

כתלנו

הגיגי תורה שנתבררו
ע"י תלמידי ישיבת הכתל

(א)

מנחם אב תש"ל

ארצות הספרים שליד "ישיבת הכתל"
העיר העתיקה, ירושלים ת"ו

פנימי

כחובת המערכת: ישיבת הכתל, ח.ד. 603, ירושלים

טלפון 84566

חוברת זו יצאה לאור בסיועו של

מר מאיר סטביסקי

לע"נ הוריו

אברהם מנחם מגדל בר' משה ז"ל

ורעיתו פיגע ביולע

בת ר' אברהם יצחק הלוי

תוכן העניינים

נדבכי מקרא

7 ללשונות פרשיות שמע - יעקב ורהפטיג

8 משה ויהשע - יצחק בן דניאל הלוי

נדבכי הלכה

11 הערות למסכת מכות - הרב אביגדור נבנצל

13 פטור "כאשר עשה" בעדים זוממים - מלכה נסים

16 ע"מ שלא תשמטני בשביעית - פרידמן אריה

19 קרוב או פסול לעדות - יצחק בן דניאל הלוי

21 כח כוחו לגלות - יוסף ישע' אנטמן

25 למשמעות הכתוב "לא תקיפו פאת ראשכם" - יצחק גרינשפן

33 בל תוסיף בברכת כהן - יהושע כץ

נדבכי מעשה

40 לבעית הדלקת נרות שבת ע"י בני-ישיבה - י. ורהפטיג - י. לוי

נדבכי מחשבה

43 אמת ושקר - רוזנצוויג טוביה

47 סגולה - יוסף שץ

נדבכי העיר

50 הר המור - הרב י. הדרי

56 כבוש ירושלים - בן ציון קריגר

62 בנין הבית השלישי ע"י אדם? - דוד פרג'ון

נדבכי דורות

66 תולדות הרמ"א - ליקט יעקב ורהפטיג

דבר המערכת

הרעיון בעצם מקוריותו הוא גם בעצם רוחניותו ועל-כן מופשט מכל צורה וכלי. המחשבה, היא תחילת גיבולו של הרעיון למוחש ועל-כן היא גם תחילת הגבלתו. האותיות, השפה, הדיבור - כולם שלבים בסולם הירידה של הרעיון - עד הכתיבה, הנמצאת נמוך מהם בסולם זה. כך למדונו רבותינו.

ואנחנו שאלנו: אם-כן, מה לנו פה ועל מה זה נוריד מטה-מטה רעיונות רוחניים, טהורים? מוטב, "ישב בדד וידום!" וכך ישאר הרעיון בעצם גדולתו וטהרתו ומה לזר בבית הקדשים?!

נוריד ארצה עוד רוח ויוסבר הענין: אמת, הרעיון יורד, מאבד מטהרתו "נתפש בניצוצות", שכן זו המטרה: שהרוח תבוא בחומר ותהווה אחד עמו.

האדם חייב לשאוף מעלה. אך לא החומר שבו מושכו שמה לרוץ אלא הרוחני. ואם-כן עליו לרדת מטה לעולם החומר והתהו. ובהיות הרוח בתוכינו, ניצוץ קטן מהרוח העליון, הוא מעלינו מעלה מעלה.

וככל שיוריד אדם רעיונות רוחניים ממרום גדולתם ויבטאם בכלים חמריים, ארציים, כך הוא מגדיל את השאיפה הפנימית שבו לעילוי.

שכן "סובב סובב הולך הרוח, ועל סביבותיו שב הרוח".

וזוהי התשובה האמיתית.

ומצינו בגמרא ב"ב (דף י' ע"ב) "... ושמעתי, שהיו אומרים (בעוה"ב): אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו..." וכתב על-כך המהרש"א: "... יש לפרש, כי עיקר הלימוד ושנעשה בו רושם, הוא הלימוד הבא מכתיבת יד, אשר על-כן נקראו החכמים סופרים".

במה זו, שאנו מתחילים כעת בבנייתה בצורה צנועה - תכליתה לשמש צומת דרכים לדברי-תורה, המתחדשים בבית-מדרשנו. הכותבים בה ירגילו עצמם לכתיבה, לניסוח, לעיצוב חיצוני. וככל שיקפידו דברי תורה מחבריהם, ישכילו מעצם הכתב ויזרזו עצמם להיות שותפים פעילים בשיח ובשיג זה של תורה.

ג' פרשיות בקריאת-שמע: "ואהבת", "והיה אם שמוע", ו-"ויאמר".

יש לעיין

א. מדוע פותחת הפרשה הראשונה בלשון יחיד "ואהבת" וממשיכה כך "בשבתך בביתך"

וכו'. ואילו הפרשה השנייה פותחת בלשון רבים "והיה אם שמוע תשמעו".

ב. כמו"כ יש להבין מדוע הפרשה השנייה שפתחה בלשון רבים והמשיכה ברבים מסיימת

אף היא בלשון יחיד "בשבתך בביתך".

ונ"ל שאפשר להבין פשר הדבר עפ"י מאי דאיתא ב"אור החיים" (שמות "תרומה" פ' כ"ה

פס' י') ד"ה: "ועשו ארון". וז"ל "אור החיים": "טעם שבארון שינה ה' את דברו הטוב

מכל הכלים. שבכלם אמר "ועשית שלחן" "ועשית מנרת" "ואת המשכן תעשה" "ועשית

את המזבח". וגם בפרטי הארון עצמו גמר אומר בנוכח דכתיב "וציפה אותו" "ויצקת לו"

"ועשית בדי". אולי שרמז שאין גופה של תורה יכול להתקיים אלא בכללות כל ישראל ואין

מציאות בעולם יכול עשות כל עקרי התורה. וזה לך האות אם הוא כהן הרי זה אינו מקיים

נתינת כ"ד מתנות כהונה ופדיון הבכור וכו', ואם הוא ישראל הרי אינו יכול לקיים מצוות

עשיה שבהקרבת הקרבנות ודיניהם אשר רבו מצוות עשה שבהם, וכן לוי. ובכללות כל

ישראל יקיימו כללות עקרי התורה לזה אמר "ועשו לי רבים..."

וזנה מובא במשנה בברכות פ"ב מ"ב: "א"ר יהושע בן קרחה למה קדמה "שמע" ל"היה אם

שמע" אלא כדי שיקבל עליו אול מלכות שמים תחילה ואח"כ יקבל עליו עול מצוות".

ומעתה נכל להבין היטב - "שמע" שהיא קבלת עול מלכות שמים מדברת ביחיד. מפני שכל

אדם ואדם יש לו את דרכו האינדיבידואלית בקבלת עול מלכות שמים. "אלוקי אברהם אלוקי

יצחק ואלוקי יעקב" ולא - אלוקי אברהם יצחק ויעקב, כי כל אחד מהאבות היה לו את פתחו

הוא בקבלת עול מלכות שמים. אברהם מדת החסד, יצחק הגבורה, ויעקב האמת. וכן כל אדם

ואדם צריך לגבש לו פתח ודרך משלו באמונה.

אולם פרשת "והיה אם שמוע" שמהותה הוא קבלת עול מצוות פותחת בלשון רבים מאחר ואי-

אפשר ליחיד לקיים לבדו תרי"ג מצוות וקיום זה אפשרי רק בכללות ישראל, רק ברבים.

אבל כאשר מדברים על תלמוד תורה "ולמדתם אותם את בניכם לדבר בם" אזי עוברים שוב

ללשון יחיד "בשבתך בביתך" וגו'. מאחר ומצוות תלמוד תורה מחיבת כל אדם ואדם בלמוד.

התורה כולה ואף ישראל חייב בלימוד המצוות השייכות לכהן, וכהן בלמוד המצוות השייכות

לישראל.

משה ויהושע

משה הנביא כשהתנבא בכנסת ישראל נתן שמיעה לארץ והאזנה לשמים מפני שהיה קרוב לשמים ורחוק מן הארץ.
(תרגי"ו דברים לב, א)

יצחק בן דניאל הלוי

"קח לך את יהושע איש אשר רוח בו וסמכת עליו ונתת מהודך עליו למען ישמעו כל עדת בני ישראל..."

משה, מנהיג ישראל מימי צאתם ממצרים, מצטוו למנות את תלמידו כיורשו. ההתבוננות בדמותו של יהושע בהשוואה לדמותו של משה, תבהיר לנו במה זכה למנהיגות בדור כובשי הארץ. דמותו של יהושע מצטיירת לעינינו מפסוקי המקרא כאיש צבא ומדינאי מצד אחד, וכתלמידו המובהק של משה מצד שני.

בפעם הראשונה שיהושע מוזכר בתורה, הוא מופיע לפנינו כמפקד צבא, כאשר עליו מוטל אירגון צבא ישראל ועמידה בראשו, במלחמה הראשונה, שבה ישראל נלחם כעם. במלחמת עמלק משה הוא הנושא בעול הרוחני, דבר המתבטא בהרמת ידיו, ואילו יהושע הוא הנלחם בשדה הקרב.

את זיקתו של יהושע לעניין הצבא אפשר ללמוד גם מתשובתו אל משה בעת רדתם מזהר אחר מעשה העגל - "קול מלחמה במחנה" - זוהי תגובתו הראשונה של יהושע לשמע המולה ואי סדר בקרב העם.

פעם נוספת בתורה מתבלט יהושע כאיש צבא ומדינאי, בהיותו ראש למרגלים התרים את ארץ כנען, יש להניח שהגורם הצבאי והמדיני שימש קנה מידה חשוב בבחירתם של המרגלים.

ענין זה מודגש בספר יהושע (ח', כ"ו), בעת כבוש העי. יהושע ממלא באותה תקופה את התפקיד שמילא משה בזמן מלחמת עמלק. אולם בעוד שמשה מרים ידיים ריקות כלפי שמיא, יהושע מרים ידיו ובהם כידון - "ויהושע לא השיב ידו אשר נטה בכידון עד אשר החרים את כל יושבי העיר". ידיו הריקות של משה מול ידיו המלאות של יהושע מראות על שתי בחינות בהנהגה, משה, הנהגה של רוחניות צרופה, ואילו יהושע הנהגה של רוחניות טבולה בחיי מעשה.

בתפקידו ככובש הארץ והנחלתה לעם, היתה הגישה של יהושע אל הנושא הצבאי חשובה במיוחד.

יהושע מופיע במקרא כתלמידו של משה "ויקם משה ויהושע משרתו, ויעל משה אל הר האלוקים" (שמות כ"ד, י"ג) "שהיה התלמיד מלווה לרב עד מקום הגבלת תחומי ההר... ויהושע נטה שם אהלו ונתעכב שם כל מ' יום" (רש"י, שם). כשמשה מתבודד בראש ההר, יהושע מתבודד במחציתו, ונראה שהתבודדות זו היתה הכנה לקבלת המנהיגות והנבואה.

ועל אף שהדבר ארע לפני צווי ה' על מנהיגות יהושע, הרי ידועים מדרשי חז"ל המורים על כך שיהושע ידע על תפקידו עוד לפני הציווי הנזכר.

"ושם באזני יהושע" (שמות י"ז) "מגיד שמאותו היום נמשח יהושע" (מכילתא), הרי שמעשית נמשח כיורשו של משה הרבה לפני שנמשח בפני העם.

ועוד, "וירץ הנער ויגד למשה ויאמר, אלדד ומידד מתנבאים במחנה" – (במדבר י"א, כ"ז) "... לפי שהיו מתנבאים משה מת ויהושע מכניס את ישראל לארץ" (ספרי). ומכאן שהתבודדותו של יהושע שמשה לו כהכנה לקראת העתיד.

ובמקום אחר אנו רואים שוב שיהושע מתכוון לתפקיד זה. "ומשרתו יהושע בן-נון נער, לא ימיש מתוך האהל" (שמות ל"ג, יא). והספורנו במקום ו"למנוע שלא יכנס שם אדם מישראל מפני שהיו כולם נזופים אז" – יהושע כרבו, לא נזוף, וממשיך להתכוון בלהט לבאות.

על אף תכונותיו והכנותיו יהושע לא הגיע מעולם לדרגתו של משה, היחס של רב ותלמיד תמיד נשאר ביניהם. חז"ל הגדירו יחס זה במס' ב'ב זקנים שבאותו דור אמרו פני משה בפני חמה. פני יהושע בפני לבנה". וכמה פנים למאמר זה.

בפשטות ניתן להבין הקבלה זו, שכמו שחמה מקרינה אור על הלבנה, כך גם משה הוא היה המקרין על יהושע. וכן כמו שהלבנה ע"י קבלת אור זה מעולם לא מגיעה לדרגת החמה, כך גם יהושע מעולם לא הגיע לדרגתו של משה כי דרגת משה היא בחינת "פה אל פה אדבר בו", אספקלריא מאירה כמעט ללא שום מחיצות, ואילו יהושע הוא בבחינת כלי שני בקבלת התורה, וממילא לא מושלם ככלי הראשון ולכן גם ניתן לשינוי.

הדגשת הבדל זה בין תורתו של משה לתורתו של יהושע משתקפת היטב במשנה הראשונה בפרקי אבות. אצל משה יש קבלה ומסירה ואילו אצל יהושע מודגשת רק המסירה. כי בדרך כלל המושג "קבלה" מורה על קבלת דבר מושלם ואילו "מסירה" יכולה להיות גם מסירה חלקית. משה קבל את התורה בתמימותה ובשלמותה, ואילו קבלת התורה של יהושע היתה בשלמות פחותה מזו של משה ומכאן השינוי הלשוני במשנה המורה על הבדל בדרגה (מהר"ל – דרך החיים פרק א').

בעיון יותר מעמיק במאמר חז"ל זה, יובן גם למה דוקא "משה מת ויהושע מכניס".

החמה - דבר קבוע ולא משתנה. היא תמיד נשארת באותו מצב, ועצמתה לא מתמעטת. הלבנה, לעומתה יש בה תכונת התחדשות שאין בחמה. הלבנה כל הזמן בתהליך, כל הזמן בתנועה, ביצירה.

"משה" לא כהתה עינו ולא נס ליחו" - אורו נשאר כשהיה, בעוד שיהושע לא היה "בערפל אשר שם האלוקים", הרי שאצל יהושע היתה תנועה, התחדשות ויצירה.

ביום שמת משה "נשתכחו ממנו (מיהושע) שלש מאות הלכות, ונולדו לו שבע מאות ספיקות" (תמורה טז). השכחה הזאת היא שחייבה אותו לחדש, להתפלפל, להבין דבר מתוך דבר, ליצור, מצב שאצל משה לא היה קיים כי אצלו "תורת ה' תמימה".

ומזה אנו מגיעים להקבלה אחרת בין משה ליהושע. משה - בחינת תורה שבכתב, יהושע בחינת תושבע"פ. ייחודה של תורה שבכתב היא שאין בה שינויים אפי' של אות אחת ושל תג אחד, וכל מה שנכתב בה אין דבר מיותר, - היא נתנה למשה כמות שהיא, ואין שום רשות לגרוע או להוסיף, לעומת התורה שבע"פ כל תכונתה היא ההתחדשות, היצירה ה"ה"הבנת דבר מתוך דבר", הגדר של דרשות והיקשים וגזירות שוות וכו'... (ר' צדוק - דברי סופרים).

"והדרך צלח ורכב על דרך אמת" (תהלים מה) - חז"ל ראו בפסוק זה "שני תח" המחדדים זה לזה בהלכה הקב"ה מצליח להם שנא'... אל תקרי והדרך אלא וחדך" (שבת סג.) - גדרו של "הדר" הוא חדוד או במלים אחרות חידוש, יצירה.

הוד והדר מלבושים של מעלה הם, וכך נדרש הפסוק "הוד והדר לכשת" (תהילים ק"ד) "הקב"ה יש בו שני דברים הללו ונתן ההוד למשה, ואת ההדר ליהושע. למשה שנא' "ונתת מהודך עליו", ליהושע שנא' "בכור שורו הדר לו" והרי הדברים מוסברים, הדר הוא יופי חיצוני יופי שמתחדש, ולכן הוא מיוחס ליהושע ואל התורה שבע"פ (בגמ' בשבת) ואילו הוד הוא יופי פנימי, סטטי, ולכן הוא מיוחס למשה (הרב הוטנר - שיחות על חנוכה).

התקופה שבה אנו עוסקים - תקופה של מעבר. מתקופת המדבר לתקופת כבוש הארץ, מתקופת ההשגחה הניסית לתקופת ההשגחה הטבעית. מדור שכל צרכיו נתונים לו משמים. מן, מים, ענני כבוד, ואשר תפקידו היחידי להתכונן לבאות, ללמוד תורה, לדור שנכנס לתקופת יצירה, כיבוש עבודת קרקע, הורשת הארץ ובנינה.

משה שדרגתו ותכונתו היא סטטית, קבועה, חמה, הוד, תורה שבכתב יכול וראוי להנהיג דור מדבר שלא נדרשת ממנו תכונת היצירה. אולם כרגע שמגיעים לתקופת יצירה, אין הוא מתאים יותר להנהיג עם מתחדש ובונה, וכאן יהושע האיש היוצר והמתחדש מצד אחד, ואיש הצבא מאידך יושב אל כסאו ומולך על העם בדרכו למטרה הנכספת - ארץ האבות.

הרב אביגדור נבנצל

א. כתב בשטמ"ק (כתובות כ') בשם תר"י בשם יש מפרשים דכשהמדימים אומרים למזמים היאך אתם מעידים והלא המלוה או הלזה הי' עמנו חשיבא הזמה. וצ"ע ממתני' מכות ה'... ואולי מפרשי מתני' דווקא לגבי ענישת הראשונים, אבל להאמין האחרונים ולפטור הראשונים לעדות אף בכה"ג הוא הזמה. וע' עוד בתוס' רי"ד הנדפס בש"ס וילנא על הגליון כתובות כ"ג סוף עמוד א' ותחילת עמוד ב'.

ב. במלוה את חבירו לעשר שנים נחלקו הפוסקים אי קיי"ל דשביעית משמטת או לא. ולע"ד נ' להביא ראיה מסוגית הירוש' דהקשה אמתני' וכי יש עשר שנים בלא שביעית ותירץ בשלש דרכים, אלמא פשיטא לכולהו אמוראי דהירוש' דבכה"ג שביעית משמטת.

ג. באומר לחבירו על מנת שאין לך עלי אונאה הביא הסמ"ג (לאוין ק"ע) מחלוקת אי הלכה כרב או כשמואל ופי' דהפלוגתא היה אי מחלוקת זו היא איסור' או ממונא. ובפלוגתא כשיעור אונאה אי שתות מקח אי שתות מעות פסק סתמא כשמואל משום דהוי ממונ'. ונ' דס"ל התם דאיסור' אונאה שייך אף בפחות משתות, ואם כן אין מחלוקת רב ושמואל אלא לענין הממון בלבד, מה שאין כן גבי תנאה דעיקר מחלוקתם על עקירת האיסור' הממוני. אבל החינוך (מצה של"ז) כתב דפחות משתות התירא הוא.

ד. מבואר בגמרא וברש"י דהמלוה את חבירו סתם אין רשאי לתובעו פחות מל' יום משום דל' יום בשנה חשובים שנה. והכי איתא בבכורות כ"ח. "א"ר אלעזר מנין לבכור שנוולד בו מום בתוך שנתו שנותנין לו שלשים יום אחר שנתו שנאמר לפני ה' אלקיך ותאכלנו שנה בשנה אלו הן ימים החשובין שנה הוי אומר אלו שלשים יום" וכתב רש"י שם "שלשים יום בשנה חשובין שנה לדברי הכל בפירקא קמא דראש השנה". וצ"ע דהא ר' מאיר התם אית לי' דיום א' בשנה חשוב שנה, אם כן לגבי בכור אין ליתן לו אלא יום א', והיכי קאמר רש"י "לדברי הכל". ונראה דבסוגיא דר"ה שם מבואר דדין יום א' בשנה חשוב שנה הוא בתחילת קברצת שנים, כגון שני ערל', או בסוף קברצת שנים, כגון שלש שנים של פר'. תראה דס"ל לרש"י דהנ"מ בתחילה או בסוף, בצירוף עם השאר, אבל בפ"ע לכו"ע יום א' בשנה לא חשיב שנה. ואף דבר"ה ב' ו-ז': אמרו כן לגבי שטרות ולגבי שכירות אף ביום א' בפ"ע, היינו משום דהתם בתר שנים של עולם אזלינן והן סדורות והולכות, משא"כ גבי בכור וגבי מלוה דבתר שנה דירי' אזלינן.

ה. גרסינן במכות ז': "בלא צדי" פרט למתכוין לצד זה והלכה לה לצד אחר" ופי' הרמב"ם (פרק ו' מהל' רוצ' וש"נ הי"ד) ועוד ראשונים דמתכון לצד זה והלכה לצד אחר אינו גולה דהוי קרוב לאונס, והמאירי כתב דהוי קרוב למזיד. ונלענ"ד להביא קצת סיוע לדברי המאירי, דהא פשטי' דקרא הוא דבלא צדי' הוי שוגג ובצדי' הוי מזיד, וא"כ מסתבר דאף צדי' דדרשא, דהיינו נתכון לצד זה והלכה לצד אחר הוא קרוב למזיד.

ו. הרמב"ם לא הזכיר דין דנשמת הברזל מקתו והרג גולה. ובכס"מ (פ"ו מהל' רוצ' וש"נ הט"ו) נ' קצת דגריס לי' ברמב"ם. ולגירסתנו י"ל בדוחק דהרמב"ם סמך על הכלל שכתב דכל ההורג נפש בשוגג גולה חוץ מאותם שפירט שאינם גולים וצ"ע.

ז. כתב הרמב"ם (פי"ב מהל' עכו"ם וחקותהם ה"א) "אין מגלחין פאתי הראש וכו' לפיכך המגלח וכו' לוק' וכו' במה דברים אמורים באיש המגלח אבל איש המתגלח אינו לוק' אלא אם כן סייע למגלח". וכתב הראב"ד "אע"פ שאינו לוק' כיון שמדעתו עשה עובר בלאו". ונראה דס"ל דלהרמב"ם אין הניקף עובר בלאו כלל, וכדברי הכס"מ שם, לא כדברי הלח"מ שם דס"ל דאף להרמב"ם הוי לאו שאב"מ. ויעויין במנין המצות להרמב"ם, מצות ל"ת מ"ג, וכדברי הראב"ד והכס"מ והמגי' שם. ובמכות כ': מבואר דלרב חסדא הניקף עובר בלאו, וכן פירש רש"י שם אליבא דרבא, וצ"ל בדעת הרמב"ם דרב אשי שם פליג וס"ל דהניקף אינו עובר, ולהכי נאדי מאוקימתי דרבא ודרב חסדא, ופסק הרמב"ם כוותי' משום דבתראה הוא, ועוד דהוא נזכר בסוף הסוגיא ושיטת הרמב"ם לפסוק כנזכר לבסוף, כמו שכתב בפירה"מ פרק ב' דסו'ט'. ובדעת הראב"ד י"ל דגם רב אשי אית לי' כרבא דניקף עובר, ואולי אית לי' נמי דרבא דמקיף עצמו חייב ב' כפירש"י שם, אלא דקמ"ל דמסייע כעושה מעשי דמי וחייב מלקות (א' או ב').

ח. ובלאוי דקרוח ושריטה וכתובת קעקע מבואר ברמב"ם (שם הלכה ט"ז) דאין הנקרח והנשרט והנכתב לוק' אא"כ הי' מסייע. וצ"ע בשאינו מסייע אם עובר בלאו מה"ת. ולעיל פרק ג' ה"ט כתב הרמב"ם דהעושה ע"ז לעצמו אע"פ שלא עשאה בידו לקו'. והקשה הלח"מ שם דהו"ל לאו שאב"מ, וחירץ דמעשה דשלוחו חשיב כאילו עשאו הוא. וכיאר הדבר דאף דאין שליח לדבר עביר, הנ"מ בעצם העביר, אבל המעשה אינו צריך להיות מעצם העביר דווקא ואינו אלא תנאי בחיוב. ולפ"ז קטן שלבש שעטנז ואח"כ הביא ב' שערות ולא פשט הבגד לוק'. (וכמדומני שמעתי זה, כולו או מקצתו, ממורי ורבי הגאון ר' חיים שמולביץ שליט"א). ולפ"ז צ"ל דבנקרח ובנשרט ובנכתב, דמסתמא מיירי ע"י שליחות, ס"ל להרמב"ם דליכא לאו כלל אא"כ סייע, וכן בניקף וכדברי הכס"מ.

פטור "כאשר עשה" בעדים זוממים

מלכה נסים

א. איתא בריש מכות "כיצד העדים נעשים זוממים, מעידין אנו באיש פלוני שהוא בן גרושה או בן חלוצה אין אומרים יעשה זה בן גרושה ובן חלוצה תחתיו אלא סופג את הארבעים, ושאלו בגמ' מנהני מילי, אמר ר' יהושע בן לוי דאמר קרא "ועשיתם לו כאשר זמם" לו ולא לזרעו, וליפסלהו לדידיה ולא ליפסלו לזרעיה? בעינן כאשר זמם לעשות וליכא. לכאורה קשה לולא הלמוד של"ל ולא לזרעו" היינו עושים אותו בן גרושה ובן חלוצה, והרי כבר התקיימה עדותם וא"כ יש חסרון בעדות של "כאשר זמם ולא כאשר עשה"?

ב. תוס' ד"ה "ועדים זוממים", בבא קמא דף ד' עמוד ב' דן אם יש חסרון של "כאשר זמם ולא כאשר עשה" בממון. ריב"א פירש שלא שייך בממון "כאשר זמם ולא כאשר עשה" כיון דאיתא בחזרה ור"י פירש דלא צריך להאי טעמא דגבי ממון מחייבין להו בק"ו, דגבי ממון עונשין מן הדין. משמע (מהלשון "דלא צריך להאי טעמא") שר"י אינו חולק על ריב"א בעקרון, אלא מוסיף עליו דגבי ממון עונשין מן הדין.

במשנה בבא בתרא דף נ"ו ע"א: היו שניים מעידים אותו שאכלה שלש שנים ונמצאו זוממים (רש"י - שבאו שניים ואמרו להם היאך ראיתם חזקה זו והלא באותו הזמן עמנו הייתם במקום פלוני), משלמים לו את הכל (רש"י - כפי דמי הקרקע שהיו רוצים להפסידו יגבה מהם).

הנימוקי יוסף ד"ה "משלמין" הקשה: וא"ת היכי דמי, אי כשהוזמו קודם גמר דין אין להם לשלם כלום, כדאיתא במסכת מכות בתוס' דף ה' ע"ב ד"ה "חייבי מלקיות מניין" (התוספות למדו מ"יד ליד לא ינקה"), ואם לאחר גמר דין כיון דמחזיק בגוייה זכה בה מיד והה ליה כאשר עשה? ותירץ אחד מגדולי רבני צרפת שאין אומרים בממון "כאשר זמם ולא כאשר עשה" כיון שאפשר בחזרה. (והם דברי הריב"א אצלנו בתוס'). והריטב"א ז"ל תירץ דאיירי שהמחזיק הוא חוץ לקרקע "כשדן עליו ואחר שנגמר הדין הוזמו עדיו קודם שהחזירוהו שם והשתא הוא כאשר זמם". עכ"ל.

לפי זה, אנו רואים שישנה מחלוקת עקרונית בענין "כאשר עשה" בממון. ר"י וריב"א סוברים שאין כאשר עשה בממון ואילו הריטב"א סובר שיש "כאשר עשה" בממון. קתני במסכת סנהדרין דף י' ע"א: ואמר רבא פלוני רבע השור והוזמו נהרגין ואין משלמין ממון (רש"י - דמי השור דלא ידעינן מנו), שורו של פלוני והוזמו, נהרגין ומשלמים ממון,

ממון לזה ונפשות לזה (ז"א ממון לזה לבעל השור ונפשות בשביל פלוני הרובע). א"כ יש
הבדל בין אמרו העדים רבע השור סתם והוזמו, לבין העידו העדים שורו של פלוני רבע.
במקרה הראשון נהרגין ואין משלמים ממון כיון דלא ידעינן מי השור ובמקרה השני נהרגין
ומשלמין ממון כיון דידעינן מי השור.

וצריך לדייק: אם הוזמו לפני גמר דין מדוע נהרגין ומשלמין (אין העדים זוממים נהרגין עד
שיגמר הדין)? ואם תרצה לומר שהוזמו לאחר ביצוע הדין לא ישלמו ממון שהרי "כאשר זמם
ולא כאשר עשה" ? אלא מוכרחים לומר שמדובר כאן בין גמר דין לפסק דין.

בבריתא בבא דף מ"א ע"א קתני: "תנו רבנן": משמע שנאמר "סקול יסקל השור"
איני יודע שנבילה היא ונבילה אסורה באכילה? מה ת"ל לא "יאכל את בשרו"? מגיד לך הכתוב
שזמם שחטו לאחר שנגמר דינו אסור באכילה. אין לי אלא באכילה, בהנאה מנין? ת"ל:
"ובעל השור נקי". מאי משמע? שמעון בן זומא אומר: "כאדם שאומר לחברו יצא איש פלוני
נקי מנכסיו ואין לו בהם הנאה של כלום".

מכאן קשה על הריטב"א: מהגמרא בסנהדרין מוכח ברבע השור של פלוני והוזמו העדים
משלמים ממון לבעל השור, ז"א שנעשה בהם "כאשר זמם" ומהגמ' בבבא קמא בעדים שחייבו
את השור סקילה, מיד בגמר הדין אסור בהנאה. א"כ מדוע מחייבים ממון לריטב"א, הרי יש
דין של "כאשר זמם ולא כאשר עשה" ופה כבר נעשה הדין?

ג. הרמב"ם הלכות עדות פרק כ"א הלכה ד' כתב "העידו על פלוני שהפיל שן עבדו
ואח"כ סימא את עינו והוזמו, משלמין לארון דמי העבד ודמי עינו". ולריטב"א שאמר בממון
יש "כאשר עשה" א"כ קשה: מדוע פה הוא חייב דמי העבד, הרי מיד כאשר העידו שהפיל
שן עבדו כבר נעשה הדין ומשתחרר?

ומצאתי במשנה למלך ברמב"ם זה שהקשה אותה קרשיה ד"ה "העידו על פלוני שהפיל שן
עבדו וכו'": וקשיא לי עליה מהא דהפיל שן עבדו ואחר כך סימא את עינו דלמה משלם דמי
העבד לרבו והא כיון שנגמר דינו של העבד הרי הוא תפוש בעצמו והו"ל "כאשר עשה ולא
כאשר זמם" וכעת צ"ע.

ד. והנראה בזה דלעולם שייך "כאשר עשה" גם בממון. אלא שבעבד ובשור הנסקל, מיד
עם גמר העדות פסק הדין חל ממילא (כלומר נעשה ממילא). לעומת זאת, בסוגיה בבבא בתרא
רק לאחר פסק הדין מתבצעת עדותם. לכן, במקרה שפסק הדין חל ממילא, כאשר הוזמו תכף
ומיד בטל גם "כאשר עשה". מה שאין כן בשדה, שתלוי בפסק הדין ועם בטול פסק הדין רק
אז מתבטל "כאשר עשה".

לפי זה, בבבא בתרא באמת שייך לאמר "כאשר זמם ולא כאשר עשה" מכיון שפסק הדין לא
חל ממילא. והריטב"א בגלל קרשי זה מעמיד בשהוזמו כשנמצא מחוץ לשדה.

מה שאין כן בעבד ובשור הנסקל שעם גמר עדותם נעשה פסק הדין, ולכן כאשר הם מוזמים מתבטל גם "כאשר עשה" ואין החסרון של "כאשר זמם ולא כאשר עשה". ולפי יסוד זה מתורצת גם הקושיה ממסכת מכות. שכן גם במסכת מכות "כאשר עשה" של בן גרושה חל ממילא ובהזמה בטל "כאשר עשה".

ה. אך עדיין קשה יבמסכת כריתות דף כ"ד ע"א קתני: "אמר רבי כרוספדאי אמר ר' יוחנן שור הנסקל שהוזמו עדיו כל המחזיק בו זכה בו (רש"י - לאחר שנגמר דינו ליסקל, הפקר הוא משנגמר דינו). אמר רבא מסתברא טעמא דר' יוחנן כגון דאמרי ליה נרבע שורו. (רש"י - וגמרו דינו בסקילה על פיהם דודאי מסתמא אפקריה מיני' ה דסבר עדי אמת הן הלכך הפקר הוא). אבל אמרו רבע שורו הוא בעצמו מידע ידיע דלא רבע ולא מפקיר לה וטרח ומייתי עדים להזימם".

ולפי היסוד הקודם קשה, שכשהוזמו העדים בטל "כאשר עשה", א"כ כיצד כתבה הגמרא דשור הנסקל שהוזמו עידיו כל המחזיק בו זכה בו? ונראה לישב שלא כל מה שיקרה עם הנדון כלול בכלל "כאשר עשה". בכלל "כאשר עשה" נכלל רק מה שקשור לעצם פסק הדין, אבל מה שנגרם עקב עדותם לא כלול בזה. שכתוב "כאשר זמם לעשות לאחר" ולא כתוב "כאשר זמם לגרום לאחר". לכן לפירוש זה מיושבת גם הקושיה מכריתות. שכן, הדין ששורו הפקר הוא, נגרם עקב עדותם ולא כלול בכלל "כאשר עשה".

ע"מ שלא תשמטני בשביעית

פרידמן אריה

גמ' ג: "אמר ר"י אמר שמואל המלוה את חבירו לעשר שנים" יש שתי לישנות בגמ' אם שביעית משמטת או לא. ללישנא קמא שביעית משמטת אע"ג דהשתא מיהא ל"ק בי"ה "לא יגוש" סוף אחי לידיד "לא יגוש" וללישנא בתרא אין שביעית משמטת כיון דהשתא מיהא ל"ק בי"ה "לא יגוש". כלומר זו גז"כ ללישנא בתרא שאין שביעית משמטת. לענין הלכה הביא ברא"ש שריב"א פסק כלישנא קמא כיון שבכ"מ פוסקים כלישנא קמא והרא"ש רמב"ם והרמב"ן פסקו כלישנא בתרא כיון שיש לה סיוע מהמשנה [אומרים כמה אדם רוצה ליתן ויהיו אלף זוז בידו בין ליתן מכאן ועד ל' יום בין ליתן מכאן ועד עשר שנים וא"א שביעית משמטתו כולו נמי בעי שלומי לי' ה].

בהמשך הגמ' אמר ר"י אמר שמואל גבי שביעית מפרש רב ענן שלשמואל שביעית היא באונאה שכשמתנה על הגברא (ע"מ שאין לך עלי אונאה, ע"מ שלא תשמטני בשביעית) תנאו קים וכשמתנה על הדין תנאו בטל בין בשביעית בין באונאה. כשמתנה על הגברא אינו מתנה על מה שכתוב בתורה דהא לא התנה שלא יחול דין השביעית אלא התנה שהלוה ישלם והרי זה כאלו התנה ע"מ שתתן לי מתנה לאחר השמיטה וכל תנאי שבממון קים (וכ"נ בשו"ע ס"ז).

קשה: כיון שלשמואל מועיל תנאי ע"מ שלא תשמטני בשביעית א"כ כל מלוה לעשר שנים הוא הו"ל כמתנה ע"מ שלא תשמטני בשביעית שהרי דברו במפורש שישלם לו לסוף עשר שנים שהוא אחר השמיטה (קצוה"ח ס"ז סק"ז ר"ח הל' מכירה פ"ג הלי"ג) וא"כ ל"ל פסוק ששביעית לא תשמט? ומתרצים ששמואל סבר (בב"מ נא.) גם כר"מ דאמר בשאר כסות ועונה תנאו בטל, באונאה תנאו קים כיון שספק קעקר (ספק תהא בו אונאה) כלומר שמואל הבין שאם ודאי קעקר תנאו בטל ובספק קעקר תנאו קים. וא"כ לפי"ז ע"מ שלא תשמטני בשביעית מסביר ר"ת (בתד"ה ושמואל ג:) ששביעית הנה ספק קעקר כיון שמי יימר שלא יפרענו קודם שביעית (בדיוק כאונאה) אולם בהמלוה לעשר שנים שזמן הפרעון נקבע לעשר שנים הו"ל ודאי קעקר ושוב לא מהני בזה תנאי ולכן הו"א ששביעית תשמט קמ"ל דהשתא מיהא ל"ק בי"ה לא יגוש.

אולם כל תרוצם טוב לשיטת תוס' שסברו שע"מ שלא תשמטני בשביעית זה ספק קעקר אולם לרמב"ן (בב"מ נא.) שסבר שע"מ שלא תשמטני בשביעית זה ודאי קעקר "דהא ידע דאיכא שביעית ומתנו" [כלומר שביעית היא קבועה וברור שבתנאי התכוון לעקור דין שביעית שודאי תבוא. (משא"כ אונאה שאין ידוע אם בכלל יש במכר אונאה)]. א"כ אפ"ה בשביעית

אין שביעית משמטת אז מ"ש המלוה לעשה שנים מע"מ שלא תשמטני בשביעית? ! - וע"ק לשמואל
מה הדמיון בין שביעית לאונאה (מכות ג:): הרי אונאה ספק קעקר ושביעית לשיטת הרמב"ן ודאי
קעקר? !

אלא - בגמ' בב"מ נא. יש שתי אוקימתות בהסברת מחלקת רב ושמואל באונאה - דלרב ע"מ
שאין לך עלי אונאה תנאו בטל ולשמואל קים - ביחס למחלקת ר"מ ור"י בשאר וכסות ע"ש.
ר"י סבור שתנאו קיי יר"מ סבר שתנאו בטל. רבא מסביר שרב יסבור גם כר"י בשאר וכסות
כיון שודאי מחלה ושמואל יסבור גם כר"מ בשאר וכסות כיון שודאי קעקר.

ואביי מסביר שרב יסבור רק כר"מ שתנאו בטל בכל מקרה ובכל אופן ושמואל יסבור שתנאו
קים בכל אופן וא"כ הרמב"ן ילך שלא כתוס' ויסבור כאוקימתת אביי שלשמואל תנאו קים בין
ודאי קעקר ובין ספק קעקר ושפיר הדמיון בין שביעית לאונאה.

וקושיה א' תורץ כך: הרמב"ם בפ"ט מהל' שמיטה ויובל ה' י כתב שהתנה עמו שלא ישמט
ודא חוב זה ואפי' בשביעית תנאו קים שכל תנאי שבממון תנאו קים ונמצא חייב עצמו בממון
שלא חיבתו תורה כלומר הלוה חייב עצמו ממון שאינו פרעון החוב אלא מכח ההתחייבות שחייב
עצמו וזה שביעית אינה משמטת כיון ששביעית משמטת רק חוב של הלואה ולא מה שחייב
א"ע בלא הלואה. כהקפת החנות שאין שביעית משמטת חובות אלו (תד"ה ולשביעית כתובות
ריש אע"פ) כיון שאינם כהלואה. אולם הקפת החנות אם זקפו במלוה ה"ז משמט (רפ"י
דשביעית) ופסק הרמ"א דזקיפה מקרי משעה שקבע לו זמן וא"כ כשקבע זמן לעשר שנים
הו"ל מלוה והו"א שבשביעית תשמט. קמ"ל השתא "לא יגוש" שבשביעית לא תשמט, כיון דהשתא
מיהא ל"ק בי' ה לא יגוש. (קהלות-יעקב).

אולם על הרמב"ן קשה אם לשיטתו רב סבר כר"מ ז"א שתמיד תנאו בטל ואף בע"מ שלא
תשמטנו בשביעית תנאו בטל והרי מצינו מפורש בירושלמי פ"א מכות הלכה ב. רבי יוסי בי
רבי בון בשם רב המלוה את חברו ע"מ שלא תשמטנו שמיטה אין השביעית משמטתו? !! (ותנא
קים).

ונראה בזה. לאמר שקושיה זו תתורץ אם נבין את שיטת הרמב"ן בוסבר ר"מ. כלומר מחלוקתו
עם ר"ת ביחס לשביעית. דלר"ת שביעית הנה ספק קעקר (לכן תנאו מועיל) ולרמב"ן ששביעית
ודאי קעקר תלויה בחקירת מה סבר ר"מ. (יוסבר להלן) והנה בריש איזהו נשך גבי ריבית
נחלקו הגאונים והרמב"ם אם כבר קבל המלוה ריבית האם חייב המלוה להחזירה או לא.
הגאונים סברו שאם קבל ריבית א"א בשום פנים ואופן למחול וחייב להחזיר והרמב"ם סבר
שאפשר למחול ריבית וא"צ להחזיר כלומר כמחלקת גבי ריבית כך נחקור לגבי כל ממון של
תורה (שביעית, אונאה, שאר וכסות) האם (א) ממון תורה א"א למחול כיון שאין רצון התורה
אף פעם שממון ימחול, כגאונים (ב) או שהדבר תלוי. והוא תלוי בריטב"א בקידושין יט: [גבי
המוכר את בתו ע"מ שלא ייעדרו אותה]. שאם לא נתחייב ממש כלומר לא היתה התחייבות לא

שיכת מחילה, כלומר גבי שאר וכסות סבר ר"מ שתנאו בטל וזאת כיון שאם קודם נשואין התנה עמה שאין לך שאר וכסות, אז כיון שקודם עדיין הבעל לא התחייב לה, אין לה שאר וכסות, א"כ אינה יכולה למוחלם כיון שרק מה שבידה יכולה למחול, ותנאו בטל. (ומקביל לרמב"ם בריבית).

וא"כ ר"ת שסבר כאוקימתת רבא שרב סבר כר"י א"כ דינו תלוי בידע ומחיל, באונאה בשאר וכסות וכן בשביעית (שביעית ודאי מחיל - כיון שכרור שתבוא - ר"ח -) אולם לא סבר כר"מ (שאמר תנאו בטל) כיון שר"ת הבין שר"מ סובר תנאו בטל כיון שממון תורה אין רצונה שימחל כלל וכלל.

אולם הרמב"ן שסבר כאוקימתת אביי סבר שרב סבר כר"מ הבין שר"מ סובר כריטב"א שאין תנאו קים מפני שא"א להתנות על דבר שאין בו התחייבות אולם כשיש התחייבות (ע"פ הרמב"ם שמתחייב דבר שלא חייבתו תורה) שייך למחול - ובשביעית יש התחייבות, ושפיר הירושלמי.

כעת אם נלך בשיטת הרמב"ן נראה איך מסתדרות כל הגמ' לפי שיטה זו. באונאה ושאר כסות סבר ר"מ שתנאו בטל כיון ששם אין התחייבות. לכאורה קשה שהרי באונאה יש כן התחייבות - כי מה קורה פה - המוכר כביכול בא לקונה ואומר לו אני מוכר לך חפץ שיתכן ותהיה בו אונאה של - 20. ל"י אתם לא תבקש ממני. ז"א שהוא מבקש מהקונה שימחול כסף פרטי שלו שאתו יש מקום למחילה. אולם מה שצריך להגיד בה שזה בכלל לא קושיה. כיון שהמוכר מבקש מהקונה שימחול על דבר שלו - אז קודם ששילם הקונה למוכר את הכסף וא"כ לא היתה עדיין התחייבות וא"כ ל"ש מחילה.

כעת בשביעית לכאורה גם אין התחייבות כיון שמתחייב הלזה רק לאוד השמיטה ואיך יכול למחול על התחייבות שאינה קיימת - אלא נאמר שהרמב"ן יסביר כמ"ד שאדם משתעבד על דבר שלא בא לעולם (וזו אכן מסקנת הגמ' בפרק מי שמת קנז: ב"ב). אולם צריך לשים לב שבשביעית ההתחייבות היא בקום עשה ר"ל כיון ששם אם שביעית משמטת ומלזה מפסיד הכסף וכעת הלזה מוחל על הכסף שהיה מגיע לו מהמלוה כשהשביעית תשמט בקום עשה ע"י התחייבות חרשה.

קרוב או פסול לעדות

יצחק בן דניאל הלוי

התוס' במכות דף ו' ד"ה: "אמר רבא", מחלק בין דין הצטרפות העדים זוממים לבין דין הצטרפות בקרוב או פסול. בעדים זוממים ההגדה מצרפת כי הם אינם אומרים אמת וא"כ ראייה לא יכולה לצרפם, ואילו בקאופ' מכיון שעדותן התחילה בראיה – הראיה מצרפת ולא ההגדה.

ועיין בגליון הש"ס שמציין תוס' בסנהדרין דף לא, ד"ה: "שבית שמאי" ששם התוס' אומרים: "א"נ לא אמרינן נמצא אחד מהם קרוב או פסול אלא בבאו בבת אחת תוך כדי דיבור...". – ונראה לכאורה שהתוס' בסנהדרין חולק על התוס' במכות וטוען שגם בקאופ' הגדה מצרפת ול"ד ראייה.

שיטת הרמ"ה המובאת בר"ן במכות: "דהא דאמרינן אי למחזי אתו עדותם כשירה דוקא שלא אסהידו בהדי הדדי בב"ד בתוכ"ד אבל אם העידו כל אחד בתוכ"ד של חברו עדותן בטלה דעיקר עדות בשעת העדאה היא."

ושוב נראה שהרמ"ה חולק על התוס' במכות, שגם עדות תוכ"ד מצרפת לפסול את כל הכת במקרה של קאופ'.

הקצות בסי' לו' שואל על הרמ"ה שלפי שיטתו תיקשה המשנה בדף ו: – שם כתוב שאם לא ראו זה את זה או שהמתרה לא צירף אותם הרי הם כשתי עדויות – והמשנה שם מדברת בבאו תוכ"ד כדאמר רבא במשנה הקודמת. וא"כ לפי שיטת הרמ"ה למה שלא יצטרפו ויהו לכת אחת הלא גם העדאה ללא ראייה מצרפת בקאופ' וכ"ש להזמה?

ותירוץ, שיש להבדיל בין דיני ממונות לדיני נפשות בענין צרוף לפסול. כי צרוף הפסולים תלוי בצורה ישירה בצרוף הכשרים. בנפשות אנו לא מצרפים עדים כשרים לכת אחת אא"כ ראו יחד, ולכן גם הפסולים לא יצטרפו אא"כ ראו יחד ואילו בדיני ממונות גם ללא ראייה יחד אנו מצרפים, וזאת מדין הלואה אחר הלואה שאעפ"י שאין כאן ראייה אחת בכל אופן מצטרפים א"כ גם לגבי צירוף הפסולים אנו לא מצריכים שיהא הצרוף בראי' ה, וסגי בצירוף בהגדה. והמשנה בדף ו: עוסקת בדיני נפשות לכן שם לא סגי בהגדה.

ולפי"ז נראה לתרץ גם את התוס', התוס' במס' מכות דן לגבי דיני נפשות ולכן אנו צריכים דוקא לראיה שתצטרף ואילו בסנהדרין התוס' דן לגבי דיני ממונות שם אין צורך בצרוף ע"י ראייה אלא בצירוף ע"י הגדה סגי.

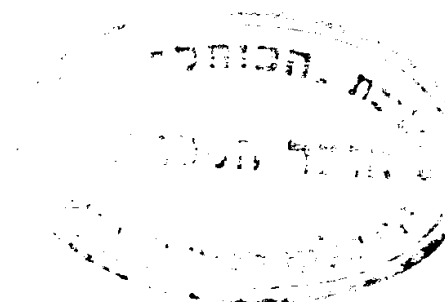
והיוצא לנו בזה – ששיטת התוס' ושיטת הרמ"ה חד הוא. ואין שום מחלוקת ביניהם כנ"ל.

אלא דאכתי תקשי, לפי יסודו של הקצות, בדיני ממונות נוכל לצרף עדין לפסול גם ללא צרוף בהגדה, כי הגמ' בסנהדרין האומרת שהלואה אחר הלואה מצטרפין לומדת שם מכ"ש שהגדה אחר הגדה מצטרפין וא"כ לגבי צרוף לפסול תיהני הגדה אחר הגדה, ולמה הרמ"ה והתוס' מצריכים הגדה בתוכ"ד?

ונראה לתרץ שיש הבדל בין דין צירוף כשאנו דנים על פסק הדין, לבין דין צירוף כשאנו דנים על "כת העדים" עצמה. אם אנו דנים על המקרה עצמו, הדיינים יכולים לצרף עדים על אף שהם לא באו בתוכ"ד. אבל אם אנו דנים על העדות עצמה - לענין פסילתם - אנו צריכים לצירוף בהגדה כדי לעשות אותם כת אחת.

וראיה לזה שיש הבדל בין צירוף לצירוף, שלגבי הלואה אחר הלואה אנו מצרפים עדים גם בהגדה אחר הגדה, אולם לגבי דין הזמה אם באו שניים שלא תוכ"ד ואחד מהם הוזם אנו לא פוסלים את השני לשבועה ואם היו שלושה, השנים הנותרים יכולים להעיד. מכאן מוכח ההבדל שנז' לעיל, ועיין בקהילות יעקב בהשמטות סעיף ח' שדן בקודה זו.

וא"כ מובנת עתה שיטת התוס' והרמ"ה לפי הקצות - שלגבי ראייה אין צורך בצירוף כי הלואה אחר הלואה מצטרפת, ואילו בהגדה כן בעי צירוף כדי לעשותם כת אחת ואינו דומה להגדה אחר הגדה בכשרים ששם מצטרפת העדות, כי שם הדיון הוא על המעשה שהם באו להעיד עליו ולא על עצם עדותם.



כח כוחו לגלות

יוסף ישע' אנטמן

"ונשל הברזל מן העץ ומצא את רעהו ומת הוא ינוס וגו'." (דברים י"ט). נחלקו רבי וחכמים במשנה, (מכות ז' ע"ב) באיזה אופן מדבר הכתוב. לחכמים ב"נשמת הברזל מקתו" ה"ז גולה, ולרבי כזה אינו גולה, אלא "מן העץ המתבקע", גולה, ולחכמים בזה אינו גולה. בר"ח מבאר מהם המקרים שנחלקו בהם במשנה, וז"ל: נשמת הברזל מקתו, קודם שיכה על העץ לבקעו, והרג, רבי אומר אינו גולה דהאי קרוב למזיד הוא ושאינו לא היה רפוי לא היה נשמת, ובסיפא: מן העץ המתבקע, כתב הר"ח שני פירושים, כגון שנתזה בקעת מן העץ והלכה והרגה או נשמת הברזל, כלומר מכח הכאתו בעץ לבקעו נשמת והלך והרג. עכ"ל.. פירושו הראשון של הר"ח בסיפא, תואם לפרש"י שכתב, "יצא קיסם ונתז למרחוק והרג". אף פירושו השני, הקובע שהברזל הוא שהלך והרג, אלא, שלהבדיל מן הרישא, נשמת מעוצמת המכה בעץ המתבקע, הוא חידוש. וכבר העירו המפרשים, דלפירושו זה, "מן העץ המתבקע" הוא המשך של "נשמת הברזל" ברישא, דהיינו נשמת הברזל מקתו, מן העץ המתבקע, ר"ל - מחמת העץ המתבקע.

הרמב"ם בפ"ו מה' רוצח הט"ו, הביא את הדין בזה הלשון: נשמת הברזל מן העץ המתבקע, אינו גולה, שאין זה בא מכחו, אלא מכח כחו. ונמצא כמו אונס. עכ"ל. ובכס"מ העיר שפירושו של הרמב"ם אינו כפרש"י. ואכן לשון הרמב"ם הוא הוא פירושו השני של הר"ח בסיפא של המשנה, שהברזל נשמת מקתו מעוצמת המכה בעץ המתבקע, ומכח זה הלך הברזל והרג, ופסק הרמב"ם שאינו גולה. כדאיתא בסיפא לדעת חכמים.

הר"ח לא חלק בין נתזה הבקעת לבין נתז הברזל, ובשני המקרים לחכמים אינו גולה, מפני שזה כח כחו. (כ"כ הר"ח בח' ע"א) ודעת חכמים היא, שכ"כ (כח כחו) לא ככחו. ולכן בסיפא שני המקרים אינו גולה, ואילו ברישא, שנשמת הברזל קודם המכה, חשוב כחו, וכחו כגופו ולכן גולה. ולרבי בכה"ג אינו גולה, שהוא כמזיד. הרמב"ם הנ"ל כתב להדיה את פירושו השני של הר"ח, אך מה פסק במקום שנתזה הבקעת. דוק ותשכח שכך כתב הר"מ בפ"ו מרוצח הי"א: לפיכך הנכנס לחנות הנגר שלא ברשות, ונתזה בקעת וטפחה על פניו ומת, פטור מגלות. ואם נכנס ברשות ה"ז גולה. עכ"ל. הרי מפורש שהרמב"ם סובר שבנתזה בקעת גולה. (ומש"כ "ברשות" כדי לדמותו ליער) ובנתז הברזל אינו גולה, זה בודאי נגד דעת הר"ח.

מהו אפוא טעמו של הרמב"ם, ומהו מקורו. לחלוק על הר"ח ולחלק בין נתזה הבקעת לבין נתז הברזל, הרי בשני המקומות הוא כח כחו.

עוד צריך עיון במה שכתב הרמב"ם שם הט"ו, נשמט הברזל מן העץ המתבקע ה"ז כ"כ ונמצא כמו אונס, ע"כ. הר"ח וכן משמע מתוס' (ד"ה מהו דתימא) הסתפקו לחכמים בטעם של כ"כ לפטור שכן כ"כ לא חשיב ככחו, ואין המעשה מתייחס לאדם הפועל ועל כן פטור, ומדוע א"כ הוסיף הר"מ ונמק "ונמצא כמו אונס".

עוד צריך ליתן הדעת, מדוע השמיט הרמב"ם ולא הזכיר כלל את הרישא של המשנה בנשמט הברזל מקתו, דלחכמים גולה. והלא אין דרכו של הר"מ להשמיט דין שמפרש במשנה (ועיין כס"מ פ"ו הי"ב שתמה של שהשמיט הרמב"ם דין מעגילה. כ"כ עיין בהערות לר' אביגדור נבנצל שליט"א על המסכת בחוברת זו - הערה ו').

הגמ' בסנהדרין ע"ז ע"ב מביאה מימרא דרבא. זרק צרור בכותל, וחזרה לאחריה והרגה חייב. ותנא תונא, כגון אלו המשחקים בכדור שהרגו במזיד נהרגים, בשוגג גולים. ובהמשך הסוגיא מקשה הגמ' "למימרא דכה"ג כחו הוא" יעו"ש ומתרצת שאכן כה"ג כחו הוא, ר"ל אע"פ שזריקת צרור בכותל וחזרתו לאחור הוא כח כחו, מ"מ דינו ככחו. ה"א כח כחו ככחו. ואמנם הרמב"ם פ"ג מהל' רוצח הי"ב כתב: הזורק צרור בכותל וחזרה לאחריה והרגה חייב מיתת בי"ד שמכחו היא באה. עכ"ל. וזה הרי פשוט שצרור בכותל בחזרתו חשיב כ"כ, שכן כחו דהיינו מה שנקרא צרורות, הוא במקום שמכח הבעיטה נתז צרור והכה, אך מה שחוזר מן הכותל ודאי חשיב כ"כ. אשר לפי"ז א"א לומר דהר"מ אציל בשיטת ר"ח ופטר בנשמט הברזל מכיון שסובר דכ"כ לאו ככחו, שהרי חייב מיתת בי"ד את ההורג בצרור בכותל שהוא כ"כ. אלא שהר"ח יבאר שהסוגיא בסנהדרין אזלה לשיטת רבי במכות דכ"כ ככחו ולא הלכתא, אך לר"מ א"א לומר כן. אלא שק"ק מדוע לא הזכיר הר"מ דין צרור בכותל לענין גלות, והא פשטיה דרבא - שגולה, והביאו רק לענין מיתה במזיד. להעמיד שיטת הר"מ על מכונה נקדים מחלוקת הרמב"ם והרא"ש בדין כח כחו דצרורות. בשו"ע סי' ש"צ ס"ה הביא הדין שצרורות כנזקין משלם חצי נזק "הלכה למשה מסיני" וזה כדעת חכמים במחלוקתם עם סומכוס בפ"ק דבב"ק. והוסיף המחבר, בשם יש מי שאומר, דהוא הדין לכח כחו. דהיינו כ"כ ככחו לשלם חצי נזק. הגאון שם באות י"ג הוסיף דזוהי דעת הרא"ש אבל הרמב"ם לא ס"ל הכי. ר"ל לרמב"ם כח כחו אינו ככחו ופטור מכלום. והוא מהרמב"ם פ"ג מהל' נזקי ממון הי"ז, כלב שנטל חררה והלך לגדיש היה מגרר את החררה על הגדיש והולך ושורף, על החררה משלם נזק שלם, על מקום הגזלים חצי נזק ועל שאר הגדיש פטור. ע"כ. ובשו"ע שצ"ב ס"א העתיק לשון הרמב"ם, והוסיף הרמ"א: "וי"א שמשלם על כל הגדיש חצי נזק" וכתב הגר"א דהיי"א הוא הרא"ש המובא בש"צ הפוסק שכ"כ ככחו. העולה מן הנ"ל, שבעוד שהרא"ש סובר שכ"כ ככחו, הרי לרמב"ם כ"כ לאו ככחו, ופטור, שאין זה אלא גרמא בעלמא. ואם כך יקשו מאד פסקיו של הרמב"ם בהלכות רוצח.

אלא שהרא"ש ריש פ"ב דבב"ק סי' ב' כתב להוכיח שיטתו מהא דבעי רב אשי, (בב"ק י"ט ע"א) כ"כ לסומכוס ככחו דמי או לא. מי גמור הלכה למשה מסיני, לשלם חצי נזק, ומוקי לה אכ"כ, א"ד לא גמור. וכתב הרא"ש, ואף דהאיבעיא היא לסומכוס ואין הלכה כמותו. מ"מ נ"מ להלכה יש, דמינה נשמע שכ"כ ככחו, דאי נימא שכ"כ לא ככחו א"כ בצדדי הספק לסומכוס נקבל או שפטור לגמרי דכ"כ לאו ככחו, או שהל"מ שישלם חצי נזק, ולא מצינו שהל"מ באה להוסיף ולהחמיר, על מקום שהיה צריך להיות פטור, (ומוכיח כן מגמ' בסוכה עו"ש). אלא מוכרח שלכ"ע כח כחו ככחו. עכת"ד. וזו לכאורה תשובה נצחת לרמב"ם הסובר שכ"כ לאו ככחו.

הנראה ע"כ לומר שאף הרמב"ם סובר שכ"כ ככחו. שכך מוכח מהסוגיא בב"ק אלא במה שפטור בכ"כ דצדירות טעם אחר עמו. זה ברור לכ"ע שכחו כגופו, ואעפ"כ יש הל"מ שכחו אינו משלם אלא חצי נזק לרבנן. ה"ה סובר הרמב"ם כדעת רבנן, לכ"כ אע"פ שכחו דמי, מ"מ גם פה באה הל"מ ומיעטה התשלום בעוד חצי נזק, וע"כ אינו משלם כלום. אלא שיש על השואל להשיב, סו"ס ישלם רביע, דהוא החצי מן החצי, ואמנם כי כן יתכן שזו השגת הראב"ד שכתב שם וז"ל: ליתא דצדירות ע"י שינוי מרביע נזק מיהא לא מיפטר. ע"כ. ואם כן שהר"מ סובר שכ"כ ככחו מיושב היטב מה שפסק בפ"ג מרוצח בזרק צדור לכותל והרג בחזרתו, שחייב מיתת בי"ד ואע"פ שזה כ"כ מ"מ ככחו דמי וע"כ חייב.

לאחר הקדמת שיטת הרמב"ם שכ"כ ככחו אציע דברי התוספתא בהשמטות על פ"ב במכות שכך כתוב בה: נתזה בקעת מן העץ המתבקע ה"ז אינו גולה, דברי רבי יהודה רבי אומר בזה גולה, ע"כ. וזוהי הסיפא במשנתנו וכפירושו הראשון של הר"ח שהוא אף פרש"י, שנתז קיסם מן העץ המתבקע ועל זה גולה לדעת רבי. ולחכמים שהוא ר"י בתוספתא אינו גולה. ובהמשך התוספתא איתא: נשל הברזל מן העץ המתבקע הרי זה גולה, דברי רבי יהודה, רבי אומר כזה אינה גולה. ומקרה זה הוא כפירושו השני של הר"ח בסיפא. אך כמובן בהיפך הדינים. שכן לר"ח בזה סובר רבי במשנה שגולה, ואילו בתוספתא אינו גולה לרבי. לבאר מחלוקת רבי ור"י נ"ל כך: שני המקרים המובאים בתוספתא הם בגוונא של כח כחו, בין נתזה בקעת ובין נתז הברזל, וצ"ל שרבי סובר שכ"כ ככחו אלא שהבדל גדול בין המקרים. דבעוד שנתזת בקעים בעת חטיבת עצים הוא דבר שכיח ובהריגת אדם נחשב שוגג, הרי שמיטת הברזל מקתו מחמת ההכאה על העץ המתבקע, היא דבר שאינו שכיח, וברור שאין החוטב מתכוון לחקן גרזנו לאחר כל מכה שניה, ועל כן אונס גמור הוא אצלו, ואינו חייב גלות. אך לר"י ס"ל שכח כחו אינו ככחו, ועל כן בשני המקרים היה לו להפטר, שאין זה כח מעשיו אלא דמ"מ גלי לן קרא שיש גולה ב"נשל הברזל", וכיון דס"ל דיש אם למקרא על כן גולה בנשל הברזל מן העץ המתבקע.

לפי דברי התוספתא נלע"ד לבאר המשנה בדרך חדשה, ויתכן שהיא הדרך בה הלך הרמב"ם. הרישא שכתוב, נשל הברזל מקתו, הוא המקרה שמובא בתוספתא בסיפא, נשל הברזל מן העץ המתבקע, דהיינו נשל הברזל מקתו מחמת העץ המתבקע, ומכח המכה בעץ. דמהיכא תייתי לפרש שנשמת הברזל מקתו קודם המכה. ובסיפא "מן העץ המתבקע" יתפרש כפשוטו כרישא דבתוספתא, "נתחז בקעת מן העץ המתבקע", וכפרש"י בסיפא דמשנתנו. והנה לפרוש זה אתי שפיר פסקיו של רבי בתוספתא לפסקיו במשנה. וברישא בנשמת הברזל פטור מגלות שהוא אנוס, ובסיפא גולה. ומאן חכמים במשנתנו הלא הוא רבי יהודה שבתוספתא, שמחזיבים ברישא ופוטרים בסיפא בסוברם שכ"כ לאו ככחו, וכמש"כ.

אשר על כן, הרמב"ם הסובר שכ"כ ככחו דמי, פסק כרבי לגבי רבי יהודה, לכן כתב בפ' ו' מרוצח הט"ו שנשמת הברזל מן העץ המתבקע אינו גולה. לפי שהוא כ"כ ואנוס. וכמש"כ רק סברת אנוס פוטרת לפי שכ"כ ככחו לרמב"ם. וזוהי הרישא של משנתנו. והסי פא במשנה תתפרש כפשטה וכמו שפרש"י, שמן העץ המתבקע, היינו "שיצא קיסם ונתז למרחוק" ובזה פסק רבי שגולה. וזהו שכתב הרמב"ם שם בהל' י"א, ונתחז בקעת וטפחה על פניו ומת, אם נכנס ברשות, שהוא כיער, ה"ז גולה. דפסק הרמב"ם גם בסיפא כרבי לגבי חכמים שהם רבי יהודה שכ"כ ככחו ושוגג הוא וגולה. לפי"ז מצאנו מקורו של הרמב"ם נמוקו וכן מאשר היטב שהרמב"ם אכן הביא גם את הרישא במתניתין וגם הסיפא.

ואפשר דלחידוש זה בבאור המשנה על פי דעת הרמב"ם תיושב קושית התוס' בסנהדרין (ע"ז ע"ב) ובבב"ק (כ"ו ע"ב ד"ה פרט) ששאלו מהא דדרשה הגמ' במכות וחכמים בנשמת הברזל מקתו ומן העץ המתבקע, דמר חיב בהאי ומר בהאי, אמאי חיב, הא בדעת הרמב"ם שכל המשנה איירי בכ"כ, נוכל לומר שהדין של נתכוון לב' וזרק ד' נאמר דוקא במקום שהרג מכחו ראשון, שאז שייך לחיבו כקרוב למזיד. אבל במתחייב מכ"כ לא שייך לומר "נתכון ל...". שהרי על כ"כ אין לאדם שליטה כלל לא במרחק ולא בכיוון, אלא שמכלל שוגג לא יצא. (ועיין או"ש פ"ו הי"ב).

ולולי דמסתפינא הוה מדיקינא מלשון הירושלמי, שהרישא במשנה איירי בנשל הברזל מקתו מכח המכה בעץ המתבקע והסיפא כפרש"י שנתז קיסם. דזה לשון הירושלמי: מה טעמיה דרבי, נאמר כאן נשילה ונאמר להלן "כי ישל זיתך" מה כאן נשירה אף כאן נשירה, ע"כ. ופרש בריטב"א נשירה ממקום גדולו וזהו בסיפא שנתז קיסם, שגולה לרבי. וממשיך הירושלמי: ומה טעמין דרבנין, נאמר כאן וכו', ונאמר להלן "ונשל ה'" אלוקיך את הגויים האל מפניך" מה כאן מכה אף כאן מכה, עכ"ל. דהיינו לרבנן נשל הברזל במכה. וזוהי הרישא במשנה וכמש"כ שנשל הברזל מחמת המכה. והוא מש"כ בבאור דעת הרמב"ם בפירוש המשנה ובפסקיו ביד.

למשמעות הכתוב "לא תקיפו פאת ראשכם"

יצחק גרינשפן

א. איסור הקפת פאת הראש מקורו בפסוק: "לא תקיפו פאת ראשכם ולא תשחית את פאת זקנך" (ויקרא י"ט, כ"ז). ובגמ' מכות כ' ע"ב: "תני תנא קמיה דרב חסדא אחר המקיף ואחד הניקף לוקה". למדנו שהכתוב "לא תקיפו פאת ראשכם" כולל שני איסורים שונים: איסור להקיף פאת ראשו של מי שהוא, ואיסור להיות ניקף (ע"י מי שהוא). לפיכך המקיף פאת ראשו של אחר או המניח אחר להקיפו ה"ז עובר בלאו ולוקה¹, ואם הקיף את עצמו הרי עשה בבת אחת את שני מעשי האיסור ולוקה שתיים². (שם בהמשך הגמ' ובריב"ן). מזה רואים שהפסוק מתפרש על פי ההלכה בשני אפנים: 1. לא תניחו להקיף פאת ראשכם (כלומר: איש מכם אל יניח להקיף את פאת ראשו). וזהו איסור ניקף. 2. לא תקיפו פאת ראש של אחד מכם. וזהו איסור מקיף. (תוס' נזיר נ"ז ע"ב ד"ה ורב בתחלת הדבור ובסופו).

ב. העובדה שמקיף חייב על פעולת הקפה גם אם לא היה הניקף, וכן להפך: אם חייב על היותו ניקף גם אם אין הוא המקיף מעוררת את השאלה מה יהיה הדין במקרה שאדם מקיף את מי שאינו בר חיובא או ניקף ע"י מי שאינו בר חיובא. ואכן, במקיף את הקטן נחלקו רב הונא ורב אדא בר אבהו בנזיר נ"ז ע"ב: לרב הונא חייב ולראב"א פטור. ומפרשת הגמ' טעמו של רב אדא שהוא מקיש מקיף לניקף (הואיל ושניהם במשמעות אותו הפסוק) – היכא דניקף מיחייב מקיף נמי מיחייב דניקף לא מיחייב מקיף נמי לא מיחייב. ובדעת ר"ה צריך לומר שאינו מקיש מקיף לניקף. כל הראשונים פסקו כר"ה. במקיף את האשה או את הנכרי לדעת רב הונא נחלקו ראשונים. (אשה אינה באיסור ניקף כמפורש במש' קדושין כ"ט ע"א והטעם בגמ' שם ל"ה ע"ב הואיל והוקשה הקפה להשחתת זקן: כל שישנו בהשחתה ישנו בהקפה והני נשי הואיל וליתנהו בהשחתה ליתנהו בהקפה). גססה להלן לברר בע"ה את הדעות השונות ולאחר מכן נדון בצד השני של הבעיה: ניקף ע"י מי שאינו בר חיובא.

(1) הגמ' שם דנה איך לוקה הניקף הרי אין בו מעשה.

(2) לא נכנס כאן לשאלה מדוע לוקה שתיים למרות ששני האיסורים כלולים באותן המלים משא"כ למשל בעושה שתי מלאכות ביו"ט.

ג. והנה בעצם מחלקת ר"ה ור"א במקיף את הקטן צריך לעיין שהרי הפסוק אומר "לא תקיפו פאת ראשכם" ולכאורה ברור שהמלים 'תקיפו' ו'ראשכם' פונות אל אותם שומעים - נוכחים: אתם אל תקיפו את פאת ראשכם. או כפי שנסחנו זאת לעיל בפסקה א': לא תקיפו פאת ראש של אחד מכם. כלומר: הצווי הוא לא להקיף את פאת ראשם של אלה שלהם נאמר לא תקיפו. ובפשטות לא תקיפו נאמר לאלה שחייבים בלא תקיפו דהיינו לגדולים מישראל. וא"כ האיסור להקיף הוא איסור להקיף גדולים מישראל, וזה כר"א ונגד ר"ה.

אך באמת לא רק שזה יקשה לר"ה אלא שא"א אפילו לומר שר"א הבין כך את הפסוק וזהו הטעם שפותר במקיף קטן, שהרי א"כ למה לגמ' לומר שטעמו מהקש מקיף לניקף ותאמר שזה נלמד לדעתו ממשמעות הפסוק. אלא ודאי שגם לדעת ר"א יכול הפסוק להיות מוסב גם על הקפת קטנים, וכמו שסובר ר"ה, אלא שלר"א מקיף קטן פטור בגלל ההקש. וצ"ע איך זה, לאור האמור לעיל. וכן צ"ב האם הפסוק מוסב גם על הקפת נשים ונכרים.

ד. התוס' בנדר נ"ז ע"ב ד"ה המקיף כתבו בהסבר דעת ר"ה: "דכי כתב רחמנא לא תקיפו פאת אף אפאות דקטן אזהר". לשונם מורה לכאורה שרב הונא כאילו דורש את הפסוק כך: לא תקיפו פאת (= פאה), ומתעלם מהמלה ראשכם. ובזה נצל א"כ מהקדשי הנ"ל. אך זה אינו נראה כי מה טעם לדרש פאת כאשר כתוב פאת ראשכם ואין המלה פאת מיותרת. ועוד, בפרוש כ' התוס' שם בסד"ה ורב שמקיף את הנכרי פטור אף לר"ה "הואיל וכתוב פאת ראשכם. אישראל קאי קרא" - הרי שלומדים לא תקיפו פאת ראשכם, ולא: לא תקיפו פאת¹. לכן נראה שאין כוונת התוס' לומר שמתעלמים מהמלה ראשכם אלא נקטו את הלשון בקצור - וכמו שעשו בד"ה ורב שגם שם כתבו "לא תקיפו פאת" אף ששם ודאי אין הכוונה להשמיט את ראשכם ע"ש - וכוונתם שהפסוק "לא תקיפו פאת ראשכם" מדבר גם על פאות של קטן. וא"כ חזרנו למקומנו הראשון וצריך להבין איך זה ייתכן שהפסוק מדבר אל בני חיובא ונשמעים גם קטנים.

ה. לכאורה אפשר היה להסביר ש"לא תקיפו פאת ראשכם" מדבר אל כל מי שהוא לפחות באופן פוטנציאלי בר חיובא כלומר כל מי שאתי לכלל חיובא: לרבות קטנים ולהוציא נכרים. אך התוס' ממאנים בזה שכתבו (שם סד"ה ורב): "וא"ת ולר"ה דלא מקיש מקיף לניקף ואע"ג דניקף לאו בר חיובא הוא מיחייב מקיף א"כ המקיף הוא העכו"ם ליחייב כמו המקיף לקטן. ודחק לחלק משום דקטן אתי לכלל חיוב דהשתא מיהא לאו בר חיובא הוא וטעמא דר"ה לא תלי בהכי אלא משום דלא מקיש מקיף לניקף. ונראה להר"ף די"ל הואיל וכתוב פאת ראשכם

(1) אפשר לדחות, קצת בדוחק, טענות אלה ולפרש בכ"ז שדורשים 'לא תקיפו פאת' אך אכמ"ל

אשר לא קרא ולא אעכו"ם. וצ"ע במקיף את האשה אי מיחייב כמו בקטן לר"ה". שמא תאמר: התוס' דוחים את האפשרות שגם ר"ה מקיש מקיף לניקף ולומד מההקש שבשכיל לחייב את המקיף צריך שהניקף יהיה לפחות אתי לכלל חיובא (בנגוד לר"א שלומד מההקש שצריך שהניקף יהיה בר חיובא בפעל). וזה אינו נראה לתוס' כי אם אתה מקיש מקיף לניקף צריך להשוותם לגמרי שיהיו שניהם בני חיובא ומניין להקיש באופן חלקי שמספיק שהמקיף יהיה בר חיובא והניקף אתי לכלל חיובא. אך כל זה אמור רק אם רוצים ללמד מההקש. אבל לתרוצם שהלמוד הוא ממשמעות הפסוק אולי מודים הם שהפסוק מדבר אל כל מי שאתי לכלל חיובא וזה הטעם לרבות קטן ולהוציא עכו"ם. – א"א לומר כך. שא"כ מה טעם נסתפקו באשה הרי אשה אינה באה לכלל חיובא וא"כ ודאי שאינה בכלל הפסוק וממועטת כנכרי. נסכם אם כן שוב את הבעיה: 1. לשיטת התוס' למרות שמקיף את הקטן חייב הרי המקיף את הנכרי פטור, ובמקיף את האשה נסתפקו (ולא פרשו טעם ספקם). 2. טעמם לפטר בנכרי: 'פאת ראשכם' אשר לא קאי. 3. בפשטות הפסוק מדבר אל בני חיובא, ולכן צ"ע למה ראשכם כולל קטנים. 4. א"א לומר שהפסוק מדבר רק אל אתי לכלל חיובא (לדעת התוס').

ו. נראה שהפתרון נעוץ ברעיון הזה: ה"מען" של התורה בעולם הוא כלל ישראל וכל דבור ודבור שבתורה מופנה אל כלל נשמות ישראל, אנשים ונשים חש"ו וכל מי שהוא מזרע אברהם יצחק ויעקב. אלא שכפרטי חלות החיובים יש כללים הפוטרים לפעמים מהחיוב במצוה את אלה או את אחרים. ומ"מ פנית הדבור של התורה היא תמיד אל כלל ישראל, ולכן משמעות הצווי 'לא תקיפו פאת ראש של אחד מכם' היא: לא תקיפו פאת ראש של אחד מישראל כגדול כקטן כאיש כאשה. (ואין סתירה בכנויי הגוף בין 'לא תקיפו' לבין 'ראשכם' כי מצד הפניה גם לא תקיפו פונה אל כלל ישראל למרות שבתור הוראה המחייבת בצו זה אמור רק לזכרים הגדולים. ודוק).

אלא שלפיי"ז צריך להבין מה הספק של התוס' באשה. ונראה שכוונת התוס' שיש להסתפק בהקש הקפה להשחתה שמובא בקדושין ל"ה ע"ב (נזכר לעיל פסקה ב' בסוגריום) ובנזיר שם. האם 'כל שאינו בהשחתה אינו בהקפה' פרושו רק: כל שאין בו איסור להיות נשחת או משחית אין בו איסור להיות ניקף או מקיף¹ או שמא פרושו גם: כל שאין איסור להשחיתו אין איסור להקיפו. (במלים אחרות: האם ההקש מוסב רק על הגברא המוזהר על האיסור או גם על החפצא של האיסור). מצד זה מסתפקים התוס' אם מקיף את האשה חייב לר"ה, ולא מצד משמעות הפסוק שמופנה אל כלל ישראל כנ"ל².

(1) ניקף לכ"ע ומקיף רק לר"ה, ע' בתוס' שם באותו דבור.

(2) בדרך אחרת אפשר להסביר שספקם של התוס' באשה הוא אם להבין את הפסוק כמופנה אל אתי לכלל חיובא או אל כלל ישראל.

ברעיון הנ"ל מתבאר גם הקשי בהבנת שיטת ר"ת וסיעתו המקובלת להלכה שנשים יכולות לברך על מ"ע שהזמן גרמן. שהקשו עליו (תוס' ערובין צ"ו ע"א ד"ה ודילמא ובעוד מקומות) הרי אין עליהן אפילו חיוב דרבנן ואיך זה אומרות וצונו? ובאפן פשטני אפשר היה לומר שהרי זה כאדם האומר: הפלנו חמישה מטוסים של האויב, גם אם באותה שעה היה הוא ישן על מטתו. אף כאן הנשים משתבחות במה שנצטוו האנשים כאומרות: צית את מי שהם ואנחנו עם אחד. אך זה אינו מספיק להסביר למה הן מקבלות שכר על עשייתן (ע' מ"ב סי' י"ז ס"ק ד', עפ"י ראשונים). אך לפי הנ"ל אתי שפיר שבאמת כל המצוות מופנות אל כל נשמה מישראל אלא שחובת הבצוע אינה מוטלת תמיד על כולם אבל מ"מ ברור למה שיירך לעשותן מרצון ולקבל שכר וכן למה אפשר לומר וצונו. (צונו פרושו לפי"ז: הוריד אלינו את המצוה, ואלינו ממש).

עוד מוארת בזה הגמ' בסנהדרין נ"ה ע"ב שדנה בבא על הבהמה בשוגג האם נסקלת הבהמה או לא – תקלה וקלון בעינן והא ליכא או דילמא קלון אע"פ שאין תקלה. כלומר: האם בשביל לסקל את הבהמה צריך גם שבאה תקלה על ידה, דהיינו שעברו עבירה במזיד באמצעותה, וגם שקלון הוא לאדם שאומרים עליה זוהי שרבעה פלוני, או שמספיק הטעם של קלון. אם צריך את שני הטעמים הרי כאן אין תקלה, שלא היתה עבירה במזיד, אך אם מספיק הטעם של קלון תסקל כי גם בשוגג יאמרו זוהי שבא עליה פלוני ואיכא קלון. ורוצה הגמ' לפשט את הבעיה ממה שמצינו בברייתא שקטן הבא על הבהמה הרי זו נסקלת ומכאן שגם כשאין עבירה (שהרי קטן לאו בר עונשין הוא) נסקלת בגלל קלון בלבד. ודוחה הגמ': "כיון דבמזיד הוא תקלה נמי איכא ורחמנא הוא דחיס עילויה. עליה דידיה חס רחמנא אבהמה לא חס רחמנא". הרי מפורש שיש עבירה גם בקטן אלא שאינו נענש על כך. וזה מוסבר היטב לפי הנ"ל שכל ישראל הם מקבלי המצוות¹.

דומה שמציץ כאן מבעד לחרכי ההלכה רעיון נשגב וטעם מיוחד ב"אורייתא וישראל חד" – שייכות התורה לקדושת ישראל הסגולית. וע' שבת ק"ה ע"ב שיציאת נשמת ישראל מן הגוף כשריפת ס"ת, וזה באדם שאינו כשר, ע"ש. ואכמ"ל.

ז. בררנו עד כאן את שיטת התוס' שפוטרים במקיף נכרי ומסתפקים במקיף אשה. הנמו"י (במכות) כ' שיש מסתפקים במקיף נכרי אם פטור או חייב. וכ' שהראש פשט להתר מפני שר"ה אוסר רק במקיף את מי שאתי לכלל חיובא, ולפי"ז גם להקיף אשה מותר. אך בשטמ"ק לנזיר מביא ל' תוס' הרא"ש שמסתפק במקיף נכרי (דבר זה לא נמצא בתוס' הרא"ש שלפנינו שם, אך אם בכל זאת אין שבוש בשמות אולי הנמו"י מתכוון לרא"ש מלוניל ולא לרא"ש הידוע).

(1) אלא שבענין קטן הדברים אינם כ"כ פשוטים שהרי משמע שם לכאורה שזו ממש עבירה וגרועה משוגג דגדול וזה צ"ע שהרי בפשטות אין עליו חיוב לשמר המצוות. ע' בזה פמ"ג בפתיחה הכוללת ח"ב אות ג' ו"חלקת יואב" סי' א' ו"קהלות יעקב" שבועות סי' ב' ובמה שציין שם.

ומכל מקום צ"ע. כי בשלמא הנמו"י בשם הרא"ש מבין שהפסוק מדבר אל מי שאתי לכלל חיובא, או שר"ה לומד זאת מההקש כנ"ל בפסקה ה'. אך מה טעמם של המסתפקים בנכרי, הרי פאת ראשכם בא לפחות למעט נכרי יהיה פרושו אשר יהא.

ונראה לבאר עפ"י מה שכ' התוס' בנזיר שם שאמנם למדים אנו מהפסוק שני איסורים איסור מקיף ואיסור ניקף אך "פשטיה דקרא ודאי לניקף אחר רחמנא דהא פאת ראשכם כתיב דהיינו הניקף ומיהו מדקאמר לא תקיפו ולא כתיב לא תוקפו הוסיב הלאו גם על המקיף". כלומר: מבין שני הפרושים שניתנו לפסוק לעיל בפסקה א' פרוש אחד הוא פשוטו של מקרא שהרי כשם שלמשל "ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם" פרושו: איש מכם אל יתור אחרי לבבו ועיניו, ולא: אל תתורו אחרי לבבו ואחרי עיניו של אחד מכם, כן גם "לא תקיפו פאת ראשכם" פרושו: איש מכם אל יקיף פאת ראשו שלו, דהיינו איסור ניקף. (במלים אחרות: 'לא תקיפו פאת ראשכם' הוא פשוט ל' רבים של 'לא תקיף פאת ראשך' ואת זה האחרון א"א לפרש כאיסור להקיף אחרים¹). אלא שמכיון שנקט הכתוב ל' לא תקיפו שמשמעה המעשה האקטיבי של ההקפה ולא ל' לא תוקפו שמשמעותה פסיבית כפי שהיה מתאים לאיסור ניקף – לומדים מזה שיש גם איסור מקיף. (ובשבועות ג' ע"א ד' א ועל כתבו התוס' שמקיף נלמד מזה שכתוב לא תקיפו בל' רבים² להשמיע ששנים עוברים איסור.

ונראה שזו השלמה נחוצה גם לדבריהם בנזיר כי אחרת מנ"ל ללמד איסור על המקיף לחוד ועל הניקף לחוד אולי האיסור הוא רק במקיף את עצמו ולכן כתוב תקיפו ולא תוקפו). אבל באמת יש עדין להסתפק אם האיסור הנוסף של מקיף שנלמד מהלשון לא תקיפו מונח מעתה במלים 'לא תקיפו פאת ראשכם' שפרשם יהיה לענין זה: לא תקיפו פאת ראש של אחד מכם, וכמו שמבינים התוס' שממעטים מקיף נכרי בגלל זה; או שמא המלים 'פאת ראשכם' ממשיכות להתייחס רק לאיסור ניקף וכפשטיה דקרא והאיסור הנוסף של מקיף נלמד רק מ' לא תקיפו'.

אם האפשרות האחרונה נכונה הרי שלאיסור מקיף שב' לא תקיפו' אין כלל מושא בפסוק וממילא אין שום סיבה שלא יחול על פאה כלשהי כולל פאת נכרי. בזה מבואר ספקם של הראשונים הנ"ל אם מותר להקיף נכרי.

בסכום יש א"כ שלש דעות בראשונים: יש המתירים להקיף נכרי ואשה (נמו"י בשם הרא"ש), יש המתירים בנכרי ומסתפקים באשה (תוס') ויש המסתפקים אף בנכרי (נמו"י בשם יש מסתפקים ושטמ"ק בשם תוס' הרא"ש).

(1) וע' להלן פסקה ח'.

(2) בנגוד להמשך הפסוק לא תשחית וכו' שהוא בל' יחיד. וע' להלן פסקה ח'.

ח. השאלה איזה איסור הוא עיקר פשטיה דקרא ואיזה נוסף משנוי הלשון היא בעלת

חשיבות גם לגבי הצד השני של הנידון דידן – ניקף ע"י מי שאינו בר חיובא. ואף כאן שלש מחלקות בדבר:

שיטת התוס' בנזיר (שם) ובשבועות (ג' ע"א ד"ה ועל) שניקף ע"י נכרי חייב, ואפילו לר"א. לר"ה שאינו מקיש מקיף לניקף ומחייב במקיף את מי שאינו בר חיובא – פשוט שה"ה להפך,

הניקף ע"י מי שאינו ב"ח חייב. ואפי' ר"א שפותר במקיף את מי שאינו ב"ח מפני שמקיש מקיף לניקף – במקרה ההפוך מודה שחייב. והטעם: דוקא מקיף הוא שהוקש לניקף אך לא ניקף למקיף שהרי פשטיה דקרא בניקף (כנ"ל בפסקה ז') והוא עיקר הפסוק ואיסור מקיף נוסף עליו ולכן מקיף אינו חייב אא"כ יש ניקף ב"ח אבל ניקף חייב גם כשאין מקיף ב"ח כי הטפל משועבד לעיקר ואין העיקר משועבד לטפל.

[הגרע"א הקשה על התוס' (בשו"ת קמא סי' צ"ו) איך למדו ממה שמחייב ר"ה מקיף את הקטן שיחייב גם ניקף ע"י נכרי הרי בפרוש כתבו התוס' בנזיר שמקיף את הנכרי פטור גם לר"ה, וההבדל בינו לקטן שהוא לא אתי לכלל חיובא לעולם, וא"כ אולי ה"ה להפך בניקף ע"י נכרי יפטר למרות שניקף ע"י קטן חייב כי צריך שגם הניקף וגם המקיף יהיו לפחות אתי לכלל חיובא. זהו תכן קושיתו. ולמיעוט הבטתי לק"מ שהרי בפרוש דחו שם התוס' את האפשרות שגם ר"ה מקיש מקיף לניקף לענין אתי לכלל חיובא והסיקו שר"ה אינו מקיש כלל מקיף לניקף (כנ"ל בפסקה ה') והטעם שפותרים במקיף את הנכרי הוא בגלל ראשכם שמוסב על ישראל. אך זה דוקא במקיף את הנכרי שהרי איסור המקיף הוא: לא תקיפו פאת ראשכם, דהיינו פאת ראש ישראל, אך באיסור הניקף שהוא מהמשמעות: לא תניחו להקיף פאת ראשכם אין זכר לכך מיהו המקיף וודאי שגם ניקף ע"י נכרי חייב, שהרי לא הוקש כלל מקיף לניקף].

שיטה שניה היא זו של הריטב"א (במכות שם) הסובר שדוקא לר"ה ניקף ע"י מי שאינו ב"ח חייב, שהרי אינו מקיש מקיף לניקף, אבל לר"א פטור בגלל ההקש, שהוא לדעת הריטב"א דו-סטרי, שלא כתוס'.

שיטה שלישית מובאת בנמו"י (שם) שכ' שיש מתירים לגדול להיות ניקף ע"י נכרי או כל מי שאינו ב"ח. הנמו"י עצמו דוחה דבריהם וסובר כריטב"א. טעמם של המתירים לא נתפרש שם ובאמת הוא צ"ע כי אין להניח שהם פוסקים כר"א שהרי כל הראשונים הוכיחו שהלכה כר"ה מסתמא דגמ' בב"מ י' ע"ב. (ועוד, שמלשון הנמו"י משמע שהם מודים שהלכה כר"ה, ע"ש).

הגרע"א (בשו"ת שם) נותן הסבר משכנע לשיטת המתירים. הבאנו לעיל את דברי התוס' שפשט הכתוב לא תקיפו פאת ראשכם הוא בניקף, ומקיף לומדים משנוי הלשון. אך לרמב"ן ולריטב"א דרך אחרת בזה כי הם כתבו (במכות שם) בשם הר"א אב"ד שאיסור למקיף ואיסור לניקף נלמדים מזה שנכתב בל' רבים 'לא תקיפו' בנגוד להמשך הפסוק 'ולא תשחית את פאת זקנך' שהוא ביחיד. וכתבו שלפ"ז י"ל שרק בהקפה יש איסור למקיף ולניקף אבל בהשחתת

זקן אין איסור בנשחת (אלא שבתוספתא מפורש שגם בהשחתה יש איסור למשחית ואיסור לנשחת, ותרץ הריטב"א שאחר שיודעים בהקפה לומדים בהקש השחתה מהקפה). הרי שלשיטתם עיקר קרא במקיף כתיב, כמשמעותה הפשוטה של הלשון 'לא תקיפו' שהיא משמעות אקטיבית וניקף הוא שנלמד משנוי הלשון לרבים, ובזקן שיש בו ל' יחיד באמת משמעו איסור למשחית בלבד¹.

בא עתה רע"א ומיישם את הרעיון הנ"ל של התוס' בדבר חד-סטירות ההקש על הנתונים של שיטת הרמב"ן והריטב"א, ואומר כך: לא מיבעיא לר"א שמקיש מקיף לניקף שניקף ע"י נכרי פטור כי צריך ששניהם יהיו בני חיובא, אלא אף לר"ה שמחייב מקיף את הקטן כי אינו מקיש מקיף לניקף – הנ"מ מקיף לניקף כי אין המקיף שהוא עיקר פשטיה דקרא משועבד לניקף הטפל, אבל ניקף ע"י מי שאינו ב"ח ודאי שפטור כי ניקף הטפל משועבד למקיף וכל שאין המקיף ב"ח אין הניקף יכול להתחייב. וכך י"ל שסוברים המתירים. (כמובן שרע"א התכוון רק לומר שהמתירים שבנמו"י יכולים לסבר כרמב"ן וריטב"א בענין פשטיה דקרא ולאמץ להם את הרעיון של התוס' ובה תובן לפי הנ"ל שיטתם, ולא רצה לומר שהריטב"א עצמו צריך לסבר כך שהרי אין הריטב"א חייב לקבל את רעיון התוס' ובאמת אינו מקבלו. כנ"ל. בזה סרה התמיהה על רע"א שבאנציקלופדיה התלמודית ע' הקפת הרא"ש הערה 71²).

אלא שנותר לברר קשי לשוני רציני שמתעורר בשיטת הרמב"ן והריטב"א. הם סוברים כאמור שפשטיה דקרא במקיף, וניקף נלמד משנוי הלשון לרבים ולכן בזקן שהוא ביחיד י"ל שאין איסור בנשחת. והנה לעיל בשיטת התוס' (פסקה ז') בארנו שהתוס' מבינים את הלשון "לא תקיפו פאת ראשכם" כמו את ה' "ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם", כלומר: לא תקיפו איש את פאת ראשו שלו. או במלים אחרות: לא תקיפו פאת ראשכם זה ל' רבים של לא תקיפו פאת ראשך, וזה האחרון פשוט שפרושו: לא תקיפו פאת ראש עצמך. אך הנה רואים שהרמב"ן והריטב"א בפרוש מבינים את הפסוק "ולא תשחית את פאת זקנך" כאיסור למשחית אחרים ולא לנשחת. וצ"ע איך זה, הא זקנך כתיב.

ונראה ברור שהם מבינים את הפניה בל' נוכח-יחיד כפניה אל העם כגוף קבוצי, בדיוק כמו: "שמע ישראל אתה עובר היום את הירדן לבוא לרשת גויים גדולים ועצומים ממך" שודאי אינו מוסב אל כל יחיד ויחיד (שהרי אין משמעות לגויים גדולים ועצומים ממך אלא ביחס לעם), וכן למשל: "לא תוכל לאכל בשעריך מעשר דגנך וכו' ובכורות בקרך וכו'" שפרושו עפ"י ההלכה הוא בודאי: לא תוכל לאכל באחד שערי ישראל (חוץ מירושלים) מעשר דגן של

(1) יש להעיר שתתכן גם אפשרות שלישית מלבד זו של התוס' והרמב"ן והיא שאין בפסוק משמעות עיקרית ומשמעות טפלה אלא מקיף וניקף שניהם נשמעים כאחד (בגלל ל' הרבים) זה מתקיף וזה מראשכם, ואולי כך סובר הריטב"ן מכות כ' ע"ב ע"ש.

(2) עכשיו ראינו שכבר כ"כ ב"קהלות יעקב" שבועות ס"ב ב' בסופו.

אדם מישראל ובכורות בקר של אדם מישראל וכו', ולא דוקא את של עצמך¹. כן גם "לא תשחית את פאת זקנך" אין פרושד אלא: לא תשחית את פאת זקנו של אדם מישראל. וכן "לא תקיפו פאת ראשכם": לא תקיפו פאת ראש של אחד מכם. והתוס' שמשוים את זה ללא תתורו למשל ולא לפסוקים הנ"ל נראה שטעמם מפני שזקן, בנגוד למעשר וכיו"ב, הוא דבר שבגופו של אדם ובה יותר נראה שהפניה והאיסור הם אישיים, שישמר כל אחד את גופו, וכעין לא תתורו. נושא זה של המשמעות המדויקת של הפניה בפסוקי התורה השונים צריך תלמוד ועיון נרחבים.

(1) ואף אם נביין את המשמעות המילולית כדגן של עצמך (היחיד) אלא שהמשמעות העניינית היא לאו דוקא שלך ודבר הכתוב בהווה מ"מ אף בזקנך נאמר כן.

בל תוסיף בברכת כהן

יהושע כץ

במסכת ראש השנה דף כ"ח עמ' ב': "מנין לכהן שעולה לדוכן שלא יאמר: הואיל וניתנה לי רשות לברך את ישראל, אוסיף ברכה משלי, כגון: 'ה' אלוקי אבותיכם יוסף עליכם' (דברים א'), ת"ל 'לא תוסיפו על הדבר' (דברים ד').

למסקנת הגמרא שם, כדי לעבור על 'בל תוסיף', צריך שמעשה ההוספה יהיה בזמן המצוה, (פרט למקרה שמכוון במפורש כן לצאת וכדלקמן). והישן בשמיני בסוכה אינו לוקה משום בל תוסיף, בברכה כהנים אף לאחר שסיים "כיון דאילו מתרמי ליה צבורא אחרינא דדר מברך כולי יומא זימניה הוא".

וכך נפסק להלכה בהלכות ברכת כהנים שו"ע ס' קכ"ח ס' כ"ז, ומבואר שלברך כמה פעמים ברכת כהנים אפשר, ואף אם הצבור כבר נתברך אין בזה משום 'בל תוסיף'. (מעצם העובדה שהגמרא בראש השנה הנ"ל, נקטה דוגמת פסוק חדש ולא אמירה נוספת נוסח ברכת כהנים שבתורה, ניתן להוכיח זאת.) וכך נפסק במחבר בסעיף כ"ח ולשון המשנה ברורה בסעיף קטן ק"ד וק"ו: "דליכא 'בל תוסיף' בעשיית המצוה שתי פעמים". כדברים הללו בתוספות במסכת ראש השנה ט"ז עמ' ב' בדבור המתחיל 'ותוקעים וכו'', ששואלין איך תקנו חז"ל תקיעות דמעומד, הרי יש בכך משום 'בל תוסיף'. ומשיבים התוספות שאין בקיום מצוה יותר ממספר הפעמים הדרוש משום בל תוסיף כמו כהן המברך "אותו צבור עצמו" פעמיים וכדומה.

(אילו היה 'בל תוסיף' בעשייה בפעם נוספת, לא היה מובן כיצד תקנו חז"ל לדורי דורות לישא כפיים יותר מפעם אחת ביום, שזהו דין התורה כמבואר ברמב"ם. אמנם מתוס' בסוטה בדף ל"ח עמ' א' דבור המתחיל 'וכתיב' משמע לא כשיטת הרמב"ם בזה. לגבי הבעיה בגמרא מהו המקור בתורה לנשיאת כפיים בברכה, מביאה הגמרא את הפס' "וישא אהרון וכו'". ושואלת: אם זה מקור, אולי יש צורך בכהן גדול, ראש חדש ועבודת צבור כמו שהיה שם, והגמרא עונה: "הרי הוא אומר: 'הוא ובניו כל הימים' (דברים י"ח), מה הוא בנשיאת כפים, אף בניו וכו'". בתוספות שם שואלים עדין תימה דבכל הימים איכא עבודת צבור כגון תמיד וא"כ נשארת קושית הגמרא בפרט זה. בתוספות מתרצים שהגמרא לא שאלה אולי צריך קרבן צבור, אלא אנב שיטפיה כי באמת "ברכת כהנים" לא היתה אלא בעבודת צבור בתמידים ובמוספים. משמע בתוספות ש"ברכת כהנים" איננה דין המתחדש יום יום אלא קשורה לעבודות הצבור, והיא מדאורייתא, לכאורה, במוסף כבשחרית.

שיטה זו מותאמת לשיטת ספר היראים השלם סימן רס"ט וז"ל: "נעילה, אין בה נשיאת כפים אלא מדרבנן". משמע, בשער התפילות - מדאוריתא).

הדברים הבאים סובבים סביב בעיה, אם כדי לעבור על "בל תוסיף" על הכהנים לברך ברכתם תוך כדי שמירה על כל הפרטים המעכבים בעשיית המצוה, היינו, המחויבים לצורך יציאה ידי חובה או לא. הפרטים המעכבים (לפי המחבר בסעיף י"ד) הם: א. לשון הקדש, הנלמד מ"כה תברכו"; ב. עמידה, מקורה: "לשרת ולברך", ושרות בעמידה מ"לעמוד ולשרת", אף ברכה בעמידה; ג. נשיאת כפים, מ"וישא אהרון"; ד. קול רם, מ"אמור להם" כאדם האומר לחברו. (לגבי עמידה סובר ה"שבות יעקב", הובא ב"באר היטב" שאם אינו יכול בשום אופן לעמוד, יכול לישא ללא עמידה, לא הביאו המשנה ברורה. מקורו כנראה במסכת תענית בדף כ"ו עמ' ב' בענין "שכור אסור בנשיאת כפים". "אמר ר' יצחק: אמר קרא: 'לשרתו ולברך בשמו' מה משרת מותר בתרצן אף כהן מברך מותר וכו'". ועל היקש זה אומרת הגמרא בדף כ"ז עמ' א' "אסמרתא נינהו ומדרבנן ולקולא". מפורש כאן שדרשת לשרת ולברך הנזכרת בסוטה כמקור לפרט - עמידה, הנה אסמכתא בלבד).

המגן אברהם בסעיף י"ד - הנ"ל הוסיף: "רק שהיו הכהנים פנים אל פנים כנגד הישראלים", כי גם פרט זה, ככל הנזכרים עד כה, מוזכר בגמרא בסוטה ל"ח בסגנון זה: "כה תברכו - פנים אל פנים". גם הנודע ביהודה סימן ה' (מובא בהר צבי סימן ס"ב, שעוד נהפוך בו בהמשך הדברים) כתב שפרט זה לעיכובא, שכן הרמב"ם בהלכות נשיאת כפים פרק י"ד מהלכות תפילה הלכה י"א כתב: "כה תברכו" - פנים אל פנים".

בשו"ע כאמור לא נזכר פרט זה ברשימת המעכבים בסעיף י"ד, אך נראה שגם דעתו כן היא, ומה שלא הזכיר כאן הוא משום שהסתפק במה שכתב בסעיף כ"ד, שכל מתברך שאינו ממול המברכים (לפחות לא מאחוריהם, עיין שם בפרטי דין זה) - אינו בכלל הברכה. במשנה ברורה ס"ק צ"ד אומר על זה: "דבעינן דוקא פנים כנגד פנים". (מה שהוזכר בשולחן ערוך בסעיף י' פרט זה בלשון: "ומחזירים פניהם כלפי העם", אין בו עדיין כדי להוכיח מידת היות דין זה מעכב בדיעבד). אמנם הוכחה מפורשה בדעת השו"ע אינה גם בהאמור בסעיף כ"ד הנ"ל ואילולא המשנה ברורה, היה מקום אולי לומר, שהעומד מאחור אינו בכלל הברכה משום שמוכיח להדיא שאינו מעונין בה, אך לגבי המברכים לא חשוב שלא קיימו מצותם. אבל כאמור המשנה ברורה כתב בדעת השו"ע "דבעינן דוקא פא"פ" כי לא היה נראה לו לומר שהמחבר חולק על הרמב"ם לאחר שלא כתב כן, ואפשר לפרש בדבריו כהאמור.

שו"ע הרב הזכיר פרט פא"פ והוכיח (כמו שעוד יתבאר) שאין זה לעיכובא. כנראה דייק מעובדת אי הזכרת השו"ע הפרט ברשימת המעכבים כהרמב"ם.

נשוב לדרון בבעיתנו: בשו"ע הרב (הזכירו הביה"ל על סעיף כ"ג) כתב, שעובר המוסיף על הברכות "בנשיאת כפים והחזרת פנים כלפי העם". ובסוף דבריו כתב שלכן אין באמירת

רבש"ע שאומרים אחר ברכת כהנים חשש 'בל תוסיף'. [מקור תפילה זו במסכת סוטה דף
 ל"ט ע"א וז"ל הגמרא: "וכי מהדר אפיה מציבורא מאי אמר, אדבריה דב חסדא לרב עוקבא
 ודרש: רבש"ע, עשינו מה שגזרת עלינו, עשה עמנו מה שהבטחתנו - השקיפה ממעון קדשך
 וכו'".] כיון שלדעתו צריך להוסיף תוך כדי הקפדה על כל הפרטים המעכבים, וכאן החזירו
 פניהם כלפי ההיכל והורידו ידיהם מנשיאתם. בס' תורת קנאות על סוטה (הביאו הרב פרנק
 שם) כי שזוהי הסיבה שתקנו לומר ת' רבש"ע דוקא אחר החזרת הפנים.
 בבאור הלכה כתב שברשב"א בסוכה מוכח כן. ושם בדבור המתחיל "מאי" כתב וז"ל: "ומה
 שאמרו בכהן שעלה לדוכן הוסיף אחד משלו עובר בבל תוסיף, ולא אמרינן שכל ברכה וברכה
 בלחודא קימא. (כמו מינים שאינם אגודים שאין בנשיאתם יחד עם מין נוסף משום 'בל תוסיף'
 לדעה אחת בגמ' שם). שאני התם שצריך פריסת כפים, וכיון שהכל עושה עם פריסה וז"ל זה
 כלולב (דבר יהודה) שהוא צריך אגד, ולא אמרינן האי לחודיה קאי וכו'". והמשנה בירודה
 מוסיף: "ומסתמא ה"ה שצריך שאר דברים המעכבים". אך מצא ברמב"ם פרק י"ד מהלכות
 תפילה הלכה י"ב, וז"ל: "אין הכהנים רשאים בכל מקום להוסיף ברכה על שלושת הפסוקים
 בגון: 'ה' אלוקי אבותיכם יוסף עליכם וכו' , לא בקול רם ולא בלחש, שנאמר: 'לא
 תוסיפו'". ומוסיף בבאור הלכה: "ומסתמא לדידיה - ה"ה בלא פריסת כפים וכהאי גוונא ג"כ
 עובר", שהרי קול רם מהפרטים המעכבים הוא. והרמב"ם אמר שלא זקוקים למלאו כדי לעבור
 בסוף דבריו כתב "וצ"ע" כנראה, חשש לדעת הרמב"ם הזה, ולדעתו ראוי להחמיר.
 לפי רמב"ם זה יוצא, לכאורה, שלכהן אסור לברך כל היום שום ברכה בכל נוסח ובכל
 מצב. אמנם בלילה ד"לאו זמניה" דברכה הוא, יכול לברך. (גם אז, לדעת תוספות ועוד
 ראשונים, אם יכוון להדיא לקיים מצות ברכה, יעבור גם שלא בזמן המצוה).
 [המחבר באו"ח סימן ס' סעיף ד' פוסק (כיש אומרים שם) שמצוות צריכות כונה. לפי זה
 כשלא יכון הכהן לברך לא יעבור על איסור הוספה גם ביום. אך בט"ז באו"ח סימן תרנ"א
 ס"ק י"ז לגבי הוספת מין על ארבעה מינים (דסוכות), נמצא כדברים האלה: "בהתיחסו לקושית
 ה-בית יוסף על הטור שכתב: "אם יאחזנו בידו עמהם לשם מצות לולב, איתא 'בל תוסיף'".
 שאל הבית יוסף הרי בראש השנה (בסוגיה הנ"ל) איתא שבזמן המצוה לא צריך כוונה כדי
 לעבור בב"ת. תירץ הט"ז שהטור עסיק שכבר נטל לולב ועכשו נוטל שנית (ולא מברך) מצד
 חבוב המצוה ומוסיף, וכאן רק כאשר מכוון למצוה עובר בב"ת. יוצא לפיו שאדם עובר על
 ב"ת גם כשלא מכוון למצוה במעשה התוספת, למרות הנפקט שמצוות צריכות כוונה. כמו כן,
 ראוי להביא האליה רבה שם ס"ק לח', וזה תוכן דבריו: הביא המגן אברהם שבהתיחסו
 לקושית הבית יוסף הנ"ל, תרץ ע"פ רבינו ירוחם שאנו דקיימא לן שמצוות צריכות כונה אינו
 עובר עד שיכוון. והביא שהרא"ש בפרק לולב הגזול כתב שבזמן המצוה לא צריך כוונה
 ל'בל תוסיף', הגם שהרא"ש פוסק שמצוות צריכות כוונה. (ובאר בכוונת הטור שבא לאפוקי
 שנוטל לנוי).

אמנם אם אדם מכון לשם נוי בנטילה הנ"ל, אינו עובר בב"ת כי לא נחשב מקיים מצוה כלל, אך בברכה, לפחות כאשר הכהן המברך מברך בתור כהן (ז"א שחושב בברכתו על עובדת היותו כהן ומברך בתור שכזה), בודאי לפי הרמב"ם במשך כל היום יהיה בכך אסור דאורייתא.

הרב פרנק בספרו הנזכר שו"ת הר צבי או"ח סימן ס"ב, דן לשיטת הרמב"ם הנ"ל כיצד יכולים הכהנים לומר ברכת "רבש"ע", ותרץ דאינה אלא תפילה לבורא עולם שיטכים לברכה שברכו זה עתה. ראוי להוסיף על דבריו בהקשר לברכת רבש"ע, שניתן להסביר שכאשר קבעו חז"ל לומר תוספת תקני לומר אותה מדיניהם, וכשהאדם מקיים תקנתם אינו מוסיף על דין תורה אלא מקים רצון קונו לקיים תקנת חז"ל שתקנו להוסיף. ולפי זה בדיונו הקודם לגבי תקנת חז"ל לתקוע בעמידה; או לברך יותר מפעם אחת ביום, לשיטת הרמב"ם, ניתן להסביר כדברים הללו.

מרכז דיונו של הרב פרנק הוא לגבי אמירת כהנים: "ברוכים תהיו" לישראלים האומרים להם: "ייער כוחכם". ומסיק לחוש לדעת הרמב"ם. ויש, לפי זה, כהאמור לעיל, (כמו שהיה משמע גם בבאור הלכה שחשש לשיטה זו) לכל כהן חובת זהירות שלא לברך בתור כהן כל היום [הוספות 1].

נראה שיש לדון בנושא זה מכמה בודנות:

א. הרב פרנק בעצמו דקדק שבנוסח הגמרא בראש השנה שם, "מנין לכהן שיעולה לדוכן שלא יאמר וכו'", ניתן לדקדק שאסור אמירת נוסח "יוסף ה' עליכם" למשל - הוא דוקא כשהכהן על הדוכן. ז"א, דוקא כשהוא במסגרת של ברכת כהנים. אלא שלהרמב"ם, כשהוא על הדוכן אסור להוסיף גם בלי הדינים המעכבים ליציאה ידי חובה. הרב פרנק אינו מסתמך על הערה זו, להקל לפיה באמירת "ברוכים תהיו", כנראה, משום שקשה לו, מהי סברת החלוק בין על הדוכן לבין פרטים מעכבים. לפי זה הדקדוק הנ"ל הוא קושיה על הרמב"ם, (מלשון הגמרא "שעולה לדוכן" ניתן לדקדק שצריכים גם את הדינים המעכבים כדי שיהיה אסור בתוספת).

ב. ההוכחה בבאור הלכה הנ"ל מהרמב"ם היא כאמור מתוך שפסק "בין בלחש", למרות שקול רם הוא פרט מעכב, ומסתמא, הוא הדין שאר המעכבים. יש להקדים כאן: בס"ק נ"ג כותב המשנה ברורה: "... היינו בקול בינוני לאפוקיבלחש, ומכ"מ לפעמים צריך בקול רם ממש כגון: המתפללים רבים ובעינן שיהא כל הקהל שומע כדאמרינן בספרי". (לשון הספרי במדבר ו': "כה תברכו את בני" - שיהיה כל הקהל שומע או בינו לבין עצמו ת"ל 'אמור להם' שיהיה כל הקהל שומע").

בלשון הספרי מוכח שקול רם נובע מהצורך שהברכה תשמע למתברכים. מתוך כך אנו מגיעים לחלוקה בין הפרטים המעכבים בברכת כהנים, והיא: לשון הקדש, עמידה

ונשיאת כפים הם שייכים לצורת המצוה מצד עושיה, והם קבועים ועומדים. קול רם דפנים אל פנים נובעים מעובדת היות ברכת כהנים מצוה המתיחסת אל, ז"א, פרטים אלו מחויבים מצד היחס שהכהן מברך את ישראל.

ועתה נשוב לדיון, אם לב"ת זקוקים לפרטים המעכבים. לכאורה, כל פעולת מצוה ללא פרטיה המרכזיים אינה פעולת מצוה. א"כ לא נאמר שאדם עובר על ב"ת אם עושה תוספת פעולה על פעולת המצוה ללא מילוי פרטי המצוה המעכבים את קיומה. זו כונת הרשב"א הנזכר לעיל. הרמב"ם, יתכן שסובר כמותו, שצריך שיהיו בתוספת כל הפרטים המעכבים מצד צורת המצוה מבחינת עושיה. אבל לא קול רם, כי כאמור הוא מעכב מצד היחס, ואין לומר שכאשר אין העושה מברך בקול לא נחשב מברך ברכת כהנים, לכן כתב הרמב"ם "בין בלחש".

גם הפרט פא"פ כנגד המתברכים, שאינו מצד העושה אלא מצד היחס כאמור לעיל, לא יעכב מסתמא בעבירת ב"ת לשיטת הרמב"ם. [תוספת 2].

כדי להשלים הדברים חייבים להוסיף בסוף כאן, שלכאורה, לפי הנ"ל יוצא חרוש הלכה (שלא נמצא). כאשר אין מתברכים בביה"כ, במקרה (שמקורו בירושלמי) שבביה"כ מצויים רק מתפללים כהנים, שאז מברכים לעם שבשדות (פעיל כ"ה בשו"ע, ועיין שם בפרי מגדים שדברי המחבר: "ומי יענה אמן - הנשים והטף" - אינם לעיכובא, וגם כשאין כלל מתברכים בביה"כ מברכים הכהנים כאמור לעם שבשדות). אזי, לא יצטרכו הכהנים להשמיע קולם בברכת כהנים. כ"כ וזה ברור יותר, לא יצטרכו להפנות פניהם מן המזרח במקרה כנ"ל (כי ודאי אין סיבה לפנות שלא כדרך תפילה). פרט זה נמצא בדרך אגב בשו"ע הרב ויורחב לקמן.

יסוד זה מקבל טעם מחודש כשאנו מעינים בספר חרדים פרק ד' אות י"ח (מובא בר' עקיבא איגר, הזכירו גם באור הלכה בקטע ראשון בהלכות ברכת כהנים) וז"ל: "לברך כהן את ישראל שנאמר: 'כה תברכו את בני' , וישראל העומדים פנים כנגד פני הכהנים בשתיקה ומכוונים לבם לקבל ברכתם כדבר ה' הם גמי בכלל המצוה". ואפשר להסביר השתתפות הישראלים בברכת כהנים ע"פ הנ"ל, שחלוקה הברכה לשני החלקים. והיחס שבין המברכים למתברכים, מצוה להם כמו לכהנים המברכים אותם.

בספר הפלאה בכתובות דף כ"ד ע"ב על רש"י ד"ה דאיסור עשה וכו' ב' וז"ל: "נלע"ד פשוט דכמו דאיכא עשה לכהנים לברך את ישראל הנ' איכא מצות עשה לישראל להתברך מן הכהנים. וכן מצינו בכל מקום אע"ג דבתורה אינו מפורש הציווי אלא על העושה, המצוה על שניהם כגון ביבם וכו' ע"ש ואח"כ הביא החרדים הנזכר.

ראוי לציין שדעה זו של ספר החרדים אינה דעת הכל. המנחת חנוך במצות ברכת כהנים (שע"ח) אחר שהביא אותה, הביא דעת הריטב"א בסוכה ל"א עמ' ב' דבור המתחיל 'מאי לאו' וז"ל: "דליכא חיובא אישראל להתברך, מצוה דכהן היא". גם אם נימא כתפיסת המנחת חנוך

שישנו כאן שתי דעות, דברינו הנ"ל כוחם דפת גם אם אין לישראלים מצוה כלל להתברך.
(ועוד עדיין יש לעיין ראפילו אם אין חיוב לישראל לדעת הרמב"ם, אין ז"א שכאשר
מתברך ומכוון לכו אינו נחשב משתמק במצוה, ולא במצוה חנוך).

ערוך השולחן בסעיף כ"ד כתב: "והנהגה לומר לכהנים יישר כוחכם והם משיבים ברוך
תהיה" ולא פה"ב פרנק ונ"ל. ולפי הדברים האמורים מתקיים פסקו של ערוך השולחן גם
לשיטת הרמב"ם. אם תסתכל בדעת הרמב"ם
פסוק הדברים ראוי לדון בשיטת שו"ע הרב שנזכרה לעיל בדרך אגב. אחר שהביא הדברים
המעכבין והזכרים במזכרם גם הפנום אל פנים, כתב: "אבל כדיעבד אין זה מעכב (פרט פא"פ),
שהרי עיר שכולה כהנים, כלם עולים לדוכן אע"פ שאין מברכים כאדם האומר לחבר פא"פ".
(כבר הזכרנו לעיל שגלדעת הנודע ביהודה סימן ה', פרט זה מעכב, ולהדיא כן ברמב"ם
ועיין שם).

וראיתו וז"ל היא חזקה מאד. אלא לפי דברינו הנזכרים - אינה הכרחית. כי יתכן שפרט זה
המשתתף ליחסים שבין המברך למתברך אמנם הוא לעיכובא כאשר ישנם מתברכים, ואילו
כאשר המברכים לבדם בבית"כ אין בו צורך. ועוד קשה על שו"ע הרב, יוכיח שגם קול
רם אינו פרט מעכב משום שלא מסתבר שירימו קולם כשאין מי שישמע אותם, לאור המשתמע
בספרי שקול רם נובע מצורך שמיעתם הברכה).

בסעיף מ' כתב בשו"ע הרב שצריך תנאים מסוימים כדי לעבור על ב"ת "כמו נשיאת כפים
והחזרת פנים כלפי העם", ולכן יכולים לומר "השקיפה ממעון קודשך וכו'", כיון שכבר
החזירו פנים והורידו הידים. משמע, שכל טעם בפני עצמו מספיק, ולפי מה שאמר בסעיף
כ"ג שפא"פ לא מעכב מתגלית כאן סתירה, כי אם אינו מעכב מדוע לא עובר המוסיף, ללא
פרט שאינו מעכב, אסור. הרב פרנק בספרו לא התייחס לכך כקושיה, אלא תפס שישנה כאן
שיטה חדשה לקולא לפיה גם אם יחסר פרט שאינו מעכב במצוה, לא יעכב על ב"ת (כמובן
הכונה לפרט שהוא חיוב לכתחילה). וצ"ע בשיטה זו - איך ייתכן לומר שנחשב בדיעבד
מקיים מצוה בצורה מסוימת ובאותה צורה ממש לא יחשב מוסיף על המצוה כשעושה אותה
פעם נוספת. (קשה עוד, גם לרבנן בסוכה דף ל"א צריך לכתחילה אגד, ולפי שולחן ערוך
הרב לא יעבור לרבנן בב"ת ללא אגד, ומפורש בגמרא שם לא כך. אפשר לתרץ, על פרט
זה, שדין אגד לכתחילה לרבנן זהו דין צדדי של הידור הנובע מ"זה אלי ואנוהו" ואילו
דברי שו"ע הרב מתייחסים לפרט שהוא חיוב לכתחילה כפרט מדיני המצוה).

הערות לתוספת

1. לפי האמור לעיל שאולי יש הבדל בין אם מברך במחשבה שהוא כהן וברכתו ברכת
כהן לבין אם מברך בסתם, לכאורה אין מקום לחומרת הרב פרנק. כי כשאומר "ברוכים
תהיו" לא מברך ברכת כהן.

2. אם אנו קובעים חלוקה בין הפרטים המעכבים יוצא שגם מהרשב"א שבמפורש כתב שתוספת היא איסור רק בפריסה, עדין לא ניתן להסיק "ומסתמא ה"ה שאר הפרטים" כמו שקבע הביאווה"ל.

לבעית הדלקת נרות שבת ע"י בני-ישיבה

יעקב ורהפטיג - יצחק לוי

שבת כ"ה ע"ב: "א"ר נחמן אמר רב הדלקת נר בשבת חובה"

רש"י: "כבוד שבת הוא שאין סעודה חשובה אלא במקום אור כעין ימא..."

ולהלן: "ותתח משלום נפשי - א"ר אבהו זו הדלקת נר בשבת"

רש"י: "שלא היה לו ממה להדליק. ובמקום שאין נר אין שלום שהולך ונכשל

הולך באפלה"

המרדכי בפרק במה מדליקין: "בחורים ההולכים ללמוד חוץ לביתם צריכים להדליק נר שבת

בחדרם ולברך עליו. אבל מי שהוא אצל אשתו אין צריך להדליק בחדרו ולברך עליו לפי

שאשתו מברכת בשבילו" ובהגותיו כתוב: "הוא משתתפנא בפריטי - (כראבי"ה) דהוא הדין

לכל נר מצוה, נר שבת - נר יו"ט".

על סמך דברי ה"מרדכי" האלו נפסק בשו"ע ס"י רס"ג ס"ו: "בחורים ההולכים ללמוד חוץ

לביתם צריכים להדליק נר שבת בחדרם ולברך עליו, אבל מי שהוא אצל אשתו, אין צריך

להדליק בחדרו ולברך עליו לפי שאשתו מברכת בשבילו".

ובסעיף ז': "אורח שאין לו חדר מיוחד וגם אין מדליקין עליו, בביתו צריך להשתתף

בפרוטה.

המ"א בסקי"ד: "אין צריך להדליק בחדרו ולברך עליו, אבל להדליק צריך שלא יכשלו

בעץ ובאבן".

מקורו של המ"א הוא כנראה מדברי המרדכי שלא תלה הדלקת הנר במקום אכילה אלא פסק

להדליק נר בחדר, ללא הבחנה אם הוא אוכל שם או לא.

מהמ"א והמרדכי יש להסיק שמצות הדלקת נר שבת שייכת בכל מקום שאפשר להכשל בו

ואינה צמודה בדוקא למקום סעודה. וזהו שלום בית וכרש"י בשבת כ"ה ע"ב המובא לעיל:

"ובמקום שאין נר אין שלום שהולך ונכשל".

ובאמת המ"א בסק"א פוסק וז"ל: "יהא זהיר וידליק בכל החדרים שהולך שם" ועיין במ"ב

ס"י רס"ג שמפרש - שלום בית שלא יכשל בעץ או באבן.

ס"י רס"ג ביאור הלכה ד"ה בחדרים - בא להסביר מדוע בס"י פוסק המחבר שבחורים שאינם

נמצאים בביתם, אם אשתו מברכת בשבילו צריך להדליק בלא ברכה (מ"ב סקל"א), ונובע מזה

ששבת ההדלקה הוא משום שלא יכשל בעץ או באבן, הא אם יש לו אור אין צורך אף בהדלקה

ואילו בס"ז משמע שאפי' אם יש אורה צריך השתתפות בפרוטה כל שאין אשתו מדלקת בשבילו - ולכאורה מדוע יש צורך בהשתתפות זו והרי אין הטעם של שלום בית, מסביר הבה"ל דיש שני צדדים בהדלקת נר שבת.

א. שלום בית - שמא יכשל בעץ או באבן (כמדרכי והמ"א)

ב. אף במקום שאין משום שלום בית. יש מצוה בהדלקת נר לכבוד שבת ולכן על אף שיש אורה בבית כל שאין אשתו מדלקת בשבילו (ואז הוא יוצא ידי מצות שבת בהדלקתה ובברכתה כי אשתו כגופו). חייב בהשתתפות בפרוטה. על אף שיש אור בבית משום מצות כבוד שבת.

כנראה שמקור הבחנה זו נעוץ בדברי רש"י בשבת כ"ה ע"ב שמביא חובת הדלקת נר שבת - "כבוד שבת הוא" (ונראה שמצד כבוד שבת הדלקה זו הוא במקום סעודה כדברי רש"י ועיין תוד"ה "הדלקת". ולכן כשמדליקים במספר חדרים יש לברך על הנרות שהודלקו במקום סעודה), וכן הוא מביא אח"כ בד"ה "הדלקת נר בשבת" שהוא הולך ונכשל וכו'. (ועיין בכף החיים בס"י רס"ג המביא דעת התשב"ץ שהדלקת הנר דוקא במקום האוכל ולא בשער החדרים, ויתכן שהוא גורם ברש"י כגירסת הב"ח "ונכשל ואוכל").

על דברי המחבר הנ"ל מביא המ"ב סקל"ג את דברי המ"א תרע"ז (הל' חנוכה) שבחור הסמוך על שלחן בעה"ב ואינו אוכל בפ"ע אינו חייב אף במצות הדלקת נר שבת, וכל דין המחבר אמור רק לאוכל בפ"ע.

וכן פסק ב"שו"ע הרב ס"י רס"ג סע' ט' דסמוך על שלחן בעה"ב נעשה כב"ב של בעה"ב ויוצא ברו של בעה"ב ואין צריך להשתתף עמו כלל.

ונראה שיש חילוק בין סמוך על שלחן בעה"ב לבין אשתו מדלקת עליו ב"אשתו מדלקת עליו" הוא מקיים את מצות הדלקת נר שבת כי אשתו כגופו. אולם בסמוך על שלחן בעה"ב הוא לא מקיים את המצוה אלא נפטר ממנה בגרו של בעה"ב, ולכן אם יש לו חדר נפרד הוא יצטרך להדליק כדי לקיים המצוה (עפ"י פסק של הרב אלישיב שליט"א).

לסיכום:

1. בענין הדלקת נר בשבת יש שני חלקים: א. שלום בית שלא יכשל בעץ או באבן.

ב. מצוה לשם כבוד שבת

2. הסמוך על שלחן בעה"ב נפטר ממצות הדלקת נר בשבת (ולא ממצות שלום בית) ולכן אם הוא אוכל ולן במקום שבעה"ב שם, אין צריך להדליק בכלל, ואם הוא לן בחדר נפרד, הוא צריך להדליק כדי לקיים מצות הדלקת נר בשבת (ואם אין אור שם, גם מצד שלום בית) ולברך.

3. כל אדם צריך לדאוג שיהיה לו אור בחדרו שלא יכשל - מדין שלום בית, אור זה אינו דוקא אור הנר אלא כל אור שהוא ובלבד שיספיק כדי שלא יכשל (חשמל, פרוז' קטור האור מבחוץ וכו'...). במקרה ומקור האור או הנר עתידים לכבות, יש לדאוג שישארו דלוקים עד זמן שיחזור לחדרו (אם יש אור חלש בחדר - צ"ע אי תוספת אור יש בה גם מצוה או לא - ונ"מ אם יש אור מבחוץ שמספיק כדי לא להכשל אולם אם ידליק נרות יראה יותר טוב, אי צריך לברך אל הנרות שמדליק או לא).
4. אף מי שיש לו אור בכל ביתו חייב בהדלקת נר משום מצות כבוד שבת.
5. בחורי הישיבה אינם נקראים סמוכים על שלחן הישיבה, כי הישיבה היא כספי צבור ואין לה בעלים (כהוראת הלכה למעשה של הרב אלישיב שליט"א), ולכן אם אין אור בחדר, חייב לדאוג שיהי אור כנ"ל. אם יש אור בחדר חייב להשתתף בפריטי בנרות של הישיבה. לצאת י"ח המצוה.
6. יש אפשרות שהישיבה תקנה לכל בחור חלק בנרות וע"י זה אין צורך בהשתתפות בפריטי, אולם במקרה זה הישיבה צריכה להקנות באחד מדרכי הקנין, ולא מספיקה הקניה בלב. וכן יש צורך בהקניה חדשה לכל חבילת נרות שהישיבה קונה (א"א להקנות מראש על כל הנרות שהישיבה תקנה בעתיד משום דבר שלא בא לעולם) וכן כל בחור המתקבל לישיבה או המתארח בה צריך לקנות חלק בנרות. ולכן העצה הפשוטה ביותר היא שבכל יום ו' - הגבאי בבאו להדליק נרות בחדר האוכל, יגביה אותם, ויכוין לקנות את הנרות מהישיבה עבור כל השוכנים בישיבה באותה שבת.
7. אין צורך שבנרות יהיה לכל אחד פרטת שלימה. כי דין השתתפות בפרטת הוא גם בחלק מפרטת (עפ"י פסק של הרב אלישיב שליט"א).
8. המדליק נר בחדרו בישיבה (משום שאין לו אור אחר בחדר) לא יברך עליו משני טעמים:
א. אם יש לו חלק בנרות של הישיבה - הוא יוצא בברכת הנרות על נרות הישיבה.
ב. אם יחזור מאוחר לחדר אחרי שהנרות יכבו, הוא לא יהנה מאורם כלל ויש חשש לברכה לבטלה.

האמת היא מעמודי התווך של המוסר האנושי. המושגים אמת ושקר השתלבו בכל שטחי החיים ונעשו שימושיים ואף הכרחיים בעולמנו. אך ההשתמשות הרבה במושגים אלו טומנת בתוכה שאלות קשות. מהי האמת? האם בכלל ניתן להגדירה? האם ישנה אמת אחת מוחלטת או כל אמת היא יחסית בלבד?

עצם הדיון על אמת ושקר טומן בתוכו את ההנחה שבכל השטחים בהם מופיעים המונחים אמת ושקר יש להם מובן אחד או לפחות מכנה משותף (מלבד שיתוף השם) וגם על הנחה זו אפשר לערער. על מקצת משאלות אלו – הסובבות סביב הסברת מהותה של האמת והיפוכה השקר – אנסה לענות בעזרת השם.

ראש דברך אמת

העיון בתנ"ך ובדברי חז"ל על מושגים אלו נותן לנו את הכיוון למציאת הגדרה לאמת. ירמיהו אומר "ה' אלקים אמת", וחז"ל פירשו: הקב"ה הוא אמת. כמו כן דורשים חז"ל "חותמו של הקב"ה אמת" (שבת נ"ה) "אין אמת אלא תורה" (ברכות ה') הפסוק "ראש דברך אמת" נדרש בב"ר א' כך: ראש דברך – תחילת דיבורך שאלו הן עשר המאמרות שבבריאת העולם – הוא האמת. את הפסוק "דובר שקרים לא יכון לנגד עיני" דרשו חז"ל על רוח נבות ששקרה מלפני כסא הכבוד (סנהדרין קב'). המדרש מרחיק לכת יותר וטוען שהשקר כלל לא נברא ע"י הקב"ה אלא (למרבה החידוד) בני האדם ברו אותו מליבם (פסיקתא רבתי כ"ד).

מדרשים אלו ביחד עם עוד רבים שיוכאו להלן מלמדים אותנו על יסוד האמת. הגיוני להניח שכוחו ועמדתו החיובית של האמת ולהפך לגבי השקר, נובעים מעובדת היות הקב"ה אמת. נצחיותו ואי יחסיותו של הקב"ה מביאים אותנו לידי מסקנה שאמתו של הקב"ה היא אמת מוחלטת ונצחית. ואם המדרש מגדיר את חותמו של הקב"ה אמת הרי כל דבר שמקורו מקב"ה – כלומר העולמות כולם ובכללם המציאות שלנו המוטבעת בחותם הקב"ה – הוא אמת. ואם הם אמת מכח אמת – הקב"ה המוחלט הרי גם בהם האמת מוחלטת.

המדרש על "ראש דברך אמת" מסביר שכבר בראשית עשר המאמרות נקט הקב"ה בתורה בלשון "ברא" יחיד, כלומר אלקים הוא יחיד וזהו פ' ה' אלקים אמת, יחידותו של הקב"ה היא אמת. ומסבירים שם המפרשים ששנים אינם יכולים להיות אמת. אלא אחד אמת והשני

שקר. ולכאורה מדוע לא יתכנו שתי אמיתות מוחלטות ושונות. נראה לי שכאן טמונה הגדרת האמת. למעלה הוכח שהאמת המציאותית היא אמת, כי מקורה הוא האמת המוחלטת. אם ניקח מכאן את הגדרת האמת נקבל: אמיתותו של דבר נעוצה במקורו. אם מקור הדבר אמת אף הדבר אמת.

התאור הגרפי של האמת יהיה קו ישר שתחילתו באין סוף. על קו זה נוכל להגיד שכל נקודה בו היא אמת כי מקורה בנקודה שלפניה שהיא אמת כי לפני כל נקודה על קו ישנה נקודה אחרת. כך נבין את ענין ה' אלקים אמת, ה' אלקים הוא האין סוף וכל הנושא אתחלתו כלומר שמקורו בו הוא על קו האמת וממילא גם הוא אמת. כיון שכל שני קוים נפגשים (גם קוים מקבילים נפגשים באין סוף) ממילא אין שני קוים אין סופיים אמיתיים ואחד מזכרח להיות שקר. השקר הוא אם כן דבר שמקורו אינו באמת ובתאור הגרפי הוא קרן המתחילה מנקודה שהיא מקור השקר.

עתה מובן המאמר "אין אמת אלא תורה" שדאורייתא וקב"ה חד הם וכל אמת במציאותינו היא תולדת התורה שכן "איסתכל באוריתא וברא עלמא". גם ההתנגשות הקב"ה עם השקר מובנת מכח היותו האמת המוחלטת והחידוד החז"ל: הכל ברא הקב"ה בעולמו דוץ מהשקר, מקבל משמעות חדשה, אם הקב"ה היה בורא שקר הרי היה השקר אמת מכח מקורו האמיתי. (לחלק השני של המדרש עוד נשוב). עתה מתבארים יפה הרבה מאמרי חז"ל ואנו נביא רק מעטים מהם. אמרו חז"ל: "כל דיין שדן אמת לאמיתו מעלה עליו הכתוב כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית" (שבת י'). לפי דרכנו בריאת העולם היא יצירת אמת, והמשכת קו האמת מצד הדיין היא המשכת בריאת העולם.

מובא להלכה שהמתרגם פסוק כצורתו כלומר באופן מילולי ולא לפי התרגום הוא בדאי (קידושין מ"ט). מסביר רש"י כיון שהתרגום הוא למשה מסיני ורק נשתכח ואונקלוס חברו מחדש. אך מה פרוש "בדאי"? מדוע הוא שקרן? אלא כיון שזה ניתן למשה בסיני הוא מקורי ואמיתי. והתרגום המילולי איננו מקורי ואיננו אמיתי כי לא ניתן בסיני לכן האומרו, בדאי הוא. גם דרשת חז"ל (שבת ק"ד) לשקר אין רגליים ולאמת יש (לאותיות אמת 2 רגליים ולאותיות שקר רגל אחת בלבד) כי האמת מתקיימת והשקר לא, מתבררים יציבותו של האמת היא בגלל בסיסו ולכל אמת יש בסיס עליו היא עומדת אך בבנין השקר ישנה נקודה אחת שהיא מקור כל הבנין שאינה מתבססת על דבר כל שהוא ומכאן אי יציבות השקר.

מובני האמת והשקר

המונחים אמת ושקר קבלו בשפת היום יום מובנים השונים במקצת מהגדרת האמת שניתנה לעיל. היוצא מהנחה שישנו קשר מהותי בין כל המובנים למושגים אלו בשימושם כיום, צריך לתרץ את המובנים השונים. להלן אביא שתי דוגמאות המתארות את השתלשלות מובן האמת ממקורה, למובנים שונים במקצת.

א. הוסבר לעיל שכל המציאות שמקורה בקב"ה – האמת המוחלטת – היא אמת מכח היותה טבועה בחותם מקורה. ואם המציאות היא אמת הרי השקר הוא "אי-מציאות". מכאן השימוש הנפוץ במלה אמת לדבר קיים, מציאותי, והתייחסות אל הלא-מציאותי כאל שקר.

ב. בחינת האמת ע"י התייחסותה למקור אמיתי מביאה לידי הרחבת המובן אמת על כל דבר שהוא המשך ישיר של מקורו. כל מושג המתבסס על מקור ולא על סוטה מהקו המקורי נקרא אמת. וממילא כל דבר שאיננו מקורי – כלומר סוטה מהקו המקורי בכך שאינו עוצר בתוכו את כל תכונות המקור, או שהוא חיקוי ואיננו יוצא כלל מכח המקור – ייקרא שקר. דרך זאת מביאה אותנו לידי כך שבמשפט "זה שקר אמיתי" אין אבסורד. זהו שקר שאינו סוטה מקו השקר המוחלט וכולו ממקור השקר. אלו הן דוגמאות לדרך בה התקבלו המובנים השונים של המושגים "אמת ושקר" מהאמת והשקר האמיתיים.

השקר באדם

לעיל הסברנו שהמציאות כולה כיון שמקורה הוא האמת הרי היא אמיתית. אך בעלמנו קיים רק יציר אחד ויחיד שיכול לכפור בדבר והוא האדם. לאדם ניתנה הבחירה החופשית להאמין או לכפור בבורא, כלומר בידו האפשרות לכפור במקורו הנצחי של העולם וממילא באמיתות המציאות. ברור שהכפירה הזאת באמיתות העולם היא מבחינת האדם נראית כאמת שאחרת אין בידו הבחירה כי ברור לו שרק הכרה בה' היא האמת והכפירה שקר היא. וכיון שהכפירה מבחינת האמת המוחלטת היא שקר ברור שהגדרתה כאמת מתייחסת אל אמת אחרת וחייבים אנו לעמוד על קישרה עם האמת המוחלטת.

כל הבריאה היא חלק מהאין-סוף האמיתי שבן אלקים הוא הטבע. יחודו של האדם בטבע הוא שלו מבחינתו נראית עצמותו בנפרדת מהאלקים ולכן כגוף נפרד אפשר לדבר על יחסו כלפי האלקים. הרגשתו העצמית הזאת היא שקר מבחינת האמת המוחלטת אך מבחינתו היא אמת. יעודו של האדם בחיים היא להגיע לדרגה בה גם האמת מבחינתו תודה על היותו חלק מאלקים. על התחברותו לבורא (בלשון אחרת, ידיעת ה').

האדם מורכב מגוף ארצי ונשמה רוחנית ואת השגת האידיאל "ידיעת ה'" אנו רואים כהשתלטות הנשמה הרוחנית על הגוף הגשמי. ואם אמת הדבר שאידיאל זה הוא בעצם השתלטות האמת המוחלטת על "האמת האנושית" הרי קבלנו מסקנה חשובה: הנשמה היא אמת, הנשמה מהוה את חותמו של הקב"ה על האדם מאחדת את האמת הפרטית שלו לאמת המוחלטת האלוקית והשתלטות הגוף על הנשמה היא השתלטות הרגשת העצמאות – השקר על האדם, וזוהי הכפירה לדעת מהלך זה כולו טמון במדרש אחד, אם חודרים לעומקו: "כשרצה הקב"ה לברא את האדם נעשו מאב"ש כיתות כיתות חסד אומר יברא שגומל חסדים הוא ואמת אומר אל יברא שכולו שקרים, מה עשה הקב"ה נטל אמת והשליכו לארץ. אמרו מאב"ש ריבוננו של עולם כך אתה מבזה חותם

שלך ענה להם אמת מארץ תצמח" (ב"ר ח). התנגדותה של האמת לבריאת האדם היא שקר מבחינת האמת המוחלטת. מה עשה הקב"ה (ואין זה כפשוטו מחוזה של עונש "השליך את האמת לארץ") הוא נטל את האמת והשליך אותה לארץ, כלומר אותה הטביע בגוף הארצי של האדם. זוהי הנשמה. התלוננו מלאכי שרת זהו ביזוי של חותם ה' השלכתו לתוך השקר, ענה להם ליהפך זוהי מטרת האדם, כמי הזרע הטמון באדמה שואב מהאדמה הדוממת את האמצעים לחייתו וצומח מכח האדם, כך האמת השתוללה בגוף האדם תצמח מתוך האדם ותשמש בגוף לשם צמיחתה.

גם מאמר חז"ל שהזכרנו שהשקר אינו יציר כפיו של הקב"ה אלא בדות לבו של האדם מוכן. ישנו שקר בעולם מבחינת האדם בלבד, רק מבחינתו השקר הוא אמיתי. (מאמרי חז"ל רבים מתפרשים במהלך זה אך אין כאן המקום להאריך) אם מהלך זה הוא אמת הרי עיקרון חשוב מתבקש ממנו: המוסריות באדם היא מכח החלק הרוחני שבו – הנשמה, ואם הנשמה היא אמת, הרי שלאמת אין מעמד רגיל של מידה מוסרית אלא היא מעל המידות האלו ומהדה להן שורש. נדמה לי שהוכחה ליחודה של האמת על המידות המוסריות האחרות היא בעובדה שבמצוות בני נח, המצוות המסכמות בתוכן את מידות המוסר חסרה מצוה האוסרת את השקר. אלא שכאן מוכח שהשקר אינו מדת מוסר רגילה אלא שורש המוסריות ולכן אין טעם לציווי על האמת כי בלעדיה מראש אין ערך כללי לציווי, כי היצר הטוב שהוא הנשמה – ולפי דרכנו האמת – איננו.

ניתן לסכם את הדברים כך: ישנה אמת מוחלטת, היא מקור העולם ומכוחה מציאות העולם אמיתית היא. כל דבר המיוסד על אמת, אמת הוא. ישנה אמת אחרת שאינה האמת מכוח האמת המוחלטת. זאת היא האמת בהרגשת האדם את עצמו עצמאי והיא הכפירה והשקר. הנשמה הטבועה באדם שתפקידה להשתלט על האמת האחרת היא האמת המוחלטת.

"באנו אל הארץ... וגם זבת חלב ודבש... אפס כי עז העם היושב עליה..." האם שקרו המרגלים? האם בדו מלבם דברים שלא היו? הרי אמרו האמת מה שראו במה חטאו? אלא לא כל דבר שאינו שקר הוא אמת. אדם שאינו שקרן עדיין אינו איש אמת. האמת אינה כפי שהיא נראית לפנים, היא נובעת ממעמקי הלב, ממקורות האמונה. אמת ואמונה הולכות שלובי זרוע. ואין אדם קונה אמת בקלות ובראיה שטחית, אלא ביגיעה ובהתאמצות בשכל ובתבונה. המרגלים לא התאמצו לאמת את דבר ה', הם העמידו את ראייתם המצומצמת מול הבטחת האלקים שהוא האמת ההחלטית – וזה היה חטא גדול.

עד"י רמ"מ מקוצץ

סגולה

יוסף שץ

"והייתם לי סגולה מכל העמים" (שמות יט, ה) פרש"י "אוצר חביב כמו (קהלת ב') וסגלת מלכים כלי יקר ואבנים טובות שהמלכים גונזים אותם. כך אתם תהיו לי סגולה משאר אומות וכו'...". וכבר נודע כי קבול החכמה והשלמות יקרא סגולה בם כי זה הכח האלקי ימצא לעם הקודש הזה לכדו ולכולו כמ"ש ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש כעיר שכלה כהנים... וזה כי היותם לו יתעלה וההקרא בשמו ע"י למוד זאת התורה האלקית וקיום מצותיה הוא הבדל מיוחד מן המיוחד המפריד ומחלק אתכם ממהות כל העמים עד שכבר יהי-ה הבדל המיני הנאמר על כללותם אצלכם במדרגת הסוג לבד" (עקידת יצחק).

באיגרת לרידב"ז כותב מרן הרב אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל שישנם שני דברים עיקריים שהם יחד בונים קדושת ישראל וההתקשרות האלוקית עמהם.

א. הסגולה, כלומר טבע הקדושה שבנשמת ישראל מירושת אבות. הסגולה הוא כח קדוש פנימי מונח בטבע הנפש ברצון ה' כמו טבע כל דבר מהמציאות שאי-אפשר לו להשתנות כלל.

ב. ענין הבחירה, שהוא תלוי במעשה הטוב ובתלמוד-תורה. חלק הסגולה גדול מחלק הבחירה אלא שישנה ברית שהסגולה לא מתבלה בזמן הזה כ"א לפי המדה שהבחירה מסייעת לה בגלוייה. וכאן כותב הרב קוק זצ"ל: "ע"כ הכל תלוי לפי רוב המעשה וקדושת האמונה ותלמוד תורה" (אגרת תקנ"ה). אמנם מצד של יחידי סגולה אין הבדל בינו לגויים משום שהגמ' אומרת "נכרי שעוסק בתורה ככה"ג" אולם כותב "הרב" "מה שאנו דורשים בשבחה של כנסת ישראל בכלל הוא על דבר הסגולה האלוקית הנמצאת בנשמת האומה בכללה, וממילא היא מתגלה ג"כ בכל יחיד באיזו צורה מיוחדת" (אגרת ס"ד).

הרמב"ם לעומת זאת מיחס לצד הטבעי-תכונתי מקום שני במעלה והתייחסות הישראלית נובעת מהצד הבחירתי, הנובעת מהתורה "שביתורה הזאת הבדילנו הבורא משאר האומות" (אגרת תימן), לא היסוד הטבעי הסגולתי קובע אלא היסוד ההכרחי הבחירתי קובע את האחדות הזאת. התרחקות מהתורה מרופפת גם את הקשר לזיקת האחדות.

מתוך כך שאנו עם סגולה, או כלשון ריה"ל "ישראל באומות כלב באברים" יש לנו מדרגה גבוהה מעל כל העמים, וכך כותב ריה"ל "כמו שידעת כי היסודות נהיו להיות מהם המוצאים (דומם) ואחר כך הצמח ואחר כך החיים ואחר כך האדם ואחר כך סגלת האדם (ישראל)".

וכך כותב ג"כ "הרב" (אורות קנ"ו) ומוסיף ש"האדם לא יוכל ולא יחפץ להחליפה בעד כל

הון ויטבול באהבה יסורים רבים רק כדי שלא להיות מאבד את סגולת האדם המיוחדת שלו, ההבדל שבין דת ישראל ליתר הדתות, אפילו אותן שהן באות מהשפעתה הוא ג"כ ככה".

אולם במה מתבטא דבר יחודנו? כותב "הרב" "משונים אנחנו מכל העמים, משונים ונבדלים בחיים הסתוריים מצויניים שאין דוגמתם בכל עם ולשון... נשמתנו מקפת עולם ומלואו ומצגת אותו על בסיס אחדות העליון, ומשום כך היא בקרבת תמה וכוללת ואין בה כלל אותם נגודים וההרכבות השונים, הרגילים בנשמת עם ולשון" "כל הדברים הקטנים, הנדרשים לכל עם ולשון בעצם ענינם הנם טבועים בנו במטבע הגדולה של כללותנו" (אורות נ"ה). ולכן אסור לנו לשכוח את יחודנו, אם אנחנו שוכחים שאנו עם הקודש כותב הרב חרל"פ זצ"ל תלמידו חברו של מרן הרב קוק זצ"ל. "באים עמי העולם ומטפחים על פינו כדי שנזכור את רוממותנו עבודתינו" וזה עצם חיינו רק אהבת השי"ת, ואהבת שמו ית' דוקא בשם ה' אלוקי ישראל, ומכאן נובע עיקר יחודנו. "אהבת אלוקים עליונה קבועה בהיסטוריה של אומה כחוט השני את כל אשר לה, ראשית גזעה עליונה וירידותיה, דבר זה לא נמצא באנושיות" (אגרת מ"ב). אמנם גם בין אומות העולם ישנה אהבת העליונים ש"אם לא כן כותב "הרב" "לא היתה שום תקוה להעלותם למרומי הארשר שאנו מקוים לו, אלא שהן עלומות הרבה ואינן חיות בלב האומות במהותן הלאומית, ובנחלת ה' האהבה האלוקית היא צביונה הפנימי שחיה הלאומיים נובעים ממנה". (אגרת ק"י). עצם בחירותנו בתור "עם סגולה" בא להטיל עלינו חובות בעולמו של הקב"ה. "ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש" (שמות יט, ו').

"ממלכת כהנים ולהיותם בדמות כהנים, שהם בטלים מעסקי הזמן, ומכובדים בכל תכסיסיהם ומתבודדים בעבודת השם, הפך שאר העמים שכל ימיהם בלו בעסקי העולם ובמלחמות עם טנופים (משנה כסף).

ב"חיי משה" מבאר שנקראו ממלכת כהנים "כדי שיתפללו תמיד לשלום העולם כולו וברכתו ולמנוע מהם כל רע" וכן ב"צרור המור" "ממלכת כהנים להבין ולהורות לכל המין האנושי לקרוא כולם בשם ה' ולעבדו שכם אחד...".

באגרת לעורך "החבצלת" כותב הראי"ה קוק זצ"ל "כנסת ישראל נתיחדה מכל האומות להרים ברמה את הדגל של החלטה זאת בעולם, שהטוב והישר של האדם הוא התכלית היותר נשגבה שלו, ושהקריאה בשם ה' והשרשת ידיעה זו היא ההכשרה היותר בטוחה למגמה זו, עד שהמגמה וההכשר הנם דבר אחד ולא יתפרדו... ודוקא תלמוד תורה ולא ידיעות אחרות, שאין מטרתן כ"א להכשיר את האדם למלחמת החיים ולא לעשותו טוב וישר לפני ד' ואדם. זאת היא הדרך העתיקה אשר בה הלכו אבותינו מעולם, וע"פ דרך זה נשמר שם ישראל בכלל, והצליחו גם עשו פרי, שיצאו מגדולי הדורות המצוינים מאורי אור בעד האומה ובעד

כל העולם כולו" (אגרת ק"ע). וכן כותב ריה"ל "וכן העצין האלקי ממנו כמעלת הנפש מן הלב" (פרוש - השפע האלקי מתפשט בעולם כולו באמצעות השפעתו עלינו, וכדוגמת הלב שממנו מתפשט הכח לכל גוף האדם ונפשו). "ואין אנו" כותב "הרב" "מתכונים הרס כללי לעולם ולאומיו כולם, כי אם תקנתם והעלאתם, הסרת סיגיהם" (אגרת קי"ב). הרב חרל"פ כותב "ישראל הם קנה המדה של העולם כולו אם הם מתרוממים, העולם מתרומם עמם, וכשהם נופלים, כל העולם נופלים עמם. אולם אין לעלית העמים ברכה בעולם אלא א"א מכירים ששואבים חיותם ושפעתם ממקור ישראל" וזהו ג"כ כל רצוננו כותב "הרב" במקום אחר (אורות נ"ה). "מוסר השפעתנו רב בעולם, הננו נכונים להשפיע עמו ג"כ עונג וחיים רעננים". וכך ע"י תחיית ישראל בלאומים, תחיית ארץ ישראל בארצות, אז "הצבור האנושי יחל כמאז להרגיש את מכאוביו כי חסר לו הכל כי חיי החברה, הממלכה הדת והמוסר שלו, כולם הם רק גולמים מוגבלים. ואיה הוא האושר הגדול, המעין שמימיו מפכים תמיד, הגנוז בנסתר, בסתר עליון? אז יבקע אור "אל מסתתר אלוקי ישראל מושיע" (ישעיה מה, טו) ו"עם ענני שמיא כבר אנש אתה" (דניאל ז, יג) "ומלכותא תתיהב לקדישי עליונים" (שם כז) (אגרת קעח).

טעות יסודית היא החזרה מכל היתרון שלנו, החדלון מן ההכרה של "אתה בחרתנו". לא רק משונים אנחנו מכל העמים, משונים ונבדלים בחיים היסטוריים מצויינים, שאין דוגמתם בכל עם ולשון כי אם מעולים וגדולים אנו מאד מכל עם. ואם נדע את גדולתנו אז נדע את עצמנו, ואם נשכח את גדלנו אנו שוכחים את עצמנו ועם השוכח את עצמו הוא בודאי קטן ושפל.

(הרב אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל - "הניר" תרס"ט)

הרב י. הדרי

"ההר הטוב הזה והלבנון" (דברים ג', כ"ד)
 "ויהי כזית הודו וריח לו כלבנון" (הושע י"ד, ז)
 "ואמר רב זוטרא בר טוביה, אמר רב: עתידין כל בחורי ישראל שלא טעמו טעם
 חטא שיתנו ריח טוב כלבנון." (ברכות מ"ג)

פעמיים במקרא נזכר השם: "מוריה". בבראשית כ"ב: "ולך לך אל ארץ המוריה", ובראש
 פרק ג' בדברי הימים ב' מצוין המקום בו בנה שלמה את המקדש: "ויחל שלמה לבנות את
 בית ד' בירושלים בהר המוריה אשר נראה לדוד אביו, אשר הכין במקום דוד בגורן ארנן
 היבוסי".

ראשונים ואחרונים נתחבטו בבאור שם זה. הצד האטימולוגי של השם לא נתברר כל צרכו,
 ומוסיף עליו הקושי שבין הר המוריה וארץ המוריה. בתרגום הסורי נמצא ארעא דאמוריא,
 רוצה לומר: ארץ האמורי, וכן פרש הרשב"ם בהביאו דוגמאות למלים רבות בהן נשמטה
 האל"ף, ומכאן, לך לך אל ארץ המוריה.

בעקבות אונקלוס פרש רש"י את המושג מוריה, על שם עבודת הקטורת שיש בה מור, נרד
 ושאר בשמים; ומקור פרוש זה בדברי חז"ל בבראשית-רבה, בצרפם לכך את הפסוק בשיר
 השירים: אלך לי אל הר המור. בדרך זו הולך הרמב"ן המשער שעיקרו של השם אמור על
 ההר, והעיר נקראת על שם ההר, "ובתוך העיר הזאת, הארץ אשר בה המוריה". ואכן, אנו
 מוצאים מספר דוגמאות בדרך זו: ארץ המצפה ביהושע פסוק יא', על שם העיר מצפה הנמצאת
 בחבל זה, וכן בתהילים מ"ב: "ארץ ירדן וחרמונים" ע"ש הירדן והר חרמון.

אפרים הראובני מספר בחוברת "לשוננו" (סיון - אלול תרצ"ג) שבסביבת הרי אפרים, בסמוך
 לראם-אללה, וכן בסביבת חולדה והר-טוב שמע את השם הערבי מרמיה, ככנוי לצמחים
 ריחניים, ומכאן נתברר השם מוריה שפרושו ריחנית, כעין המור. ארץ המוריה, רוצה לומר,
 אל מקום אשר שיחי השדה יעלו ריחות המור.

הדים למסורות עתיקות על צמחים ריחניים בירושלים ובהר-הבית שומעים אנו בשלושה
 מקומות בדברי חז"ל:

הבריתא במסכת בבא קמא מונה עשרה דברים שנאמרו בירושלים ואחד מהם שאין עושים בה
 גנות ופרדסות. נאמרו על כך שתי סיבות: או בגלל העשבים הרעים שגדלים בין האילנות

שלאחר מכן זורקים אותם לרשות הרבים, או בגלל הזכר המביא אתו סרחון; מכל מקום אין נטעים בירושלים אילנות חוץ מגינת ורדים שהיתה שם מימות נביאים ראשונים, ובפרשו של רש"י שם, שגידולים אלו היו צריכים לקטורת. זכר לדבר נמצא אף במסכת מעשרות פ"ב משנה ה': אר' יהודה מעשה בגינת ורדים שהיתה שם בירושלים, ושם בפר' מהרי' בן מלכי-צדק שהכונה היא לאותה גינת ורדין שהיתה שם מימות נביאים ראשונים. ופעם שלישית רמוז הדבר במסכת מידות; בתאור שערי הבית מוזכר שער קיפונוס בצד המערבי של הר הבית, טמוך לכותל המערבי של ימינו. בעל התוס' יו"ט שם במשנה הביא בשם בעל "שלטי-גבורים" שמשמעו של שם זה - קיפונוס - עבודת הגן, על שם גן הורדים שהיה בקרבת השער הזה, מחוץ להר הבית. ברש"י (ב"ק פב:) צוין שגינת ורדין נקראת ע"ש הורד הוא כיפת הירדן, וקרוב הדבר שאף גן זה משמש היה את צרכי הקטורת. בעל "תפארת ישראל" בפרשו למשנה, במסכת מידות פ"א שער שגינת הורדין היתה על הר-הבית, אחורי בית הכפורת, ועשוהו שם לכבוד קודש הקדשים שהיה לפניו במזרח.

מציאותו של גן מור זה על הר-המוריה מעוררת שאלת בכון נוסף. איסור התורה הוא לטעת אילנות במקדש, ובה הפרוש עליו שאין האיסור בנטיעת האילן אצל המזבח ממש, אלא אף הנוטע בכל העזרה לוקה, שכל העזרה נקראת אצל המזבח. אמנם בעל "כסף משנה" בהלכות עבודה זרה פ"ו הל' ט' הביא מהספרי "מנין לנוטע אילן בהר הבית שעובר בלא תעשה" ותירץ שהרמב"ם פסק כר' אליעזר בן יעקב שמשנתו קב ונקי, והוא אמר שהאיסור הוא בעזרה דוקא, מ"מ לשיטת תנא קמא בספרי שופטים, הא כיצד נתקימה גינת ורדין בהר-הבית, גם אם שם את צרכי הקטורת? להסברת הענין יתכן שאפשר להשתמש ביסוד שהזכיר בעל המנחת חינוך במצוה תצ"ב שאיסור הנטיעה נוהג רק בזמן שהמזבח פגום שנאמר: "אצל מזבח ה' אלקיך", ומכאן שאם נהרס המזבח אינו עובר בלאו אם נוטע בעזרה, ואע"פ שנדרתה שם סברה זו אפשר מ"מ ע"פ יסוד זה להניח שאיסור הנטיעה הוא רק מזמן שהמזבח או הבית נבנו, אבל נטיעות שהיו קימות שם לפני כן אין מצוה לעקור, וגינת ורדין שהיתה שם מימות נביאים ראשונים, אפשר שהכונה לנתן וגד, עוד מלפני בנית הבית, ולא נצטוו עליה משום "לא תטע לך אשרה אצל מזבח ה' אלקיך", וגינה זו נתקימה במשך הדורות הבאים בהר הבית כשנוטלים ממנה לסממני הקטורת. ועדין יש מקום לדון בשאלה האם שיחי הורדין בכלל איסור התורה שאמרה: "לא תטע לך אשרה כל עץ", שמא הקפידה על אילנות ועצים, ואין בכלל זה שיחים וצמחים.

בשאלה מצרנית לזו דן הרב צ.פ. פרנק בקונטרס "הר-צבי" שהדפיס בשנת תרע"ט בנספח למהדורה הרביעית של "דרישת ציון" לרב קלישר, וחזר ונדפס בשם "שאלו שלום ירושלים" בספר "הר-צבי" שו"ת יו"ד. מה דינם של גדולי הר-הבית בזמן הזה המתקימים ע"י נכרים.

וראה ב"כרם ציון" ספר י"ד. - "כרם-צבי" מה שפלפל בזה הרב ח.ש. פרנק מגמרא דיומא דף כ"א על נטיעת שלמה בבית המקדש מגדים של זהב שהיו מוציאת פירות בזמנם. ואם כי לא נתברר אם מגדי-זהב הם מיני אילן או ממיני מתכות שלא חל עליהם האיסור של "לא תטע לך אשרה" הרי כל הדגשת הגמרא "מגדים של זהב" מלמדת (כהערת המהרש"א כיומא ל"ט:) שהענין כולו היה ניסי, ולכן אין להקשות מאיסור נטיעה בהר-הבית, ואפשר עוד שדיוק לשון הגמרא "בשעה שבנה שלמה" מלמד שהיה זה תוך כדי בניה, ואז נטע שלמה ולא לאחר סיום הבניה. (מאמר חז"ל זה מופיע בירושלמי יומא פ"ד סוף הד' ובשהש"ר פ"ג אות י"ז, בנוסח קצת שונה: בשעה שבנה שלמה את ביהמ"ק - צר כל מיני אילנות לתוכו ובשעה שהיו אלו שבחרו עושים פירות, היו אלו שבפנים עושים פירות. וראה עוד בסוף פרק ג' במדות על גפן זהב בפתח ההיכל). ומענין שהרב פרנק לא העלה את השאלה על עצם האכילה של זיתים הגדלים בהר-הבית מצד האיסור של נטיעות בהר הבית לפי השטות הנ"ל, שהרי יתכן ויש בהם איסור של "לא תאכל כל תועבה" לפי מה שהעלו האחרונים בנדון דומה. (ראה ה"מקנה", קדושין דף יז': על דברי התוס' ד"ה מה שלי בשלך, בקטע המתחיל "ותו קשה דהא אמרינן בחולין דף קט"ו דלפינן מקרא דלא תאכל כל תועבה - כל שתעבתי הרי הוא בבל תאכל"). מ"מ גינת ורדין זו, אפשר שהיא קימה את השם "הר-המוריה" להר הבית ע"ש המור.

ציון המקום שבו בנה שלמה את בית המקדש מלווה בכמה סימנים גאוגרפיים: ירושלים, אשר נראה לדוד אביהו, מקום דוד, גורן ארנן היבוסי; נוסף עליהם השם המיוחד הר-המוריה.

אם צודקת היא ההשערה על הקשר בין המור המוקטר ובין המוריה, יובן אף הציון הר-המוריה אצל שלמה. באיגרתו לחירם מלך צור כותב שלמה בדברי הימים ב' פרק ב' "הנה אני בונה בית... להקדיש לו, להקטיר לפניו קטורת סמים", ופעם נוספת "והבית אשר אני בונה גדול, כי גדול אלוקיני מכל האלוקים, ומי יעצר כח לבנות לו בית, כי אם להקטיר לפניו". הדגשה מיוחדת זו של עבודת הקטורת, ביחוד בפניה למלך נכרי ובתשובה לשאלה: "מי יעצר כח לבנות לו בית" מפנים את שימת הלב ליחודה של הקטורת, שמקום מיוחד התבצר לה בכל רבדי המקרא ומחשבת היהדות.

הבטוי השגור ביחס לתוצאות הקרבן הוא: לריח ניחוח; ריח ניחוח זה חוזר בהדגשה מיוחדת עם סיומה של פרשת המבול "וירח ה' את ריח הניחוח ויאמר ה' אל לבו לא אוסיף לקלל את האדמה בעבור האדם".

במקום בולט ומעורר תמיהה נאמרה פרשת מזבח הקטרת בספר שמות. לאחר תאור כל מעשה המשכן, הכלים הפנימיים בקודש ובקודש הקודשים, בחצר ומבין לקלעים, מבנה האוהל ובגדי הכהונה, ימי המלוואים וקרבת התמיד, בא הסיום: "ושכנתי בתוך בני ישראל והייתי להם לאלוקים". ובצורה מפליאה בא כאן הצווי "ועשית מזבח מקטר קטורת".

תמיהה זו נדונה במפרשים אחרונים וחדשים, מ"מ, הרי פעם נוספת בולטת כאן התופעה
החריגה של הקטורת ואביזריה.

לכאן מתייחס אף כח המבחן של הקטורת. הוא שמש כאבן הבוחן במחלוקת קורח ועדתו,
והוא המכיל בתוכו את הסגולה לעצור את המגפה שעה שיצא הקצף והחל הנגף.
דומה שהסבר הענין נעוץ בתכונה המיוחדת לקטורת, אפשר שהיא העדינה שבעבודות המקדש,
היא ה"רוחנית" שבדי, זיקתה לגבוה עמוקה יותר מכל הפעולות האחרות שבמסכת עבודת
הבית. מכאן שיש בה בכדי לאפיין באזני המלך הזר את המקדש הישראלי יותר מאשר כל
הסבר אחר, ולכן בחר שלמה את הדגשת הקטורת, בדבריו אל מלך צור.
אבל לא רק כלפי חוץ, אלא גם כלפי פנים הדגשה זו היא בעלת משמעות: "איזה דבר שהנשמה
נהנית ממנו-זו הריח" (ברכות מג:), ומכאן שמושה בתולדות האדם, בימי נח, מקומה בעבודת
בית המקדש ויחודה בין כלי הבית.

והנה כל דבר במקום שהוא נזכר בו בתורה בראשונה, שם הוא כל כח אותו דבר, וכמדומה
שכך קבלתי גם-כן, והוא דבר ברור. (מחשבות חרוץ עמ' פו').

"וקבלתי שבמקום שמילה זו נזכרת בפעם ראשונה בתורה שם הוא שרש הענין" (ישראל
קדושים עמ' ל"ד) ומכאן ההזכרה לראשונה של יום הכפורים בפרשת מזבח הקטורת בספר
שמות, "ימים יוצרו ולא אחד בהם", והוא יום הכפורים העמד מחוץ למסגרת הימים, הוא
יום מעולמות עליונים ולכן הוא נזכר לראשונה בקשר לעבודת הקטורת שהיא מעולם הנשמות,
ועבודת היום לפני-ולפנים, ביום המיוחד, במקום המיוחד, ע"י האיש המיוחד, היא עבודה
מיוחדת, "קטורת סמים דקה, והביא מבית לפרכת". (וראה ב"עולת ראיה" ח"א בפרוש
הבריתא של פטום הקטורת, עמ' קל"ו-קמ"ז. וכן שם ח"ב עמ' ר"ד-ר"ו בשם רמח"ל בבאור
לאדר' - ענין הריח).

ריח ריחני זה אינו מתגבל במסגרות של זמן ומקום: "עידם שביריחו מתעטשות מריח הקטורת,
נשים שביריחו אינן צריכות להתבשם מריח הקטורת, כלה שבירושלים אינה צריכה להתקשט
מריח הקטורת". (יומא ל"ט: ושם - מסורה מפי רב חייא בר אבין בשם ר' יהושע בן קרחה:
"סח לי זקן אחד, פעם אחת הלכתי לשילה והרחתי ריח קטורת מבין כתליה". ובפ' רש"י
יחזקאל כ"ז, י"ז: ראיתי בספר יוסף הכהן על אפרסמון הוא פנג והיו מצויין ביריחו ועל שם
ריח הטוב נקראת יריחו. וכן בפ' רש"י ברכות מ"ג ע"א. וראה עוד ב"דובר צדק" דף ע"ג
ובלקוטי מאמרים שבתוך "דברי סופרים" דף ק"ד. "הקטורת שענינה על דרך הפשט להעביר
הריח הרע כמ"ש הרמב"ם במו"נ בטעמי המצוות שלו, שמאחר ויצאו מפה קדוש בודאי הם
לבושים חיצוניים לטעמי המצוות על דרך הסוד."
אכן, ריח לקדושת המקום ולקדושת הזמן, שהרי ב"מאדני-אסא" מקבלים פני שבת. (ראה
על כך "בשעריך", שבט תשכ"ט).

יחודו של הענין מאז ימות עולם. "חוש הריח לא נזכר אצל אדה"ר, והוא לא נפגם כ"כ בחטא האדם". (בני יששכר, חודש סיון מאמר ד') "ע"כ לע"ל כאשר יתקן העולם מחטא האדם בביאת משיח צדקנו, הנה בזה תגדל מעלתו בחוש הזה אשר נשאר לברכה גם בזמן החטא – והריחו ביראת ד'". וראה שם מאמרי חדש אדר, מאמר ד' בדבר שמות הגואלים, מרדכי ואסתר שנקראו בשם בשמים (מרדכי = מור דרור; אסתר = הדסה) הנבראים לחוש הריח. וכן שם מאמר ה' על קול הצעקה והתפילה היפה לבשמים.

יחודה זה של הקטורת מסביר אף את הדמוי בתהילים קמ"א. "תכון תפלת קטורת לפניך, משאת כפי מנחת ערב." בקשת המשורר על קבלת התפילה מעוררת את השאלה, האם ישנה כאן השואה מדויקת לסדרי עבודה במקדש, ונמצא שמחציתו הראשונה של הפסוק "תכון תפילתי קטורת", הכונה להקטרת שחרית, ואילו המחצית השנייה – לקטורת של בין הערביים, או שאין כאן אלא חזרה בלבד, ושני חלקי הפסוק מתכוונים למנחת הערב בלבד, והמזמור הכולל תפילת-ערב, שואב את דימויו מההקטרה שבערבית, המשלימה את עבודת היום שבמקדש.

הקשר בין התפילה לעבודת הקרבנות חוזר פעמים רבות בספר תהילים בפנים הרבה, אולם בפסוקנו הוא מקבל הארה מיוחדת. היחס בין המתפלל לבורא, בעית התקבלותה של התפילה וההענות לה מונחת במפורש ובצורה סמויה בהרבה מפרקי תהילים. אליה רומז המשורר בפרקנו, באותו דמוי עדין וזך: "תפילתי קטורת לפניך" לאמר: כשם שמיוחדת היא הקטרת הקטורת המתקבלת ברצון, ומה היא מיוחדת כעבודה שבחשאי, כך תהא תפילת לחשי עולה לפני ולפנים.

מרכזיותה של ההקטרה במקדש אפשר שהיא שורש ההדגשה של הר-המוריה בבנין שלמה, ואולי אף של ציון ארץ המוריה בעקדת יצחק, שהרי בסופו של דבר, לא העולה עצמה היא נקודת המוקד, אלא הנכונות להקרבה; הפנימיות ה"ריחנית". מוריה – מקום שמקריבים בו מר כקטורת.

יסודות מקראיים אלו על יחודה של הקטורת הווי את המסד לבנין הגדול שקם בספרות חכמים על הדינים וההלכות של מעשה הקטורת ויחידותה בעולם המעשה וההגות.

כל הדברים האלו אין בהם כדי לישב את קשיי הלשון והענין ישוב סופי, ומכאן נפתח פתח לפרושי חז"ל: מוריה – שמשם הוראה יוצאת לעולם, יראה יוצאת לעולם, הוראה – לישראל ומורא – לאומת העולם.

דבר אחד עכ"פ אינו מוטל בספק. במקרא עצמו מצויה מסורת מאוששת וברורה שמקום המקדש נקבע במקום שעליו עקד אברהם את יצחק. קדושת הר-הבית הוא הר-המוריה יסודה במעשי אבות, מכאן לבנין הבנים ומסורת הדורות עד ימינו ולעינינו.

מיני מגדים שנסע שלמה היו מוציאים פירותיהן בזמן וכשהרוח מנשבת בהם נושרין שנאמר
"ירעש כלבנון פריו", וכשנכנסו נכרים להיכל יבש שנאמר "ופרח לבנון אומלל", ועתיד הקב"ה
להחזירן שנאמר: "פרח תפרח ותגל, אף גילת ורבך כבוד הלבנון ניתן לה". (יומא כ"א ע"ב).

כבוש ירושלים

בן ציון קריגר

"ואת היבוסי יושבי ירושלים לא יכלו (יוכלו כתיב) בני יהודה להורישם וישב היבוסי את בני יהודה בירושלים עד היום הזה" (יהושע ט"ו-ס"ג).

"וילחמו בני יהודה בירושלים וילכדו אותה ויכוה לפי חרב ואת העיר שלחו באש" (שופטים א', ח').

"ואת היבוסי יושב ירושלים לא הורישו בני בנימין וישב היבוסי את בני בנימין בירושלים עד היום הזה". (שופטים א', כ"א).

למקרא פסוקים אלו מתעוררות כמה שאלות:

- א. בנחלתו של איזה שבט נפלו יבס וירושלים?
- ב. האם ירושלים נלכדה - ככתוב בספר שופטים פ' א', ח' - או נשארה כמובלעת יבוסית "עד היום הזה", כמצוין באותו פרק בפסוק כ"א?
- ג. ביהושע פרק י"א מצאנו שמלך ירושלים היה בין ל"א המלכים שנוצחו ע"י יהושע וכנראה שגם ארצו נכבשה, ואילו בפרק ט"ו ביהושע וכן בשופטים א', ח' קוראים אנו על הקשיים בכיבוש ירושלים, ועל כיבושה ושילוחה באש רק אחרי מות יהושע.

ירושלים התחלקה בין יהודה ובנימין

בפתרון שאלות אלו נלך בעקבות הרד"ק והרלב"ג. ירושלים כולה התחלקה בין יהודה ובנימין כתוצאה מחלוקה זו, נפל היבוסי חלקו בשטח בנימין וחלקו בשטח יהודה. יהושע אמנם כבש את ירושלים, אך את מחוז היבוסי השוכן בקרבה לא הצליח להוריש, ככתוב "לא יכלו בני יהודה להורישם", ואף בימי השופטים לא עולה בידי בני יהודה ובני בנימין להורישם, ומחוז זה נשאר בתוך ירושלים עד היום הזה. לפיכך הפסוק: "וילחמו בני יהודה בירושלים וילכדו אותה ויכוה לפי חרב ואת העיר שלחו באש", הוא על דרך העבר, "וכבר נלחמו בני יהודה בירושלים קודם זה ולכדו אותה והכה לפי חרב ואת העיר שלחו באש" (רלב"ג). וכן ברד"ק "וכבר נלחמו, כי בימי יהושע לכדו את ירושלים כי בכלל מלכי כנען אשר הכה יהושע הוא מלך ירושלים".

וראה זה פלא. יבוס הקטנה נמחצת בין שני שבטים גדולים וחזקים כיהודה ובנימין, מקיפים הם אותה מכל סביבותיה, שוב ושוב מנסים למגרה ולא עולה בידם, מדוע? הלא דבר הוא?!

עיון בדברי חז"ל מראה כי לא חולשה צבאית כאן, אלא שבועת עתיקת יומין עומדת כמיתרס בפני השבטים וחוסמת בפניהם את כיבוש היבوسی.

וכה שנינו נטפרי: (הובא ברש"י ובשאר המפרשים ביהושע ט"ו, ס"ג).
 "רבי יהושע בן קרחה אומר: יכולין היו אלה שלא היו רשאים מחמת השבועה שנשבע אברהם לאבימלך". ויפה מדקדק הרד"ק שלפי הספרי יש משמעות גם לקרי וגם לכתוב בספר יהושע. קרי - "ולא יכלו" וכתוב "ולא יוכלו", "כי אף בזמן העתיד לא יוכלו עד שיבוא דוד".

ועוד שנינו שם: "כי השבועה היתה לי ולניני ולנכדי וכשכבשו בני יהודה את ירושלים היה נכד אבימלך חי עדיין ולא יכלו לכבוש המצודה מפני השבועה, ובימי דוד לא היה עוד הנכד חי" (ועיין ברד"ק).

ובמכילתא מצאנו: "ולא נחם אלקים דרך ארץ פלישתים כי קרוב הוא" - "כי קרובה השבועה שנשבע אברהם שעדיין נכדו של אבימלך קיים".

העורים והפסחים

שבועה זו מפיצה אור חדש על פסוקים מוזרים בספר שמואל. "וילך המלך ואנשיו ירושלים אל היבסי יושב הארץ ויאמר לדוד לאמר לא תבא הנה כי אם הסירך העורים והפסחים לאמר לא יבוא דוד הנה". (שמואל ב', ג'; ו'). ובפסוק ח': "ויאמר דוד ביום ההוא כל מכה יבוס ויגע בצנור ואת הפסחים ואת העורים שנזאי נפש דוד. על כן יאמרו עור ופסח לא יבוא הנה." מי הם אותם עורים ופסחים? אם נאמר שזו התפארות גרידא של מלך יבוס, הבוטח בעצמו ומלגלג על דוד שאפילו העורים והפסחים ינצחוהו, הרי אין משמעות לפסוק ח', שם דוד מתיחס ברצינות לעורים ולפסחים, והכתוב אף מגדירם בתור "שנזאי נפש דוד". מאידך גיסא, לא מתקבל על הדעת שדוקא הפסחים והעורים היו גבורי יבוס, ואותם שנא דוד ומהם פחד.

ואמנם רש"י על אתר בשם המדרש מפענח צפונות: "היו להם (ליבוס) שני עבודת כוכבים אחד עור ואחד פסח שנעשו על שם יצחק ויעקב (יצחק - כהו עיניו, יעקב - צולע על ירכו) ובפיהם השבועה שנשבע אברהם ולכן לא הורישום כשלכדו את ירושלים ותניא אמר רבי יהושע בן לוי: יכולין היו אלא שלא היו רשאים". וכנגד אותה שבועה מכריז דוד: "כל מכה יבוס ויגע בצנור ואת הפסחים והעורים שנזאי נפש דוד". מי שיסיר את העורים והפסחים המשימים ללעג וחרפה את יצחק ויעקב. ויפנה את הדרך לכיבוש יבוס, "יהיה לראש", (דבה"י א, י"א, ו').

שבועתו של אברהם לאבימלך עדיין צריכה לפניו.

בב"ר פרשה נד שנינו: "אריב"ח: כתוב "ואויבי חיים עצמו" (תהלים) מה שניתן לאברהם לז' דורות ניתן לאבימלך לג' דורות, למה לא נחם אלקים דרך ארץ פלשתים שעדיין נכדו קיים".

ובהסבר בעל ה"מתנות כהונה" ובעל ה"עץ יוסף": "כשנכנסו ישראל לארץ כבר עברו שבעה דורות אברהם, יצחק, יעקב, לוי, קהת, עמרם ומשה. ובמשך זמן זה עברו מזרעו של אבימלך ג' דורות. לכן ביציאת מצרים שעדיין נכדו של אבימלך היה קיים לא הורשו בנ"י להלחם בפלשתים. אולם בימי יהושע שכבר עברו שבעה דורות ומת נכדו, פקעה השבועה ויכלו להלחם בפלשתים.

הוא אומר: בימיו של יהושע וכש"כ בימיהם של השופטים כבר פקעה שבועתו של אברהם. מדוע א"כ "לא יכלו" להוריש את היבوسی בימי יהושע ואח"כ בימי השופטים?

שבעה דורות – שבעה צדיקים יסודיים

לא נותר לנו אלא לאמר שלספרי התולה את אי כבוש ירושלים בשבועתו של אברהם חשבון אחר לשבעה דורות המשתלשלים מאברהם.

ואמנם מצאנו בילקוט הראובני פ' וירא: "כי שבע כבשות הצאן שהציב אברהם לכדהן היו כנגד שבעה הצדיקים היסודיים אברהם, יצחק, יעקב, יוסף, משה, אהרן ודוד האחרונים בשבע המדרגות העליונות, ואבימלך שהיה אצטגנין בקש לבאר לו מה הנם "שבע כבשות האלה אשר הצבת לכדנה" וכאשר הבין הענין, פחד אבימלך מזרעו העתיד של אברהם, וידרוש לכרות אתו ברית ושבועה שלא תאונה רעה לו ולבניו מצד זרעו של אברהם עד בא בנו השביעי של אברהם הנקרא דוד ויאמר לו אבימלך: "אם תשקר לי ולניני ולנכדי", ונשבע לו אברהם עד דוד צדיק שביעי. ובשביל זה קרא לבאר הברית "באר שבע" עכ"ד.

כנראה שגם נכדו של אבימלך אינו נכדו ממש אלא שלשה דורות יסודיים במלכות פלשתים המסתימים בימי דוד. אולי נכדו הוא גלית הפלשתי, ומשום כך התעכבה ההתמודדות אתו עד בואו של דוד הצדיק השביעי.

ועוד שבועה מצאנו שנשבע יצחק לאבימלך. פר"א פרק לו: "שכרת יצחק ברית עם אבימלך ונתן לו אמה אחת ממתג החמור שהיה רוכב עליו וכשרצה דוד להכות הפלשתים הראו לו את מתג האמה ולא יכל להם עד שלקח מהם את מתג האמה וכבש את ארצם". וזה שכתוב בשמואל ח', א': "ויהי אחרי כן ויך דוד את פלשתים ויכניעם ויקח דוד את מתג האמה מיד פלשתים".

אך עדיין צריכים אנו לפרנס את דברי המדרש רבה שהובא לעיל, אשר לפיו נסתימו שבעה הדורות במותו של משה, והשבעה דורות שפקעה אז ונפתחה הדרך לירושלים. מדוע אם כן, "לא יכלו" לכבוש את היבוס?

חברון תמורת ירושלים

מתוך עיון בפרקי דרבי אליעזר מסיקים אנו כי שתי שבועות נשבע אברהם לפלישתים. שבועה כללית לשבעה דורות שפקעה במותו של משה כמבואר לעיל, וזאת הסיבה שמצאנו כמה וכמה פעמים ביהושע ובשופטים שישראל נלחמו בפלישתים, כיון שפקעה השבועה הותרה הרצעה. אך עוד שבועה נשבע אברהם והיא מתיחסת רק ליבוס, וזה לשון פרקי דרבי אליעזר פרק ל"ו: "כשבאו המלאכים לאברהם רץ להביא בן בקר, ורץ בן בקר למערת המכפלה ונכנס אחריו אברהם, ראה אדם וחוה שוכבים על מטותיהם ונרות דולקים עליהם וריח טוב כריח הניחוח עולה מהם, חמדה (אברהם) לאחוזת קבר אמר לבני יבוס: מכרו לי המערה בממכר זהב ובמכתב עולם ולא קבלו עליהם אמרו: יודעים אנו שעתידי הקב"ה ליתן לזרעך את כל הארצות האלה, כרות עמנו ברית שאין זרעך יורש מעיר יבוס, וכת אברהם עמהם ברית ואח"כ קנה מערת המכפלה. מה עשו אנשי יבוס: עשו צלמי נחשת וכתבו עליהם ברית השבועה והעמידו אותם ברחוב העיר וכשבאו ישראל לארץ ורצו להיכנס לעיר לא היו יכולים מפני אותה שבועה. ושבועה זו ראה דוד וחזר לאחוריו אמרו: אין אנו מניחים אותך להיכנס עד שתסיר הצלמים הללו שכתוב עליהם שבועת אברהם שנאמר: "כי אם הסירך העורים והפסחים". אמר דוד: כל מי שיעלה ויסיר הצלמים יהיה לראש. ועלה יואב בן צרויה והיה לראש. אח"כ קנה את היבוס בממכר עולם שנאמר ויתן לדוד לארנן וכו', עכ"ד.

חמד אברהם את מערכת המכפלה וויתר תמורתה על ירושלים, ידוע ידעו אנשי יבוס שהגאולה לירושלים עוברת דרך חברון, כי חברון מכינה את מלכות אחותה - ירושלים, בגלל כן תקעו היבוסים טריז ביניהם ואמרו: קח לך חברון ותן לנו ירושלים. וכמה עולה יפה לפי"ז סמיכותם של שני פסוקים בספר שופטים. שופטים א', כ': "ויתנו לכלב את חברון כאשר דבר משה ויורש משם את שלשת בני הענק" - ובפסוק כ"א - "ואת היבסי יושב ירושלים לא הורישו בני בנימין וישב היבסי את בנימין בירושלים עד היום הזה". מפני נתינת חברון לכלב - לא יכלו בני בנימין להוריש את היבוסים, כי מיני קדם נשבע אברהם בזרעו אחריו שאיננו יורש יבוס תחת אשר קיבל מהם את חברון.

בראיה שטחית נדמה, כי אי כבושה של ירושלים התמהמה בגלל שבועתם של אבות. יתר על כן, בגלל שחמד אברהם אחוזת קבר בחבורתם של אדם וחוה, עוכבה אחוזת בית המקדש שבעה דורות, ונמנע בנייתו של "מכון שבתך". אך כשנבואה בסודם של עליונים, ונצפה במהלכיו של קורא הדורות מראש, נראה כי סוד השבועה נעוץ בסוד השבעה, ועד שלא זרחה שמשו של צדיק שביעי לסוף שבעה דורות, לא אוכשר דרי, ואין "המקום" מוכן להכבש ולהתקדש.

כי ירושלים היא עיר מלוכה ומקדשה מקדש מלך. וכמה מופלאים דברי הרד"ק (שמואל ב', ה', ו') "וכיון שמלך (דוד) על כל ישראל הלך אל ירושלים ללכוד מצודת ציון לפי שהיתה קבלה בידם כי ציון ראש ממלכת ישראל ולא ילכוד אותה אלא מי שיהיה מלך על כל ישראל ועד היום לא נתקמה מלכות ישראל כי שאול לא קמה מלכותו".

וכך גם סדר הדברים ברמב"ם: א. מנוי מלך. ב. הכרתת זרעו של עמלק. ג. בנין ביהמ"ק. אמנם להכרתת זרע עמלק די במלכות שעה – מלכות שאול. ואדרבה "אין בניו של עשיו נופלין אלא בידי בניה של רחל" (מכילתא דרשב"י) ומקרא מלא אומר "והיה בית יוסף לאש ובית עשו לקש, ובערו שניהם יחדיו".

וכה דברי המרב"ן על מלכותו של שאול: "וענין שאול היה כי בעבור שדבר שאלת המלכות בעת ההיא נתעב אצל הקדב"ה, לא רצה להמליך עליהם מן השבט אשר לו המלכות שלא יסור ממנו לעולמים ונתן להם מלכות שעה" (בראשית ויחי "לא יסור שבט מיהודה") ובשקלים ו' ה"א: "שאול ויהוא נמשחו מן הפך היתה מלכותם מלכות עוברת". ולעומתם: "דוד ושלמה נמשחו מן הקרן מפני שמלכותם מלכות עולמים" (ויקרא ר' י', ח').

כבוש ירושלים ובנין בית עולמים וזקקים מלכות עולם

והנצח – זו ירושלים. הנצח היא המידה השביעית מעשר המידות, מהותו של מספר השבע שהוא פורץ ועולה מתוך ששת הממדים הטבעיים בעולם, אל מרחבי האין סוף. השבת כיום השביעי הוסיפה לששת ימי בראשית את מימד הקדושה, פרצה את מסגרות הזמן והמקום, והרי היא "מעין עולם הבא" "נחלה בלי מצרים". דוד צדיק שביעי, מדתו מדת הנצח, מלכותו מלכות עולמים. יבוא צדיק שביעי, לסוף שבעה דורות ויכבש את ירושלים עיר הנצח ויכין יסודותיו של בית עולמים. וכה דברי גד הנביא אל דוד: "וחסדו לא יסור ממנו כאשר הסרתי מעם שאול ונאמן ביתך וממלכתך עד עולם לפניך כיסאך יהיה נכון עד עולם (שמואל ב', א', ז')". מלכות דוד פורצת מסגרות של זמן ומקום וחיה וקימת עדי עד.

"דוד מלך ישראל חי וקיים" – מלכות בית דוד הוא יסוד לאומה הישראלית בזה שהיא הולכת עם הנהגת מלכות שמים הדבוקה באומה בכללה לדורותיה, והיא נושאת עיניה למרחוק ליסודו של עולם וגם את הליכות הצדק והמשרים היא דנה ע"פ מדת הנצח והאחריות שיש לכללות כנסת ישראל בעולם, לא ע"פ ההוה לבדו המרכז לפעמים את הלב מפני המראה של השעה, מפני שאינו יודע אחרית דבר, זאת היתה המעלה העליונה של דוד, שהיה לבבו שלם עם ה', ועל כן היתה המלכות דבוקה ביסודה לנבואה כי לא ממלכת שעה הוא כי אם ממלכת עולמים ששינוי הזמנים והדורות לא ישלטו עליהם" (עולת ראייה קדוש לבנה).

חברון וירושלים

כל זמן שלא הגיעה שעתה של מלכות דוד, נדמה היה כלפי חוץ שחברון היא המעכבת את כיבוש ירושלים, ובעטייה נשאר מקום מקדשינו שמם. אולם מרגע שזרחה שמשו ופרצה מתוך האפלה, נגלה לעיני כל שחברון היא המכינה את מלכות דוד ומשמשת ראש גשר אליה.

וכך קוראים אנו בשמואל: "ויבראו כל זקני ישראל אל המלך חברונה ויכרת להם המלך דוד ברית בחברון לפני ה' וימשחו את דוד למלך על ישראל וילך דוד לאנשיו ירושלים אל היבסי" וכו'.

קנית חברון מידי היבסי בקנין עולם ובמכתב נצח, הכשירה את קנין ירושלים עיר הנצח. ראויה חברון להיות אחותה של ירושלים ולהיות לעיר שחברה לה יחדיו-לירושלים.

אם נחרבנו – ונחרב העולם עמנו – על-ידי שנאת-חינם, נשוב להיבנות, והעולם עמנו ייבנה על-ידי אהבת-חינם, היורדת מראש צורים: "וחנתי את אשר אחון ורחמתי את אשר ארחם".

(הרב אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל)

בנין הבית השלישי ע"י אדם?

דוד פרג'ן

הרמב"ם בהלכות בית הבחירה (פ"א הל"א): "מצות עשה לעשות בית לה' מוכן להיות מקריבים בו הקרבנות וכו'".

בהקדמה לפירוש המשניות ולסדר זרעים כותב הרמב"ם: "והביא אחר תמיד-מדות, ואין בו עניין אחר אלא ספור שהוא זכר מדת המקדש וצורתו ובנינו וכל עניינו, והתועלת שיש בעניין ההוא כי כשיבנה במהרה בימינו יש לשמור ולעשות התבנית ההוא, והתבנית והצורות והערך מפני שהוא ברוח הקדש כמו שנאמר (דה"א כח): "הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל וכו' " עכ"ל.

הרמב"ם (מובא בתו"ט בהקדמה למסכת מדות *), והתפארת ישראל"ריש מסכת מדות (בועז א) כתבו, שלדברי הרמב"ם הנ"ל, שהלמוד ממסכת זו הוא למען ידעו איך יבנוהו, ע"כ צריך לומר דהך דתנחומא דלעתיד יבנה ביהמ"ק בידי שמים דברי אגודה היא ואין למדין ממנה (כירושלמי פ"ו דפאה מ"ה) אלא ר"ל שהקב"ה יסייעם בדרך נס שיבנוהו וכו' עכ"ל. "הררי בשדה" מעיר שבעין זה יש בזהר הקדוש (פרשת נח) לעניין בית ראשון שבנה שלמה, והלכי כתיב בו: "והבית בהבנותו" לשון שמשמעותו שנבנה מאליו אע"פ ששלמה והאומנים שלו בנאוהו, משום שהקב"ה יסייעם בדרך נס וז"ל הזהר שם: ר"ש פתח, "והבית בהבנותו" וגו' וכי לא הוי בני ליה שלמה וכלהו אומנין דהוו תמן, מהו "בהבנותו"? (שמשמעותו שנבנה מאליו). אלא כך הוא, כמו דכתיב: "מקשה תעשה המנורה" אם היא מקשה מהו תעשה? אלא ודאי כולא באת וניסא איתעביד איהו מגרמיה כיון דשראן למיעבד עבדתא אוליק לאומנין למעבד בה מה דלא הוו ידעין מקדמת דנא, מ"ט? בגין דברכתא דקוב"ה שראה על ידיהון וע"ד כתיב "בהבנותו" איהו איתבני מגרמיה, דהיא אולפא אולפן לאומנין היך שראן למיעבד ולא הסתלק מעייניהו רשימו דההוא עבדתא ממש ומסתכלאן ביה ועבדי עד דאתבני כל ביתא, עכ"ל.

(*) והתוס' יו"ט עצמו סובר שנמנו מדות המקדש לא מפני שאנו צריכים לבנותו. באמת ירד מוכן מן השמים ומנו את המדות רק כדי להראות שהבית שירד מן השמים יהיה באותן מדות שהנביא חזה ואז יראו שדברי הנביא מן השמים ובכ"ז אבותיהם לא שמעו לו, ואז יכלמו מעונותיהם וישובו בתשובה.

הגמרא ב"שבוטות" חולקת אם קדושת המקדש בטלה לאחר חורבנו אם לאו. הרמב"ם פוסק שהקדושה לא בטלה דהיינו קדושה ראשונה קדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבוא. לכאורה, אין חובה בימינו לבנות את ביהמ"ק שהרי אם הקדושה אינה בטלה הרי אפשר להקריב קרבנות גם בלי בית. בכל זאת משתמע מדברי הרמב"ם שיש חובה ומצוה לבנות בית. א"כ, מדוע הוא פוסק שאפשר להקריב ללא בית? יתכן שכונתו היא שבדיעבד אפשר להקריב גם בלא בית כלומר הבית אינו מעכב את הקרבת הקרבנות, או אפשר לומר, שבינתיים עד שנבנה בית אנו גם צריכים להקריב.

רש"י במסכת "ראש השנה" (דף ל' ע"א) ובמסכת "סכה" (דף מ"א ע"א) ותוספות במסכת "שבוטות" (דף ט"ו ע"ב) אומרים בשם "התנחומא" שמקדש שלישי לא יבנו ישראל אלא ירד מוכן מן השמים שנאמר: "מקדש ה' כוננו ידיך". לכאורה, קשה על הרמב"ם איך יסביר את הפסוק: "מקדש ה' כוננו ידיך"? ב"שיטה מקובצת" (כתובות דף ה') כתוב: "כוננו ידיך - במקדש של מעלה מיירי". א"כ יש אפשרות שגם הרמב"ם יסביר את זה כך. ישנם הרוצים לומר שהמקדש ירד מוכן מן השמים, ומה שאמר הרמב"ם שמצוה על ישראל לבנות המקדש - הם יקימו את הדלתות והשערים. תירוץ זה דחוק כי הרי הרמב"ם נותן לנו את מדות הבית כולו, ואם ישראל יקימו רק הדלתות והשערים מדוע צריך לומר את מדות הבית כלו? ואמנם, גם ה"גרי"פ פערלא" הבין שהרמב"ם סובר שבית שלישי יהיה ביד אדם, עצם זה שהרמב"ם לא הביא דיני במה למשל והביא מדות הבית מוכיח, שהרי הרמב"ם מביא רק מצוות שנוהגות לדורות ואילו הבמות נאסרו לעולם.

בשו"ת "בית אפרים" (או"ח סימן י') וכן "ברכת אהרן" על מסכת ברכות (סימן רס"א אות ג') סוברים שבית שלישי יבנה בידי אדם.

הרמב"ם בהלכות מלכים (פרק י"א הלכה א) אומר שמלך המשיח יבנה את בית המקדש, וז"ל שם: "המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות דוד לישנה לממשלה הראשונה ובונה המקדש וכו'". עי"ז אולי אפשר להסביר, שהבונים יהיו עם ישראל והמנצח על המלאכה יהיה המלך המשיח ויש ראייה לכך מפסוק בזכריה ו', י"ב, י"ג: ואמרת אליו לאמר כה אמר ה' צבאות לאמר, הנה איש צמח שמו ומתחתיו יצמח ובנה את היכל ה'. והוא יבנה את היכל ה' וכו'". אפשר לדמות עניין זה לקברץ גליות. כתוב שה' יקבץ את עמו ישראל לארץ, האם בגלל כך היה עלינו לחכות בגולה עד שה' יקבצנו, ולא לעלות לארץ? ושמעתי מהרב אביגדר נבנצל שליט"א, ה' אמר שיקבצנו, ועלינו מוטלת החובה לעלות ולישב את ארץ ישראל, כיצד שני הדברים הללו מתיישבים כאחד? אלא אם לא נזכה לעלות בעצמנו הקב"ה יצטרך לקבץ אותנו, כך לעניין ביהמ"ק, עלינו מוטלת חובה לבנות את ביהמ"ק ואם לא נזכה לבנותו בעצמנו הרי שהקב"ה יוריד לנו מוכן מן השמים, אבל אין זה מפחית מן החובה המוטלת עלינו לבנות. וכן מוכח בילקוט שמעוני רמז רע"א.

צריך לבאר, מה דחק את רש"י ותוס' לומר שבית שלישי ירד מוכן מן השמים. יש דעה בגמרא האומרת שרצו להתיר אכילת חדרש כבר ביום ט"ז בניסן בבקר, מאז שחרב ביהמ"ק ובטל העומר.

בא ר' יוחנן בן זכאי ואמר: "מהרה יבנה המקדש, ועמי הארצות שהתרגלו לאכול מהתבואה החדשה בבקר ט"ז יטעו ולא יחכו עד הקרבת העומר, ולכן יש לתקן שיאכלו חדרש רק למחרת - אור לי"ז. שואלת הגמ' והרי בי"ד זריזים הם, ובזמן שביהמ"ק קיים אין לחשוש לעומר כבר משעת המנחה, שהרי אדם שגר רחוק מירושלים ואינו יודע אם כבר הוקרב העומר מותר לו לאכול חדרש כבר בצהרים כי חזקה על בי"ד שבדאי הקריבו כבר את העומר. א"כ מדוע גזרו לאכול כליל י"ז, אפשר להתיר כבר בט"ז בחצות? ! ומתרצים, מהרה יבנה המקדש בפסח, ובאמת גם אם בשנים בתקונן בי"ד מקריבים עד המנחה, באותה שנה יאחרו להקריב כי יעבור זמן עד שיתארגנו. נשאלת השאלה והלא אם יבנה בט"ז, באותו יום בבקר כבר יהיה מותר לאכול חדרש, ולא יתכן שיוקם המקדש כליל ט"ז או ביום ט"ו בניסן כי ידוע * שאין ביהמ"ק נבנה לא כליל ולא ביו"ט. אלא אמרו רש"י ותוס' שהמקדש ירד מן השמים ואז יוכל לרדת גם ביו"ט.

הגמרא דורשת על הפסוק "אני ה' בעתה אחישנה" אם בעתה - איך אחישנה? ואם אחישנה - כיצד בעתה? אלא אם זכו - אחישנה (את הגאולה) לא זכו - בעתה. ומכאן היו שרצו לומר: אם זכו יבנה ביהמ"ק ע"י ה' והוא ענין אחישנה, ואם לא זכו - ישראל יבנו המקדש והוא בעתה. הרב אביגדר נבנצל מתפלל על למוד זו כי נראה יותר לומר ההיפך: אם זכו - הם יבנו המקדש מוקדם ואם לא זכו סופו של דבר שה' יוריד להם מקדש מוכן מן השמים, שהרי זכות היא לישראל לבנות את בית המקדש בעצמם.

ה"חנוך" אומר שמצות בניין ביהמ"ק חלה רק אם רוב ישראל על אדמתם. אמנם ה"חנוך" אינו מביא מקור לדבריו, אך אם נקבל את דבריו יקשה מימי עזרא, שהרי בימי עזרא לא היו רוב ישראל על אדמתם ובכ"ז בנו את ביהמ"ק. מכאן, לכאורה, אין דברי החנוך נכונים. "הישועות מלכו" פירש את דברי החנוך כך: רוב ישראל על אדמתם, אין פירושו שרוב היהודים נמצאים בארץ ישראל אלא שיש אפשרות לרוב ישראל לעלות ארצה גם אם אינם עולים (ולפירוש זה יש כמובן השלכה לימינו).

בימי עזרא נתן כרש לכל מי שנדבתו רוחו לעלות ארצה ומי שלא עלה הרי שויתר על זכותו זו, אבל היתה אפשרות לרוב ישראל לעלות ארצה. כך בימינו למרות שליהדות רוסיה וליהדות שבארצות ערב אין אפשרות לעלות ארצה אבל לרוב ישראל יש אפשרות לעלות ולכן יש חובת בניין בית המקדש בימינו. אפשרות אחרת יש לומר שאמנם כאשר רוב ישראל לא על אדמתם, פירוש רוב של ממש, אמנם אין חיוב לבנות ביהמ"ק אבל רשות יש, ולכן בנו בימי עזרא

(*) עיין שבועות ט"ו ע"ב.

ועל פי זה אפשר יהיה לבנות גם בימינו. ישנה אפשרות נוספת להסביר את דברי החנוך, כי בימי עזרא היו נביאים (תגי וזכריה) שאמרו להם לבנות את ביהמ"ק ולכן בנו למרות שלא היו רוב ישראל על אדמתם וממילא בימינו שאין נביא ואין מי שיתן לנו הוראה לבנות לא נוכל לבנות. אלא שבכל זאת אפילו אם נאמר כך יש סברא לומר שצטרך לבנות. הרב וולדנברג אומר שפירוש רוב ישראל על אדמתם הוא רוב של "רשות הרבים" - יציאת מצרים אם יש בארץ ישראל ששים רבוא יהודים יש מצוות הקמת ביהמ"ק. אמנם יש קשי על פירוש זה שביציאת מצרים ששים רבוא שמדובר עליהם הוא רק גברים לבד מנשים ומטף ומשמע שהיו יותר, אבל אפשר לתרץ שכל דבר לעניינו, יציאת מצרים ענין לגברים בלבד היתה לכן מנו רק גברים אבל רשות הרבות בשבת תוכיח שמזנים גם נשים.

הראשונים במסכת "גיטין" אומרים שבימי עזרא לא היו רוב ישראל בארץ, וגם ר"ת שאומר שהיו רוב ישראל בארץ אינו מבסס את דבריו על בנין ביהמ"ק - שאם נבנה ביהמ"ק משמע שהיה רוב, וכן הרמב"ם בפסק הלכתו אינו מתנה רוב ישראל כדי שאפשר יהיה (ו/או נתחייב לבנות), מכל זה יוצא לנו שרק "החנוך" סובר שצריך רוב ישראל וזהי דעת יחיד. מה גם שלפי מה שנאמר שבנין הבית עכשיו הוא רק כעין שפוץ ושקום ולא בניה מחדש שאז אין צורך בנביא ורוב ישראל ומחייט עמלק ו"בהניח מכל אויבך" וכו', וממילא גם לא ברוב ישראל, אפילו אליבא דדעת החנוך.

(מאמר זה הוא חלק אחד מתוך עבודה מקיפה על הנשוא "הקדש והמקדש")

ליקט יעקב ורהפטיג

ידיעת קורות חיי גדולי עמינו אשר באורם אנו חיים תועלותיה רבות ושונות. מראש אחרי אשר רוח האומה יתגלה בגדוליה וחזיוני חייהם הולכים ומשתלבים עם חיי העם כולו על ידם נכיר מצב האומה בהתקופה שבה פעלו... והכי נכבד כי עם אשר נדע להעריך שם גדולי הרוח עפ"י מפעליהם אשר לדור אחרון השאירו בכל זאת לא תוכל לקונן בקרב לבנו אותה התשוקה אשר בכחה לעשות גדולות, המעוררת את האדם להתחרות בלמודים ובכשרון המעשה, התשוקה להדבק במעשיהם. לאשר רואים אנו את מחברי הספרים, שבהם אנו הוגים אחרי אשר הגיעו למרום קץ התפתחותם במשך ימי עמלם, רואים אנו אותם בנצחי שמים ואין אנו רואים הסולס עלו שמימה...".

(מתוך הקדמתו של הרב ראובן מרגליות לספרו תולדות "רבינו חיים בן עטר")

חיי

ר' משה איסרליש, בן ר' ישראל בר' יוסף. דור שלישי למפיצי התורה בפולין. נולד בערך ¹ בשנת ר"ץ (לפני 440 שנה). סבו ר' יוסף היה פרנס העיר קראקא ואחד מבעלי הבתים החשובים בעיר זו. בנו ר' ישראל אף הוא מחשובי העיר קראקא גדול בלמוד וסודר עשיר. מקור ² השם איסרליש כנראה מחבור השמות "איסר-לעזרש" שבו היה ידוע אביו ר' ישראל. בקטנותו התחנך בבית אביו שהיה בית ועד לחכמים. וכשגדל שלחו אביו לישיבתו המפורסמת של ר' שלום שכנא בלובלין. אשר המעיך מסורת רבו הגדול ר' יעקב פולאק (המהרי"ף) בעל שטת החילוקים והפלפול. שם למד הרמ"א עד שנת ש"ט. באתו זמן נשא את גולדה בת רבו ר' שלום שכנא לאשה. חזר לעירו קראקא בשנת ש"י ונתקבל הודות לתמיכת אביו וחתנו שהיה הרב הכולל לפולין קטן - כרב העיר.

-
- (1) שנת לידתו של הרמ"א לוסה בערפל והרבה דעות חלוקות בה. צויינה שנת ר"ץ כלודתו עפ"י אשר זיו בספר הרמ"א. ב"סדר הגדולים" סובר שהרמ"א נולד או בר"ץ או בר"פ ואילו באנציקלופדיה לגדולי ישראל - מרגליות - מציין שנת הולדתו כרפ"ה.
- (2) באנציקלופדיה לגדולי ישראל - מציין מקור השם כקצור מבנו של איסר'ל (ישראל).

בשנת ש"י כבר החל מתפרסם בכל פולין כלמדין והכל התחשבו בדעתו. עקב גדולתו בתורה ומדוחיו התרומיות התחבב במהרה על בני עירו.

בשנת ש"ב נפטרה אשתו גולדה כנראה עקב המגפה הנוראה ששררה בקראקא בשנים ש"א ש"ב. זמן קצר אח"כ נשא אשה שניה את בתו של ר' מרדכי כ"ץ מנכבדי הקהל בקראקא – גיסו ר' יוסף כ"ץ מחבר שו"ת "שארית יוסף" היה ראש ישיבה בקראקא וחבר בית דינו של הרמ"א.

הרמ"א הרביץ תורה ושרת בעדתו בקראקא ³ כ-22 שנה. במשך זמן זה העמיד תלמידים מפורסמים הרבה. ועוד בחייו זכה שכמה מספריו נתפרסמו ונתפשטו בתפוצת ישראל. הרמ"א נתקבל כאחד מגדולי הדור והפוסק ומכריע בשאלות הנוגעות להלכה. נפטר בשל"ב – בן 42 ⁴ היה במותו. (לפני 398 שנה).

הלמוד בזמנו

הישיבה הגדולה בלובלין של רב הרמ"א ר' שלום שכנא, השאירה חותמה על דרכי הלמוד של היהדות התורנית בפולניה. "ספר הטורים" (נתחבר ע"י ר' יעקב בן הרא"ש במאה הראשונה לאלף הששי) וספר "המרדכי" (לר' מרדכי ב"ר הלל הכהן תלמיד המהר"ם מרוטנברג במאה הנ"ל) היו חלק חשוב מתכנית הלמודים של ישיבות פולניה. כתוצאה מכך נתחברו פירושים

-
- (3) בר"ח דמביצר כתב "ששפט את ישראל ל"ג שנה בקראקא" ר' יוסף קארו" מוסד הרב קוק במאמרו של הרב ניסים ההגהות לשו"ע, הערה 13.
- (4) עיין הערה (1) וא"כ יתכן והיה בן 47 במותו או בן 52. החיד"א ב"שם הגדולים" מביא בשם בנו שנשטח על קבר הרמ"א וראה כתוב על מצבתו "ביום ל"ג בעומר שנת של"ג בן ל"ג שנים". אולם נראה שר' אברהם אזולאי זכרוננו הטעהו – כי מצבת הרמ"א נשתמרה עד היום וכל המעתיקים העתיקו שנת של"ב. א"כ אף הס"ז (או"ח סי' תכ') מביא בשם זקן אחד שהיה בקראקא בשנת של"ג שנת פטירת הרמ"א. ומ"ש החיד"א – בן ל"ג שנים – כוונתו ששפט עדתו ל"ג שנה – עיין הערה (3) – מאמר הרב ניסים, הערה 13. ישנה אף השלכה הלכתית הנובעת מאי ידיעת תאריך פטירתו של הרמ"א. הכנה"ג (ח"מ סי' קע"ה הגב"י אות קכ"ה) כתב בשם "המשאת בנימין" (סי' כ"ז) שהרמ"א בתראה הוה טפי מהב"י. בעל "המשאת בנימין" שהיה תלמידו של הרמ"א ידע בודאי שהרמ"א נפטר לאחר הב"י, וכתב דבריו על סמך שהגהות הרמ"א נתחברו אחר השו"ע. אולם הפוסקים הספרדים כתבו שאין פוסק נקרא בתראה אא"כ נפטר אחריו. וא"כ אם נפטר הרמ"א בשנת ש"מ כפי הכתוב "בנוסח הגט" (אה"ע סי' קנ"ד) ניתא דהוא בתראה. אולם לפי החיד"א הרמ"א נפטר בשל"ג ג' שנים קודם הב"י. ולכן הב"י הוא בתראה טפי. – מאמר הרב ניסים הנ"ל.

רבים על ספיים אלו - ר' ישראל בנו של ר' שלום שכנא, ר' יוסף כ"ץ גיסו של הרמ"א והרמ"א חביו הגהות על המרדכי, השניים האחרונים כתבו חבורים על הטור, הרמ"א כתב אף הערות על "אשר"י.

ההתעניינות הרבה ב-טור, מרדכי והאשר"י, בין גאוני פולין היתה תוצאה מכך שמפרשים אלו נחשבו כגדולי הפוסקים האחרונים ביהדות אשכנז. מצד שני הדגישו גאוני הספרדים את לימוד ההלכות שהיו בארצותיהם.

בני דור

עמם היה הקשר תמידי.

- א. האון ר' מאיר (מהר"ם) מפדואה - שהיה אף קרובו חותנו של אביו ר' אליעזר שרנצ' היה חתנו של ר' יחיאל לוריא הרב הראשון בבריסק דליטא שהתייחס על צאצאי רש"י. ואף המהר"ם מפדואה היה נכדו של ר' יחיאל לוריא.
- ב. בנו של המהר"ם מפדואה ר' שמואל יהודה קצלבוגן (מהרש"ק).
- ג. ר' יוסף קארו (בית יוסף).
- ד. ר' ישראל ב"ר שלום שכנא - שהיה גיסו (אחי אשתו הראשונה).
- ה. ר' שלמה לוריא (מהרש"ל) שאף הוא היה קרובו - ג"כ דור שלישי לר' יחיאל לוריא.
- ו. הגאון ר' יוסף כ"ץ (בעל "שארית יוסף") גיסו (אחי אשתו השניה).

(5) בין הרמ"א והב"י שררה ידידות רבה - ואף שהב"י כאשר הגיע אליו מכתבו הראשון של הרמ"א לא העריכו כראוי, הפך אחר זמן קצר לידיד נאמן לו ואף שלח לרמ"א כתב יד עם נוסח מסורתי עתיק על פיו העתיק הרמ"א ספר תורה במו ידיו. - אנציקלופדיה לגדולי ישראל - מרגליות. "ר' יוסף קארו" "מוסד הרב קוק" - הרב מימון.

(6) בתחילה שררה בין הרמ"א והרש"ל ידידות עמוקה - אולם אט אט עקב חילוקי דעות ביניהם בעניינים שונים, כגון גבי לימוד הפילוסופיה ועוד, נוצרה מתיחות בין השניים. ולבסוף אף הגיע לידי ריב בעקבות הגהות שכתב הרמ"א בספרו "תורת חטאת" על הרש"ל בספרו "אסור והיתר" בלא הזכרת שמו של הרש"ל. תלמידי השנים הבהבו ריב זה עד שנתפרדה החבילה. והרמ"א עבר על "תורת חטאת" שלו ובהרבה מקומות הוא מזכיר הרש"ל בפירוש ואינו מסכים עמו. בעוד שהרש"ל מצדו העביר בקורת חריפה על הרמ"א, "אל תשגיח בדברי מור"ם בספר תו"ח, ואמר על כל מה שמצא אני מאמין ולא ירד לעומק הענין ע"כ אין לסמוך עליו להקל כלל" (אסור והיתר סי' ל"ג) וכן בעוד מקומות.

הרש"ל היה גדול הן בגיל והן בתורה מהרמ"א. אולם הרמ"א עקב ענוותנותו הרבה התקבל כפוסק ולא הרש"ל שהיה תקיף וקשה.

הרמ"א נמנעו בו נוסף על ידיעת התורה על בוריה, אף לימודים כלליים כפילוסופיה, תכונה והסטוריה. ורבות הוא השפיע על תלמידיו בכך.

א. ר' דוד נאנז - הרשפע מרבו והתענין בהסטוריה ובחכמת התכונה (התמחה במקצועות ההיסטוריים בישראל).

ב. ר' מרדכי יפר בעל הלבושים ("לבוש התכלת" "לבוש החר"ר" "לבוש עטרת זהב" וכו') קבל מרבו האהבה לפילוסופיה, קבלה ותכונה - הוא ורבו הרמ"א האמינו שהקבלה והפילוסופיה חד הם ואין מחלוקת ביניהם רק בקריאת השמות. "כי אלו קראם ספירות ושמות ואלו קראום תוארים ופעולות" (תורת העולה חג' ד') הרמ"א ותלמידו האמינו כי המקובלים היתה קבלה מהנביאים עד משה רבינו. ולכן הם יודעים דברים שלא עמדו עליהם הפילוסופים ע"י חקירתם.

ג. ר' אברהם הורוויץ - אבי השל"ה. בתלמיד זה מוצאים אנו גוון אחד מאישיותו של הרמ"א, ההדגשה על המצוות הטובות שאדם מישאל חייב לסגל לעצמו. חיבוריו: פירוש לשמונה פרקים לרמב"ם, "ברית אברהם" ו"יש נוחלין".

ד. ר' דוד ב"ר מנשה - דרשן מפורסם מאד בקראקא. חבר ספרים בהלכה ודרוש. ה. מהר"ם מטקטין - חבר הגהות לרי"ף ומרדכי - כמו"כ חבר ספרים רבים הגהות לספרים רבים וביניהם - לזוהר, חייט, תקני הזהר ושאר ספרי קבלה, ספר ה"מורה" ועוד (מהקדמת בנו להגהות).

ו. הסמ"ע הגאון מזה"ר ישוע ב"ר אלכסנדר הכהן ולק מקראקא - בן אחותו של הרמ"א. חברו - דרישה ופרישה על הטור, וספר מאירת עינים (סמ"ע) על שו"ע חו"מ - כמו"כ חבר עוד ספרים בגפ"ת ופוסקים ובאורים על ספרי קבלה, פילוסופיה ותכונה. ז. הגאון מחז"ר בנימין אהרון ב"ר אברהם סלניק אשכנזי בעל "משאת בנימין".

ספריו

א. תשובות הרמ"א - קובץ קטן המכיל רק 132 תשובות ומהן הרבה שלא נכתבו ע"י הרמ"א - זהו רק חלק קטן בלבד מהתשובות שהריץ הרמ"א לשואליו. ב. "מחיר היין" - פירוש על מגילת אסתר בדרך הפרד"ס - חברו כמשלוח מנות לאביו לפורים. חברו זה חברו עוד בשט"ז כשהיה צעיר וכנראה לא הרגיש בטווח גמור בעצמו ודעותיו ובפרט כשעסק גם בתורת הנסתר ועל זה הוא מתנצל בהקדמתו בחבור זה נותן הרמ"א את השקפתו הפילוסופית על היהדות. הוא מנתח בשכלו הזה את הכוחות המשפיעים על האדם ושאפותיו בודים ולבסוף הוא נותן את האמצעים שעל ידם יכול האדם להשיג מקומו בחיים. דעותיו נשענות על מאמרי חז"ל המבוארים על-ידו באופן חדש מיוחד לו.

ג. "תורת העולה" - בספר זה מפתח הרמ"א ומרחיב את הפילוסופיה הדתית שלו כפי שביארה ב"מזיר היין".

ספר זה כולל ג' חלקים - א. טעם תבנית המשכן והמזבח והכלים והר הבית שנתנו חכמים ז"ל מדתו. ב. טעם כללי הקרבנות והקטורת והנסכים והעובדים בו. ג. טעם פרטי כל קרבן וקרבן. הן תמידין ומוספין... ושאר קרבנות הנקריבין בגדבה ובמילואים. בחיבור ספר זה עסק הרמ"א שמנה שנים וכנראה החל בחיבורו מיד אחר חיבור "מזיר היין" (שט"ז) שש שנים אחר שנתחבר נדפס ספר זה לראשונה עוד בחיי הרמ"א (בש"ל).

ד. "תורת חטאת" - מלמד על דיני אסור והיתר המבוארים בספרו של ר' יצחק ב"ר מאיר מדורא "שערים באסור והיתר" המפורסם בשם "שערי דורא". חברו בשכ"ח - הודפס לראשונה בשכ"ט והתפשט מהר. חמש שנים אחר הדפסת ספר זה (אחר פטירת הרמ"א) חבר ר' חיים ב"ר בצאלאל אחיו הגדול של המהר"ל מפראג ספר "וכח מים חיים" בו הוא מקשה ומפריך פסקי הרמ"א. למרות ספר זה התקבל "תורת חטאת" בכל תפוצת ישראל בעוד ש"וכח מים חיים" נשכח למשך הרבה דורות וכשנמצא הספר נדפס לא היה בכוח להחליש עוד את השפעת ה"תורת חטאת" על העם.

ו. יוסף שאול גטאנזון חבר ספר "תורת משה" ובו תירוצים על כל קשיים "וכח מים חיים" על הרמ"א.

ה. ⁷"דרכי משה" הארוך והקצר - בתחילה חבר הרמ"א פירוש מקיף על ספר הטורים. אולם באותה שעה התפרסם ה"בית יוסף" ומצא הרמ"א שעבודתו עשויה כבר והתמרמר על זה מאד שעבודתו היתה לשוא. אולם לבסוף התנער ממבוכתו ושינה מגמתו לקנא קנאות האשכנזים מאחר ו"הב"י התחשב רק בדעות הרי"ף, הרמב"ם והרא"ש ולא התחשב בפסקי האשכנזים. כמו"כ לא התחשב הב"י עם דעות האחרונים שרבים היו נעלמים ממנו, וכן לא התחשב במנהגי יהודי אשכנז.

ולכן קצר הרמ"א את חיבורו "דרכי משה" שנקרא אח"כ כ"דרכי משה הארוך" ועבדו כבקורת והשנה על הב"י וזהו ה"דרכי משה הקצר" המצוי בידינו.

(7) דעה זו של אשר זיו - שהד"מ הארוך חובר כפירוש מקיף על ספר הטורים מבוססת על דברי הרמ"א עצמו בהקדמתו לד"מ או"ח דפוס פיורדא. שם הוא מתלונן שעקב הדפסת הב"י ירדה עבודתו לסמיון וכו'. רב צעיר בפרק ב' של מאמרו "לתולדות השו"ע והתפשטותו" כותב דעה זו על דרך ההשערה. - "הרמ"א" לאשר זיו, עמ' 60 והערה 48. ד"ר מרגליות כותב - עם פרסום הב"י פרסם הרמ"א את הד"מ כפירוש מקביל בו הוסיף דינים מכמה פוסקים שלא הובאו בב"י וכן בקורת על הב"י - אנציקלופדיה לגדולי ישראל. אולם במאמרו של הרב ניסים כתב אחרת - הספר ד"מ אינו אלא קצור הב"י והוספת דבריהם של חכמי אשכנז ומנהגיהם. בד"מ הארוך העתיק הרמ"א הרבה מדברי הב"י וכשהדפיסו אותו עם "הטור" ו"הב"י" השמיטו המדפיסים כל מה שהעתיק מחבורים אלו, וציינו את דבריו עליהם. - מאמר הרב ניסים דלעיל.

בס' "מעלות יוחסין" להבאון אפרים זלמן מרגליות ע' י"ח כתב "ומרגלה בפי העולם כי המגיד אמר להב"י שיהי' זריז ומקדים להדפיס חבור הב"י שלא יקדמו אחר במדרגות פולין ק"ק קראקא, שמחבר ע"ד זה. והנה חבור הב"י נדפס ראשון בסיבינטא שנת שי"ג"⁸...

ו. ⁹"המפה" - הגהות הרמ"א על ה"שלחן ערוך" של הב"י - הגהות אלו מבוססות על הד"מ.ספר זה - השו"ע בצירוף המפה נתקל בהתנגדות גאונים חשובים מסבות שונות. בעל ה"לבושים" (ר' מרדכי יפה) - תלמיד הרמ"א טען שאי אפשר להורות עפ"י השו"ע כיון שהוא פוסק בלי ליתן טעם לדבריו. ולכן הוא חבר את "הלבושים" להביא העין בהרחבה בצירוף הטעם ואף השמיט דברי השו"ע והמפה בכמה מקומות, ואף פסק כמה פעמים שלא כדבריהם.

אף המהר"ם מלובלין. ובחידושי אגדות המהרש"א יצאו כנגד השו"ע באותה טענה. לעומתם היו רבים שראו בספר זה צורך גדול לשעתם. הסמ"ע השתדל להצדיק כל דין ומבטא בשו"ע עד שהב"ח ואשימו שהוא מכניס ברמ"א דברים שהלה לא נתכוון להם כלל. ה"משאת בנימין" אף הוא קבל פסקי רבו הרמ"א, וכן השל"ה. בעל התוסיו"ט ה"פני יהשע" ועוד.

ז. אגדות הש"ס - בידינו אין פירושו של הרמ"א בשלמותו. אולם הוא מזכירו פעמים רבות "בתורת העולה".

ח. הגהות על המרדכי - בהם השתדל הרמ"א לרוב לתקן הטעויות שנפלו בספר זה, ורוב חיבורי הרמ"א והרש"ל בענינים שונים במרדכי מבוססים אף הם על שינויי גרסאות וניסוחות. ט. הגהות אשרי - אחר מותו הועתקו הערוכות על הרא"ש שצוין לעצמו בשולי הגליונות וחודפסו יחד עם הש"ס.

י. חידושי תלמוד - במסכת בבא-מציעא הוצאת אמסטרדם בשנות ת"ד-ת"ח נמצאים חידושי הרמ"א בסוגית "תגרי לוד". כן מוזכר בביבליותיקא של וואלף שהרמ"א כתב חידושים על מסכת נדה, - יש לשער שהרמ"א כתב חידושי הלכות כשלמד עם תלמידיו כפי שהוא עצמו מעיד שהיה רשם הערוכות על המרדכי על גליון.

(8) הרב ניסים כותב - ספרו של מרן ר' יוסף קארו "שלחן ערוך" חלקו הראשון או"ח נסתיים בבירייתא שנת שס"ו - חלק יו"ד בשנת שי"ז וכלו בשכ"ג. מאמר הרב ניסים דלעיל.

(9) הרמ"א כתב הגהותיו, כדרך הב"י והרמב"ם לפניו, ללא ציון המקור. ורק מאוחר יותר הוספו ציונים למקורותיו ע"י אנשים שונים שאינם ידועים לנו. (במהדורה משנת שס"ז נוספו המקורות לראשונה) מציני המקורות עשו מלאכתם בחפזון - ולא חמיד השכילו למצוא את המקור הנכון לדברי הרמ"א. - הרב ניסים במאמרו.

יא. פירוש על הזוהר. מזכר בדיד"א "בשם הגדולים". וכן מזכיר הרמ"א עצמו ברמז בד"מ אי"ח סי' ס"א.

יב. דברי הימים - הרמ"א כתב הגהות על מאמר ד' מספר "יסוד עולם". וכן סדר הדורות מרש"י עד רבו ר' שלום שכנא מלובלין שחיברו אל ספר היחסין.

יג. הגהות על גליון "המזרחי" - הגהות אלו בשם "קרני רא"ם הוציא לאור החכם יוסף כהן צדק-ב"מגד ירחים" וקראו "קרני ראם" - כי בהם ר"ת ר' אליהו מזרחי וגם ר' משה אסרלש.

יד. הגהות שונות על מורה נבוכים שחלק קטן מזה ומהגהות על פ' ר' שם טוב והאפורי על "המורה" - הוצא ג"כ ע"י החכם ר' יוסף כהן צדק בשם "תוספות ראם".

טו. הגהות על ספר אסור והיתר נדפסו בשם "י"ד רמ"א".

טז. הגהות לס' שחיטה ובדיקה למחר"י וויל..

יז. אסטרונומיה - פירוש על ספר "מהלך הכוכבים" שהוא תרגומו של ר' אפרים מזרחי

של הספר "טיאוריקה" לג' ורג' פרובאך. הרמ"א התענין באסטרונומיה כדי להבין היטב את הפגובלמות הכרוכות בסדור הלוח העברי.

כמו"כ - כתב הרמ"א הסכמות לספרים. וכן היה ¹⁰ סופר סת"ם וכתב בעצמו ספר תורה.

(עיקרי הדברים נאספו מתוך ספרו של אשר זיו "הרמ"א)

(10) עיין הערה (5).



