב כשרונותיו. הוא קובע כי האדם היהודי כפוף למרות ההלכה מכוח היותו בן לעם היהודי. בעיקרי האמונה הוא רואה את יעודו ומטרתו הסופית של האדם היהודי ולא את נקודת הזינוק שלו. חנוך נאות יהפוך את השיעבוד לחוק לאוטונומיה פנימית אישית ועמוקה, שעה שהחוק והאמונה מתמזגים לבסוף לכלל מהות אחת.

„תורה צוה לנו משה“ — התורה אותה צוה לנו משה, התורה אותה חווה העם היהודי בסיני, תהיה „מורשה קהלת יעקב“. ההכרה והאמונה אליהן הגיע העם בסיני יעברו כמורשת מדור לדור ומכאן, „ויהי בישורון מלך“ — התורה צריכה היתה להפוך למלך בישראל, דהיינו, להלכה ולחוק לישראל. האיל בכבודו ובעצמו הוא הוא הכוח הממשי הקובע בחיי המעשה ואין הוא מושא בלבד להכרתו ולאמונתו הפנימית של האדם. התורה האלקית הופכת לחוק, המכנס תחת דגלו את מנהיגי האומה, מאגד את בניה לאגודה אחת ומאחד אותם לעם אחד — עם התורה, כנאמר, „ויהי בישורון מלך בהתאסף ראשי עם יחד שבטי ישראל“. מהותו של העם היהודי אינה מתמצה בהיותה עדה דתית בעלת שליחות אלוקית. מעמדו כעם אינו נופל מזה של העם הצרפתי או העם הגרמני, למשל. יחד עם זאת, העם היהודי שונה מעמים אחרים. בנגוד ליתר העמים לא עיצב העם היהודי את חוקתו, אלא עוצב על ידי החוק אותו קיבל מחוץ למולדתו, בטרם היה לעם במדינתו. את אחדותו הלאומית השיג כאשר הסכים לקבל על עצמו עולה של תורה, עמה נכנס לארצו למען הקם בה את מדינתו, והיא המגדירה את יחודו כעם. לא המדינה היא ריבונית, אלא התורה. כאשר חרבה המדינה לא בא הקץ על חוקתו. העם המשיך להתקיים כעם התורה וארצו כארץ התורה. לפיכך אי אפשר להיות יהודי לאומי מבלי להיות נאמן לחוק הלאומי.

יעודו הראשוני של החנוך היהודי הוא, לדעת ברויאר, לטעת בקרב הנוער היהודי את ההכרה באופיה הלאומי—תחוקתי של התורה. היהדות הלאומית, היא יהדות התורה, תהיה האידאל לאורו יתחנך הנוער. (אנו משתמשים כיום במונח „הלכה“ לציון מושג החוק, אולם עבור ברויאר, בהיותו משפטן בכל

רמ"ח אבריו, היה למושג החוק גוון מיוחד, ובאמצעותו ביקש. להטעים את מהותה המטה-פיזית של ההלכה).

הגותו של ר' יצחק ברויאר, כפי שהיא מיצגת בתמציתה בכתביו הראשונים מ-1910, שבה ומופיעה, כשהיא נדונה בעמקות ובמקוריות רבה, בכל יתר עבודותיו. ביניהן ניתן למנות שני רומנים, את ספרו החשוב ביותר „הכוזרי החדש“, וכן את שני ספריו האחרונים, אותם כתב בעברית בארץ — „מוריה“, סיכום מעולה של הגותו בנושא ההסטוריה של העם היהודי ו-„נחליאל“, בו מובא הסבר מפורט ומקיף של תרי"ג המצוות, בזיקתן אל האדם היהודי.

בשנת 1912 קיבל ברויאר תואר של דוקטור למשפטים ושב לפרנקפורט, בה החל לעסוק, בהצלחה רבה, במקצועו ובה המשך בפעילותו הספרותית והמחקרית. באותה שנה השתתף בוועידת היסוד של אגודת ישראל, אשר התקיימה בקטוביץ, ומעתה נעשה לאחד ממנהיגיה. אף כי חלק על מצעה של מפלגתו שמר ברויאר על נאמנותו לה עד יזמו האחרון.



מלחמת העולם הראשונה, על מוראותיה והתמורות העמוקות שחוללה, הצהרת בלפור ובעקבותיה הענקת המנדט על ארץ-ישראל לבריטניה, הותירו רושם בל ימחה בלבו של ר' יצחק ברויאר. למאורעות אלה היתה השפעה מכרעת על חייו והם הטביעו חותמם על כל דרך מחשבתו.

לא מקרה הוא כי במהלך המלחמה הוציא לאור מאמרים ומסות להם נודעה חשיבות רבה. אלה שימשו בסיס לספרים בהיקף מלא ולמאמרים נוספים, אותם חיבר בתקופה מאוחרת יותר. הזכרנו קודם לכן את ספרו „בעית היהודים“. בספר זה הוא מראה כי הגורם המאחד את בני העם היהודי אינו טמון בגזע או בדת (במשמעו האישי של המונח, כפי שהוא מובן בתרבות המערבית), אף לא באהבתם זה לזה או בשנאת הגויים. ההיסטוריה המשותפת שלהם, ההכרה כי לכולם גורל אחד ויעוד הסטורי אחד, היא זו המלכדת אותם לעם. אחדות זו מעוגנת ומושרשת בתרבותם הלאומית, היא תורת ישראל. התנועה הרפורמית, מן העבר האחד, התכחשה למהותו הלאומית של העם ובכך גם לתורתו. ואילו התנועה הציונית, מן העבר האחר, לא השכילה להכיר בחוק היהודי כבתרבותו הלאומית וניתקה את עם ישראל מתורתו. משום כך איבדה התנועה הציונית את זכותה לטעון בשם העם היהודי וליצגו. מכל מקום, בספר זה עצמו אנו מוצאים הערכה של דמותו של תאודור הרצל, הטובה ביותר שנכתבה אי פעם, לעניות דעתי.

רעיונותיו של הרצל קסמו לברויאר. הציונות משכה את לבו בכוח שאין לעמוד בפניו, אך בה בעת עוררה בו, כאדם בעל מודעות הסטורית—מדינית—דתית עמוקה, התנגדות קיצונית. ניכרו בו כמה מיסודות אישיותו של הרצל, ואכן שני האישים הצטיינו בתכונות דומות. שניהם היו בעלי השכלה גרובת,

יצירתיים, בעלי מעוף ודמיון, משוכנעים, כל אחד בדרכו, בצדקת אמונתם, נחושים בדעתם ובעלי תעוזה וכושר ביטוי מעולה. לו זכה לתמיכה המונית של חבריו באגודת ישראל, אפשר שאף היא היתה הופכת לתנועה מהפכנית. יתכן כי את קריאתו של ברויאר, „הירש או הרצל?“ ניתן היה להבין כ— „ברויאר או הרצל“. אולם, אנו גולשים כאן לתחום ההשערות, ההסטוריות והפסיכואנליטיות. הבה נשוב וניתן את דעתנו לנתוח העובדות כמות שהן. ברויאר הבין את הרצל וראה את האור הגנוז בנשמתו, ולכן הכיר בטוב, באמיתי וביפה שבו ובתנועה אותה הקים. זוהי דוגמה נאה לאישיותו רבת הניגודים של יצחק ברויאר, תכונה המאפיינת לעיתים קרובות בני-אדם יצירתיים ומקוריים. ברויאר אף לא נרתע ממתן ביטוי פומבי לדעותיו הנועזות והחריגות, ובכך ניצב משכמו ומעלה מעמיתיו באגודה של שנות השלושים והארבעים, ולמותר לציין, אף מאלה של שנות השמונים. אמנם, ברויאר חש מחויבות עמוקה ובלתי ניתנת לערעור כלפי אביו וכלפי סבו (וגם כאן אנו מוצאים קרקע פוריה לנתוח פסיכואנליטי), אך יחד עם זאת היה איש המאה העשרים, המודע לעוצמתם של התהליכים ההסטוריים והרוחניים הפועלים בה. מנקודת התצפית בה ניצב, „על כתפי אבותיו“ כביכול, יכול היה לראות בבהירות רבה יותר ולטווח רחוק פי כמה. הוא הבין הבנה מעמיקה את הציונות, כפי שזו באה לידי ביטוי, הן להלכה והן למעשה. הוא הכירה על אורותיה וצלליה והיה מודע לאתגר הגדול שהעמידה בפני עם התורה.

את „בעית היהודים“, קראתי לראשונה בסוף שנות הארבעים, בהיותי תלמיד צעיר ב„ישיבה אוניברסיטה“. השפעתו של הספר על אורח מחשבתי היתה מכרעת. בעיקר התרשמתי מאותו פרק בלתי נשכח בו „ליל הסדר“.

„מדי שנה שב וחוזר ערב מיוחד בחיי של כל יהודי, ערב בו מסביר האב היהודי לבניו מהי משמעותה של התויה היהודית...“.

לו בי היה הדבר תלוי, הייתי קובע את קריאתו של פרק זה כדרישה מוקדמת לקבלת תואר בוגר בית הספר על שם יצחק ברויאר.

בעקבות „בעית היהודים“ כתב ברויאר ספר נוסף בשם „עקבות המשיח“. בלשונו הקולחת מעמיד ברויאר בספר, זו לעומת זו, את התפיסה הציונית, הרואה את העם היהודי במציאותו הממשית, המוחשית וכנגדה, את התפיסה שלו, תפיסה משיחית של העם היהודי כעם שעליו להגשים את חזונו. הוא ביקש להפעים את קוראיו ולעוררם להתעלות לקראת הרגע הגדול בפניו הם עומדים ולהכין עצמם למלא את היעוד הרם המוטל עליהם. תוך זמן קצר תורגם הספר לידיש (די שפורען פון משיח) ובשנת 1924 ראה אור בוורשה. הספר, בתרגומו לידיש, היכה גלים בקהילה היהודית המתעוררת בפולין שלאחר המלחמה והותיר רושם עמוק בליבם של בני הדור הצעיר, אשר אך זה עתה יצאו מן העיירה. השפעתו של הספר ניכרה בעיקר בחוג האינטלקטואלים הצעירים שהקיף את הרבי מגור. אלה, בעינים פקוחות לרוחה ובלבבות לוחטים, נענו בהתלהבות לקריאתו של ר' יצחק ברויאר ולבשורה שהביא עימו. הספר, בגירסתו המתורגמת, מסתיים במילים:

„אליהו דער מבשר פון משיח שיקט אין דער צייט זיין שליח.
 צו דיר מיין פאלק, קדם כל צו דיר.
 דך און קיין אנדערן וויל ער געפינען פאלקאם גרייט.
 דערווייז דעם שליח אז דו ביזט גרייט.
 אתא בוקר וגם לילה — סיאיו געקומען דער פרימארגען טראץ
 דער נאכט.
 ווען איהר ווילט“.

זנה התרגום בעברית:

„אליהו, המבשר על ביאת המשיח, שולח עתה את שליחו, אליכם
 בני עמי, בראש וראשונה אליכם.
 אתכם, ולא אחר זולתכם, מצפה הוא למצוא מוכנים ומזומנים
 לקראתו, הראו לו כי אכן נכונים אתם.
 אתא בוקר וגם לילה — הבוקר יבוא חרף הלילה.
 אם תרצו בכך.

אם תרצו — האם אין למילים האחרונות צליל מוכר?

בקונגרס העולמי הראשון של אגודת ישראל — הכנסיה הגדולה — אשר
 התקיים בשנת 1923, נוסחו מטרותיה של המפלגה בזו הלשון: „לפתור, ברוח
 התורה את כל הבעיות המתעוררות בחיי של העם היהודי“. על כך הגיב
 ר' יצחק ברויאר באומרו: „קריאה זו אומרת הכל ולכן אינה אומרת דבר.
 קריאה זו משקפת גישה שאינה מסגלת עצמה לתמורות, גישה הקופאת על
 שמריה. אין לה ולא כלום עם המציאות ההסטורית המשתנה, ואף לאחר ביאת
 המשיח לא יהיה כל צורך להתאימה לנסיבות החדשות. האם ציונו ה' במעמד
 הר סיני: „ואתם תפתרו כל בעיותיכם ברוח התורה“? כה אמר ה': „ואתם
 תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש“. לא פחות ולא יותר (עיין שם פרש"י
 בשם המכילתא).

ר' יצחק ברויאר ניסח מצע משלו עבור אגודת ישראל, מצע הקורא
 „להכין את עם ה' ואת ארץ ה' לקראת איחודם במדינת ה', בה תשלוט תורת
 ה'“. הצעתו לא נתקבלה מעולם, לא בשנת 1923, לא בשנת 1929 ואף לא
 בשנת 1937.

ברויאר ראה בציונות „כלי בידיו של אלוקי המטה-הסטוריה, אשר נועד
 לעורר את העם היהודי ליטול חלק פעיל בהגשמת יעודו וחזונו“. ביטוי ממשי
 למשימה הגדולה שהציב ה' לעמו ראה ברויאר בהצהרת בלפור ובהנקת
 המנדט על ארץ ישראל לבריטניה. „העם והארץ הקשורים זה בזה לנצח על
 ידי תורת ה', ואשר ברצון ה' הורחקו זה מזה למשך אלפיים שנה, זועקים
 אלינו, עורו והשיבנו זה לזה, ונשוב ונחסה מאוחדים לנצח בצל כנפי
 השכינה“. ברויאר חשש כי „לאחר המלחמה, בתום ההרג והחורבן, תנסה
 היהדות האורתודוקסית, בשמרנותה ובקוצר ראייתה, לאחות את הקרעים,
 לקומם את ההריסות ולשוב למנהגה מימים ימימה. ידעתי כי המלחמה אינה
 אפיזודה חולפת. זוהי אך הראשונה בסדרת מלחמות משיחיות, ובסערת המלחמה

— העוה והגוראה בתולדות העמים — יהיה על עמנו להקים לו את מולדתו". נראה כי הקרתנות, צרות האופק והשמרנות עדיין מושלות בכיפה, גם לאחר מלחמת העולם השנייה ואף עתה, ארבעים שנה מאוחר יותר.

בשנת 1937, בוועידה השלישית של „הכנסיה הגדולה“, שטח ברויאר בפני גדולי ישראל את בקשתו לתרוץ את דינם באופן חד-משמעי בשאלה, האם יש לראות במנדט את יד האלוקים או האם מעשה שטן הוא? הוא לא זכה לתשובה. עתה, לאחר שחלפה תקופה סוערת ורבת מאורעות של ארבעים ושש שנה, מאורעות אותם חזה ר' יצחק ברויאר ומפניהם התריע, מתעוררת וויליאמסבורג, אשר דרכי הסטרא אחרא אינן זרות לה, ככל הנראה, ומשיבה נחרצות — אכן, מעשה שטן הוא. ושיגטון הייסס נחלקת בגישתה לנושא. בנט אבני, בה שוכנת הקהילה האורתודוקסית של יוצאי גרמניה, אינה משמיעה קולה, כאז בשנת 1937 כן עתה. ואילו אמסטרדם אבני ובה ה„ישיבה אוניברסיטה“, נאמנה גם היא לדרכה וכפי שטענה בעבר, בשנת 1917 ובשנת 1937, שבה ומביעה דעתה גם כיום — מעשה ה' הוא ולכן עלינו להעיר ולעורר את הנוער היהודי לראות את יד ה' בהסטוריה, להכיר במעשה ה', להאזין לקריאת המטה-הסטוריה, לצפות בדריכות לפעמי המשיח ולהיות ערוך להענות לקריאתה: „מוכנים אנחנו“. אני מאמין כי זהו אכן האתגר המופנה אל בית הספר ללימודי היהדות על שם ר' יצחק ברויאר.



ברשותכם גניח עתה לשעה קלה לברויאר המטה-הסטוריון והמדינאי ונפנה את מבטנו לברויאר איש הרוח והוגה הדעות.

בשנת 1916 פירסם מאמר בשם „מושג הגס ביהדות“. במאמר מנתח ברויאר את מושג הגס ואת יחסו לתורת ההכרה ומראה כי הגס אינו ניתן להשגה באמצעי התפיסה הרגילים של האדם, המבוססים על מושגי יסוד ראשוניים, שאחד מהם היא הסיבתיות. עקרון הסיבתיות הינו חלק בלתי נפרד מן המערכת המחשבתית שלנו, מאורח המחשבה שלנו, הנוטה לבקש אחר סיבה טבעית לכל תופעה בה אנו מבחינים. „הפרת עקרון הסיבתיות, כמוה כפגיעה בכושר התפיסה שלנו, הגס הינו איפוא תופעה שאינה ניתנת לתפיסה — ברגע בו נחוש בה, שוב לא תהיה בגדר גס“.

תופעה שסיבתה אינה ידועה לנו אינה בהכרח גס. לתופעה כזו נקרא בעיה ונגסה למצוא לה הסבר. למשל, מנסיוננו אנו יודעים כי המים נוטים להאגר במפלס הנמוך ביותר ולמלא את החלל הפנוי בשלמותו. אך אם גחזה לפתע במים המתרוממים לגבוה רב ויוצרים אגב כך שתי חומות לימינם ולשמאלם וחלל ריק ביניהן, תופעה זו תעמוד בסתירה לכל הידוע לנו מנסיוננו הקודם אודות טבעם של המים. וכאן מעיר ברויאר, בדרך הנגיחה האופיינית לו, „תופעה זו תזכה אותנו מן הסתם במבול של עבודות מחקר מלומדות“. התופעה לא תחשב לפלא והגדרתה כגס לא תספק, כך ניתן לצפות, את איש המדע. מתוך עיזן בנושא מגיע ברויאר לנתוח פורה ורב-עניין של

שני עיקרים נוספים ביהדות — הנבואה והבריאה. מאחר וכל שלושת העיקרים המוזכרים — בריאה, נבואה ונס — נעדרים במהותם. כל נקודת אחיזה של הקשר ומשמעות בעולם הטבע, הם מצויים, על פי הגדרתם, מחוץ לתחום התפיסה האנושית.

חווית הגס משמעה, נטילת חלק בחווית הבריאה, חוויה המשרה מרוח הנבואה על האדם הזוכה בה. כך כל גס הוא מעשה התגלות.

לשם דוגמה, התורה מספרת לנו:

— ומשה היה רועה את צאן יתרו חותנו כהן מדין. ויגה את הצאן אחר המדבר ויבא אל הר האלוקים חורבה.

— וירא מלאך ד' אליו בלבת אש מתוך הסנה. וירא והגה הסנה בוער באש והסנה איננו אוכל.

— ויאמר משה אסורה נא ואראה את המראה הגדול הזה. מדוע לא יבער הסנה.

— וירא ד' כי סר לראות ויקרא אליו אלוקים מתוך הסנה ויאמר משה משה ויאמר הנני.

עתה, משה רבנו אינו נזיר מתבודד במדבר המאמין במעשי נסים, ואף לא נער רועה צאן השוגה בהזיזת. ברור כי משה אינו מעלה בדעתו כי לפניו התגלות גסית. הוא בוחן את המראה מנקודת מבט מציאותית, בתגיון בקורת מוצק. משה מתבונן באש בעיני בשר ודם ובפליאתו כי רבה קובע כי לפניו „מראה גדול“, אך לא גס. באמצע גישה מרעית מפוכחת מחליט משה לגשת אל האש במטרה לבחון את התופעה מקרוב. משה משייך את התופעה לתחום המציאות הטבעית המוכרת לו ומשום כך מובנת תמיהתו — „מדוע לא יבער הסנה?“ רק כאשר מתגלה אליו ה' מתוך הסנה מליט משה פניו בידה, מפחד פן יחזה בו.

והיה אם יקרבם מקרה ותראו סנה בוער באש, והסנה איננו אוכל, תוכלו לגשת אליו ללא כל חשש כדי לבחון את המראה כמו עיניכם. אולם, אם יתגלה ה' אליכם מתוך הסנה, אזי ראוי כי תליטו פניכם ותצפו בחרדת קודש לקריאתו של בורא עולם.

נושא התופעה האלוקית, המצויה מעבר לתחום התשגה האנושית, גדון ביתר הרחבה בספר נוסף של ברויאר שראה אור בשנת 1926, „העולם כמעשה בריאה וכמציאות טבעית“. מעשה הבריאה נתפס בספר כשבירת המערכת הטבעית וכהפרה של חוקי הטבע, ומכאן כתופעה שאינה בתחום ההשגה האנושית. בהתייחסו להבחנה שעורך קנט בין תופעות הנתפסות באמצעות החושים לבין מה שעומד ביסודן של התופעות — מהות שאינה ניתנת לתפיסה חושית אלא מהווה מושא לתפיסה על-חושית „טהורה“ — משייך ברויאר את התופעות לעולם המציאות הטבעית, הנגיש לתפיסה אנושית. את העומד ביסודן של התופעות או, את „הדבר כשהוא לעצמו“, מזהה ברויאר בתחום העולם כמעשה בראשית, עולם המצוי מעבר להשגתנו. בהקבלה זו, בין

„הדבר כשהוא לעצמו“ לבין „העולם כמעשה בריאה“, דהיינו, העולם כפי שניתן לנו על ידי התורה, הולך ברויאר בעקבות שופנהאור. זה האחרון מזהה את „הדבר כשהוא לעצמו“ עם „העולם כרצון“, שהוא העולם הניתן לנו באמצעות התפיסה הפנימית, אותה מודעות פנימית של האדם כלפי עצמו כבעל רצון. אף שמו של הספר, „העולם כמעשה בריאה וכמציאות טבעית“, נקרא על פי שמה של עבודתו העיקרית של שופנהאור, „העולם כרצון וכדימוי“. „מעשה הבריאה“ של ברויאר מקביל ל„רצון“ של שופנהאור ונגיש אליו, ואילו „המציאות הטבעית“ של ברויאר מקבילה ל„דימוי“ של שופנהאור וניתנת להשגה באמצעותו. ברשותכם אמחיש את דברי בדוגמה הלקוחה מן המקרא.

מעשה הבריאה נמשך ששה ימים, אולם התפיסה האנושית טרם באה אל העולם. רק בסופו של הבריאה, ביום השישי נברא האדם. בסוף היום שבת ה' ממלאכת הבריאה וינוח מכל מלאכתו. הוא העטה את העולם בכסות השבת ובה הטמין את עצמו. עולם זה, העולם בכסותו הטבעית, כסות השבת שלו, הוא ולא אחר ניתן לתפיסתו של האדם. חוקי הטבע הם מלוושי השבת של עולם הבריאה ובהם טמונים מעשיו של ה' כבורא העולם, חבויים בחוקי הטבע, או במה שנקרא בקבלה ה„ספירה של מלכות“. ההתגלות האלוקית לא באה אלא כדי לעורר את האדם היהודי ולהגיעו להתבונן בעולם המצוי מעבר לכסותו הטבעית, בעולם הבריאה, בעולם של ששת ימי הבריאה, ולראות את יד ה' בכל ואת מעשה הבריאה התולך ונמשך ללא הרף. אם נעבור לדימוי שונה נוכל לומר כי אין לראות את כסותו של העולם בצורתה הכדורית, ללא תחילה וסוף, אלא יש לראותה כמלבוש בעל ארבע כנפות, בקצותיו מצוה האדם היהודי להתקין ציציות — סימניו של הבורא — למען תעמוד תורתו לגד עיניו תמיד ולמען מלא אחר מצוותיה ויהיה גקי בפני אלוקיו.

כדי לעמוד על גדולתו של ברויאר, הוגה הדעות ואיש המטה-פיזיקה, עלינו להכיר מקרוב את מורשתה הפילוסופית של אירופה. באוטוביוגרפיה שלו מספר ברויאר כי את בקיאותו במשנתו של קנט רכש בכוחות עצמו, בעבודה קשה ומאומצת. „השקעתי בכך לא פחות משהשקעתי בקטע סבוך ומורכב של המהרש"א, ובדרך זו קניתי לי שליטה בפילוסופיה של קנט“.

בהערכתו העמוקה לקנט ולתורתו ברך עליו ברויאר: „ברוך ה' אשר בחכמתו ברא את קנט!“ דעותיו של קנט יזכו ללא ספק להסכמתו של כל יהודי נאמן אשר יתעמק ב„בקורת התבונה הטהורה“ שלו. ברויאר גותן לנו דוגמה לפירוש, גוסס קנט, של פסוק בתורה. (ברויאר היה דרשן גדול. פנינים יקרות ערך של פירושי החדשניים לפסוקי מקרא פוזרות לרוב בכל כתביו). „לא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם“ — לא תתורו אחר מאוויי ליבכם הפנימיים ואחר תשוקותיכם המתעוררות מחוץ, במילים אחרות, לא תלכו שולל אחר חושיכם החצוניים ואחר תבונתכם הפנימית. אם אלה בלבד יכוונו אתכם בדרככם, תתכחו לנאמנותכם אלי. לדברי ברויאר, ניתן למצוא בתורת ההכרה של קנט הסבר מאיר עיניים למצוה יסודית זו בתורה. נוכל

להקשות, אם לא נלך אחר צו ליבנו ומראה עינינו, מה יובילנו בדרכנו? משיב ברויאר, כח רצונכם, רצונכם החופשי וזכות הבחירה שבידכם. את המציאות תוכלו לחוש ולחוות בלבבכם ובעיניכם, אולם את סמכות השיפוט, את הסמכות להחליט על דרככם מורה לכם התורה להפקיד בידי כח הרצון החופשי שהוענק לכם. רק באמצעות רצונו החופשי יוכל האדם להגיע להכרת הבריאה, להבנת התורה ולידיעת הא-ל.

נושא הבחירה החופשית של האדם תופס מקום מרכזי בהגותו של ברויאר ולו הקדיש את עבודתו החשובה ביותר, „הכוזרי החדש“. ביצירה מעמיקה ומעוררת התפעלות זו, המתווה מעין גירסה בת-זמננו ל„כוזרי“ של רבי יהודה הלוי, באה לידי ביטוי דרמטי ומושלם מסכת הגותו של ר' יצחק ברויאר. לאחר שסיים את כתיבת הספר בפרנקפורט, עלה ברויאר ארצה, בשנת 1936.

ליבי ועיני אומרים לי כי עלי להפעיל את כח רצוני ולסיים את דברי בנקודה זו, לאחר שעוררתי בכם די עניין, כך אני מקוה, ללמוד ולהכיר את יצירותיו של אחרון האישים הדגולים בקהילה היהודית של פרנקפורט. הוא אינו נופל במקוריותו ממרטין בובר או מפרנץ רוזנצוויג. הייתי אף מוסיף ואומר, „ישראל אף על פי שלא חטא, ישראל הוא“.

בית הספר ללימודי היהדות על שם ר' יצחק ברויאר מציע, בתוכניתו החדשה, קורס הדן, בין היתר, בהגותו של ברויאר. בדעתי להמליץ בפני דיקן ה„ישיבה אוניברסיטה“ להרחיב בעתיד את הקורס ולהעמיקו, כראוי לאיש ולמשנתו.

אל תאמינו לאלה המספרים לכם, כי אין יהדות של תורה בארץ ישראל, כי אין יהדות של תורה בתל-אביב; האומר זאת, הוא מוציא דיבת הארץ, או מבקש תואנה לחפות על רפיון-ידיו ועל רפיון-רוחו הוא. התבוננתי בארץ הזאת חוזר והתבונן ונוכחתי לדעת, להתרגשותי העמוקה, מה קשה הדבר להדיח את העם או חלקים ממנו מעל התורה. יוצרי הציונות החילונית דימו להם, כי דבר זה יהיה קל פי-אלף משהוא באמת.

ד"ר יצחק ברויאר ז"ל: נאום על ארץ ישראל (תרצ"ד)

עיונים במקרא

מוקדש לזכר נשמת יידיי משך יותר מששים שנה, מר
יוסף גולדשמידט ז"ל, לשעבר מנהל אגף החינוך הדתי.
נפטר ביום כ"ג תמוז תשמ"א.

ת. נ. צ. ב. ה.

בתלמוד מוצאים את הכלל „אין מקרא יוצא מידי פשוטו“ (שבת סג.).
משל למה הדבר דומה? לאיש אשר מביט בגוף יפה או בתמונה יפה דרך
משקפי שמש. יכול להיות שהמשקפים שלו מוסיפים הנאה יתרה לחוייתו
האסתטית, אבל מה שהוא רואה עכשיו לא היה בכונה הראשונה של האמן
האלוקי או האנושי. כיוצא בו הפרושים הבאים לא משתמשים במשקפי השמש
של המדרש אלא מתייחסים בעיקר לפשוטו של מקרא.

יוסף הצדיק

בקשר לסיפור אודות יוסף בחומש שתי בעיות קשות לפנינו:
1) השם יוסף הוזכר הרבה פעמים בתנ"ך ובתלמוד, אבל אין אנו
מוצאים את שמות האבות והאמהות, או את השם של משה, אהרן, דוד,
שלמה וכו'. יוסף מופיע עוד בחומש (במדבר יג, ז) ונוסף עליו עוד שלשה
אנשים נקראים בשם זה. (נחמיה יב, יד; עזרא י, יד; ד"ה א כה, ב).
בתלמוד — במשנה ובגמרא — יש כעשרים וחמשה תנאים ואמוראים בשם
יוסף או יוסי, אבל משה ודוד אינם. ומאחי יוסף יש רק שמעון ויהודה שיכולים
להתחרות עם יוסף מבחינה זאת.

2) מדוע גותנים לו את התואר „צדיק“, אשר לא ניתן לו בתנ"ך, אבל
הכני „צדיק“ בקשר עם נח נשכח במשך הדורות? זאת ועוד: „משה העני“
(במדבר יב, ד) השתנה ל„משה רבנו“ ויעקב ה„איש התם“ (בראשית כה)
נהיה ליעקב אבינו. על כך משיבים שיוסף זכה לתאר „צדיק“ בקשר עם
מעשה אשת פוטיפר. אבל אנחנו מנסים ללכת בדרך אחרת כדי לפרש את
הפרסום התדיר של השם יוסף ואת התאר „צדיק“.

כאשר יעקב אבינו הערים על אביו הוא ירא רק ממנו ולא מה' — „אולי
ימושני אבי...“ (בראשית כו, יב) — רגש כבוד אב הכריע במדה בלעדית
על יראת ה' שלא הוזכרה כלל. מאידך גיסא אחרי שדוד המלך פשע נגד
אוריה החתי ואשתו הוא צעק לה': „לך לבדך חטאתי“ (תהלים נא, ה) —
זאת אומרת שאצלו יראת ה' הכריעה במדה גדולה על החטא שחטא נגד בני
אדם. אבל יוסף הרגיש שעל האדם למצוא חן ושכל טוב בעיני אלקים ואדם
יחד, ולבחור בדרך שתפארת לו מן האדם וגם מעושהו (כנראה זאת היא
הגרסא הנכונה בפרקי אבות פרק ב, משנה א'). ולכן יוסף בשעת הנסיון הגדול,

אמר: "...אדוני... לא חשך ממני מאומה... וחטאתי לאלקים" (בראשית לט, ח—ט). בהשוותו את שתי הקטגוריות הללו הוא הראה את עצמו כצדיק. מענין גם לציין שיסוף מזכיר את ה' כעשרים פעם, בעוד שבפי אחיו השם מופיע רק פעמיים — בשעת צרה גדולה (מב, כח; מד, טז).

כדי להעריך את האופי של אנשים צריכים לשים לב להתפתחות של אופיים (גישה דינאמית ולא סטאטית). מטעם זה בעל תשובה עומד על מדרגה יותר גבוהה מצדיק. כאשר מביטים על יוסף בפעם הראשונה (בראשית פרק לז) הוא איש צעיר עם שאיפות לשלטון. כאשר נגע בכבוד אחיו בספרו להם את חלומו הראשון, תגובתם היתה: "המלך תמלוך עלינו...?", הוא מוסיף סיפור חלום קוסמי — על השמש והירה וגו'. אבל אחרי שנמכר לעבד והאשימו אותו בפשע מגונה עד מאד הוא לא הצטדק כלל וכצאן לטבח יובל ולא פותח את פיו. ברם, גם אחיו בנימין לא מצטדק בפני "האיש אשר על בית יוסף" — סוף כל סוף, איך יצטדק הנכרי לפני המצרי מאחר שהמצרים לא יכולים אפילו לאכול לחם עם העברים כי תועבה היא למצרים (מג, לב) אבל מה יכול יוסף להפסיד בהכחשה? כנראה יוסף בטח בישר אדוני, ואנחנו צריכים לשאול אם פוטיפר האמין לדברי אשתו או לעבדו הנאמן ביותר. כאשר שב הביתה (לט, טז) הוא שומע "דברים": "...דברי אשתו אשר דברה כדברים האלה" (לט, יט) — הוא שמע רק "דברים", מלים, אבל המעשה נעלם ממנו. מטעם זה קוראים רק "ויחר אפו" בלי לדעת במי חרה אפו! יאמין לאשתו — ויאשים את עבדו אשר בידו נתן כל אשר יש לו (פסוק ה), או ינקה אותו ויאשים את אשתו הנכבדה וירעיש את כל חצר המלכות? אפו חרה בו בעצמו על אשר לא ידע על מי לכעוס! בלי ספק היה בידו להמית את עבדו העברי בלי שום קושי, אם האמין לאשתו. הלא יהודה אמר (מד, ט) "אשר ימצא אתו... ומת", והפשע: גנבה! הלא יעקב דן למיתה את מי אשר גנב אלהי לבו (לא, לב). יהודה דן את כלתו למיתה על ידי שרפה — הפשע: זנות; שמעון ולוי הורגים את כל אנשי העיר שכם מפני שאחד מהם ענה את אחותם (לד, כח); הלא דוד המלך דן "גנב" אחד — שבאמת לא היה ולא נברא — למיתה (ש"ב יב, ה) — ועלינו להאמין ששר מכובד מצרי לא יכול להרוג בידיו ממש עבד עברי שניסה לענות את אשתו? ובכן הוא מצא פשרה — הוא "נתן" את יוסף לבית הסוהר — "מקום אשר אסיר המלך אסורים" (לט, כ), כאילו עבד עברי זכאי לטיפול עדיף כזה?

• באמת כנראה יש הכדל גדול בין השלכה אל הבור (לו, כ, כב, כד) לשימה בבור (מ, טו) או נתינה אל בית הסהר. והו פשוטו של הפסוק: העובדה ששמו אותי בבור (ולא השליכו אותי) מוכיחה שאני נקי! שמוש דומה לזה בנוגע למלה "כי" גמצא גם כן בבראשית לא, טו: העובדה כי אבינו מכר אותנו מוכיחה שהוא חושב אותנו לנכריות, סיוע להכדל שעשינו בין השלכה ובין שימה אל הבור גמצא גם כן בספר ירמיהו, בקשר למאורע של עבד מלך (סרק לח). שונאי הנביא אמרו לעבד מלך: ידיו הנאמן של

נחזור להתפתחות טיבו של יוסף הצדיק. בהיותו בבור הוא מוותר על מעמדו המיוחד אשר יוחד לו על ידי שר בית הסוהר ועושה כל מה שהשבויים האחרים עושים (לט, כב). כדי למנוע מרד נגד השר ההוא על שהפקיד עבד עברי עליהם (כנראה זהו פשוטו של המקרא ההוא אשר משתמש באותה מלה — עשה — בנוגע לאסורים האחרים וגם לו). הוא עבר על מדותיו לטובת איש אחר. אחרי זמן מה שני שרים מחצר המלך מבקשים מיוסף לפתור את חלומותיהם**. הוא נענה להם בהזכירו את אלקים (מ, ח) ובלי להתנות תנאי לפתרונו. שוב רואים שהוא בוטח באלקים וגם באנשים. באמת שר המשקים לא מבטיח ליוסף שום דבר גם אחרי שמעו את פתרונו. אבל יוסף עולה למדרגה גבוהה יותר. כאשר פתר את חלומו של פרעה — ובודאי היה בידי פרעה המושל על כל ארץ מצרים לפדות אסורים של אסירי המלך — הוא לא מזכיר את רצונו להגאל משם, הוא מעוניין רק בשלום ארץ מצרים (מא, לא—לו). וגם אז הוא מזכיר את האלקים חמש פעמים, וזה לפני מלך מצרים הממונה גם על הדת המצרית האלילית.

עכשיו נגיע לפיסגה בחייו הפנימיים של יוסף. אחרי מות יעקב אחי יוסף מבקשים ממנו. — בשם אביהם — למחול להם על שמכרו אותו לעבד. גם בלי מאמר חז"ל (יבמות סה) ברור שיעקב מעולם לא אמר דבר כזה, כיון שהיה עליו לפנות אל יוסף, ובודאי לא לאחיו האשמים והנוגעים בדבר! מה היתה תגובתו של יוסף, משנה לפרעה מלך מצרים. אשר בידו החיים והמוות? לא רק שמוחל להם אלא הוא מבטיח שיפרנס אותם ואת צאצאיהם (נא, כא) — איזה מרחק מן הנער המתחצף והיהיר עד הפקיד המכובד אשר לא מפיק תועלת ממצבו המרומם! ודרך אגב, איזו אירוניה: „טרוף טורף יוסף“ (לו, לג), מאכל לחיה רעה, ועכשיו הוא מאכיל אותם האנשים אשר הפיצו שמועה זאת!

ולכן, בכל פעם שאנחנו נותנים את השם „יוסף“ לילד עברי, בכל פעם שמכנים את יוסף הראשון בשם יוסף הצדיק אנחנו מוסיפים חיים לחייו — „לזכר עולם יחיה צדיק“.

הזכרת שמות

(א) ידוע שלפעמים לא נוח לאדם להזכיר שמו של ענין או אדם. „היישות הציונית“ ממלאת מקומה של מדינת ישראל בפי אויבינו ומקטריגינו. איזו מלה איזה „דבר“ שם ה' בפי בלעם (במדבר כב, לח; כג,

המלך, ששמו את ירמיהו בבור, (פסוק ז) אבל הוא ידע היטב שהשליכו אותו אל הבור (פסוק ט) וכזה הגיד למלך: ומטעם זה צוה צדקיהו להוציא אותו משם. ** מטעם זה דן שר האופים כי יוסף „טוב“ פתר. המלה הזאת איננה תואר הפועל (היטב), כי אם תואר השם — איש טוב פתר, מפני שהאמין בה' (הלא לאלקים פתרונים) וגם הזכיר את בקשתו רק אחרי הפתרון, ולא בצורת תנאי לפני פתרונו.

ה, יב, טז) ? ה, דבר" הוא „ישראל", מלה אשר בפיו של בלק משחנה ל, עם יצא ממצרים" (כב, ה) או „העם הזה" (פסוק ו). אבל בלעם מזכיר את ישראל שלוש פעמים (כב, ז; כג, ה).

ב) מעניין שאברהם ושרה לא מזכירים את שמה של הגר. בפי שרה היא „שפחת" (בראשית טז, ב, ה) ובפי אברהם „שפחתך" (פסוק ו), אבל המלאך שמוצא אותה במדבר מזכיר את שמה תיכף ומיד: „הגר שפחת שרה". זאת אומרת, הוא מקיים ומאשר את כבודה האנושי. בפעם השניה (פרק כא) שרה מדברת פעמיים על „בן האמה הזאת" — לא הגר ולא ישמעאל מוזכרים בשם! — והוא לא יירש „עם בני עם יצחק". פתאם מופיע השם של בנה! גם בפעם ההיא המלאך פונה אל הגר בהזכרת שמה: „מה לך הגר" ? (פסוק יז). שני הסיפורים מעניינים מטעם נוסף: למלאכים בעצמם אין שם כלל עד שנגיע לספר דניאל, אבל הם מזכירים כנראה את ערך השם הפרטי אצל בני האדם.

ג) אחרי חטא העגל (שמות לב) ה' אומר „עמד" (פסוק ז) ו„העם הזה" (פסוק ט). משה גם כן מזכיר אותם באופן זה פעמיים (פסוק יא יב). אבל בפסוק יג הוא מזכיר „ישראל" במקום „יעקב", כאלו רצה להכניס אותם עוד פעם ללב ה'! ובאמת ה' מזכיר או „ישראל" פעמיים: לג, ה; לד, כד.

אם הגישה שלנו היא נכונה, מצאנו, דרך אגב, תשובה נכונה בקשר לסיפור אודות „שני המטות וחצי המטה" (במדבר לד, טו). קוראים שם (לב, כח) שמשה קרא „את אלעזר הכהן ואת יהושע בן נון ואת ראשי אבות המטות..." כדי לאשר את התנאים השייכים למצב המיוחד של אלה המטות. מדוע לא עשה את זה אחר התשובה הראשונה של המטות (טז—יט) ולמה נאלץ לחכות עד לתגובתם השניה בפסוקים ו—טו? משה הזכיר את ה' שבע פעמים והם לא הזכירו אותו כלל עד שמשה חזר על השם ער שש פעמים (פסוקים כ, כ) ומהם פעמים „לפני ה'"; רק אז לקחו מוסר ואמרו „לפני ה' " (בפסוק כז), ורק אז הסכים משה להאזין לבקשתם.

הערות לפירוש רש"י על התורה

א) במדבר כא, יד: „על כן יאמר בספר מלחמות ה' ". רש"י: „כשמספרים" — ז"א שלדעת רש"י המלה „ספר" כאן מורה על סיפור. מה הכריחו להוציא את המלה „ספר" ממשוטו? ראשונה — אין ספר בשם זה נמצא; שנית, והוא העיקר: אין „אומרים" בספר אלא „כותבים".

ב) שמות כא, לה: „וכי יגוף שור איש את שור רעהו". רש"י: שור של איש. מה מוסיף פירוש זה לפשוטן של המלים? והנה אבן עזרא מזכיר מפרש אחד בשם בן זוטא אשר לדעתו „שור רעהו" הוא „שור שהוא רעהו", וא"ע לועג עליו בכתבו „אין לשור רע כי אם בן זוטא" (אבל במשנה ב"ק, פ"ה, מ"ד יש לשור חבר!). בהוספת המלה „של" רש"י מלמד אותנו שכשנבא למלים הבאות „שור רעהו" צריכים ג"כ לפרש „שור של רעהו", ובכך במלה אחת יחידה הוא מורה את הדרך הנכונה בלי להלבין את פני בן זוטא!

ג) ויקרא כ, יד: התורה אומרת „באש ישרפו אותו ואתחן”. רש"י, בשם יש מרבותינו: „אחת מהן”. ובאמת נמצאות דוגמאות לזה בתנ"ך. ש"א, יח, כא: „בשתים תתחנן בי” — באחת מהן. שופטים יב, ז: „ויקבר בערי גלעד” — ג"כ באחת מהן, כמו בבראשית יג, יב: „לוט ישב בערי הככר”. וגם במשנה זבחים פ"ז, מ"א: „כמעשה כולם — כמעשה אחת מהן” (תפארת ישראל).

תנועות מוזרות

לפעמים התנועה משתנה כשהמלה מופיעה בסוף הפסוק או באתנחתא. כשהיא משתנה באמצע הפסוק צריכים למצוא טעם מנומק לזה. בפעם הזאת הנני מנסה לפרש רק חמש מהם.

א) במדבר טו ב: „ויעשו בני ישראל את הפסח במועדו” פסח (בקמץ) במקום פסח (בסגול). לו היה כתוב פסח (בסגול), אז כל אלה האנשים אשר לא הקריבו אותו „במועדו” היו חייבי כרת. עכשיו הוגד לנו שהחשיבות הראשונה היא להקריב את הקרבן, ורק ערך משני הוא להקריבו במועדו.

ב) שם, כב, כח: „למה הכיתני זה שלש רגלים” — הכיתני בקמץ במקום בסגול! אבל האתון כנראה התאוננה לא רק על השלוש פעמים אלא אפילו על הכאה אחת! היא אומרת: למה הכיתני? ואתה הכית אותי אפילו ג' פעמים!

ג) דברים כד ה: „נקי יהיה לביתו שנה אחת ושמח את אשתו...” „אחת” — ה' קמוצה במקום פתוחה! אבל המצוה של „ושמח את אשתו” נוהגת בכל זמן, ולא רק בשנה הראשונה!

ד) דברים טז, טז: „...במקום אשר יבחר בחג המצות...” (ח' קמוצה). ה' בוחר במקום לא רק בימי החגים!

ה) ויקרא כד, כב: „משפט (פ' פתוחה) אחד יהיה לכם כגר כאזרח...” לפי כללי הדקדוק צריך לומר „משפט (פ' קמוצה) אחד” (כמו משכן — משכן העדות; קרבן — קרבן העדה). משפט אחד הוא המשפט של האחד, וכיון שרק ה' אחד, כולנו אחים ואין הבדל בין גרים ובין אזרחים בנוגע למשפט.

דיוקים בפעל העברי

כשקוראים בהגדה של פסח שלבן „בקש לעקור את הכל” מסני שכתוב „ארמי אובד אבי”, שואלים אנתנו את עצמנו: איפה נרמו? כן „בקש יעקב לשבת בשלוה” (בראשית רבה, פד) — בקש ולא עשה? ברם יש דוגמאות לזה בסגנון התנ"ך:

א) שמות יא, ה: „מבכור פרעה היושב על כסאו”. זאת אומרת שהבן מקוה להיות למלך.

ב) ג, יב, מת, וגם במדבר ט, י: „ועשה פסח”, בדעתו להקריב את הקרבן.

(ד) דברים כח, סח: „והתמכרתם... ואין קונה“. ותמוה הדבר: והלא אם יש מכירה יש קנין, ואם אין קנין אין מכירה? אלא פירוש המלה „והתמכרתם“ הוא שאתם רוצים להמכר, אך אין קונה.

(ה) ויקרא כז, יג, טו: „ואם גאל יגאלנה“, „ואם... יגאל“ פירוש: אם בדעתו לגאול.

(ו) רות ד, ג: „...מכרה נעמי“ פירוש הדבר: היא הוציח למפוז. בדומה לזה נמצא גם בשטחים אחרים: אותה המלה מורה לפעמים על העץ וגם על פריז, כמו תפוח, תאנה, וכו'. המלה עוון מציינת את החטא וגם את פריז העונש.

(ז) דברים כח, יא: „...ולקחת לך לאשה“ — אם בדעתך לשאת אותה לאשה. מעניין שגם באנגלית יש תופעות כאלה: „fishing לא רק לחצליח בדייג אלא לגסות.

לפעמים הפעל לא מרמוז על הפעולה עצמה אלא על התחלתה. בראשית ז, ד: „...לימים עוד שבעה אנוכי ממטיר על הארץ מ' יום...“ ז"א הגשם יתחיל לרדת בעוד שבעה ימים.

ויקרא כג, לט: „בחמשה עשר יום... תחוגו... שבעת ימים“. אבל איד אפשר לחוג ז' ימים ביום אחד? אלא: ביום הראשון תתחילו לחוג.

שינוי מלים רומז על סוף הסדר

כשיש מלים אחדות שוות, זו אחר זו, או משפטים קטנים, אנחנו מוצאים לפעמים שנוי ניכר בסוף. הדוגמה הראשונה היא בפרק הראשון של ספר בראשית (פסוק יד): „והיו לאותות ולמועדים ולימים ושנים“. האות „ל“ מקדימה כל מלה ומלה חוץ מהאחרונה שבהן.

במדבר, פרק ב: „...ראשונה יסעו... ושניים יסעו... לאחרונה יסעו לדגליהם“. קהלת, פרק ג: יש שם כ"ו פעלים אבל בסוף הסדר שני שמות: מלחמה, שלום.

קהלת ט, ב: תמיד מתחילים בדבר טוב ומסיימים בדבר רע, כמו „לצדיק ולרשע“. אבל בסוף הפסוק: „הושבע כאשר שבועה ירא“.

ישעיה, ג, כד: „תחת בשם מק יהיה ותחת חגורה נקפת... כי (ז"א כויה) תחת יפי“, במקום לסיים „תחת יפי כי“.

שינויים כאלה נמצאים ג"כ במשנה: אבות פרק ג, משנה י"ג (ובסדר משנה י"ז): „מסורת סיג לתורה, מעשרות סיג לעשר... סיג לחכמה שתיקה“, ולא שתיקה סיג לחכמה.

וראה עוד מס' הוריות, פרק ב', משנה ז'.

אמירה לפני ה'

רק פעמיים בכל התנ"ך מוצאים אמירה לפני ה' במקום אמירה אל ה'. בספר שמות נאמר פעמיים (ו, יב, ל) שמשח-דיבר או אמר לפני ה'. יש

לשער שאמירה לפני ה' היא פחות מאמירה ישירה של נביא אל ה'. כיון שה' כבר אמר למשה „מי שם פה לאדם“, „אנכי אהיה עם פיד“ (ד, יא, טו), לא רצה משה לחזור על הענין עוד פעם אבל מאידך גיסא לא היה בטוח לחלוטין שיצליח בשליחותו, ולכן דיבר רק לפני ה' ולא אליך באופן ישיר.

ונסיים בהערה שיש בה חידוש קטן. בילקוט כתוב שהאותיות הראשונות של חמשה חומשי תורה בראשית, ואלה, ויקרא, וידבר, אלה, דהיינו ב, ו, ו, א עולות למנין אהיה = 21. והאותיות המסיימות את חמשה חומשי תורה במצרים, מסעיהם, סיני, ירחו, ישראל, דהיינו מ, מ, י, ו, ל עולות לשש פעמים אהיה = 126. אבל מה החשיבות של „שש פעמים אהיה“? מפני שבפרק ג' וד' בס' שמות, אשר שם ה' מתגלה למשה בשם „אהיה“ נמצאת מלה זו „אהיה“ שש פעמים!

תקעו בחדש שומר בו' כי חק לישראל הוא משפט לא-להי יעקב
(תהלים פא, ד-ה)

הנה ישראל הונח על אנשי המעלה כפי הוראתו ויעקב הונח על כללות ישראל הממוצעים כמו שאמרו רז"ל... כי חק לישראל הוא, שמצד אנשי המעלה הוא יום גמר דין שנחתמין לאלתר לחיים, משפט לא-להי יעקב, שמצד אנשים הבינונים הוא רק משפט תחלת הדין, וזה לא-לקי יעקב שממתין לתשובתם שיעשו תשובה אשר אינו מצד החכמה ולא הנבואה מסכמת לזה, רק מה שהבורא עושה מצד חסדו יתברך שהוא הסולח לכל עונם.

משך חכמה, סוף פרשת נצבים

כהן גדול צדוקי או רשע בעבודת יום הכפורים

א.

במסכת יומא מוזכרים כהנים גדולים רשעים או צדוקים שכהנו בסוף בית שני. היו כהנים גדולים שהשיגו את המשרה הרמה בדרכים פסולות, אף שהם בעצמם היו במחנה הפרושים וכן היו כהנים גדולים צדוקים שלא האמינו בתורה שבעל פה, או שהיו חשודים להיות צדוקים.

להלן ננסה לברר איך התיחסו חכמינו לכהנים גדולים אלה.

לפי התורה והמסורה הכהן הגדול הוא הגדול מאתו בחכמה, בעושר ובנוי. יש לו תפקידים וחובות רמי מעלה, אך התורה נתנה לו גם זכויות. בבית שני כהנים רבים ניסו להשיג תפקיד זה בגלל העוצמה הפוליטית והכספית שבו. חלק נכבד מאוצרות המדינה היה אוצר בית המקדש והיו תקופות שהכהן הגדול היה השליט המדיני. חכמי הדור בודאי לא היו מרוצים מהירידה הרחגנית והמוסרית של כהנים גדולים רבים, ירידה שהגיעה לפעמים למצב עגום למדי.

כמו כן נעיין בדברי חז"ל על מאמציהם להבטיח עבודה כשרה ביום הכפורים.¹

I עיקר הויכוח בין הפרושים והצדוקים בעבודת יום הכפורים היה לגבי הבאת הקטורת. לפי התורה המסורה הכהן הגדול נותן את הקטורת על האש בפנים, בקודש הקדשים לפני הארון והצדוקים רצו להכין את הקטורת בחוץ וכשיעלה עשנה יכניס אותה לפנים לקודש הקדשים. ראה יומא נג, א והלכות עבודת יוה"כ, פרק א, הלכה ז וראה פירוש הרב ש"ר הירש ויקרא טז, יג שזו מחלוקת הלכתית ורעיונית הנובעת מהשקפות פסולות של הצדוקים.

בספרי הסטוריה ובמחקרים גזונים בהרחבה המחלוקת והמאבקים בין הפרושים והצדוקים בסוף בית שני. אך לא ברור לגמרי אם זאת היתה מחלוקת דתית בלבד או פוליטית, כלומר מאבק על השלטון או מחלוקת על נאמנות לתורה שבעל פה. הרב יצחק אייזיק הלוי טוען שהצדוקים הלכו בדרך המתיונים "ודבר אין להם עם הדת" (דורות הראשונים, ח"א כרך ג עמ' קפ) ועוד "כשם שאין להם דבר עם תורה שבעל פה כך הדבר אין להם עם תורה שבכתב ומצוות מפורשות" (שם, עמ' קפב). הרי"א הלוי טוען שבנקודה זו טעו "חוקרי אשכנז" טעות חמורה כאילו הצדוקים האמינו בתורה שבכתב - ורק לחמו נגד תורה שבעל פה. אך אין הדברים פשוטים כל כך, שהרי חז"ל הזכירו "דבר שהצדוקים מודים בו" (הוריות ד, א) כיסוד להבחנה בין תורה שבכתב ותורה שבעל פה. לפי שיטה זו של רי"א הלוי בודאי אין להבין שחכמינו ז"ל השלימו עם עבודת כהן גדול צדוקי או חשוד כצדוקי. הרב משה אויערבך (ספר זכרון לרי"א הלוי, עמ' 158) המתיק את דברי הרי"א הלוי וכתב בשמו שהצדוקים כפרו בתורה שבעל פה ולא קבלו את המצוות דרבנן. השוה גם ר"י עמון, שהיה בקי גדול בתולדות

במשנה ראשונה של מסכת יומא כתוב שמפרישין כהן גדול ללשכת פרהדרין. בהסבר על „לשכת פרהדרין“ מובא שם בדף ה, ב וז"ל: תניא [אמר] רבי יהודה וכי לשכת פרהדרין היתה והלא לשכת בלווטי היתה אלא בתחלה היו קורין אותה לשכת בלווטי ומתוך שנותנין עליה ממון לכהונה ומחליפין אותה כל שנים עשר חודש כפרהדרין הללו שמחליפין אותם כל שנים עשר חודש לפיכך היו קורין אותה לשכת פרהדרין. פירש"י (ד"ה מתוך שנותנין ממון לכהונה): „מתוך שכהני בית שני היו עומדין ע"י ממון שנותנין על כהונה גדולה למלכי בית חשמונאי“. ועוד פירש רש"י (ד"ה מחליפין אותה כל י"ב חודש): „כלומר שרשעים הית ולא היו מוציאין שנתן ומעמידים אחר תחתיו וכל כהן המתחדש בה סותר אותה ובונה בנין נאה מן הראשון שתהא קרויה על שמו ונמצא מתחלפת כל שנה ושנה“. בפירוש המשנה לרמב"ם מובא כעין זה (להלן במשנה ג') וז"ל „אבל במקדש שני שהיו הדברים כולם בלתי שלמים כמו שידעת והמלכים לא היו הולכים על דרך הישר, היו ממנים כחנים גדולים בחזקה ואפילו שלא היו ראויים לכך... ומעבירין אותן לפי שעה ברצון המלכים וכך היו עושים בכהנים גדולים מי שהיה יזתר קרוב למלכות ונקרב אליו בממון היה ממנה כהן גדול“.

בירושלמי יומא (ד, ע"ב) מובאת דעה נוספת: „יש אומרים שהיו הורגין זה את זה בכשפים“ ועוד מובא (פסחים נו, א) „אוי לי מבית בייטוס אוי לי מאלתן, אוי לי מבית חנין, אוי לי מלחישתן, אוי לי מבית קתרוס, אוי לי מקולמסון, אוי לי מבית ישמעאל בן פיאבי אוי לי מאגרופן, שהם כהנים גדולים ובניהן גיזברין וחתניהם אמרכלין ועבדיהן חובטין את העם במקלות“. כעין זה בתוספתא מנחות, סוף פרק יג.

הגמרא (יומא ט ע"א) עושה חשבון שרוב כהנים גדולים לא גמרו אפילו שנה אחת, שהרי הם היו רשעים ועליהם נאמר „ושנות רשעים תקצורנה“ (משלי י, כז). מתוך הסכום הגבוה שמרתא בת בייטוס שלמה למלך כדי שימנו את בעלה ר' יהושע בן גמלא לכהן גדול (שם יח, א). על מינוי זה אמר רב יוסף „קטיר קחונא הכא“ (יבמות סא, א) ופירש"י „קשר של רשעים אני רואה כאן שלא היה ראוי לכך אלא שנתן ממון ומיגוהו“. במסגרת מאמר זה לא נדון על איזה יהושע בן גמלא מדובר כאן².

עם ישראל, משנה לחם, (השלמות ל„לחם שמים“) יומא פ"א משנה ח „וצריך לדעת עוד כי הצדוקים עם שפקרו בתורה שבע"פ, שאינם נשמעים לחכמים, מ"מ אין בהם מינות ע"ז כלל, רק שוים הם בדבר אמונת האלקות עם כל קהל ישראל... אין הפרש בינינו וביניהם כלל רק בבאורי קצת פרטי מצות הם מחולקים“.

2 ר"א הלוי כותב שבסוף בית שני כהנו לפעמים שני כהנים גדולים בבית אחת, אחד כמושל ואחר ככהן גדול בפועל בבית המקדש, כאשר זה האחרון היה בדרך כלל נאמן לתורה ולמסורה (דורות הראשונים, ח"א עמ' 464, מובא ב„תולדות תנאים ואמוראים“ ח"ב ערך יהושע בן גמלא, עמ' 622 ובהרחבה בח"ג ערך שמעון הצדיק, עמ' 1218 — 1220), שיטה זו מתאימה עם המסורת הלא-יהודית כאילו בתקופות אלו

הרשב"ץ דחה את הדעה כאילו רוב כהנים גדולים בבית שני לא היו ראויים לתפקידם. וזה לשונו (תשב"ץ ח"ג סי' לז): „אע"פ שאמרו עליו בגמ' בבלי' וירושלמית 'ושנות רשעים! קצורנה' לאו רשעים ממש אלא שלא היו מתמני' כהן בן כהן ככהני בית ראשון, וכן אמרו בירושלמי אבל כשתסלק זה מהן צדיקים גמורים הן והיו ראויין לנס שלא היו זבחם של ישראל ביה"כ זבח רשעים תועבה, אבל תפלתם בבית קדשי הקדשים היתה תפלת ישרים רצונו 'ואם נמצא א' מהם צדוקי כבר נגף ביומו ונכנס אחר תחתיו... וכל ישראל היו מלוין אותו כשיוצא מן המקדש וא"כ ראויין היו לנס ואם היו מתמנים מפני ממון ושונאין זה את זה, עון זה עון כולל היה לכל ישראל בבית שני ואין אדם בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא"י. דברים אלה של הרשב"ץ משמשים יסוד להבנה זהירה במעשי הכהנים הגדולים בסוף בית שני, למרות הכנוי „רשעים" בגמרא הנ"ל. אך גם הרשב"ץ לא רצה לטשטש עדויות נאמנות של תנאים ואמוראים, עובדות הסטוריות שיש להן הוכחות בספרי הסטוריונים מיוספוס עד היום. אמנם גם בסוף בית שני היו כהנים גדולים כשרים ונאמנים, אך רובם לא היו ראויים לתפקיד זה. התיאורים של יוספוס על המריבות בין הכהנים הגדולים ומשפחותיהם וכן תאות הממון והשלטון שלהם, מאשרים דברי חז"ל על רשעותם של כהנים גדולים רבים.

חלק מהכהנים הגדולים בתקופה זו היו בורים ועמי הארץ. גם אותם כהנים גדולים שלא היו חשודים כצדוקים, לא הצטיינו תמיד בידיעותיהם בתורה ובהלכה. לכהן הגדול היה אסור לישון בליל יום הכיפורים ולכן „אם היה חכם דורש ואם לאו תלמידי חכמים דורשין לפניו, ואם רגיל לקרות קורא, ואם לאו קורין לפניו באיוב ובעזרא ובדברי הימים. זכריה בן קבוטל אומר פעמים הרבה קריתי לפניו בדינאל" (יומא פרק א, משנה ו). מן הראוי שחכתן הגדול יהיה „הגדול מאחיו" בחכמה, אך זה לא היה תנאי לעיכובא.

הכהן הגדול היה השליט בעם ישראל ואף ראש הסנהדרין. אולי הצדוקים הנהיגו שני כהנים גדולים, אך קשה להניח שהפרושים הסכימו לזה, שהרי לפי ההלכה אין ממנים שני כהנים גדולים בבת אחת (הל' כלי מקדש, פרק ד הל' טו ושם בכ"מ המקור בתרי"ב) ויש דיון אם זה איסור תורה (ס' דקה מן הדקה על עבודת יוה"כ, ס"ה עמ' 30 וראה שירי קרבן, יומא ח, א ושם גליוני הש"ס לר"י אנגיל).

במאמר זה אין התייחסות לדברי החוקרים שהרי כונת המאמר לברר את עמדת חז"ל ע"פ מקורות חז"ל. אחרי כתיבת המאמר קראתי את ספר הכהנים ועבודתם (לפני חרבן בית שני) מאת אברהם ביכלר וכן את המאמר „פראירתין" לתולדות הכהונה הגדולה בסוף בית שני בספר מחקרים בתולדות ישראל מאת גדליהו אילון, אך בספרים אלה כמעט אין התייחסות לבעיה הנדונה כאן; בספרו של ביכלר כמעט אין זכר למחלוקות בין הפרושים והצדוקים בכהונה הגדולה ובעבודת יוה"כ והוא דן בעיקר בפרטים.

3 הרב קלמן כהנא שליט"א העירני על דברי הרשב"ץ הנ"ל, מובא גם בגליוני הש"ס לר"י אנגיל יומא ס, א, אך השוה שו"ת חתם סופר ליקוטים סי' יד „ואסו מכהנים גדולים של בית שני מייתי ראי' אשר נאמר עליהם במס' יומא דף ט' ע"א מה שנאמר שם". וכוננת החתם סופר כמובן לפשטות דברי חז"ל בגמרא זו. אך ראה בגליוני הש"ס הנ"ל.

כך הוכיח הרב יוסף דוד זינצהיים מהמשנה הנ"ל ב"יד דוד" על מסכת יומא יח, א (אופינבך תקנ"ט): „לא ידעתי במה נסתפקו דאם הוא לעיכובא ופסול, א"כ עבודת יה"כ שהי' בכהנים כאלו, הי' פסול והרי הי' כהנים שלא הי' יכולים אפילו לקרות והי' צריכים לקרות לפניהם וכמו שאמר זכרי' בן קבוטל פעמים הרבה קריתי לפניו וא"כ היה עבודתם פסולה וזה לא ניתן לאמור". אגב, בדורות אלו פשוטי העם לא דברו לשון הקודש אלא לשון ארמי וכנראה זאת הסיבה שקרו לפני הכהן הגדול פעמים הרבה ספר דניאל.

אך מסופקני אם הרב דוד זינצהיים צדק בכותבו שהיו כהנים כאלה שלא היו יכולים לקרוא. בריש פרק שביעי מובא במשנה שהכהן הגדול קרא ביום הכפורים בתורה פרשת אחרי מות וכן פרשת יום הכפורים שבפרשת אמור. לא מוזכר במשנה או בגמרא על כהן גדול שלא ידע לקרוא בתורה לכן אין להבין את דברי המשנה על הלימוד בליל יוה"כ „אם רגיל לקרות קורא ואם לאו קורין לפניו". כאילו היו כהנים גדולים שלא ידעו לקרוא כלל. כנראה כולם ידעו לקרוא בתורה, אך לא כולם היו רגילים לקרוא שעות רבות, ובודאי לא בליל יום הכפורים, כאשר הכהן הגדול מתכוונן לא לישון, לצום ולעבוד למחרת עבודה קשה וארוכה. לכן מובן שהיו כהנים גדולים שהעדיפו לא לדרוש ולקרוא לפני אחרים ובקשו שידרשו או יקראו לפניהם.

ב.

איך התייחסו חכמינו לכהנים הגדולים בתקופה זו? מצד אחד ידועים לנו וכוחים רבים בין חכמינו ז"ל והצדוקים ואף נמסר שרבי יוחנן בן זכאי הטיל מום בכהן צדוקי (תוספתא פרה ג, ה), אך לא מצאנו שהחכמים החרימו את עבודת הכהנים הצדוקים ביום הכפורים. רבינו יהונתן מלוניל בפירושו ליומא יח, א הסביר שאמנם מן הראוי שהכהן הגדול יהיה גדול בנוי ובחכמה, אך „אפילו הכי לא הוי עיכובא, ובמקדש שני מיירי שהיו עשירים היו נותנים ממון למלכות, כדי שיהיו כהנים גדולים, ואע"פ שהיו עמי הארץ לא היתה נפסלת העבודה אם יעשנה כפי אשר יורוהו בית דין של כהונה". רבינו יהונתן מלוניל הסביר כאן את כשרותם של כהנים גדולים עמי הארץ אך לא דן על כהנים גדולים שהיו חשודים להיות צדוקים או אפילו היו ידועים כצדוקים אדוקים. היו כהנים צדוקים כאלה שלמען השלום לא שינו מהמסורת המקובלת, אך הם נשארו צדוקים בהשקפותיהם. וכבר העיר ב"תפארת יעקב" על תפארת ישראל (יומא פרק א אות כח) „ולכאורה אם חשדוהו בצדוקי, אם כן כל עבודתו פסולה", שהרי דין שחיטת צדוקי מבואר ביורה דעה, סוף סי' ב, ואיך כהן צדוקי כזה יביא כפרה לעם ישראל, אפילו אם עשה את עבודתו לפי הוראות חכמינו ז"ל?

המשנה (יח, א) מוסרת שזקני בית דין למדו עם כהן גדול את עבודת יום הכפורים ואמרו לו „אישי כהן גדול קרא אתה בפיד שמא שכחת או שמא לא למדת" והגמרא מפרשת שהמלים „שמא לא למדת" מכוונות לכהנים גדולים שהשיגו את הכהונה הגדולה תמורת כסף ולא למדו מעולם את דיני עבודת יום הכפורים.

זקני הכהונה ניסו להשפיע בדרכי נועם על כהנים גדולים שהיו חשודים להיות צדוקים לא לשנות מהלכות יום הכפורים וכך אמרו (שם יח, ב) „אישי כהן גדול אנו שלוחי בית דין ואתה שלוחנו ושליח בית דין, משביעין אנו עלך במי ששכן שמו בבית הזה שלא תשנה דבר מכל מה שאמרנו לך“⁴.

בעל חתם סופר בתשובותיו (חלק אר"ח סי' קעו) הסביר את הלשון „ואתה שלוחנו“ והכונה לומר לכהן גדול שאם ישנה דבר אינו כהן גדול ונמצאת עבודתו פסולה⁵. לפי החתם סופר התנה בית הדין את שליחות כהן הגדול לעבודת יום הכפורים בהבטחת הכהן הגדול שלא ישנה דבר. לפי הסבר זה היה כאן כעין „אולטימטום“ כלפי כהן הגדול: אם לא תעשה את כל העבודה לפי ההלכה, אין אתה שליחנו ועבודתך פסולה. מאידך יצא מדברי החתם סופר שאם הכהן הגדול הוזה יקבל את מרות בית הדין, אכן יהיה שליח בית הדין לעבודת יו"כ, וז"א בית הדין קיבל לדיעבד גם את הצדוקי להיות כהן גדול ושליח עם ישראל בעבודת יום הכפורים. לפי זה לא פסלו חכמינו את עבודת יו"כ של הצדוקי באופן עקרוני; הם לא פסלו אותו מראש אלא להפך: הם הודיעו לו שאם לא ישנה דבר מההלכה המסורה, אכן יהיה שליח בית הדין. מדובר כאן לפעמים גם בכהן גדול רשע וצדוקי, רשע שהשיג את הכהונה הגדולה בממון, ואולי אף חיסל את קודמו בדרכים פסולות או שהיה צדוקי שלא האמין במסורת חכמינו. אך בכל זאת: אם קיבל את מרות בית הדין, השלימו אתו.

אמנם היה כאן מצב של דיעבד, אך בכל זאת תמוה שחכמינו ראו ערך בעבודתו של כהן גדול זה. לא מצאנו בתלמוד בבלי או ירושלמי דיון או הרהור על עבודת בית המקדש ביום הדין אשר נעשתה „לפי ההלכה“ ע"י כהן גדול רשע ו/או צדוקי.

4 משום לא פלוג השביעו כל כהן גדול בסוף בית שני שלא ישנה דבר, לכן „הוא פורש ובוכה על שחשדוהו במינות והן פורשין ובוכין לפי שחשדו למי שמעשיו סתומין, שמא אין בלבו כלום“ (לשון הרמב"ם, שם ע"פ משנה יומא יח, ב ושם יט, ב „שלא יתקן מבחוץ ויכניס כדרך שהצדוקין עושין“ ושם מעשה שאכן כך עשו). וראה ערוך השולחן העתיה, הל' עבודת יוה"כ סי' קנח, ס"ק יז „דפשיטא שוה הכה"ג אינו צדוקי“ ומסיים „ובירושלמי שם אומר שהם תמיד עשו כהפרושים ע"ש“, אך לא הבינתי דבריו. בירושלמי (פרק א, הלכה ה) אמנם מובא שלמעשה גם הצדוקים עשו כרצון חכמים, אך „עד שעמד אותו האיש ועשה“ ע"ש. למעשה הסכימו רוב הכהנים לקבל את דרישת החכמים, למרות שהם לא האמינו בצדקת הדרישה, וכן משמע ביומא יט, ב „אף על פי שצדוקים אנו מתיראין אנו מן הפרושים“.

5 וז"ל החתם סופר „והנ"ל בזה דלא לחנם האריכו לומר אנו שלוחי ב"ד ואתה שלוחנו ושליח ב"ד משביעים וכו', מה צורך לאורך הלז אלא משום דכה"ג מתמנה בפה ומסתלק בפה ע"י ב"ד כמ"ש תוס' יומא י"ב ע"ב ד"ה כה"ג כו' והצדוקים מודים שאין עבודת יוה"כ כשרה אלא בכה"ג ושלוחי ב"ד בשליחות מתנים עמו שאם ישנה דבר איננו שלוחם פי' איננו כה"ג, נמצאת העבודה פסולה“ וכן בס' עבודת ישראל על עבודת יוה"כ, מג, א בשם רכותיו. וכעין זה שם מו, ב.

... יש רמז שחכמי הדור הפגינו הסתייגות מאופקת כלפי כהנים גדולים שלא היו ראויים לכך. במשנה (יומא ע, א) מובא שהכהן הגדול עשה יום טוב לאוהביו אחרי יציאתו בשלום מן המקדש. הגמרא (עא, ב) מביאה מעשה בכהן גדול שיצא מבית המקדש וכל העם הלכו אחריו. כאשר העם ראה את שמעיה ואבטליון עזבו את הכהן הגדול והלכו אחרי שמעיה ואבטליון. בסוף הלכו שמעיה ואבטליון להפרד מהכהן הגדול, אך זה קיבל אותם בקרירות, אמר להן ייתון בני עממין לשלם. אמרו ליה ייתון בני עממין לשלם דעבדין עובדא דאהרן ולא ייתי בר אהרן לשלם דלא עביד עובדא דאהרן. פירושים שונים נאמרו על דברים סתומים אלה. רש"י פירש שהכה"ג העליב את שמעיה ואבטליון בהיותם „בני עממין“, ממשפחת גרים ואילו הם ענו לכהן הגדול „דלא עביד עובדא דאהרן“ באומריו הונאת דברים כלפי גרים. רבינו אליקים, תלמיד תלמידיו של רבינו גרשום מאור הגולה, פירש בפירושו ליומא (עמ' 220) שכוונת „דלא עביד עובדא דאהרן“ — „שאותו כהן היה. בו צד מינות“. לפי רבינו אליקים הסבירו שמעיה ואבטליון לכהן הגדול שאין עליו להתרגז שהעם העדיפו ללוות את חכמי הדור ולא את הכהן הגדול, שהרי אינו ראוי למינוי זה. כנראה ששמעיה ואבטליון לא באו ללוות את הכהן הגדול בצאתו מבית המקדש. הם רק באו אליו כדי לפייס אותו, אחרי שהעם עזב את הכהן הגדול והלך אחרי חכמי הדור, אך כאשר הכהן הגדול העליב אותם, ענו לו במפורש „ולא ייתי בר אהרן לשלם דלא עביד עובדא דאהרן“. אגב, במעשה הנ"ל יש קצת סתירה לדברי הרשב"ץ שכל ישראל ליוו תמיד את הכהן הגדול בצאתו מן המקדש, שהרי שמעיה ואבטליון לא היו, כנראה, בין המלווים וזה בודאי לא היה מקרי⁶.

ג.

הגמרא (שם יט ע"ב) מביאה מעשה וז"ל „מעשה בצדוקי אחד שהתקין מבחון והכניס, ביציאתו היה שמח שמחה גדולה, פגע בו אביו אמר לו בני אף על פי שצדוקין אנו מתיראין אנו מן הפרושים, אמר לו כל ימי הייתי מצטער על המקרא הזה 'כי בענן אראה על הכפורת' אמרתי מתי יבוא לידי ואקיימנו, עכשיו שבא לידי לא אקיימנו? אמרו, לא היו ימים מעוטין עד שמת והוטל באשפה והיו חולעין יוצאין מחוטמו ויש אומרים ביציאתו ניגף דתני רבי חייא כמין קול גשמע בעזרה שבא מלאך וחבטו על פניו ונכנסו אחיו הכהנים ומצאו ככף רגל עגל בין כתפיו וכו'“. מעשה זה מובא גם בירושלמי (פרק א, הלכה ה), אך שם מקשים איך יתכן שמלאך בא וחבט אותו באהל מועד, שהרי התורה אמרה „וכל אדם לא יהיה באהל מועד בבאו לכפר בקדש עד צאתו“ (ויקרא טז, יז) ואפילו אותן שכתב בהן „ודמות פניהם

6 ממעשה זה הביא ר' אהרן היימן (תולדות חנאים ואמוראים ערך שמעון הצדיק עמ' 1219) הוכחה (?) שאז היה נוסף לכהן הגדול — הנשיא אריסטובלוס, עוד כהן גדול לעבודת בית המקדש, וראה למעלה הערה 2.

פני אדם" (חזקאל א', י) לא יהיו באהל מועד. הירושלמי מתרץ: "אמרי לו בשעה שהוא נכנס כדרכו", כלומר האיסור הזה חל רק אם הכהן הגדול יעשה כדין, אך כאן הקטורת לא נעשה כדין. כך הסבר הירושלמי לפי הריטב"א, תוספות ישנים, רבינו אליקים, תוס' הרא"ש (יומא יט, א). ועוד: הסברה הזו, "משום דקטורת זה לא נעשה כהלכתו" (כלשון תוס' הרא"ש) שוב מלמד שלו הכהן הגדול הצדוקי הג"ל היה מכין את הקטורת כדין, היתה זאת עבודה כשרה, ורק הסטייה המעשית של הצדוקי הפכה את עבודתו לעבודה פסולה. הירושלמי לא תירץ שהאיסור של "וכל אדם לא יהיה באהל מועד" אינו חל בעבודתו של כהן גדול פסול, אלא תירץ שכאן במקרה המיוחד הזה, הצדוקי הפך את עבודתו לעבודה פסולה על ידי מעשיו במקדש. רק כאשר הכהן הצדוקי התנהג למעשה כצדוקי, או עבודתו פסולה ואין אנו אומרים עליו, "בבאו לכפר בקדש".

ובכן גם כאן אותה גישה של השלמה בדיעבד עם עבודתו של כהן גדול צדוקי בתנאי שלא ישנה את ההלכה המסורה בשעת מעשה. כאמור, למדו והדריכו חכמי בית הדין גם כהנים גדולים החשודים כצדוקים: אולי אף אישרו את מינויים כידוע מתקנין כהן אכה לקראת יוה"כ. על זה יש דיון בספר "דקה מן הדקה" לרב ירוחם יהודה ליב וואלפיש (סי' ה' עמ' טז) וכן בספרו "גחלי אש" (סי' יא), שני חיבורים בהל' יוה"כ שהופיעו עם הסכמתו של הרב חיים סולווייטציק מבריסק (וורשא תרס"ה). לפי דעתו ממנים את סגן כהן גדול ל"כהן אחר תחתיו", אך גם סגן כהן גדול יזקוק למינוי לכהן גדול מטעם בית דין של שבעים ואחד, "מפני שדינו של כ"ג הוא למנותו עפ"י ב"ד של שבעים ואחד כדפסק הרמב"ם בהל' כלי מקדש פ"ה, זאת התקנה היא שעושין לו שממנין אותו עפ"י ב"ד של ע"א סנהדרין דאי לאו הכי פסול הוא לעבודת יו"כ וכהן הדיוט בעבודת יו"כ זר הוא דחייב מיתה, כדמשמע ביבמות (לב, ב) אצל זר ששימש, ואיך יכנס". אם דאגו כך למינוי ת, כהן אחר תחתיו", יש להניח שראשי הסנהדרין גם דאגו שמינויו של הכהן הגדול סודר כהלכתו. אם הם למדו אתו והשביעו אותו שלא ישנה דבר, בודאי אשרו את מנויו כדי שעבודתו לא תהיה פסולה.

היה עוד פגם אצל הכהנים הגדולים בסוף בית שני. אפילו כהן גדול כשר, תלמיד חכם ונאמן, פסול לעבודה אם השיג את המשרה תמורת כסף. כך כתב הב"ח על טור חושן משפט סי' ח (ד"ה ועוד דרשו) לגבי אבהונגה הגדולה של יהושע בן גמלא וח"ל, ואין ספק דהיה ראוי להיות כ"ג מצד הידיעה בעבודה והיה ירא שמים ואפשר שג"כ היה ראוי לחשיבות וגדולה כ"כ למנותו כ"ג במקום גדולים כמוהו ואפילו הכי קאמר רב יוסף (יבמות סא, א) קשר של רשעים אני רואה כאן לפי שנתן ממון כדי להמנות" ⁸.

7 - יש אחרונים שכתבו פירושים אחרים בכחונת הירושלמי, אך כל הראשונים הג"ל מפרשים כנ"ל. בתוספות ישנים מוכא הירושלמי בזה"ל "שזה הקטורת לא נעשה כמדתו", אך כבר העירו שזאת טעות זמוכח וצ"ל "לא נעשה כמצותו".

8 וראה מדרש איכה רבתי א, נ שמרים בת בייתוס שקידשה יהושע בן גמלא נכנסה

התוספות (יזמא יב, ב ד"ה כהן גדול) דנו בשאלה מי מוסמך לבחור את הכהן הגדול: „ומסתברא שהדבר תלוי במלך ובאחיו הכהנים כדאמר בפרק הבא על יבמתו (יבמות סא, א) דינאי מלכא אוקמיה ליהושע בן גמלא בכהני רברביי". על הוכחה זו תמה בעל ערוך השולחן העתיד (הלכות כלי המקדש סי' כג, סעי' ב) וז"ל „ולא אבין הראיה שהרי באמת אמרינן שם קטיר [של רשעים] קא חזינא הכא וביומא (ט, א) מגנין באמת הכהנים הגדולים שבבית שני, וגם מה ראיה משם על אחיו הכהנים". וכנראה סוברים התוספות שיהושע בן גמלא חטא שהשיג את הכהונה הגדולה תמורת כסף [של אשתו], אך הוא קיבל את המינוי ממי שראוי למנות כהן גדול, כמו ששמע מדברי הב"ח הג"ל. אך בעל ערוך השולחן העתיד סבר שיתכן שעצם המינוי היה פסול מעיקרו ואין למלך רשות למנות כהן גדול בלי התיעצות עם הסנהדרין ושאר הכהנים, עי"ש.

הזכרנו את דברי רבי יהודה ביזמא (ה, ב) על ההחלפה השנתית של הכהנים הגדולים „מתוך שנותנין עליו ממון לכהונה ומחליפין אותה כל שנים עשר חדש". רש"י (ד"ה מחליפין אותן) פירש „כלומר שרשעים היו ולא היו מוציאים שנתן ומעמידים אחר תחתיו" וכו'. מפירש"י משמע שהכהנים הגדולים מתו משך השנה הראשונה של כהונתם כעונש על רשעותם. וכן בפירוש המאירי בתחילת המסכתא וז"ל „מתוך שהיו כהנים גדולים מתנהגים ברשע והיו נענשים עד שנודע לנו ברובן שלא היו מוצאים שנתן". לפי זה, בודאי אנו זקוקים להסבר למה חכמי הדור הסכימו, אפילו בדיעבד, לעבודת הקודש של כהן גדול רשע ו/או צדוקי בבית המקדש. אין לנו אפשרות לשער את חשיבותה של עבודת יום הכפורים ע"י הכהן הגדול בבית המקדש, אך זאת צריכה להיות עבודה כשרה הנעשית ע"י כהן כשר — הכהן הגדול מאחיו — הראוי להביא כפרה לעם ישראל ביזם הקדוש.

בעל כלי חמדה, פרשת דברים סי' ג, ס"ק ג (עמ' 15) הסביר שלא היה כוח ביד בית הדין לסלק כהן רשע שהרי „אז יד הצדוקים תקיפה ולכן לא היה עצה בזה". לפי דעת הכלי חמדה (שם ס"ק ב) „כיון דהיתה יד המלך תקיפה ומינה אותו היו מוכרחין החכמים להסכים, דאם לא כן לא יהי לנו כהן גדול".

סיכום :

במאבקים בין הפרושים והצדוקים, תפשו הצדוקים פעמים רבות את הכהונה הגדולה. כמו כן היו כהנים גדולים פרושים שהשיגו את הכהונה

לבית המקדש כדי לראות את בעלה כשהוא קורא ביום הכפורים בבית המקדש, אך לא מוזכר שם פרשת הכסף. וראה פירוש מנחת יהודה לרב יודא עפשטיין (חושא תרל"ח) יזמא יח, א „ואני תמה דאם היה ראוי להיות כ"ג מה חטא אם השתדל בכל עזו ופזר ממון כדי להיות כ"ג והוא דקאמר ביבמות קטיר קא חזינא הכא, קאי אמלכי בית שני שמתוך שהיו נותנים עיניהם בממון, הוצרכו גם מרתא בת בייתוס לתת תרקבא דדינרא". את דברי הב"ח הג"ל לא הביא.

הגדולה בדרכים לא-כשרות. בלית ברירה ובדיעבד השלימו חכמינו ז"ל עם כהנים גדולים אלה ובעבודתם ביום הכפורים, בתנאי שכה"ג לא שינה דבר מההלכה המסורה. חז"ל עשו מאמצים כדי לשכנע את הכהן הגדול ממחנה הצדקים לעשות את עבודת יום הכפורים לפי ההלכה המסורה, אך הם לא פסלו את עבודתו באופן עקרוני.

נדמה שסוגיה זו טעונה עוד הסבר הלכתי והשקפתי.

ד.

בעיה זו, איך להתייחס לכהן גדול שאינו ראוי למשרה זו, קיימת גם לגבי מלך שאינו ראוי להיות מלך, אף שכאן הבעיה פחות חריפה. בסוף בית שני מלכו מלכים שלא היו מזרע דוד והיו מלכים מבית הורדוס, כגון אגריפס שהיה לו דין עבד (רש"י)⁹ או שגם מצד האב וגם מצד האם היה מזרע עבדים (מאירי)¹⁰. אפילו אם היה מצד אמו מזרע יהודי, הלא אצל מלך יש צווי „מקרב אחיך תשים לך מלך" שיהא מקרב אחיך, הן מצד אמו והן מצד אביו (תוספות סוטא מא, ב ד"ה אותו היום). בכל זאת סברו חז"ל שלמעשה נוהגים כל דיני מלכות כלפי מלכים אלה, כגון „שום תשים עליך מלך — שתהא אימתו עליך" וכן קריאת התורה בבית המקדש במוצאי שנת השמיטה — מצות הקהל. חז"ל אף חייבו את המלכים האלה להנהיג את מלכותם ברמה — „שתהא אימתו עליך".

9 חז"ל רש"י „דאע"ג דאמו מישראל אין ראוי למלכות דעבד היה וזילא מילתא". אמנם השתדל אגריפס לשמור תורה ומצוות, אך הוא עשה גם מאמצים למצוא חן בעיני היונים. יוספוס כתב שיהודי מירושלים בשם שמעון קרא לאגריפס שאין לו זכות להכנס לבית המקדש, אחרי שאגריפס השתתף בחגיגת היונים וכשעשועיהם (ספר זכרון לרי"א הלוי עמ' 169. ע"פ יוספוס, קדמוניות היהודים יט, 7).

10 חז"ל המאירי „אגריפס המלך והוא היה מקהל גרים ומזרע הורדוס והוא שהבית חרב בימיו ולא היתה לו אפילו אם מישראל" (אמו של אגריפס היתה ממשפחת הורדוס). ובהמשך דבריו „ויש מפרשים כשיטתנו שלא היתה אמו מישראל אלא מעבד ושפחה היה בא שהרי הורדוס עבד היה ושפחה נשא שהרי תשובה עשה כמו שמוכר בראשון של בתרא ובת ישראל אסורה לו והאיך יהיה נושא באיסור אלא שפחה נשא וכל זרעו כדין עבדים... ואמרו לו אחינו אתה מפני שהעבד חייב באותן המצוות שהנשים חייבות בהן, ומ"מ פסול היה למלכות". על מלך—עבד זה כתב המאירי „וקבל וקרא מעומד ושבתו חכמים ואע"פ שמלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול, דוקא בדבר הרשות אבל בדבר מצוה מחול", כלומר גם כלפי עבד-מלך זה יש דין „שתהא אימתו עליך" ואין כבודו מחול. אגב, אגריפס המלך הנ"ל היה אגריפס הראשון ואילו הבית נחרב עשרים וחמש שנה אחרי פטירתו, אף שמרבינו המאירי לא משמע כך. אגריפס מת אחרי שמלך שנים אחדות בלבד, כנראה כתוצאה מהרעלה. כך סובר רי"א הלוי וכן רמז על זה ד"ר גרין (פרק יא). מדברי המאירי הנ"ל משמע קצת שמדובר באגריפס השני, אך זה דעתם של חוקרים מעטים בלבד. אם מדובר באגריפס השני, בודאי קשה שחז"ל ראו בו מלך לכל דבר, שהרי הוא היה רשע וגם ממשפחת הורדוס.

יזועים דברי המשנה סוטה, סוף פרק שביעי (מא, א—ב) על אגריפס המלך שקרא בתורה בהקהל וכשהגיע ל"לא תוכל לתת עליך איש נכרי" (דברים יז טו) זלגו עיניו דמעות, אמרו לו, "אל תתירא אגריפס, אחינו אתה, אחינו אתה". לפי הגמרא (שם) נהגו בני ישראל שלא כהוגן שהחניפן לאגריפס, אך חז"ל לא ערערו על עצם מלכותו של אגריפס וקריאתו במצות הקהל. מובא שם שאגריפס עמד בזמן הקריאה, למרות הדין, "מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול שנאמר שום תשים עליך מלך שתהא אימתו עליך" ¹¹. הגמרא מתרצת, "מצוה שאני". הגמרא לא תרצה, "אגריפס שאני, דמלך פסול היה", שכלפי אגריפס אין דין של "שום תשים עליך מלך — שתהא אימתו עליך". ולכן מן הראוי היה שמלך כזה לא ישב בבית המקדש. כיוצא בזה לגבי הדין שמעבירין את הכלה מלפני המלך (כתובות יז, א). שם מובא, "אמרו על אגריפס המלך שעבר מלפני כלה ושבחוהו חכמים, שבחוהו מכלל דשפיר עבד, והא אמר רב אשי אפילו למ"ד נשיא שמחל על כבודו כבודו מחול, מלך שמחל, על כבודו אין כבודו מחול דאמר מר שום תשים עליך מלך שתהא אימתו עליך". והגמרא מתרצת, "פרשת דרכים הואי" ופירש"י, "ולא ניכר שעבר מלפניה אלא כאילו הוא צריך לפנות לאותו הדרך". לפי רב אשי לא היה לאגריפס דין של נשיא, אלא של מלך, ממש עם כל התוצאות ההלכתיות. רב אשי לא תרץ את מעשה אגריפס כתוצאה מהעובדה שאגריפס לא היה ראוי להיות מלך לפי דין תורה.

התוספות סוטה מא, ב (ד"ה אותו היום) מסבירים את איסור חנופה כלפי אגריפס וז"ל, "דקפיד קרא גבי מלך עד, שיהא ממש מקרב ממוצע מאביו ואמו מישראל וזו היתה החנופה שמלך בזרוע שלא כדין תורה והעדו לו והתחזיקו בכך, נהי שלא יוכלו למחות, היתה להן לשתוק ולא להתחזיקו וזהו עונש החנופה בדבר עבירה שמחניף לחבירו מחמת יראתו מפניו ואינו חושש על יראת הקב"ה" עי"ש. התוספות כתבו כאן במפורש, "שמלך בזרוע שלא כדין תורה והעדו לו והתחזיקו בכך", אך אם כך, — למה שואלת הגמרא שם

11 בבבלי ובירושלמי מקשים איך מלכי בית השמונאי ישבו בקריאת הקהל בעזרה, הרי אין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד בלבד, אך לא הקשו על עצם כשרותו של אגריפס להיות מלך וקבלת מלכותו עד שהבבלי אפילו דרש שאגריפס ינהיג את מלכותו לא כנשיא אלא כמלך ממש, שתהא אימתו עליך מטעם "שום תשים עליך מלך". עצם השאלה מטעם "אין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד בלבד" מוכיחה שלפי הגמרא כל דיני מלך נהגו במלכי השמונאי, כולל אגריפס. אך ראה שו"ת חתם סופר, או"ח סי' יב, דנשיאים מהלל ואילך נהגו בעצמם דין מלך משום מלכי הורדוס ולא היו מולכים ברשות התורה ובוה יש להצדיק דברי חכמי ישראל. שאמרו לאגריפס אחינו אתה בסוטה מ"א ע"ב הג"ל שלא הורו הוראה שקר ח"ו כי היות מלכנו האמתי בראשם נשיא מדבית הלל ולא חשבו לזה אגריפס אלא לממונה בעלמא ולזה כשר כל שאמו מישראל". אך אם כך, למה הסכימו שהממונה קרא פרשת הקהל ולא מלכנו האמתי? ראה שו"ת חתם סופר, ליקוטים סי' יד ושו"ת נודע ביהודה מה"ה חו"מ סי' א וכן מנחה חריבה, סוטה, מא, ב ודבר שאול סוטה סי' ס"ג סי' ק ט.

על עמידתו של אגריפס בקריאת הקהל והגמרא מסתמכת על „שום תשים עליך מלך — שתהא אימתו עליך“. אם אגריפס מלך בזרוע שלא כדין תורה, אין לגביו דין של „שום תשים עליך מלך“, אין צורך להסביר למה הוא עמד ואין צורך להסביר למה עבר מלפני כלה וכנראה סברו חכמינו ז"ל שאף אם המלך לא היה ראוי להיחזק מלך מסיבות הלכתיות מפורשות, בכל זאת למעשה יש עליו דין מלך, ולא דין נשיא בלבד עם כל התוצאות ההלכתיות שבדבר.

וכך מובא בתוספות כתובות יז, א (ד"ה מלך שמחל) ח"ל „אע"ג דלא היה [אגריפס] מלך גמור כדמשמע באלו גאמריין (סוטה מא, א) מ"מ היז נוהגין בו כבוד כמלך גמור“.

וכן מבורר בריטב"א, כתובות יז, א בשם רש"י (וכנהא. צ"ל ר"י וכן בשיטה מקובצת שם) „דאע"ג שלא היה מלך כדין כדאיתא במס' סוטה כיון שהוא מלך נותנים לו כבוד“. הראשונים כתבו פירוש זה כדי להסביר שגם לגבי אגריפס חל הדין „מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול שנאמר: שום תשים עליך מלך“. הסוגיות „בכתובות ובסוטה הנ"ל מוכיחות את ההכרח של הסבר זה. לפי התוספות (סנהדרין יט, א ד"ה ינאי המלה) הדין שאין המלך רשאי למחול על כבודו משום „שום תשים עליך — שתהא אימתו עליך“ נובע מכך „כי כבודו [של המלך] בא לו משום המצות המקום כך הוא ואין יכול להפקיע מצות המקום“ ולכן אין כבודו מחול. לפי התוספות והריטב"א דין זה חל גם כלפי מלך פסול, שלא ראוי להיות מלך מפני יחוסו ואף לא נבחר ע"י הסנהדרין¹².

ונדמה שגם זה טעון עוד הסבר נוסף.

ה.

נתזור לכהנים הגדולים שכהנו בסוף בית שני. הרמב"ם הביא בהלכות עבודת יזה"כ סוף פרק א שבימי בית שני היו משביעין את הכהן הגדול שלא ישנה דבר. כמו כן הביא הרמב"ם שבליל יום הכפורים הכהן הגדול „יושב ודורש אם היה חכם ואם היה תלמיד דורשים לפניו, אם היה רגיל לקרוא קורא ואם לאו קורין לפניו“. וכאן יש לשאול: למה הרמב"ם הביא כל זה, שהרי מה דהוה הוה. בהלכות מלכים פרק י"א כתב הרמב"ם על המלך המשיח

12 וראה שו"ת קול מבשר, ח"א סי' עו סוסיק ב שאם נשיא המדינה נבחר למושל שהוא במעלה העליונה של שררת השלטון, יש לו דין נשיא שחייבין לקרוע עליו, עיי"ש. אך מה שכתב שם שהעוברים לתיאכון הם בכלל עושה מעשה עמך, זהו בודאי צריך עיון גדול. לא מצאתי שם דיון אם יש בזמן הזה דין מלך למושל בעל סמכויות ושנתקבל לשליט העם. וראה מרגליות הים סנהדרין כ, ב ס"ק ט—י דיון על מלך שלא נבחר ע"י נביא. בשני הספרים אלה לא העירו לדברי התוספות והריטב"א בכתובות יז, א הנ"ל. וראה מרגליות הים שם שהלימוד מהפסוק שום תשים עליך מלך אשר יבחר ה' אלהיך בו, דהיינו שנתמנה על פי נביא.

שיעמוד בעתיד, יחזיר מלכות דוד ובונה המקדש (הלכה א וכן שם בסוף הפרק). אם כך, לשם מה הביא הרמב"ם דיני כהן גדול שבבית שני שהיה חשוד במינות.

ואולי רמז הרמב"ם בהלכות עבודת יום הכפורים הנ"ל לדבריו בפרק י"ב בהלכות מלכים, וכל אלו הדברים וכיצא בהן לא ידע אדם איך יהיו עד שיהיו". מדובר שם בשאלה אם אליהו הנביא יבוא לפני ביאת המשיח או עוד לפני מלחמת גוג ומגוג. גם לגבי בנין בית המקדש ישנן דעות שונות בין חז"ל. וכן מבוא בירושלמי מעשר שני, פרק ה, הלכה ב: „אמר רבי אחא זאת אומרת שבית המקדש עתיד להיבנות קודם למלכות בית דוד". דברי הירושלמי מובאים בתוספות יום טוב על המשנה הנ"ל. לפי זה אפשר להבין שהרמב"ם הביא את תקנת חז"ל איך להשביע ואיך ללמוד עם כהן גדול צדוקי או בור ועם הארץ, שהרי יתכן שבית המקדש ייבנה לפני ביאת המשיח¹⁸. וכאשר יופיע מלך המשיח, בודאי אין צורך להשביע את הכהן הגדול, אין צורך לומר לה „שמא לא למדת דבר זה" (שם הלכה ה), — או יעמוד הכהן הגדול מאחזי בחכמה, ביראת שמים, בנוי ובממון — או אין שאלה של „אם היה חכם" ואז יעמוד הכהן הגדול בקדושה ובטהרה ויעבוד את עבודת יום הכפורים בכל זוהרה וקדושתה, בב"א.

18 ולכן הביא הרמב"ם (בהלכות תמידין ומוספין פרק ז, הלכה יא) את סדר קצירת העומר כמו שחז"ל תקנו להוציא מלבם של הצדוקים וכן לגבי הכנת אפר פרה אדומה (הלכות פרה אדומה, פרק א, הלכה יד).

על הכהנים הגדולים בסוף בית שני ראה עוד ספר תולדות הכהנים הגדולים מאת הרב יקותיאל יהודה גרינולד (ניו-יורק תרצ"ג). פרק ג—ד, ושם עמ' קי והלאה על כשלושים כהנים גדולים ששמשו מהורדוס עד לחרבן הבית.

דין מעשר עני בספק טבל

א

שנינו (דמאי פ"ד מ"ג): רבי אליעזר אומר. אין אדם צריך לקרות שם למעשר עני וחכמים אומרים קורא שם ואינו צריך להפריש. ובמכות י"ז ע"א מפרש אביי דמיפלגי בהא, ר' אליעזר סבר לא נחשדה עמי הארץ על מעשר עני, כיון דממונא הוא (רש"י: אין בו איסור אכילה אלא גזל עניים ואיהו לגזל עניים לא חייה) אפרושי מפריש, ורבנן סברי כיון דטריחא ליה מילתא לא מפריש¹. ובירושלמי למשנתנו בדמאי מוסברת המחלוקת כדלהלן: טעם דר"א מכיון שהוא יודע שהוא בעוון מיתה מפריש, טעם דרבנן בלא כן קורא שם ואינו צריך להפריש. ע"כ. ופירש הרא"פ: בלא כן שפשוט לך שהוא מפריש ולפיכך אין אתה מצריכו לקרוא שם אפילו לא פשוט לך שמפריש אפילו הכי לא נחשב זה לחומרא באם נאמר שיקרא שם. וכוונת דבריו בין שנאמר כר"א דמפריש בין שנאמר שאינו מפריש אין כל חומרא בקריאת שם למ"ע של דמאי וע"כ נחייבו בכך. ובפני משה פירש דרבנן חולקין על ר"א בהא דאמר שטבל למ"ע דינו בעוון מיתה אלא יש כאן רק לאו ומתוך כך חשודים הם עמי הארץ שלא להפריש ועל כן צריך לקרוא שם למ"ע בדמאי.

ובתוי"ט למשנתנו הביא דברי הר"ש בפירושו, שהסביר מחלוקת דר"א ורבנן ע"פ הבבלי ואח"כ הביא לשון הירושלמי ובדברי רבנן כתב: טעמא דרבנן בלא כן קורא. לו שם ואינו צריך להפריש, כלומר בלא כן שיפשוט לך דמפריש הא סגי בקריאת שם הלכך אין לחוש אם נחמיר. עליו לקרות מספק מעט². והיינו כהיא שיטה דמכות... ורבנן סברי אפילו הכי חשודין הן הלכך קורא עליו שם ואינו צריך להפריש. ומפרש בתוי"ט דהיהוש' הכי קאמר דרבנן לדבריו דר"א קאמרי לדבריהן שסברת דלא נחשדו, והיינו דקאמרי בלא זה. כלומר בלא זה שנאמר דנחשדו כסברתנו, אלא שנפשוט ונודה לך שמפריש ולא נחשד, הא סגי בקריאת שם³.

1 דברי אביי באים בנדורים פ"ט ע"ב בלשון אחר. גם בנדורים מפרש דר"א ע"ה אינם חשודים ולרבנן חשודים אך בנדורים מנמק דאינם חשודים דלית להו פסידא כיון דאי בעי מפקר נכסיה והוי עני ומשקל ליה ולחכמים חשודים דמירתת להפקיר דילמא זכי ביה איניש אחרינא. ודנו אחרונים בשינוי זה ואכמ"ל.

2 וז"ל הרא"ש: פירושו אפילו אפשוט לך דמפריש כיון דבקריאת שם בעלמא סגי אפילו בודאי הילי אין לחוש אם נחמיר עליו לקרות שם בספק מועט.

3 התוי"ט הביא לשון הר"ש כמו שהוא לפנינו בדפוסים. ויש מגיהים בלשונו. לקרות מספק מ"ע במקום. לקרות מספק מעט. והלשון בכ"י פריז שונה וזה לשונו: למעשר עני של דמאי — בפרק בתרא ונדורים ובפרק אילו הן הלוקין בעי רב יוסף למימא

ולפירושים אלה אין מחלוקת בין בבלי לירושלמי בכך דלחכמים נחשדו עמי הארץ שלא להפריש מ"ע. וכיון שהלכה כחכמים הרי שצריך לקרוא שם למעשר עני מדמאי.

והרמב"ם בפיה"מ נימק דעת חכמים שהצריכו לקרא שם למ"ע כדי שיתקיים מעשר שני המחוייב לדמאי בשנותיו וידע שצריך על כל פנים להוציאו אחר תרומת מעשר לפי שמ"ע הוא במקום מ"ש. וכן הם גם דבריו בה' מעשר (פ"ט ה"ג): צריך לקרות לו שם... כדי לקבוע מעשר שני שמעשר עני בשלישית ושישית במקום מעשר שני של שאר שני השבוע. התוי"ט הסיק מכך שהרמב"ם סובר שלא נחשדו ע"ה על מעשר עני. וכן הסביר את דברי הר"ב למשנתנו: ולפי זה הוצרך לומר דלרמב"ם זל"ב חלוק הירושלמי בהנמקת דברי רבנו על הבבלי. ולירושלמי לא נחשדו ע"ה על מ"ע. והוצרך אף לומר שהר"ב בריש מסכתין כשפירש שנחשדו ע"ה על מ"ע פירש כבבלי ובמשנתנו פירש כירושלמי. וזתמה התוי"ט שהרמב"ם נקט כירוש' ולא כבבלי ושהראב"ד לא השיגו והכ"מ לא העיר בזה כלום.

והנה כבר העירו (ר' שמשון חסיד בתוס' חדשים) שהרמב"ם בריש פ"ט דמעשר כתב מפורש שנחשדו עמי הארץ על מ"ע. וכן הסביר בקול רמו (מזבא גם בתואנ"ש) שבין לרמב"ם בין לר"ב אין הכרח לומר שסוברים דלרבנו לא נחשדו ע"ה על מ"ע. ואין גם סתירה בדברי הר"ב בין ריש מסכתין למשנתנו. ומה שכתב הר"ב דאע"פ דלא נחשדו אין פסידא בקריאת שם פירושו שאף אם נאמר כר"א, אע"פ שאין חכמים מודים לו. ומה שנתן הרמב"ם טעם לקריאת שם למ"ע של דמאי בגלל קביעת מ"ש כבר האריך בזה מהר"י קורקוס והסביר שלרמב"ם אין טבל למ"ע בעזון מיתה אלא בלאו וע"כ אינו מספיק הא דחשודים לחייבו בקריאת שם ולכך צריך טעם נוסף שאמרו הרמב"ם. וסרה בזה גם תמיהת תוי"ט שמפרשי הרמב"ם לא עמדו על סטייתו כאילו מהבבלי. וכעין זה אמרו גם מוהרש"ח בתו"ח והחזו"א דמאי א' ד'.

דמר סבר טביל ומר סבר לא טביל, א"ל אביי אי הכי אדמיפלגי בספקו ליפלגי בודאי, אלא דכולי עלמא טביל, והבא בהא קמיפלגי, מר סבר לא נחשדו עמי הארץ על מעשר עני, דכיון דממונא דידיה אפרושי מפריש, ומר סבר נחשדו דכיון דטריחא ליה מילתא לא מפריש. ויש לשון אחר בפ' בתרא דגדרים. ובירושלמי מפרש רב הונא ר' בא בשם רב האוכל פירותיו טבלים למעשר עני חייב מיתה. מה טעמי דר' אליעזר, מכיון שיודע שבעון מיתה הוא מפריש. מה טעמי דרבנן, בלא כן קורא עליו שם ואינו צריך להפריש, כלו' בלא כן שפשוט לך שמפריש הא סגי בקריאת שם בעלמא הילכך אין לחוש אם נחמיר עליו לקרות שם בספק מועט. ויש להשחת טעמי דגורים ודמכות ודירושלמי הכל לסברא אחת. ע"כ.

4 הרמב"ם חזאי לא נתן טעמו של הירושלמי, שהרי בירושלמי נימק שבקריאת שם למ"ע אין שום הפסד והרמב"ם מנמק בגלל קביעת מעש"ש. ואיך שנגיד בדעת הרמב"ם בענין אי נחשדו ע"ה למה אינו מנמק קריאת שם למ"ע בכך שאין הפסד אחרי שנימק קריאת שם למעש"ש בכך שאין הפסד. אלא שמן ההכרח לומר שיש הבדל ביניהם. מעש"ש במהותו אין בו הפסד שהרי נאכל בירושלים ע"י הגבלים, אך מ"ע במהותו

ב

שנינו (פאה פ"ד מ"א): חורי הגמלים שלאחר הקוצרים העליונים לעניים והתחתונים של בעל הבית. ר' מאיר אומר הכל לעניים שספק לקט לקט. משנה זו מובאת בחולין קל"ד ע"א. ועיי"ש בתוד"ה ורמינהי שבין לר"מ בין לרבנן חטין שספק בהם שהם מהלקט הם לעניים, וכשאמרו חכמים שתחתונים של בעה"ב אמרו רק משום דודאי גמלים כינסום ואינם מהלקט. ובגמרא שם מייתי ריש לקיש קרא עני ורש הצדיקו (תהלים פ"ב ג') ודרשו צדק משלה ותן לו. ובמרדכי סוף חולין הביא קושית ר' משולם לר' ברוך אמאי לא אזלינן בתר רובא ורובא דקמה לבעל הבית והלקט אינו אלא מיעוטא דמיעוטא. ומסקנת דבריו דאכן מהכתוב עני ורש הצדיקו צדק משלך ותן לו ילפינן דלא אזלינן בתר רובא. ועוד מפרש שם דהוי קבוע.

והנה הגרי"צ הלוי בתורת גדולי הארץ סוף הלכה ס"ד כתב דדרשות אלה אינן שייכות אלא בלקט שכחה ופאה ולא במעשר עני שכתובה בו נתינה. והוסיף למאן דיליף מהכתוב עני ורש הצדיקו לא נאמר דספק מ"ע הוי לעני כיון דמ"ע יש בו שיעור. וראייתו מהא דשנינו בדמאי פ"ד מ"ג שאינו צריך להפריש מעשר עני לעני מדמאי דהמוציא מתבירל עליו הראיה. ואי אמרינן דספק מ"ע לעני גם מדמאי היה צריך ליתנו לעני. הגרי"צ הלוי

אינו שלו ורק משום המוציא מחברו אינו חייב ליתנו. ובוזה סרה תמיהת ספר השדה על מוהרי"קו.

5 לשון הרי"ש בדפוסים שלפנינו משובש. וזה לשונו בכ"י פריז: ובתורת כהנים פרשת קדושים (פרק ג' ה"ז) תניא מנין שספק לקט לקט, ספק שכחה שכחה, ספק פאה פאה ת"ל לעני ולגר תעזב אותם, ומהאי קרא לא נפקי כולהו דהא קרא גבי לקט ופאה כתיב. וגבי שכחה כתוב קרא אחרינא בפרשת כי תצא, דתניא מסיפרי (דברים רפ"ג) מנין שספק לקט לקט וספק שכחה שכחה וספק פאה פאה ת"ל לגר ליתום ולאלמנה יהיה. ובכל חד וחד מזכיר התנא שלשתן, אע"ג דלא נפקא מחד קרא שכן דרכו של תנא כראשכחתן נמי התם גבי פרט לכשקצרוהו גויים. ירושלמי. מנין שספק לקט לקט ד' שמואל בר נחמני בשם ר' יוחנן עני ורש [הצדיקו] הצדיקוהו במצותתיו, ריש לקיש בשם בר קפרא לא תטה משפט אביונך בריבו, בריבו אין אתה מטהו אבל אתה מטהו במתנותיו. אמר ר' יוחנן ומה זכה היא מה ששנה לנו תעזב הנח לפניהם משלך. אמר ר' לא כתוי לגר ליתום ולאלמנה יהיה בין רידך בין וידיה הב ליה. פ"ר ד' יוחנן מייתי קרא דתורת כהנים ור' לא מייתי קרא דסיפרי.

6 ע' מה שהקשה עליו במשנה למלך מתנות עניים פ"ד ה"ט דנימא כל דפריש מרובא פריש. ובהגה למרדכי תירץ דאי אפשר שלא יהיה בו שום דבר מלקט שכחה ופאה. וע' שערי ישר שער ד' פרק ז' (עמ' שכ"ג). וע"ע תוס' אנ"ש פאה פ"ד מ"א מה שתירץ.

7 ובשו"ת תת"ס יו"ד ר"מ כבר הוזכרה סברא זו, ולדעתו למדו כן הר"ן והנימוקי יוסף. ועיי"ש מה שפירש לדעתם בחולין קל"ד. ובהמשך דבריו שגם הרא"ש סבר כן.

דוחה שם הסברא לחלק בין מ"ע דספק טבל למ"ע דדמאי מתוך שבדמאי אמרינן רוב ע"ה מעשרין הן.

ולפי המובא לעיל בשם ר' ברוך דבלקט אמרינן אף במיעוטא דמיעוטא דספק לקט לקט, היה עלינו לומר זאת גם בדמאי דאף במיעוט אין מעשרין מעשר עני של דמאי הוי לעני. אלא משמע כיון דלא אמרינן בדמאי דמ"ע שלו לעני אין לומר זאת גם במ"ע דספק טבל.

ואמנם גם דברי הרמב"ם מטין כן. שהרי בפ"ט ה"ב דמעשר כתב: אבל מעשר ראשון ומעשר עני אין מפריש מן הדמאי מפני שהוא ספק והמוציא מחברו עליו הראיה. השווה הרמב"ם מעשר ראשון ומ"ע וכתב דמשום ספק אין בהם מצוות נתינת, ולא כתב משום דהוי דמאי. ומכיון שעסק בדמאי כתב הדין בדמאי אבל מחמת היותו ספק ולא מפני קולת דמאי. והנה במעשר ראשון חשודים עמי הארץ שלא להפריש ואין כאן הבדל בין ספק טבל לדמאי של ע"ה. וכבר ראינו דלרמב"ם חשודים ע"ה גם על מעשר עני ולא משום דאינם חשודים הקל הרמב"ם במ"ע כמו שהקל במעשר ראשון אף דהו חשודים.

וגם בפיה"מ בריש דמאי כותב הרמב"ם בחדא מחתא שבדמאי פטור מנתינת מעשר ראשון ומעשר עני, מחמת ספק והמוציא מחברו עליו הראיה ולא משום קולת דמאי ולא משום שאינם חשודים⁸ ⁹.

ג

ובאור שמח (מעשר פ"ט ה"ג) כתב להסביר נימוקו של הרמב"ם לקריאת שם של מ"ע בדמאי מפני צורך לקבוע את המעשר השני בכך שהרמב"ם סובר שאין ספק מ"ע טובל. וברור שאין כוונתו דוקא לדמאי אלא לספק טבל. ולדעתו אינו צריך ליתן מ"ע של דמאי ושל ספק טבל כאחד¹⁰. וכן הבין בדבריו גם מקדש דוד (סי' נ"ז ד"ה הנה האור שמח, מהדורת מכון מאורות דף כ"ד ע"ג). ושם הנו אמנם מבדיל בין ספק טבל לדמאי באמרו שספק מעשר עני טובל מתוך שיש לעני חלק בה, אך אינו אומר שהחלק הזה הוא מפני שבספק חייב ליתן אלא שבספק טבל מהני תפיסה למ"ע ויש בו דין נתינה בזמן הביעור. ומשמע ברור מדבריו שאין לדעתו חיוב נתינה במעשר עני של ספק טבל. ואם כי לא ראינו אינה ראייה אך לא ראינו מי שכתב שספק טבל מחייב נתינת מעשר עני.

8 וראוי לציין שיש מהאחרונים שהשוו מעשר ראשון למעשר עני בענין צדק. ע' לדוגמא שו"ת חת"ס חו"מ סי' קע"ג וסי' רע"ה. וע' טורי אבן אבני מילואים לר"ה י"ד.
9 וגם לשון המאירי בית הבחירה מכות י"ז ע"א מורה כן וז"ל: אבל מעשר ראשון ומעשר עני לא גזרו להפרישם הואיל ומותרין הן לזרים אין כאן אלא סענת ממון אומרים לו הבא ראייה שלא נתעשר וטול ע"כ. הרי שעיקר הדבר הוא שצריך להביא ראייה שלא נתעשר ולא מחמת שיש כאן קולת דמאי ודין מעשר ראשון ומעשר עני שחיים.
10 וע' מעדני ארץ (תרומות) להגרש"ז אויערבך שליט"א פ"א הי"א אות ד'.

ויש לנו סימוכין ברורים לכך שמרן החסיד האמיתי לא חייב מפק טבל בנתינת מעשר עני. בשנת ת"ש זכינו לפרסם לראשונה „סדר הפרשת תרומות ומעשרות ע"פ פסקי מרן בעל חזון איש (שליט"א) [זללה"ה]. הסדר הודפס בסוף הלכות כלאים וערלה ושם בעמ' מ"ט נכתב: עוד הוספנו סדר הפרשת תרומות ומעשרות על פי פסקי מרן (שליט"א) בספריו להלכות שביעית דמאי ומעשרות שנערכו ונסדרו על ידי מסדר החוברת ותוקנו ע"י מרן (שליט"א) זצ"ל. ושם בסדר ההפרשה נאמר: אם יש ספק בפירות אם הם מעושרין או לא, והוא מעשרם מספק אינו חייב במצות נתינה מעשר ראשון ללוי ומ"ע לעני, אבל אם הספק הוא אם חייב במעשר שני או במעשר עני והוא מתנה כנ"ל, חייב בנתינה". כן הודפסו במחיצתו ובהשגחתו של מרן זללה"ה קונטרסים של סדר הפרשת תרו"מ וסדר שביעית ע"י נאמן ביתו הרה"ח ר' זליג שפירא זצ"ל. והנה בקונטרס משנת תשי"א שלפני איתא בעמ' 16: „ודאי טבל יש בו מצות נתינה מעשר עני לעני, ספק טבל אין בו מצוה זו. (אך אם הוא מסופק בודאי טבל אם הוא מחויב במעשר שני או במעשר עני חייב ליתנו לעני)”. ונציין עוד שלאחרונה יצא לאור קיצור הלכות מדיני תרומות ומעשרות ע"י הרב יהודה בויאר שליט"א, (בני ברק תשמ"ב) ושם נאמר בריש פרק י"ג: „מעשר עני הרי הוא כחולין לכל דבר אלא שמצוה לתתו לעני, ודוקא מטבל ודאי אבל סתם פירות שהם ספק מעושרים פטור מנתינה”. ובהמשך מחייב שם בנתינה מפירות שחזבם ספק מע"ש ספק מ"ע.

וע' בקונטרס הספקות לאאזמו"ר הג"ר יהודה הכהן זללה"ה כלל א' ט' שכתב: ובענין ספק ממון עניים מצינו מבוכה בין הראשונים והפוסקים ז"ל פעם נראה מדבריהם דאמרינן ביה ג"כ ספק לקולא לנתבע ככל ספק ממון ופעם לא נראה כך. ובהמשך דבריו כתב „ואני מתירא להכניס ראשי ביניהם”. ומה נענה אנן יתמי דיתמי שאין לי לא רגל ולא יד בדבר. ולא באתי אלא למסור על מה שנראה בעיני ברור בהכרעת מרן זללה"ה ובהקדמה לכך להזכיר דברים הפשוטים לי ולדכוותי. ולא נעלמה ממני שיטת משנה ראשונה (פאה פ"ד מ"א ודמאי פ"ד מ"ג)¹¹ המחלק בין דמאי שרוב ע"ה מעשרין ובין ספק, ושמכאן רוצה להוכיח כשיטת הירושלמי, כפי שפירשו, שלחכמים אין ע"ה חשודין על מ"ע. ומאחר שראינו שהרמב"ם הר"ש והר"ב כולם בדיעה שע"ה חשוד על מ"ע לחכמים וגם דעת האור שמח והמקדש דוד שאין לחלק בין דמאי לספק טבל בנידוח שלפנינו הרי שאין שיטת מ"ר סוגיא דעלמא.

[והנה אחרי שהבאתי המשתמע מהכרעות שנישנו בבית מדרשו של מרן זללה"ה, שאין חיוב נתינה של מ"ע מפירות שיש ספק שמא הופרש מהן מעשר, הזכרתי את דברי קונטרס הספקות, כדי לומר שאין בידי וברצוני להכנס לסוגיא הקשה של חיוב נתינה בספק לחלק בין הספקות. וזאת לאחר שהזכרו במרדכי דברי ר' ברוך, שבלקט אף במיעוטא דמיעוטא חיישינן לספק, ואע"פ

11 גם בספר השדה לדמאי רוצה להוכיח שיש סוגיות בבלי הסוברות דלחכמים אין ע"ה חשודים על מעשר עני.

כן בדמאי אין מחייבים בנתינה, ולאחר שהוזכרה דעת אחרונים שגם במעשר ראשון אמרינון צדק כאמור בהערה 8, ופשיטא לרבים דלא מחייבינון בספק טבל לתת המעשר ללוי. והנה בחזו"א שביעית ז' ט"ו פירש דלרמב"ם אמרינון שיש חיוב נתינה במקום שיש ספקא דדינא אי חייב במעשר שני או במעשר עני, אבל אין לדעתו חיוב נתינה בספק תערובת. ולשאר ראשונים והגר"א יש חיוב נתינה גם בספק תערובת. ומרן לא נחת להסביר החילוק בין ספק לספק. ולא ראיתי עצמי מוסמך לומר סברא לחלק בין ספק טבל ושאר ספקות שחייב בהם מרן בנתינה, אף כי עלתה על דעתי סברא שכזו. וכעת שראיתי שכיוונתי לדעתו של היעב"ץ הנני להביא דברים בשמו. בלחם שמים לדמאי פ"א מ"א ד"ה ואע"פ מסביר היעב"ץ, שבדמאי אינו חייב בנתינת מ"ע, מפני שספק הפרשה מוציא מידי חוקת עניים, ועליהם להביא ראיה, מה שאין כן אם הספק בא מצד אחר, וודאי לא הופרש חלק עניים, לא הורע כח עניים, והרי הן בחזקתן. ודין זה הוא בין בספק הופרש מעשר עני בין בספק הופרשה פיא. ואם כן אין זה ענין לדמאי דוקא].

שוב מצאתי ראיה לדבר שבספק טבל אין חיוב נתינת מעשר עני בדברי הרמב"ם בהלכות מעשר פי"ג ה"כ. על פי התוספתא (מעשרות פ"ד ה"ו) כותב הרמב"ם: כל העיר מוכרין ודאי ואחד מוכר דמאי ולקח ואין ידוע ממי לקח, כיצד מתקן, מפריש תרומה ותרומת מעשר ונותנו לכהן, ומפריש מעשר שני בלבד, והרי הוא כמעשר שני של דמאי.

והנה פירחת אלה הם ספק דמאי ספק טבל וודאי אין דינם קל יותר מדמאי. ובדמאי הרי כתב הרמב"ם בפ"ט שקובע מקום וקורא שם למעשר ראשון ולמעשר עני בשנת מעשר עני. וודאי גם כאן הדין כך. אלא שהרמב"ם אינו רואה צורך להזכיר זאת. והלכה זו באה בעיקר לקבוע שלהפריש אינו צריך אלא תרומה תרו"מ ומעש"ש. כלומר שאינו צריך להוציא מתוך הפירות ולהניחם בצד אלא מתנות אלו. ודין הפרשה לחוד ודין קביעת מקום וקריאת שם לחוד, כמפורש בפ"ט בקשר לדמאי. ומשתמע מכאן שמעשר עני אינו צריך להפריש מפני שאינו צריך ליתנו לעני. והנה הסביר בחזון איש (דמאי א' י"ז) שמה שכתב הרמב"ם שמעשר שני הוא כמעשר שני של דמאי אין פירושו שיש לו קולות של דמאי¹² אלא שהוא ספק ואין מפרישין ממנו על אחרים ולא מאחרים עליו. ומכיון ואין בפירות אלה קולות של דמאי אין בהן גם קולות של דמאי לענין גתינת המתנות. ואם אין כאן חיוב נתינה של מעשר עני הרי שאין חוב זה גם בספק טבל.

12 עי' תורת זרעים לדמאי פ"א סמ"ב למה אי אפשר לפרש כן.

על היתר חילול שבת בשעת מלחמה

אר"ת, שכ"ט, סעיף ו'. כותים שצרו על עירות ישראל אם באו על עסקי ממון אין מחללים עליהם את השבת, באו על עסקי נפשות ואפילו סתם, יוצאים עליהם בכלי זין ומחללים עליהם את השבת. ובעיר הסמוכה לספר אפי" לא באו אלא על עסקי תבן וקש מחללין עליהם את השבת."

מדברי המחבר עולה שהיתר מלחמה בשבת נגד אויבים שמתנכלים לעירות ישראל נלמד מגדרי הצלה ופיקוח נפש של כל התורה. הנלמדים מהפסוק, "והי בהם" — ולא שימות בהם. הותרו לעשות בשבת כל צרכי מלחמה הדרושים ע"מ לגרש את האויבים ולהציל את אחינו בני ישראל השרויים בסכנה.

ולכן בזמן הקרב מותר לחיל לחלל שבת ולמלא כל פקודה המוטלת עליו בצורה הפשוטה והיעילה ביותר ע"מ שיצליח בעו"ה לנצח במלחמה ויחזור הוא וחבריו בריאים ושלמים לביתם. אמנם יש מקום לדון על מלוי פקודות ע"י חיל בשבת בזמן שאינו שעת קרב ממש, כלומר השעות לפני היציאה לקרב ובעת הפוגה בין קרב לקרב. בזמן זה יתכן שהחיל יקבל פקודות שגרתיות שיתכן שאי-מלואם לא יגרום לסכנה לחיי אדם או פגיעה במטרות המלחמה. פקודות אלו סיבת נתינתן היא בגלל נחלים קבועים בצבא. והשאלה היא: האם על החיל לדון על כל פקודה ופקודה; האם היא אמנם הכרחית לצורך המלחמה ויש במלואה משום צורך פיקוח נפש, במילים אחרות: האם מוטל על החיל לבדוק אחרי כל פקודה בהל' שבת אם הותר לחלל שבת במצב זה או לא.

הרב יהושע נויבירט שליט"א פסק שיש לדמות דין זה למה שנפסק בשו"ע תרי"ח גבי חולה ביה"כ שאם אכל כדי צורכו להצלת נפשו אל יוסיף לאכול כי אם יוסיף יהיה חייב כרת. וה"ה במקרה דנן כל פקודה ופקודה בשעת מלחמה (כנ"ל) יש לדון באם יש בה פיקוח נפש או לא. ואף אם יש בה פקוח נפש, אם יוכל לשנות עדיף טפי. (המעין, טבת תשמ"ג, עמ' 20).

לע"ד היה מקום לנסות לדון על צדדים נוספים של הבעיה:

א. חשיבות המשמעת הצבאית

החינוך הצבאי שואף להקנות לחיל הרגלים חוקים שיאפשרו לו למלא את הפקודות שהוא מקבל בצורה מושלמת ומדויקת. מטרת החינוך הזה שבנוסף לתרגול הרב שצבר החיל במהלך האימונים, הוא יבצע את המוטל עליו בשעת מבחן בקור רוח, למרות המתח העצום והנסיונות הקשים שהחיל נמצא בהם בשעות קרב. יש מקום לחשש שבאם החיל יצטרך לדון ולשקל אחרי כל פקודה ופקודה אם יש בה משום פקוח נפש, או לא (וזאת אפי" שלא בשעת הקרב ממש), יגרור הדבר לתופעה של חוסר ביטחון וחוסר אמון ביחסים בין מפקדים לחילים, ובין החילים בנם לבין עצמם. יתכן שיוצר מצב

בו מפקדים יחששו שפקודותיהם לא יתבצעו כראוי, וכתוצאה מכך שליטתם על הכח תפגם והיחידה לא תוכל לתפקד כנדרש.

לחשיבות המשמעת הצבאית והיותה שקול חשוב בעת מלחמה שדחה שבת התיחס הגריא"ה הרצוג זצ"ל בספרו שו"ת „היכל יצחק" או"ח סי' לו', וזה לשונו בתשובה לשאלה ג': „ואת"ל הלא למעוטי גוים דלא ליתוי עלן זה מלחמת רשות, הנה בד"א כשהגוים שקטים לע"ע, ואנו יוצאים למלחמה עליהם למעטם ולהחלישם משום העתיד שמא יבואו עלינו. אבל כשכבר באו להשמיד ולגרשנו מנחלת קודשנו כבר כל הפעולות המכוונות כנגדם הם בכלל מלחמת מצוה. ברם על היהודים הדתיים לדרוש מהמפקדה, שבכל מקרה שמחליטה לעשות התקפה לשם החלשת האויב, וגם לשם הגנה יעשה חשבון קפדני מראש אם ההתקפה הזאת יכולה היא שתבוצע מלפני שבת או שיכולים לדחותה עד מוצש"ק, אסור לה לקובעה דוקא ליום שבת קודש. אבל אם תצא פקודה בשבת, ויש להניח שהזמן דוחק ואי אפשר שלא לציית, שאם כך תערער המשמעת הצבאית ויתקלקל כל המאבק, צריכים לציית. מובן שהדרישה אין לה דבר עם מה שהיה „בדיעבד", אלא לעמוד בתוקף על זה, שכל שאפשר מלפני שבת, או שאפשר לדחות למוצ"ש אסור למפקדה לקבוע בשבת". עכ"ד הגריא"ה הרצוג זצ"ל. מדבריו עולה שבמצב שיש חשש שעל ידי אי-מלוי פקודה מבצעית בעת מלחמה תערער המשמעת הצבאית, יש לציית לפקודה גם אם מראש היינו חייבים לא לבצע משום שאינה דוחה שבת.

ב היכולת והסמכות לקבוע מהו מצב של פיקוח נפש

שאלה נוספת: האם וכיצד יכול חיל לדעת אם בכל פקודה אמנם יש בה צורך פקוח נפש ואם אמנם נמצאים ברשותו כל הנתונים והידיעות שיאפשרו לו לבחון את השאלה בצורה נכונה. כעין שאלה זו מצינו בדברי ר"ת בהגהות מימוניות בפ"ב מהל' שביתת עשור ס"ק ה. הובא שם שר"ת חלק על הגאונים שפסקו שחולה שיש בו סכנה מאכילים אותו ביוה"כ. דוקא כשאומר שיסתכן אם לא יאכל. והקשה ר"ת „וכי חולים נביאים או בקיאים הם? אלא כל שאמר אני צדיק, ואיני יכול לסבול מחמת החולי מאכילים אותו אפי' סבורים שהחולה אינו מסוכן" עכ"ד. אף אנו נאמר וכי חילים נביאים הם או בקיאים הם שידעו בברור על כל פקודה מה מטרותיה האמתיות. ואף יתכן שלחילים נאמרה סיבת ומטרת הפקודה, אך לאמיתו של דבר אין זו הסיבה האמיתית, שהועלמה מהם במתכוון ע"מ לשמור על סודיות מחלטת כדי שלא יגיע הסוד לאויב. וא"כ מי יוכל לטול על עצמו אחריות לא לבצע פקודה בכה"ג?

דינו של חשש דומה במצב של פיקוח נפש פסק הגרש"ז אויערבך שליט"א דברים ברורים ביותר: „הקביעה אם מצב מסוים מהוה פקוח נפש מסורה לרופא המטפל (ולא לאחות לחובש או לתלמיד הרפואה) גם אם אותו רופא איננו שומר מצוות. החובש או האחות הנמצאים בתורנות חייבים לציית

להוראות הרופא כל זמן שהם מנומקות בפקוח נפש¹ ואפילו אם רופא אחר הנמצא בתורנות בהודמניות אחרות אינו מתשיב מצב (הנראה) דומה כפקוח נפש" עכ"ד. (הציטוט מתוך חוברת אסיא שבט תשמ"ג, הובא ע"י הרב מרדכי הלפרין).

ג. צורכי המלחמה הדוחים שבת

ה ב ע י ה :

חייל הנמצא במצב מלחמה וישנו חשש שמחמת רצונו העז לשמור על השבת מלחללה, יבא להחמיר בדין שבת במקום שמן הדין היה חייב לחלל שבת מחמת צרכי המלחמה או מפני הסכנה.

השאלה היא אם יש להורות לחיל שבכל דבר שיש בו מן הצורך אע"פ שלכאורה יתכן שבהמונעות מעשיתו לא יבוא לידי סכנה, יבצע את הדבר מיד, למרות חילול השבת הכרוך בו, וזאת ע"מ למנע שעל הצד שיש כאן חשש אמת לא ירתע או ישתהה מעשית הדבר.

או נאמר שעליו לשקול בכל מקרה לגופו לפי דעתו והבנתו, אם אמנם יש כאן צורך המתיר לחלל שבת?

הגמרא ביומא פ"ד ע"ב אומרת: ת"ר מפקחין פיקוח נפש בשבת, והזריז הרי זה משובח. ואין צריך ליטול רשות מבי"ד. הא כיצד? ראה תינוק נופל לים פורס מצודה ומעלהו והזריז הרי זה משובח ואע"ג דקצייד כוורי. בסוף פרק האורג במסכת שבת הביא הר"ן את הסבר הרשב"א מה התחדש בבריתא זו יותר מזו שלפניה, שגם בה נאמר שפיקוח נפש דוחה שבת, לדעת שניהם החידוש בבריתא הוא המשפט האחרון, "ואע"ג דקצייד כוורי", דלדעת הרשב"א החידוש בדבר שכוונה צדדית של איסור מותרת כאשר הכוונה העקרית במעשה היא כוונת היתר ואילו הר"ן דוחה את דברי הרשב"א ובאר את הדברים כך: "לפי שבענין פקוח נפש אפי' מתכוון למלאכת רשות עם אותה מלאכה של פקוח נפש מותר. וכיצא בו אמרו בגמרא דילן במסכת יומא, והטעם מפני שהוא מלאכת מצוה וחובה היא עליו. לפיכך אעפ"י שהוא מתכוון עם אותה מלאכה למלאכה אחרת שהיא אסורה בשבת התירו חכמים כדי שלא ימנע בשום ענין מפקוח נפש המוטלת חובה עליו", עכ"ד.

מדברי הר"ן עולה שהטעם שהתירו למציל להתכוון למלאכת רשות, אע"פ שגם לולי כוונה זו יוכל להציל, הוא משום שחששו חכמים שבאם יאסר עליו להתכוון גם למלאכה אחרת, יעמוד המציל בפני דילמה: מצד אחד לא יצליח המציל להמנע מלרצות את הכוונה האסורה. ומצד שני כדי שלא לחלל

1 אמנם במסגרת הצבאית רוב הפקודות הנתנות לחייל ע"י מפקדו הישיר אינם פרי יוזמתו האישית של המפקד, אלא הם פקודות שנתנו ע"י דרג בכיר יותר ובמצב זה קשה מאד לברר מהי הסיבה האמיתית לנתינת הפקודה.

2 שתי דוגמאות מיצגות: 1. האם מותר להביא בשבת בגדים להחלפה לחילים שמדיהם התלכלכו בזמן הקרבות? 2. האם מותר להביא בשבת מזרונים לחילים כדי שישנו בצורה סבירה ולא על הטנק או על הקרקע?

שבת שלא לצורך ימנע מהצלה. ועל כן התירו לו חכמים להתכוון למלאכת איסור ובלבד שלא ישתהה מלהציל. מדברי הר"ן אפשר ללמוד שכאשר יש חשש סביר שמחמת רצונו העז של האדם להמנע מחלול שבת שלא לצורך יבוא הדבר לידי סכנה הותר לו לחלל שבת אפי' שלא לצורך, ובלבד שלא ישתהה ויבא לידי סכנה.

אמנם ב"שער ציון" סי' שכ"ח ס"ק י"ז אחרי שהביא הדעות המסכימות לר"ן והדעות החולקות עליו (הרי"ף, הרמב"ם והרא"ש, שדעתם שדוקא כאשר אינו מתכוון למלאכת איסור הותר הדבר) כתב בפשטות: „אך לכל הדעות מירי שאינו מרבה בפעולה בשביל זה כ"ג ברור" עכ"ד.

ולדברי בעל המ"ב ההיתר שמקורו מחשש זה מוסב דוקא על כונה שלא לצורך ולא הותר לעשות מלאכה נוספת שלא לצורך מחשש זה.

אמנם יתכן שהכונה העומדת מאחרי דברי „שער הציון" היא, שלא הותר לעשות מעשה מיותר כאשר האדם יכול להמנע מעשיתו ללא קושי, ואיננו חוששים שהחיוב להמנע מכך יגרור בעקבותיו המנעות מלהציל, כיון שלמלאכה הנוספת אין כל קשר, ואינה מביאה כל תועלת לעיקר מלאכת ההצלה, ואינה אלא צורך אישי של המציל.

אך יתכן שכאשר הסיבה שאנו מתירים לאדם להמנע מלקחת בחשבון שמא אין במלאכה זו צורך של פיקוח נפש ממש, וזאת כדי שלא יגיע שלא ברצונו לסיכון חיי אדם — ישתנה הדין.

ואולי גם שאר הראשונים שחולקים על הר"ן יודו בכה"ג, וצ"ע בדבר. לעצם דינה של פעולה שיש בה תועלת אך המנעות מעשיתה לא תביא לפיקוח נפש, מצינו דגבי חולה שיש בו סכנה נחלקו בדבר ראשונים ואחרונים, ובבאור הלכה סימן שכ"ח ד"ה „כל שרגילין" הובאו דבריהם בהרחבה. המגיד משנה כתב בדעת הרמב"ם שמותר לעשות לחולה שיש בו סכנה כל הצרכים שרגילים לעשות לו בחול אע"פ שאף אם נמנע מלעשותם לא יגיע החולה אפילו לספק סכנה, דכיון שהם מועילים מותר. לעומת זאת הרבה

3 חשש דומה נראה ללמד מהגמרא בסנהדרין כו, א. הגמרא שם מביאה שר' ינאי התיר לזרוע בשביעית משום ארנוגא. והקשו שם התוס' „וכי משום ארנוגא התירו לחרש ולזרע בשביעית ולעבור על איסור דאורייתא?" ובתירוץ השני תרצו — „אי נמי י"ל דפיקוח נפש הוא ששואל להם המלך מס ואין להם מה יפרענו ומתים בתפיסת המלך והכי איתמר בירושלמי משום חיי נפש" עכ"ד. ולכאורה קשה אם משום פיקוח נפש עסקינן כל אדם החושש שימצא בסכנה ישאל מורה הוראה האם במצבו הותר לזרע בשביעית ואם יתיר לו אותו חכם — יזרע. אך מדוע ר' ינאי יצא בהוראה כללית לכל העם: — „פוקו וזרעו בשביעית!" ויש מסבירים שר' ינאי חשש שימצאו אנשים שיחמירו על עצמם יתר על המידה ולא יזרעו, ומשום כך חשש שיבאו לידי סכנה, ולכן הורה הוראה כללית לכל הצבור לזרע. ואמנם, ידוע המעשה בימי ר' ישראל מסלנט וצ"ל שבזמן שפרצה מגיפה בעירו צוה על כל הצבור לאכול ביוה"כ וטעמו היה חשש שמא יסתכנו חלק מהצבור מתוך שלא ירצו לאכול ביוה"כ. (וע"ע בשו"ת מהרי"ל דיסקין קונטרס אחרון סי' ה' ס"ק ל"ד).

ראשונים (רש"י, תוספות, הרשב"א, המאירי ועוד) סברו שהותר לעשות רק צורכי חולה שיש חשש בהמנעות מהם יגיע החולה לידי סכנה.

וא"כ לענינו לא מיבעי שלדעת המ"מ הותר לעשות כל פעולה שיש בה צורך ותועלת כל שהיא, אלא יש מקום לומר שגם לדעת החולקים, כיון שיש חשש שאם נורה לחיל לבדוק בכל מקרה האם יש בו חשש פק"נ או רק צורך בעלמא שאינו דוחה שבת, משום כך יבוא להשתנות ולהחמיר שלא כדין במקום שיש בו סכנה, וא"כ יש מקום להתיר לעשות כל מעשה שיש בו תועלת לצרכי המלחמה.

אמנם מסתבר שגם לדעת האוסרים לעשות צורך שיש בו תועלת בעלמא נאמר דוקא גבי צרכי חולה אבל לא לגבי צרכי מציל, נראה מדברי הט"ז בסימן שכ"ח ס"ק ה, שכתב שצרכי פקוח נפש על ישראל לעשותם בעצמו ולא להניחם לגוי כיון ש: „אע"פ שהעכו"ם לפנינו ועושה הצלה מ"מ הישראל יעשה טפי בזריזות".

ומדבריו נראה שאין מדובר שיש חשש שע"י שהגוי יתעסק בצרכי הצלה תיגרם סכנה לחולה, אלא כיון שישראל זריו יותר עדיף שהישראל עצמו יציל, כיון שהזריזות במלאכת ההצלה חשובה מאד. ונכלל הדבר בכלל צרכי פקוח נפש.

ונראה מכאן שכל פעולה המועילה לזריזותו ויכולתו של המציל להציל — הותרה בשבת.

ד. דין שינוי במצב של פיקוח נפש ובמצב מלחמה

דין שינוי במצב של פיקוח נפש מופיע בשו"ע בהלכות יולדת סימן ש"ל סעיף א. וזה לשונו:

„יולדת היא כחולה שיש בו סכנה ומחללין עליה את השבת בכל מה שהיא צריכה... ומכל מקום בכל מה שיכולין לשנות משנין". עכ"ד.

והביא המ"ב שם בס"ק ה' את דברי המג"א בשם המ"מ ששיטת הרמב"ם והמחבר היא שדין שני נאמר לגבי יולדת (וה"ה מילה) בלבד ולא בשאר המצבים של פק"נ.

ובטעם הדבר כתב: מפני שכאב היולדת הוא דבר טבעי ואין אחת מאלף מיתה מלידה, ולכן החמירו לשנות. אמנם ברמ"א סימן שכ"ח סעיף י"ב כתב גבי חולה שיש בו סכנה שהותר לחלל שבת בשבילו — „וא"א דאם אפשר לעשות בלא דיחוי ובלא איחור ע"י שינוי עושה ע"י שינוי".

ועולה מדברי הרמ"א שגם בשאר מצבי פקוח נפש נאמר דין שינוי. וברור הדבר שאף הרמ"א יודה שאחד שיכל לשנות ולא שינה אין פירוש הדבר שחלל שבת ח"ו, אלא ודאי שעשה כדין, שהרי שבת נדחית מפני פיקוח נפש, אלא שלכתחילה ראוי היה להדר ולעשות הדבר בשינוי.

עכ"פ העיקר לדינא הוא שבסתם חולה שיש בו סכנה אין לשנות כלל ורק כאשר למעלה מכל ספק שאין בשינוי שום חשש שכתוצאה מכך יגרם נזק או עיכוב בהצלה ראוי להדר לשנות.

וכן. הורה לי אחד מגדולי הפוסקים שליט"א.
 ונראה שהוא הדין שבכל מצב של סכנה הדין כן.
 ובודאי בזמן מלחמה יש לעשות כל צרכי המלחמה בדרך הרגילה ולא
 לשנות. כיון שבשעת מלחמה הכל בהולים ודחופים, וכתוצאה מניסיונות
 ואילתורים כיצד להמעיט בחילול שבת יכולים להגרם עלכובים ותקלות
 היכולים לסכן חיי אדם או לפגוע במאמץ המלחמתי ח"ו.

ל ב י כ ו ם ה ב ר ו ר :

עת מלחמה ועת שלום.

בברור זה רצינו להבהיר שמצב מלחמה שונה מעת שלום, וזאת גם
 כאשר בשניהם אנו נמצאים במצבים שיש לדון עליהם כמצבי פיקוח נפש.
 כלומר, חששות במצב של פיקוח נפש שבעת רגיעה הינם חששות רחוקים,
 ונדיר הדבר שחוששים להם, אך בזמן מלחמה הם ממשים ושכיחותם ותדירותם
 רבה.

לכן אף שצרכי מלחמה להצלת ישראל נלמדים מגדרי פיקוח נפש,
 מחויבים אנו לראות את המציאות המיוחדת הקימת בשעת מלחמה וע"פ זה
 לקבע את ההלכה למעשה.

ה. רשום שבין קרבי

הרב יהושע נויבירט שליט"א פסק: לצורך העלאת מורל החיל וכד'
 לתת לו את ההרגשה שאינו מספר גרידא בצבא אלא צלם אלוקים שהתורה
 מחיבת להחשיבו, וכן עצם הידיעה שאם ח"ו יפגע יוכלו לזהותו וכו' מעלה
 הדבר את מורל החיל הלוחם, לכן יש לדון על חיל במצב זה כחולה שיש בו
 סכנה שיש חשש שמא תיטרף דעתו עליו. ומשום חשש זה מותר לחלל שבת⁴.

לפי הבנתי נראה שכוונת הרב שליט"א היא שהסיבה לרישום הקרבי
 היא שהדבר נועד למנע מצב שהיה מצוי במלחמות של אומות העולם. בקרבות
 אלו היו מוטלים אלפי חילים למערכה ואם היה נהרג או נפצע חיל, המשיכו
 שאר הלוחמים במערכה כאלו לא ארע דבר, ולא נתנה הדעת לטפל בפצועים
 או בהרוגים שנפלו בקרב, ועל כן נשאר הללו מוטלים מופקרים בשטח.

צורת התנהגות זו בודאי הורידה את רמת המוטבציה של החילים ונכונתם
 להלחם. לעומת זאת יש יסוד להניח שחיל היודע שיש מי שידאג לו באם
 ח"ו יפגע מעלה הדבר את המורל שלו. וברור הדבר שחיל היוצא למלחמה
 עם כל הסכנה שבדבר רוצה ומקווה לחזור לביתו בעז"ה בריא ושלם ואינו

4 ראה המעין, סבת תשמ"ג עמ' 20 והלאה. עיקר הדיון להלן מתבסס על ההיתר של
 הרב נויבירט שליט"א, לכתוב שמו המלא של החייל לצורך הרגשתו הטובה, כאשר
 לצורך זהו מספיקה ידיעת המספר האישי בלבד. לעצם הדבר יתכן שיש בשבוע
 תועלות צבאיות אחרות שבגינם יש להתירו בשבת.

יוצא להתקפת התאבדות שבה דאי יפגע, ולכן עצם הידיעה שאינו מוסקר ועוזב מחזקת אותו מאד.

אך גראה לע"ד שאם אמנם ההתייחסות הכללית לחיל היא כזו, אין חשיבות גדולה לעצם השבוץ הקרבי על פיסת ניר, מבחינת הרגשת הבטחון של החיל. כיון שהחיל יודע שהעזרה לה יזכה, הוא או משפחתו בעת הצורך לא תושפע מרשום בשבוץ הקרבי.

על עצם ההשוואה של חולה שיש בו סכנה דחשינן שמא תיטרף דעתו עליו — לחיל בריא שיתכן שהמורל שלו ירד ויפגע לא הביא הרב גויבירט שליט"א ראיה ברורה. גם עצם הלמוד שבחשש של טרוף דעת הותרו אפי' מלאכות דאורייתא צ"ע. בתחילה הביא הרב גויבירט שליט"א ראיה מדין חולה דתקיף לו עלמא שביקש שישלחו לקרא לקרוביו ופסק בשו"ע סי' שו סעיף ט' שמשום החשש שמא תיטרף דעתו הותרו רק מלאכות דרבנן כאמירה לנכרי שיקרא לקרוביו (שיבואו במוצ"ש) אך לא איסור דאורייתא. ואילו לאחר מכן מוכיח הרב שליט"א מדין יולדת שהותר להדליק בשבילה גר בעת לידתה מטעם שחשינן שמא תיטרף דעתה, וא"כ עולה מדין יולדת שהותר משום החשש שמא תיטרף דעת החולה לעבור אפי' על איסורי תורה. וא"כ ישנה סתירה בין שני הדינים. ולפי זה צריך באור דברי הרב שליט"א שכתב בפשטות: „והנה לכאורה יש שתי ראיות שמותר לעבור גם איסורי תורה משום ישוב דעת החולה גם אם החולה אינו מבקש“. אמנם דברי תורה עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר, וב„שמירת שבת כהלכתה“ פ"ב ס"ק פ"ב העיר הרב גויבירט שליט"א על הסתירה בין שני הפסקים הג"ל והסביר שאסורי תורה הותרו רק „במקום שנוגע ממש לרפואה דזמיה הא דשבת הג"ל כדי שחברותיה (של יולדת) רואות ועושות לה“ — אבל כאשר לחשש טירוף הדעת אין קשר ישיר ותועלת ממשית למלאכת הרפואה כגון לקרוא לקרוביו של חולה לא הותר אסור תורה אלא דרבנן בלבד כנ"ל. עכ"פ גראה שלפי הסבר זה יקשה מאד לדמות דין שבוץ קרבי להדלקת גר ליולדת שהרי, השום השמות בשבוץ הקרבי אינו מועיל ישירות להצלחת המלחמה וגם הנוק המורלי במידה והוא קים בודאי אינו כה קריטי אצל החיל. כפי שאנו חוששים אצל יולדת וא"כ לכאורה אין מקום להתיר מטעם זה אסור תורה.

גבולות ארץ ישראל לפי הרמב"ם

נספח 3

בעית גבולות ארץ ישראל על פי הרמב"ם (הלכות תרומות פרק א', הלכות ז—ח) לאור הציורים שבכתבי היד, נדונה במאמר ר' איתמר ורהפטיג בתחומין כרך ב' ובכמה מאמרים ב"המעין". באחרון שבהם (המעין, תמוז תשמ"ג) דחה ר' איתמר ורהפטיג את דעתו של הרב יעקב שטרנפלד, הממקם את טורי אמנום בדרום הארץ, בכמה ראיות אבל כתב בסוף מאמרו: „לסכום, לא באתי לומר כי לפי הסברי מיושב הרמב"ם... ועדיין צריך עיון“.

מאחר שלפי עניות דעתי אין כל קושי בהבנת דברי הרמב"ם, ראיתי צורך להציע לקוראים פירוש פשוט, המתישב עם דברי הרמב"ם ומקורותיו.

לפני זה, אציין עוד כמה קושיות שלא הוזכרו. נגד השיטה המזהה את טורי אמנום שברמב"ם עם הר ההר שבו מת אהרן:

(א) בירושלמי שביעית פרק ו' הלכה א': רב הונא אמר כיני מתניתין מכזיב עד הגהר מכזיב עד אמנה. משמע מכאן שמדובר בשני כוונים שונים ולא שניהם בכוון אחד, מצפון לדרום.

(ב) בכל הציורים בכ"י שמופיעים בהם טורי אמנום, הם מצוינים מצפון לאשקלון, ואילו הר ההר שבו מת אהרן נמצא לכל הדעות דרומה ממנה. ואם ממה נפשך טעות סופר יש כאן, מדוע עלינו לתקנה בכוון דרומה דוקא?

(ג) הרמב"ם בתשובתו (מובא ע"י ר' איתמר ורהפטיג בתחומין ב', עמוד 403, הערה 6) כותב שטורי אמנום הם הרי בניאס. והנה לא ידוע לי, ולא הוזכר ע"י אחד מכותבי המאמרים, שקים הר בשם זה באזור המוזכר בדרום הארץ.

אקדים עוד ואומר שלפי עניות דעתי כשמוזכר הרמב"ם אשקלון, עכו, כזיב ושאר מקומות, כונתו לאשקלון, עכו, כזיב ושאר מקומות הידועים בזמנו, והם הידועים לנו היום. ואם אמנם היו קימים פעם מקומות אחרים הנקראים בשמות אלה, הרי הרמב"ם לא לסתום בא אלא לפרש, ודאי כונתו למקומות הידועים, וגם אם בציורים השמות האלה אינם מופיעים במקום המתאים למפות של היום, הלא ידוע וברור שהמפות שבכתבי היד הן סכמתיות בלבד, ולא מקפידות לא על קנה מדה ולא על כתיבת השמות במקומם המדויק, אלא לכל היותר בכוון הנכון.

נוסף לכל זה, עלינו לשים לב שבמקום רצועת ארץ ישראל היוצאת מעכו לכזיב, אשר כל מה שממזרח לה הוא חוץ לארץ, כמשמע לכאורה מלשון הרמב"ם, מראים כל הציורים שתי רצועות ארץ ישראל היוצאות צפונה, עם רצועת ארץ העמים ביניהן.

לאור כל האמור לעיל, חיבים לומר שודאי נפלה טעות בציורים לגבי ציון מקום טורי אמנום, ומקומם הנכון הוא בקצה הרצועה המזרחית היצאת צפונה ואז, לשון הרמב"ם מתישב בצורה נפלאה, וגם הציור מתאים לנאמה. וזה לשונו:

הלכה ז': אינו היא ארץ שהחזיקו בה עולי מצרים מרקם שהוא במזרח א"י עד הים הגדול, מאשקלון שהוא בדרום א"י עד עכו שהוא בצפון. רצונו לומר שבין הגבולות האלה הכל א"י לרוחב ולאורך. זהו שמופיע בצירוף בצורת מלבן, ואמנם ברור שלמעשה הגבולות לא הלכו ממש בקו ישר, וגם כוונם לא היה בהכרח בדיוק לפי רוחות העולם. הקו האלכסוני המופיע ברוב הציורים בדרום מערב, ושכתוב עליו בטעות טורי אמנום, אולי צויר ע"י הרמב"ם להראות שהגבול הדרומי אינו פונה מאשקלון ישר מזרחה (ומוציא את כל דרום הארץ) אלא פונה לדרום מזרח. ואם כך ייתכן שרקם שבגבול המזרח הוא קדש מדבר צין (כתרגום אונקלוס) שהוא דרומי הרבה מאשקלון.

מחוצ למרובע הזה מזכיר הרמב"ם שלוש תוספות. וכן הוא אומר:

היה מהלך מעכו לכזיב כל הארץ שעל ימינו שהוא מזרח הדרך הרי היא בחזקת חו"ל וטמאה משום ארץ העמים ופטורה מן המעשר וכן השביעית עד שיודע לך שאותו המקום מארץ ישראל. אבל בציורים זה מצוין רק כרצועת ארץ העמים, כי ארץ ישראל נמשכת ממערבה ומזרחה, כאומרו:

וכל הארץ שעל שמאלו שהוא מערב הדרך, הרי היא בחזקת א"י וטהורה משום ארץ העמים וחיבת במעשר ובשביעית עד שיודע לך שאותו מקום חוץ לארץ. זאת היא הרצועה המערבית הנמשכת מעכו לכזיב לאורך חוף הים הגדול.

וכל ששופט ויודד מטורי אמנום ולפנים ארץ ישראל, מטורי אמנום ולחוף חוף לארץ. זאת היא הרצועה המזרחית הנמשכת צפונה עד טורי אמנום, שהם הרי בניאס כנזכר, ואין לפרש שהכונה לפמיס שמשם הירדן יוצא, ששם בנה פוליפוס אחי הורדוס את העיר קיסרי המוזכרת בספרי זבירושלמי בגבול עולי בבל, ועולי בבל לא הגיעו עד אמנה. אלא נראה לומר שהכוונה לבניאס שבחוף סוריה מדרום ללודקיה, שמשם נמשכת שרשרת הרים לכוון דרום מזרח. זיהוי הר ההר עם הר בניאס זה מתקבל במיוחד מאחר שהוא מכון למערב חמת, לקים מה שנאמר בגבולות הארץ (במדבר' ל"ד ח') מהר ההר תתאו לבא חמת. ואל תתמה על שרצועה מזרחית זו נגמרת בחוף הים, כי הסוף אינו מכוון לצפון אלא לצפון מזרח, והעיר בניאס מזרחית הרבה יותר מכזיב, ואף כי רצועה זו המזרחית ארוכה הרבה יותר. מרצועת עכו—כזיב, היא צוירה בהרבה כ"י באותו אורך כי הסופר לא הקפיד על קנה מדה כאמור. אבל לגבי גבול עולי בבל חשוב לנו שהיא ארוכה יותר.

תוספת שלישית: והנפים שבים רואין אתן כאילו חוט מתוח עליהם מטורי אמנום ועד נחל מצרים, מן החוט ולפנים א"י, מן החוט ולחוף חו"ל.

ואם תאמר אך הזכיר בנסים את נחל מצרים, בעוד גבול היבשה נגמר באשקלון, יש לומר שהלא גבולות עולי מצרים תלויים בכבוש, וזה אשר כבשו למעשה.

הלכה ח': מהיכן החזיקו עולי בבל, מכזיב ולפנים כנגד המזרח. באומרו שני דברים, לפנים וכנגד המזרח, בא הרמב"ם לומר שכבוש עולי בבל הוא גם לפנים, מכזיב, זאת אומרת מדרום לה. (שתרי כזיב בגבול צפון) וגם ממזרח לה. ולמעט שני דברים:

ומכזיב ולחויץ ועד אמנה והיא אמנום, והוא כל שהרצועה המזרחית עודפת על הרצועה המערבית כלפי צפון.

ועד הנהר והוא נחל מצרים לא החזיקו בו, וכזיב עצמה לא החזיקו בה. והוא כל מערב ארץ ישראל לאורך חוף הים, כגון עכו וצור וקיסרי ואשקלון, שידוע שלא החזיקו בהם עולי בבל, וגם הנסים שבים עד נחל מצרים.

זה מה שנראה לי כונת הרמב"ם בהלכות אלו, וה' יצילנו משגיאות.

אחרי כתבי את כל זה הובא לידי נוסח ספר מרכבת המשנה (הזכר ע"י הרב יעקב שטרנפלד ב"המעין", תשרי תשמ"ב, אבל לא כלשונו) ומתוך קוצר דבריו משמע בעליל ככתוב לעיל, הן לגבי מקום טורי אמנום, הן לגבי החוט המתוח על פני הנסים, הן לגבי מקום רקם, והן לגבי גבול עולי בבל. ברוך שכונתי לדעת גדול.

נתקבל במערכת

נועם שנתון - לבידור בעיות בהלכה, ספר עשרים וארבעה. הוצאת

מכון תורה שלמה ירושלים, תשמ"ב.

שערי הלכה קיצור ההלכות המעשיות לימי חול, שבתות וחגים, דיני כשרות, מצות התלויות בארץ ועוד. בעריכת הרב זאב גרינולד.

הוצאת מאורות, רכסים, תשמ"ג.

חיים סבתו

החי נושא את עצמו

הגמרא במסכת שבת דף צ"ד ע"א מביאה תוספתא פרק ט' משבת: „המוציא בהמה חיה ועוף לרה"ר בין חייך ובין שחוטין חייב. רבי נתן אומר על שחוטין חייב ועל חייך פטור שהחי נושא את עצמו". ומביאה דברי רבא „אפילו תימא רבי נתן ע"כ לא פליגי רבנן עליה דרבי נתן אלא בבהמה חיה ועוף דמשרבטי נפשיהו אבל אדם חי דנושא את עצמו אפילו רבנן מודו". ובסוף הסוגיא שם „ומודה ר' נתן בכפות".

והגמרא במסכת יומא דף ס"ו ע"ב אומרת: „אמר רב ששת, לומר שאם היה חולה מרכיבו על כתפו, כמאן דלא כר"ג, אפילו תימא רבי נתן חלה שאני". וכתב רש"י שם „חולה שאני דהשתא לא נושא את עצמו והנושא מחלל שבת".

רגילים לפרש את המושג החי נושא את עצמו במונח שהחי קל יותר מאשר המת כאשר מצינו בפרק הניזקין במסכת גיטין במעשה דרבי יוחנן בן זכאי „דאינהו ידעי דחייא קליל ממיתא".

גם אם נבין פשר דבר שחי קל מן המת אין זה מסביר את הסוגיא בשבת שנפסקה להלכה. מכיון שאם כן מה טעם נשיאת חולה בשבת יש בה משום הוצאה, ואם נאמר שחולה כח חיותו קטן ולכן אינו מיקל עצמו (וכ"כ המאירי), מלבד שזה קשה מעצמו ש, כח חיותו קטן, קשה מה נאמר בכפות. וכי מאחר שכפתוהו כח חיותו קטן? וכי משקלו שונה מאשר מי שאינו כפות והרי שניהם חיים?

ועוד קשה מאד על פירוש זה קושית התוס' בשבת: (ד"ה „ש, החי נושא את עצמו") „תימא לר"י למה פטור דאי משום שהחי מיקל עצמו והלא אפילו במשא קל יותר חייב". וכי יש הבדל בין משא קל למשא כבד לענין הוצאה בשבת?

ובתוס' שם המשיך: „ואי משום דשנים שעשאוה פטורים (וכאן גם החי בנישא הוא משתתף בנשיאה כי מיקל עצמו) הא הוי זה יכול וזה אינו יכול שאין הנישא יכול לישא עצמו בלא הנושא והנושא יש בו כח לנושא אפילו היה מת, ואומר ר"י דממשכן גמרינן שלא היו נושאים דבר חי שהתחשים והאילים היו הולכים ברגליהם והחלזון מיד היו פוצעים אותו טרם מות...". והוסיף הפנ"י שכונת ר"י דוקא בהוצאה שהיא מלאכה גרועה או לא היה במשכן כיה"ג אינו חייב עליה. לא פירש ר"י את הבטוי שהחי נושא את עצמו לפי באורה.

ואולי אפשר לפרש בדרך אחרת כונת הגמרא ש'החי נושא את עצמו'. הרי כבר קבעו הראשונים שהוצאה מלאכה גרועה היא. והטעם, משום שאינה

יצרת שום דבר ואינה פועלת שנוי בחפץ. אף על פי כן היא נחשבת למלאכה לפי שמקומו של כל חפץ גם הוא נחשב חלק ממהותו. ואם משנים את מיקומו נחשב הדבר למלאכה. וראה הסברו של הרב ש"ר הירש בפירושו על התורה, ריש פרשת ויקהל.

אבל, כל זה נכון בחפצים לפי שהם דוממים ואין להם כושר תנועה עצמית ולכן מתייחסים הם אל מקומם וכל טלטול ממקומם נחשב למלאכה (בגדרי הוצאה). אבל אנשים חיים אינם מתייחסים כך למקומם שהרי החי נושא את עצמו, כלומר, יכול הוא ורגיל הוא לשאת את עצמו ולשנות מקומו. וא"כ גם כשאחר נושא אותו אין הדבר נחשב לו לפעילות חשובה של מלאכה שהרי החי הוא בעל תודעה עצמית ואם הסכים שישאו אותו, למעשה הוא החליט על שנוי מקומו.

ולכן בבע"ח נחלקו רבי נתן ורבנן היות ולבע"ח אמנם יש היכולת להתנועע אבל בשעה שנושאים אותם היות והם, משרבטי נפשיהו' (מגלים התנגדות) אין להם את ההחלטה להתנועע עתה.

ולפי ביאור זה נבין היטב ובפשטות מדוע חולה וכפות (ולפי רוב הדיעות גם תינוק) נחשבת נשיאתם להוצאה לפי שאינם יכולים בשלב זה לשאת עצמם ולנוע ממקום למקום והרי הם כחפצים הצמודים למקומם. וממילא, הוצאתם למקום אחר נחשבת למלאכה.

הרמב"ם בהלכות שבת פרק י"ח הלכה ט"ז כתב: „המוציא בהמה חיה ועוף אעפ"י שהם חיים חייב אכל אדם חי אינו משאוי. ואם היה כפות או חולה המוציא אותו חייב“.

הרי שהרמב"ם תרגם את המושג „שהחי נושא את עצמו“ בבטוי „אדם חי אינו משאוי“. אין הוא נחשב למשאוי.

ואולי זו כונתו. שאין הוא משאוי כחפץ דומם אלא בעל כח חיים לטלטל עצמו. מי שדרך כלל נושא עצמו אין חייבים על נשיאתו, שכן נושא אינו הנשך למשא.

הגהות על משניות

מהרה"ג יצחק דוב הלוי במברגר

הרב מווידצבורג

הכל כאשר לכל ענינים יפים נאה אף נעים. הגהות על משניות מגליון המשניות אשר המה מן אאמ"ו הרה"ג אב"ד נר"ו יאיר לנצח. נקבצו כעמיר גורנה, מגי הקטן שלמה הלוי פה העירה ווידצבורג יע"א, בשנים תרח"י תרט"י וכת"ר לפ"ק. ה' הטוב יזכנו לישב באהלה של תורה עד זקנה ושיבה מתוך שלום ושלוה ברכה והצלחה, ונגזרה באהליך עולמים, אמן ואמן סלה. ונזכה לראות ציון וירושלם בבנינה, בב"א.

[מתוך שער כתב היד משנת כת"ר]

הועתק שנית בתוספת הערות ומראי מקומות

ע"י שלמה הלוי במברגר

עיה"ק ירושלם שנת תשמ"ג לפ"ק

לתשומת לב הקורא:

האותיות הקטנות בתוך ההגהות מציינים מספר התערה
המופיעה בשולי הגליון.

סדר זרעים

מסכת ברכות

פרק א' משנה א' בתוי"ט ד"ה עד שיעלה עמוד השחר כו' ,,דאי לאו הכי יחיד ורבים הלכה כרבים כו'."

נעה"ג: עיין פני יושע פרק במה מדליקין א ובמה שכתבתי בכללים דף... ובשנות אליהו להגרא"ו בד"ה ר"ג, בשם הירושלמי, עכ"ל.

שם תוי"ט ד"ה עמוד השחר כו'.

נעה"ג: עיין ראב"ע פרשת וישלח על פסוק עד עלות השחר, ובספר מגן אבות להתשב"ץ ח"ב פ"ב דף י"ב עמוד ב' ב, עכ"ל.

שם (בא"ד) ,,וז"ל הרמב"ם הוא האור הנוצץ בפאת מזרח קודם עלות השחר בכדי שעה וחומש כו'."

נעה"ג: עיין ירושלמי דשמעתין וז"ל אמר ר' יוסי ב"ר בון הדא אילתא דשחרא מאן דאמר כוכבתא היא טעיא (פירוש טועה, ר"א ג בפירושו) זמנין דהיא מקדמה וזמנין דהיא מאחרה, מאי כדון (מהשתא מאי היא אילת השחר — מפירוש הנ"ל)... תרין דוקרנין דנהור (לשון קרן אור, ערוך ד מהנ"ל) דסלקין מן מדינחא ומנהרין עכ"ל, ולעיל מזה איתא וז"ל מאילת השחר עד שיאור המזרח אדם מהלך ארבעה מילין וכו' יעו"ש, והוא ממש כפירוש רמב"ם שמביא התוי"ט בסמוך דהיינו שעה וחומש שעה, עכ"ל.

שם תוי"ט ד"ה א"כ למה אמרו כו' ,,ובשום דוכתא לא אשתמיט למתני עד חצות כו'."

נעה"ג: ועיין רעמ"ב ריש פרק ד' משנה א' דהקטר אברים ופדרים ה... רשות, עכ"ל.

פרק ב' משנה ב' ברעמ"ב ,,דכתיב וה' א' אמת כו'."

נעה"ג: עיין עקרים מאמר שני פרק ז"ד ו, עכ"ל.

א אולי צ"ל פרק במה אשה דף סד: בד"ה ר' ענני.

ב כך. בדפוס ליחורנו, וזה לשונו. שם: ורו"ל שאמר. בפרק המוכר את הספינה מארעא לעיבא ג' פרסי הו, אינו סותר לזה שהם דברו בירושלים... וירושלים גבוה הוא... וזה החלק שהם עולים בו האידיים מן הארץ שם הוא מתפשט. אור השמש קודם הנץ החמה כמו עמוד מהלך ד' מילין קודם הנץ החמה כדעת ז"ל... ולזה קראוהו עמוד השחר.

ג ר' אליהו מפולדא.

ד ערך דקרון.

ה שקרבים כל הלילה והנך רשות ניגהו.

ו יסרק כ"ז, ומתוך דבריו שם: ולזה הוא מבואר כי שם הנמצא אי אפשר שיצדק על

משנה ג' תוי"ט סוף ד"ה ולא דקדק,, ולעולם יש לדקדק בכל האותיות".
נעה"ג: ובירושלמי איתא ג"כ בכי לעולם חסדו, עכ"ל.

משנה ד' ,,האומנין קורין בראש האילן כו".
נעה"ג: נקט בה"א הידיעה משום דבתפלה לאו בכל אילנות הדין
שות, עכ"ל.

פרק ד' משנה א' בתוי"ט סוף ד"ה תפלת המנחה עד הערב כו ח,, שהוכירו
חכמים עכ"ל".

נעה"ג: עיין בזה תשובות רמ"ע ט"ו כ"ב, עכ"ל.

משנה ב' בסוף המשנה בתוי"ט ,,ולא הוצרך לזכרה בפירוש".
נעה"ג: ובירושלמי ראייה לרש"י, עכ"ל.

משנה ה' ,,היה רוכב על החמור כו".

נעה"ג: עיין תוספות יא ותר"י. ובני ר' יצחק גר"ו הראני בזה
במדרש תנחומא ריש פרשת חיי שרה, עייש"ה, עכ"ל.

פרק ה' משנה ב' יג בתוי"ט ,,דבגבורה איכא כח ואיכא גדולה כו".
נעה"ג: עיין ספר יריעות שלמה חלק ב' דף ס"ב עמוד ב',
עכ"ל יד.

שום נמצא מן הנמצאים באמתות אלא על השם... אבל הוא יתברך מאשר הוא קיים
תמיד על אוסן אחד יהיה מציאותו מציאות אמת... וזה שנמצא הנביא מתאר השי"ת
בתואר האמת בענין מיוחד... אמר זה א' אמת..."

ז "ר' יונה בשם רב חסדא צריך להתיו כי לעולם חסדו" פני משה — בהלל ובפסוקים
דלא לישתמע חסדו".

ח ... — והן מנחה גדולה ומנחה קטנה...".

ט ר' מנחם עזריה מפאנו, וזה לשונו: "והנה המאוחרת נקראת קטנה לפי שאו יקטן
ויערב כחה של חמה, ועוד שעמה מועטין בהקבצם לתפלה בכל יום ויום, והאחרת
נקראת גדולה שעדין החמה באמצע הרקיע והיא בתוקפה וגבורתה, ועוד שעמה מרובין
כשהיו מתפללין מנחה זאת בירושלים בערב פסח שחל להיות בערב שבת".

י ז"ל הירושלמי: "יהי רצון וכו' שלא אקפיד כנגד חבירי ולא חבירי יקפידו כנגדי,
שלא נטמא את הטהור ולא נטהר את הסמא, שלא נאסור את המותר ולא נתיר את
האסור וכו'".

יא במכות ל' ד"ה הלכה כרבי.

יב ד"ה בין כך.

יג מזכירין גבורות בשמים".

יד ספר יריעות שלמה מר' שלמה פפנהיים, חלק שני, דפוס רדלהיים תקצ"א, ח"ל:
"ושמושי גבור... שעושה בעל הכח בכחו... והמים גברו, אף על פי שאין המים פועלים
בבחירה מכל מקום יסול עליהם יחוס הגבורה בבחינת תנועתם המופלגת והתפשטותם
העצום חוץ לטבע... עכ"ל.

משנה ה' ,ואומר זה חי וזה מת כו'".
 נעה"ג: צריך עיון מלא יפתח אדם וכו', ואולי כשהתפלל על
 שני חולים אמר על האחד שיחיה ועל השני שתק וממילא ידעו
 שלא יחיה, וצ"ע, עכ"ל.

פרק ו' משנה א' ברעמ"ב ,שיש בכלל פרי האדמה דשא כו'".
 נעה"ג: עיין שנות אליהו פאה פרק א' משנה ד' טו, עכ"ל.

שם משנה א' ,ר' יהודה אומר בורא מיני דשאים".
 נעה"ג: ובתוספתא פרק ד' טו איתא ,על הזרעים הוא אומר בורא
 מיני זרעים על הדשאים הוא אומר בורא מיני דשאים, ועל
 הירקות הוא אומר בורא פרי האדמה, ר' יהודה אומר ברוך
 המצמיח האדמה בדברו", ועיין כלאים פרק ג' משנה ב', עכ"ל.

שם משנה ב' ,ועל פירות הארץ בורא פרי העץ כו'".
 נכתב בסוף הספר בזה"ל: ברכות פרק כיצד מברכין משנה ב'
 ועל פירות הארץ בורא פרי העץ, עיין תוי"ט, משמע דאצטריך
 לר' יודא דאמר חטה מין אילן הוא כו' אולי מרומז בלשון המשנה
 דכבר כתבתי במקום אחר דלכן על הלחם מברכין המוציא לחם
 מן הארץ, ועל פירות האדמה לשון אדמה, משום דחמשה מיני
 תבואה אינן נשרשין בעומק כל כך, והיא ארץ מלשון רוץ, ואדמה
 בעומק, ולכן קאמר התנא ברך על פירות הארץ, היינו חטה שהיא
 מחמשה מינים הגדלים בארץ, ובמשנה א' אגב תבואה נקטיה
 ודו"ק, עכ"ל יז.

שם משנה ג' יח בתוי"ט בסוף המשנה ,...ואוכל התבואה, אין מברכין
 עליה".

נעה"ג: וכן משמע מירושלמי דמשנתנו יט, עכ"ל.

פרק ז' משנה א' ,והעכו"ם אין מזמנין עליהם".
 נעה"ג: צריך עיון אם אכל תחת סכך פסול ושנים האחרים אכלו
 בסכך כשר אי מזמנין יחד, וכן באכל בלא נטילת ידים, ועיין
 שנות אליהו על משנתנו כ, עכ"ל.

טו בפירוש הארוך ,שבארץ יש שלשה מינים וכו'".
 טז הלכה ה.

יז לא יצא".

יח ועיין גם בסוף ספר נחלי דבש סי' ג' שהאריך בענין זה.
 יח ועל הגובאי".

יט וזה לשונו: ,ראה גוביי אומר ברוך דיין האמת, בא לאכלן אומר שהכל נהיה בדברו
 וכו'".

כ דיה זהכותי.

שם ברעמ"ב נא,,הלכך האיזנא אין מזמנין על הכותי".
 נעה"ג: עיין תוי"ט פרק ז' דנדה משנה ג' כב ות' יד אליהו סי'
 י"ב כג, ועיין תוספות חדשים במשנתנו כו, ובספר פחד יצחק אות
 כ"ו, דף נ"ה עמוד א' כה. וראיתי בבית יוסף אורח חיים סי'
 רט"ו כו נראה דלחומרא דוקא המה כאינו יהודי, וצריך עיון
 גדול לפי זה על גנת ורדים שהובא בפחד יצחק הנ"ל, וכן קשה
 על הש"ך ביורה דעה סי' קנ"ט ס"ק ה', ועיין פרק קמא דיבמות
 דף טו"ב עמוד א' כי אמריחה קמיה דשמואל וכו' כו, ובסוף
 פרק לפני ידיהן דף כ"ב כת, ובתוספות שם ד"ה תיפוק. גם
 צריך עיון בעירובין דף ל"א עמוד ב' דשלח ביד כותי אינו
 עירוב. א"כ צריך עיון אי מותר לילך לצד האחר ולומר גם לקולא
 דלא הוי עירוב. ועיין משנה למלך פרק ד' מהלכות בכורות. ובני
 ר' שלמה נר"ו הראגי לעיין בזה בספר תשובה מאהבה חלק א'
 סי' קכט. ועיין בית יוסף אבן העזר סי' ד"ל. וביותר קשה על
 הגנת ורדים הנ"ל ממה שכתב הטור אבן העזר סי' מ"ד דרב
 יהודאי ומר רב שמואל ריש כלה הצריכהו גט. עכ"ל.

משנה ב' ,,עד כמה מזמנין עד כזית כו'".
 נעה"ג: הלשון עד כמה אפשר לומר כיון דשלשה אכלו מככר
 אחד עד כמה צריך שיבוא על כל אחד ואחד, וצ"ע, עכ"ל.
 משנה ה', בחידושים מהגר"א זצ"ל על סדר זרעים ומועד [הנדפס בתחילת
 סדר מועד לא], אין מצטרפין אפילו ברואין וכן מוכח בגמרא".

כא בסוף ד"ה והכותי.

כב ד"ה שלא נחשדו.

כג שו"ת יד אליהו מר' אליהו ב"ר שמואל מלובלין, שאלה י"ב ,,על מ"ש בפ"ק דחולין
 ועירובין ס"ח גבי כותים דעשאום כגויים גמורים... ובהמשך התשובה מברר אם
 הוא קולא או חומרא, כגון בישראל אחד וכותי אם אין צריך כלום, וע"ש.
 כד ד"ה והכותי (הראשון).

כה הביא דברי גנת ורדים, בחלק גן המלך (בין יו"ד לאה"ע) אות ע"ט, וז"ל: ק"ל
 בכותים דלא זוו משם עד שעשאום כגויים גמורים... וליכא למימר דהיינו דוקא לחומרא
 כגון לנסך היין ולאסור שחיטתם, אבל אי קדיש אשה חיישינן לקדושו או כגון
 בטמאת זיבות ונדה דמטמאין, דמשמע שלעולם לא באו לכלל גידות ואכתי בגיותיהו
 קמא קיימי...".

כו ד"ה ומ"ש וגו', והלאה.

כז ,,א"ל לא זוו משם עד שעשאום נכרים גמורים וכו'".

כח ועיין גם דף כ"א עמוד ב'.

כט ועיין גם חלק ג' תשובה ש"י.

ל ד"ה ומ"ש רבי' כותי.

לא במשניות עם תוי"ט דפוס וארשא, וז"ל: ,,פירוש אם היו שלשה בכל חבורה וחבורה

נעה"ג: עיין פרי מגדים במשבצות זהב סי' קצ"ה ס"ק א', הק' שמחה הלוי. אמר יצחק דוב הלוי שוב ראיתי בתשובת רשב"ש סי' ל"ז לב כתב להדיא כמ"ש הגרא"ו לעיל, וכנראה שם התשובה ההיא היא מאבי המחבר הרב תשב"ץ זללה"ה, עכ"ל.

פרק ט' משנה ד' בתוי"ט, דכרך מקרי דוקא המוקפת חומה כו'". נעה"ג: לא הבנתי מה הפרש יש בין מוקף ללא מוקף לענין זה, ועיין ירושלמי על משנתנו לג, עכ"ל.

משנה ה' ברעמ"ב, לצאת באותו בגד לו לבדו". נעה"ג: באפונדתו החגורה לו מבחוק (תוספתא לה, וירושלמי לו), עכ"ל.

מסכת פאה

פרק א' משנה א' בתוי"ט ד"ה וגמילות חסדים כו', דמתניתין איירי מדאורייתא".

נעה"ג: אבל להגרא"ו בשנות אליהו לו הא דתקנת אושא הלכה למשה מסיני הוא, ואפשר שאין פירושו בירושלמי מוכרת, עכ"ל.

שם בתוי"ט ד"ה שאדם אוכל כו', וכל המצוות שבין אדם לחבירו נכנסות בגמילות חסדים ושים לבך כו'".

נעה"ג: צ"ע שהלא הגר על כל התורה שאל שילמדוהו על רגל אחת, ובני ר' משה אריה גר"ו אמר שכוונת הרמב"ם במה שכתב ושים לבך כו' לא להוכיח הקדום לזה שכל המצוות של בן אדם לחברו נכללו בגמילות חסדים, כי אם לעורר לשים לב עליהם ולקיימם, תדע שהרי הלל הניחם ליסוד מוסד, ולפי זה תיבת "תמצאם" לכאורה טעות סופר וצריך להיות תמצא, עכ"ל.

ורואין זה את זה או מצטרפין וכמו דקתני בסיפא ואם לאו אלו מזמנין לעצמן ואלו לעצמן, הרי דמיירי שיש זימון לכל אחד ואחד ואם רואין זה את זה יכולין להצטרף. אבל היו רק אחד בזה ושנים בזה, או שנים ושנים, אין מצטרפין אפילו ברואין וכן מוכח בגמרא, עכ"ל.

לב וזה לשונו: "... על זאת ששנינו בפרק שלשה שאכלו, שתי חבורות שהיו בכית אחד בזמן שאלו רואין את אלו מצטרפין... אבל המשנה לא דברה אלא בשתי חבורות ובכל חבורה יש כדי לברך בזמון או בשם, וכל חבורה היתה חייבת בפני עצמה...".

לג הדא דאמר במדורות גוים וכו'.

לד בפונדתו.

לה פרק ו' הלכה כ"ד באפונדתו החגורה לו מבחוק".

לו באפונדתו עליו מבחוק".

לז פירוש הארוך ד"ה וגמילות חסדים.

משנה ב' ברעמ"ב לח, ומוסיף על ששים כו'".
 נעה"ג: עד ששים כן הגיה בספר בנין אריאל בסופו לט, עכ"ל.
 [וכן הובא בספר ראשון לציון הנדפס בפני עצמו מ]

שם במשנה, לפי גודל השדה".
 נעה"ג: לרמב"ם סוף פרק א' מהלכות מתנות עניים והביאו תוי"ט
 הכוונה בין גדולות בין קטנות השדה, עכ"ל.

שם במשנה, ולפי רוב הענוה".
 נעה"ג: בירושלמי ובערוך מא לא גרס, "רוב", עכ"ל.

משנה ד' ברעמ"ב מב, שהן אוכל על ידי הדחק כו'".
 נעה"ג: עיין מה שכתב תוי"ט לקמן פרק ג' משנה ד' ובשנות
 אליהו שם, ועיין חלה פרק א' משנה ח' בהרעמ"ב מג, עכ"ל.

שם משנה ד', יש לחקור אורו ודוחן שומשמין ופרגין מהו לענין פאה,
 ואולי יש לפשוט משביעית פרק ב"ח משנה ז"ן מה, עכ"ל.

משנה יו', ומאכיל לבהמה ולחיה ולעופות כו'".
 נעה"ג: בעופות נקטינו לשון רבים משום הרגיל לגדל הרבה
 ביחד, עכ"ל.

שם בא"ד מח.
 נעה"ג: בריש פרק כל שעה מו עבד הגמרא צריכותא והכא צ"ע,
 עכ"ל.

פרק ב' משנה א', הנחל והשלולית כו'".
 נעה"ג: רשב"ם בבא בתרא דף נ"ה מן מפרש נחל שדה שאינה
 ראויה לזריעה, ועיין ר"ש מח ורא"ש מט במשנתנו, עכ"ל.

לח ד"ה הכל לפי גודל.

לט בנין אריאל לר' שאול מאמשטרדם, חלק שני, בית תלמוד בעמוד האחרון.
 מ לא מצאתי.

מא ערך "ענוה".

מב ד"ה - כל דבר.

מג ד"ה מטמאה טומאת אוכלין.

מד ועיין שם ברעמ"ב ד"ה מתעשרין.

מה ומאכיל לבהמה ולחיה ולעופות".

מו פסחים כא. למה לי למיתנא בהמה וכו'".

מז עמוד א' ד"ה הנחל.

מח ד"ה הנחל.

מט אות א'.

שם, והבור והגיר וזרע אחר".
 נעה"ג: צריך עיון אי זרע שחייב בפאה דוקא, עיין ר"ש פרק ג'
 משנה א' נ, ועיין רמב"ם פרק ג' מהלכות מתנות עניים הלכה ד'
 נקט חטים כו', אבל רש"י במנחות דף ע"א עמוד ב' נא נקט
 עדשים, ועיין לעיל במכלתין פרק א' משנה ד' נב דירקות אינן
 חייבין בפאה, ולקמן פרק ג' משנה ד' וברעמ"ב במשנה ב"ת
 שם נג, עכ"ל.

שם בתוס' רע"ק אות ט"ז: "משמע כהרמב"ם דנחל איתן היינו מקום מים
 שהרך לגדל שם קנים".
 נעה"ג: עיין חכם צבי סי' ל"ב נד, עכ"ל.

שם, דברי ר' מאיר כו'".
 נעה"ג: ובהלכות גדולות נה פסק כו' מאיר, עכ"ל.
 שם בשנות אליהו (בפירוש הארוך) ד"ה דרך היחוד כו', אלא ודאי כמו
 שפרשנו".

נעה"ג: צ"ע ברמב"ם פרק ג' מהלכות מתנות עניים הלכה ג',
 ועיין ראב"ד שם, עכ"ל.

משנה ו' בשנות אליהו (בפירוש הארוך) ד"ה הלכה למשה מסיני כו'
 "שכל מה שזכר במשנה הלכה למשה מסיני הוא".
 נעה"ג: ועיין תשובות חות יאיר סי' קצ"ב דף קפ"ה עמוד ב' נג,
 עכ"ל.

פרק ג' משנה ב' בתוי"ט ד"ה בשנים או בשלשה מקומות (בסוף דבריו)
 "שלשה מבעיא".
 נעה"ג: עיין משנה למלך פרק ח' הלכה ו' מהלכות לולב נג,
 עכ"ל.

שם משנה וי"ו בתוי"ט ד"ה כל שהוא כו', ואם כן חזר הדין לכלל הלכה
 כרבי עקיבא מחבירו כו'".
 נעה"ג: צריך עיון בפרק הרואה נח דמשמע דר"י רבו דרבי עקיבא,

נ ד"ה ירושלמי אגן תנינן.

נא ד"ה והבור.

נב עיין שם ברעמ"ב ד"ה ומכניסו לקיום.

נג ד"ה שהוא גותן.

נד תשובה בענין פירוש המלים "נחל איתן", ועיין שם באריכות.

נה הלכות פאה.

נו כך בדפוס פרנקפורט, ובדפוס למברג הוא מדף צט. ואילך.

נז ד"ה עלתה חזוית.

נח ברכות סב. "תניא א"ר עקיבא פעם אחת נכנסתי אחר ר' יהושע וכו'".

ולענין ר' טרפון ור' עקיבא עיין הקדמת רמב"ם לספר יד חזקה נט
 ולסדר זרעים וכתשובות חות יאיר סי' צ"ד (דף צ"ד ע"ב) סא.
 והראני בני ר' משה אריה גר"ו דתרי ר' יהודה בן בתירה הו,
 וכן הובא בתוספות מנחות דף ס"ה, ואפשר לומר דכיון דקיימא
 לן עושה כל שדהו פאה, ונהי דנגד כל שהוא שייך על המשתייר
 לשון כל שדהו, מכל מקום על שעורא רבא דתנאי אחריני לא
 שייך כל כך לשון כל שדהו, עכ"ל.

משנה זי"ן ברעמ"ב סב, כל שהוא דתנן במתניתין מכאן ועד סוף כו' סג.
 נעה"ג: לכאורה חוץ מבבא דכתב לאשתו וכו' כדמוכח מבבא
 בתרא דף קל"ב: סד, עכ"ל.

פרק ד' משנה א' ,,בחליקי אגוזים".
 נעה"ג: עיין ירושלמי סה ופסקתא רבתי דרב. כהנא פ' י"א מי
 שאינו- אומן כו' סו, עכ"ל.

שם בתוי"ט סו ,,והכי דריש דאותם מעוטא הוא ומסתבר להוציא את אלו
 שיש בהם סכנה".
 נעה"ג: פירוש מדלא כתיב תעובם, עכ"ל.

משנה ה' ,,בשחר ובחצות כו'".
 נעה"ג: אולי עד ארבע שעות כתפלה, עכ"ל.

שם במשנה ,,ובמנחה".
 נעה"ג: צריך עיון אי מנחה גדולה או קטנה, עכ"ל.
 עוד נעה"ג: עיין תוי"ט ריש פרק ערבי פסחים סח, עכ"ל.

נט ,,וחביריו של ר"ע הם ר' טרפון...".
 ס בקטע המתחיל ,,הפרק החמישי" קרוב לסוף ההקדמה.
 סא וז"ל: ,,וראיתי בספר יראים של הראים מצוה רג"ז דק"ו ע"א וז"ל רבי טרפון
 ורבי עקיבא ראיתי בהלכות דבני מערבא דהלכה כרבי עקיבא מחבירו ולא מרבו,
 לכן קמ"ל. גם הרי"ף פסק ביבמות פרק ס"ו, גם פרק קמא דקידושין גבי עבד מעוכב
 גט שחרור כר"ע נגד ר"ט, וכ"כ הרא"ש...".

סב ד"ה שיר קרקע.

סג ... דהוא הדין מטלטלים.

סד ועיין רשב"ם ד"ה מטלטלי לא קאמינא.

סה ד' הנינא בשם ריש לקיש מעשה וכו' ועיין פני משה.

סו וז"ל: ,,אל גינת אגוז, האגוז הזה חלוק. מי שאינו אומן לעלות בו מיד הוא נופל.
 שצריך לשמור עצמו שלא יפול הימנו. כך כל מי שמשרת את ישראל צריך לשמור
 עצמו שלא יטול את שלו מתחת ידיהם" עכ"ל הפסיקתא. ועיין שם גם בפירוש
 מגן דוד.

סז ד"ה במחובר. סח ד"ה סמוך למנחה.

שם במשנה „אלא כדי שלא ילסיפו“.
 נעה"ג: אולי רבן גמליאל ורבי עקיבא פליגי בפירושא דתנא
 קמא, ולכן לא קשה מאי מוסיף רבי עקיבא על תנא קמא, אך
 מדפסק הרעמ"ב דאין פוחתין ואין מוסיפין, משמע דזהו סברת
 תנא קמא, ורבן גמליאל ורבי עקיבא פליגי עליה והלכה כתנא
 קמא, עכ"ל.

משנה י"א „שספק לקט לקט“.
 נעה"ג: עיין מעשרות פרק ה' משנה ז'; עכ"ל.

שם בתוספות חדשים (אוב ב) סט „כר"מ ע"ש“.
 נעה"ג: ואולי הא דפרק ז' ע ספק בחסרון ידיעה וכמו שמשמע
 מדברי הרעמ"ב שם, ובזה ניהא דלא מקשה הש"ס בחולין קל"ד.
 מהתם, עכ"ל.

פרק ה' משנה א' ברעמ"ב „מי שאסף והגדיש את העומרים כו'“.
 נעה"ג: עיין קול הרמ"ז עא, ובירושלמי מפורש אפילו כריכות
 עכ"ל.

שם ברעמ"ב, כור שלשים סאין.
 ועיין עוד בענין משקלות בפאה פרק וי"ו משנה וי"ו בתוי"ט.
 סאה ששה קבין וקב ארבעה לוגין (רמב"ם בפירוש המשניות
 סוף פרק ח') עב.

„גודו אילגא“ איפא ג סאים. סאה ו קבים. קב ד לוגים. לוג
 ו ביצים. וכן הוא בבחי פרשת בשלח עג.

„דובב שפתי ישנים“ סלע ד דינרים. דינרו מעים. מעה ב פונדיון.
 פונדיון ב איסרין. איסרו פרוטות „ישנתי אז ינוח לי“ עד כאן
 לשון אבי זקני הרב מוהר"ז זצ"ל אב"ד ק"ק פולדא יע"א עד.

סט ד"ה שספק לקט.
 ע משנה ד' „אם ספק לעניים“.
 עא לזה לשוננו: „כתב השרשים שרש גדש התבואה אחר שנקצרה- כשהיא צבורה בגורן
 נקראת גדיש והכא קודם העשותה עומרים, ולפי זה מה שכתב הר"ב והגדיש את
 העומרים אינו מדויק, שאם כבר היא עומרים מאי קנסא איכא, שהרי לא יפול מן
 הכריכות...“ עכ"ל.
 עב משנה ה' ומשנה ז'.
 עג על פסוק והעמר עשירית וגו'.
 עד הרב יצחק זעקל הארמוזער, אבי אמו של הרב שלמה הלוי באמבערגער מזעננהיים;
 מעתיק הגהות אלה, והוסיף קטע זה בסוף סדר זרעים.

משנה ב' בתוספות רע"ק איגר ז"ל אות נ' ,,כל היכא דאיתא וצ"ע".
נעה"ג: ועיין בפירוש ר"א על ירושלמי דמשנתנו, עכ"ל.

שם אות נ"א ,,ולא הוי יחידאי וצ"ע".

נעה"ג: ועיין תוספות בכורות דף ח"י. ד"ה עשו, עכ"ל.

משנה ה' ,,זה גותן לזה חלקו מעשר עני".

נעה"ג: צריך עיון אי מותרים להתנות בפירוש או לא, עכ"ל.

משנה ו' ברעמ"ב ,,כדרך שקורין לעור סגי גהור".

נעה"ג: ועיין עוד מדרש תנחומא פרשת וישלח עה. עכ"ל.

פרק ו' משנה ו' בתוספות חדשים בסוף דבריו עו ,,...כדאיתא בבבא בתרא

פרק הספינה עו וק"ל".

נעה"ג: ועיין שביעית פרק גימ"ל משנה וי"ו, עכ"ל.

משנה טי"ת ,,אלא של עניים הם".

נעה"ג: מסתם משנה טי"ת דפרקין מוכח דבצלים יש להם שכחה,

וקשה דהוי סתם ואחר כך מחלוקת עת, ועיין תוי"ט פרק כל

הבשר עט, עכ"ל.

שם ,,אלא של עניים הם".

אולי משמיענו דלהלכה שייכא שכחה אפילו בטמונים בארץ, ועיין

מ"ש... על הגליון במשנה יו"ד, עכ"ל.

משנה י"א פ תוספות רע"ק איגר ז"ל, אות ס"ט ,,לא יהיה הקצירה קצירה

וצ"ע

נעה"ג: מה שכתב הרעמ"ב פא הוא מהירושלמי פב, והכוונה לענ"ד

היא אפילו אמר מעיקרא איגני מסיח דעתי כלל ואם יארע שאשכח

הריני מבטלו קמשמע לן דזה לא מהני דז"ק, עכ"ל.

פרק ו' משנה זי"ן בתוספות רע"ק איגר ז"ל אות ע"ד פג ,,וכמו שכתב

הרמב"ם בתבורו".

עה אות טי.

עו ,,אין ראיה מדור המדבר...".

עו דף עז.

עה להלן משנה יו"ד.

עט חולין פרק ח' משנה א' ד"ה ובית הלל.

פ ,,אם אמר הריני קוצר על מנת מה שאני שוכח...".

טא ד"ה על מנת.

פב טאה סוף פרק ששי.

פג שלשה אשכולות שעושים רביעית...

נעה"ג: ועיין בספר פאת השלחן פד דיש לומר רובע הקב ואולי יש סמך מדלא מנאו בנוזר [דף לת.], ואולי בכלל בתירוצי הש"ס ובפלוגתא לא קמיירי אף על גב דלא דמי לפלוגתא דעלמא ודו"ק. עכ"ל.

פרק ח' משנה א' אות ע"ח בתוספות רע"ק איגר ז"ל, אמאי אינו זוכה בעל השדה. מדין חצר וצריך עיון גדול.

נעה"ג: אולי יש לומר על פי מה שכתב תוי"ט פרק ב' דבבא מציעא משנה ג' ד"ה מצא בגל, ובתוספות חדשים שם בשם הרמ"א בשם האחרונים סי' רס"ח פה, עכ"ל.

משנה ח' בתוי"ט ד"ה חסר דינר כו', ועיין פרק יו"ד דכתובות משנה ב' ". נעה"ג: ועיין מעשר שני פרק ד' משנה ג' בתוי"ט פו ובגליזון שם, ועיין בית אפרים הלכות טרפות בקונטרס הראיות פו דף צ"ז ע"ב, עכ"ל.

משנה ט' בתוספות רע"ק איגר ז"ל אות פ"ה פח, כ"י התיבה משתנה פעמים חיגר ביו"ד ופעמים פח חיגר ופעמים חגרא.

נעה"ג: עיין פרק על אלו מומין צ דף ל"ז עמוד א' דפסח הוא מום שאינו חוזר, ובחגיגה דף ב. איתא לאתויי חיגר ביום ראשון ונתפשט ביום שני, ובכראשית רבה פרשה כג צא, "אסיא אסי חגרתך", ומיהו בשמואל ב' ד' ד' תרגם יונתן על ויפסח וחגרו, ובריש קאפיטל יו"ד צב תרגם פסח לקי, והרב מהר"א אדלר נר"ו הראני בחגיגה דף וי"ו עמוד א', "אי לימא בחיגה שאינו יכול להתפשט וכו', עכ"ל. [ועיין סוכה ריש פרק לולב הגזול צג, מה פסח לית ליה תקנתא" ועיין שלחן ערוך אורח חיים סי' רכ"ה סעיף ט' נראה לכאורה דחגר נקרא אחר שגולד וקודם שגולד עש"ה שלמה].

פד סימן ח' סעיף כ"ד. ושם בבית ישראל סי' מ'.

פה חשן משפט סי' רס"ח סעיף ב'.

פו ד"ה בסלע.

פז דפוס בסדילקאב תקצ"ו, וזה לשונו: "ריאה שחסרה בלא יו"ד אחרי הסי' שמתחלה היתה הריאה שלימה רק אחר כך ניקבה או חסרה".

פח בסופו.

פט בדפוס שלפנינו ופעמים בלא יו"ד.

צ מסכת בכורות.

צא אות ה'.

צב פרק ט' פסוק י"ב.

צג דף ל.

מסכת דמאי

פרק א' משנה א' הקלין שבדמאי כו'.
נעה"ג: אולי תנא אריש פרק שלשה שאכלו קאי, עכ"ל.

שם ברעמ"ב, ובנות שקמה תאנה המורכבת בערמון".
נעה"ג: וצריך עיון דהא הוי הרכבה דאסודא, וכמ"ש הרמב"ם
פרק א' מהלכות כלאים הלכה זי"ן, ועל פי מ"ש בשלחן ערוך
יורה דעה סי' רצ"ה סעיף זי"ן, עכ"ל.

שם תוי"ט ד"ה והכסבר כו', ויש ספרים גורסים וביהודה האוג והחומץ
ותכסבר".

נעה"ג: וכן הוא במשנה דירושלמי, עכ"ל.

משנה ג' תוספות רע"ק איגר ז"ל אות ט"ז, ויש לומר דבעומד לאכילה
חמור יותר כו'.

נעה"ג: ובזה מתורץ דלקמן במשנה ד', בשמן שהגרדי סך
באצבעותיו" צד עכ"ל.

משנה ד' ברעמ"ב, מערבין בו ערובי תחומין ותצרות".
נעה"ג: וצריך עיון בעירובי תבשילין, עכ"ל.

פרק ב' משנה ד' ברעמ"ב צה, אי נמי מפני שרגילין למכור לתינוקות כו'".
נעה"ג: ועיין תשובת הרשב"א סי' צ"ב צו, עכ"ל.

פרק ג' משנה ב' בתוי"ט ד"ה שאינו מחוסר כו' בסוף דברי התוי"ט.
נעה"ג: ולענ"ד הכוונה ע"ד שכתב הרמב"ם דהמקור מורה על
הרבוי, והכי קאמר תזכה לעשר תמיד והיינו שתתעשר, עכ"ל.

משנה ה' בתוי"ט ד"ה אין אנו אחראין כו', ואין אנו חוששין שמא
יאכל דבר איסור כו'.

נעה"ג: שאני הא דרשב"ג שהוא שב ואל תעשה מה שאין כן
הכא דיש משום לפני עור לא תתן מכשול, כך אפשר לומר, וצריך
עוד עיון, ויש לכוין זה בתירוץ הירושלמי, עכ"ל.

שם משנה ו' בתוי"ט צו, ובחבורו פרק י"א מהלכות מעשר חזר בו ופסק
כהנך רבנן".

נעה"ג: ואולי מקושיית הש"ס פרק קמא דחולין דף וי"ו צח מוכח
דלא כירושלמי, עכ"ל.

צד...חיב בדמאי.

צה ד"ה התנוגים.

צו שגם איסור דרבנן אסור להאכיל לתינוק אם לא שצריך לתקנתו של התינוק.

צו ד"ה אמר ר' יהודה.

צח עמוד א' ולחילופי לא חיישינן, והתנן...".

פרק ד' משנה א' בתוי"ט ד"ה למקומה כו' ,,והך פלוגתא דוקא בדמאי ולא בודאי".

נעה"ג: ועיין לעיל פרק א' משנה ג', עכ"ל.

משנה ב', ובשבת שנייה כו'."

נעה"ג: הא דאצטריך לאשמעינן שבת שנייה לא, יתישב על פי מה שהובא בירושלמי ,,שאלו בשבת ראשונה ולא בא כו' "יע"ש, עכ"ל.

שם בתוי"ט ד"ה חבירו כו' ,,כתבו התוספות בפרק ג' דסוכה משנה י"א" צט. נעה"ג: עיין ש"ס דשבת דף ק"ן. ומגן אברהם סי' ת"ק ס"ק ג' ותוספות סוכה דף לט, עכ"ל.

משנה ה' בתוספות רע"ק איגר ז"ל אות מא ,,דאם אומר מאיש פלוני לקחתי דנאמן וכו'".

נעה"ג: עיין ירושלמי על משנתנו ק משמע לכאורה גם כן כהרעמ"ב ועיין בית יוסף יורה דעה סי' פ"ו קא בשם מהרי"ל חביב, עכ"ל.

פרק ו' משנה ז' בתוי"ט ,,שדבר זה אין הדעת נותנת כו'".

נעה"ג: וכן כתב התוי"ט עצמו בתמורה קב בשם הרמ"ר, עכ"ל.

פרק ז' משנה ג' בתוי"ט ד"ה ומעשר שני כו' ,,שיבנה במהרה בימינו יהיה אחרון לזה השני".

נעה"ג: ועיין זהר פרשת משפטים מה דדריש בטוב טעם ודעת על פסוק זה ועל פסוק ושנאה האיש האחרון (דברים כ"ה) עיין שם הכתוב בדפוס פפד"א קג דף ק"ג עמוד א' קד, עכ"ל.

צט דף לט, ד"ה הלוקח.

ק פרק ד' הלכה ד'.

קא ד"ה ועל מ"ש רבינו ונראה שאין לחלק.

קב פרק ו' משנה ג' ד"ה שכנגד.

קג פרנקפורט דאודר.

קד וזה לשונו: ,,ושנאה האיש האחרון או כי ימות האיש האחרון, אחרון שני מבעי ליה... מקדמאות ואילך אחרון קרינן ליה... מנלן מבית שני דאקרי אחרון דכתיב גדול יהיה כבוד הבית הזה האחרון מן הראשון, דהא מקדמאה ואילך אחרון אקרי דהא לא יתא פתיחו דפומא דהוא תניינא ינפול ויתהדר כל מקדמין, אוף הכי דא אחרון קרינן ליה ובגין כך כתוב לא יוכל בעלה הראשון אשר שלחה לשוב לקחתה... עכ"ל הזהר.

משנה ה' ברעמ"ב, "כר' מאיה דאמר. אף בדאורייתא יש ברירה כו'".
 נעה"ג: צריך עיון בתשובות שאגת אריה סי' צ"ב קה מההיא
 דבבא קמא קו; עכ"ל.

מסכת כלאים

פרק א' משנה ד' "התפוח והחורד".
 נעה"ג: וגרסת הערוך חזרה, עכ"ל.

שם ברעמ"ב, "חורד תפוח יערי תרגום וכפתור ותיזר".
 נעה"ג: צריך עיון, ועיין יואל. א' פסוק י"ב קו. ובתרגום יונתן
 שם קח, עכ"ל.

משנה ט' "הטומן לפת וצנונות כו'".
 נעה"ג: עיין שביעית פרק ה' משנה ב', עכ"ל.

פרק ב' משנה א' במשנה, "ממין אחר ימעט כו'".
 נעה"ג: עיין יורה דעה סי' רצ"ז סעיף ה' דאף קודם שגורע
 הדין כן, עיין תוי"ט ד"ה ימעט, ולהכי לא זמקשה המקבוע, ועיין
 חוות דעת סי' ק"י ועיין רעמ"ב ריש מסכת שקלים קט בשם
 רבותיו, ובאמת גראה שזהו פלוגתא בירושלמי על משנתנו זאת,
 עכ"ל.

שם בתוי"ט ד"ה ימעט כה, "אבל כשאינו רוצה לא אסרתו התורה כו'".
 נעה"ג: צריך עיון אי דמי לפסיק רישיה, עכ"ל.

משנה ה' בתוי"ט ד"ה קנבוס כו', "היאך עושות לשלש שנים ע"כ".
 נעה"ג: וראב"ד פרק ב' מהלכות כלאים קי' כתב פעמים שהן שוהין
 זמן גדול יחת הארץ משנה לשנה ומצמיחות, עכ"ל.

שם בתוי"ט ד"ה אין כו', "ז"ש התוספות משמע שאין איסור בהנאתו כו'".
 נעה"ג: בסוף ספר בנין אריאל קיא דף מ"ב מגיה בהנחתו, עכ"ל.

קה לענין כל מי שמגיע לולבי בידו הרי הוא לו במתנה, למאן דאמר בדאורייתא אין
 ברירה, ועיין גם סי' צ"ב
 קו דף סט. והצנועין מניחין את המעות.
 קו גם תמר ותפוח כל עצי השדה.
 קח אף דקלין וחזרה כל אילני חקלא.
 קט ד"ה ועל הכלאים.
 קי הלכה י"ב.
 קיא עיין לעיל הערה (לט).

משנה ר' בתוי"ט, והיה ליה למתני בעדיית גבי קולי בית שמאי וחומרי בית הלל, ועיין עוד במשנה ג' פרק ג' כו'."

נעה"ג: הפסק דפאה פרק ב' משנה א' דמקשה מיניה תוי"ט, על כרחך צריך לומר דחמיר מהכא דבעי הפסק כל אורח השדה כמו שכתב תוספות רע"ק אות י"ז שם בשם הרא"ש, אבל הכא אפילו מיצר והולך כמו שכתב רעמ"ב קיב, ולכן לענין פאה אפשר לומר דמודו בית הלל להחמיר בבית שמאי, ועיין במשנה חי"ת דפרקין קיג דבור בעי רובע, עכ"ל.

משנה ז' תוספות רע"ק איגר ז"ל אות י"א, לא תזרע כלאים אין איסור אלא כו'."

נעה"ג: יש לעיין בפרק זי"ן דמכלתין משנה ה', עכ"ל.

פרק ג' משנה ב' ,,שהיה כשר מתחלתו כו'."

נעה"ג: צריך עיון לקמן משנה זי"ן, עכ"ל.

פרק ד' משנה ו' בתוי"ט ד"ה זאחת יוצאת זנב,,, פירש הר"ב שתיים בשורה שניה כנגד שתיים מן השלש כזה כו'."

נעה"ג: לכאורה מוכח כפירוש הרעמ"ב מפרקין דלקמן משנה א' שתיים.. כנגד שלש, ואולי יש לתרץ קצת דאם אי אפשר לכוון שיהיה היוצא זנב באמצע ממש שפיר מקרי שתיים כנגד שלש, וצריך עיון, עכ"ל.

משנה ז' ,,הרי אלו מצטרפות."

נעה"ג: צריך עיון דבפאה פרק ב' משנה ג' כולי עלמא מודים דשער כותש אינו מפסיק, ויש לומר דשאני כלאים דהכא שרק מפני מראית העין אסור, ועיין תוי"ט בפרק דלקמן משנה ג'. ומהרמב"ם בחיבורו קיד סתם במשנתנו דלא כרבי יהודה ולקמן בשומרה קטו פסק לסתם משנה מוכח דלא סבירא ליה כהר"ש, ובגוף תירוצי דבסמוך חזרתי בי דהלא שביל מפסיק לפאה ולא בכלאים כמו שכתב תוי"ט לעיל פרק ב' משנה ח', ואם כן קל וחומר, ומה גבי פאה שעה כותש אינו מפסיק קל וחומר לכלאים, עכ"ל.

פרק ז' משנה ב' קטו.

בסוף הספר נכתב בזה הלשון: מכאן נראה להחמיר גם לענין עקירת אילן מאכל דאין גשירת העלין ראייה שייבש, עכ"ל.

קיב ד"ה שלשה: תלמים.

קיג רעמ"ב ד"ה וסומך.

קלד הלכות כלאים פרק ז' הלכה ה'.

קטו שם הלכה כ"ב.

קטז ברעמ"ב ד"ה גפן שיבשה.

משנה ד' ה' בתוי"ט ד"ה הרי זה קדש כו' ,,שמע מינה דמכל מקום אסור כלאים".

נעה"ג: עיין בספר קול הרמ"ז, ולענ"ד הכי פירושו כולי עלמא מודו אילו היה כתוב כרמך לא תזרע כלאים קיו היה ממועט כרם חברו, וכן אילו היה כתוב לא תזרע כלאים כרמך היו כולי עלמא מודו דגם כרם חברו בכלל האסור, כי פליגי השתא דכתיב כרמך באמצע והיינו על פי מה שכתוב בספר הכתב והקבלה פרשת אחרי (ויקרא י"ד פ' י"ג) עיין שם הכתוב קית, ויש לכוון זה בלשון הירושלמי קיט, עכ"ל.

פרק ח' משנה א' ברעמ"ב ,,ואסורים בהנאה דכתיב פן תקדש תוקה אש כו'".

נעה"ג: צריך עיון בר"ש דתנא קמא מייתה לה מקרא אחרינא, עכ"ל.

שם ברעמ"ב ,,ובירושלמי רצו להוכיח כו'".

נעה"ג: עיין בש"ס דילן פסחים צ"ד קכ, ובפ' עץ חיים על משניות קכא, עיין יבמות עו... עכ"ל.

שם ברעמ"ב קכב ההיא בריה מששת ימי בראשית הוי"א".
נעה"ג: עיין תשב"ץ חלק ב' סי' ד' קכג, עכ"ל.

שם בתוי"ט ד"ה אסורים כו' ,,והא דמשנינו אין למדין מן המלכות כו'".
נעה"ג: עיין פרק חלק דף צ"ה. קכד, עכ"ל.

שם בסוף דברי התוי"ט ,,דוקא על ידי קשירה ג"ל".

נעה"ג: עיין פרק במה בהמה דף ג"ב עמוד א' במולאות של בית רבי כו', עכ"ל.

קיו פרשת כי תצא.

קיו על פסוק אשר יצוד וגו'. וכותב שם שעיקר הכוונה הוא על תחילת המקרא, לפי סדר התיבות, אם השם כתוב תחילה או הפועל. ועיין בתשובות שבסוף ספר נחלי דבש סי' ה', שהאריך בענין זה.

קיט פרק ז' הלכה ג', ועיין שם בפני משה.

קכ ,,ויכול להכנס בסוסים ובפרדים".

קכא מביא דברי הירושלמי שהביא ברעמ"ב ודברי הרא"ש שהביא התוי"ט, וגם מביא ראייה מאותן פרדות לבנות שהיו בבית רבי בעובדא דר' פינחס בן יאיר. (חולין ז:).
קכב ד"ה כלאי בהמה.

קכג וז"ל ,,שתערובת הבגדים כל אחד עומד לעצמו, ותערובת בהמה היא בריה בפני עצמה".

קכד ,,רכביה לפרדיה וקם ואול".

משנה ב' תוי"ט ד"ה בהמה כו', גזירה זו באחד מספרי הנביאים כו'".
 נעה"ג: עיין ט"ז יורה דעה סי' ק"ץ קכה, עכ"ל.

פרק ט' משנה א' בתוי"ט, ובמידי דיבש ביבש מין במינו כו'".
 נעה"ג: עיין בספר פרי מגדים אורח חיים סי' ט' אשל אברהם,
 ס"ק אל"ף, (משה אריה), ע"כ.

מסכת שביעית

פרק א' משנה ח' בתוי"ט קכה, ובכסף משנה תמה על מה שפסק כר'
 שמעון כו'".

נעה"ג: ועוד יש לומר על פי גמרא דסוטה דף מ"ג עמוד ב' קכו
 וראיה מירושלמי דשמעתין קכו, עכ"ל.
 עוד נעה"ג עיין ח' רביעי ל"ו קכח, עכ"ל.

שם בתוי"ט, אולי משום דהלכה כרבי עקיבא מחבירו".

נעה"ג: עיין ש"ך יורה דעה סוף סימן רמ"ב בכללי אסור והתר
 בשם מהרי"ק, ובהרב המגיד משנה פרק זי"ן מהלכות אישות
 הלכה י"ב, עכ"ל.

עוד נעה"ג צריך עיון בברכות דף... ועיין לקמן שלהי פרק ג'
 בהר"ב, עכ"ל.

פרק ב' משנה ג' בהרעמ"ב קכט, הענפים היבשים מן האילן".

נעה"ג: עיין תוספות פרק כלל גדול דף ע"ג עמוד ב' ד"ה זומר,
 עכ"ל.

שם בהרעמ"ב קל, וי"מ מפסליו לשון פסל לך כו'".

נעה"ג: גם ר"ש סוף פרק טי"ת דמקואות קלא כתב ב' פירושים,
 עכ"ל.

פרק ג' משנה ו' ברעמ"ב, משאוי שני בני אדם".

נעה"ג: ועיין פאה פרק וי"ו משנה וי"ו בתוספות חדשים, עכ"ל.

קכה ס"ק (א) שהזכיר מה שהביא בסי' קצ"ב סוף ס"ק (א) לענין תמר ורות.

קכה ד"ה ר' עקיבא.

קכו כי אתא רב דימי אמר ר' יוחנן וכו'.

קכו סוף פרק ראשון.

קכח כנראה חלק רביעי מכתבי היד של הרב המחבר, ואינו תחת ידי.

קכט ד"ה מקרסמין.

קל ד"ה מפסליו.

קלא ד"ה מפסלי אילנות.

פרק ד' משנה א' בהרעמ"ב קלב, "מוזנותיך דפשיטא דאסור":

נעה"ג: תיבת שלא נמשכת גם למטה וכאלו תנן הכי ואין צריך לומר שלא בשיקצוץ להם מוזנות, עכ"ל.

משנה ב' בהרעמ"ב קלג, "ואם חרש שתי פעמים כו'":

נעה"ג: עיין פרק כלל גדול דף ע"ג עמוד ב' קלד, עכ"ל.

משנה ו' קלה שעור טפח (פלוגתא), וצריך עיון להפוסקים דהגבהה צריך להיות טפח, למה לא מנאו בפרק המפלת קלו, ואפשר לומר דמדאורייתא בכל שהוא סגי, וצריך עיון שם קלו פרק ה' משנה ב' קלח עכ"ל. [עיין תוספות גיטין דף ס"ה עמוד א' ד"ה כעין].

פרק ה' משנה ו' "לאסור ולהתר מותר":

עיין תוי"ט קלט דמשום לפני עור הוא, וקשה ספקא דאורייתא למה שרי, ואפשר דבשביעית בזמן הזה איירי, ורמב"ם פרק ח' מהלכות שמטה קמ גקט משום מחזיק ידי עוברי עברה והוא רק מדרבנן, ואפשר דאיירי דלא בתרי עברי דנהרא, ועיין משנה ח"ת דפרקין, עכ"ל.

פרק ו' משנה ב' בתוי"ט ד"ה דשים כו', "קודם הדישה והזירוי כו'":

נעה"ג: עיין פרק כלל גדול קמא המעמר וכו' וברע"ב שם קמב ותוספת מועד קטן דף... קמג, עכ"ל.

פרק ז' משנה ב' ברעמ"ב קמד, "עשב הגדל אצל הדקל ועולה כו'":

נעה"ג: בסוף פרק ב' דעירובין פירש הר"ב קמא אפכא, עכ"ל.

קלב ד"ה ואין צריך לומר.

קלג ד"ה שנטיבה.

קלד הזורע והחורש וכו'.

קלה ר' יוסי הגלילי אומר ירחיק טפח.

קלו גדה כו. תניא ר' אושעיא זעירא דמן חבריא חמשה שיעורין טפח וכו'.

קלז מסכת שביעית.

קלח וטפח עפר על גביו.

קלט ד"ה שאין.

קמ הלכה א'.

קמא שבת פרק ז' משנה ב'.

קמב ד"ה המעמר.

קמג כנראה שכוונתו לתוספתא מועד קטן פרק א' הלכה ז' שמזכיר מעמר לפני דש.

קמד ד"ה ערקבלין.

קמה ד"ה שיוצאים בעקרובנין בפסח.

משנה ג' בתוי"ט [סוף] ד"ה ולא בנבלות כו', דאפילו הכי לסחורה שריא".
 נעה"ג: וצריך עיון דאולי שאני התם דנודמן לידו ודוד שליח
 אביו היה וכן צוה על שר האלף יע"ש, עכ"ל. [אשל עיין משנה
 למלך קמו ופרי חדש קמו יורה דעה סי' קי"ז, ונודע ביהודה
 תניינא חלק יורה דעה סי' ס"ד ו"ס"ה קמת, ועיין תפארת ישראל
 כאן].

פרק ח' משנה י' בתוי"ט קמט,, כאלו אוכל בשר חזיר ע"כ".
 נעה"ג: עיין בית יוסף יורה דעה סי' קכ"ג קג, עכ"ל.

פרק ט' משנה ה' בתוספות רע"ק איגר ז"ל אות מ"ג,, והברור דו"א וכמ"ש".
 נעה"ג: וקושית תוי"ט ממשנתנו בלאו הכי אפשר לתרץ על פי
 מה שכתב הגרא"ו בספר שנות אליהו בזה, עכ"ל.

[המשך בגליון הבא]

קמוי הלכות מאכלות אסורות פרק ח' הלכה י"ח.
 קמו פרי חדש השלם המודפס בפני עצמו, ועיין גם בנחלת צבי שם סי' קי"ז.
 קמח בדפוס שלפנינו סי"ב ו"סי"ג.
 קמט ד"ה האוכל.
 קג ד"ה וחכמים גורו.

בענין ברכת הארץ

במאמר „על ברכת הארץ“ (המעין, ניסן תשמ"ג) מובאה דעתם של תלמידי חכמים אחדים לכוון בברכת הארץ שבברכת המזון גם על מצות ישיבה בארץ ישראל. כמו כן מובא שם ממדרש רבה שיר השירים ה, ד שדינאל וסיעתו עלו לארץ ישראל ואמרו „מוטב שנאכל סעודת ארץ ישראל ונברך על ארץ ישראל“.

ברצוני להוסיף. לאחר חציית הירדן באו בני ישראל להר גריזים והר עיבל „והעלו עולות ושלמים ואכלו ושתו ושמחו וברכו וקללו וקפלו את האבנים...“ (סוטה לו, א). לפי גוסס זה מדובר על הברכות והקללות האמורות בפרשת כי תבא (דברים כז).

אך הגר"א (אדרת אליהו דברים כט וכן מביאו הרש"ש סוטה שם) גורס „וקפלו את האבנים והקריבו עולות ושלמים ואכלו ושתו וברכו ברכת המזון“. הגר"א מחק מלת „וקללו“ שהרי הברכות והקללות היו לפני בנין המזבח והקרבת הקרבנות. לפי הגר"א כוונת „וברכו“ — ברכת המזון. ומסיים הגר"א „לכן אמרו וברכו כי יהושע תיקן להם ברכת הארץ באותו היום“. וכן אנו מוצאים שרבינו המאירי מביא הגרסה „ברכו“ ללא „וקללו“.

ובתוספתא נאמר „שישבו ואכלו ושתו“.

הדברים מובנים ע"פ הדעה שברכת המזון מהוה ברכה על מצות ישוב ארץ ישראל ולכן ביום הראשון לכניסת בני ישראל לארץ ישראל ישבו לאכול ולשתות וברכו על הארץ ברכת המזון ע"פ תקנת יהושע. [ואולי מודגש כאן „ושתו“ ע"פ הדעה בריש פרק כיצד מברכין שחיוב ברכת המזון מן התורה רק אחרי אכילה ושתיה יחד].

ועוד יש לומר שחז"ל ציינו שבני ישראל אכלו ושתו וברכו ברכת המזון בכניסתם לארץ ישראל, להדגיש את חשיבות ברכת המזון דוקא אחרי אכילה מתבואת הארץ, כמובא במאמר הג"ל ב„המעין“.

יצחק אמת
מושב עצמונה
חבל קטיף

נ. ב. בענין הברכה על מצות ישיבת ארץ ישראל ראה עוד מאמרו של הרב י"ל מימון ז"ל בסוף קצור שולחן ערוך, מהדורת מוסד הרב קוק

בענין א-ל נקמות הופיע

דברי ידידי ר' יונה עמנואל בגליון האחרון של „המעין“ (תמוז תשמ"ג) על הנקמה מעוררים למחשבה ולתגובה. יורשה לי להעיר הערה יחידה: המחבר תמך את יתדותיו, בין השאר, במאמרי רש"ר הירש זצ"ל. למען האמת ראוי לפע"ד לצטט גם את פירושו על תפילת אבינו מלכנו (סידור תפילות ישראל, פפד"ס תרנ"ה. עמ' 630), ואלה דבריו (התרגום שלי):

„נקום לעינינו. לשונות אלו בתפילותינו אימצו את לבנו, יותר מכל דבר אחר, להימנע מלעשות נקמה כמו ידנו. תפילת „נקום לעינינו“ היא שגרמה שישראל, העם שהתנסה יותר מכל עם אחר בעינויים ובמעשי אלימות ואכזריות חדשים לבקרים, מעולם לא הרים יד נוקמת על אויביו ומדכאיו, מעולם לא שילם גמול לעמים ולראשיהם שהפליאו את מכותיהם עליו ללא רחם ובקנאות יתירה. תפילה זו לימדה אותנו להפקיד ביד ה' את הנקם והגמול על מה שבני אדם עוללו לנו, והיא רומזת על המקראות המבטיחים ומבשרים לנו כי ה' רואה כל סבלותינו וכי רק הוא לבדו ישלם גמול על כל עינוי והתעללות. הרגשת הוודאות בקיום ההבטחה והבשורה הזאת העניקה לנו את הכוח להיות נרצחים ולעולם לא רוצחים, הרוגים ולעולם לא הורגים, שדודים ולעולם לא שודדים. בקרב אוכלוסיה עוינת, שהתקלסה בנו וגרמה לנו עינויים, אימצנו הכוח הזה לשמור אמונים לשרי המדינות, לרחוש רגש אנושי לשכנינו הנכרים ולגמול להם חסדים ויחס אנושי בשבתנו ביניהם. זעקותינו אל ה' שמרו עלינו שנשארנו בעלי מידת האנושיות והרחמים“.

פרופ' מרדכי ברויאר

במאמר „א-ל נקמות הופיע“ (המעין, תמוז, תשמ"ג) מובא הנוסח המובא אצל הראשונים בברכות אחרי ההפטרה „ולעלובת נפש תנקום“. ברצוני להוסיף שבק"ק פרנקפורט ענ"מ, — גם בבית הכנסת של הרב ש"ר הירש זצ"ל — נוסח הברכה היה עוד בימינו „ולעלובת נפש תושיע ותנקום נקם“ וכו'.

מרדכי נוי

רמת גן

המשתתפים בגליון זה:

הרב קלמן כהנא, רח פנים מאירות 9, ירושלים.

הרב י"א וולגלרנטר, 10011 West 12ST, New York, NY 10011

צבי וולף, 1447 Winona Court, Denver, Colo 80204

יונה עמנואל, רח' צפניה 26, ירושלים.

מרדכי עמנואל, שעלבים, ד"נ אילון.

יעקב קליין, יסודות, ד"נ עמק שורק.

חיים סבתו, ישיבת מעלה אדומים

שלמה במברגר, רח' צפניה 49, ירושלים