

המענין

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

בתוכן:

- 1 ואהבת לרעך כמוך / אליעזר ברויאר .
4 לימוד תורה מפי רב / הרב משה צוריאל .
7 נבואה שנכתבה לדורות / הרב יהודה קופרמן .
26 זוטות / הרב קלמן כהנא .
33 לאוין שאין לוקים עליהם לשיטת הרמב"ם / דוד הנשקה .
41 עוד על ברכת הארץ / אריה רוזנצווייג .
46 על בירור דרכנו במדינה / ד"ר משה ארנד .
50 תורה לשמה במציאות ימינו / פרופ' יהודה לוי .
זכר להולכים
51 הרב אלכסנדר דינקל זצ"ל / יונה עמנואל .

**
*

הגהות על ששה סדרי משנה (המשך) / הרב יצחק דוב הלוי
55 במברגר זצ"ל
תרומות, מעשרות, מעשר שני, חלה, ערלה, ביכורים

במ"ד ירושלים טבת תש"ם * כרך כה, גליון ב * המחיר — 100 שקל

מנוי שנתי: בישראל — 300 שקל בחוץ לארץ — 10 דולר

ואהבת לרעך כמוך

יש לפעמים תחנות בחיים, בהן חושבים!! מתרבים המחשבות על מטרות החיים ועל תוכנם וערכם בפרט. מדוע אני קיים, למה הקב"ה ברא את האדם, את האנושות, את עם ישראל ואותי? מה התועלת בחיי? הרי הקב"ה הנו שלם לחלוטין ואין לו צרכים בכלל ואין הוא זקוק לא לי ולא לאף אחד.

חפשתי את משמעות חיי בתורה הקדושה ואנסה לרשום כמה מחשבות שמצאתי, אחרי חיפוש ועיון ממושך למדי, אבל אין בדברים דלהלן אף רעיון משלי, פרט לניסוח ולסגנון.

א.

קיימים כמה נתונים מראש לגבי כל מאמין והם:

(1) הקב"ה הוא שלם ומושלם, לא חסר לו כלום וממילא איננו זקוק לכלום.

(2) הקב"ה הוא טוב וטובו — כמוהו — איננו מוגבל אלא בלתי-סופי.

הטוב קיים בו בפוטנציה, להלכה, אבל ביצוע הטוב, הוצאתו מן הכח לפועל, למעשה, אפשרי רק כאשר יהיה קיים משהו, איזה שהוא אובייקט, אשר יכול לקבל את טובו. אם אין דבר קיים שיכולים להטיב עמו, הטוב נשאר בתיאוריה, בכת, איננו בא למעשה ממשי והוא מוגבל. בסגנון חז"ל מצב כזה נקרא: טובו לא נתגלה. אבל טובו של הבורא, הנו בלתי מוגבל ולכן רצה הוא ב"ה להתגלות ולהעניק מטובו בפועל לאובייקט כל שהוא. ולכן

(3) החליט הבורא לברוא את האובייקט שיקבל את טובו, וברא את האדם, להטיב לו.

מתוך הנאמר לעיל יוצא, כי אם הבורא פועל משהו, פעילותו היא מושלמת ומקסימלית, שאם החליט "להטיב" לאיזה אובייקט וולתו, הטבה זו א-פריורי היא הטוב המירבי האפשרי.

מה הוא הטוב המירבי, בו רוצה הבורא לזכות את הנברא?

א. הבורא ברא את הנברא (האדם) דומה לעצמו (דומה — ולא שווה): נעשה אדם בצלמנו "כדמותנו". במה דומה האדם לבורא? בכך שנברא בעל "בחירה חופשית" להחליט על פעילותו, ובה הנו בלתי תלוי בשום דבר, רק ברצונו הוא. הכל מן השמים, חוץ מיראת שמים.

ב. היות וכל מתנה היא מביישת את המקבל אם איננו יכול להשיב כגמולה ובודאי מתנה חוזרת ומתמדת גורמת לרגש של תלות מדכאה (והאדם מקבל את עצם קיומו, חייו וכל השגיו — במתנת ה'), החליט הבורא להתנות את קבלת טובו בתנאים מסוימים, שעם קיומם יקבל האדם את הטוב כ"שכר" וכגמול על קיום מצוותיו. לכן נתן לאדם תקופה קצרה של עבודה (שבעצם איננה נחוצה לבורא כלל בהיותו שלם ובלתי נזקק לכלום*), שאחריה יקבל את השכר שהרויח לעצמו, בהתאם למידת עבודתו ועצמתה. הטוב המירבי האלוקי איננו מתנת חינם מביישת, אלא שכר עבודה.

ב

חז"ל מהרהרים בשאלה: מה בעצם יכול הבורא לברוא שאיננו קיים מראש בו, כי הרי הוא שלם? הוא כולל הכל. כל הנברא, כל כוחות הטבע, כל חומר אטומרי, כל חוקי הפיסיקה, הכימיה והביולוגיה (וכדומה!) מקורם ושרשם בפוטנציה, הם קיימים בכל-יכולתו. מה, אם כן, נותר לו לברוא שאיננו בו, והוא חידוש? קיים אך ורק דבר אחד — שאיננו יכול להיות בו ואותו ברא "יש מאין". זה הרצון "לקבל", הרגשת "חסר לי משהו". לבורא השלם לא חסר ואין לו רצון לקבל. רצון זה קיים רק בבריאה והוא עצם בסיס הבריאה — לקבל מה שיותר.

אם אנחנו מתבוננים בהתנהגות הבריאה, אנו נתקלים בתופעה זו בכל מקום ובכל עת. החל בדומם, בצומח ובחי — אשר אין להם בקיומם אלא הרצון לקבל; לגדול, להתפרנס, לצמות ולהתרבות, אבל גם באדם שהוא תכלית-הבריאה, זה דומה. מלחמת-הקיום, הרצון להצלחה, השאיפה לכבוד, לנחיתות, לשלטון ולעצמה כלכלית, מדינית או חברתית, הרצון לממש את עצמו, את כשרונותיו ותכונותיו — כל זה הוא רצון לקבל לעצמו (במלה ברורה — אגואיזם). כמעט ואין תזוזה, תנועה, תנוחה, התבטאות או פעילות כלשהי שמטרתה אינה אלא "לקבל" ולהשיג דבר מה. הדבר קיים בדרגות שונות: אני רוצה לקבל את הכל, אפילו על חשבון הזולת (נוכל לקרוא לכך אינפנטיליות בלתי מוסרית) ועד לרצון לקבל בצורה תרבותית-מוסרית, כאשר "באמת" מגיע לי, כי אני הטוב והמוצלח יותר — הכל רצון. והשתוקקות לקבל ולקבל עוד לעצמי, עד בלי די. אין אדם בעולם שיאמר: די, קבלתי הכל ומספיק.

ג

וכאן אנו נתקלים בטרגדיה אנושית, בסתירה בין שתי המטרות שלעומתם הבורא ברא את האדם (א'—ב' לעיל): הוא רוצה שהאדם יהיה דומה לו (לבורא), אבל הוא ברא אותו כ"מקבל". זו סתירה איומה בשורש בריאת האדם, עצם קיומו מבוסס על הרצון לקבל ובכך הוא שונה לחלוטין מבוראו, כיצד יתכן שהאדם יהיה כדמותו וכצלמו? כיצד ידבק ויתקרב לו?

* "וכי אכפת לו אם שוחטים מן הצואר או מן העורף".

בפתרון בעיה זו תלויה הצלחת האדם ותכלית קיומו. איך יסתדר האדם המשתוקק "לקבל" בתפקיד להיות "דומה" לבוראו? בתורתנו הקדושה נאמר: לדבקה בו, ואומרים חז"ל: כיצד ידבק אדם בבורא? אלא — מה הוא רחום, אף אתה רחום וכו'. זה הפתרון! קבל — אבל כדי לתת! בסגנון חכמינו: לקבל, אבל על מנת להשפיע.

אני בהכרח מקבל כל הזמן חסדים מהבורא (ובכך שונה ממנו ומתרחק ממנו), אבל יכול אני לנצל את הקבלה הזו למען — להשפיע לאחרים, להעניק, לטפל ולעזור לזולת ואני מתדמה בכך לבורא, הנותן ואינו מקבל לעצמו. אני מנצל תכונה שבעצם מרחיקה אותי מהבורא (לקבל) כדי להשפיע טובה לאחרים ובכך להתדמות לבורא. וזה תפקיד האדם ומטרתו ובכך הוא עושה גחתי-רוח לבורא וגם מרויח לעצמו את חסד הקב"ה — בשלימותו (ולא כמתנת-חינם).

בקיצור: היה אלטרואיסט ולא אגואיסט.

פשוט: ואהבת לרעך כמוך!

ואם שוב נביט מסביב ונעיין בכנות בהרגלי-חיינו, בעולם בו אנו חיים, כאשר שכן לשכן הנו אדיב, כאשר רסיסי-מפלגות אינם מוצאים שותפות, כאשר נבחרים בכנסת מדברים אחד עם השני בסגנון... של שנאה ובגסות, אז נראה כי יש עוד הרבה לעבוד כדי להשיג ולהתקדם בכיוון מטרת-החיים אשר למענה נשתלתי בעולם.

זו דרך התורה, בשורת הקב"ה אלי, וזו תכלית כל המצוות: לעדן ולצרף אותי, לחנך אותי! לתת ולתרום לזולת ולא לקבל כדי לקבל, אלא לקבל על מנת להשפיע טובה לאחרים.

ואהבת לרעך כמוך — זה כלל גדול בתורה.

"לשנה אחרת קבעום ועשאוּם יום טוב" (שבת כא, ב)

עד אז הי' להם די בימים טובים הראשונים עד שראה הקב"ה שנצרך לנו עוד רגל דכתיב הכל עשה יפה בעתו והקב"ה מקדים רפואה קודם למכה ומסתמא התחיל אחר כך חשכות וראו והבינו חכמי הדור בני בינה כי הקב"ה הכין להם בשנה הקודמת זה הנס והמצוה דנרות חנוכה לתשועה. שפת אמת לחנוכה תרמי"ד

דברי חיזוק ללימוד תורה מפי רב

המאמר "עשה לך רב" נכתב פעמיים בפרקי אבות (פרק א, מפי ר"י בן פרחיה ורבן גמליאל) ויש בו חשיבות ראשונה במעלה להצלחת לומד התורה והעובד את ה' בכל לבבו ובכל נפשו, כדברי הרמב"ם שם בפיהמ"ש: "ויתקיים תלמודך בידך, לפי שאינו דומה לימוד האדם לעצמו כלימודו מזולתו, כי לימודו מזולתו מתקיים בידו ומתברר יותר, ואפילו היה כמוהו בחכמה או פחות ממנו", עכ"ל.

והנה בדורנו ישנם לומדי-תורה אשר תכנית לימודם בנויה על ההגיון בספרים, ומפסידים בזה בעל-כרחם את המעלה הגדולה הזאת שיהא האדם מקבל תורה מפי הרב החי. ואפילו אלו הלומדים בחברות, אבל אינם מחשיבים זה את זה לגדולים מהם, יפסידו (עיין פירוש הגר"א למשניות כאן, וכן מהר"ל). ישנם לומדי תורה שבצעירותם למדו תורה מפי רב, אך כעת הם חושבים שהגיעו לרמה כזו בלימוד התורה שאין עוד צורך ללמוד תורה בקביעות מפי רב. אין כאן רק הפסד בעצם הלימוד, אלא גם בגישה ללימוד התורה שנמסרה לנו ברובה בעל פה.

ננסה לברר מה ענין ההפסד בהבנת התורה ע"י הלימוד מתוך ספרים בלבד. ראשית, הלימוד מתוך ספר הוא רק בדיעבד, "עת לעשות לה' הפרו תורתך", אשר התירו את ההעלאה על הכתב בגלל השכחה הגוברת (גיטין ס, ע"ע תפארת ישראל למהר"ל פרק ס"ח). ולכאורה, יש לשאול, הרי יעילות יתירה הרווחנו כעת שהכל בכתב, ולמה הקב"ה לא הנהיג כך עוד מימי משה רבנו? תשובה לכך מצאנו בהקדמת הספר "מאירת עינים" לשו"ע חו"מ וז"ל: "די שלא יסמכו [התלמידים] על מה שכתובה לפניהן ולא יעסקו בה כ"כ בעיון כמו שצריכין ליתן לב כשילמדו בע"פ, שאז צריכין להגות בהן תמיד כדי לזכור הדברים ולא ישכחוהו, ועי"כ יוציאו מדעתם ומסברתם כמה דינים. ואני אומר שגם מהאי טעמא לא רצה הש"י שיכתבו תורה שבע"פ מפני שהדבר שנכתב לפנינו ישתנו בו הפירושים שעליו, כמו שהוא בשמעתין... ובשיטת הרי"ף יש בו ג' פירושים... ובדבריהם חולקים הגאונים... וגם דבריהם סתומים בכוונתם... ואילו לא נכתבה אלא נמסרה ההלכה עם פירושיה מחכם לחכם, פה אל פה, לא היה בו מחלוקת, ולא היינו צריכים לכלות ימינו במבוכה ופירוש ההלכה, והיינו עוסקים באותן שעות בלימוד אחר...". עכ"ל. בלשון זמננו היינו מוסיפים, אשר המלה הכתובה מעבירה רק בערך את כוונתו של הכותב, כי גוונים על גוונים שונים תלויים בקונטקסט בתוכו משולבת המלה. וגם תלוי באופן שימוש המלה של עדתו של הכותב ובני דורו, מה שנקרא "סמנטיקה". משא"כ כאשר התלמיד נמצא מול רבו, חוזר ושואל ושומע בהסברים שונים עד שמגיע לבירורו של דבר ומבין בדיוק את הרעיון המכוון. ולכן כתיבת הדברים מהווה רק הורדה והקטנה בהבנת התורה, בגלל חוסר היכולת לדייק בקיצור במלים ספורות הכתובות.

ויש עוד ענין רחוני-פנימי לענין הלימוד מפי הרב העומד לפניך. מובא בספרי על דברים יא פסוק יג: "אשר אנכי מצוה אתכם היום": "מנין אתה אומר שאם שמע דבר מפי קטן, כשומע מפי חכם... השומע מפי חכם כשומע מפי סנהדרין... השומע מפי סנהדרין כשומע מפי משה... ולא עוד, השומע מפי משה כשומע מפי הקב"ה, שנאמר ניתנו מרועה אחד", עכ"ל. כלומר, אפילו כאשר אדם שומע מאדם קטן בחכמה, אם הוא מוסר ממה שנמסר לו, ידע התלמיד שהוא מוסיף כעת זיק בשרשרת רצופה וארוכה המגיעת עד ה' בסיני. זאת אומרת, יש כאן גחלת עמומה האוגרת בקרבה אש-תורה, הנמסרת מיד ליד מני או ועד סוף הדורות, מין לפיד המועבר מדור לדור. ועל התלמיד להתייחס כך שבעת הזאת הוא שומע הד רחוק של "קול ה' בכח, קול ה' בהדר", אשר עצמת תוכיותה מן סיני, בליווי כל מיני תוספת חידושים והבנות מעמיקות שעיתרוהו חכמי הדורות.

וכאשר התלמיד חדור גישה כזו, הרי הוא ממילא מתמלא מורא בפני רבו, כי לא קרוץ-חומר מצוי כעת לפניו, אלא מלאך ה' צבאות, שליחא דרחמנא, אשר באיזה שהיא מדה, שכינה מדברת מתוך גרונו. ורק כך גשיג במקצת דמקצת דבריו הנעלים של מהר"ל (נתיבות עולם, ח"א דף מו): "שלא יאמר האדם כי בעל התורה הוא כמו שאר אדם, ואין [ממשות] שם "תורה" נקרא עליו, רק [נטעה לקרותו] אדם שיודע תורה. ודבר זה אינו! רק כי הת"ח הוא כמו עצם התורה, ויש לו דמיון גמור אל התורה... כי החכמים הם עצם התורה ג"כ". ביטוי זה — החכמים הם עצם התורה — מופיע שם בדבריו שש פעמים!

והרמח"ל (בספרו "דרך ה'", חלק ד פרק ב) ביסס רעיון זה, שהתורה היא "מעין המציאות האמתית של השיי"ת", עכ"ל, ודבריו באו שוב בספרו "אדיר במרום" דף 61 "ישראל אורייתא וקוב"ה חד הוא" ע"פ זהר ח"ג דף ע"ג.

בזה יובנו דבריו של ר"א בן הורקנוס (סוכה כ"ח) שמעולם לא אמר דבר שלא שמע מפי רבו. מעניין הדבר שכאשר נשאל מאחרים: "כל דבריך אינן אלא ע"פ השמועה?" לא ענה על שאלה זו בלבד, אלא תשובה מורכבת מהמש צלעות: "מימי לא קדמני אדם בבית המדרש, ולא ישנתי בביהמ"ד לא שינת קבע ולא שינת עראי, ולא הנחתי אדם בביהמ"ד ויצאתי, ולא שחתי שיחת חולין, ולא אמרתי דבר שלא שמעתי מפי רבי מעולם", עכ"ל. ויש להבין בשביל מה הוסיף כל מה שהוסיף? אלא בא ללמד מה תוקף הענין התורני וההתייחסות הנאותה אליו. "לא קדמני אדם" איננו נפלא ביותר אם הוא עוזב את ביהמ"ד באמצע היום. אבל הרי "לא הנחתי אדם בביהמ"ד ויצאתי" כלומר איחר עד אחרון אחרון התלמידים יצא. ולהיפך, לא הנחתי אדם בביהמ"ד ויצאתי איננו מעלה מיוחדת אם לא יהא הוא הראשון לבוא לשם!! וגם כאשר יש שני קוטבים הללו, אם ביני ביני תחטפנו תנומה, ג"כ איננו מן הפלאות. ולכן הוסיף "לא ישנתי". ועוד הוסיף שלא דיבר מעולם שום שיחת חולין, כי פיו קדוש ליוצרו. וגם התורה שעוסק בה איננה מקרית, מן דא או הא, אלא כולו תמציתי, כולו מרוכז מצינור אחד, כולו מפי המוסר (ס' בצירי) אשר הוא הנציג של דורות שעברו! והרי לנו בזה תמונה חצובת-אש באיזה חרדת קודש ניגש ר"א לדברי תורה, והדברים מתקשרים יפה עם הספרי המובא לעיל. וע"ע זהר ח"א דף ה' "ואשים דברי בפין" וכו'.

וזהו מה שהברייתא באבות ו' מלמדת על ארבעים ושמונה דברים שהתורה נקנית בהן: "... באימה וביראה" ופירש תפארת ישראל שם: "שיהיה אימת רבו עליו, ושיהיה יראת שמים בלבו, שע"י אלה ישגיח היטב בדברי רבו בלימודו", עכ"ל. וזהו שאמרו באבות ד': "מורא רבך כמורא שמים". וזה מה שלימדונו בברכות כ"ב. על הפסוק "והודעתם לבניך ולבני בניך יום אשר עמדת לפני ה' אלקיך בחורב", "מה להלן באימה וביראה וברתת ובזיע, אף כאן (בכל דור ודור) באימה וביראה וברתת ובזיע", עכ"ל. זאת אומרת, באותו להט, באותה חרדה, יצוק אש, כמו שאז הועמדנו בפני "הר סיני עשן כולו", כך עלינו להחיות בקרבנו שוב ושוב את ההתרגשות הפנימית. ואין ספק שזה קשור מאד ליחסו של התלמיד לרבו. ולכן ביומא נ"ג. יצא רבה מלפני רבו, הליכה לאחור, ובלי להסב ראשו, עד שנתמלאה האסקופה שלפני בית רב יוסף דם מפצעי רגלי רבא (ויש לזכור שרב יוסף לא ראה כל זה, כי סגי נהור היה!). וזה מסביר את הלימוד בעמידה (מגילה כ"א.) וכן מביא בית יוסף על או"ח קמ"א ד"ה ומתוך דברי הרא"ש וכו' בשם זהר ח"ב דף ר"ו, שבזמן קריאת ס"ת "ושתקין ושמעין מלה מפומיה כאילו קבלין ליה האי שעתא ממורא דסיני", עכ"ל.

חבל מאד שאיבדנו תחושה זו. הדורות נתקטנו, ואין אנו מוצאים רבנים בשיעור קומתם של גדולי הדורות שעברו. אבל אעפ"כ, יהיה מי שיהיה, יש לו לתלמיד לקבוע לו רב (ואפילו אותו רב הוא אליבא דאמת פחות בכמה דברים מן דרגת התלמיד, כן כתב הרמב"ם באבות פ"א והמהר"ל שם). וחז"ל השוו הבנת סברות הש"ס למושג של "משמש ת"ח" (ברכות מ"ז: וסוטה כ"ב. עיי"ש ברש"י). ובעירובין י"ג: רבי ייחס את מעלת לימודו כי ראה את רבי מאיר מאחוריו. ולפי הסברו של מהרש"א שם ואם היה רואה מלפניו הוה מחדדנא טפי וז"ל: "דבהסברת פנים, יש להבין בקריצת העינים וברמיזת שפתים והיינו והיו עיניך רואות את מוריך". והוא בירושלמי שבת פ"א ה"ב שלא סומכין על פסקי רב ששת, כי היה סגי נהור, ואף ששמע תיבות מפי האומר, לא ראה את פניו בשעת מסירת הדברים, ולכן חסרה לו בהבנה בעומק הדברים. ומה ייאמר א"כ עלינו, שכל ידיעותינו הוא על סמך המלים המודפסות ולא ידענו את הנגינה הנכונה, באיזה טון נאמרו הדברים?

בסיכום: לא מקיימים במלואה את המשנה "עשה לך רב" כאשר לומדים מן ספר. אלא כשלומדים מפי רב בעל פה. וכשם שלומדים תורה מפי הרב, כך גם אנחנו נעביר לאחרים את התורה בעל פה, כדי שגם הדורות הבאים ימשיכו את שרשרת התורה שנמסרה לנו בעל פה משך כל הדורות. מצווים אנו להעביר את התורה לדור הבא, אך כדי שנצליח בזה, אנו מחוייבים להתמיד בלימוד תורה מפי רב. אל נצטמצם בשמיעת שיעור מוסר, אלא נשתדל להמשיך את לימוד התורה ע"י קבלת התורה מפי רב. בלימוד זה נקיים מצוה נוספת, כדברי הרמב"ם בספר המצות, מצוה ו' וז"ל: "שציונו להתחבר עם החכמים ולהתחבר עמהם ולהתמיד בישיבתם בכל אופן מאופני העבודה והחברה, במאכל ובמשתה והעסק, כדי שיגיע לנו להידמות במעשיהם ולהאמין האמתיות מדבריהם, והוא אומרו יתעלה ובו תדבק", עכ"ל.

נבואה שהוצרכה לדורות ונבואה שנכתבה לדורות

פרק א

מסכת מגילה יד, א :

הרבה נביאים עמדו להם לישראל — כפליים כיוצאי מצרים, אלא נבואה שהוצרכה לדורות נכתבה, ושלא הוצרכה לא נכתבה.

ת"ר : ארבעים ושמונה נביאים ושבע נביאות נתנבאו להם לישראל¹, ולא פתחו ולא הותירו על מה שכתוב בתורה חוץ ממקרא מגילה²... ותו ליכא³? והכתיב: (שמואל-א, א, א) "ויהי איש אחד מן הרמתים צופים" — אחד ממאתיים צופים שנתנבאו להם לישראל מיהוה טובא הוה כדתניא: הרבה נביאים עמדו להם לישראל כפליים כיוצאי מצרים⁴, אלא נבואה שהוצרכה לדורות⁵ נכתבה ושלא הוצרכה לא נכתבה.

בגירסא דינקותא שלנו — וכך מקובל לחשוב עד היום — למדנו כי כוונת חז"ל בכלל זה של נבואה שהוצרכה לדורות שהיא ורק היא נכתבה, היא מעין ראגה לשמירתן המעולה של אותן הנבואות שתוקפן לא פג אחרי זמן אמירתן. היות ויש להם עוד כח "ללמד תשובה או הוראה" הן צריכות שמירה מעולה פן יאבדו, ולכן נכתבו. בהשקפה ראשונה דומה תפיסה זו להיתר שלמדו חז"ל לכתוב תורה שבעל פה.

- 1 לא נתברר אצלנו מניינם, אלא שנתחבטו בו המפרשים ו"ל זה בכה וזה בכה (פתיחה למסכת אבות לרבינו מנחם המאירי. ועיין להלן שיטת רש"י).
- 2 רש"י. ואם תאמר נר חנוכה — כבר פסקו הנביאים. אבל בימי מרדכי היו חגי זכריה ומלאכי.
- 3 נביאים — רש"י.
- 4 מהרש"א: והא דקאמר אחד ממאתיים צופים וכו' היינו באותו הדור של אלקנה. אבל בכל הדורות היו כפליים וכו'.
- 5 רש"י ד"ה נבואה שהוצרכה לדורות: ללמוד תשובה או הוראה. וכל הגך מ"ח הוצרכו, ובהלכות גדולות הן מנויין, ורובן יש ללמוד מסדר עולם... (עיין שם באריכות את כל הרשימה, ובהערות של הב"ח, הגר"א ואחרים. שם. ועיין במהר"ץ חיות שם מחלוקת הש"ס והמדרש בענין הנביאות).

דרש רבי יהודה בר נחמני מתורגמניה דרבי שמעון בן לקיש: כתיב (שמות לד, כז) "כתוב לך את הדברים האלה" וכתוב (שם, שם) "כי על פי הדברים האלה" הא כיצד? דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם על פה, דברים שבעל פה אי אתה רשאי לאומרם בכתב. דבי רבי ישמעאל תנא: "אלה" — אלה אתה כותב, ואי אתה כותב הלכות. ומפרש רש"י: מכאן אתה למד שהתלמוד לא ניתן לכתוב — אלא מפני שהתורה משתכחת.

בעקבות הגמרא המקבילה בתמורה יד, ב' מבאר בעל תוספות רי"ד: אבל משום (תהלים קיט, קכו) "עת לעשות לה' — הפרו תורתך" ⁸ התירו חכמים לכתוב. ובזה סמך רבי שכתב המשנה, ואחריו כתבו הברייתות, ורבינא ורב אשי כתבו התלמוד, וכן כל חכמי הדורות כותבין פירושיהן, עכ"ל. ורבינו גרשום מאור הגולה (תמורה יד, ב) מעיר כי לפני שהתירו לכתוב תורה שבעל פה, כותבי הלכות מדרש משנה ותלמוד והגדות כשורפי תורה, משום דדינן של הלכות בעל פה ואינו רשאי לכותבן, וכל הלמד מהן מן הכתב אין לו שכר, עכ"ל. מכל הנ"ל נראה ברור כי תורה שבעל פה נאסרה בכתיבה מדאורייתא ⁹, והיה צורך בהפעלת דין "עת לעשות" לאפשר את כתיבתה. איסור זה, והמקביל לו לומר בעל פה דברי תורה שבכתב — אשר לדעת רבינו גרשון בתמורה שם כוללת תורה נביאים וכתובים — מוכיחים בעליל כי לגבי נביאים לא בעניני זכרון ושכחה קא עסקינן. הרי תורה שבעל פה שניתנה יחד עם תורה שבכתב אינה יכולה אף היא להשתנות, וכל עוד יש תורה בעולם שם תהא תורה שבעל פה. ובכל זאת, קובע הקב"ה שאסור לכתוב אותה תורה, כשם שאסור לומר את זאת התורה אשר ניתנה בכתב. אין זה אלא שהכתב הוא בעל מעמד אחר מן הבעל פה, ונותן התורה ידע והבחין בין שני מעמדות אלה, ולא נתן להחליף אותם. נכון וברור כי בעית השכחה היא אשר הניעה להתיר את כתיבת תורה שבעל פה, אבל לא זאת היא אשר גרמה לעצם ההפרדה בין הכתב ובין הבעל פה. תורה שבכתב כשמה כן היא — הכתוב, והכתוב ניתן לדרשה ולפרשנות, במקרה דנן בשבעים הפנים שתורה שבכתב נדרשת בהן ¹⁰.

6 חידושי אגדות מהרש"א: לכאורה מהני קראי אינו מוכח אלא שיש דברים בכתב ויש דברים בעל פה, אבל מה "שאי אתה רשאי וכו'" אינו מוכח מינייהו. וי"ל דמ"האלה" דכתיב בכל חדא דייק ליה וכדמייתי מתנא דבי רבי ישמעאל, וחדא מינייהו נקט תנא.
7 חז"ל פירשו במשנה ברכות ט, ה "הפרו תורתך — עת לעשות לה'", כלומר שפעמים מפירים דברי תורה (דאורייתא) ממש, משום 'עת לעשות לה', דהיינו הצורך לקדש שם שמים או למנוע חילול השם, כגון אליהו בהר הכרמל (שחוטי חוץ) וכדו'. ברור כי אין חילול השם גדול יותר מביטול תורה על ידי שכחה (אפילו אם היא מחמת הצרות והרדיפות וכו').

8 מוטב שתיעקר (אות אחת) מן התורה ואל תשתכח תורה מישראל.

9 מכל הסוגיא משמע כי דרשות אלה הינן מדאורייתא ולא אסמכתא בעלמא.

10 יצויין כי מקור הביטוי "שבעים פנים בתורה" לא מצינו לא בבבלי ולא בירושלמי אלא במדרש רבה יג, טו (בענין "שבעים שקל בשקל הקודש").

זהו הכתוב המקודש אשר אם חסרה בו אות אחת מתוך מאות אלפי אותיותיו הוא פסול, וחסרים לו דיני קדושת ספר תורה¹¹.

"לולא חטאו ישראל לא ניתנה להם אלא חמשה חומשי תורה וספר יהושע בלבד" (נדריים כא, ב), נראה לפרש כי היינו לומדים את כל הנדרש בהתחדשות התורה וביישומה למצבים המשתנים באמצעות המידות שהתורה נדרשת בהן¹². נבואת הנביאים, חכמתו של שלמה ושיריו של דוד היו כולם נלמדים במסגרת "תורה שבעל פה". תורה שבעל פה זאת אסור היה לכותבה, דהיינו לתת לה מעמד של הכתוב. ואם כן הדרה קושיא לדוכתה: מהו התהליך הזה ההופך נבואה שהוצרכה לדורות לנבואה כתובה. האם כתיבה זאת "מעלה" את הנבואה למעמד חדש, או שמא היא "מורידה" אותה באשר היא תוצאה מזה שחטאו ישראל! או שמא אין כתיבת הנבואה מעלה או מורידה לגבי הנבואה עצמה — שהרי גם ללא כתיבתה אפשר היה לשומרה ולזכרה כשאר תורה שבעל פה — אלא נבואה שגזרונה לדורות מזכה אותנו בכתוב חדש במסגרת תורה כתובה, שמכאן ולהבא אי אתה רשאי לאומרה בעל פה. יחד עם זאת אותה תוספת אשר אמנם כתובה היא, שונה מחמשה חומשי תורה לא רק בהלכותיה, אלא — וזה העיקר — בדרך לימודה, באשר היא אינה נדרשת כאמתה של חמשה חומשי תורה.

ברם, לא רק בעניני נבואה קא עסקינן, כי תהליך זה של "טכסטואליזציה" של תורה שבעל פה מצינו בצורה מפורשת גם בעניני הלכה.

יומא ע"א, ב :

רבינא אמר מהכא: "פארי פשתים יהיו על ראשם ומכנסי פשתים יהיו על מתניהם (לא יחגרו ביזע" — יחזקאל מד, יח¹³). אמר ליה רב אשי, הא מקמי דאתא יחזקאל מאן אמרה¹⁴? ! ולטעמך, הא דאמר רב חסדא: דבר זה מתורת משה רבינו לא למדנו, מדברי יחזקאל בן בוזי למדנו: (יחזקאל שם, פסוק ט) "כל בן גכר ערל לב וערל בשר לא יבא אל מקדשי" הא מקמי דאתא יחזקאל מאן אמרה? ! אלא גמרא גמירי לה ואתא יחזקאל ואסמכה אקרא, הכי נמי גמרא גמירי לה, ואתא יחזקאל ואסמכה אקרא (עכ"ל)¹⁵.

מפורש יוצא מפי חז"ל כי בתקופת יחזקאל העתיקו אל הכתוב הלכה שהיתה קבלה בידם מדאורייתא מימי משה רבינו. תהליך זה אין בינו ובין בעית השכחה

11 ויש להעיר כאן כי לא רק בדיוק מספרי קא עסקינן, אלא דוקא בזמן האחרון אנו עדים לגילויים מפליגים בענין הדיוק האריתמטי של טכסט התורה ואכמ"ל.

12 ושמא מידות אלו היו שונות מאלה אשר שימשו את חז"ל בהכרעותיהם בתלמוד, ועיין להלן.

13 רש"י: אסרה התורה לכהנים מלבושי הצמר כי הצמר מזיע הגוף ומזיע הבשר.

14 מנין למדו דבר זה — רש"י.

15 בענין ההשלכות מסוגיא זאת על הבנת פשוטו של מקרא וסגנון הכתוב, עיין בלפשוטו של מקרא פרק: עד דאתא יחזקאל, עמודים 147 עד 153.

ולא כלום. בעל כרחנו להסיק כי ליחזקאל הנביא ניתנה הרשות לשנות את המעמד של אותה הלכה, ובמקום דאורייתא-תורה-שבעל-פה היא עתה דאורייתא-הכתובה בדברי קבלה. זהו מעין שלב ביניים בין תורה שבעל פה ובין תורה שבכתב בחמשה חומשי תורה¹⁶. וכשם שיחזקאל העתיק לכתב את דיני כהנים ובגדי כהונה, כך עשה לפניו ישעיה הנביא בדיני שבת¹⁷ וכך לפני פניו יהושע בדיני ברית מילה¹⁸. ואחרי תקופת הנביאים מצינו את המשך התהליך בדברי הכתובים ובתקופתם¹⁹. את מצות חינוך הבנים²⁰ למדו ממשלי כב, ו "חנוך לנער על פי דרכו", וכך גם פסק הרמב"ם²¹. אלה הם שלושת חלקי התנ"ך אשר, כאמור, קדושתם היא לא רק

16 ועיין מחלוקת רמב"ם ראב"ד בלפשוטו של מקרא שם עמוד 150.

17 ישעיה נא, יג "ממצוא חפצך ודבר דבר" שחז"ל דרשו במסכת שבת קיג, א כי רק חפצך אסורים ולא חפצי שמים, וכך פסק הרמב"ם בהל' שבת כד, ה בהביאו את הפסוק ודרשתו. גם איסור "חפצך" וגם היתר חפצי שמים ידועים עתה מהכתוב בישעיה. ועיין רמב"ן ויקרא כג, כד ד"ה יהיה לכם שבתון.

18 תוספות יבמות עא, ב ד"ה לא ניתנה פריעת מילה לאברהם אבינו. ואם תאמר, אם לא ניתנה פריעה עד יהושע (פרק ה) היכי גמרינן מיניה, הא כתיב (ויקרא כז, לד) "אלה המצוות" — שאין הנביא רשאי לחדש מעתה (שבת קד, א). ויש לומר, דהלכה למשה מסיני הוא, ויהושע אפמכיה אקרא (עכ"ל התוספות). מן הראוי לציין כי בעוד יהושע כתב ספרו (בבא בתרא יד, ב) כך שתהליך זה נעשה הן עקב תקופתו והן בתוך תקופתו, הרי שחזקיה וסייעתו (בני דורו, שהאריכו ימים אחריו — רש"י) כתבו "ישעיה משלי שיר השירים וקהלת" (שם טו, א) משום ש"הרגו מנשה, ולא כתב ספרו, שלא היו הנביאים כותבים ספריהם אלא לפני מותם" (רש"י שם). כלומר, אצל ישעיהו, התהליך היה אמנם עקב תקופתו, אבל הכתיבה היתה אחרי תקופתו.

19 יש להבחין בין דברי הכתובים — שלהם מעמד אחר ממעמד דברי הנביאים, כשם שלדברי הנביאים מעמד אחר ממעמד 'תורה מן השמים' — ובין תקופתם. להלן יראה כי לפעמים התקופה גרמה לכתיבה, ולפעמים ההבדל שבמעמד ובסטטוס הוא אשר גרם לכך שתורה שבעל פה מסוימת לא נכתבה בתורה ולא בנביאים אלא בכתובים, כשם ששאר חלקי תורה שבעל פה לא נכתבו כלל וכלל אלא נשארו כולם בתורה שבעל פה. אמנם אותם החלקים של תורה נכתבו משום "עת לעשות" — אבל לכלל "בכתב" לא הגיעו. קדושת התלמוד היא כתוב, ואילו קדושת התנ"ך היא גם בכתוב.

20 יש להעיר כאן כי לא הרי מצות חינוך כהרי מצות תלמוד תורה — ההיא לומדים מפסוקים מפורשים בתורה ("ולמדתם אותם את בניכם", "ושננתם לבניך") בעוד מצות חינוך — מאן דכר שמה בתורה?! והלא דבר הוא! אמנם עיין היטב במשך חכמה לבראשית יח, יח ד"ה כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו, הרואה בפסוק שהוא בתורה את המקור למצות חינוך (וממילא גם חינוך הבת — "בניו" ו"ביתו").

21 הלכות מאכלות אסורות פרק יז הלכה כא. אע"פ שאין בית דין מצווים להפריש את הקטן (ממאכלות אסורים), מצוה על אביו לגעור בו ולהפרישו, כדי לחנכו בקדושה, שנאמר "חנוך לנער על פי דרכו", עכ"ל. [בגוף הסוגיא של חינוך לעומת תלמוד תורה, נראה לומר כי עיקר מצות חינוך היא בדרך חיים מסוימת ובקיום מצוות מעשיות,

בתוכן כי אם גם בכתוב. מאז חתימת התנ"ך על ידי אנשי כנסת הגדולה²² לא חל (ולא יחול) כל שינוי "בהרכב הפנימי" בזה ה"תורה", כלומר החלק בכתב והחלק בעל פה.

אבל טרם ניגש לבחון את פשר הכתיבה לדורות בנביאים ובכתובים, עלינו להפנות את תשומת הלב לתופעה מרכזית ויסודית בסוגיתנו, והיא שמעין אותו תהליך ממש אירע בתוך תוכם של חמשה חומשי תורה! אם נשכיל להבין את אשר אירע בתוך בית מדרשו של משה רבינו עצמו בדרגת תורה מן השמים, שמא יהיה בזה כדי ללמד על המשך התהליך בנביאים ובכתובים כי (ע"פ תענית ט, א) ליכא מידי דלא רמיזא באורייתא²³. אם (נדריים כב, ב) לולא חטא ישראל לא ניתנה להם אלא חמשה חומשי תורה וספר יהושע בלבד (כלומר, ששה מתוך עשרים וארבעה ספרי קודש²⁴) בא רבינו עובדיה ספורנו, ומלמד כי לולא חטאו ישראל (בחטא העגל) היה היחס בין תורה שבכתב ותורה שבעל פה שונה לחלוטין מזה שיש לנו היום (אחרי חטא העגל ואחרי חטא המרגלים). הכתוב היה שונה וממילא הלימוד של אותו כתוב על ידי כללי האינטרפרטציה (המידות שהתורה נדרשת בהן) היה אף הוא שונה. כל זאת, כאמור, משום שחטאו.

ר"ע ספורנו לשמות כד, יב²⁵ :

"התורה" — החלק העיוני שבה. "והמצוה" — היא החלק המעשי ממנה, "אשר

וזאת על פי הפסוק בבראשית "ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט". הרי לפנינו שלושה תחומים : — (א) תלמוד תורה, (ב) שמירת מצוות, (ג) חיים של תורה ("דרך ה'"). על המורים המחנכים והר"מים למצוא את האיזון הנכון בין שלושתם, וזו היא "מלאכת ה'" !].

22 ומן הראוי כי אנו בני תורה נימנע מן השימוש במונח הלועזי "קנוניזציה" של התנ"ך, עקב האסוסיאציות הלא כשירות במושג—מונח זה.

23 במאמרנו לא פלוג דאורייתא ("המעין" טבת תשמ"א) וכן בחוברת יו"ד (בסוגיות בתורה ותלמודן) פרק ז ("גזירות דאורייתא וגזירות דרבנן") טעננו כי מאמר חז"ל (פסחים ל, ב) כל דתיקון רבנן כעין דאורייתא תיקון, פירושו שדרכי הפעולה של חז"ל (גזירות, לא פלוג, לפני משורת הדין וכו') כולן מעוגנות בתורה — דאורייתא עצמה. אלה אינם חידושי בית מדרשם של חז"ל, אלא המשך אותן הפעולות אשר החלו בדאורייתא ("אשר ברא אלהים") והמשכם ויישומם אצל חז"ל ("לעשות").

24 וכאמור, היה אז "תנ"ך מצומצם" ו"תורה שבעל פה מורחב".

25 "ויאמר ה' אל משה עלה אלי ההרה והיה שם ואתנה לך את לוחות האבן והתורה והמצוה אשר כתבתי להורותם". הקושי בפסוק מבואר — על מה מוסב "אשר כתבתי", הרי הקב"ה כתב רק את עשרת הדברות ולא את "התורה והמצוה"! הפירוש הפשוט (שלא כדרך הספורנו) יהיה כך : — לוחות האבן — אשר כתבתי ; התורה והמצוה — להורותם, כלומר על משקל א—ב, א—ב (ועיין ריש הקדמת הרמב"ן. לבראשית).

כתבתי" — כי לולא חטאו בעגל היתה כל התורה חתומה²⁶ מיד הבורא יתברך כמו הלוחות, כמו שהעיד באמרו (דברים לג, ב) "ואתא מרבבות קודש מימינו אש דת למו". ומאז שחטאו בעגל לא זכו לכך, אבל כתבה משה²⁷ במצותו²⁸, כאמרו אחר כך (שמות לד, כז — ועיין להלן במאמר) "כתב לך את הדברים האלה". ולא הביא משה רבינו את הלוחות אלא כדי לשברם לעיניהם, לשבור את לבם הזונה, כדי שיחזרו בתשובה.

דרגת בני ישראל בזמן מתן תורה היתה כה עילאית שהתורה שניתנה להם היתה במצב של "חתומה", דהיינו כולה כתובה ברצף אותיות בלתי נפסק, על דרך "שמותיו של הקב"ה"²⁹. הקשר ההדוק בין הקב"ה ובין עם בחירו לא היה צריך "להגביל" את דרכי התנהגותם למתכונת קבועה זאת או אחרת. לא בית הלל ולא בית שמאי, לא רבי עקיבא ולא רבי ישמעאל — אשר כולם בבחינת "אלו ואלו דברי אֱלֹקִים חיים" — קובעים בצורה קבועה ועקבית. קביעות ועקביות אלו הן מסממניה ותוצאה מהכתוב עם כללי פרשנות. כאשר הכתוב נתון, מספר האפשרויות הפתוחות בפירוש אותו כתוב הוא תוצאה ופונקציה מ'הדרכה' הניתנת על ידי בעל הכתוב. זמן מתן תורה לעם אשר כולו הגיע לידי נבואה — ואם הגיע יכול היה להחזיק בדרגה ההיא³⁰ — היתה שעת כושר לתת תורה ללא 'הגבלות',

עקב חשיבות הקטעים הבאים מן הספורנו להבנת סוגיתנו, נפרש אותם תוך כדי לימודם, למען ירוץ בהם הקורא ויעמוד על חידושי המיוחדים.

26 חידוש גדול קא חוינא הכא בדברי רע"ס בהבנת המונח—המושג "תורה חתומה ניתנה" (גיטין ס, א), מושב העומד בניגוד למושג "תורה מגילה מגילה ניתנה", ומקובל לפרשו על פי רש"י (גיטין שם ד"ה חתומה ניתנה): לא נכתבה עד סוף מ' (שנה) לאחר שנאמרו כל הפרשיות כולן, והנאמרות לו בשנה ראשונה ושניה היו סדורות לו על פה עד שכתבן, עכ"ל. מתוך דברי רש"י מקובל להבין כי לפי שיטת 'חתומה ניתנה' לא היתה כל כתיבה של תורה עד סוף שנת הארבעים במדבר. הספורנו מפרש כי כתיבה אמנם היתה — אבל לא הכתיבה שאנו מכירים, אלא כתיבה אחרת "מיד הבורא יתברך כמו הלוחות".

27 ולא הקב"ה.

28 "מפיו של הקב"ה לאזנו של משה" (רמב"ן הקדמה לבראשית).

29 רמב"ן סוף הקדמתו לספר בראשית... עוד יש בידינו קבלה של אמת (כלומר, אין זאת "שיטת הרמב"ן", אלא קבלה שהיתה אצל רבותינו, והיא ידועה לנו עתה מכתבי הרמב"ן — י.ק.) כי כל התורה כולה שמותיו של הקב"ה, שהתיבות מתחלקות לשמות בענין אחר, כאילו תהשוב על דרך משל כי פסוק 'בראשית' יתחלק לתיבות אחרות כגון: 'בראש יתברא אֱלֹהִים', וכל התורה כן, מלבד צירופם וגימטריותיהם של שמות. וכבר כתב רבינו שלמה בפירושו בתלמוד (סוכה מה, א ד"ה אני) ענין השם הגדול של שבעים ושתיים באי זה ענין הוא יוצא משלושה פסוקים (שמות יד, יט"כא) "ויסע... ויבא... ויט" (הרי שלא 'בשיטת הרמב"ן' קא עסקינן — י.ק.)...

30 בבחינת "מי יעלה בהר ה' — ומי יקום בהר קדשו", או "עלה אלי ההרה — והיה שם"

תורה אשר תתפרש באופן מתמיד על ידי פניה ישירה אל הכתוב, אותו כתוב אשר אינו 'מגביל' במשמעות הרגילה של 'הגבלה'³¹. פניה ישירה זו הוא מנת חלקם של בעלי רוח הנבואה או רוח הקודש, אשר יכולים לפנות ולקבל מענה הישר מן הכתוב בעל האין סופיות של אפשרויות בצירופי המלים והאותיות, אשר כל תשובה ומענה הוא דברי אלהים חיים, בהיותם מורכבים מצירופים שונים של 'שמותיו של הקב"ה'. באורייתא זו נסתכל הקב"ה ולפיה ברא את עולמו. גם כאשר היה 'בורא עולמות ומחריבם', היה כל עולם ועולם מתאים לתוכנית מסוימת של צירופי מלים ואותיות אלו, והוא רק הוא קבע ש'דין לא הניין לי'. וכאשר קבע סופית לגבי עולמנו אנו כי 'דין הניין לי', אין הכוונה לומר כי עולם זה יכול להתנהג בדרך אורייתא במתכונת אחת ויחידה בלבד. יש מקום להנהיג עולם בדרגת אבות מחד גיסא, ויש מקום להנהיג עולם בדרגת שבע מצוות בני נח מאידך גיסא. אפשר להנהיג עולם בדרגת בית שמאי ואפשר בדרגת בית הלל ועוד ועוד. כאשר ניתנה תורה לשש מאות אלף בני ישראל בדרגת נביאים, היתה אמנם הוה אמינא כי תימשך דרגה זאת, שהיא אותה דרגה עילאית אשר מאז אדם הראשון הושגה רק על ידי האבות הקדושים.

ספורנו לשמות יב כב ד"ה מן הדם אשר בסף :

שתהיה על כל הזאה טבילה, כמו שצוה האל באמרו (פסוק ז) "על שתי המזוזות", וזה קודם, ואחר כך "על המשקוף", זה לא יתכן זולתי ב"ג' הזאות להורות על ג' יודי"ן, כאמרם "העולם הבא נברא ביו"ד". וכן היה קודם חטא אדם הראשון וביום מתן תורה עד העגל.

ספורנו לויקרא כו, יב ד"ה והייתי לכם לא-לדים :

... ובכן יהיה נצחיות מציאותכם ממני בלתי אמצעי ... כמו שהיתה הכוונה בבריאת האדם ובמתן תורה ... כי אמנם במתן תורה לולא השחיתו, היתה הכוונה לשום אותם במעלת ימות המשיח ועולם הבא שיעד בזאת הפרשה בלי ספק ... ואם מעלת אדם הראשון = מעלת מתן תורה (קודם חטא העגל) = מעלת אחרית הימים, יבא הספורנו וילמדנו כי בין אדם הראשון ובין מתן תורה היו אותם הענקים אשר כיחידים השיגו³² בחייהם הפרטיים את הדרגה העלאית ההיא.

31 כי אין חוק (כתוב) שאין בו בעיות של המקרה החריג, ואם אמנם קובעים שלא פלוג, הרי נפגע אותו הפרט המקריב את האינטרס האישי שלו על המזבח של טובת הכלל ('לא פלוג') (ועיין בזה בפרק ה' להלן בשיטת ר"י אברבנאל בענין מצות כל תסור ובמלבי"ם בסוגית יבום). זאת ועוד, עד כמה שהחוק יותר מקיף הרי שהוא פוגע ביותר פרטים וחריגים, ועל כגון זה אמרו הרומאים: *Summa Jure Summa Injura*.
32 ולפי מה שבארנו בהרחבה (במאמרנו "ואל מעלת אבותם ישובו" (המעין), תשרי תשמ"ג פרק ה — עיין שם וצרף לכאן) לא רק השיגו, אלא אף הכינו את בניהם אשר באו אחריהם, כי האבות הם השורש והבנים הם הענפים (מהר"ל).

ספורנו בראשית ל, טו ד"ה אלי תבא :

... הודיענו אמנם שהיה ענין התולדה אצל האבות כמו שהיה ענינו אצל אדם ואשתו קודם חטאם ...

אבות אלה, יפה הגדירים הרמב"ם במורה נבוכים חלק ג פרק גא נא.³³

אבל בהגיע איש מבני אדם מהשגת האמיתיות ושמחתו במה שהשיג לענין שיהיה בו מספר עם בני אדם ומתעסק בצרכי גופו — ושכלו כולו בעת ההיא יהיה עם ה' יתברך ... וזאת המדרגה ... שהיא מדרגת משה רבינו ... וזאת גם כן מדרגת האבות ... כי אלה הארבעה — ר"ל האבות ומשה רבינו ... כשהיו עושים המעשים ההם, לא היו עושים אותם רק באבריהם בלבד, ולבותם ודעותם לא יסורו מלפני הא-לוה. .. (עכ"ל הרמב"ם).

ענקי הרוח אלה דבקים תמיד בשכלם ובלבם בהקב"ה. להם לא היה כל צורך בכתוב של תורה כדי לדעת את רצון ה'. אם הוא נסתכל באורייתא, והם חיים בהאי עלמא, דבקוהם בהקב"ה היא אשר סללה להם את הדרך להכיר את מערכת החוקים (אשר בשם 'תורה' נקראת) על פיה חייב עולם זה להתנהג, ואשר בלעדיה (לפחות בתפיסת המינימום שלה — שבע מצוות בני נח) אין לעולם כל זכות קיום.³⁴ הוא אשר אמרו לנו חז"ל בנועם לשונם (אבות דרבי נתן לב א):

זימן הקב"ה לאברהם אבינו שתי כליות כשני חכמים, והיו מבינות אותו ויועצות אותו, ומלמדות אותו חכמה כל הלילה.³⁵

'התורה' היא חכמת הקב"ה אשר לפיה ובאמצעותה נברא העולם. 'תורה' זאת נמצאת, אולם אינה נראית לעין הבלתי מזוינת של אדם הרחוק ת"ק פרסה מבעל החכמה. אבל מי שדבק עם הקב"ה, שערי החכמה הזאת פתוחים לפניו והוא מגיע אליה — הן אל 'התורה' והן אל 'המצוה' (שמות כד, יב) — עקב דביקותו זאת אל בעליה. אין פלא, איפוא, שאברהם זקן ויושב בישיבה (יומא כח, ב). מובן מאליו כי 'איתן זה'³⁶, אשר במרוצת הזמן הפך להיות 'עמדו של עולם'³⁶, קיים את כל התורה כולה ואפילו עירובי תבשילין (יומא שם) ואפילו עירובי חצירות (בראשית רבה סד, ד³⁷). הרי 'תורה' זאת נמצאת, כשם שחוקי הטבע קיימים

33 וממנו ינק הרמב"ן בפירושו לדברים יא, כב ד"ה ולדבקה בו (עיין שם היטב, ועיין עוד בזה במסילת ישרים בענין קדושה).

34 "אלא שם תהא קבורתכם" (שבת פח, א).

35 ולפי בראשית רבה צה: נעשו שתי כליותיו כשני כדים של מים והיו גובעות תורה.

36 לפי לשונו של הרמב"ם בהל' עבודת כוכבים פרק א.

37 במאמרנו "ואל מעלת אבותם ישובו" ("המעין", תשרי תשמ"ג) ביארנו כי מצוות דרבנן קדמו למתן תורה ולא היו "התפתחות" מאוחרת לתורה מסיני על ידי רבותינו ז"ל. כחלק מהכרת התורה ושמירתה אשר באה עקב דביקות האבות בבורא עולם, הכירו ושמרו האבות הן את המצוות הידועות לנו היום כדאורייתא, והן אלה המוכרות לנו היום כדרבנן. על פי דרכנו בגוף המאמר הזה כך יובנו הדברים: — על פי דרנת

(ואע"פ שלא כל אחד הכיר או מכיר אותם חוקי הטבע על בורים). אין פחות ממשות בחוקי התורה ("בריתי יומם ולילה") הבלתי גראים ובלתי מוכרים לאלה המרוחקים מעולם הרוח, מאשר לחוקי קרני רנטגן או קרני לייזר ("חוקות שמים וארץ") לאלה המרוחקים מעולם המדע. אלה ואלה מפי בורא עולם ניתנו — וכל הרוצה להכירם יבוא וילמדם! — והפוגע בראשונים פוגע בהכרח באחרונים ("שם תהא קבורתכם").

ונשוב לדברי הספורנו: ולא הביא משה רבינו את הלוחות אלא כדי לשברם לעיניהם וכו'. ואמנם מדויקים הם דבריו. שהרי אם בטלה ההוה אמינא כי תינתן להם תורה בדרגת כתיבת השי"ת כשמותיו של הקב"ה, הרי גם כתיבת עשרת הדברות בטלה ומבוטלת, משום שעתה תינתן להם תורה שתיכתב על ידי משה רבינו, ועמה ולידה תורה שבעל פה אשר תפרש את הכתוב המחודש. היות והכתוב של עשרת הדברות יהיה מעתה חלק בלתי נפרד מאותו כתוב מחודש, הרי בטל הכתוב הישן ואין כל טעם לתתו לבני ישראל. לכן לא הביא משה רבינו את הלוחות אלא כדי לשברם לעיניהם. כי במקום 'תורה חתומה' (כלומר ברצף אותיות) תבא עתה תורה עם פיסוק מלים ועם כללי פרשנות בהתאם.³⁸

ספורנו שמות לא, יח ד"ה ויתן אל משה ככלותו³⁹ :

אחר שסיפר מה היה הטוב שהושג בסוף כל הפעמים ששהה משה בהר ארבעים יום, פירש הטעם מפני מה לא הושג התכלית שיעד הא-ל יתברך במתן תורה באמרו (שמות יט, ו) "ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש"⁴⁰, ונאמר (שם כ, כא) "מזבח אדמה תעשה לי... ככל מקום [אשר אזכיר את שמי] אבוא אליך [וברכתיך]"⁴¹, עד שהוצרך לעשות משכן. והודיע שקרה זה בסיבת רוע בחירת ישראל, כי אמנם בסוף ארבעים יום הראשונים נתן הלוחות מעשה א-להים לקדש את כולם "לכהנים וגוי קדוש" ככל דברו הטוב, והמה מרו והשחיתו דרכם ונפלו ממעלתם, כמו שהעיד באמרו (שמות לג, ו) "ויתנצלו בני ישראל את עדים מהר חורב".

בני ישראל בזמן מתן תורה נקבע איזה חלק מן 'התורה' יבא בכתב — והוא הנקרא דאורייתא (אין כאן המקום לדון באותה קטיגוריה מיוחדת בשם הלכה למשה מסיני) — ואיזה חלק יישאר מחוצה לו — או במסגרת דאורייתא או במסגרת דרבנן.

38 ועיין בפירוש הנצי"ב לשמות כד, יב... "אכן על כרחך אין כמו שהיא כתובה לפנינו שהרי לא נשלמה עדיין...".

39 מבחינת פרשנות במקרא עוסק כאן הספורנו בשאלת סמיכות הפרשיות בין כלי המשכן, שבת וחטא העגל. כידוע, דוקא כאן קבע רש"י את הכלל שאין מוקדם ומאוחר, חולק עליו הרמב"ן, וכל גדולי מפרשיו של רש"י עוסקים בנושא.

40 אשר בדרגה זאת ניתנה להם תורה "חתומה" לפי שמותיו של הקב"ה, כמבואר לעיל.

41 כלומר, לא דין של "כי אם אל המקום אשר יבחר ה'" (דברים יב, ה). בהתאם לגובה הדרגה של האומה, כך נקבעת "התורה" שהם יקבלו. לולא חטאו בעגל היתה השכינה יכולה לשרות 'ככל מקום'. לפי דעה זאת של הספורנו, לא רק שינוי בכתוב יש כאן,

ספורנו שם ד"ה שני לוחות הברית:

אותם שיעד באמרו (לעיל כד, יב) "ואתנה לך את לוחות האבן", וטרם חתו "התורה והמצוה" (שם שם) אשר כתב⁴² כאשר יעד, התחילו במעשה העגל...

ספורנו לב, כו ד"ה פרו מהר⁴³:

קודם שאגמור לתת לך מה שיעדתי לתת, והם (שמות שם) "התורה והמצוה אשר כתבתי"⁴².

השינוי בדרגת בני ישראל המתבטא גם בשינוי במצוות מסוימות או בתיפקודן, מוצא את ביטויו גם בעצם דרך עבודתם של בני ישראל את ה'. ירידה בדרגה רוחנית מביאה בעקבותיה ירידה בדרגת ההשגחה של הקב"ה על עמו, מ"נס" אל "טבע"⁴⁴.

ספורנו שמות לג ג ד"ה אל ארץ זבת חלב ודבש:

עלה מזה שהוא מקום חורב וצריכים אתם להתפרנס בו על ידי גס שאינכם ראויים לו, ולך אל ארץ זבת חלב ודבש שיוכלו להתפרנס שם שלא על ידי גס⁴⁵. אורייתא וישראל — חד הוא, נשתנתה דרגתם של ישראל, וממילא נשתנתה אותה אורייתא אשר על פיה הם צריכים לחיות את חיי התורה שלהם בעבודת השם.

כי אם שינוי במצוות ממש: — או שלא היתה מצות "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם" בכלל, או שמצוה זאת היתה אמנם ניתנת, אבל תפקידו ותכליתו של המשכן היו שונים ממה שבאמת נקבע בהיסטוריה. ובעקבות הספורנו עיין במשך חכמה בסוגית פסח שני (בהעלותך ט, י ד"ה איש איש כי יהיה טמא) המבאר כי קודם חטא העגל לא היה בכלל עונש כרת (צא ובדוק כי לא נזכר כרת בכל פרשת משפטים!) באשר אז לכל יחיד היה מעמד של ציבור, והרי "ונכרתה הנפש ההיא" — ואין ציבור נכרתים.

42 הקב"ה.

43 מבאר הספורנו מהי המהירות, וביחס אל מה היתה סטייתם מהר.

44 והוא הדין אצל כל יחיד ויחיד בישראל. המשותף ל"נס" ו"טבע" הוא השגחתו. השגחתו של הקב"ה על יחיד או ציבור הוא פונקציה של מידת הדביקות של אותו יחיד/ציבור עם הקב"ה. ה"נס" של האדם הרגיל הוא ה"טבע" על הצדיק איש המעלה, ועיין בזה בין היתר במאמרנו ("המעין", טבת תשמ"ב): עיון בפירוש הרמב"ן לתורה.

45 כאן האספקט השלילי של "ארץ זבת חלב ודבש" על פי שיטת חז"ל בבראשית רבה (פרשה ג, ה) המגדירים את חומש במדבר כחומש המעבר ("ויבדל אֱלֹהִים בֵּין הָאוֹר וּבֵין הַחֹשֶׁךְ") כאשר דור יוצאי מצרים הם ה"אור" ואילו דור באי הארץ הם ה"חושך". והשוה עם דברי ראב"ע ריש פרשת בשלח "ולא נחם אֱלֹהִים דרך ארץ פלשתים כי קרוב הוא", המבאר, לכאורה, בדרך שונה.

אע"פ שקודם העגל אמרתי לתת לך את "לוחות האבן והתורה והמצוה אשר כתבתי", עכשיו שחטאו — אתה "פסל לך הלוחות... וכתבתי" ⁴⁶. ולא אתן לך גם כן "התורה והמצוה אשר כתבתי" ⁴⁷. אבל "כתב לך" — אתה ⁴⁸.

השתנתה דרגת האומה, השתנו מצוותיה (משכן), השתנה אורח חייה (טבע במקום נס) וממילא השתנתה ה"אורייתא" אשר לפיה ילמדו את תורת השם המחייבת אותם. מעתה לא כתוב שנכתב על ידי הקב"ה הוא אשר ידריכם בדרך האמת, אלא דרגה פחותה ממנה, הלא הוא הכתוב אשר הכתיב ה' אל משה רבינו ("מפיו של הקב"ה לאזנו של משה") ואשר יש לפרשו לכל הדורות על ידי כללים, הלא המה המידות שהתורה נדרשת בהן. מעתה ואילך נוצר ה"צמד" — תורה שבכתב + תורה שבעל פה. האחת בלי השנייה לא תיתכן. ואולי בזה נבין מדוע דוקא בפסוק זה (שמות לד, כז). המדבר על התוצאות הנובעות מן הדרגה החדשה של בני ישראל, אשר לפיהן משה הוא הכותב ולא השם, דוקא כאן כתוב: "כתב לך את הדברים האלה כי על פי הדברים האלה כרתי אתך ברית ואת ישראל", עליו ביארו חז"ל הן את דרשתם בגיטין ס, א בדבר דברים שבכתב שאי אתה רשאי לאמרם בעל פה וכן להיפך, וגם את דרשתם (שם): א"ר יוחנן, לא כרת, הקב"ה ברית עם ישראל אלא על תורה שבעל פה, שנאמר "כי על פי הדברים האלה כרתי אתך ברית". כי דוקא כאן, מיד אחרי פירוט תוצאות חטא העגל, נכנס עם ישראל לעידן של תורה שבכתב באותיות, מלים, פסוקים ופרשיות, ולידה תורה שבעל פה שגם לה כללים קבועים משלה אשר באמצעותם הובטח הנצח של תורה. עתה ורק עתה יש צורך לכרות ברית דוקא על תורה שבעל פה, כי באמצעותה ורק באמצעותה תתפרש תורה שבכתב מכאן להבא ⁴⁸.

46 כוונתו לשמות לד, א אשר שם מודגש כי כתיבתו של הקב"ה אחרי חטא העגל היתה על הלוחות בלבד. כן צוין בדברים י, א, אלא ששם במקום וי"ו ההיפוך ("וכתבתי") באה וי"ו החיבור ("ואכתוב"). (ועיין בזה בהערה הבאה).

47 ואולי בזה ההסבר להבדל בין "וכתבתי" ובין "ואכתוב", כי רצתה התורה ליצור את האסוסיאציה בין פסוקנו ובין הפסוק המקורי לעיל כד, יב אשר בו "וכתבתי" היה מוסב הן על "לוחות האבן" והן על "התורה והמצוה". שונה, איפוא, ה"וכתבתי" בהוה אמינא (כד, יב) מן ה"וכתבתי" במסקנה (לד, א).

48 את "התורה והמצוה": בכל ביאורינו לדברי הספורנו כאן (וכן במקומות אחרים במאמרינו) תמהנו על העדר תשומת הלב לענינים הנדונים במהדורת מוסד הרב קוק של הספורנו (ירושלים 1980).

*48 וכאילו כדי להשאיר לנו "מוכרת" מאותה הוה אמינא, דאגה התורה להשאיר לנו דוגמה לאותה תורה אשר כתיבתה היתה בצורת 'שמותיו של הקב"ה', והוא בשמונת הפסוקים האחרונים של התורה. ידועה המחלוקת בבבא בתרא טו, א אם משה כתבם או יהושע כתבם. והנה מובא בשם הגר"א כי אמנם משה כן כתב את הפסוקים האלה, אבל ברצף אחד של אותיות (שמותיו של הקב"ה) ולכן לא היה בזה משום מיחזי כשיקרא ("אפשר משה חי וכתב וימת שם משה"). אולם היה זה יהושע אשר "פיענח"

הגענו, איפוא, לתחנה מרכזית ויסודית בתולדות הקשר בין אורייתא וישראל. שינוי איכותי זה, יש לו המשך (אם כי לא באותה צורה) במסגרת החטא השני אשר שינה את פני דרגת בני ישראל, הלוא הוא חטא המרגלים.

ספורנו במדבר פז, ג ד"ה לעשות ריח נחוח והקריב המקריב :

הנה עד העגל היה הקרבן "ריח נחוח" בזולת מנחה ונסכים, כענין בהבל⁴⁹, ובנח⁵⁰ ובאברהם⁵¹, וכענין (שמות כד, ה) "וישלח את נערי בני ישראל ויעלו עולות ויזבחו זבחים שלמים לה', פרים"⁵², לא זולת זה. ובחטאם בעגל הצריך מנחה ונסכים לעולת התמיד שהיא קרבן צבור⁵³, ומאז שחטאו במרגלים הצריך מנחה ונסכים להכשיר⁵⁴ גם קרבן יחיד⁵⁵.

את הכתיבה וקבע אותה בפיסוק מלים כפי שיש לנו היום, כך שאין בזה משום חסרון בשלמות הטוטאלית של תורה ("אפשר ספר תורה חסר אות אחת וכתוב לקוח את ספר התורה הזה"). ולפי זה אלו ואלו דברי א־להים חיים. ועיין בזה בהרחבה במאמר מאת הרב יצחק סנדר "בענין שמונה פסוקים שבסוף התורה", "המעין", תמוז תשמ"ב. אמנם לא מצינו את הביטוי 'ריח נחוח' בקרבנו, אבל רבינו בודאי מבין כי "וישע ה'"⁴⁹ הוא ענין 'ריח נחוח' (כתרגום אונקלוס 'והות רעוא מן קדם ה', וכן תרגם — ויקרא א, ט "אשה ריח נחוח לה" — עלתא קורבן דמתקבל ברעוא קדם ה:').

50 אחרי המבול בראשית ח, כא "וירח ה' את ריח הנחוח" (ועיין בנצי"ב ובמשך חכמה שביטוי זה המציין את המקסימום בתכלית הקרבן הוא אשר לימד את חז"ל שנח הקריב את קרבנו בהר המוריה).

51 לא זכיתי להבין את דבריו, באשר לא מצינו שהקריב אברהם קרבנות (פרט לאיל אחרי עקידת יצחק). ואם נפרש כי כוונתו ל(בראשית יב, ח) "ויבן שם מזבח ויקרא בשם ה'" (ועיין במפרשים המבארים כי הכוונה לתפילה ולא לקרבן — ועיין בזה במאמרנו "ואל מעלת אבותם ישובו"), הרי אין כל זכר לריח נחוח. ואולי כוונת הספורנו לחשיבות שחז"ל נתנו לארבעה מזבחות שבנה אברהם (השוה רש"י במדבר כג, ד), רעיון שהדגיש הספורנו גם בהקדמתו לספר בראשית בכותבו שהמזבחות של אברהם אבינו מכוונים לארבעה מזבחות בתחלת ימי ישראל, משכן במדבר, שילה, גב וגבעון, עי"ש, ודבריו הנ"ל עדיין צריכים עיון.

52 ואין זכר למנחת נסכים, ואילו המשך הפסוקים מלמד על הרצון (רעוא) שבקרבנות אלה בכריתת הברית, ועד לדרגת "ויחוו את הא־להים ויאכלו וישתו" (פסוק יא) — כל זאת בדיוק ליד (פסוק יב) "ואתנה לך את לוחות האבן והתורה והמצוה אשר כתבתי !

53 להביאו לדרגת 'ריח נחוח'. המנחות והנסכים בקרבן ציבור מצינו אחרי חטא העגל בפרשת אמור (ויקרא כג), בעוד בפרקים א' (עולת יחיד) ו-ג' (שלמי יחיד) ציינה התורה את דין 'ריח נחוח' באופן קבוע, כאשר אין זכר למנחת נסכים — והלא דבר הוא !

54 כלומר, להביא לידי דרגת 'ריח נחוח', וכלשון פסוקנו "לעשות ריח נחוח".

55 ובמהדורת מוסד הרב קוק אין כל ציון לכל הקטע הזה פרט למלים : וזה טעם סמיכות הפרשיות (!). אותה הערה מתלווה לקטע הבא המובא עתה בפנים המאמר.

אחר חטא המרגלים הצריך גם החלה⁵⁶, למען יהיו ראויים שתחול ברכה בבתייהם, כאמרו (יחזקאל מד, ל) "וראשית עריסותיכם תתנו לכהן להניח ברכה אל ביתך"⁵⁷.

כדי שהקרבן יגיע אל תכליתו ויעודו ("ריח נחוח") כאשר בני ישראל היו בדרגה הגבוהה של מתן תורה, די היה בלא מנחת נסכים. עם ירידתם מן הדרגה ההיא אחרי חטא העגל היה צריך להוסיף את מנחת הנסכים כחזוק ופיצוי (קונפנסציה) למצות קרבנות צבור, ושוב עם ירידתם הנוספת אחרי חטא המרגלים, ניתוספה מצוה זו של מנחת נסכים אף לקרבן יחיד. כל זאת במקביל ובדומה למצות משכן—מקדש המחייב איסור שחוטי חוץ אחרי חטא העגל, לעומת "בכל מקום אשר אזכיר, את שמי" לפני כן⁵⁸. לפני חטא העגל היה הבית היהודי החקלאי מסוגל לקלוט את ברכת השם על ידי קיום מצות ביכורים. אחרי חטא זה וחטא המרגלים היה צורך אף במצוות חלה להכשיר את אותו בית לאותה ברכה⁵⁹.

לולא חטאו ישראל בעגל לא ניתנה להם תורתנו של היום, אלא תורה הכתובה ע"י הקב"ה בעצמו באותיות שמותיו הקדושים. ולולא חטאו ישראל במרגלים ולולא הואיל משה באר להם את התורה הזאת, לא ניתנה להם אלא שלושה חומשי תורה בלבד⁶⁰. כי כבר העיר הרמב"ן⁶⁰ * שחומש במדבר עוסק בעיקר במצוות

56. נוסף על מצות ביכורים (ועיין בהערה הבאה).

57. דברי רבינו יובנו על פי דבריו בפירוש לשמות משפטים כג, יט (בענין מצות ביכורים הבאה "להחליף" את פולחן עבודה זרה של אומות העולם אשר ביטלו את הגדי בחלב האם במסגרת פולחן הפיריון שלהם). ד"ה לא תבשל גדי בחלב אמו : לא תעשה כמו אלה הפעולות להרבות הפירות, כמחשבת עובדי עבודה זרה, אלא "ראשית כיפורי אדמתך תביא" כאמור (יחזקאל מד, ל) וראשית כל כיפורי וכל תרומת כל (מכל תרומותיכם לכהנים יהיה, וראשית עריסותיכם תתנו לכהן) להניח ברכה אל ביתך (= 'שתחול ברכה בבתייהם'). וכן בספורנו לשמות לד, כו (בדיוק לפני פסוק "כתב לד... כי על פי הדברים האלה כרתתי", כלומר, המעבר אל המתכונת החדשה של תורה שבכתב + בעל פה — והלא דבר הוא!). ד"ה ראשית ביכורי אדמתך תביא : ובוזה תשיג ההצלחה בפירות כאמרו (יחזקאל מד, ל) "... לא תבשל גדי", כמעשה בני כנען שהיו חושבים להשיג בזה ההצלחה בפירות או במקנה.

58. מדבריו של הספורנו קשה להכריע אם כוונתו לומר שנתחדשה מצוה עקב הירידה בדרגה, או שמא נתחדש תפקיד למצוה קיימת ו"הרכב" המצוה השחנה בהתאם (ועיין ב'לפשוטו של מקרא', מאמר סגנון הכתוב מאמר ד).

59. להלן בפרקים הבאים יבואר מה מלמד הטכסט של יחזקאל בנדון שלא למדנו מתורת משה רבינו עד דאתא יחזקאל ואסמכיה אקרא.

60. ולכן "סיום התורה המקורי" הוא בסוף חומש ויקרא (כו, לד) "אלה המצוות אשר צוה ה' את משה אל בני ישראל בהר סיני", עליו דרשו חז"ל בתורת כהנים ובשבת קד, א : מכאן שאין הנביא רשאי לחדש דבר מעתה. כי אמנם כן הוא, זהו סוף התורה

לשעה, בעוד ההלכה לדורות בחומש היא מעין גספחים לחומש ויקרא⁶¹. אילו משה רבינו לא הואיל לבאר להם את התורה, היינו לומדים את המצוות המבוארות⁶² שבחומש דברים על ידי כללים של תורה שבעל פה, אשר בודאי היו שונים מאלה שיש לנו היום⁶³. הוספת שני חומשים (אחד בעיקר סיפורי ואחד בעיקר הלכתי) משנה, איפוא, את היחסים בין תורה שבכתב ובין תורה שבעל פה.

אשר למצוות המחודשות⁶⁴, ניתן לומר בעקבות הספורנו, או שאמנם מצוות אלה נתחדשו, כלומר ניתוספו⁶⁵, או שמצוות אלו הפכו מבעל פה לכתב⁶⁶. בין כה ובין

שבכתב — לולא חטאו ישראל במרגלים. ומן הראוי ומן הרצוי להעתיק כאן את ביאורו של הגאון מלבי"ם בדבר פעלו של משה ב"הואיל משה באר את התורה", וזה לשונו בפירושו לדברים א, ג ד"ה ויהי בארבעים שנה. ר"ל הנה הדברים האלה דבר משה מדעת עצמו בזמנים מחולפים בדרך כדורש והמוכיח, ולא היתה לו רשות לכתבם בספר. ואף אם היה כותבם בספר לא היה בהם קדושת ספר תורה, רק היה ענינם כדברי תוכחה שנאמרו על פי חכם, או כדברים שדבר איש הרוח ברוח הקודש. אבל בארבעים שנה באחד לחדש שבט צוה לו הקב"ה לאמרם שנית לישראל בציווי מפי הגבורה, ויאמר לו "דבר אל בני ישראל לאמר", וכן צוה שיכתבם בספר מפי ה' ושיאמרם ושיכתבם לא כפי הסדר שאמרם באחד עשר מקומות הנ"ל רק בסדר אחר שסדר ה'. [ואולי בגלל זה אף ר' יהודה שאינו דורש סמיכות פרשיות בארבעת החומשים הראשונים דורש אותן בחומש דברים — י. ק.].

⁶⁰ הקדמת הרמב"ן לבמדבר: "זהספר הזה כולו במצוות שעה שנצטוו בהם בעמדם במדבר... ואין בספר הזה מצוות נוהגות לדורות זולתי קצת...".

⁶¹ במדבר ה, ו ד"ה והטעם מכל חטאת האדם... "ולא נזכרה מנחת סוטה עם שאר המנחות בתורת כהנים בעבור שהוא מנחת קנאות ואינה לכפרה והשלים בכאן את דינה...".

⁶¹ על פי המינוח של הרמב"ן בהקדמתו לדברים, כלומר, אותן המצוות שכבר למדנו עליהן בחומשים הקודמים, והתורה שבכתב (כלומר חומש דברים) הוסיפה להן ביאור (= פרטים) נוסף בחומש זה של משנה תורה.

⁶² לדוגמה, מצות "הענק תעניק לו וכו'" (דברים טו, יד) היתה נלמדת כתורה שבעל פה מהכתוב בשמות (כא, ב) "ובשביעית יצא להפשי חנם".

⁶³ על פי הרמב"ן שם, כלומר אותן המצוות שלמדנו עליהן בראשונה בחומש דברים, כגון יבום וכדו'.

⁶⁴ דוגמה לכך כל הסוגיא של מלחמת כיבוש הארץ, באשר (לדעת חז"ל בספרי ריש פרשת דברים, וכן מובא שם על ידי רש"י לפרק א' פסוק ח' ד"ה בואו ורשו וכן ברמב"ן בסוף הקדמתו לחומש במדבר, וכן בספורנו לדברים פרק א, יב ד"ה וריבכם, וכן ספורנו לבמדבר א, ב ד"ה-ה שאו את ראש ועוד ועוד) היו צריכים להיכנס לארץ ישראל בדרגת "אור" ("ויבדל אלהים בין האור ובין החושך") דהיינו כלי כלי זיין. לכן לפני חטא המרגלים מצינו רק מלחמת הגנה (בהעלותך פרק יו"ד) כי אין מקום לכל מלחמה אחרת — לא מלחמת מצוה של כיבוש, וקו"ח לא מלחמת הרשות.

⁶⁵ ובסוגיא זאת במשנתו של רבינו עובדיה ספורנו של לולא חטאו בעגל ולולא חטאו

כה אנו עומדים שוב מול התופעה של "טכסטואלינציה", דהיינו בעל פה העוברת אל בכתב, ועלינו להגדיר את התהליך במישור זה של דאורייתא. אם נשכיל לעשות זאת, תהיה אולי הדרך פתוחה להבנת התהליך המאוחר יותר של 'לולא חטא ישראל לא ניתן להם אלא חמשה חומשי תורה וספר יהושע בלבד', באשר נראה לנו כי באופן עקרוני זה המשך אותו תהליך. כשם שאינו דומה לגמרי התהליך הראשון הנ"ל עקב חטא העגל ("אשר כתבתי" = הקב"ה, לעומת "כתב לך" = משה) אל התהליך השני עקב חטא המרגלים (חמשה חומשים במקום שלושה), כך אינו דומה לגמרי התהליך הנוסף של נבואות בעל פה העוברות תהליך של "טכסטואלינציה", וכן התהליך הבא של חכמת התורה שבכתובים העוברת אף היא אותו תהליך. אבל גם אם שונים השלבים זה מזה, ברור כי ביסוד כל השלבים מונח המעבר של הפיכת תורה שהיתה בעל פה ללבוש חדש של חלקה בכתב ויתרה בעל פה.

לפי ביאורנו עד כאן נראה שאפשר להבין את המדרש התמוה של התנחומא בענין מתן תורה.

שבת פה, א :

"ויתיצבו בתחתית ההר" (שמות יט, יז). א"ר אבדימי בר חמא בר חסא, מלמד שכפה הקב"ה עליהם את ההר כגיגית, ואמר להם 'אם אתם מקבלים התורה — מוטב, ואם לאו — שם תהא קבורתכם'!

ועל הסתירה בין פסוק זה ביתרו ובין המקביל לו במשפטים "נעשה ונשמע" דרש רבי תנחומא⁶⁷ (נח, פרשה ג):

במרגלים, עיין עוד בדבריו שמות כט, ו ד"ה וגוי קדוש ("כי אמנם היתה כוונת הא"ל יתברך במתן תורה לתת להם את כל הטוב העתיד, לולי השחיתו דרכם בעגל"), שמות כד, יח ד"ה ויהי משה בהר ("והנה לא נבחר שבט לוי לשרת עד אחר מעשה העגל" — ועיין שם את החשבון המדויק של שלוש העליות של משה אל הר סיני, כל אחת בת ארבעים יום), שמות כב, ט ד"ה וכן תעשו ("לא כמו שהיה הענין קודם העגל"), במדבר ג, ז ד"ה משמרת כל העדה ("שזה היה ראוי לסנהדרין לולא עון העגל"), במדבר ט, ד ד"ה בחודש הראשון ("זכו להיכנס לארץ מיד בלתי מלחמה לולא המרגלים"), במדבר י, לה ד"ה קומה ה' ויפוצו אויביך ("כי אמנם לולא שלחו מרגלים היו נכנסים בזולת מלחמה, שהיו האומות בורחות כעזובת החורש והאמיר אשר עזבו מפני בני ישראל"), במדבר כג, כב ד"ה כתועפות ראם לו ("כי היתה הכוונה לגרש האומות ולהכניס את ישראל לארץ בלתי הריגת האומות"), במדבר כח, ו ד"ה עולת תמיד העשויה בהר סיני ("קודם העגל שלא היתה צריכה נסכים"), דברים לד, יא ד"ה כנשר יעיר קנו ("יהיו רצון שכמו שחשב לעשות בסיני, לולא חטאו בעגל, יעשה לעתיד").

67 והתוספות (שבת שם) תירצו: שמא היו חוזרים כשראו האש הגדולה שיצאה נשמתם (ועיין תו"ש יתרו המביא את דברי המפרשים על התנחומא).

לא קיבלו ישראל את התורה עד שכפה עליהם הקב"ה את ההר כגיגית, שנאמר "ויתיצבו בתחתית ההר". . . . ואם תאמר על התורה שבכתב כפה עליהם הקב"ה את ההר, והלא משעה שאמר להם 'מקבלים אתם את התורה' ענו כולם ואמרו "נעשה ונשמע" (שמות כד, ז) מפני שאין בה יגיעה וצער והיא מעט. אלא אמר להם על התורה שבעל פה, שיש בה דקדוקי מצות קלות וחמורות, והיא עזה כמות וקשה כשאל קנאתה, לפי שאין לומד אותה אלא מי שאוהב הקב"ה בכל לבו ובכל נפשו ובכל מאודו.

ודברי התנחומא תמוהים ביותר — וכי יעלה על הדעת שאבותינו אשר קיבלו תורה בסיני בדרגת הקדמת "נעשה" ל"נשמע"⁶⁸, נגועים היו בנגע הצדוקים והקראים למיניהם? ! כלום אפשר לומר כי רצו לקיים תורה שבכתב כפשוטה ("וקצתה את כפה", "עין תחת עין"!) ללא פירושה (אפילו היא קשה כשאל) בעל פה! וכי לא ידעו שתורה שבכתב אי אפשר לקיים בלי תורה שבעל פה⁶⁹, אפילו תהיה עזה כמות! אלא לפי דברינו ניחא: — בני ישראל ביקשו לקבל תורה כשהיא כתובה, ללא מערכת פרשנות⁷⁰. מערכת כזאת מביאה בחשבון עליות וירידות בדרגת האומה, וממילא התאמת התורה לדרגה החדשה⁷¹. אבותינו אשר העפילו לדרגת הקדמת "נעשה" ל"נשמע", אשר פרחו נשמתם ולרגע קט קיבלו תורה בדרגת 'פנים אל פנים', היו סבורים כי דרגה זאת מובטחת להם ויחזיקו בה

68 וכל אימת שמוכירים את המושג 'הקדמת נעשה לנשמע' רצוי להזכיר את דבריו של בעל בית הלוי (הגאון ר' יוסף בער סולובייצ'יק זצ"ל) שמכאן המקור למצות תלמוד תורה לשמה, כלומר אותה מצות תלמוד תורה אבסולוטית לעומת מצות תלמוד תורה פונקציונאלית, שהיא לימוד תורה לשם קיום מצוותיה. שהרי אם מוכנים כבר ל"נעשה", מוכרח שילמדו את דיני המצות, כי אחרת איך יעשו ויקיימו אותן? ! בעל כרחנו, איפוא, שגם אחרי ה"נעשה" יש עוד מקום למצות "נשמע", דהיינו תלמוד תורה לשמה, ודפח"ח.

69 דברים יב, כא "וזבחת כאשר צויתוך" (ולא ביארה התורה את מצות שחיטה) ועוד ועוד, כמבואר אצל כל אלה אשר עסקו בנושא זה, החל ברמב"ם ועד למהר"ץ חיות במבוא התלמוד.

70 והיא הנקראת 'תורה שבעל פה', כי אין הכוונה לביאורים מוסמכים של מצוות (כגון: "פרי עץ הדר" = אתרוג וכדו'), אלא לאותה מערכת של יישום מצוות התורה לסיטואציות משתנות.

71 לפני ואחרי העגל/המרגלים, וכן אצל הנביאים שלולא חטאו ישראל לא נכתבו אף הם.

72 ויפה העיר חכם אחד כי אמנם כן כך היתה טעותם של הצדוקים, שהחליפו את האמונה ב-Immutability של התורה באמונה ב-Immobility של תורה! תורתנו הקדושה היא "מובילית" מאוד, בעוד היא אינה ניתנת לשינוי. ושוב אנו חשים בהקבלה בין "חוקות שמים וארץ" ובין חוקות "בריתי יומם ולילה", כי אע"פ ש"אין חדש תחת השמש", מותאמים חוקי הטבע לכל סיטואציה משתנית ע"פ חידושי המדע (אף היא חכמה אלהית).

מעמד. לכן טענו — אין צורך בתורה שבעל פה. אבל יודע העתידות הצופה מראשית אחרית, ידע כי לא כך יהיה המצב, ולכן הכריחם לקבל תורה בצורה כזאת אשר תאפשר את התאמתה לעם ישראל בכל הדורות. זוהי התורה שבעל פה שנכפתה עליהם — הבטחת יישומה של תורה לנצח נצחים!⁷²

ואם כנים דברינו עד כה, נפנה את מבטנו עוד צעד אחד אחורה, אל 'התורה' הראשונה אשר ניתנה בתולדות אנוש, הלא היא שבע מצוות בני נח. נראה כי גם כאן היתה הוה אמינא ומסקנה, כאשר ההוה אמינא היתה של 'מיעוטו בכתב ורובו בעל פה', ומסקנתו היתה 'רובו בכתב ומיעוטו בעל פה'⁷³.

רמב"ם הלכות מלכים ט, א⁷⁴ :

על ששה דברים נצטוה אדם הראשון⁷⁵ : — על עבודה זרה⁷⁶ ועל ברכת השם⁷⁷ ועל שפיכות דמים⁷⁸ ועל גילוי עריות⁷⁹ ועל הגזל⁸⁰ ועל הדינים⁸¹. אע"פ שכולם הם קבלה בידינו ממשנה רבינו⁸², והדעת נוטה להם — מכלל דברי תורה נראה שעל אלה נצטוה. הוסיף לנח אבר מן החי, שנאמר (בראשית ט, ב) "אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו", נמצאו שבע מצוות.

הרי מפורש יוצא מפי הרמב"ם שתורה שבכתב אינה רושמת את שש מצוות אדם הראשון, ואילו תורה שבכתב כן רושמת אחדות מן המצוות האלה אצל נח⁸³. תופעה זאת מתאימה באופן מפליא לכל המהלך שראינו עד כה: — לולא חטא

73 על פי חז"ל בגיטין ט, ב. ועיין בספורנו לשמות כד, יב ד"ה להורותם המבאר כיצד אלו ואלו דברי אלהים חיים.

74 מקורו בסנהדרין נו, ב ובראשית רבה טז, ו.

75 כל ששת הדברים דרשו חז"ל על פי כללי תורה שבעל פה מבראשית ב, טז "ויצו ה' אלהים על האדם לאמור, מכל עץ הגן אכול תאכל".

76 "ויצו" — "כי הואיל הלך אחרי צו" (הושע ה, יא).

77 "ה'" — "ונוקב שם ה' מות יומת" (ויקרא כד, טז).

78 "על האדם" — "שופך דם האדם" (בראשית ט, ו).

79 "לאמור" — "לאמר הן ישלח איש את אשתו" (ירמיה ג, א).

80 "מכל עץ הגן אכול תאכל", כלומר רק ממה שהותר לו ולא דבר אחר.

81 "אלהים" — "אלהים לא תקלל" (שמות כב, כז).

82 כלומר, אין לנו פסוקים מפורשים בתורה שבכתב אשר יעידו על מצוות אלה לאדם הראשון.

83 לא רק המצוה שנתחדשה בבראשית פרק ט לנח ולבניו ("בשר בנפשו דמו" אשר לפי פשוטו של מקרא מציין אותו. בשר אשר הנפש עוד נמצאת בו, דהיינו אבר מן החי) אלא אף לפחות מצוה אחת מאלה אשר נצטוה בהן אדם הראשון ("שופך דם האדם" . . . "דמכם לנפשותיכם אדרוש"). מצוה זאת לא הסכימה התורה לכתבה בפרשת בראשית אצל בעל המצוה, והנה היא כתובה בפרשת נח כאשר נתחדשה הברית בין בורא עולם וברואיו בדרגה החדשה של בני נח לעומת דרגת אדם הראשון.

אדם הראשון לא ניתנו לו אלא שש מצוות אדם הראשון בכתוב מצומצם ביותר. אחרי שחטא, ניתוסף לגח טכסט חדש אשר שם כתוב בפשוטו של מקרא את אשר למד אדם הראשון בתורה שבעל פה. אותה תורה שבעל פה אשר לפיה גלמדו שש המצוות עברה מדור לדור במשך עשרה דורות — 'עד דאתא גח ואסמכיה אקרא'⁸⁴.

בסיום פרק זה, אשר עסק (אחרי הצגת בעיית כתיבת דברי הנביאים אשר היו בעל פה עד כתיבתם⁸⁵) בהיבט של אותה בעייה ואותו תהליך כבר אצל תורה שבכתב, דהיינו הקדמת תורה שבעל פה לתורה שבכתב, מן הראוי לציין את קביעת חז"ל בנדון, ואחר כך את הגדרת הענין בידי אחד מגדולי האחרונים.

מסכת גימין פ, א :

א"ר יוחנן משום רבי בנאה: תורה מגילה מגילה ניתנה (כשנאמרה פרשה למשה היה כותבה, ולבסוף ארבעים שנה כשנגמרו כל הפרשיות חיברן בגדין ותפרן — רש"י) שנאמר (תהלים מ, ח) "אז אמרתי הנה באתי במגילת ספר כתוב עלי". רבי שמעון בן לקיש אומר: תורה חתומה ניתנה (לא נכתבה עד סוף מי לאחר שנאמרו כל הפרשיות כולן, והנאמרות לו בשנה ראשונה ושניה היו סדורות לו על פה עד שכתבן — רש"י). שנאמר (דברים לא, יח) "לקוח את ספר התורה הזאת" ...

אין כאן המקום לדון בעצם המחלוקת העקרונית הזאת⁸⁶ כי אם לציין שלדעת ריש לקיש היתה כל התורה כולה במצב בעל פה, עד אשר הועתקה לבכתב + בעל פה בסוף ארבעים שנה (כמובן בתהליך של הכתבה "מפיו של הקב"ה לאוזנו של משה"). אף לדעת ר' יוחנן יש להבחין בין הלימוד של משה רבינו בפעם הראשונה בהיותו על הר סיני (שם למד את התורה כולה — כלליה, דקדוקיה ופרטיה) ובין הלימוד לקראת כתיבה, כאשר אז היה התהליך ש"הקב"ה אומר ומשה אומר וכותב" (בבא בתרא טו א). ולכן דייק הרמב"ן בהקדמתו לספר בראשית וכתב... "וברדתו מן ההר כתב מתחילת התורה עד סוף סיפור המשכן", כלומר, עד לרדתו מן ההר למד משה רבינו בעל פה, ורק אחרי רדתו החל התהליך של הכתבה — כתיבה.

ועל דבר הקדמת תורה שבעל פה לתורה שבכתב, ועל הקשר הלימודי-זכרוני שביניהם כתב הרש"ר הירש זצ"ל ריש פרשת משפטים: —
אכן, לא "הספר" הוא מקור המשפט העברי, אלא דברי התורה החיים במסורת שבעל פה, ו"הספר" הזה אינו אלא סיוע לזכרון ואסמכתא במקרה שיתעורר ספק. הן הספר עצמו קובע את העובדה, כי ארבעים שנה כבר נמסרה התורה השלמה

84 כלומר, מבחינה ספרותית, שהרי לא גח אסמכיה (כמו יהושע, ישעיהו, יחזקאל) אלא הקב"ה בעצמו מפיו לאוזנו של משה.

85 לא עסקנו בשאלה מדוע כתבו הנביאים את דברי נבואתם לדורות דוקא סמוך למיתתם.

86 עסקנו בנושא בחוברת ט"ו בסוגיות בתורה ותלמודן, בפרקי מבוא למשך חכמה ובמאמרו סגנון הכתוב פרק ד.

לעם, וכבר נעשתה התורה לקניינו ולחוק חייו, בטרם מסר לו משה את ספר התורה לפני מותו. אכן, אם כן הדבר, מסתבר שמקרים יוצאים מן הכלל נרשמים תחילה, על מנת להציג לפנינו את עקרונות חיי החוק הסדירים באופן הברור ביותר. ובכלל, לא עקרונות החוק וכלליו נרשמו ב"ספר", אלא על-פי רוב מקרים ממשיים בודדים, והם נרשמו בצורה כה מאלפת, שבקלות ניתן להסיק מהם את הכללים שנמסרו לתודעה החיה של המסורת שבעל פה. לשונות המקראות שב"ספר" עשויות גם הן מעשה אומן במידה כזאת, עד שלרוב מרומזים בהן מושגי יסוד של החוק, כגון על-ידי ביטוי בלתי-מקובל, שינוי במיבנה הפסוק, מקומה של מלה בפסוק, אות יתירה או חסירה וכיוצא באלה. הן לא מתוך הספר הזה עלינו לשאוב את החוק. הן לא ניתן הספר הזה בידינו אלא על מנת לשמש תזכורת ליודעי התורה, כדי שישמרו וירעננו בזכרונם, חדשים לבקרים, את ידיעת המצוות; וכן ניתן הספר בידי מורי התורה כמכשיר הוראה, על מנת לכרוך במקראותיו את מסורת התורה שבעל פה, וייקל להם לתלמידי בית המדרש לשנן בליבם תמיד מחדש את פרטי התורה שבעל פה על יסוד הרמזים שבתורה שבכתב המונחת לפניהם.

יחס התורה שבכתב אל התורה שבעל פה כיהס התקצירים של הרצאה מדעית, שנאמרה בעל פה בשלמותה — אל ההרצאה שבעל פה. לגבי צוערי המדע, ששמעו את ההרצאות שבעל פה, מספיק ודי בתקצירים שבכתב, בשביל שיזכירו וירעננו לעצמם, תמיד מחדש, בכל עת ובכל שעה, את כל אותו מדע כולו. לרוב די להם במלה אחת, בתוספת סימן שאלה, סימן קריאה, קו, נקודה, מלה מודגשת וכיוצא באלה — לרענן בזכרונם סידרה שלמה של רעיונות, הערות, הסתייגויות וכו'. לגבי אלה אשר לא שמעו את ההרצאות מפיו של המורה, יהיו התקצירים כאבן שאין לה הופכין. אם ישחזרו את המדע מתוך התקצירים בלבד, ישקעו בהכרח בטעויות. מלים וסימנים וכיוצא באלה, אשר משמשים לתלמידים ששמעו את ההרצאות שבעל פה כציונים מאלפים לשם שינון תכני המדע ששמעו באוזניהם — אינם אומרים כלום לאלה אשר לא ישבו לרגלי המורה, והרי הם מסתכלים "כתרגולת בבני אדם". התלמידים, אשר שמעו את דברי המדע מפי המורה, ישחזרו מתוך התקצירים את התכנים לאמיתם, אך לא ייצרו אותם מתוכם; ואילו הדידיוטות — אך גיחוך יעלה על פניהם נוכח הדברים הנראים בעיניהם כשעשועי היתולים שאין להם יסוד, וכחלומות שאין בהם ממש.

[המשך בגליון הבא]

— זוטות —

א.

לפיענות הגהת הגר"א בירושלמי

בקונטרסי "לחקר ביאורי הגר"א לירושלמי ולתוספתא סדר זרעים" (ע' מס' שביעית עם הגהות הגר"א במהדורתי עמ' רי"ג) הבאתי דוגמאות לפיענות בלתי נכון של הגהות הגר"א. הדוגמא הראשונה מתייחסת למסופר בירוש' דמאי פ"ג ה"ב, שכשעבר אחד ומשא עצים על גבו, ביקש ר' זעירא מר' חגי שיביא קיסם אחד ממשאו של זה לחצוץ את שיניו. אח"כ חזר בו ר"ז ואמר שלא יביא לו, שאם יעשה כך כל אחד, ילך לו משאו של הלה. מסיימת הגמרא: לא ר"ז כשר כל כך אלא וכו'.

בכל המקורות המביאים הגהות הגר"א לירוש' (עיי"ש בקונטרס פירוט מלא) נמצא שהגר"א הגיה: "לא ר"ז צריך" במקום "כשר". וכתב על זה החזו"א (דמאי ז' ה'): ואינו מובן. ואולי צ"ל צדיק כל כך, והחליף הגר"א תיבת כשר בתיבת צדיק. ע"כ.

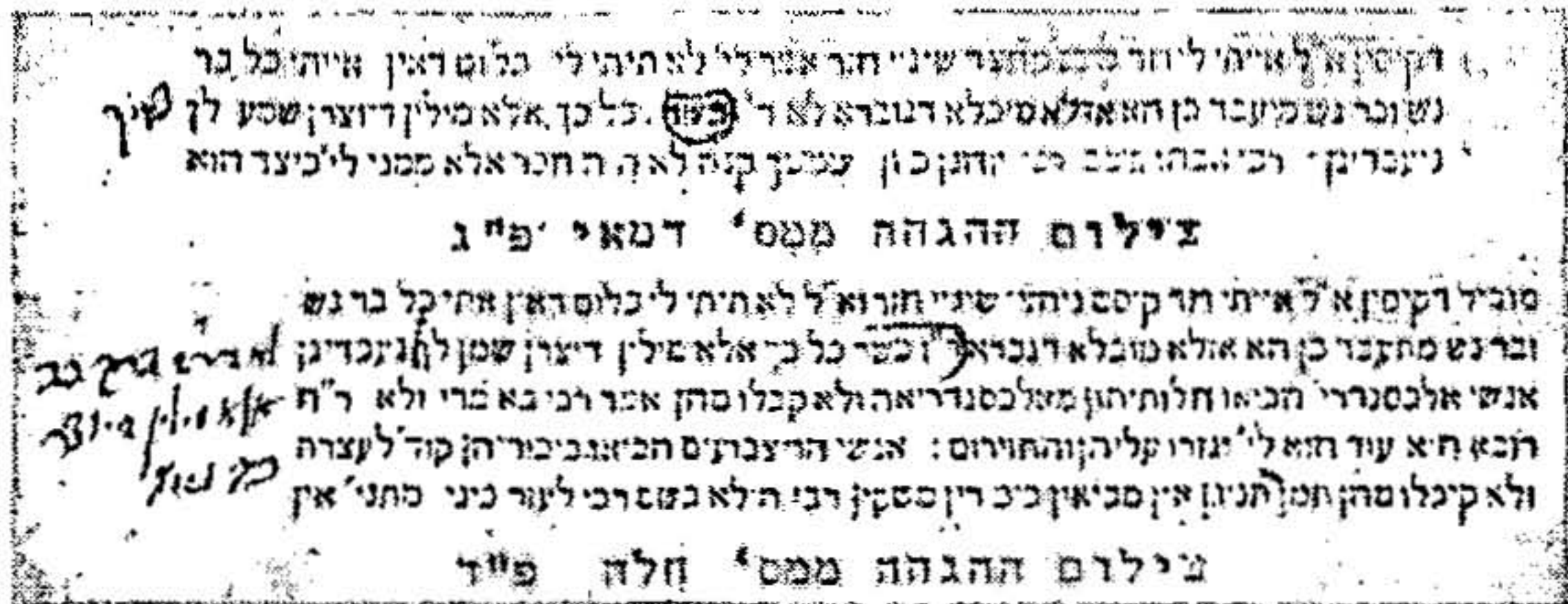
מקבילה לדברים אלה ישנה גם בירוש' חלה ספ"ד. הרידב"ז בפירושו לירושלמי ד"ה תני ר"ח, מציין בחלה את ההגהה של הגר"א. וכן מצינו הגהה זו בחלה בהגהות הגר"א ע"פ העתקות הרד"ל. הגהות הרד"ל והרידב"ז הם מהירושלמי שבשולי גליונו נרשמו הגהות הגר"א בכתיבת יד. לדבריהם לפחות חלק מהן הנו בכתב יד קדשו של הגאון (ע' בקונטרס הנ"ל עמ' רכ"ג), ושניהם לא ציינו הגהה זו בירושלמי דמאי.

הגהות הגר"א נרשמו בירושלמי מהדורת אמשטילרדם ת"ע. והנה בדמאי הודפס בירושלמי: "לא ר"ז כשר כל כך". אבל בחלה מודפס: "ר"ז כשר כל כך", כלומר חסרה המלה "לא". מתוך כך הנחתי שהגהה זו צוינה בחלה ולא בדמאי, מפני שהיא באה לתקן ולהוסיף את המלה "לא". ופירושה: לא ר"ז צריך להיות. ואין כאן החלפה בין "כשר" ל"צריך". ואח"כ הועתקה הגהה זו גם לדמאי, והובנה כאילו הגר"א מחליף "כשר" ב"צריך". עוד ציינתי שבביאורי הגר"א בשו"ע חו"מ שנט ס"ק ב' מובאת הפיסקא מהירושלמי ושם היא מובאת בנוסח: "לא ר"ז כשר כל כך". ועיי"ש בקונטרס הנ"ל עוד הערה מהגר"ר רפאל קצנלבוגן ולה"ה שאישש השערתי זו.

זה הרבה שנים חיפשתי את הספר שבו הגיה הגר"א הגהותיו ושהיה בידי הרידב"ז. ואחרי הרבה שנים זיכני השי"ת לאתר את הספר. ר' יהושע מונשיין הי"ו פרסם ב"עלי ספר" ו'—ז' (תש"מ) עמ' 194 מאמר על הוצאת ספרים ראם שבולנא

ובו ידיעה מתוך גלויה שכתב רבה הראשי של רוטרדם הרב ריטר ז"ל ביום ה' שבט תרע"ג להוצאת האלמנה והאחים דאם בוילנא, ושנתקבלה שם ב-2/1/13. (לפי הלוח הרוסי). לדבריו של הרב ריטר: הירושלמי ס' זרעים עם הגהות הגר"א שהיה בידי הגאון מו"ה יעקב דוד טרם הדפיסו את פירושו על הירושלמי נמכר בהשתדלותו להגביר הצדיק ר' שמואל שטראוס ז"ל והוא לע"ע ביד חתנו הגביר ר' יעקב ראזענהיים בפראנקפורט דמיין עשענהיימער שטראסע. ע"כ. גלויה זו נמצאת באוסף כתבי יד שבספריית האוניברסיטה בירושלים.

לאחר חיפושים עלה בידי בס"ד לאתר ספר זה בידי אחד מצאצאיו של ר' שמואל שטראוס המוזכר לעיל, והוא Prof. E. G. Straus לוס-אנג'לס שבקליפורניה בארה"ב. פרופ' שטראוס הואיל בטובו להכין עבורי צילומים מרוב הספר ובו אפשר לקרוא את ההגהות ברובן.



הסבר להגהות אלו, ראה לעיל עמ' 26 ולהלן עמ' 30

נעשה גם נסיון לזהות, ע"פ כתבי יד מועטים המיוחסים לגר"א את ההגהות שהן מכתב ידו של הגר"א ולהפריד ביניהן ובין ההגהות שנרשמו ע"י תלמידיו או מי שהוא אחר.

באדיבותו של מפכ"ל משטרת ישראל מר א. איבצן עסק בזה מר יעקב לוינסון מאגף החקירות של המטה הארצי. למרות השתדלויותיו המרובות לא הגיע מר לוינסון למסקנות ברורות על סמך הצילומים. יש לקוות שאם ייבדק הספר עצמו תהיינה התוצאות ברורות יותר.

לזיהוי הספר אנו מעתיקים בזה את האישורים שבראש הספר, שנכתבו ע"י ר' גרשון בר' יהודא שמשון ריפס והגר"ר אליעזר רבינוביץ רבה של מינסק.

"לאות אמת וצדק הננו להעיד ולהודיע בזה כי הירושלמי הלוח סדר זרעים ד' אמשטילרדם שנת ת"ע הוא ניהו הירושלמי הנודע בתבל אשר בו למד והגה בו הגר"א החסיד מווילנא זצ"ל ובצידי הדפים הגיה וכתב בו הגהותיו בכי"ק בעצם ידו הקדושה. כידוע וניכר היטיב לכל יודעי ומכירי כ"י הקדושה וגם תחת ידי היה נמצא כ"ק של הגר"א ז"ל מאותיות של החיבור היקר "מעשה תורה" אשר

בעהש"י עשיתי בו והוספתי תיקונים ומראה המקומות ומקורי המאמרים והוספות רבות ויצא לאור בוורשא שנת תרמ"ה, והכרתי כ"ק של הגר"א ז"ל גם בהגהות שבצידי דפי הירושלמי הלזה, רק שנתוספו בו עוד הגהות מתלמידיו זצ"ל שהוסיפו בכ"י. וזה הירושלמי היה גם בידי הגאון הרד"ל ז"ל ואח"כ בא ליד הרה"ג הגביר הצדיק והגדיב כ"מ דוב בער באמפי ז"ל מפ"ק מינסק אשר קנה אותו במחיר רב והתפאר בו לכל באי ומבקרי בית אוצר ספריו הגדול באור הגנוז הזה אשר השיגה ידו להשיגו. ובפני מסרוהו ליד הרב הגאון הג' המפורסם מהרי"ד שליט"א להגות בו ולהוציא ממנו תמצית הגהותיו לתוך ביאורו הנפלא להביא ברכה לעולם להשקות עדרי צאן קדשים הצמאים להבין דברי תלמוד ירושלמי הסתומים והחתימים. וה' יאיר עינינו בתורתו כו' ולראיה חתימתי יום ד' כ"ו ימים לחודש מ"א שנת תרנ"ט לפ"ק פה מינסק.

גרשון ב"ר יהודא שמשון ריפס מו"ל הס' "מעשה תורה" מהגר"א ז"ל בתיקונים ומ"מ והוספות רבות.

דברי הרה"ג ר' גרשון ריפס נ"י האמורים למעלה א"צ חיוק וחזו גברא יקירא ומהימנא דקא מסהיד דדין הוא כתבא דמאראן הגר"א ז"ל וכי בידיעה ובהכרה קא אמר. ובכך הנני בזה לאשר ולקיים דברים שלמעלה אשר עיני הרואים תראינה פה על גליוני הירושלמי הלזה דברים מאירים אשר שמא דמארא עליו ורב רבנן חתום עליו ואין שום פקפוק כי יד הגר"א זצ"ל כתבתם. ובאתי עה"ח יום ד' כ"ו מנ"א שנת התרנ"ט פה מינסק נאום אליעזר ראבינאוויטש חופ"ק.

בשער הספר מעשה תורה שהוזכר על ידי ר' גרשון ריפס בחתימתו הננו קוראים: "ברייתא מעשה תורה המיוחס לרבינו הקדוש... עם הוספות מהגאון... רבינו אליהו מוילנא... מסודר בעזה"ת על ידי ועל ידי הרב מו"ה גרשון ב"ר יהודה שמשון... המוציא לאור נחום חיים בלא"א מו"ה משה... וורשא תרמ"ה." באישור הג"ל הוזכר ש"זה הירושלמי היה גם בידי הגאון הרד"ל".

בשנת תרי"ח הופיעו בקניסברג: הגהות ירושלמי סדר זרעים מכבוד רבנו... מרנא אליהו מוילנא זצוק"ל אשר נרשמו ונכתבו בכ"ק ז"ל סביב הירושלמי סדרם... הרב הגאון... מוה"ר ר' דוד לוריא זצ"ל מבוחאב. בשער חסרים מקום ושנת דפוס. בראשו "הערת... מהו"ר ר' יעקב צבי מעקלענבורג אב"ד דפ"ק בעל הכתב והקבלה". בין השאר נאמר שם: "מוהר"ש לוריא נ"י מפה, אשר יגע הרבה למצוא את ביאורי הגר"א והגהותיו על הירושלמי והספרי והם העתקת כתב יד הרב הגאון מוהר"ד לוריא ז"ל מביחאו". ב"הצעת המוציא לאור" אשר חתם עליה "ש"ל" נמסר, כי בידי הכותב העתקות רבות מחיבורי כ"י של הגר"א "רובם ככולם השגתי מכבוד ש"ב הגאון הרד"ל זללה"ה". והרד"ל עצמו מעיד כי "הגהות ירושלמי סדר זרעים נמצאו ת"י מהעתק כ"י תלמידו [של הגר"א] הרב החסיד מו"ה שלמה ממאהליב" (עליית קיר סי' י"א).

והנה ע"פ זה אמנם נראה שהירושלמי לא היה בידו של הרד"ל עצמו, אבל אין כל ספק מתוך השוואה של המודפס עם כתב היד, שההגהות שהודפסו בשמו וע"י הרש"ל הועתקו מהירושלמי שלפנינו.

לזכר עולם בהספר הקדוש הזה שיגע בו החסיד הגר"א ז"ל זי"ע והגיה בכי"ק והוא הספר הקדוש אחד בעולם ות"ל אשר זכיתי לבאר כל הגהותיו של הגר"א ז"ל שהם קילורין לעינים והכנסתי לכרמי ברידב"ז שיצא לאור בשנה הזאת שנת בונה ירושלים לפ"ק ולסימן לדורות הבאים לדעת איזהו כי"ק של הגר"א ז"ל גרשם המס' תרומות בציור עגולים ° וממנה יוכיח על הכל וע"ז חתמתי היום ט"ו אלול שנת בונה ירושלים לפ"ק פה ק"ק סלוצק יצ"ו ברוסלאנד המדינה. נאום יעקב דוד החופ"ק יצ"ו בעל המח"ס רידב"ז ותוס' הרי"ד על הירושלמי. עכ"ל בתוספת חותמת: יעקב דוד רידב"ז ווילאווסקי חונה פ"ק סלוצק יצ"ו.

נחזור לענין ההגהה בדמאי ובחלה. הנוסח בירושלמי בחלה בדפוס אמשטילרדם הוא: ר"ז כשר כל כך אלא מילין דיצרן שמן לן בעבדינן. בטופס שלפנינו המוגה המלים "ר"ז... לן" נתונים בסוגריים. ובגליון רשום: לא דר"ז צריך כך אלא מילין דיוצר בעי נשמע. הרי שהושלם כאן העדר המלה "לא" וגם תוקן הנוסח "דיצרן שמן לן". והנה גם בדמאי ישנה הגהה אשר משום מה לא צוינה בהגהות. הרד"ל וע"י הרידב"ז. נוסח הדפוס שם הוא: לא ר"ז כשר כל כך אלא מילין דיוצרן שמע לן ניעבדינן. כאן המלה כשר מוקפת בעיגול ובגליון רשום: צריך. ברור שכתב היד אשר בו הוגה בדמאי הנו שונה מכתב היד שבחלה. וזה יכול להסביר את העדר הגהה זו אצל הרידב"ז, שהרי לא הביא אלא הגהות אשר הכיר בהן כתב ידו של הגר"א. ואכן בחלה ציין שהגהה זו היא כי"ק של הגר"א. אך תמוה למה לא הוזכרה הגה הזאת אצל רד"ל. אין זה מסתבר לומר שהיא נוספה רק לאחר שהועתקו ההגהות מהטופס ע"י ר' שמואל ממאהליב, אף שגם דבר זה אפשרי.

והנה אם ההגהה בחלה היא כתב ידו של הגר"א אנו צריכים לחפש לה הסבר. ואולי אפשר לפרש שהגר"א סבר שהירושלמי רצה לומר שמצד הדין לא היה צריך ר"ז להימנע מלקחת את הקיסם, ומה שנמנע היה לפניו משורת הדין. ועי' גליוני הש"ס לר' יוסף אנגל וכן הערת ר' רפאל קצנלבויגן הנ"ל. ואפשר גם לפרש, כפי שהעיר אחד מלומדי בית מדרשנו (ביהמ"ד להלכה בהתישבות) שהכוונה לומר שר"ז לא היה זקוק לקיסם ודרש אותו רק כדי לחזור בו להורות הלכה, או דרך התנהגות מסויימת זו.

אמנם אם אפשר יהיה להוכיח שאין הגהה זו בחלה מכתב ידו של הגר"א, הרי השערתנו שנאמרה בקונטרס הנ"ל גם עתה במקומה עומדת.

בכל אופן נראה לי שהטופס הנ"ל של הירושלמי ראוי לבדיקה מדויקת, בכדי לקבוע באופן ברור אלו הגהות הן כתב יד קדשו של הגר"א, ואלו של תלמידיו. וכולן כמובן ערכן במקומן.

ב.

השגות על "טהרת בת ישראל"

הגר"ר משה שטרן שליט"א בספרו באר משה ח"ג (ברוקלין נויארק תשל"ג) סי' קל"ג—קל"ח דן בכמה סעיפים שבספרי טהרת בת ישראל. המדובר בסעיפים

שהשיג עליהם המשיג בפני מרן בעל החזו"א זלה"ה וקיבל תשובתו ממרן — כפי שפורסם הדבר בראש ספרי הנ"ל.

א. בסי' קל"ח דן הגר"מ שטרן בסימן ט"ו סעיף ז'. שבקונטרסי הנ"ל. כתבתי שם: זה שביארנו שהרואה דם בתולים יש לה דין גידה, דין זה הוא אף בביאה שניה ושלישית, כל זמן שלא הפסיקה לראות בשעת הביאה, ואמנם יש לה גם קולא זו שנתבארה לעיל, שמתחילה ביום חמישי לבעילתה במנין שבעת נקיים.

על זה השיג המשיג שדין זה לא פורש ונראה להחמיר. ומרן זלה"ה השיב על כך: אחרי שהמנהג של ה' ימים חומרא בעלמא על המחמיר להביא ראיה.

והנה כותב בבאר משה "והדין עם הגאון החסיד חזו"א זצ"ל וכן אני הולך ומורה זה כמה שנים בכל זמן שלא הפסיקה לראות בכל ביאה ויש לה בכל ביאה וביאה כאבים". וכותב שכן מצא בדרכי תשובה (קצ"ג י"ח) משמיה דקנאת סופרים (נ"ו) וכו'. וכתב שהשואל בבית שלמה (יו"ד ח"א ע"ו) הביא מבעל עצי ארזים (אה"ע סוסי" ס"ג) ואין ספר עצי ארזים תחת ידו. "וטוב לעיין בדברי הגאון האמיתי הזה לדעת עד כמה מיקל בדבר": ומסיים שלהלכה הדין עם קנאת סופרים להקל כל זמן שיש כאבים בשעת הביאה, "אבל לא כן כשאין לה שום כאב בביאות אחרות. ולא כבעל הקונטרס הנ"ל שסתם ולא פירש ונתן מכשול לפני הלומד בספר קיצור הלכות".

והנה מי שקורא תשובתו של בעל חזו"א בעיון יזוכח שלא סבר כבעל באר משה ולא ראה שום נתינת מכשול במה שנכתב, אלא שאישר הדברים כמו שנכתבו. ובספר פרדס שמחה (בני ברק תשל"ט) גם כן הבין הדברים כך, ועיין שם בסי' קצ"ב ס"ג אות ד'. ואף כשאין שום כאב בביאות האחרות.

והיות וספר עצי ארזים אינו מצוי כל כך חושבני לנכון להעתיק בזה דבריו לענין. ואלו דבריו בסי' ס"ג אות ג' אחרי שהביא דברי מהר"ל מפראג שבט"ז סי' קצ"ז ס"ק ד' להקל ולהתחיל למנות ביום ד' אחר ביאה ראשונה של בתולים: ונ"ל דיש להקל גם באותן הרואות בבעילה ראשונה שאחר טבילה שניה שהוא דבר שכית ברוב בתולות שא"צ להמתין ה' ימים, ואם טבלה טבילה שניה במוצאי שבת תפסיק בטהרה סוף יום ד' ותתחיל מנינה מיום ה', שהרי הטעם של יום חמישי מחמת חשש שימוש בה"ש ובטבילה שניה של הכלה לא שייך הך חששא כלל, ואדרבא בביאה ראשונה יש לחוש יותר שטובלות קודם החופה ובאות אל החתן בעוד יום, ואפ"ה הקלו שלא לחוש לחשש זה, וכ"ש בבעילות האחרות, כ"ז שלא פסקה לראות מחמת תשמיש אנו מחזיקים לדם בתולים שלא לדונה רואה מחמת תשמיש, כ"ש שאין לחוש לשימוש בה"ש, שהרי אינו טובלות קודם הלילה, ובשעת ביאה מיד היא רואה, וכן הוריתי הלכה למעשה ללבוש לבנים ביום ד' ולמנות ז' נקיים מיום ה'. עכ"ל.

והנה הגאון האמיתי בעל עצי ארזים לא הזכיר ולו ברמז שהנו מקיל רק כשיש לה כאב. ומנימוקו שאין לחוש לשימוש בין השמשות משתמע ברור שאינו

מצריך כאב כדי להקל. ועל פי דבריו של בעל עצי ארזים ועל פי תשובתו של מרן חזו"א בתשובתו להשגה מתברר, כי זכיתי ולא נתתי חו"ח מכשול לפני הלומד בספר קיצור הלכות שזכיתי לערוך, ושרבים החתנים והכלות המשתמשים בו, תודה לשמו ית' וית'.

ב. בספרי הג"ל מהדורא ראשונה כתבתי בסי' ג' סעיף ה' שהמפסיקה בטהרה ביום ב' לראיתה או לאחריו "מנהג חסידות" הוא להכניס מוך דחוק למשך כל בין השמשות. והמשיג השיג "למה עשה בדיקת הרשב"א רק למנהג חסידות, והב"י (סי' קצ"ו סעיף א') חש לה ולעולם ילמד אדם בתוך ביתו, ולא הזכיר שזהו רק מדת חסידות ולא מצינו כך בדברי רבותינו האחרונים שיקלו כל כך בבדיקה זו". השגה זו תיאר בסי' קל"ה בבאר משה: על זה צעק בצדק החכם המשיג איך עשה מדין מפורש בשו"ע משמיה דהרשב"א "מנהג חסידות", ובפרט שלא מצינו לשום אחרון שראוי לסמוך עליו שיקל בבדיקה זו כ"כ, עכ"ל. ויש לתמוה היאך שינה את לשון ההשגה ואיך כתב שזה "דין מפורש". והמשיג לא כתב כך, ובצדק. שהרי מפורש איתא בערוך השלחן (אות י"ז) שאף הבעל לאשתו לא יאמר שזהו מעיקר הדין, וילמדנה שזה רק חומרא לכתחלה. והחזו"א השיב על ההשגה: הלשון אינו מדוקדק וצ"ל מנהג כשר וכמו שכתבתי שם סעיף ג'. ובס"ד תוקן הדבר כך במהדורות הבאות.

ג. ולבסוף יזרשה לי להעתיק מה שכתב בבאר משה שם סי' קל"ג: אין אצלי צל ספק שהגאון הק' בעל חזון אי"ש זכ"ע לא ידע שבעל הקונטרס הוא "ד"ר ראבי"י פלוני, כי אז לא היה מקרבו בעבודתו עבודת הקודש וגם לא היה מתאמץ להצדיק הוראותיו כאשר עשה, שטרח אותו צדיק (= החזו"א) להשיב על שבע השאלות מהרב הגדול על הקונטרס הנ"ל, ע"כ. ותמהני האם הכיר בעל באר משה את מרן זללה"ה עד כדי כך שהרשה לעצמו לייחס לו אי התמצאות שכזו.

נתקבל במערכת

מכתב מאליהו מאת רבנו אליהו אליעזר דסלר זצ"ל, מבחר חדש מתוך כתביו בתורת המוסר וההשקפה. חלק רביעי. בעריכת הרב אריה כרמל. יוצא לאור על ידי חבר תלמידיו, ירושלים תשמ"ג.

דבר משה על מסכת בבא קמא, הסברים וביאורים על הדף, עיונים בסוגיות ובמפרשי הש"ס. שני חלקים. מאת הרב משה רוזמרין, רח' אבן האזל 3, ירושלים תשמ"ב-תשמ"ד.

דבר משה על מסכת סנהדרין וענינים שונים, ערי לזים, חלוקת ארץ ישראל, חלוקת עבר הירדן ועוד. מאת הרב משה רוזמרין, ירושלים תשמ"א.

לאוין שאין לוקים עליהם לשיטת הרמב"ם

לאבי מורי

בהגיעו לחכמה

(מד"ש אבות ה כא)

כלל כללו האחרונים בשיטת הרמב"ם: לאו שלפי פשוטו של מקרא לא בא לענין שפירושו חכמים, אע"פ שהוא לאו מדאורייתא בתוקף גמור, אין לוקים עליו, הואיל ולא נאמר כן בפירוש בתורה. מקורו הראשון של הכלל ב"כסף משנה" ¹, ומכאן ואילך הוא חוזר ונשנה באחרונים, ואף לספרי הכללים הגיע ². טרם נפרט את הענינים מהם נלמד הכלל, יש להקדים ולומר שהדבר אינו תואם את כל הידוע לנו ממשנת הרמב"ם בנושא זה. הרמב"ם מתחשב בפשוטו של מקרא רק כל עוד אין קבלה של חכמים "מפי השמועה" בפירושו; ונמצא, ממה נפשך: אם אין זו קבלה מפי השמועה בפירוש הלאו — אין כאן לאו מדאורייתא כלל, אלא מדברי סופרים ³, ואם פירוש הלאו הוא מפי השמועה — הרי זה מדאורייתא לכל דבר, ואין כל יסוד לפטרו ממלקות. נעבור, איפוא, לפרטי הענינים; נעיין בהלכות השונות ברמב"ם, בהן ראו מפרשיו מקור לכלל, ונבחון אם יש מקום לייחסו לרמב"ם.

(א) בראש פרק ט מהלכות מאכלות אסורות כתב הרמב"ם:

בשר בחלב אסור לבשלו ואסור לאכלו מן התורה ואסור בהנאה... ומי שיבשל משניהם כזית לוקה, שנאמר לא תבשל גדי בחלב אמו, וכן האוכל כזית משניהם... לוקה.

מן הדברים יוצא במפורש, שאין לוקים אלא על האכילה והבישול, ולא על ההנאה; וכבר עמדו על כך האחרונים ⁴. וכתב בעל "משנה למלך" (הל' טומאת

- 1 כסף משנה, הלכות קרבן פסח, פרק ט הלכה ז. וראה להלן סעיף ג.
- 2 ראה ארעא דרבנן לר"י אלגזי, מערכת ט, אות רס"ג: "וכבר ידוע שאין תימה אי ס"ל דאיכא איסור חורה אמאי אינו לוקה, שכן מצינו בכמה דוכתי להרמב"ם. כן, דאינו לוקה אף שאיסורו מדאורייתא; והטעם ברור לרגיל בדברי הרמב"ם, דכיון דפשטא דקרא לא מיירי בהכי, אך דמייתורא דקרא דרשינן איזה דרשה, אף שהוא דבר תורה לא לקי עלה" עי"ש. וראה אנציקלופדיה תלמודית, כרך יד, ערך חייבי מלקיות, טור תש"ט.
- 3 ראה להלן הערה 6.
- 4 ראה חידושי הלכות על הסמ"ג לר"א מורחי, דף ג ע"ד; לחם משנה, מאכלות אסורות שם הל' ב, ועוד. וראה השגות הרמב"ן לספר המצוות לרמב"ם, שורש ב, שכתב כדבר

אוכלין פט"ז ה"י), שאע"פ שאיסור ההנאה מן התורה, שהרי כך למדנו: לא תבשל וגו' שלש פעמים, אחד לבישול, אחד לאכילה ואחד להנאה (קדושין נו ע"ב), מכל מקום אין לוקים על איסור ההנאה הואיל ואינו מפורש בתורה (ועי' לחם משנה, מאכלות אסורות שם, מדוע מ"מ לוקים על האכילה).

אך נראה שסיבה אחרת היא הפוטרת את הנהנה מן המלקות, סיבה יסודית הרבה יותר; ויש בדוגמא זו אף ללמד על השתלשלות פסיקתו של הרמב"ם. בספר המצוות (לא-תעשה קפז) מביא הרמב"ם את הילפותא הידועה הנ"ל לשלושת האיסורים, ומבאר שאע"פ שאיסור הנאה הוא לאו מן התורה, מכל מקום אינו נמנה במנין המצוות כלאו בפני עצמו, הואיל והאכילה היא מין ממיני ההנאה, וכבר נמנתה איפוא ההנאה בכלל האכילה, עיין שם. והנה, בחיבורו הגדול לא הביא הרמב"ם כלל ילפותא זו; תחת זאת לומד הוא את איסור האכילה בדרך אחרת:

לא שתק הכתוב מלאסור האכילה אלא מפני שאסר הבישול, כלומר ואפילו בישולו אסור ואין צריך לומר אכילתו, כמו ששתק מלאסור הבת מאחר שאסר בת הבת (שם, הל' ב) ⁵.

בהסבר זה אין הרמב"ם מבאר אלא את מקור איסור האכילה, שהוא הנלמד בדרך כל-שכן מאיסור הבישול; אבל לאיסור ההנאה אין בדרך זו כל מקור. ומכל מקום אין הרמב"ם מציין כל מקור אחר מן התורה לאיסור ההנאה.

נראה איפוא שלדעת הרמב"ם בחיבורו איסור זה אינו מן התורה כלל. יתר על כן, הדבר מפורש בלשונו של הרמב"ם שם: "בשר בחלב אסור לבשלו ואסור לאכלו מן התורה, ואסור בהנאה". אילו סבר הרמב"ם שאיסור ההנאה אף הוא מן התורה, הרי היה לו לכלול את שלושת האיסורים יחד, ומתוך שהפסיק בתיבות "מן התורה" בין שני האיסורים הראשונים לאיסור ההנאה, מוכח בבירור שלדעתו אין איסור ההנאה מן התורה.

פשוט שהנהנה מבשר בחלב לוקה. דינו של הרמב"ם בפ"ח מהל' מאכלות אסורות הט"ז, שהנהנה מאיסורי הנאה ולא אכלם אינו לוקה — אינו עניין לכאן לפי שני הטעמים שניחננו לו. טעמו של המגיד משנה שם לדין זה, שדבר הראוי לאכילה שלא אכלו הרי זה שלא כדרך הנאתו, ואין לוקים על איסורים שבתורה אלא דרך הנאתם, אינו מועיל לעניננו, שהרי בבשר בחלב קיימא לן (פסחים כה ע"א; רמב"ם מאכ"א פי"ד ה"י), שלוקים עליהם אף שלא כדרך הנאתם. וטעמו של החינוך (מצוה קיג), שהואיל ואפשר ליהנות ללא מעשה, אינו לוקה אף כשעשה מעשה, שכל לאו שאפשר לעבור עליו ללא מעשה אין לוקים עליו אף כשעשה מעשה, — יתבאר להלן, סעיף ג, שאין יסוד לייחס אף לרמב"ם כלל זה. ואכמ"ל בביאור שיטת הרמב"ם בעניין מלקות באיסורי הנאה.

5 וראה גם רמב"ם הל' טומאת מת, פרק א הלכה ב. לעניין השאלה, מדוע לא חל כאן הכלל אין עונשין מן הדין — עי' ספר המצוות לרמב"ם, לא-תעשה קעב וכס"מ הל' טומאת מת שם, ואכ"מ.

והסבר הדברים נראה שכך הוא: כידוע קבע הרמב"ם בספר המצוות (שורש ב), שכל דרשה מן הכתוב, שאין עליה עדות בדברי חז"ל שהיא מן התורה, אינה אלא מדרבנן⁶. בעניין בשר בחלב קיימת עדות שאיסור האכילה, נוסף לאיסור הבישול המפורש בכתוב, הוא מן התורה, שהרי מפורש בתוספתא (מכות פרק ג) שהאוכל בשר בחלב לוקה. אך לענין איסור ההנאה, אע"פ שנדרש מן הכתוב, אין כל ראיה שמדאוריתא הוא. ברם, הואיל והלימוד שנתקבל בסתמא דגמרא — הדרשה מג' פעמים שנאמר האיסור — כולל בתוכו ממילא אף מקור לאיסור ההנאה, סבר הרמב"ם בספר המצוות שכל שלושת האיסורים מן התורה, שהרי המקור לאיסור האכילה שמדאוריתא הוא עצמו מחייב אף את איסור ההנאה. וכאן נתחדש לרמב"ם חידוש עם כתיבת חיבורו הגדול: נמצא לו מקור חדש שלא הובא בתלמוד לאיסור אכילת בשר בחלב, שאין בכללו כל יסוד לאיסור ההנאה. שהרי לימוד זה שכתב הרמב"ם בחיבורו, שהאכילה נלמדת בקל וחומר מן הבישול, אינו בתלמוד, וה"מגיד משנה" שם מעיר שמקורו במדרש ויקרא רבה. בויקרא רבה שלפנינו הדברים

6 מתבססים אנו כאן על הבנת דברי הרמב"ם כפשוטם, כפי שהבינם הרמב"ן בהשגותיו לספר המצוות (שורש ב), ועוד. בין האחרונים מקובל אמנם שאין כוונת הרמב"ם ל"דרבנן" או "דברי סופרים" כפשוטם, אלא שהדין תקפו מן התורה, אך הואיל ולא נלמד אלא ע"י חכמים קוראו הרמב"ם "דרבנן" או "דברי סופרים". ברם, פירוש זה — רבים הם קשייו, והקושי שאילץ את האחרונים לאמרו ניתן ליישוב; ראה מה שכתבתי ב"סיני", צב (תשמ"ג), עמ' רכח ואילך.

בין כתיבת המאמר הנ"ל לפרסומו, נדפס מאמרו של ר"י קאפח בנושא זה, "מדברי סופרים", עיונים בספרות חז"ל במקרא ובתולדות ישראל, מוקדש לפרופ' ע"צ מלמד, ירושלים תשמ"ב, עמ' 248 ואילך. הולך הוא בעקבות השיטה שיש להבין את דברי הרמב"ם כפשוטם ו"דברי סופרים" הוא כמשמעו; ובאשר לקושיא התמורה שגרמה לפירוש המקובל — כיצד מגדיר הרמב"ם קדושי כסף כמדברי סופרים, בעוד המתקדשת בהם חשובה כמקודשת מן התורה (לענין חיוב מיתה בזנותה. וכיו"ב) — קובע הוא בפשיטות, שבשעה שסבור היה הרמב"ם שקדושי כסף הם מדברי סופרים (קודם שחזר בו, כעדות בנו), אף סבר הרמב"ם שהמתקדשת בהם אינה אשת איש מן התורה: בזנותה לא תתחייב מיתה, ארוסיה לכהן לא יתירוה בתרומה, וכל כיו"ב. והדברים אינם אלא דברי תימה. לענין דברי הרמב"ם שקדושי כסף מדברי סופרים קיימות גרסאות שונות, וניתן לומר (אף שיש שחלקו גם בזה; ר' הרב' ק' כהנא, "המעין", תמוז תשל"ז), שהרמב"ם חזר בו. אך לענין המשפט המפורש ברמב"ם (פ"א מהל' אישות ה"ב) "ואשה שנקנית באחד משלשה דברים אלו היא הנקראת מקודשת או מאורסת. וכיון שנקנית האשה ונעשית מקודשת... הרי היא אשת איש, והבא עליה חוץ מבעלה חייב מיתת בית דין", — בזה אין כל חלופי גרסאות כלל ועיקר. ומפורש איפוא שאף במהד' בה היה כתוב שקדושי כסף מדברי סופרים, כתוב היה כמו כן שאף קדושי כסף גורמים לאישות דאוריתא, על כל תוצאותיה. ולא יתכן לייחס לרמב"ם דעה, שנוסף לכך שנסתרת היא מסוגיות הש"ס, שהרי לא חילקו חכמים בין קדושי כסף לשאר קדושיין לענין תוצאותיהם שמדאוריתא, אף הרמב"ם עצמו שוללה בפירוש. והשווה. מגיד משנה, אישות שם.

אינם י, אך מאידך מצויים הם בתרגום המיוחס ליונתן לדברים (יד כא). על הכתוב שם לא תבשל גדי בחלב אמו נאמר בתרגום 8:

לית אתון רשאין למיבשלא, כל דכן למיכול, בשר בחלב תרויהון מערבין בחדא.

כמו כן יש יסוד להניח שלימוד זה היה מצוי במכילתא דרשב"י לשמות (לד כו) 9. מקורות אלו הובילו לשינוי דעתו של הרמב"ם בעת כתיבת חיבורו, ועליהם סמך. מעתה יכול היה לקבוע, שאין איסור מן התורה אלא באכילת בשר בחלב, שעל הלימוד לאיסור זה יש ראייה שהוא מן התורה; אבל איסור ההנאה, אף שנדרש מן הכתוב, אינו מן התורה, הואיל ומקורו אינו כלול במקור איסור האכילה; וכיון שלא מוכח מדברי חז"ל שהוא מן התורה, חוזר הוא לכלל דרבנן, ולשיטתו בשורש ב 10.

מעתה הרי פשוט מדוע אין לוקים על איסור ההנאה, שכן לפי הרמב"ם בתיבורו איסור זה אינו מן התורה כלל. אין איפוא הוכחה מדוגמא זו לבניית הכלל האמור בשיטת הרמב"ם, כאילו אין לוקים על לאוין שאינם מבוארים בפשוטו של מקרא.

ב) הרמב"ם לא מזכיר כלל דין מלקות על איסור האכלת קטן נבלות; וכבר דייקו מכאן האחרונים, שאין לוקים על איסור זה לדעתו. ובטעם הדבר כתבו כמה אתרונים על-פי הכלל האמור, שהואיל והלאו נדרש מן הכתוב (ויקרא יא מב) לא תאכלום, שדרשוהו: לא תאכלום (יבמות קיד ע"א), ואין הפסוק מפורש איפוא לאיסור זה, לכך אין לוקים עליו 11.

7 וכבר העיר על כך מהר"ץ חיות במבואו למדרש רבה, דפוס וילנא עמ' XV.
8 וכבר ציין למקור זה לדברי הרמב"ם הגר"י ענגיל בספרו בית האוצר, ערך אין עונשין מן הדין, כלל ס אות ו, עי"ש.

9 כך שנינו במדרש הגדול שם (ירושלים תשט"ז, עמ' תשיד שו' 18): "לא תבשל וגו' — הרי זה בא לאסור בישולו, קל וחומר אכילתו". כנראה לקוחים הדברים ממכילתא דרשב"י שם, וכך סברו אפשטיין-מלמד שהכניסום למכילתא במהדורתם (עמ' 224), עפ"י מדה"ג. אין איפוא מקור מכאן לומר, שהרמב"ם לומד מדרשות הבאות רק במדרשי אגדה, כפי שסבר ללמוד מכאן י' לוינגר, דרכי המחשבה ההלכתית של הרמב"ם, ירושלים תשכ"ה, עמ' 110 והע' 68.

10 מן העניין לעמוד כאן על דרכו של הסמ"ג בעיבוד דברי הרמב"ם בסוגיא זו. וזו לשון הסמ"ג בלאוין קמ: "לא תבשל גדי בחלב אמו כתוב בתורה ג' פעמים... ותניא דבי ר' ישמעאל אחד לאיסור אכילה ואחד לאיסור הנאה ואחד לאיסור בישול... יש להסביר לתשובת המינין שלא שתק הכתוב מלאסור האכילה אלא מפני שאסור הבישול, כלומר אפילו בישולו אסור ואין צריך לומר אכילתו והנאתו". הסמ"ג מקבל להלכה את דרשת ר' ישמעאל, שכל שלושת האיסורים מן התורה, אך על הסברו של הרמב"ם לא רצה לוותר; לפיכך הכניסו למסגרת של "לתשובת המינין", והוסיף את איסור ההנאה, כאילו נלמד אף הוא מהסבר זה! ועי' במה שצוין בתורה שלמה, שמות כג אות רסט.

11 עיין פרי מגדים, או"ח שמג, אשל אברהם ס"ק ג; מנחת חינוך, מצוה יג אות א.

ברם, באמת נראה שאף כאן הרמב"ם הולך לשיטתו, שאין איסור נחשב מן התורה, אף שגדרש מן הכתוב, כל שלא נאמר בתלמוד שהוא מן התורה. שהרי כך היא לשון הרמב"ם בפרק יז מהל' מאכלות אסורות הל' כז:

קטן שאכל אחד ממאכלות אסורות או שעשה מלאכה בשבת אין בית דין מצווין עליו להפרישו, לפי שאינו בן דעת. במה דברים אמורים, בשעשה מעצמו, אבל להאכילו בידים אסור, ואפילו דברים שאיסורן מדברי סופרים.

הרמב"ם נוקט לשון "אסור" בלבד; אין הוא כותב שהמאכיל עובר בלאו, או שאיסורו מן התורה, ואף אין הוא מסמיק את האיסור לכתוב. האיסור אף אינו נמנה במנין המצוות שבראש הלכות מאכלות אסורות ושבראש החיבור. ונראה מכל זה בבירור, שלדעתו איסור ספייה לקטן אינו מן התורה כלל¹², ומן הטעם האמור.

(ג) בפרק ט מהלכות קרבן פסח הל' ז כתב הרמב"ם:

המאכיל כזית מן הפסח, בין מפסח ראשון ובין מפסח שני, למומר לעבודה זרה או לגר תושב או לשכיר, הרי זה עובר בלא תעשה ואינו לוקה, אבל מכין אותו מכת מרדות. ובן נכר האמור בתורה זה העובד אל נכר.

הטעם לכך שאין לוקים על לאו זה נתבאר בספר החינוך (מצוה יג), שהוא לפי שאפשר לעבור על האיסור אף ללא מעשה, ושיטת בעל החינוך היא שכל לאו שיש בו מעשה, אך ניתן לעבור עליו ללא מעשה — אין לוקים עליו, כאילו אין בו מעשה. ברם, אין כל יסוד להניח שאף הרמב"ם מודה בכלל זה¹³. ולפיכך הסביר ה"כסף משנה" שם, שלדעת הרמב"ם אין לוקים על לאו זה הואיל ובתורה נאמר "כל בן נכר לא יאכל בו", היינו שהאיסור על בן הנכר האוכל, ואילו להלכה אין האיסור — לשיטת הרמב"ם כאן — אלא על ישראל המאכילו, וכיון שאין האיסור מפורש בתורה אין לוקים עליו, אע"פ שהוא מדאורייתא¹⁴. וכאן המקור הראשון לכללנו.

והנה, בראש הלכות קרבן פסח כתב הרמב"ם במנין המצוות: "שלא יאכל ממנו מומר"; וכן כתב לענין תושב ושכיר. ומשמע, לכאורה, שהאיסור על המומר האוכל, שלא הזכיר כאן, כבגוף ההלכות, את המאכיל. וכבר הקשו האחרונים סתירה זו, ובהערות ר"ח הלר לספר המצוות במהדורתו (לא-תעשה קכח, הע' 14)

12 וכבר הביא בעל יד מלאכי, כללי הרמב"ם אות י, את מסקנת בעל כנסת הגדולה, חו"מ רס"י שנט, שכל שלא כתב הרמב"ם אלא "אסור", ללא ציון שהוא מדין תורה או שהעושה כן עובר בלאו, אין זה מן התורה, ע"ש.

13 עיין מגיד משנה לרמב"ם הל' שכירות פי"ג ה"ב שנקט בדעתו כלל הפוך, ועיין שדי חמד, כללים, מערכת ל כלל יב, שסיכם את הדיון בנושא.

14 על שיטת הצ"ח (פסחים עג ע"א) בביאור שיטת הרמב"ם, ראה מה שכתב ר"ח הלר, ספר המצוות במהדורתו, לא-תעשה קכח הע' 14.

אף הביא בשם אחד מן האחרונים, שהגיה בלשון הרמב"ם במנין המצוות כדי להתאימו לאמור בגוף ההלכות¹⁵.

אבל נראה שאין כאן סתירה כלל. כבר כתב הראי"ה קוק בקונטרס אחרון (סי' א) ל"שבת הארץ", שדרך הרמב"ם לנסח את המצוה בראש ההלכות לפי גדרה המופשט והעקרוני, ואילו בגוף ההלכות מדגיש הרמב"ם את צידה המעשי של המצוה, ועיין שם בדוגמתו¹⁶. ואף כאן זהו ביאור הדברים: גוף האיסור אינו במעשה ההאכלה, שאין קפידת התורה על מעשה ההאכלה, אלא על כך שבן הנכר אוכל; אך הואיל ואין התורה מכוונת את איסוריה אלא לישראל, לפיכך הביטוי המעשי של האיסור מכוון לישראל, למעשה ההאכלה. לפי שהתורה מקפידה על אכילת בן הנכר, לפיכך אסרה על ישראל להאכילו. מעתה מתיישבת הסתירה מעיקרה: במנין המצוות כתב הרמב"ם "שלא יאכל ממנו מומר", שכן גדרו המופשט של הלאו מכוון לבן הנכר, שקפידת התורה היא על אכילתו; אבל בגוף ההלכות, בביטוי המעשי של האיסור, מכוון הרמב"ם את הלאו לישראל המאכיל, שהוא ה"כתובת" המעשית של המצוה.

מעתה נמצינו למדים, מדוע אין לוקים על לאו זה: העובדא שאין הלאו מפורש בכתוב אינה מעלה ואינה מורידה, אלא סיבת הפטור ממלקות היא שהישראל המאכיל את בן הנכר אינו עובר על גוף האיסור; שהרי עצם קפידת התורה היא במעשה אכילתו של בן הנכר, ורק משום כך הוזירה את הישראל על האכלתו. נמצא שהעובר על קפידת התורה עצמה הוא בן הנכר, והלה מופקע מתורת לאו; ואילו הישראל המאכיל, אע"פ שעבר על אזהרת התורה, עצם המעשה האסור לא נעשה בידו ועל כן אינו לוקה. וזו כוונת ר"מ המאירי בחיבורו ליבמות (עא ע"א):

בן נכר... אין מאכילין אותו מבשר הפסח והמאכילו עובר בלאו, אלא שאינו לוקה, אהר שלא עשה הוא מעשה.

הרי שלא נימק את הפטור ממלקות בסברת החינוך, ואף לא בסברת הכס"מ; וכוונתו כפי שנתבאר¹⁷.

15 וראה גם פירוש רי"פ פרלא לספר המצוות של רב סעדיה גאון, לא-תעשה קעה, כרך ב דף קצה טור ז.

16 וכעין זה כתבו הר"א כהן, בית אהרן (עה"ת), הקדמה עמ' 7, ורי"ד סולוביצ'יק, על התשובה, ירושלים תשל"ז עמ' 44, עי"ש. וראה י' לוינגר, דרכי המחשבה ההלכתית של הרמב"ם, עמ' 19 והע' 15, שפקפק בדבר, אך דומה שבדוגמה שהביא אין כדי להוכיח אלא שעתים נימוקים אחרים גרמו לשינוי שבין הכותרת לגוף ההלכות, מלבד הנימוק האמור.

17 על השאלה, אם לאו דבן נכר מכוון לבן הנכר עצמו או לישראל המאכילו, עי' עוד תוס' הרא"ש ליבמות (ע ע"א), מנחת חינוך, מצוה יד אות א, ושו"ת מהר"ץ חיות סי' ב. במנחת חינוך שם קבע בדעת הסמ"ג (לאוין שנג ושנד), שחלוק הוא על הרמב"ם וסבור שבין בן נכר ובין בתושב ושכיר האיסור הוא לאוכל, ולא למאכיל,

נמצא שאף דוגמא זו אין בה כדי ללמד על הכלל האמור.

(ד) בעניין צפורי מצורע כתב הרמב"ם בפרק יא מהל' טומאת צרעת הל' ז:

והאוכל כזית מצפור השחוטה עבר על עשה ועל לא תעשה, שנאמר (דברים יד יב) וזה אשר לא תאכלו מהם — מפי השמועה למדו ש"זה" לרבות הצפור השחוטה.

וכבר הוכיח הרמב"ן בהשגותיו לספר המצוות (מצוות לא-תעשה ששכח הרב, מצוה ו), שלדעת הרמב"ם אין מלקות על לאו זה, שהרי לא מנאו בכלל הלוקים שבהל' סנהדרין; אלא שהרמב"ן תמה, שם, על שום מה פטרו הרמב"ם ממלקות. וב"משנה למלך" (פ"ט"ז מהל' טומאת אוכלין ה"י) פירש על-פי כללנו, שהואיל ואין האיסור מפורש בכתוב כלל, ורק מיתורא ד"וזה" הוא נלמד, לכך אין לוקים עליו אע"פ שהוא לאו מן התורה.

ברם אף כאן נראה שסיבה אחרת לדבר. בשורש ט שבספר המצוות ביאר הרמב"ם שבעניין לאו שבכללות מצויים שני מינים: לאו אחד הכולל כמה איסורים, כגון לא תאכלו על הדם (ויקרא יט כו), שהוא לפי גיסוחו איסור אחד, אך נדרש לכמה ענינים (עי' סנהדרין סג ע"א); וכן לאו שלפי גיסוחו כולל כמה איסורים, אלא שכללחם התורה באזהרה אחת, וכגון אל תאכלו ממנו גא ובשל מבשל (שמות יב ט). בסוג הראשון אין מלקות כל עיקר, ובסוג השני לוקה מלקות אחת, עיין שם.

הרמב"ן בתמיהתו על הרמב"ם שם כותב, שהואיל ובסוג האחרון סובר הרמב"ם שלוקה עכ"פ מלקות אחת, הרי תמוה מדוע פטר ממלקות את האוכל מצפור השחוטה, שאע"פ שהאזהרה "וזה אשר לא תאכלו מהם" היא לאו שבכללות, שיש בכללה נוסף לאיסור צפורי מצורע אף איסור עופות טמאים, הנשר הפרס והעזניה וכי שבהמשך הפסוק, מכל מקום לוקים בזה מלקות אחת לשיטת הרמב"ם. נמצא

שהרי כתב שם, בשני האיסורים, "שלא יאכל ממנו", ולא הזכיר את המאכיל. אך נראה שגם הסמ"ג מודה שכל שמדובר בגוי האיסור אינו מכוון אלא לישראל המאכילו. שהרי ברמזי הלאוין שבראש ספרו כתב הסמ"ג בלאו שנג: "שלא יאכל משומד מן הפסח, שנאמר כל בן נכר לא יאכל בו, שנתנכרו מעשיו". ובלאו שנד: "שלא להאכיל בשר פסח לגר תושב". והחילוק ברור: בן נכר לשיטתו אינו אלא ישראל מומר, שנתנכרו מעשיו לאביו שבשמים, ולפיכך האזהרה היא לאוכל עצמו; משא"כ תושב ושכיר, שהם גויים, ואין התורה מזהירה אלא את הישראל המאכילם. אבל הרמב"ם שהגדיר (הל' ק"פ שם) שבן נכר הוא כל העובד אל נכר, והרי אף גוי במשמע, שפיר כתב אף בבן נכר שאין האיסור אלא למאכיל, שהרי אין אזהרה לגוי. ונמצא שאין המחלוקת בין הרמב"ם לסמ"ג אלא בגדר בן נכר, שלסמ"ג, בעקבות הגמ' בפסחים (צו ע"א) ובזבחים (כב ע"ב), אינו אלא ישראל מומר, ולרמב"ם, עפ"י המכילתא (מסכתא דפסחא פט"ו), הוא אף גוי. ובגוף המצוות, שם כתב הסמ"ג אף בתושב ושכיר "שלא יאכל ממנו" — אם אינו ט"ס, הרי הוא מושפע מלשון הכתוב ומניסוח הרמב"ם בראש ההלכות, וכבר נתבאר בפנים שאינו סותר לכך שהאיסור על המאכיל.

שהרמב"ן פירש את הכתוב כך: "לא תאכלו מ" — (א) "וזה", היינו צפור השחווטה, (ב) "הנשר הפרס והעזניה" וכו', היינו איסור עופות טמאים. וא"כ הרי זה לאו שבכללות מן הסוג השני, שבאזהרה אחת כללה התורה שני איסורים מפורשים ונפרדים.

אך לשיטת הרמב"ם נראה שגם תיבת "וזה" מוסבת, כפשוטו של מקרא, על העופות הטמאים, אלא שמלמדת היא — מחמת יתורה — גם על איסור הציפור השחווטה. ונמצא שזהו לאו שבכללות מן הסוג הראשון, שאיסור אחד, "וזה אשר לא תאכלו מהם", מתפרש לכמה ענינים, הן לעופות טמאים והן לצפורי מצורע, והרי זה כ"לא תאכלו על הדם". ובסוג זה הרי שיטת הרמב"ם שאין מלקות כל עיקר, ונמצא שפטורו ממלקות של האוכל מצפור השחווטה מחוור וברור¹⁸.

(ה) הענין האחרון שפירשוהו אחרונים על-פי הכלל האמור הוא ענין טהרה ברגלים. וזו לשון הרמב"ם בפרק טז מהל' טומאת אוכלין הלכה י':

כל ישראל מוזהרין להיות טהורים בכל רגל מפני שהם נכונים ליכנס במקדש ולאכול קדשים. וזה שנאמר בתורה (ויקרא יא ח) ובנבלתם לא תגעו — ברגל כלבד, ואם נטמא אינו לוקה. אבל בשאר ימות השנה אינו מוזהר.

שיטת הרמב"ם איפוא שדין טהרה ברגלים מדאורייתא, ופטורו ממלקות נתפרש בידי ה"משנה למלך" שם על-פי כללנו, שהרי לפי פשוטו של מקרא אין הענין מוסב על רגלים דוקא. אלא שכאן אין צורך להאריך, שכבר ביאר את הענין יפה רבי יהודה עדיל בספרו "איי הים" (ראש השנה טז ע"ב, אוסטרחה תקצ"ה). ראשית, קובע הוא, אין הענין שייך לכלל האמור, שהרי כאן האיסור להטמא ברגל אינו נוגד את הפשט כלל, אלא ההיתר להטמא בשאר ימות השנה הוא הנוגד לפשט. ובאשר לטעם הפטור ממלקות, מבאר הרי"ע שמלשון הרמב"ם, "כל ישראל מוזהרין להיות טהורים", מוכח שאין כאן איסור לעשות את מעשה ההיטמאות, אלא חיוב להיות טהורים, ואין מעשה ההיטמאות אלא האמצעי שעל ידו מבטל את חובת הטהרה, וממילא אין כאן מלקות. והדברים נראים ברורים.

*

נתבאר, איפוא לענ"ד, שאין יסוד לכלל האמור בשיטת הרמב"ם, ולעולם כל שהלאו אמנם מדאורייתא אף לוקים עליו; ובדרך הלזכנו נתבררו אף כמה גופי הלכות במשנת הרמב"ם.

18 ברי שאין לתמוה לפי זה כיצד חייב האוכל עופות טמאים מלקות, אף שזהו לאו שבכללות מן הסוג שאין לוקים עליו; שהרי לאיסור עופות טמאים מקור נוסף, והוא בויקרא יא יג: ואת אלה תשקצו מן העוף לא יאכלו וגו', ושם אין הלאו מכוון אלא לעופות טמאים ואינו לאו שבכללות.

עוד על ברכת הארץ

[ועל גירסא אחת בבבלי סוטה ל"ו ע"א]

ב"המעין" ניסן תשמ"ג נתפרסם המאמר "על ברכת הארץ", בו מציע המחבר לכוון בברכה שניה שבברכת המזון לצאת משום ברכה על המצוה של ישיבת ארץ ישראל, בהסתמכו בזה על דעת הרחש"פ פרנק בעהמ"ס "תולדות זאב" ועל דעת הרב מ"א וועבר בהקדמתו לספר "תמורת תודה" (ובניגוד לדעת הרב י"ל הכהן מיימון במאמרו בסוף קיצור שו"ע בהוצאת מוסד הרב קוק, ולדעת עוד אחרים הסוברים, מטעמים שונים, שכלל לא נתקנה ברכה על מצוות יישוב ארץ ישראל). כמקור קדום לברכה על ישיבת ארץ ישראל באמצעות ברכת המזון מובא במאמר הנ"ל ב"המעין" המעשה בדניאל וסיעתו שבעלותם לארץ אמרו "מוטב שנאכל סעודת ארץ ישראל ונברך על ארץ ישראל" (שה"ש רבה, ה', ד').

נראים הדברים, אף שבמחשבה ראשונה נראית דעה זו כחידוש, הרי היא מתיישבת עם המקורות העוסקים בברכת הארץ שבברכהמ"ז. הגמרא בברכות מ"ח ע"ב קובעת אמנם שלשלושת הברכות של ברכהמ"ז יש עיקר מן התורה: "תנו רבנן, מנין לברכת המזון מן התורה, שנאמר, ואכלת ושבעת, וברכת — זו ברכת הון, את ה' אלקיך — זו ברכת הומון, על הארץ — זו ברכת הארץ, הטובה — זו בונה ירושלים וכו'". אף סדר התקנת הברכות מתואר שם: "אמר רב נחמן, משה תקן לישראל ברכת הון בשעה שירד להם מן, יהושע תקן להם ברכת הארץ בשעה שנכנסו לארץ...". הוזה אומר, אמירת ברכת הארץ נתבקשה דווקא כשנכנסו ישראל לארץ, והיו בגדר "עובר לעשייתה" של מצוות ירושה וישיבה, ולא בזמן היותם במדבר, על אף שכבר אז היתה הארץ כלשון הכתוב, נתונה לאבות ומובטחת לבנים, וניתן היה להחיל עליה את הנוסח "שהנחלת לאבותינו". הדברים מבוארים גם מהמשך הסוגיא שם:

"תניא, רבי אליעזר אומר, כל שלא אמר ארץ תמדה טובה ורחבה בברכת הארץ... לא יצא ידי חובתו".

ומסביר בבית יוסף בשם שיבולי הלקט (או"ח, סי' קפ"ז): "פירש הר' בנימין, לפי שראה יהושע את משה רבינו ע"ה שחמד ליכנס לארץ והתפלל עליה, וגם אבות העולם חמדו ליכנס וליקבר שם, כיוון שזכה הוא ליכנס שם תיקן בברכת הארץ ארץ חמדה".

ועוד יותר בהירים הדברים במדרש רבה, במדבר, פרשה כ"ג, על הפסוק "כי אתם באים אל הארץ כנען" שבפרשת מסעי (במדבר, לד ב, וכן הוא בתנחומא על פסוק זה):

"הלכה, עד שלא נכנסו ישראל לארץ כיצד היו מברכים על המזון. שנו רבותינו עד שלא נכנסו לא"י היו מברכים ברכה אחת הון את הכל משנכנסו

לארץ ישראל היו מברכים על הארץ ועל המזון... ואין לך חביבה מכולם יותר מברכת על הארץ ועל המזון, שכך אחז"ל כל מי שאינו מזכיר בבהמ"ז על הארץ ועל המזון ארץ חמדה וברית ותורה וחיים לא יצא ידי חובתו, אמר הקב"ה חביבה עלי ארץ ישראל יותר מן הכל" וכו' וכו' עד סוף המאמר שם: "... להודיעך שאין חביבה כא"י, א"ל הקב"ה למשה הן הארץ חביבה עלי, שנאמר, ארץ אשר ה' אלקיך דורש אותה תמיד, וישראל חביבין עלי, שנאמר, כי מאהבת ה' אתכם, אמר הקב"ה, אני אכניס את ישראל שהן חביבין עלי לארץ, שחביבה עלי, שנאמר כי אתם באים אל הארץ כנען".

גם פרשת ברכת המזון שבתורה בפרשת עקב (דברים, ה, ז"י) כפשטה עוסקת בראש ובראשונה בענין הכניסה לארץ. הפרשה מתחלת בפסוק "כי ה' אלקיך מביאך אל ארץ טובה" וגו' ומסיימת "ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלקיך על הארץ הטובה אשר נתן לך". הברכה על המזון שאכלנו ושבענו היא ההודמנות שקבעה התורה לברך את ה' אלקינו על הביאה לארץ ועל נתינתה לנו.

ראיה לתלות זו שבין ברכת הארץ לבין קיום בפועל של מצוות ירושת ושיבת א"י, ניתן למצוא בסוגיא בברכות כ' ע"ב. הגמרא דנה בבעיה האם נשים חייבות בבהמ"ז מדאורייתא או מדרבנן, ולא פושטת בעיה זו. ואכן בשו"ע אור"ח, קפ"ד, א', מובא הדבר כספק ולכן אין הנשים מוציאות בברכתן את מי שמחוייב מהתורה בבהמ"ז. צד הספק שמא חיובן הוא רק מדרבנן מוסבר ע"י רש"י שם: "או דרבנן דכתיב על הארץ הטובה אשר נתן לך, והארץ לא ניתנה לנקבות להתחלק, ואי משום בנות צלפחד, חלק אביהם הם נטלו שהיה מיוצאי מצרים".

יוצא איפוא, לפי צד זה של הספק, שמי שאינו שייך בחלוקת הארץ הפיזית אינו יכול להיחשב במלוא המשמעות כמי שהארץ נתנה לו, וממילא הברכה על ירושת הארץ ונחילתה אינה שייכת בו מהתורה, אלא רק מכח תקנת חכמים. לפי אותו צד של הספק, חובת הברכה חלה על מי שבפועל מקבל חלק בארץ, ורק חכמים הרחיבו את החובה גם על הנשים מאחר והארץ היא נחלה לכלל עם ישראל, וגם הן מצוות על ישיבתה. גם לפי הצד השני של הספק הגורס שחיובן הוא מדאורייתא משום שברהמ"ז היא מצוות עשה שאין הזמן גרמא (רש"י שם) ברור שאינו צריך לחלוק על כך שברכת הארץ היא על עצם ירושת וישיבת ארץ ישראל, אלא שלצד זה הנשים שייכות בירושה וישיבה בתוך כלל עם ישראל.

מן הראוי להעיר כאן שתי הערות בקשר לסגנון של ברכת הארץ. ההערה הראשונה נוגעת למלים "שהנחלת לאבותינו". ניתן להבין שהכוונה היא שהארץ הובטחה וניתנה בראשונה לאבות, ואנו זכינו בה רק מכח נחלת אבותינו. אולם, ניתן גם להעלות השערה שייחכן שהנוסח המתאים לברכה על עצם קיום מצוות ירושת וישיבת ארץ ישראל היה "שהנחלתנו", ואולי רק עם חורבן הארץ והיציאה לגלות, או שמא רק בחז"ל, נתקן הנוסח "שהנחלת לאבותינו". ואכן, בשבולי הלקט סימן קנ"ז, על פי כתב היד משנת רס"א (המכונה ע"י ר' שלמה באבער "כתב יד ב"), מצאנו:

"כתב אחי ר' בנימין גר"ו, נודה לך ה' אלוקנו שהנחלתנו ארץ חמדה. תניא, ר' אליעזר אומר, כל שלא אמר ארץ חמדה טובה ורחבה בברכת הארץ לא יצא י"ח, פירש אחי ר' בנימין גר"ו, לפי שראה יהושע וכו'" (המשך כמצוטט בבית יוסף המובא לעיל).

אמנם בכתב יד א' חסרה פיסקא זו, והענין מתחיל במלים "לפי שראה יהושע...". אך אין ספק שזו השמטה בכתב יד א', שכן ההתחלה "לפי שראה יהושע" הנה מקוטעת ואינה מתקשרת לדברים הקודמים. ואם נקבל את הפיסקא שבכתב יד ב' כמלאה ומדוייקת, הרי לנו נוסח קדום ביותר מתחילת תקופת הראשונים, הגורס ש"הנחלתנו". ר' יצחק בן אריה יוסף דב בביאורו לסיפורו "סדר עבודת ישראל" — הוצאת רעדעלהיים תרכ"ח — מציין שרבים אומרים "שהנחלתנו" אלא שלדעתו טועים האומרים כן. בכל אופן יש לנו כאן עדות שהנוסח "שהנחלתנו" היה מקובל וידוע אצל רבים.

ההערה הסגנונית השניה מתייחסת להודאות שבברכת הארץ: "נודה לך" וכן "ועל הכל אנחנו מודים לך". הודאות אלו, שהצורך באמירתן נקבע כבר בגמרא (ברכות מ"ט ע"א: "ר' אבא אומר צריך שיאמר בה הודאה תחילה וסוף"), יכולות אולי ללמד שענין הזכרת ארץ ישראל בברכת הארץ הוא בדרך של מתן תודה והכרת טובה לקב"ה על ההנאה והתועלת הצומחים לנו מארץ ישראל, מעין התכלית של ברכות הנהנין, ולא כענין ברכת המצוות (שתכליתה, בתמצית, הזכרת ה' בורא העולם ומצווה המצוות שהוא מקור הברכות והשפע הרוחני שיושפע עלינו מקיום המצוות). אולם מסתבר שהברכה כוללת את שני הענינים גם יחד, ודווקא ענין ההודאה הוא הטפל ביניהם. כך מסביר זאת הב"ח באו"ח סי' קפ"ו, על דברי הטור הפוסק שאין להזכיר שוב הודאה קודם חתימת הברכה, ואלו דבריו: "ואין צריך לומר קודם החתימה ונודה לשמן הגדול סלה באמת ברוך אתה ה' על הארץ ועל המזון. גראה שאותן שנהגו כך סבירא להו דלשון תחילה וסוף משמע בסופו ממש כמו בתחילתו ממש, ואילו ועל הכל אנחנו מודים לך הוא באמצע, ודוקא בסוף ממש דה"ל סמוך לחתימה מעין פתיחה. ורבינו הכריע שאין לאמרו דאין להוסיף, וסבירא ליה כיון שעיקר ברכה נתקנה על הארץ, אם כן עיקר הפתיחה היא שהנחלת לאבותינו ארץ חמדה, וזהו אמרו גם כן סמוך לחתימה ככתוב ואכלת ושבעת וגומר על הארץ הטובה אשר נתן לך, וחוחם ברוך אתה ה' על הארץ ועל המזון, אבל הודאה תחלה וסוף אינו עיקר לברכת הארץ אלא טפלה לה, ולפיכך לא היא הודאה פתיחה לברכה זו".

לאור המקורות הנזכרים לעיל מובן מדוע דניאל וסיעתו, בעלותם לארץ, כשהגיע לידם קיום מצוות יישוב א"י, הזמינו עצמם לברך על מצווה זו באמצעות ברכת המזון. ועוד יותר מאירים הדברים שבסוגיא בסוטה ל"ו ע"א, עפ"י גירסת הגר"א באדרת אליהו, כמו שהובא ע"י ידידי ר' יצחק אמיתי במאמר "בענין ברכת הארץ" ב"המעין", תשרי תדש"ם. הגר"א באדרת אליהו (פרשת ראה, יא, כט, ולא "דברים כט" כמצויין ב"המעין" שם) מתאר את יום כניסת עם ישראל לארץ ישראל, מעמד הר גריזים, הברכות והקללות, בנין המזבח, סידתו בסיד וכתובת התורה עליו, הכל כמצוות התורה בדברים כ"ו. ובהמשך כותב הגר"א:

"וקפלו את האבנים והקריבו עולות ושלמים ואכלו וברכו ברכת המזון ובגמרא (סוטה לו ע"א) נמצא ט"ס וברכו וקללו, כי הברכות והקללות היו קודם המזבח והקרבת הקרבנות. וצ"ל וברכו, פירוש ברכת המזון. לכן אמרו וברכו כי יהושע תיקן להם ברכת הארץ באותו היום...".

~~בגמרא~~

גירסא זו של הגר"א מוזכרת, הן ע"י הרש"ש והן ע"י מצפה איתן על הגמרא בסוטה שם, והאחרון אף רוצה להבין שהגירסא הנכונה בגמרא היא למחוק את המלה "וקללו", ולכתוב במקומה "ברהמ"ז", כלומר, שבגמרא נאמר במפורש שברכו ברכת המזון.

בכל אופן, לפי תיקון הגירסא של הגר"א ברור לגמרי שהתקנת ברכת הארץ ע"י יהושע היתה בעצם התקנת ברכת המצוות על הכניסה לא"י ועל ירושתה ושיבתה, ואשר על פי הפסוק בתורה היה צריך לברך ברכה זו בברכת המזון.

גאונותו של הגר"א בהגותו אינה צריכה חיזוק והסכמה. אף על פי כן נמשך הלב לבדוק כיצד נשתרבה המלה "וקללו" לנוסחת הגמרא המודפסת ש"לנו". האם אמנם מצוי מקור בכתב לגירסא המוגהת ע"י הגר"א?

ואכן, בכתב היד הקדום ביותר של מסכת סוטה, הידוע ככתב יד וטיקן 110 אשר הועתק בשנת קמ"א ע"י יהושעיה בר' אברהם ממשפחת יוסף המעוני (מהדורה פקסימילית בת 135 עותקים יצאה לאור בהוצאת מקור בע"מ, ירושלים תשל"ב) מוצאים אנו את נוסחת הסוגיא (עמ' 52 עמודה ב' במסכת סוטה), ששתי השורות הרלבנטיות הם כדלהלן:

"והעלו עולות וזבחים ואכלו ושמחו וברכו וקיל'
וקילפו את האבנים ובאו ולנו בגלגל שנ' והעברת".

משמעות המלה המקוצרת "וקיל'" שבסוף השורה הראשונה איננה בשום אופן "וקללו" אלא תחילתה של המלה "וקילפו" שבשורה הבאה. כתב היד מסודר בעמודות ישרות ככתיבת סת"ם, ובכל מקום שהשורה מסתיימת באמצע מלה מקוצרת המלה בצורה זו, ובמידה והקיצור אינו מוכר ושכיח חוזרת השורה הבאה על כל המלה בשלמותה. יש לכך דוגמאות רבות בכתב היד. כך באותו עמוד עצמו, בהמשך סוגיית הגמרא הדנה בצרעה שלא עברה את הירדן הגמרא מביאה את דברי ריש לקיש (לפי נוסח הגמרא המודפסת "שלנו") — "על שפת ירדן עמדה וזרקה בהן מרה וסימתה עיניהן מלמעלה וסירסתן מלמטה שנאמר ואנכי השמדתי את האמרי מפניהם...". והנה בכתב היד הנזכר שתי השורות הרלבנטיות הם:

"בהם מרת וסימת עיניהם מלמעלה וסירסם מלמ'
מלמטה שנ' ואנכי השמדתי את האמרי מפניכם".

הנה רואים אנו חזרה על המלה "מלמטה" בשלמותה לאחר שבשורה הקודמת נכתב "מלמ'". וכך הוא גם לגבי הקיצור "וקיל'" מהמלה "וקילפו" (דהיינו קילפו את האבנים מהסיד ולא כגירסת הגמרא "שלנו": "וקפלו"). (דוגמאות נוספות רבות לשיטה זו של כתיבה לשם שלמות צורת העמודות, אשר היתה מקובלת

באותה תקופה, יוכל הקורא למצוא בכתב היד של תקנות רגמ"ה — כתב יד גינצבורג — מוסקבה מס' 107 שנכתב בשנת פ"ט — אשר תצלומו צורף לכרך י"ז של האנציקלופדיה התלמודית שיצא לאור לפני חדשים מעטים.)

הקיצור "וקיל" מסביר גם כיצד נתגלגלה טעות הסופר שפיענחה את הקיצור כמלה נפרדת "וקללו" כגירסת הגמרות הנדפסות. יש להעיר שבתקופת כתב היד היו כתבי יד של הגמרא מועתקים בצורה ובתבנית אחידה, כמו העתקת ספרי תורה, ויתכן מאוד שהקיצור "וקיל" חזר בהעתקות אחרות באותה תקופה ושימש מקור לטעות בדורות מאוחרים יותר. הגה הרד"ק מצטט את הגמרא בגרסו "וברכו וקלסו" (בפירושו ליהושע ח, ל, וכך הוא בכל המהדורות הנדפסות של מקראות גדולות מהמהדורה הראשונה דפוס ונציה רפ"ד—רפ"ו). יש להניח שזהו הפענוח שהמעתיק של הגמרא שהיתה לפני הרד"ק פענח את הקיצור "וקיל".

העולה מכל האמור שהגירסא המקורית בגמרא היא "ואכלו וברכו" כפי שהגיה הגר"א והכונה לברכת המזון הכוללת את ברכת הארץ שנתקנה להם באותה שעה ע"י יהושע כברכה על כניסתם לארץ ישראל וישובה (גם המלה "ושתו" אינה מופיעה בכתב היד הנזכר. וכן לא בגירסת הגר"א באדרת אליהו שם, ואין צורך בהסבר המובא ב"המעין", תשרי תשד"ס).

עשיית המצוות מתוך אהבה שלא על מנת לקבל פרס

... מי שמכוין בהם לעשותן מאהבה כדין וכראוי שלא על מנת לקבל פרס עם עסקי העולם הזה, זה זוכה לחיי העולם הזה ולחיי העולם הבא (רמב"ן, ויקרא יח, ה), כאברהם יצחק ויעקב שעבדו מאהבה עם עסקן בעניני העולם הזה בענין זריעת האדמה, גם עבודת המקנה וזולתם מן העסקים הגופניים. רבינו בחיי, ויקרא יח, ה

על בירור דרכנו במדינה *

שאלות אחדות בעקבות מלחמת שלום הגליל.

תנועת שיבת ציון שבימינו, ייסוד ההסתדרות הציונית והקמת מדינת ישראל עוררו בעמנו שאלות-ייסוד, שהיה בהן — ועדיין יש בהן גם כיום — כדי לפלג אותנו. האם מותר לנקוט יזמה מדינית, כדי להחזיר גדחי ישראל לארצם, לפני בוא משיח צדקנו? האם נכון הוא לכבוש — או אף לרכוש בדמים — אדמות מאדמת א"י כדי לגאלן מן השממה וליישבן, או שמא יש בכך משום מרד באומות ומשום הפרת השבועה שהושבענו "שלא נעלה בחומה" (כתובות קיא.)? וכלום מותר הוא — לשם הצלת יהודים, לשם כינון ממלכתיות יהודית, למען בנין הארץ וכו' — להתחבר אל יהודים פורקי עול מצוות, שיש ביניהם מחללי שבת, אוכלי מאכלות אסורים ואף כופרים ומומרים להכעיס? הן לא מדובר בהתחברות חד-פעמית למשימה מוגדרת אחת, כי אם בשיתוף פעולה מתמיד וממושך לדורות! ואם תאמר, שאין פסול בעצם השותפות העסקית הזאת, כל עוד אנו נזהרים ומתרחקים משותפות לדבר עבירה, האם אין בהשתתפותנו העקרונית והממוסדת במפעל הציוני שהפך לממלכתי כדי לעשותנו אחראים — מכח הערבות ההדדית — לכל הנעשה במדינה שלא בהתאם להלכה? כיצד ייתכן, שנהא שותפים פעילים ברשות מחוקקת (הכנסת), הרואה עצמה ריבונית לחוקק חוקים, שאינם תואמים את ההלכה אלא במידה המתקבלת על דעת רוב חבריה? ומה הצדקה יש להשתתף כשופטים וכדיינים רבניים ברשות שופטת (מערכת בתי הדין), הפועלת לפי חוק-ייסוד חילוני ואשר בערכאותיה יושבים מלומדים, שלפי ההלכה פסולים הם לדון? על יסוד מה מרשים אנו לעצמנו לפעול במסגרת הרשות המבצעת על שלוחותיה השונות (הממשלה, המשטרה, הצבא וכו'), בשעה שברור לכל, שאין רשות זו מופעלת ושאין היא מפעילה אחרים בהתאם לכתוב בשלחן ערוך?

שאלות אלה והרבה אחרות כיוצא בהן — עתיקות הן, ואף גדונו בעשרות ספרים ומאמרים, למן ראשית צעדיה של תנועת המהפכה הלאומית שלנו, המכונה ציונות, כלומר זה למעלה ממאה שנה. פעמים רבות נקבע והוכח, שהתנועה הציונית אמנם תנועת מרד היא במידה מסויימת, אך יסודותיה בקשר הנצחי שבין עם ישראל

* דברי התנצלות: שורות אלה, הנכתבות לזכרם ולע"ג של אותם צורבי דרבנן, חיילי ישיבות ההסדר הי"ד, שנפלו חללים במלחמת של"ג, — אין בהן משום תשובה; אין בהן כדי ליישב את הדעת וכדי להשיב נפש. כל כולן אינן אלא שאלות ישנות וידועות, שבהעלאתן המחודשת יש אולי אף כדי גרימת צער נוסף לאלה שכואבים כבר. ואף על פי כן, לנוכח המבוכה, שפשתה בכל שכבות הציבור בישראל בחדשים האחרונים, נדמה לנו, שאין מנוס מלחזור ולתבוע תשובות ברורות ומובנות, מובנות ביחוד לתלמידי ה"הסדר", המזדהים עם הדרך, שבה בחרו חבריהם ג"ע, וממשיכים ללכת בה.

לארצנו. ללא ערגתם של צורות עמנו מתחילת הגלות הראשונה (במאה השמינית לפני הספירה) לארץ ישראל, ללא געגועיהם של אבותינו "על ירושלים עירך ועל ציון משכן כבודך", ללא כל אותם התמרורים והציונים, שהוצבו בדרכי הגולה כדי שלא תשתכח תורת א"י וכדי שמצוותיה לא תהיינה חדשות בעינינו כאשר ניגאל, ללא כל אותם הדינים והמנהגות והתפילות והמאמרים והפיוטים והגעגועים — לא יכול היה הרעיון הציוני למצוא בית-אחיזה בתודעת בני עמנו ובליבם, ולא היה בכחו לחולל תנועת-הגשמה שתביאנו עד הלום.

ואף על פי כן מתברר דווקא כיום יותר ויותר, שלא יושבו המחלוקות, ששאלות מן הסוג הנ"ל עוררו בקרב נאמני בית ישראל. אדרבה, חייבים אנו להודות, שחילוקי הדעות קיימים עד היום הזה ואולי אף מחריפים והולכים. בין חכמי התורה שבימינו יש לא רק "ציונים" שלמים (וחוששני, שהם — מבחינה מספרית — המיעוט), אלא גם לא-ציונים ואנטי-ציונים, שדברם נשמע ושונוע להם כח-השפעה, ללא קשר לעמדותיהם הפרגמטיות ולמידת ההתאמה (או העדר ההתאמה) שבין דבריהם ו"גילויי הדעת" שלהם — המכונים לא פעם "דעת תורה" — לבין זיקתם וזיקת מפעליהם ומוסדותיהם להסתדרות הציונית ולמוסדות המדינה, אשר הם שוללים את צדקת קיומה — למעשה או להלכה. כל זה ידוע: הדברים עתיקים ואינם צריכים פירוט.

אכן, הדברים עתיקים וידועים, אך נדמה לנו, שמלחמת שלום הגליל הגבירה את המבוכה הרוחנית, וממילא הגדילה את הצורך בהתווית דרך ברורה, מעוגנת בש"ס ובפוסקים, מוסכרת ביסודותיה, כדי שההולכים בה יהיו בטוחים בצדקתם ומסוגלים להשיב לעצמם ולזולתם, מדוע הם דבקים בה ואינם בוחרים בדרך אחרת, המוצגת לפנייהם כטובה יותר וככשרה יותר (אף אין נרתעים מלהשתמש בלשון "קדושה" ביחס לדרך האלטרנטיבית דוקא, להבדיל, כביכול, בין קודש לחול...), ושהיא אכן במובנים רבים קלה יותר ונוחה יותר. ההליכה בדרך הקשה מחייבת בירור תמידי, ואין להסתפק בטענה שזוהי דרכנו ובה נמשיך.

רגילים אצלנו להרבות דיון וויכוח בשאלות "גיוס בני הישיבות" וכיו"ב. הטיפול בשאלות אלה תוך הדגשת חשש ביטול תורה, חשש מיעוט הדמות הדתית של המתגייס ותוך העלאת טענה זו או אחרת הכרוכות במסגרת הצבאית. "טיפול" זה מסלף לחלוטין את הבעייה ומסיט את הדיון לשאלות משניות — לא תפלות ולא טפלות, אך בכל זאת משניות — אגב העלמת שאלות היסוד ודחיקתן מן התודעה.

אחת משאלות היסוד "המודחקות" האלה — כך נראה לנו — היא השאלה: כיצד מותר לאדם מישראל להרוג וח"ו להרג, כאשר ההכרעות המיבצעיות, שעל פיהן הוא חייב לפעול ומוכרח לפעול בהיותו חייל, נמצאות בידי מומחי צבא, שאינם שוקלים שיקול הלכותי, וכאשר ההכרעות המדיניות, המחוללות את המיבצעים, מוכרעות בידי מדינאים, שסמכותם, מניעיהם ושיקוליהם — חילוניים הם במידה הגוברת והולכת ?

והנה, לדעת הרבה ממעצבי "דעת הקהל" שלנו, מלחמת של"ג שונה מקודמותיה בכך, שהיא "מלחמת ברירה". גם אם יש להטיל ספק בצדקת הנתה זו, אין להתעלם

מכך שלא מעטים חושבים כך. משמעותו של דבר זה לענייננו היא, שלא נוכל עוד להשיב את שרגילים היו לומר לאותם יחידים, שכבר בימי טרום-מדינה התייסרו בדילמה המצפונית הקשה: כיצד נחיה בארץ הזאת בלי להרים תרומה לבטחונה ע"י הצטרפות ל"הגנה" (או לארגון צבאי אחר), אך מאידך גיסא כיצד נצטרף מרצון למערכת צבאית ונתחייב להרוג אחרים ולסכן חיי עצמנו על פי פקודותיהם של אנשים, שהם בסופו של חשבון שליחי ההסתדרות הציונית, המתוארת לעיל? — רגילים היו להשיב, שמלחמת הגנה — מלחמת מצוה היא, שמלחמה בימינו מוכרחה להתנהל לפי הוראות המומחים לכך (כדרך שמרפאים חולים תוך מתן תוקף הלכתי להוראות הרופאים), ועוד ועוד.

במלחמת שלום הגליל נהרסה ב"ה התשתית הצבאית של המחבלים ובכל זאת טוענים רבים שאכן זאת היתה "מלחמת ברירה". אם כך, יש חשיבות בעיון בקטע אחד מתוך פירוש הרמב"ן לתורה*.

ידועה תמיהת חז"ל (תנחומא חוקת כה) על שמשה רבנו ירא מלתקוף את עוג מלך הבשן, עד שהקב"ה אמר לו (במדבר כא: לד; דברים ג: ב): "אל תירא אותו כי בידך נתתי אותו...". מה שאינו כן לגבי סיחון מלך האמורי. חז"ל דרשו מה שדרשו (ותמצית דבריהם מובאת ברש"י לשני המקומות הנ"ל, בחוקת ובדברים), אך "על דרך הפשט" פירש את הדברים הרמב"ן, ואלה דבריו (סוף פ' חקת):

ועל דרך הפשט לא היה בדעתו של משה להוריש עתה לישראל ארץ סיחון ועוג... והנה סיחון יצא לקראת ישראל המדברה וילחם בם בעל כרחם, אז הודיע השם (דברים ב: לא) 'ראה החילותי תת לפניך את סיחון ואת ארצו החל רש', כי מכאן התחיל בכיבוש שבעה עממים. אבל עוג אסף כל חילו אדרעי (שם ל: א), והיא עיר בקצה גבולו, והיו ישראל יכולים לגטות מעליו, כאשר נטו מעל עשו; והשם אמר לו: אל תירא אותו ולך אצלו והתגר בו מלחמה, כי בידך נתתי אותו.

סיחון תקף. והמלחמה בו מלחמת הגנה היתה, מלחמת "אין-ברירה", שממנה התחיל כיבוש...! עוג לא תקף, ועל כן ירא משה רבנו מלהתגרות בו מלחמה, עד שנצטווה על כך מאת הקב"ה. — ולא שיירא משה רבינו "מזרוע בשר",

"כי עמו ה' אֵלֵהֵינו וכל הגויים כאין נגדו מאפס ותוהו נחשבו לו, והוא המזהיר את ישראל (דברים לא: ו): "אל תיראו ואל תערצו מפניהם", והוא המאשים אותם ביראתם כענין שנאמר במרגלים (דברים א: כט-ל): "ואומר אליכם לא תערצון ולא תיראון מהם, ה' אֵלֵהֵיכֶם הוא ילחם לכם...".

(מדברי הרמב"ן במקום הנ"ל),

* וכאן מוטלת עלי החובה הנעימה להביע תודתי העמוקה למורת, פרוס' נחמה ליבוביץ, שהודות לאחד מגליונותיה לעיון בפרשת השבוע (חוקת תש"ט) למדתי לראשונה דברי רמב"ן אלה בהיותי חייל, ושהודות לדבריה המחכימים עמדותי על משמעותם האקטואלית.

משה רבינו ירא יראת חטא ונמנע מלהלחם במי שלא הגיעה השעה לכבוש את ארצו, באין הכרח גמור להתגונן בפניו עתה ע"י התקפה כוללת ויזומה.

מלחמת שלום הגליל חידדה והחריפה את השאלות הקיומיות, שכל ירא שמים חייב לשאול את עצמו בשעה זו ושכל מחנך חייב לסייע כמיטב יכולתו במתן תשובה להן. חז"ל לימדונו (ברייתא דקנין תורה ו'), שהתורה נקנית על ידי מי ש"נושא בעול עם חברו", ולא דווקא ע"י מי שפורש לארבע אמות של הלכה ומשאיר לאחרים את מילוי התפקידים התיוניים ואת פתרון בעיות ההלכה החמורות הכרוכות בהם.

והנה, עד כה הודגשה בשורותינו הבעייתיות שבמישור האישי והטכני, כגון הקושי לשרת בצבא ויחד עם זאת לקיים מצוות שבת, כשרות, תלמוד תורה וכו' ולקיים את מה שאפשר לכנות "רמה דתית נאותה" בכל תחומי החיים. ואילו הדיונים שבמישור הציבורי היו קשורים בדרך כלל בשאלות של א"י השלמה, של ויתור על שטחים שנכבשו וכיו"ב. לאור המאורעות של השנים האחרונות הכרח הוא לע"ד להחזיר למרכז הדיון את הבעיות העקרוניות, הקשורות בעצם החיים במדינת ישראל.

הן ברור הוא, שחיים אלה כרוכים כגחלת בשלהבת, בבחינת פסיק-רישא גמור, בקיומה של מערכת בטחון המופעלת ע"י ממשלה; והממשלה הזאת, שהיא היבנית להחליט על מלחמה ושלום — ולא רק על "הגנה" — לפי מיטב הבנתה ושיקוליה, ממשלה חילונית היא, גם אם שריה, מיעוטם או רובם, דתיים. כלום יעלה על הדעת, שרק בדיעבד — ולא לכתחילה — מותר לגור בימינו בארץ ישראל? בין כך ובין כך — היצויר, כי נהיה אדישים לטיב ההכרעות של השלטונות שלנו אף בדבר, שהתורה הקפידה עליו יותר מכל? ומאידך, כיצד נפעל במלוא הלהט הדרוש 'בלי לירוא וכלי לערוץ', על פי אותן ההכרעות עצמן?

ולולי דמיסתפינא הייתי אומר: תורת ההסדר טעונה ביסוס מחודש, לא מפני שהיא מאפשרת פחות שעות של לימוד תורה ממה שמתקיים במקומות אחרים, אלא משום שבני תורה, המשרתים בצבא על יסוד "הסדר" יזום עמו, מבליטים בכך את השותפות המוסרית ומהווים בשל כך כעין תעודת-הכשר של המדינה ושל מערכת בטחונה. משוואה זו של הסדר—הכשר יש ללבנה ולהסבירה בשפה המובנת לכל, ואת זאת באו שורות אלה לבקש מאת רבותינו המוסמכים לכך.

תורה לשמה במציאות ימינו

הערה

באתי להעיר על מאמרו של מוה"ר קלמן כהנא שליט"א ב"המעין" (תשרי שתד"מ) ובמיוחד על פירושו (הערה 8, שם) של דברי הספרא (ויקרא כו, ג): "אם בחקותי תלכו... להיות עמלים בתורה". והוא פירש שם שעמל בתורה "אין הכוונה ללימוד התורה כדי לדעת היאך לקיים מצוה זו או אחרת... ובפני עצמו עומד החיוב ללימוד עיוני של תורה — תורה לשמה כחיוב בפני עצמו, וזהו בחוקותי תלכו — שתהיו עמלים בתורה".

בדברי הראשונים אנו מוצאים שת"ת לשמה היינו, כמו בכל מצוה, מתוך אהבת המצוה וחיבת המצוה. גם מוצאים שת"ת חייב להיות על מנת לעשות ובלי זה אינה לשמה, ואולי אין בה מצוה כלל. וכמדומני הכוונה בכל זה היא שה"לשמה" של ת"ת הריהו כבכל מצוה, מתוך חיבת המצוה; אלא שיש כאן תנאי — אם אינו לומד על מנת לעשות אין שם של ת"ת חל על הלימוד כלל, והרי זה כגון מי שסופר ספירת העומר לשמה, מתוך אהבה לה; שצוה על כך ומתוך חיבת המצוה, אלא — שאומר את הנוסח מתוך הסדור ואינו מתכוין כלל לספור, שודאי לא יצא. והרי זה כמו שכתב הרב כהנא שם ששם "תורה" חל רק על דבר המורה לנו את הדרך. (פרטי מראי מקומות לנ"ל ראה בס' שערי ת"ת, עמ' י"ג).

ולפי זה עלינו לפרש את הספרא הנ"ל שאמנם הניגוד הוא, כדברי הרב המחבר שליט"א, בין חוקים (לימוד התורה) ומצוות (קיומה) אבל באופן קצת שונה מדבריו, והיינו שעמל התורה המדובר עליו הוא בירור כוונת התורה בעוד שמירת המצוה היינו משנה, כלומר הלכה פסוקה (בעוד "ועשיתם אותם" היינו קיום המצוות). עמל התורה הוא העמל הדרוש להבין טעם המצוה כדי שנוכל לדמות מילתא למילתא ולקיים כוונת המשנה בחיים המסובכים. וכך כתב מפורש בקהבן אהרן על הספרא הנ"ל: "שתהיו עמלים בעיון התורה. וקרא לעיון התורה הליכה, כפי זה, לפי שאין התכלית בלימוד הלימוד, אלא המעשה הוא התכלית. ואם כן, בהיות האדם לומד ועומל בתורה, הוא הולך להשיג תכלית חוצה לו, והוא המעשה".

הערתי על כך, מפני שמאד נפוצה הטעות כאילו ת"ת לשמה הוא ח"ו מגמה "אינטלקטואלית-שכלית" גרידא. ואינו כן, אלא הוא רחישת הנהיות לחיים — לגחותנו בשאפותינו הכלליות, בהתנהגותינו על פרטותיה, ובפתוח מידותינו האישיות. דעתי שגם הרב המחבר שליט"א התכוין להגן נגד טעות זו ולא באתי אלא לחזק דבריו בזה על ידי הבאת פירוש אחר על מימרא שעלולה לתת יד לטעות זו.

יהודה לוי

יונה עמנואל

הרב אלכסנדר דינקל זצ"ל

יש רבנים שבהסתלקותם מורגש חלל ריק, מקומם מיותרם ורבים מצטערים על האישיות הנעלה שהלכה לעולמה. ישנם תלמידי חכמים, שבהסתלקותם אנו מבכים את העילוי, את העוקר הרים או את הסיני שאבד לנו. ולפעמים אנו מבכים את האיש התמים ואוהב הבריות שדרכו עלי אדמות היתה בחינת "ואת תמונת ה' יביט", לשון "הביט" — הראה לאחרים את תמונת ה' — לפי פירוש חסידי עמוק.

כאשר נפטר הרב אלכסנדר דינקל ביום ר' מרחשון נאבדה ליהדות החרדית מרגלית מיוחדת, תלמיד חכם, ר"מ בישיבת קול תורה, בעל מדות נעלות ואיש האמת, עניו וטוב לב, יפה התואר ויפה ההנהגה, מדקדק במצוות עד הגבול האחרון, ונוסף לזה — אב נאמן, מחנך את ביתו אחריו בהתמדה בדרך ה' עד שזכה להקים בית נאמן גדול שנהיה לשם דבר בירושלים ע"ה"ק.

אך כל זה עוד לא מאפיין את הייחוד של ידידי היקר הרב דינקל זצ"ל. ראיתי בו תמיד דמות מיוחדת, איש בעל שיעור קומה שמעטים דומים לו. הוא נולד וגדל במערב אירופה וחי רוב שנותיו בתוככי ירושלים החרדית, בעולם הישיבות, כאיש המחייב את החינוך החרדי ביותר, דרך ה"חזר" וישיבת בריסק, בית יעקב הישן ו"בנות ירושלים" דוברי יידיש — וככלות הכל נשאר הרב דינקל איש וידיד המעורה בחיי תורה עם דרך ארץ, התעניין בחיי תורה בהתישבות התורתית, יעץ ועודד את ידידיו הרבים שחפשו דרך להמשיך בארץ ישראל את דרכם מאז. הוא בעצמו בחר את הדרך הישיבתית הבני-ברקית והירושלמית הליטאית, אך הקפיד לשמור היטב על מקורו הוא ואף ראה את הפרובלמטיות של השיטות השונות ביהדות הנאמנה. לעצמו בחר דרך עקבית, אך ידע שאין זו דרך הרבים ולכן ראה חובה להדריך ולייעץ לידידים ולמכירים הרבים. שלא הלכו איתו בדרכו הקשה.

אלכסנדר דינקל נולד בעיר קלן שבמערב גרמניה. הוריו היו יהודים חרדים, אמו היתה בתו של הרב טוביה לבנשטיין, רבם של החרדים בקופנהגן ואחר כך רבה של הקהלה החרדית בציריך, שויצריה.

בעקבות עליית הנאצים לשלטון, עברה משפחת דינקל לאמסטרדם, הולנד. אלכסנדר למד שם בבית הספר היהודי והוריו דאגו לשיעורי תורה נוספים. אחד מהשכנים היה הרב אהרן נויבירט זצ"ל (אביו של להבל"ח הרב יהושע נויבירט שליט"א) ואלכסנדר הצעיר ספג אהבת התורה עמוקה בלמדו אצל הרב נויבירט.

בינתיים פלשו הגרמנים להולנד וכאשר התחילו גזרות ההשמדה נגד היהודים הועברה משפחת דינקל למחנה וסטרבורק שבמזרח הולנד. שם פגשתי את אלכסנדר בפעם הראשונה. בחורף תש"ד הגיעה משפחת דינקל למחנה ברגן בלזן במרכז גרמניה. בעקבות העבודה הגופנית הקשה, הרעב, טיפוס ומחלות אחרות חלו אביו, אמו ואחיו הגדול. יותר משנה רעבו וסבלו ובסוף מתו הי"ד. אלכסנדר החזיק מעמד ולמרות הרעב ומחלות קשות עבר את כל יסורי השואה. בזכות גילו הצעיר היה אלכסנדר משוחרר מהעבודה הקשה בברגן בלזן. זוכרני שראיתי אותו שם לומד תורה עם הרב יעקב יקותיאל נויבואר הי"ד. זכרונות עגומים רבים נשארו בזכרוני מהימים ההם, אך זכרון זה, — שראיתי את אלכסנדר דינקל לומד תורה בברגן בלזן — מהוה עד היום הזה מקור של גאווה ואושר שאכן גם זה קרה שם — נער צעיר, רעב ומושפל לומד תורה בתוך מחנה המות. עלי להודות: קנאתי בו אז קצת, שהרי הייתי בסך הכל מבוגר ממנו בשנה ואותי לקחו לעבודה קשה בסלילת כבישים, חפירות, ועבודת משא וכו', והוא זכה ללמוד תורה!

אחרי השואה עבר אלכסנדר דינקל לציריך. אחרי שהתאושש מזוועות השואה, הוא החליט ללמוד רוקחות והתחיל ללמוד כימיה. כמובן שהמשיך בלימוד התורה והודות לשכלו החריף הגיע להשגים בלימוד התורה. בשבתו בציריך הוא הוציא ירחון "קול הנוער" עבור הנוער החרדי בשוויצריה. לשם כך ביקש את עצתם של עורכי "השלשלת" בהולנד והודות לכוחו החינוכי ואהבת התורה הצליח להוציא ירחון יפה ומגוון. אולי קשה לתאר היום את הפליאה שבדבר. יהדות שוויצריה לא סבלה בשואה של יהדות אירופה והנה בא בחור בודד, ניצול השואה וראה שלנוער החרדי בשוויצריה חסר עתון נוער. הוא התקשר עם חבריו ניצולי השואה בהולנד, ביקש את עצתם וכך הופיע עתון חרדי לנוער בשוויצריה עם מאמרים חנוכיים שבתלקם תורגמו מ"השלשלת" שהופיע בהולנד.

כעבור שנה-שנתיים החליט לעלות לארץ ישראל וללמוד תורה בישיבת פוניבז'. במהירות הסתגל לחיי הישיבה. הרב יוסף כהנמן זצ"ל, הרב מפוניבז', התרשם מאישיותו המיוחדת של ד' אלכסנדר דינקל וקירב אותו עד שנהיה לאחד התלמידים המקורבים ביותר של הרב זצ"ל. בתחלת שנת השמיטה תשי"ב נענה הרב מפוניבז' לשבות בקיבוץ שעלבים, שרק עתה עלה על הקרקע ולא היה אלא מקום עלוב של אוהלים וצריפים אחדים. הפרנסה היתה בדוחק רב ואילו שנת השמיטה מנעה עבודות חקלאיות. הרב מפוניבז' שמע על המצב הקשה של הקיבוץ הצעיר שנוסד זה עתה מול לטרון, מטרים ספורים מהגבול הירדני. אלכסנדר דינקל ליווה את רבו לשבות שבת בשעלבים. אפילו מכונית לא היתה לקיבוץ, הרב הגיע באוטו משא ואילו בחורי הישיבה שליוו את הרב ישבו אחורה על הפלטפורמה. יתכן שביקור זה מיום שישי עד יום ראשון בקיבוץ שעלבים השפיע השפעה עמוקה על אלכסנדר דינקל. שם בשעלבים פגש ידידים ובני משפחה שלא ראה משנות השואה והוא ראה איך הרב מפוניבז' טרח להיות במחיצתם של חברי הקיבוץ, איך הוא נתן להם שיעורים ואיך עודד אותם להתזיק מעמד. כאן ראה ד' אלכסנדר דינקל שאין דרכים שונות ביהדות הגאמנה; יש רק דרך אחת, אך ישנם מסלולים שונים באותה הדרך!

*

הרב אלכסנדר דינקל המשיך בלימוד התורה בפוניבז'. וגדל לתלמיד חכם. הוא עבר לירושלים ולמד בישיבת בריסק. כאן בירושלים הקים את ביתו, יחד עם אשתו מרת חנה תחי' מבית קייזר מהולנד, אשה חשובה, חרדית ומלומדת, אשר עשתה רבות בהולנד למען קירוב רחוקים, הצלת יתומי המלחמה מהתבוללות וכן למען עליית ניצולי השואה לארץ ישראל. אחר גשוואיו למד הרב דינקל בישיבת מיר ואחר כך נתמנה לר"מ בישיבת קול תורה. יותר מעשרים שנה לימד מאות בחורים ואף זכה ללמד בניהם של התלמידים הראשונים שלמדו אצלו בשנותיו הראשונות בישיבת "קול תורה". לשיעוריו בישיבה יצא שם מיוחד — סברות ישרות, בהירות ובמיוחד סבלנות. הוא לא ויתר על החלשים בשיעור ועיקר שמחתו היתה כאשר גם התלמיד הפחות-מחונן הצליח. עיקר דאגתו היתה לטובת התלמיד ולא עירב כאן שום שיקול אחר.

הרב דינקל היה אישיות ישיבתית ליטאית, חדור רוח בני ברק וירושלים של מעלה. אך הוא נשאר נאמן לצור מחצבתו. אחרים רואים דבר כזה כמעט בלתי אפשרי, אך אצל אדם בעל שיעור קומה כאלכסנדר דינקל הדבר נהפך למציאות חיה. הוא לא ויתר על דעתו הברורה, אך הבין היטב דעותיו של אחרים. הוא דקדק והחמיר מאוד בקיום המצוות, אך כל זה בהבנה ובשיקול הדעת. לפני כמה שנים חלה בעיניו והרופא דרש ממנו למעט זמן מה בקריאה ובלימוד. ימים אחדים לפני פסח נכנסתי אליו והסברתי לו שאם הרופא דרש ממנו למעט בקריאה, בודאי שאסור לו להתאמץ בבדיקת החמץ, להתכופף ולבדוק ברצפה וכו' ולכן מן הראוי לעשות שליח ולא לגרום לחץ בעינים. הוא ממש שמח שהערתי לו בעוד מועד.

הוא אהב את החינוך הירושלמי, את החדרים ואת אלה שהמשיכו את חיי הישוב הישן, הוא העריך את הצניעות שבמוסד "בנות ירושלים" מיסודה של מרת חנה פפנהיים ז"ל. אך הוא לא הסתנוור. נפשו העדינה לא הסכימה לכל. כך, למשל, הצטער צער עמוק על התנהגות גסה, במיוחד כאשר זו הופיעה במסווה של יראת שמים, כאילו זו דרכה של תורה. כל אישיותו היתה סמל של "אם אין תורה אין דרך ארץ", אך הוא גם תבע "אם אין דרך ארץ אין תורה". הוא לא הסכים בשום פנים ואופן להתנהגות גסה של בני תורה והצטער צער רב כאשר ראה דחיפות בשעת הלוייה, כאילו זהו כבוד התורה שבני תורה דוחפים, נאבקים ולוחמים "מלחמת מצוה" לתפוש את הארון.

פעמים רבות התפללתי אתו בימי חול מנחה גדולה בבית הכנסת "ביקור חולים" במרכז ירושלים. אחרי התפלה הלכנו כברת דרך קצרה ביחד והליכה קצרה זו היתה לי תמיד מקור למחשבה — רעיון מקורי, התענינות בבעיות טכניות בקיום מצוות התלויות בארץ, הערה על מאמר ב"המעין", והכל בלבביות טבעית ומתוך רצון לדעת ולהבין. זוכרני שפעם שאל אותי על בעיה חינוכית בחוג מסוים. ענית לי ששם אין הרבה סיכויים לתיקון. הוא הפסיק אותי ואמר שאינו מקבל דעה כזו.

למרות הסבל הרב שסבל בצעירותו, היה הרב דינקל אישיות חזקה, אך גופו נחלש ובשנים האחרונות סבל ממחלה קשה. ביום ו' מרחשון לוינו את הרב אלכסנדר דינקל זצ"ל למנוחת עולמים. הוא לא זכה לאריכות ימים, אך מי כמוהו גיצל כל יום

ואף כל שעה לעבודת השם ית'. קהל של אלפים רבים. ליוו את ארונו, ראשי ישיבות מירושלים ובני ברק, מאות תלמידים ויהודים רבים מאוד.

תינו המופלאים והמקוריים דורשים לימוד ועיון. על בניו ובנותיו שיחיו לאורך ימים טובים להמשיך את דרכי אביהם, על כל היופי שבהם. בעזרת אשתו החשובה שתבדל לחיים ארוכים הקים הרב דינקל בית נהדר, כולו קודש לה' ובניו, בנותיו ונכדיו בודאי יהיו מצבה תיה לאביהם זצ"ל. זאת צוואתו.

תהיה נשמתו צרורה בצרור החיים ומליץ יושר למשפחתו הכבודה ולכל ישראל.

... רק לאחר מכן, אחר שתור יעקב מחרון, כתוב "ויבא יעקב שלם", שהגיע אז לשלמותו הגדולה; אך זה היה אחר שהשתחוה לעשו, אחרי שעבר את בחינת השעבוד והגלות לאדום...

... השואף אל הטוב בכל כחו, יסבור שיש בידו היכולת להגיע אליו, וממילא יתחזק ויתאמץ, ובסופו של דבר יתקן את עצמו ויעלה במעלות התורה והיראה. מאידך גיסא, המרגיש כאילו אין בידו היכולת, עליו לדעת שחסר באמיתת שאיפתו, ומחובתו לחזק את שאיפתו ודבקותו אל המעלה ההיא בלימוד המוסר ובתפלה לעזר ה'.

הרב אי"א דסלר זצ"ל, מכתב מאליהו, חלק ג, עמ' 7-206

הרב יצחק דוב הלוי במברגר זצ"ל

הגהות על משניות

[המשך]

מסכת תרומות

פרק א' משנה ד' "בית שמאי אומרים תרומת עצמן בהם".

נעה"ג: עיין נדרים דף כ"ה עמוד ב' קנא, עכ"ל.

משנה ח' "ולא יין על ענבים הנדרכים כו".

נעה"ג: וצריך עיון פרק ג' משנה ד' דמכלתין, ועיין תוי"ט שם קנב,

עכ"ל.

פרק ב' משנה א' ברעמ"ב קנא "החזן רואה היכן התינוקות קורין, ומדרבנן היא".

נעה"ג: צריך עיון דהיה לו להוכיח זה ממשנתנו דהלא אין תורמין

מן הטהור על הטמא גם כן רק משום גזרה כדפירש הרעמ"ב בריש

משנה זו, ויש לומר דיש לפרש דהלכה למשה מסיני באת להורות גוף

הדין שאין זה מקרי חבור ולא נטמא חלק הטהור, אבל הלשון מורה

יותר דדין תורמין מזה על זה אשמעינן הלכה למשה מסיני, וצריך

עיון. ולפי מה שכתב תוי"ט פרק ב' דכלאים משנה א' היה לו להוכיח

ממשנה ב' שם קנו דאיירי גם בדרבנן, גם בכתובות דף ד' עמוד ב' קנה

מוכח כן, וקושיתנו הנ"ל למה לא הוכיח הרעמ"ב ממשנתנו עצמה

יש לתרץ דמהר"ש משמע דלא פסיקא ליה אם לא הא דאין תורמין

וכו' הוא דאורייתא, וכן משמע מהרמב"ם בפירושו ובחבורו קנו,

עיין שם. והגם שהרעמ"ב לא סבירא ליה הכי, מכל מקום אין לו

להוכיח ממשנתנו כן כיון דלהר"ש ורמב"ם אין הוכחה ממנה. וזה

לשון השיטה מקובצת במסכת בבא מציעא דף נ"ט: "כל באמת

הלכה היא הואיל שבאמת נשבע שכן הוא להודיענו בא שהלכה כמותו

ואין לגמגם בדבר (רבנו יהונתן) עכ"ל". עכ"ל. [אש"ל קושיא על

הרעמ"ב הנ"ל ממשנתנו הקשה גם כן תשובת חות יאיר סי' ... קנו

ובענין אמת הלכה עיין יד מלאכי קנה.]

קנא בית שמאי אומרים הן מותרים וכו'

קנב ד"ה חוץ.

קנג ד"ה באמת.

קנד באמת אמרו זרעוני גינה וכו'.

קנה באמת אמרו מוזגת לו וכו'.

קנו הלכות תרומות פרק ה' הלכה ז'.

קנז סי' קצ"ב ס"ק י"ח.

קנה כללי הכ"ף סי'. שכ"ו כל באמת הלכה.

שם ברעמ"ב קנס "היה אמינא אגודה שהכל תפוסה אחת".
 נעה"ג: עיין הלכות סוכה בחבילה דנאגדת בי"ת פעמים קס ואולי
 גם באגודה כן. ולפי מה שכתב הגאון בשנות אליהו קסא בשם ירושלמי
 בלאו הכי ניתא דערימה דקישואים היא, עכ"ל.

שם ברעמ"ב קסב "אינו תורם צריכי".

נעה"ג: והא דלא סגי בערימה דאינך משום סיפא אצטריכו, עכ"ל.

פרק ד' משנה א' בתוספות רע"ק איגר ז"ל אות ל' "טבל רק חצי סאה".
 נעה"ג: עיין הרא"ש בפירוש המשנה, ועיין תוספות תמורה קסג פרק ו'
 משנה ג' הביאו תוי"ט שם דבור המתחיל שכנגד, עכ"ל.

משנה ו' ברעמ"ב קסד "דסתם לן תנא כותיה בכמה דוכתי".

נעה"ג: וכן משמע מסתם משנה דריש פרק ה' משנה א' לקמן ומחלוקת
 ואחר כך סתם וכו' בחדא מסכתא הלכה כסתם, ובוה מתורצת קושית
 הכסף משנה פרק י"ג מהלכות תרומות הלכה א' איך פסק רמב"ם
 כרבי אליעזר הלא בירושלמי דשמעתין איתא להדיא דהלכה כרבי
 יוסי בן המשולם. ולענ"ד לא קשיא מידי דהתוספות בפרק לפני
 אידיהן דף זי"ן עמוד א' קסה כתבו דבהך כללא דמחלוקת ואחר כך
 סתם פליגי אמוראי, ואם כן ירושלמי אפשר לומר דסבירא ליה דאין
 הלכה כסתם מה שאין כן תלמודא דידן בלפני אידיהן ובכמה דוכתי,
 ופסק רמב"ם כתלמודא דידן, עכ"ל.

משנה ח' בתוי"ט "בכהאי גוונא נראה לי דשרי לבטל לכתחלה ור' אליעזר
 אוסר עכ"ל".

נעה"ג: עיין ערלה פרק ג' משנה ח' קסו וגטין דף נ"ד קסו וברמב"ם
 הלכות מאכלות אסורות פרק י"ו הלכות י"א וי"ב ובית יוסף יורה
 דעה סי' צ"ט קסח, וצריך עיון גדול, ועיין תוספתא בר"ש פרק ט'
 דמכלתין סוף משנה ה' קסט, ובתוספת רע"ק לקמן במכלתין אות
 ל"ז קע ובשנות אליהו בשם הירושלמי בתרומות פרק טי"ת משנה

קנט ד"ה וכן אגודה.

קס או"ח סי' תרכ"ט סעיף ט"ו.

קסא ד"ה וכן ערימה.

קסב סוף ד"ה וכן אגודה.

קסג דף ל. ד"ה ואידך.

קסד ד"ה קב למאה.

קסה ד"ה פשיטא.

קסו ושם ברעמ"ב ובתוי"ט.

קסז בריש עמוד ב'.

קסח ד"ה אבל המכויין וגם הלאה.

קסט בסוף ד"ה אבל.

קע פרק ה' משנה ט'.

ה' קעא, וכן קשה מרשב"א בחידושי תולין דף קו"ף קעב, וכן משמע מוזבחים דף ע"ד עמוד ב' "גמע ושתי קחוינא הכא וכו'" ודו"ק. וכן מוכח מטור אורח חיים סי' תנ"ג שכתב משום שאין כונתו לבטל ולא מטעם הנזכר בתוי"ט בשם הפירוש שמביא, ועיין דרכי משה קעג סי' תמ"ב קעד, עכ"ל. [אש"ל ועיין תשובות רע"ק איגר סי' כ"ז וסי' ע"ז קעה וכן בחלק... קעו דף... אשר לאאמ"ו גר"ו יאיר.]

פרק ה' משנה ו' בתוי"ט קעו "ומכל מקום מסיק והלכה דעשרים ומשהו סגי". נעה"ג: בתשב"ץ חלק א' סי' טו"ב (דף י"ד ע"ב) העלה דיש להחמיר ולהצריך בהמשכה עשרים ואחת סאה דווקא לא כל שהוא, עיין שם, ועיין בספר גידולי טהרה גבא ס"ק נ"ה ונחל ס"ק ל"ה, עכ"ל.

שם בתוספות רע"ק, נתעוררתי על ידי אחד מתלמידים דצריך עיון דאם דרך משל כל סאה כוללת מאה גרעינין ויש כאן מאה ואחד סאין ולקח סאה אחת שכוללת מאה גרעינין על כרחך אין בה כי אם חלק המאה מהתערובת דהלא אין לחלק הגרעין לחלקים וממילא צריכין בזה לכאורה צרוף חולין שבתערובת השני, מה שאין כן בדבר לח דבזה יש לומר בסאה שהעלה אין בה כי אם חלק ממאה ואחד וממילא מחבטל בעצמו, ועיין פוסקים ביורה דעה קעח ובהלכות פסח קעט בענין קמח בקמח, ועיין שנות אליהו בשם ירושלמי, וצריך עוד עיון, עכ"ל.

משנה ח' ברעמ"ב קפ "לא הורמה, והלכה כחכמים".
נעה"ג: עיין בית שמואל סי' קכ"ד ס"ק ב', עכ"ל.

פרק ו' משנה ו' בתוספות רע"ק איגר ז"ל אות מ"ז "אי אפשר לשלם משביעית דהוי הפקר".

נעה"ג: יש לומר דנקיט אליבא דר' יוחנן בירושלמי קפא דאית ליה דחכמים אכולהו קאי, עיין שנות אליהו להגרא"ו על משנתנו קפב, עכ"ל.

| | |
|-----|---|
| קעא | אולי צ"ל פרק ה' משנה ט'. |
| קעב | ד"ה שאני. |
| קעג | על אורח חיים. |
| קעד | אות ג'. |
| קעה | בענין העמדת גבינה, ובענין טחינת חטים מתולעות. |
| קעו | מכתבי היד. |
| קעז | ד"ה ואין המים. |
| קעח | ש"ך סי' ק"ט ס"ק ג'. |
| קעט | אורח חיים תנ"ג סעיף ג' ושם במגן אברהם ובט"ז ובחק יעקב ועוד. |
| קפ | בסוף ד"ה ור' שמעון. |
| קפא | פרק ו' סוף הלכה ב'. |
| | קפב פרק ו' משנה ה'. |

פרק ו' משנה ג' "ואת עבדיו בין גדולים כו".

נעה"ג: עיין פחד יצחק אות א' דף מ"ב עמוד ב' קסג, עכ"ל.

פרק ח' משנה א' בתוספות רע"ק איגר ז"ל אות נ' "היכא דלא עשה מצוה וצ"ע".

נעה"ג: אולי יש לומר ה"צריך עיון" דהכא פטור ממון והתם לענין

קרובן איירי, עיין רמב"ם פרק י"ד מהלכות תרומות הלכה י"ב, עכ"ל.

משנה ב' בתוי"ט קפו בשם רמב"ם בפשפש משום מאוס.

הקשה תלמידי ר' שלו' שיח' תיפוק ליה משום אסור שרץ, ותירץ

בני ר' שמחה שיח' דאפשר שהוציא הפשפש אלא שקלט טעמו

הנפגם, ועוד יש לומר דנתרסק ופגום בעין, עיין חות יאיר קפה

ופנים מאירות חלק ב' קפו, עכ"ל.

משנה ד' "שלשה משקין אסורין כו".

נעה"ג: מגינא אפשר למעוטי חומץ יין או מי חלב, עכ"ל.

משנה ה' ברעמ"ב קפו "ומעין המושך אפילו כל שהוא כו".

נעה"ג: אם מושך דווקא או אפילו מעין העומד עיין מקואות פ'... קפת,

עכ"ל.

פרק ט' משנה ב' "אם כן לא ילקטו אלא טהורים".

נעה"ג: עיין רעמ"ב ובמסכת מגילה פרק בני העיר דף כ"ז עמוד ב'

אמרו לו אם כן אף לא מעיר גדולה וכו', ובגמרא שם, עכ"ל.

פרק י' משנה ו' "פצועי חולין וכו".

נעה"ג: הך פצועי פירושא דרישא, עיין ר"ש, ורמב"ם בחבורו קפט,

עכ"ל.

משנה י' בתוי"ט "דכבוש אינו כמבושל כו".

נעה"ג: עיין הלכות תרומות פרק טו הלכה י"ט בכסף משנה, ונודע

ביהודה מהדורה קמא חלק יורה דעה סי' כ"ו ותשובות חות יאיר סוף

סימן קי"ג קצ, וצריך עיון, עכ"ל.

קפג לא מצאתי שם.

קפד ד"ה או שטעם.

קפה סי' ק"ב (ובדפוס מאוחר סי' ק"ה). בענין פרעוש שקפץ לתבשיל.

קפו שאלה ס"ז.

קפז ד"ה ובקרקעות.

קפח כנראה כוונתו לפרק ה' משנה ג', ושם ברעמ"ב ד"ה היה המעיין, ועיין גם ירושלמי

תרומות פרק ח' הלכה ג' "מעין כל זמן שהוא מושך אין בו משום גלוי".

קפט פרק ט"ו הלכה י'.

קצ כך לפי דפוס פפד"מ, ובדפוס לעמבערג הוא בסי' קט"ז.

פרק י"א משנה ט' ברעמ"ב קצא "והוי כאלו זכה בהן כהן כו".
 געה"ג: עיין גטין דף.ל. ובמשנה למלך קצב, עכ"ל.

משנה י' בתוי"ט ד"ה ועל גבי "אפילו שלא ברשות כהן, הר"ש".
 געה"ג: מתוספות פרק כל שעה קצג גראה דברשות כהן אכלהו קאי
 (משנה למלך פרק י"א מהלכות תרומות הלכה י"ח):

שם, תוספות חדשים אות ב' קצו "ותירץ שר' יוסי נימוקו עמו".
 געה"ג: ועיין רש"י פרק אין צדין דף כ"ף זי"ן עמוד א' ד"ה אלמא קצה,
 עכ"ל.

מסכת מעשרות

פרק ב' משנה ג' "והרוכלין המחזרין בעיירות".
 געה"ג: ה"א הידיעה רומזת על תקנת עזרא דפרק מרובה קצו, עכ"ל.

פרק ג' משנה א' בתוי"ט ד"ה בניו כו' "לא תהא אלא כמתנה".
 געה"ג: ועיין תוספתא דמעשר שני פרק ד' קצו, עכ"ל.

פרק ד' משנה א' בתוי"ט ד"ה השולק כו' "ומדלא קתני המבשל כו".
 געה"ג: ברמב"ם פרק ה' מהלכות מעשר הלכה י"ד איתא המבשל
 והשולק והכובש.
 ועיין משנה למלך פרק ג' הלכה ג' ובתוי"ט ד"ה הכובש, עכ"ל.

מסכת מעשר שני

פרק ג' משנה ו' ברעמ"ב קצח "אבל לענין קליטת מחיצות דרבנן כו".
 געה"ג: סנהדרין דף קי"ג עמוד א', עכ"ל.

קצא ד"ה מאכילה כרשיני.

קצב הלכות תרומות פרק ט' הלכה ו'.

קצג פסחים לד. ד"ה מחמין.

קצד ד"ה ר"ש מתיר.

קצה וד"ה ומינה.

קצו בבא קמא פב.

קצז הלכה ח'.

קצח ד"ה ר' שמעון.

פרק ד' משנה ט' "הרי זה מעשר".

נעה"ג: בזה אף ר' יוסי דמשנה י"א מזדה כדאיתא בתוספתא קצט, עכ"ל.

משנה י"א. "וכתוב עליה תרומה הרי אלו חולין כו".

נעה"ג: רש"י בפרק האשה שלום ר דף קט"ו עמוד ב' רא פירש הטעם דאזלינן בתר רובא, עכ"ל.

פרק ה' משנה ב' בתוי"ט ד"ה כרם כו' "ואית תנא נטע וכלומר דלדתני נטע

הכי נמי בנטע איירינן כו".

נעה"ג: עיין חידושי רשב"א ריש פרק כיצד מברכין רב, עכ"ל.

שם ברעמ"ב "מתוך שיאכל כל אדם נטע רבעי שלו כו".

נעה"ג: עיין בתוספתא פרק ה' רג, עכ"ל.

משנה ד' בתוספות חדשים אות (ב) "וישליכנה לים הגדול".

נעה"ג: ועיין תוספות ריש פרק כיצד מברכין דף ל"ה ד"ה ולמאן, עכ"ל.

משנה י"ג "כדי שתתן טעם בפירות".

נעה"ג: עיין תוספתא סוף פרק ה', עכ"ל.

משנה ט"ו בשנות אליהו (פירוש הארוך) ד"ה "יוחנן כהן גדול הוא יוחנן בן

מתתיהו כו".

נעה"ג: יוחנן בן מתתיהו כו' וכן כתב פחד יצחק אות יו"ד ערך יוחנן

כהן גדול רד בשם הליכות עולם ושל"ה עיין שם, עכ"ל.

מסכת חלה

פרק א' משנה א' "חמשה דברים וכו".

אפשר דמנינא למעוטי זונין אף על גב דמין חיטים הוא לכלאים, מכל

מקום למצה אפשר לומר דאין יוצאין בהם, ממילא הוא הדין נמי

לעגין חלה, אבל לעגין חמץ אפשר לומר דבאין לידי חימוץ וכמו

קצט מעשר שני פרק ה' הלכה א'.

ר מסכת יבמות.

רא ד"ה הרי אלו חולין.

רב ברכות לה, ד"ה וחד תני.

רג הלכה י'.

רד בשם הליכות עולם שער א' פ"ג, ושל"ה חלק תורה שבעל פה כלל יחוס החכמים

ד"ה כל ר' יהושע.

שכתב במנהגים שבסוף תשובות בית יאודה רה, ועיין מה שכתבתי
בחידושי.

משנה ד' ברעמ"ב "תבואה שעושה פחות מחמש רביעים קמח כו".
נעה"ג: עיין ר"ש על משנה זו וכתשובות הרשב"א סי' תס"ה רז,
עכ"ל.

פרק ב' משנה ב' בתוספות רע"ק איגר ז"ל אות ה' רח' "מחברן, ועיין במתניתין
ריש פרק ב' דתרומות" רט.
נעה"ג: ועיין תשובות הרא"ש כלל בי"ת סי' י"ד ותשובות הרשב"א
סי' תס"ד, עכ"ל.

משנה ו' "ניטל מורסן מתוכן כו".
נעה"ג: צריך עיון אם בחזר סובן לתוכן נמי פטורין או דוקא במורסנן,
עכ"ל. [עיין ש"ך בהלכות חלה רי כתב בהדיא סובין או מורסנן וכדברי
הש"ך מפורש בשאלתות דרב אחאי גאון פרשת צו ריא. שלמה הלוי].

פרק ג' משנה א' בתוי"ט ריב "והוא טעות סופר וצריך להיות ומערבו כו".
נעה"ג: אין צריך להגיה דאפשר לפרשו לשון מעזיבה שמצינו בטיט
של גגין, עכ"ל.

שם בתוספות רע"ק איגר ז"ל אות י' "לאו כמחוסר מעשה דמי".
נעה"ג: ועיין תוספות פרק קמא דנויר דף י"ב עמוד א' ד"ה באשה
ובביאור הגרא"ו על היורה דעה סי' שכ"ז ס"ק א', עכ"ל.

מסכת ערלה

פרק א' משנה ב' בתוספות רע"ק איגר ז"ל אות ב' "עד אחר שבע שכבשו
אסורים משום ערלה, טורי אבן בחידושים לראש השנה" ריג.

| | |
|-----|---|
| רה | דיני מנהגי ק"ק ארגיל פרטים השייכים לחמץ, סעיף ד'. |
| רו | ד"ה פחות מחמשת רביעים. |
| רז | וזה לשונו שם בסוף החשובה: "אלא אין לך בו אלא חמשת רביעים קמח, שבשיעור העומר אמרה תורה, ולא בשיעור קמח הבא מחמשת רביעים תבואה". |
| רח | עיסה שגלושה במי פירות. |
| רט | העיגול: של דבילה, ועיין בירושלמי: "במחובר במי פירות. היא מתניתא", ועיין במלאכת שלמה על משנה זו, ד"ה העיגול. |
| רי | יורה דעה סי' שכ"ד בש"ך ס"ק י"א. |
| ריא | בתחילת הפרשה. |
| ריב | ד"ה ותטמטם. |
| ריג | ר"ה דף יג. ד"ה ממחרת. |

נעה"ג: וצריך לומר דאף על גב דלענין אברי בשר נחירה שנשתיירו סלקא בתיקו בתולין שם ריז, מכל מקום לענין ערלה אסור אף מה שהיה מותר מקודם. ועיין ר"ש סוף משנה א' דפרקין בשם ירושלמי ובתוספתא רטו, אלא שגוף קושית טורי אבן הג"ל אפשר לתרץ לכאורה דשאני הכא דאתרבי מכל עץ כמו שכתב בר"ש רטו, ועיין שם, עכ"ל.

משנה ז' בתוי"ט (קרוב לסוף המשנה) "משום דבערלה כתיב פריו ובעינו פרי כו".

נעה"ג: גם רדב"ז חלק א' סי' מ"ד כתב דאילן שאינו של מאכל אלא לריח פטור מערלה וכו' גם כן שלא דמי לשביעית, עיין שם, עכ"ל. [ועיין תשובות הלכות קטנות ריו בענין ורדים, שלמה הלוי].

פרק ב' משנה ו' בתוספות רע"ק אות י"ב "ולתפוך היין בטעם לחלא". נעה"ג: ועיין תוספות ביצה דף לח. ד"ה וליבטיל מים ומלח לגבי עיסה, עכ"ל.

משנה ט' בתוספות רע"ק אות י"ד "אז הוי נותן טעם לפגם, ע"ש, וצ"ע". נעה"ג: ועיין ר"ש על משנה זו, עכ"ל.

פרק ג' משנה ג' בתוספות חדשים "אבל לדעת הירושלמי דבקדשים מיירי דוקא כשיש להם פדיון כו".

נעה"ג: עיין שנות אליהו ריח בשם ירושלמי ריט איפכא, עכ"ל:

שם בשנות אליהו רכ "כיון דאוקימנן כרבי יהודה ואין בו חשש איסור". נעה"ג: ועיין משנה למלך פרק א' מהלכות מטמאי משכב ומושב הלכה י"ד רכא, עכ"ל.

משנה ז' ברעמ"ב "ואני שמעתי אגוזי פרך אגוזים שקליפתן רכה ונפרכין". נעה"ג: וכן נמצא בפסקתא רבתי דרב כהנא פרשה י"א רכב ועיין ירושלמי על משנתנו רכג, ותוי"ט פאה פרק ד' רכד ד"ה בחליקין, עכ"ל.

ריז דף יז עמוד א.

רטו הלכה א.

רטז בריש משנה ב'.

ריו חלק א' סי' פ"ג.

ריח ד"ה ובמוקדשים

ריט לפי נוסחת הגר"א "הדא דתימר בקדשים שאין להן מתירים, אבל בקדשים שיש להם מתירים צריכין סיט". אבל נוסחה המודפסת אצלנו הפוכה, והיא כמו שכתבו התוי"ט בשם הראב"ד, והתוספות חדשים.

רכ סוף ד"ה האורג. רכא ד"ה רוק.

רכב וז"ל: "א"ר לוי האגוז הזה יש בו שלשה מינים... של פרך שנפרך מעצמו... כך הוא ישראל יש בהם בני אדם שהם עושים מצוה מעצמם".

רכג הלכה ה'. רכד משנה א'.

משנה ח' בתוי"ט "ותימה דלעיל פסק דלא כרבי עקיבא כו".
 געה"ג: ויש לומר בשוגיה בדברי הרעמ"ב ותחת דהלכתא גרוס
 והלכתא בוי"ו, וכוונת הרעמ"ב דאף על גב דלענין בטול ככרות לית
 הלכתא כרבי עקיבא ולא הוי ככר דבר שבמנין, מכל מקום לענין
 דינא דמשנתנו דנתפצעו האגוזים וכו' הלכה כן, ודו"ק, עכ"ל.

מסכת בכורים

פרק א' משנה ד' "לאבותינו לתת לנו" —

געה"ג: וקשה תיפוק ליה דאינו יוכל לומר בו ביכורי אדמתך כבמשנה
 בי"ת, ויש לתרץ אליבא דרבי יהודה דמשנה י"א רכה, אי נמי על פי
 מה שכתב צ"ח פרק קמא דפסחים רכו. ובתירוץ השני ניחא מה דהוה
 צריך עיון על תירוץ ראשון מתוי"ט דמשנה י"א רכו, עיין שם.

שם ברעמ"ב "שאינ הלכה כמשנה זו".

געה"ג: עיין מרדכי פרק קמא דמגילה רכה, עכ"ל.

פרק ב' משנה א' ברעמ"ב רכט "פשיטא שאסורים לזרים כו".

געה"ג: ועוד יש לומר דמשום סיפא "מה שאין כן במעשר" נקיט ליה
 דבמעשר אפילו איסור אין בו, עכ"ל.

משנה ה' "ויש לה שעור כתרומה".

געה"ג: כיון דשעורה של תרומה הוא מדרבנן משמע דבכורים אפילו
 מדרבנן אין להן שעור, וצריך עיון להרמב"ם רל דסובר ששעורן
 בששים, עכ"ל.

משנה ז' בתוספות חדשים אות ג' רלא "שמפורש כבר במקום אחר".

געה"ג: ועיין מסכת כלאים פרק ח' משנה ה' בידעוני רלב, עכ"ל.

משנה ח' בתוי"ט "דמר אמר מורכב ומר אמר בריה וכו'".

געה"ג: עיין פרק ט' מבכורים רלג בכסף משנה בשם הר"ן אליבא
 דרמב"ם, עכ"ל.

רכה ר' יהודה אומר אף בעלי אריסות וכו', ועיין שם ברעמ"ב ד"ה אף בעלי.

רכו דף ת. ד"ה שם כדר' אמי.

רכז ד"ה ר' יהודה.

רכח ס"י תשפ"ו.

רכט ד"ה ואסורים.

רל הלכות בכורים פרק ב' הלכה י"ז.

רלא ד"ה דם.

רלב אדני השדה.

רלג הלכה ה'.

פרק ג' משנה ג' ברעמ"ב "קרוב לארץ יותר מכל שאר אילנות שבשבעת המינים דכתיב ארץ זית שמן כו".
 נעה"ג: עיין בש"ס דברכות דף מא: דהסמוך לארץ שני קודם וכו', עכ"ל.

משנה ט' בתוספות רע"ק איגר ז"ל אות י"ט "אם רצה להביא משאר מינים מביא, וצ"ע".

נעה"ג: רש"י בנחמיה ס"י יו"ד פסוק ל"ו משמע דמדרבנן גם שאר מינים חייבין, איברא דדברי רש"י ור"ן רלו הנ"ל צריכין עיון גדול דבירושלמי דמכלתין פרק קמא רלה איתא דשאר מינים לא קדשו כלל, ולר' שמעון רלו יש לומר קרא דנחמיה בעטור בכורים, אבל לרבי עקיבא קשה, עכ"ל.

בענין אין מסיימין בדבר רע צריך עיון מסוף פרק ה' דברכות פרק אין עומדין, וכן מסוף פרק הישן בסוכה רלו ובפרק ח' בשבת, אמנם בברכות פרק ב' שהפסיק במשנה וי"ו וזי"ן בין דין חתן שבמשנה ה' חז"ת נראה דהטעם משום שלא לסיים בדבר רע, דמשנה ה' צריך להסמיך למשנה ד' (כאשר נתעוררתי...). משום דתרוייהו איירי בטרדות ואילו הסמיך משנה חז"ת למשנה ה' היה צריך לסיים הפרק בדיני אבלות בר מינן, לכן הפסיק לסיים בדבר טוב.

רלד שהזכיר תוספות רע"ק, בחידושי חולין קכ: ד"ה ומינה.
 רלה הלכה ג' "פשיטא הדא מילתא הפריש ביכורים חוץ משבעת המינים לא קדשו".
 רלו בן ננס.
 רלו פרק ב'.

המשתתפים בגליון זה:

אליעזר ברויאר, כפר אליהו, דואר גדרה
 הרב משה צוריאלי, רח' בית הלל 13, בני ברק
 הרב יהודה קופרמן, מכללה לבנות, בית וגן, ירושלים
 הרב קלמן כהנא, רח' פנים מאירות 9, ירושלים
 דוד הנשקה, רח' עין צורים 2, ירושלים
 אריה רוזנצווייג, מבוא חורון, ד"ג שמשון
 ד"ר משה ארנד, רח' יצחק ברויאר 3, ירושלים
 פרופ' יהודה לוי, רח' בית וגן 46, ירושלים
 יונה עמנואל, רח' צפניה 26, ירושלים